



**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
MESTRADO E DOUTORADO**

Carine Josiéle Wendland

**POÉTICA INTERCULTURAL NA EDUCAÇÃO:
MODOS DE *ESTAR-SENDO* E *FAZENDO SER*
ENTRE INDÍGENAS E NÃO-INDÍGENAS**

Santa Cruz do Sul

2022

Carine Josiéle Wendland

**POÉTICA INTERCULTURAL NA EDUCAÇÃO:
MODOS DE *ESTAR-SENDO* E *FAZENDO SER*
ENTRE INDÍGENAS E NÃO-INDÍGENAS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação - Mestrado e Doutorado da Universidade de Santa Cruz do Sul – UNISC. Área de concentração em Educação. Linha de Pesquisa: Aprendizagem, Tecnologias e Linguagem na Educação, como requisito para obtenção do título de Mestre em Educação.
Orientadora: Prof^a. Dra. Ana Luisa Teixeira de Menezes

Santa Cruz do Sul

2022

CIP - Catalogação na Publicação

Wendland, Carine Josiéle

Poética intercultural na educação: modos de estar-sendo e fazendo ser entre indígenas e não-indígenas / Carine Josiéle Wendland. – 2022.

185 f. : il. ; 29 cm.

Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade de Santa Cruz do Sul, 2022.

Orientação: Profa. Dra. Ana Luisa Teixeira de Menezes.

1. Educação. 2. Poética intercultural. 3. Filosofia ameríndia. 4. Estar-sendo e fazendo ser. 5. Fenomenologia autoetnográfica. I. Menezes, Ana Luisa Teixeira de. II. Título.

Carine Josiéle Wendland

**POÉTICA INTERCULTURAL NA EDUCAÇÃO:
MODOS DE *ESTAR-SENDO* E *FAZENDO SER*
ENTRE INDÍGENAS E NÃO-INDÍGENAS**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Educação - Mestrado e Doutorado da Universidade de Santa Cruz do Sul – UNISC. Área de concentração em Educação. Linha de Pesquisa: Aprendizagem, Tecnologias e Linguagem na Educação, como requisito para obtenção do título de Mestre em Educação.
Orientadora: Prof^a. Dra. Ana Luisa Teixeira de Menezes

Dra. Ana Luisa Teixeira de Menezes

Professora Orientadora

Dra. Sandra Regina Simonis Richter

Professora examinadora – UNISC

Dra. Iara Tatiana Bonin

Professora examinadora – ULBRA

Dr. Walter Fonseca Boechat

Professor examinador – UFRJ

Santa Cruz do Sul

2022

AGRADECIMENTOS

Gratidão a Deus, o Nhanderú, pela vida e por estar me conduzindo pelos Peabirus da vida.

A minha família, mãe, pai e vó, por exatamente tudo.

Às/aos amigos, parentes, colegas e companheiros/as de pesquisa e de vida agradeço pela poética do encontro.

À querida orientadora Ana Luisa da qual estou e seguirei sendo (des)aprendiz.

À Sandra, por seguir me acolhendo poeticamente.

À banca, Walter, Iara e Sandra, por podermos pensar juntos e juntas.

Aos grupos que em com-versa aceitaram participar, partilhar e enriquecer a pesquisa.

Aos indígenas com quem tenho estado num lugar de aprendizagens e transformações e com quem tenho expandido mundos.

À natureza que me acalenta, inspira e me leva aos mais belos devaneios.

À coordenação e secretaria do PPGEduc UNISC por, até aqui, acolherem minhas indagações e por juntos caminharmos.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e ao Programa de Suporte à Pós-Graduação de Instituições Comunitárias de Ensino Superior (PROSUC), pela concessão da bolsa.

À toda vida que me cerca, me coloca no lugar de outra e me faz buscar viver sensivelmente por uma poética intercultural.

RESUMO

Buscar *por uma poética intercultural na educação* requer um caminhar entre peabirus, sensibilidade e diferentes possibilidades de escuta. No caminho dissertativo e de vida encontram-se distintos e profundos *modos de estar-sendo e fazendo ser*, em que eu, pesquisadora, também sou pesquisada. Dentre as questões que emergem no processo de estar-sendo pesquisadora estão: Como as relações interculturais entre indígenas e não-indígenas produzem uma poética na educação? Que imagens emergem na relação do estar-sendo e fazendo ser? E o quanto o fazer ser dá sentido ao ato de educar(se)? Contanto, busquei investigar a partir da relação ensino, pesquisa e extensão situada em universidade geo(inter)cultural as relações interculturais entre indígenas e não-indígenas na constituição de uma poética intercultural. A pesquisa baseou-se na interlocução de viés filosófico e psicológico, tendo como principais referências James Hillman, Carl Jung, Rodolfo Kusch, entre outros. As relações interculturais do mundo comum, em especial, no solo da América Profunda se deslocaram no caminho metodológico qualitativo, pautado numa fenomenologia autoetnográfica ao encontro das *com-versas* interculturais – entendendo-se todo humano como intercultural e poético. Deste modo, em *com-versa*, nos aproximamos fenomenologicamente das imagens produzidas em falas pelos participantes da pesquisa no processo de investigação, não com viés analítico, mas de produção de sentidos para si e o mundo como Sul da pesquisa, na tentativa de reconhecer e valorar o sensível e a educação como modo de (com)viver numa então interculturalidade poética. As *com-versas* não fragmentadas seguem no texto produzindo um pensamento e por isso são tomadas como autoria, e, em mim, produzem imagens como um escutar profundo. O reconhecimento da já existência da poética intercultural nos leva a um valorar das relações e do gesto poético de educar(se), os quais já advém de uma filosofia ameríndia capaz de educar um humano sensível que torna o planeta vivível, valoriza a imaginação e os sentidos. Uma vinculação, portanto, a um estar-sendo que se faz com outros em sua capacidade humanizadora de *ser e fazer ser* no mundo.

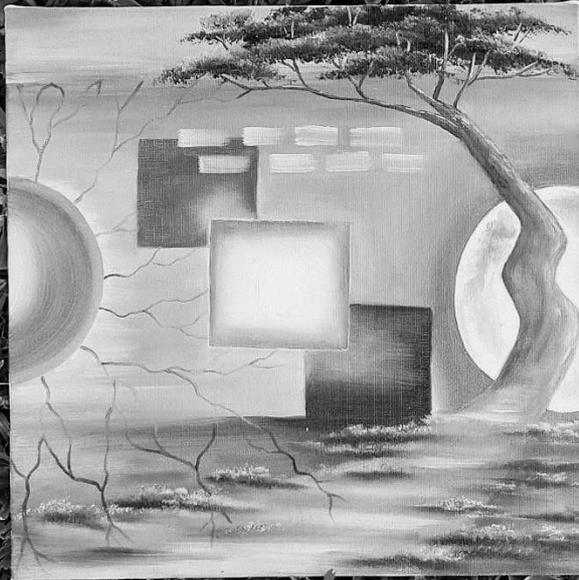
Palavras-chave: Educação. Poética intercultural. Filosofia ameríndia. Estar-sendo e fazendo ser. Fenomenologia autoetnográfica.

RESUMO

La búsqueda de una poética intercultural en la educación requiere un viaje entre peabirus, sensibilidad y diferentes posibilidades de escucha. En la disertación y en el camino de vida, hay modos distintos y profundos de ser y hacer ser, en los que yo, investigador, también soy investigado. Entre las preguntas que surgen en el proceso de ser investigador están: ¿Cómo las relaciones interculturales entre indígenas y no indígenas producen una poética en la educación? ¿Qué imágenes emergen en la relación ser-ser y hacer ser? ¿Y cuánto el hacer de ser da sentido al acto de educarse? Sin embargo, busqué indagar desde la relación docencia, investigación y extensión ubicada en una universidad geo(inter)cultural, las relaciones interculturales entre indígenas y no indígenas en la constitución de una poética intercultural. La investigación se basó en el diálogo de sesgos filosóficos y psicológicos, teniendo como principales referentes a James Hillman, Carl Jung, Rodolfo Kusch, entre otros. Las relaciones interculturales del mundo común, especialmente en el suelo de América Profunda, han transitado por el camino metodológico cualitativo, basado en una fenomenología autoetnográfica para atender las conversaciones interculturales - entendiendo a todo ser humano como intercultural y poético. De esta forma, a la inversa, abordamos fenomenológicamente las imágenes producidas en los discursos de los participantes de la investigación en el proceso de investigación, no con un sesgo analítico, sino con la producción de significados para sí mismos y para el mundo como Sur de la investigación, en un intento reconocer y valorar la sensibilidad y la educación como una forma de (con) vivir en una interculturalidad poética en ese momento. Las conversaciones no fragmentadas continúan en el texto produciendo un pensamiento y por eso se toman como autoría, y en mí producen imágenes como una escucha profunda. El reconocimiento de las poéticas interculturales ya existentes nos lleva a valorar las relaciones y el gesto poético de educarse, que ya proviene de una filosofía amerindia capaz de educar a un ser humano sensible que haga habitable el planeta, valore la imaginación y los sentidos. Vínculo, por tanto, a un ser-ser que se hace con los demás en su capacidad humanizadora de ser y hacer ser en el mundo.

Palabras clave: Educación. Poéticas interculturales. Filosofía amerindia. Estar-siendo y haciendo ser. Fenomenología autoetnográfica.

Entre com as péssimas ideias



— E —
MUITAS



IDEIAS
=💡=

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Encontro 1	83
Figura 2 - Encontro 2.....	122
Figura 3 - Circularidade de sentidos.....	124
Figura 4 - Quadricularidade acadêmica.....	126
Figura 5 - Nova Jerusalém: novo céu e nova terra	152

SUMÁRIO

1 MINHA PRESENÇA NO MUNDO	11
Sul da pesquisa	14
Contextos e pré-textos em pesquisa	16
Interculturalidade e as ambiguidades complementares na educação	18
2 COM-VERSAS INTERCULTURAIS	22
América Profunda como solo de <i>com-versa</i>	24
Estar-sendo pesquisadora	26
Fenomenologia autoetnográfica	29
Ensaio como (re)existência e pensamento	35
3 FILOSOFIAS NOSSAS	38
Aproxim-ações <i>com</i> outros (Si-mesmo)	42
Nós outros <i>em</i> relações	44
A questão do humanismo	47
Raízes da colonialidade na linguagem e nas sabedorias	50
Filosofia ameríndia e o estar-sendo	57
4 IMAGEM, AÇÃO E ALMA NA POÉTICA INTERCULTURAL	62
Imagem em ação	63
Ação em imagem	67
Modos de <i>ser</i> e <i>fazer ser</i>	70
Poética intercultural?	72
5 POÉTICA INTERCULTURAL EM UNIVERSIDADE GEO(INTER)CULTURAL	79
Primeira <i>com-versa</i>	80
Segunda <i>com-versa</i>	101
Universidade inter(geo)cultural	122
6 DAS COM-VERSAS AOS VERSOS TRANÇADOS: POÉTICAS INTERCULTURAIS	132
Fazeres sensíveis indígenas entre mundos	137
Aprendizagens complementares no encontro entre mundos	142
Corazonar e animar a educação	143
Considerações inaugurais: semeadura da poética intercultural	146
REFERÊNCIAS	156
APÊNDICES	161

1 Minha presença no mundo

*Quero asas de borboleta azul
para que eu encontre
o caminho do vento
o caminho da noite
a janela do tempo
o caminho de mim.
(Roseana Murray)*

Cresci sob o mesmo céu que indígenas também cresceram. Um céu que ameaça cair quando da não unicidade de quem está abaixo dele. Percebi que o mundo do homem branco, único e universal, não tinha mais graça quando não só vi, mas senti com todos os sentidos que não estávamos mais indo num bom caminho.

Resolvi caminhar e criar o meu. Aprendi a produzir novos sentidos para minha existência no mundo, que não mais se bastava só. Caminhei imagética e psicologicamente numa terra chamada, por Rodolfo Kusch, de América Profunda, que anseia por exalar cheiros. O que sobrevém é o da sabedoria, também profunda.

Em minha infância de pensamento desvelo um mundo de possibilidades, tal como Kusch (2000) enfatiza: “Si vivimos, lo hacemos en un mundo de posibilidades no y ya de acontecimientos, mundo en el que no ocurre nada que se pueda contar” (p. 10). Percebo minha metamorfose de pensamento acontecendo lenta e constantemente como um pôr-do-sol que não se finda e, as possibilidades amanhecem a cada nascer de sol.

Borboletas têm chegado até mim no encontro do Sul da pesquisa, até então, também impensado. E como quem percebe nas sincronicidades sentidos de transformação, permaneço na circularidade e no esforço do movimento complexo de juntar o que foi separado no mundo ocidental, reconhecendo que a filosofia ameríndia vive a complementaridade e que pode a viver

¹ As capas com os capítulos da dissertação são imagens de cestarias Guarani, da Tekoá Yvy Poty, em Barra do Ribeiro/RS, fotografadas em 21 de dezembro de 2021. Apenas a capa do capítulo 6 “Das com-versas aos versos trançados: poéticas interculturais” representa um trançado Kaingang, um modo de fazer vyfã como veremos mais adiante.

com nós outros, que o eu complementa o outro e que este me complementa na relação intercultural.

Procurava alguma coisa, que no findar de pesquisa, que não se finda, não sei bem o que é, mas contento-me em permanecer com questões que se desocultam à medida que me reconheço no outro, com e como ele. Com a Psicologia Complexa ou Profunda de Carl Jung, especialmente a partir de James Hillman e vários outros, que em complexidade me complementam, venho desocultando partes dessa grande questão, que é a relação com o *ser* humano.

É, pois, com o colorido dos modos *ser*, em suas coexistências com outros, que cada um produz sua obra de vida no cultivo da alma². Minha relação com arte começava na infância. Apreciava as singularidades do dia a dia. Estava imersa nos processos da produção de rapadura dos meus pais, e gostava mais dos processos do que o produto, até hoje. Agora, mais do que nunca, reconheço que não era a Arte, mas *as* artes e que também não eram as artes, mas a poética que impulsionava para esse pluralismo de vida, que os indígenas vivem e não necessitam chamar de arte, que nada mais é do que um termo recente para nominar o que o humano sempre fez.

A expansão do mundo do qual venho - pedagogia e artes plástico-visuais - para outros mundos, tem provocado um alargamento de sentidos do meu estar-sendo pesquisadora na própria alma do mundo. A partir de Octávio Paz (1982, p. 46) Richter (2005, p. 197) diz que “distrair-se é ser atraído ‘pelo reverso deste mundo’” e conforme ela, quando “se entrevê a existência de mais algum real, a distração a um mundo é concentração em outro. É o *ver como* da aparição” fenomenicamente. Atentarei-me assim, a pensar nas relações dos modos de *ser* humano e na emergência de imagens advindas desse *fazer* epistêmico de mundos reversos.

A aproximação com os pensares e as filosofias ameríndias tem se dado cada vez mais como uma experiência que engrandece por seu modo de ser (*ethos*) poético e sua forma de estar no mundo, que me deixam no lugar de *outra* - inferindo ao termo que estes sempre foram chamados. Um outro que promove o desencadeamento do Si-mesmo.

Falar do humano, portanto, é caminhar em solo de incertezas, um campo minado e perigoso e justamente por isso instigante. Uma incógnita, um verdadeiro código do ser que nenhum cientista, médico ou professor sabe responder, de modo que, como aporte, lido com a

² Em sua múltipla definição, a palavra alma é aqui entendida como não separada do corpo nem do espírito. Teologicamente, ela “seria o *sopro vital*, o *espírito da vida* ou simplesmente a *vida*” (SCHNEIDER, 2008, p. 30) - definição do Dicionário Brasileiro de Teologia. Deste modo, quando se fala em alma é no sentido da própria vida que há na educação e no mundo.

filosofia, já que não foram criados novos problemas, mas a reflexão sobre os já existentes. Como a ciência nos exige certezas, a única presente é de que saio com mais questões do que respostas. Deste modo, os caminhos do sol – Peabiru - e o ducto poético que conduz e produz sentidos, me levaram a *fazer* meu próprio caminho, afinal o caminho se faz ao andar (GUERRERO ARIAS, 2012) – e ele se dá a partir dos grupos de pesquisa dos quais faço parte - Peabiru: Educação Ameríndia e Interculturalidade e Estudos Poéticos: Educação e Linguagem, ambos complementares que me dispõem num lugar de estar-sendo pesquisadora. Nessa complementaridade que me proponho, esta dissertação trará também o viés filosófico – na reflexão e nas questões que sobrevêm – e o psicológico na incorporação subjetiva da emergência das filosofias ameríndias, assumindo-as como nossas e assumindo mais fortemente ainda uma poética intercultural *para a e na* educação.

Urge a disposição inadiável de *estar-sendo* e (re)pensar o *ser* inabalável. Este último, universal, já não sustenta mais nosso céu e provoca a incapacidade humanista de se opor frente às desumanidades do mundo, o descuidado com tudo que é outro e que vive, o egoísmo desenfreado que busca lucro a qualquer custo e o desencanto pela própria beleza do mundo. Todavia, exige uma reconexão com o sensível e o gesto poético de fazer e fazer-se, de educar e educar-se e finalmente a necessidade de pensamento com culturas que têm o hábito de pensar holística e sensivelmente estes atos em relação a si e aos outros.

Na convivência com estas culturas, assumidas como nossas nesta dissertação, tenho percebido academicamente, em livros, lives e no contexto virtual provocado pela pandemia do novo coronavírus causado pelo SARS-Cov-2, que cada vez mais vamos nos modificando porque a interculturalidade ocupa um espaço de aprendizagens e transformações.

As relações que acontecem entre um indígena e um não-indígena são de uma outra ordem, não estão somente no nível de uma racionalidade³. Boechat, *et al* (2017) também concordam que o conhecimento científico não é apenas alcançado por meios racionais, mas de uma aproximação maior ao sentimento e à intuição, pois o “espírito científico tem de se formar deformando-se” (BOECHAT; *et al*, 2017, p. 2). Poderíamos chamar então as relações para além do nível de racionalidade de poética intercultural? Como se daria essa poética intercultural a partir das sabedorias e filosofias de quem está na relação?

Essa dissertação virá a tecer uma complementaridade em educação: um educar e educar-se na relação. Educação não como um saber, mas ato de conviver e, portanto, como ato e

³ Conforme a professora Ana Luisa (2021), em encontro de orientação.

vivência que perpassa os muros de uma instituição e está em qualquer lugar ou situação já que, também o mundo “nos molda, nos nutre e nos educa” (HILLMAN, 1997, p. 98).

Não podemos negar que estamos vivendo hoje numa padronização imposta, provavelmente por esse conhecimento eurocêntrico. A educação está nos conduzindo para um único modo de fazer algo e, portanto, estar em linguagem e um único modo de ser, enquanto que há uma pluralidade de modos de *ser* e *fazer ser*. É nesse entremeio de possibilidades, de não negar a filosofia e a ciência, mas estabelecer relações, que encontrei também meu modo de estar-sendo e fazendo-ser. Percurso que, começa a mostrar-me o fruto do carvalho no sensível, que ao mesmo tempo que me mostra, oculta.

Este daimon presente em cada um, que dirige e força em leveza a um encontro de si, é movido por “uma singularidade que pede para ser vivida e que já está presente antes de poder ser vivida” (HILLMAN, 1997, p.16). Essa pesquisa, além de uma busca por um Si-mesmo, que é “também a meta da vida, pois é a combinação mais completa dessas combinações do destino que se chama: indivíduo” (JUNG, 1987, p. 358), é um encontro com o estar para ser. A poética intercultural pode levar a um Si-mesmo e a um estar-sendo?

A presença constitui um estar-sendo-cor do mundo em cor-poralidade, quando nada mais tem cor. Ao perseguir uma cor do mundo e fazer-me ser pesquisadora na relação intercultural, encontro sentidos até então não produzidos e conecto-me com uma vida mais almada. Mas como está se dando esse estar-sendo na relação de uma constituição de saberes e na relação afetiva, ou seja, numa ética da convivência?

Sul da pesquisa

Costumamos, habitualmente, falar que precisamos de um norte para seguir a vida, um norte para os objetivos, um norte para conquistar coisas, e se, ao invés de nortes buscássemos suis? Se pretendêssemos não seguir a vida, mas vivê-la, e ao invés de intentar atingir um objetivo, nós fossemos ele próprio e no lugar de conquistar coisas, nós preservássemos qualquer forma de vida? Por isso, em contraponto ao habitual nortear, nos encaminhamos para o sular da pesquisa.

Santos (2019) difere o Norte do Sul com a linha abissal, afirmando, face à supremacia do Norte, as epistemologias do Sul. Agora, busquemos apenas analogamente o Sul como rumo de pesquisa para desnaturalizar a escolha recorrente pelo termo Norte como primeiro e único mundo.

O Sul da pesquisa não está necessariamente numa relação vertical ou horizontal, mas nos entres, nas entrelinhas, nos entremeios e nas entranhas do próprio ser que se constitui com outros seres, qualquer que seja. É também nesse entre que está o sensível, uma mão ao tocar também é tocada, no entre da mão e do fazer, no toque da ação e na ação do toque, na imagem em ação e na ação em imagem.

Muito antes da pesquisa transformar o mundo ou o que nos cerca, ela transforma o próprio fazedor da pesquisa. Ao cogitar transformar o mundo, chego ao meu ponto de interrogação. Uma vez me disseram que “o problema é o problema” e começo a me interrogar a respeito do humano, imagético, sonhador, devaneador, substancialmente imprevisível e imprevisivelmente substancial. Tratando-se de educação, antes de fazer um cálculo, escrever uma história, realizar um desenho ou simplesmente viver, tudo passa por ele ou começa e continua com ele. O ato de fazer ser o que não é, ou seja, a ação poética, vem acompanhando o humano desde que ele existe. O que também não o deixa só, são as relações com os diferentes modos de ser - atos inerentes do humano e por isso, complexos.

Há sempre uma questão a ser tratada, que nem sempre é uma pergunta. A pergunta envolve um pensar em movimento e por isso nos mobiliza, ela é, em princípio, a infância do pensamento (KOHAN, 2015), e por essa razão, difícil de ser elaborada e de sair da subjetividade de volta ao mundo. Em infância de pensamento, questiono: como se dá a dimensão poética e intercultural nos modos de *ser* humano no mundo?

A fim de propor reflexões possíveis que aproximem, novamente, o fazer de todo e qualquer humano, portanto, de uma então possível poética intercultural, e a partir da compreensão da educação como modo de viver, busquei investigar com pesquisadores/as e professores/as indígenas e não-indígenas que vivem relações em diferentes contextos interculturais, as imagens emergentes da convivência intercultural enquanto conexão com a alma e o reconhecimento de uma poética intercultural na educação.

Para tanto, metodologicamente, a partir de uma fenomenologia autoetnográfica, foram realizadas *com-versas* interculturais com indígenas e não-indígenas que trabalham com sabedorias do fazer(se), culturas tais como as indígenas, que valoram a vivência frente à teoria. Não se trata, pois, de um falar sobre, mas de viver aquilo que está sendo dito, é a partir disso que podemos as considerar sabedorias que se dão a partir do fazer.

As *com-versas* aconteceram em dois momentos, com dois grupos distintos compostos por pessoas de contextos culturais diferentes (indígenas e não-indígenas), em que foram provocados a narrar-se a partir da relação intercultural quanto ao seu modo de ser e fazer ser no mundo em convivência.

Como já refletia José García Molina:

Parece-me que a educação não é o lugar adequado para estar sempre se interrogando sobre quem somos. Nem sobre nossa identidade. A educação pode ser também um lugar para perguntarmo-nos como comunicar ou transmitir a, como conversar com desconhecidos (...). Algumas vezes tem me parecido detectar, nos rostos daqueles com os quais tenho exercido a profissão de educador, uma espécie de desafio: ‘Não tentes adivinhar quem sou, o que quero, nem de onde falo. Não trates de buscar categorias que me prendam. Não te esforces por classificar-me de nenhuma maneira. O que conseguirás com isso? Entender-me melhor? Educar-me melhor? Não percas meu tempo e tuas energias em tentar compreender quem sou. (MOLINA, 2008, p. 200-201 apud SKLIAR, 2011, p. 35).

O que é o humano será inenarrável. O que ele foi e o que será também. Compete-nos reconhecer no desconhecido e no invisível, um mundo. A relevância, portanto, está no outro que não é mais outro quando em convivência comigo - que passo a ser o outro da relação; na valoração do fazer humano frente ao detrimento histórico dos fazeres; no apanhado filosófico e psicológico que diz do humano para o humano. Está, também, na educação enquanto ação e modo de viver que compreende epistemologias do Sul - assumidas como nossas e, portanto, como sabedorias; está na vida e no movimento de vida que o sensível produz; na produção que acompanhou o humano até aqui e que o faz ser quem é no-mundo-com; e, na esperança de educar um humano sensível que torna o planeta vivível, valoriza a imaginação, os sonhos e o sentido poético de estar-sendo e fazendo ser.

Contextos e pré-textos em pesquisa

A questão do tempo, assim como quase tudo no mundo, é ambígua, cada dia a mais de vida, é, de fato, um a menos, e nessa processualidade de tempos e vidas não podemos fugir do contexto, único, inestimável, uma espécie de segunda guerra fria invisível aos nossos olhos, que atormenta o mundo, mas também o desperta para a vida, traz à luz sua *anima*.

[...] os seres humanos fazem o tempo e eles não são feitos pelo tempo. Portanto, é tanto natural e lógico viver o tempo. Mas, para o primado da filosofia ocidental é concedido o viver no tempo. Muitas vezes, o tempo já está lá como um espaço vazio a ser preenchido. Daí a proliferação de agendas para anotar compromissos e tudo o que precisa ser feito para preencher o espaço de tempo até a morte (RAMOSE, 1999, p. 10).

Caminhamos linearmente pela história na nossa linha do tempo contada pelos números cardinais, em sequências ordinais, nas quais nos tornamos ordinários e deixamos de reconhecer a própria história. Kusch (2007a) já criticava a forma como a história é vista. A pré-história é como tal chamada, porque antecede aos 400 últimos anos de progresso europeu da cidade, escapa-se a Grécia que serve de mito para a cidade moderna. Na sua concepção, uma forma

profunda de ver a história é ter a grande história como a primeira, que manipulou os primeiros utensílios. Esta “gran historia supone la simple sobrevivencia de la especie” (p. 153) e a pequena história, essa recente, dos grandes utensílios, daqueles que querem ou tentam *ser* alguém.

O contexto (com-texto) atual, apesar de tudo é *com*. Embora separados por um vírus, nos unimos em educações. Os “contextos não são armazéns de sentidos e de sensações prontos a serem usados. Alteram a identidade dos que sentem e dos que são sentidos. Os corpos sentem e são sentidos em contextos” (SANTOS, 2019, p. 243) e é neles que estamos. Em contextos também de (re)conhecimento das filosofias ameríndias, que já faziam parte da grande história considerada por Kusch.

A nível de pré-texto, vimos que *MINHA PRESENÇA NO MUNDO* e a presença de cada um/a no mundo traz muitas questões em infância de pensamento, em especial ao eu que se encontra em presença com *outros* (Si-mesmo) no mundo. Ademais, a pesquisa tem seguido um *Sul da pesquisa* em detrimento ao constante nortear das coisas. Quando adentramos aos *Contextos e pré-textos em pesquisa* circunscrevemos os devires escritos. *Interculturalidade e as ambiguidades complementares na educação* nos situam no lugar dual de pesquisa filosófica e psicológica.

Em *COM-VERSAS INTERCULTURAIS* situo o lugar da pesquisa enquanto *América Profunda como solo de com-versa* e apresento a proposta metodológica com face aos modos de fazer, também a pesquisa, em uma busca pela e na poética intercultural de viver com mais alma. Minha relação de *Estar-sendo pesquisadora* se dará frente a um modo de fazer pesquisa não-colonial, mas como com-versa numa *Fenomenologia autoetnográfica*. A escrita da pesquisa dar-se-á a partir do *Ensaio como (re)existência e pensamento*.

Ao pensar a interculturalidade nas *FILOSOFIAS NOSSAS*, descrevo brevemente as minhas *Aproximações com outros (si-mesmo)*, me deparo fortemente com *A questão do humanismo* e os modos de *ser* humano, em especial os modos de estar-sendo indígena em suas filosofias de vida. Além disso, no encontro com essas filosofias, há um desencadeamento de um novo modo de fazer ser da educação enquanto modo de vida. *Raízes da colonialidade na linguagem e nas epistemologias* ainda estão presentes hoje e produzem em nós a constante busca por uma educação que valorize o humano, por isso, para pensarmos o *ser* do humano no mundo trago a *Filosofia ameríndia e o estar-sendo*.

A IMAGEM, AÇÃO E ALMA NA POÉTICA INTERCULTURAL em sua dualidade complementar traz a *Imagem em ação* que é capaz de nos fazer alçar voos, devanear e sonhar com uma educação que valorize cada forma de *ser* humano, mas também cada forma do *fazer*

humano na *Ação em imagem* em seus *Modos de ser e fazer ser*, quando questionamos: há de fato uma *Poética intercultural*?

A *POÉTICA INTERCULTURAL EM UNIVERSIDADE GEO(INTER)CULTURAL* enquanto uma (nome)ação vivencial num tempo e espaço abertos a escuta profunda acontecem, aqui, na intrínseca relação entre ensino, pesquisa e extensão. Para tanto, a *Primeira com-versa* acontecia com um grupo e a *Segunda com-versa* com outro para pensar a poética intercultural e a alma na educação em *Universidade geo(inter)cultural*, como lugar propulsor de aprendizagens e transformações.

DAS COM-VERSAS AOS VERSOS TRANÇADOS: POÉTICAS INTERCULTURAIAS as relações entre indígenas e não-indígenas acontecem em diferentes níveis de racionalidade, como pelos *Fazeres sensíveis indígenas entre mundos* quando acontecem *Aprendizagens complementares no encontro entre mundos* a partir do *Corazonar e animar a educação* para então seguir estar-sendo pesquisadora nos Peabirus da vida em *Considerações inaugurais: semeadura da poética intercultural*.

Interculturalidade e as ambiguidades complementares na educação

Constituímos o mundo prosaica e poeticamente (MORIN, 2014), somos duo em quase tudo, duas esferas de nós: o dentro e o fora. No mito dos gêmeos Guarani, há dois, no mito kaingang, também – opostos complementares, no mito cristão, igualmente - Adão e Eva, na terra, o bem e o mal, Deus e o Diabo. A pintura é ambivalente – ou é ou não é, a imagem ao mesmo tempo que mostra, oculta. Só há real com o ficcional e vice-versa. O humano produz realidade e a realidade o produz. Há ordem e há caos.

Também Jung reconhece “duas principais *atitudes*, ou disposições (introversão e extroversão)” (STEIN, 2006, p. 36), dois tipos de pensamento: o dirigido ou lógico e o sonhar ou fantasiar, além da *anima* e o *animus* como parte de qualquer pessoa e “numerosas polaridades evidentes na vida psicológica que formam estruturas coerentes e geram energia” (STEIN, 2006, p. 152), como o Si-mesmo, que ademais, é ambíguo e contém opostos “tem um caráter paradoxal e antinômico [amoral]. É, ao mesmo tempo, masculino e feminino, velho e criança, poderoso e indefeso, grande e pequeno. [Poderia também ser acrescentado bom e mau]” (JUNG, § 355 apud STEIN, 2006, p. 146).

Tudo é quase sempre dois, por isso a constituição é complexa, se refere ao *e*, não ao *ou* – é uma coisa *e* outra, na maioria das vezes. Filosofias africanas refletem que a “experiência

humana é da existência pareada com aspectos complementares entre si” (OLUWOLE, sd, p. 160 apud PAULA; WER, 2019, p. 131), assim e especialmente como as filosofias ameríndias pensadas neste projeto. Temos proximamente, no grupo de pesquisa, a cosmologia *kaingang*, com a qual me aproximei em convivência com o doutorando em educação, Onorio Isafas de Moura, e que se pauta na complementaridade de *kamé* e *kairú* – sol e lua⁴, respectivamente - dois modos de ser de uma única cultura. Poderá a filosofia ameríndia, enquanto educação e modo de viver, ser complementar com nossa educação - (os outros da relação intercultural)?

Morin (2014) também reconhece que o ser humano é ambíguo, a partir de sua língua produz duas linguagens – prosa e poesia: uma mais objetiva e racional e outra simbólica e mítica. Ambas podem se mesclar ou não e cada qual corresponde a dois estados. É em especial num destes estados, do qual pouco se pensa e fala, vivido por alguns modos de ser mais que outros, que nos ateremos em pesquisa: o estado poético. O seu oposto é justamente aquele que vivemos cotidianamente, o qual diz respeito ao objetivo, ao raciocínio, à tomada de decisões. Morin ainda lembra que Fernando Pessoa também dizia que há em nós dois seres. “O primeiro, o verdadeiro, é o dos sonhos, que nasce na infância e que continua pela vida toda. O segundo ser, o falso, é o das aparências, de nossos discursos, atos, gestos” (MORIN, 2014, p. 36). Assim como Morin, acredito que um não é falso nem o outro verdadeiro, mas que ambos constituem o *ser* do humano.

Bachelard (1997), outrossim, afirma que somos compostos de duas forças imaginantes em nossa mente: umas impulsionadas pela novidade, a variedade, o inesperado e as outras impulsionadas pela busca do encontro do ser, em sua profundidade, concomitantemente o primitivo e o eterno. E, assim vamos nos constituindo, ambigualmente, na polaridade inconcebível e inconstante do ser, visível e invisivelmente, na dupla existência de luz e sombra, que pouco ou nada sabemos. Dito isso, justifico a escolha pela ambiguidade - neste caso, complementar - filosófica e psicológica da pesquisa. Pois, também o inconsciente busca sempre um equilíbrio interior ao tentar unir os opostos em nós (FRANZ, 2018). E do eu que se constitui outro em relação intercultural e, portanto, educação.

No caminhar dos povos ao longo do tempo, a prosa e a poesia também se complementavam, a exemplo disso, as pinturas pré-históricas nas cavernas, a união dos ritos

⁴ “Nos mitos *kaingang*, dois irmãos são primordiais: *Kamê* e *Kajru*. Juntos, produziram não apenas divisões entre a humanidade, mas também divisões entre todos os seres do cosmos: o Sol é *Kamê* e a Lua é *Kajru*; o Jêmũje (lagarto) é *Kamê*, o *Kajêr* (macaco) é *Kajru*; persistência é *Kamê*, inovação é *Kajru*; objetos compridos são *Kamê*, objetos redondos são *Kajru*; Fág (pinheiro) é *Kamê*, *Kênhkórá* (Grápia) é *Kajru*. Assim, todos os seres (animais, vegetais, celestiais), objetos, relações, sentimentos e formas estão ligados à ancestralidade *Kamê* ou *Kajru*. (CLAUDINO, 2012, p.108 apud FERREIRA, 2020, p. 62).

mágicos de arte com flechas e estratégias reais. Houve então, duas rupturas principais que desencadearam o precipício entre ambas, aprisionando a poesia entre as margens de uma folha. Foram elas: na Renascença com a ampla separação do que era sagrado e a partir do século XVII numa dissociação entre cultura científica e humanista, cisão “da ciência, da técnica e, evidentemente, [...] da prosa” (MORIN, 2014, p. 37).

O resgate à poesia da vida, vem ao encontro justamente de uma educação com alma, de um fazer poético e sensível, e, contra justamente às essências que construímos universais: O Homem e A Arte, como se estes fossem o meta-homem e a meta-arte, inalcançáveis, seres supremos e divinos. E é na busca pela poesia da vida na sua inter-relação com a prosa que também a filosofia e a psicologia estabelecerão pontes. E, da mesma forma que há conversa entre perspectivas, também haverá conversas entre pessoas.

Foram as ambiguidades, também da educação, que me movimentaram a procurar saber o outro lado, a história invertida, ou quiçá os diferentes modos de ser e fazer ser. No ato de educar, há educação de si, no de fazer, o fazer de si também acontece, especialmente quando imbricados numa relação intercultural.

Bergamaschi e Menezes (2016) revelam que “a pessoa Guarani partilha do coletivo, onde busca a semelhança ao se reconhecer no outro, num movimento de reciprocidade; por outro lado, se sabe individual, na busca da perfeição – que é também uma forma de ser Guarani” (p. 748) e portanto a “formação do Guarani se dá nessa ambiguidade: a pessoa ser responsável por si, pois só ela poderá empreender essa busca (“aprendi pela minha própria cabeça”), mas ao mesmo tempo se constitui no coletivo, por se dar sob a égide da reciprocidade, no seio do *Nhandereko*⁵” (p. 750).

Seguir nos caminhos da ambiguidade recíproca da pessoa como responsável de si, mas também do coletivo na relação de uma educação que é coletiva “é refletida numa relação intercultural como diálogo entre mundos” (BERGAMASCHI; MENEZES, 2016, p. 760). Ainda em consonância com as autoras e com a ambiguidade:

aprender entre os Guarani resume-se a duas formas, intrinsecamente imbricadas: uma é a revelação e a outra é a busca pessoal – e ambas acontecem no plano individual, como responsabilidade de cada pessoa, mas também no coletivo, num sistema próprio de educação forma a pessoa no seio da sociedade. O cuidado que se expressa num modelo próprio de educação acompanha os principais aspectos responsáveis pela

⁵ Traduzida como infância, esta última entendida como um modo de vida Guarani na relação entre crianças e adultos que, como fundamento da educação, tem a espiritualidade (MENEZES; RICHTER; SILVEIRA, 2014 apud BERGAMASCHI; MENEZES, 2016).

formação dos Guarani: a palavra-alma (revelação); a busca pela perfeição (caminhante); a reciprocidade (dimensão do coletivo) (p. 752).

Como características da ambiguidade, temos a incerteza, que está na pesquisa para contrapor a certeza única da ciência, e, como característica primordial, a ambiguidade como possibilidade de ter diferentes sentidos. Ela se estabelece para com a educação que está nos conduzindo para um único modo de fazer algo (estar em linguagem), um único modo de ser e um único sentido, enquanto que há uma pluralidade de sentidos, modos de ser e fazer ser.

2 Conversas interculturais

Toda a gente é interessante se a gente souber ver toda a gente
(Álvaro de Campos)

Há alguns anos, em uma experiência mais próxima das culturas indígenas, um dos ensinamentos mais bonitos e eu diria impactantes, foi de que a etnia Guarani usa o termo *juruá* para definir os que não são indígenas. Em sua definição há algo como “boca vazia”, ou seja, fala, fala e não diz nada, ou ainda uma fala que não merece confiança. As lacunas de vácuo precisam ser preenchidas com palavras, muitas vezes vazias. Eis que uma “das funções primárias da linguagem é quebrar o silêncio do ser. Somente se, e depois da linguagem tiver quebrado o silêncio do ser, é que é possível começar uma conversação com ou sobre o ser” (RAMOSE, 1999, p. 4). Instaura-se o desafio para o sensível acontecer, também, enquanto fenômeno no entre do tempo e das palavras não ditas, porém emergidas de diferentes formas. Outras etnias⁶ que partilham da filosofia ameríndia e estão neste projeto como a etnia Kaingang, por exemplo, denomina o homem branco de *fóg*, ou seja, “o outro”, aquele que não é Kaingang. Os Yanomami de Roraima e Amazonas chamam o não-indígena de *napëpë*, para eles “estrangeiro ou inimigo”. Os Munduruku, do Rio Tapajós no Pará, por sua vez, os denominam *pariwat* para designar “os que não pertencem a esse lugar” e assim, seus inimigos.

É nas conversas com outros que saberemos mais de nós mesmos, que o outro deixa de ser outro, que o ser universal pode passar a estar-sendo. É ademais nas conversas entre indígenas e não-indígenas ou entre indígenas e *juruás*, *napëpës*, *fóg* e *pariwats* que há conflitos e por isso, aprendizagens e transformações. A conversa é acolhedora, ela versa o “com”, tira do outro a carga de ser outro e o traz para perto. É aconchego, fala e escuta, abertura e receptividade. E sim, a *com-versa* é comigo, traz o eu e o tu. A *com-versa* traz nós.

Ela, aqui trazida como método de pesquisa, operará a partir de uma fenomenologia autoetnográfica. Pois, como o caminho se faz ao andar (GUERRERO ARIAS, 2012), a escolha pela forma – que não é fixa – se deu no decorrer das leituras e na mescla filosófico-psicológica como processo da teoria da complexidade de unir o que foi separado. “Um diálogo entre culturas diferentes não diminui nenhuma das culturas em diálogo, pelo contrário, permite

⁶ *Quem são os brancos*. Disponível em <<https://mirim.org/pt-br/quem-sao-os-brancos>> Acesso: 24 mai. 2021.

reconhecer cada uma delas como uma entre muitas culturas e não como ‘a cultura’” (TAVARES, 2013, p. 206).

Assim, enquanto animais linguajantes, existimos na linguagem, “mas enquanto seres humanos existimos [...] no fluir de nossas conversações, e todas as nossas atividades acontecem como diferentes espécies de conversações” de acordo com Maturana (2001, p. 132). Ele chama de conversação “nossa operação nesse fluxo entrelaçado de coordenações consensuais de linguajar e emocionar” e conversações “as diferentes redes de coordenações entrelaçadas e consensuais de linguajar e emocionar que geramos ao vivermos juntos como seres humanos”, e “el lenguaje sólo se realiza plenamente en la conversación” (GADAMER, 2011, p. 98). Assim como o fazer é do humano, conversar⁷ é humano. É, também, “uma tensão permanente entre diferentes modos de pensar e de pensar-se, de sentir e de sentir-se” (SKLIAR, 2011, p. 28), pois conversar é ser presença e estar em presença

aqui e agora, pois implica uma peculiar experiência intersubjetiva que expõe a pluralidade de vozes orquestradas por ações nas quais os interlocutores ensaiam a fala, o corpo e o pensamento. Não há conversação sem uma pluralidade de gestos do corpo, formas de olhar, de escutar e de nos movermos com o corpo todo. E não há conversação sem uma diversidade de formas de pensar e de nos relacionarmos, pelo pensamento, com o mundo. Tal compreensão permite considerar que na ação de conversar, como experiência vital da linguagem, o sentido emerge em situação, em conversação, em ação (RICHTER, 2021, p. 3)⁸

O desafio que se propõe é o de não conversar sobre outros, mas de um si-mesmo no coletivo, “sobre o que fazemos, sobre o que nos passa naquilo que fazemos, sobre essas ‘terceiras outras coisas’ das quais se constitui e configura o ato de educar, tanto como qualquer outro ato relacional” (SKLIAR, 2011, p. 29). Não um conversar sobre o mundo, mas no mundo, porque a investigação é um ato de alteridade que busca

[...] el encuentro dialogal entre nosotros y los otros, para poder entender las tramas de sentido de los mundos de vida que nosotros y los otros tejemos en la lucha por la existencia, investigar es ir al encuentro del sentir, del pensar, del decir, del hacer de los otros, para en ellos descubrir cuál es nuestro propio sentir, pensar, decir y hacer la vida, pues no podemos olvidar que el otro nos habita y que nosotros habitamos en lo otro (GUERRERO ARIAS, 2012, p. 215).

As conversas do campo pesquisado foram direcionadas a pessoas de diferentes contextos interculturais presentes na América, mais especificamente a América Profunda, assim denominada por Kusch.

⁷“(Do lat. *conversare*). Diz respeito a uma ou várias pessoas: falar com outra ou outras. Conversar. Viver, habitar em companhia de outros. Diz respeito a uma ou mais pessoas: tratar, comunicar e ter amizade com outra ou outras. Narrar” (SKLIAR, 2011, p. 29).

⁸ Em Parecer sobre Qualificação de Projeto de Dissertação.

América Profunda como solo de *com-versa*

Ver a América sob perspectivas diferentes das tradicionais ciências é buscar “encontrar en los rincones oscuros del alma la confirmación de que estamos comprometidos con América en una medida mucho mayor de lo que creíamos” (KUSCH, 2000, p. 19) e é por estarmos comprometidos com a América - que habitamos -, que as conversas serão com algumas pessoas produtoras de América.

Este lugar, do qual nos aproximamos, exala um cheiro, mas não é um cheiro agradável, analogamente é um fedor. Seu cheiro também passa a ser de todo aquele que nela habita. Kusch (2000) nos situa nesse cheiro que advinha de baixo para cima, de povos de países andinos contra os mestiços superiores. O uso dessas palavras, que propositalmente nos provocam, são característicos de um pensar americano, como modo de ser e estar na América (re)existindo em uma busca por seu sentido. Poder-se-ia dizer que a dimensão política deste mal cheiro a torna assombrosa. O medo que respalda dali corresponde a um mendigo pedindo esmola em uma igreja em Cuzco. É um medo original que antecede a limpeza e o fedor, um medo cosmogônico de que nos atirem no monte de lixo com a antiga fé enterrada, “pero que ahora se nos reaparece en el hediento indio y en la hedienta aldea” (p. 27). Isso também é uma questão da psicologia profunda, porque o medo estaria atuando em nosso inconsciente, no que Jung (2013) denomina de sombra, um movimento de enterrar o que nos amedronta.

Porém, quando tomamos consciência das nossas raízes e de nosso *estar* no mundo, muito além do *ser* “tomamos conciencia de que algo nos impide ser totalmente occidentales aunque nos los proponamos” (KUSCH, 2007a, p. 180). Processo este também chamado de fagocitação, que em outras palavras é o *entre* das dualidades, *ser* e *estar*, indígena e europeu, como forma de superar a dualidade ao uma cultura ser engolida pela outra.

O sentido ao fato de viver, aqui, se confere à grande mística de equilíbrio entre a vida e a morte. Esse antagonismo e suas dualidades seguem firmes como a extremidade da antiga experiência de *ser* humano. De um lado “los estratos profundos de América con su raíz mesiánica y su ira divina a flor de piel y, por la otra, los progressistas y occidentalizados ciudadanos” (KUSCH, 2000, p. 29).

As dualidades e os antagonismos, também do diálogo, se unem em conversas quando vão ao encontro da sabedoria da América, pois é “la razón por la cual la vida termina en muerte, lo blanco en lo negro y el día en la noche. Y eso ya es sabiduría y, más aun, sabiduría de América” (p. 29).

É Kusch que nos adverte à dualidade (também), porém como extremos *ser* e *estar*. O ser alguém europeu, como atividade burguesa do séc XVI e o estar aqui como um modo profundo da cultura pré-colombiana, ou seja, duas raízes profundas “de nuestra mente mestiza – de la que participamos blancos y pardos – y que se da en la cultura, en la política, en la sociedad y en la psique de nuestro ámbito” (2000, p. 20).

Na união entre o ser e o estar no período do que se chama “descobrimento” manifesta-se a fagocitação, que designa o processo negativo da sobreposição do ser em relação ao estar, mas que deriva enfim uma sabedoria “como saber de vida, que alienta en el subsuelo social y en el inconsciente nuestro y que se opone a todo nuestro quehacer intelectual e político” (p. 21).

Caminhamos da ordem ao caos, como bem nos fala o autor, mas é ali que encontramos o destino da América, que é, em sua perspectiva (2007a, p. 254) “la comunidad y la reintegración de la especie”. Reivindica assim, retomar o antigo mundo para ganhar saúde.

Quando se pensa em ordem, tem-se uma imagem de pureza que preenche naturalmente seu lugar, aquilo que está fora do lugar é impuro e sujo. Tomemos como exemplo, trazido por Bauman (1998), um sapato. Ele, mesmo que brilhante, se torna sujo quando posto em uma mesa de alimentos. Está aqui implicada a relação com a localização, que os designa em puro e impuro. A América por ser o que é e estar onde está, torna-se suja e fedorenta. Há o que fica fora do lugar em qualquer lugar, para nós humanos seriam as moscas, baratas, aranhas, ou ainda, ácaros, bactérias e vírus que perpassam o modelo de pureza a fim de protegê-la, a questão é, que, também humanos consideram outros, menos humanos e, portanto, fora do lugar em qualquer lugar.

Bauman nos propõe a pensar como a lógica de mercado contrapõe-se a isso. O mundo contemporâneo esperava também ser transparente, sem sujeira e sem estranhos, nessa lógica vemos a triste marca do totalitarismo, como o nazismo, na chamada “era moderna”: objetivavam a pureza da raça e a pureza de classe, pretendendo assim extinguir qualquer tipo de impureza. Destarte, a busca pela pureza se expressa dia após dia com a ação punitiva contra a “sujeira” da sociedade: pessoas em situação de rua, ou pessoas que vagam no mundo não pelo consumo, mas pelo sustento. Este é o modelo claro e transparente que existe. A América, por sua vez, é composta por uma estética da rua, da paisagem urbana, marcada pelos indígenas e, portanto, pela ambiguidade oposta: *hedor* y *pulcritude*, ou seja, uma relação consciente e inconsciente de negação e oposição entre indígenas e não-indígenas.

Souza (2019), me leva a pensar no *hedor* como nossa sombra, a sombra do latino-americano que não a entende, mas busca a ocultar, também presente na estética caótica do indígena na rua como aquele fora do lugar. Em contrapartida, a autora lembra da *pulcritud*

como a imagem contrária ao *hedor* e, portanto, solução para este último como uma das faces da ansiedade cultural.

O impulso de higienização provocado pela ansiedade cultural vem ao encontro da negação do que é nosso. A “ansiedade, a incompreensão, o temor pelo desconhecido e pela dificuldade de lidar com isso levam ao caminho mais fácil, que é a negação ou, em uma condição mais drástica, a obliteração ou, mesmo, a eliminação do outro, fática ou simbólica” (SOUZA, 2019, p. 173).

Como tornaremos complementar a oposição *hedor e pulcridad* no mundo? O mundo que trago na perspectiva do projeto é a partir de Nancy, como o mundo “que no quiere decir otra cosa, nada más que esta «nada» que nada puede «querer decir», pero lo disse todo: el ser mismo como valor absoluto en sí de todo quanto es” (2006, p. 19). É o mundo em si, como lugar que ao não dizer nada, diz tudo. Um mundo de possibilidades, tal como Kusch (2000) enfatiza: “Si vivimos, lo hacemos en un mundo de posibilidades no y ya de acontecimientos, mundo en el que no ocurre nada que se pueda contar” (p. 10), não se trata, pois, do indivíduo, mas do “sempre” do mundo, do “sempre” da consciência e da relação. O nosso mundo será a América, em especial profunda.

Ela é inter, pluri e até multicultural, porém a tecnologia quer mudar nossa cultura para “uma cultura consistente en cosas” (KUSCH, 2007a, p. 657), quer mudar o mero estar para um novo modo de ser, contudo a América se encontra na fórmula do estar-sendo, cuja forma de estar é “imposible imponer nuevas culturas” (p. 657).

Estar-sendo pesquisadora

Partindo da América Profunda para lá permanecer e estar-sendo, faço-me *estar* para *ser* pesquisadora. Numa infância de pesquisa já percorri mundos e percorri a mim, pois o fazer “pesquisa desde a dimensão ético-estético-afetiva produz no pesquisador o reencontro com a sua própria trajetória, engendrando a autorreflexão e a reescrita da própria história de vida” (DORNELES; ARENHALDT, 2016, p. 35).

Somos constituídos deste estar *com* no mundo, e isso faz com que tenhamos uma

perspectiva de ser pesquisador e fazer ciência que também se assume como uma atitude de estar-sendo ser humano no cotidiano da convivência juntos-no-mundo-com, consciente das diversidades e complexidades das muitas dimensões e manifestações da existência humana, incluindo a de si, suas possibilidades, improbabilidades, incertezas, fragilidades (DORNELES; ARENHALDT, 2016, p. 29).

É no estar *com* - quando a alteridade pressupõe sua relevância -, que o “alter” que é o outro, em convivência, desaparece (SKLIAR, 2011). A convivência tem para Skliar nitidez

específica na segunda parte do termo, na qual está sua razão de ser: “*longe de ser inevitável, é condição de existência. [...] É uma palavra-corpo*” (p. 30). Na complementaridade da palavra, agrego relevância também à primeira parte do termo, que diz respeito ao “con”. A alma da convivência está no entre da relação, marcado por um conflito, uma diferença, mas também afeição e alteridade no “embate do inesperado sobre o esperado, da fricção sobre a quietude, a existência do outro na presença de um” (p. 31).

A convivência tem se tornado cada vez mais rasa, mais rala, em especial no período de crise sanitária vivida em todo o mundo, poder-se-ia dizer que vivemos numa “semvivência”. A vivência, todavia, é a intensificação da identidade. Para Dilthey é o “símbolo verdadeiro da experiência ‘plena e não mutilada’ da realidade igualmente ‘plena e total’” e como “a própria vida reduzida nas suas proporções mais diminutas e ao mesmo tempo mais fidedignamente representativas do modelo em tamanho original” (AMARAL, 2004, p. 52). Eis que precisamos de mundo e estar juntos “para fazer durar o mundo; para retirar a sombra da cada vez mais impaciente aceleração da vida; para que, ao fim e ao cabo, exista mundo” (SKLIAR, 2011, p. 33).

Estar juntos, por sua vez, não tem sentido em si mesmo, mas quando leva em consideração o *entre* que nos une, neste caso, a conversa, o sentido é mais provável de ser encontrado, um entre que também poderia ser chamado de alteridade. Entre “as tantas possibilidades de nos encontrarmos no conhecimento, uma delas é a de deixar ver com amor o que o mundo é e como somos nele ao estar-sendo juntos-no-mundo-com” em conformidade com Dorneles e Arenhaldt (2016, p. 30).

As autoras também sustentam a tese do desapego ao dever *ser* para abertura a uma etimologia latina “de *cum nascere*, de nascer com, de partilha, de ligação, de encontro” (p. 33). Isso estabelece abertura a novos modos de conhecer para além da racionalidade pura e, portanto, de saberes considerados outros para com uma “razão flexível, intuitiva, sensível, lúdica, onírica e criativa [que] possibilita que amemos o mundo que observamos e descrevemos” (p. 35).

Minha presencialidade no mundo *com*, implica ação de *estar* presente, mas também de *ser* pesquisadora. Não se trata apenas de um estar-sendo pesquisadora, mas de um estar para ser e fazer uma pesquisa sensível, pois o mundo “não é um espelho; produz significados sensoriais que se projetam no investigador, ‘sentindo-o’ de modos que ele mal poderá suspeitar” (SANTOS, 2019, p. 240).

Estar-sendo pesquisadora, implica ser um artesão. Se a pesquisa é sobre o ser (que precisa ser resgatado da supremacia) e do fazer ser, eu pesquisadora também faço ser a pesquisa.

Mills (2000) recomenda: “Sê um bom artesão. Evita quaisquer conjuntos rígidos de procedimentos” (p. 224 apud SANTOS, 2019, p. 217), pois tal como o “artesão, o investigador pós-abissal é humilde; não vive obcecado pela originalidade ou pela autoria pois, conhecendo-com (não conhecendo-sobre), não aspira a ser superautor” (SANTOS, 2019, p. 217).

Pesquisar, sobretudo, é como caminhar, “solo se aprende caminando, a investigar, solo se aprende investigando; la investigación aparece así como un acto de alteridad, que permite el encuentro dialogal de nosotros, con los mundos de vida de los otros” (GUERRERO ARIAS, 2012, p. 214) E estar-sendo pesquisadora ou cientista pós-abissal é perpassar o abismo e o vácuo entre dois extremos, na busca por alteridade, é, também, buscar por modos de fazer pesquisa e os construir tal como o artesão se utiliza dos seus instrumentos.

O conhecer-sobre, nessa perspectiva, caiu em desuso, a busca deve ser por conhecer-com, de modo que o processo tenha mais relevância que o produto. “O dilema do investigador pós-abissal é ter de reconhecer que ele próprio é a linha abissal e que construir o pós-abissal é sobretudo um ato de autodestruição” (SANTOS, 2019, p. 249), e isso se dá no reconhecer-se como o outro da relação.

Considero, afinal, que “o conhecimento das inteligibilidades presentes nas sensibilidades empenhadas com a potência amorosa que emerge da vida e do viver humanos [...] com o encanto que a promessa do fazer no estar-sendo em educação também se inova e se renova e se mantém” (DORNELES; ARENHALDT, 2016, p. 30). Essa iniciação de estar-sendo pesquisadora em educação, me permite estar-sendo sempre em ação, educadora, fazedora, humana. E, é fundante para a convivência no desafio de “estar-sendo humano juntos-no-mundo-com como humanidade” (p. 35) para conhecer-com que exige “que as diferenças sejam transformadas em oportunidades de inteligibilidade intercultural” (SANTOS, 2019, p. 13).

Investigação, finalmente, nada mais é, senão

[...] un andar por el mundo del sentido, o el buscar comprender el sentido del mundo; empezar a mirar y escuchar cuales son los significantes, los significados y significaciones que están en los imaginarios, discursos y prácticas de la alteridad, es decir, de los otros y de nosotros para que dicha alteridad puede encontrarse y dialogar; investigar es ir al encuentro con mundos de vida diferenciados, para poder comprender como ellos y nosotros, sentimos, nos imaginamos, representamos, hablamos y hacemos en el mundo de la vida. Pues la investigación como acto de alteridad y como el camino [...], busca escuchar el sentir, el pensar, el decir y el hacer de los otros y de nosotros (GUERRERO ARIAS, 2012, p. 221).

Fenomenologia autoetnográfica

A presença no presente, no tangível em tempos de pandemia não é possível, ademais a alternativa é o próprio fazer ser o que não é. Para isto, realizar “pesquisas no campo do imaginário, encontrar metodologias subtende-se criá-las, usar e abusar da bricolagem, brincar – com licença poética – de utilizar inúmeras abordagens de pesquisa sem pudor, mas lembrando-se do rigor” (OLIVEIRA; SILVA, 2016, p. 54). “*Bricolage*: palavra francesa intraduzível, que tem o sentido do trabalho automático com as mãos, sem um fim específico, mas com grande capacidade expressiva. É um brincar com as mãos, um devaneio manual” (BOECHAT, 2014, p. 101). A fenomenologia é uma forma, a etnografia outra, a autoetnografia outra ainda, assim como as *com-versas*, a união delas já denota o lado poético – de *pöien*, fazer – pois cria uma outro e novo modo de fazer.

Essa mudança das formas, caracteriza também a “educação, enquanto vivência estética, passa pela arte de experimentar outras formas de vida e de produção de outros sentidos e significados, para além dos já conhecidos e pertencentes ao seu trajeto de vida” (p. 59).

Para propor reflexões possíveis que aproximem, novamente, o fazer do humano, a investigação com as pessoas de diferentes contextos interculturais traz a fenomenologia. Ela, “interpreta verdade como desocultamento, como *aletheia*, significando “mostração” do que é essencial ao fenômeno” (BICUDO, 1994, p. 20) ou seja, ela mostra, pois “o mundo da fenomenologia se mostra” (p. 17). Se mostra para uma consciência, que na fenomenologia é a própria intencionalidade.

Fenomenologia lida com o fenômeno⁹. “Un fenómeno, en el sentido más original de la palabra, es una aparición y por tanto algo relacional. Es lo que algo es para algo distinto: es un *ser para* en oposición al ser en sí mismo independientemente de su aprehensión por otra entidade” (VARELA, 2000, p. 299).

Por outro lado a etnografia¹⁰ diz respeito a etnias, do humano, situado em um dado lugar. Assim como a fenomenologia não lida como uma realidade específica, mas inúmeras possibilidades de compreensão da realidade, a etnografia também não interpreta uma realidade, ao contrário, busca “una negociación constructiva que involucra al menos dos, y usualmente

⁹ Da “palavra grega *fainomenon* – que deriva do verbo *fainestai* – e significa o que se mostra, o que se manifesta, o que aparece. É o que se manifesta para uma consciência” (BICUDO, 1994, p. 17)

¹⁰ Do grego *ethno* povo, nação e *graphein* escrita.

más, sujetos conscientes y políticamente significativos” (CLIFFORD, 1988, p. 41 apud RAPPAPORT, 2007, p. 198).

O fenômeno aqui pesquisado também diz respeito ao ato de fazer ser o que não é, portanto da poética, que é de todo e qualquer humano, portanto intercultural. A grande questão é o fazer-se a si-mesmo na relação, relatados pelos pesquisandos nas *com-versas* interculturais. Estes últimos foram indígenas e profissionais da educação - indígenas e não-indígenas. A pesquisa iniciou no contato primeiro com os possíveis participantes e no agendamento do melhor dia e horário. As *com-versas* aconteceram no serviço de comunicação por vídeo, Google Meet, ou seja, no ambiente virtual devido ao contexto pandêmico e foram gravadas com o consentimento dos(as) participantes.

As conversas interculturais aconteceram entre diferentes modos de estar-sendo no mundo, portanto de diferentes culturas e formaram dois grupos. Para a escolha dos possíveis participantes, foram levados em conta pessoas que vivem a relação intercultural mais fortemente e já fazem um trabalho alquímico consigo mesmas, no sentido de cultivar algum tipo de expressão sensível da alma, à medida que isso provoca um alargamento nas relações e nos confrontos interculturais e de convivência.

Algumas dessas pessoas tive o prazer de conhecer na intrínseca relação entre ensino, pesquisa e extensão do grupo de pesquisa do CNPq Peabiru: Educação Ameríndia e Interculturalidade da Universidade de Santa Cruz do Sul, em dois cursos de extensão no ano de 2020, um deles “Morte e nascimento da ancestralidade indígena na alma brasileira”, lançado pela UNISC, Institutos Junguianos do Rio de Janeiro e Rio Grande do Sul, Associação Junguiana do Brasil e editora Vozes que teve abrangência nacional e internacional, uma grande participação da comunidade de profissionais de saúde e educação, entre outros. A ação trazia profissionais de áreas transdisciplinares que discutiram a presença indígena, os complexos culturais e as contribuições epistemológicas indígenas na formação humana. O curso foi gratuito na modalidade *on-line* com um total de mil inscrições e reforçou as pesquisas realizadas pelo grupo de pesquisa. Os palestrantes e professores do curso foram autores do livro “Morte e renascimento da ancestralidade indígena na alma brasileira: Psicologia junguiana e inconsciente cultural” com o lançamento do livro ao final do curso, pela Editora Vozes.

Outro curso de extensão importante em âmbito nacional foi o “Renascimento da ancestralidade indígena na alma brasileira”, que teve a participação de intelectuais indígenas e profissionais da área da educação e da psicologia visando a sistematização e o diálogo com as epistemologias indígenas, em especial interlocução com etnias Mbyá Guarani, Baniwa e Munduruku. Este último curso já trouxe as *com-versas* interculturais propiciando uma

aproximação e diálogos entre profissionais, lideranças e intelectuais indígenas a cada encontro. Tirando o indígena do lugar invisibilizado para aquele que ensina e traz contribuições significativas para o debate epistemológico e ontológico na ciência.

Estes dois momentos foram propulsores para o sul da pesquisa, tanto a nível de identificação de alguns possíveis participantes quanto da constituição de saberes em interculturalidade. Outro curso de extensão que já está na IV edição é: “Aprendizagens interculturais: produção de sentidos na educação básica” numa parceria estabelecida entre a Universidade Federal do Pampa – UNIPAMPA, Universidade Estadual do Rio Grande do Sul – UERGS, Universidade de Santa Cruz do Sul – UNISC e o Instituto Federal Farroupilha – IF Farroupilha.

A relação ensino, pesquisa e extensão feita em Universidade Geocultural por pessoas de diferentes contextos interculturais é descrita mais adiante. As falas tornam-se autoria à medida que são trazidas em com-versa, não é necessário recorrer a escritores/as já renomados/as. Ademais destaco que não subscrevo observações minhas nas falas, considerando seu sentido na própria vivência. Algumas permanecem densas de palavras e sentidos.

Pensamos no grupo de pesquisa a interculturalidade como aprendizagem e reitero a necessidade de uma universidade geocultural que esteja aberta ao pensamento e à interculturalidade. Nesta sequência, “extensão universitária pode, portanto, ser entendida como parte da geopolítica e da geocultura do conhecimento, um *sul epistêmico* que se realiza na ação que supera a *invasão cultural*” (MENEZES, MORETTI, 2018, p. 30). A universidade, ao abrir-se interculturalmente para com outras culturas, trata de um encontro com a geocultura “que reconhece a importância da noção educativa na qual o/a indígena tem como dimensão central buscar as respostas a partir de sua própria cultura” e na qual a cultura¹¹ é um estar e a interculturalidade “um espaço de aprendizagens e transformações” (p. 26). Nesta complexidade precisarei recorrer justamente a pessoas que a vivem, para que ajudem a sintetizar como vão significando este processo para si em relação ao outro (como Si-mesmo também) e para além dessa relação interpessoal, a nível cultural na constituição de uma poética intercultural como epistemologia nossa.

Assim como Rappaport (2007) descreve uma experiência de pesquisadora, enfatizando que mais do que o resultado do trabalho em campo é o processo que tem importância e, portanto, o instante da conversa, como um lugar para criar conceitualizações e não verdades, também buscaremos o instante como relevante dentre todo o processo que é significativo. Como ela

¹¹ A cultura, portanto, “se concreta [...] al universo simbólico en que habito [...] un modelo cultural no es más que la visualización o conscientización de un modo de ser” (KUSCH, 1976, p. 120).

esperava fazer etnografias no campo e não nas páginas impressas, buscamos com a pesquisa perceber o fenômeno a partir das falas, com todos os sentidos voltados à pessoa, mas também de outra forma, pois nem tudo é descritível. É importante destacar que não se trata de uma entrevista ou um questionário em que já se esperam pré-determinadas respostas, mas de algumas questões mais específicas e emergentes, como as descritas acima, que estarão sendo mencionadas para o início da conversa.

O texto, a partir dali constituído, se torna etnográfico à medida que acolhe outros modos de ser os assumindo como meus - também nesse processo de transformação que a interculturalidade provoca. Além disso, se denota autoetnográfico, pois traz as narrativas dos pesquisandos como fonte do conhecer “Os narradores não serão pessoas unidas para dizer o que é a cultura ou descrever a sua, mas indivíduos que cotidianamente respondem ao extraordinário e inesperado” (HINSON, 2000 apud RAPPAPORT, 2007, p. 202).

O escutar dos indígenas é muito mais profundo do que ouvir raso de muitos, senão grande maioria dos não-indígenas. O exercício de pesquisa é também um exercício do escutar frente a (ab)surdez dos humanos para com o mundo e a perda dos sentidos frente a supremacia de apenas um: o ver.

O investigador pós-abissal sabe que não será capaz de ouvir a voz do silêncio se não se submeter ele próprio a um profundo autossilenciamento. O autossilenciamento profundo é a condição necessária para se ouvir a voz do inaudível. O objetivo é fazer com que sons e vozes surjam da convergência de dois movimentos antifônicos: o silêncio profundo do investigador, por um lado, e o silêncio da ação ou da omissão com quem se confronta, por outro. A convergência antifônica requer tempo, treino e disponibilidade; requer, sobretudo, *corazonar*. Apenas essa convergência torna possível a escuta profunda (SANTOS, 2019, p. 254).

Existem entrecruzamentos de sentidos, que podem fluir sem problemas, como também colidirem entre si. E esse “cruzamento múltiplo dos sentidos é um dos temas mais complexos no âmbito das interações sociais” (SANTOS, 2019, p. 240). É nesse devir de hesitação de sentidos do mundo que mergulhamos, um mundo de fenômenos com alma em que a “resposta estética salva o fenômeno; o fenômeno que é a face do mundo” (HILLMAN, 2010, p. 49).

A percepção, constitui assim, um fator importante. Esta não é uma sensação, não é da subjetividade individual, nem um dado da realidade, mas um corpo situado no mundo, em qualquer lugar (BICUDO, 1997). O “que é percebido, nunca é visto sem que seja olhado. É o invisível se mostrando, tornando-se visível. Para tanto, solicita um ver e uma consciência atenta que o veja” (BICUDO, 1994, p. 18) e que objetive “ir-às-coisas-mesmas, experiência fundante do pensar fenomenológico”.

Já para a segunda parte da pesquisa no que concerne à produção de imagens, mundo e vida, Bachelard diz que a “exigência fenomenológica com relação às imagens poéticas, aliás, é

simples: resume-se em acentuar-lhes a virtude de origem, em apreender o próprio ser de sua originalidade e em beneficiar-se, assim, da insigne produtividade psíquica que é a da imaginação” (1988, p. 2 e 3).

A intersubjetividade como um entre está implicada também no processo fenomenológico (BICUDO, 1994), ou seja, a co-participação de experiências comuns vividas por diferentes pessoas com diferentes percepções acerca do que é comum que será o ato de estar-sendo e fazendo ser. Visto que, a intersubjetividade, ao mesmo tempo que é facilitada pela linguagem, também é dificultada por esta, “porque as palavras, os signos, não dão conta do vivido” (BICUDO, 1994, p. 19), elas não dizem tudo, nem são dadas objetivamente. Nesta medida, compreende-se a importância de buscar algo além das falas que compõem as conversas, este além não poderia ser outro do que o próprio fenômeno procurado: o fazer ser, que compõe a poética intercultural.

Fenomenologia, portanto, lida com o presente, não é descrição empírica do objeto, mas o instante da imagem, ela é presente. As imagens “são o meio pelo qual toda a experiência se torna possível. A imagem é o único dado ao qual há acesso direto, imediato” (BARCELLOS, 2017, p. 91). Para Bachelard, a fenomenologia é a escola da ingenuidade, uma ingenuidade de maravilhamento para com imagens não imaginadas. Em contrapartida a essa passividade, ele também afirma que “a finalidade de toda fenomenologia é colocar no presente, num tempo de extrema tensão, a tomada de consciência, impõe-se a conclusão de que não existe fenomenologia da passividade no que concerne aos caracteres da imaginação” (1988, p. 4), além disso não lida com a descrição empírica do fenômeno, já que nos colocaria em submissão frente ao objeto, um sujeito de passividade.

Pautamo-nos mais como devir do que dever ser. É um *com-vite* para pensar, nos mobilizar em verbo, já que verbo é ação, uma ação de estar-sendo. Com Bachelard, “em nosso modesto estudo das mais simples imagens, nossa ambição filosófica é grande: provar que o devaneio nos dá o mundo de uma alma, que uma imagem poética testemunha uma alma que descobre o seu mundo, o mundo onde ela gostaria de viver, onde ela é digna de viver” (1988, p. 15).

O exercício investigativo é uma experiência estética enquanto vivido da experiência na *com-versa* e, de etnias em relação. Como a experiência vivida é irreduzível, intangível, apenas expressa pela fala e outras manifestações, torna o fenômeno ainda mais complexo. Não será uma mera transcrição, mas a partir do que o outro provoca em mim. Esse contexto imagético é amplificado quando reconhece-se o coletivo dentro do eu, que não se pauta nas causas, mas nas

imagens que provoca. Neste desafio, proponho-me a ser parte da pesquisa para além da escuta e escrita fenomenológica, mas da produção ressoante de sentidos em mim a cada final de *conversa* com o fazer ser alquímico das mãos. Imagens provocadas, portanto, pelo encontro entre indígenas e não-indígenas.

A metodologia “além do mais, não interpreta a imagem, mas fala com ela. Não pergunta o que a imagem significa, mas o que ela quer” (HILLMAN, 1981 apud BARCELLOS, 2017, p. 79).

As imagens psíquicas são encaradas como fenômenos naturais, são espontâneas, quer seja no indivíduo, quer seja na cultura, e necessitam, na verdade ser experimentadas, cuidadas, consideradas, entretidas, respondidas. As imagens necessitam de respostas imaginativas, não de explicação. No momento em que interpretamos, transformamos o que era essencialmente natural em conceito, em linguagem conceitual, afastando-nos do fenômeno. Uma imagem é sempre mais abrangente, mais complexa, que um conceito. (BARCELLOS, 2017, p. 91).

Apresenta complexidade justamente porque ela é capaz de tudo, simbolizar e significar, devanear e poetizar. Uma “imagem poética ilumina com tal luz a consciência, que é em vão procurar-lhe antecedentes inconscientes” (BACHELARD, 1988, p. 2 e 3), já a “imagem psíquica não é algo que vejo, é antes um modo de ver, uma *perspectiva* sobre as coisas. Pode ser sonora, tátil, pode ser uma emoção, pode estar no corpo” (BARCELLOS, 2017, p. 95). Ela é, portanto, também do corpo, afinal tanto a alma quanto a psique estão desde a ponta do pé ao pé do fio do cabelo.

Ao pensarmos a partir de uma fenomenologia autoetnográfica, não poderíamos esquecer do pensamento de Rodolfo Kusch que se baseia na perspectiva de Nicolai Hartmann de graus sucessivos de investigação: do fenômeno ao que falta ser conhecido até o que não é conhecível, ou seja, o irracional, o transcendente. Portanto, passa pelas áreas fenomênica, teórica e genética. Esta última supõe o centro da vitalidade do grupo e faz com que “el observado deja de ser mero objeto y se convierte en sujeto, dado que se refiere a algo existente [...] tiene un proyecto o posibilidad de ser” (KUSCH, 2007b, p. 210). Uma possibilidade de ser que se manifesta como liberdade do dever ser para com outros modos de ser e fazer ser.

Ensaio como (re)existência e pensamento

Ensaio como resistência ao império cognitivo do pensamento eurocêntrico que prevalece dominando. Uma (re)existência, um voltar a existir de saberes outros, assumidos aqui como nossos. Para tanto, as epistemologias do Sul, conceituadas por Santos (2019), enquanto saberes que nascem de lutas contra o patriarcado, o colonialismo e o capitalismo, mas também no âmago do ser que não se sobrepõe ao outro, são, no ensaio resgatadas.

Nesse sentido, trago a perspectiva da escrita ensaística para a pesquisa, a partir de mim, mas *com*. Não com o ideal de esgotar o tema, ainda mais o do fazer humano que não seria possível. Não se trata de uma experiência de laboratório, mas do enigma que o faz *ser e fazer ser* no mundo. Em especial no que concerne ao sensível, à talvez inutilidade mais útil da vida, que produz sentidos e dá o próprio sentido.

O ensaio, assim como a humanidade, está em crise na academia. Para mudar, de fato, de tomada de ação, apenas discursos vazios são falhos, há que mudar as palavras numa espécie de oficina da palavra trazida por Barcellos (2017). Ele, numa perspectiva psicológica trata da cura pela fala, mas que deve ser antecedida da cura da própria fala.

Larrosa (2003) diz que a invenção de si mesmo, é uma invenção que se faz no processo. A escrita também é um processo, além de ser invenção¹². Ele aponta para a subordinação da nossa escrita ensaística ou filosófica pela escrita empírica:

a investigação empírica se faz com dinheiro, e o dinheiro está nos Estados Unidos. O que quero dizer é que o triunfo dessas formas de conhecimento colocou os países latinos e latino-americanos numa situação de dependência intelectual (LARROSA, 2003, p. 104).

Nesse sentido, a filosofia necessita “detectar el eje fundante o esencial en torno al cual tiende un margen de racionalidad” (KUSCH, 2007b, p. 258), pois se for totalmente limitada àquilo que pode ser racionalizado, não entenderá todo o fenômeno. Kusch nos lembra que esta última é a que sempre ocorre com uma filosofia acadêmica que, sendo colonial, não inclui uma filosofia própria que deve passar de algo descaracterizado para absoluto. Nesta perspectiva é que surge a necessidade de uma geocultura, que leva uma estrutura não racional, porque está além da própria filosofia.

Talvez o objetivo da filosofia não deva ser o próprio ensino, mas conforme Kusch (2007b), observar em que medida é deformada devido à gravidade local, ou seja, sua relação

¹² Invenção: segundo Von Foerster (1972, p. 66.) - “Se alguém inventa algo, então é a linguagem o que cria o mundo”.

com o lugar que habita, é isso que a “torna esencial. La misma imperfección del filosofar hace a la filosofía americana” (p. 259).

Para que não nos percamos no cientificismo dentro da academia, num pensamento empírico aderente, precisamos por vezes sair dos muros também da universidade, para um pensamento e uma filosofia livres, pois a filosofia nos faz pensar, principalmente no que diz respeito ao *ser* humano no mundo, nos impede de aceitar uma história única.

Não devemos nos render a esta universidade morta, e por isso não deixar de alimentar o que também está fora, “lo que escapa, lo que no cabe, lo que sólo puede hacerse y ensayarse fuera de los marcos institucionales que conocemos” (MASCAREÑAS, 2013, p. 39). É necessário um trabalho nos próprios limites da universidade que conecta o seu interior e o seu exterior. Assim como, para compreender o outro na relação indígena/não-indígena, ao trabalhar com o dentro/fora somos animados a mudar nossa perspectiva, enxergar além da díade “considerándola como um conjunto de categorías anidadas más que como una simple oposición” (RAPPAPORT, 2007, p. 218), de modo que estar entre indígenas permite entender melhor, não de fora, mas no entre. Um diálogo entre o dentro e o fora do instante.

Kusch, nesse sentido, relata que o pensar dos grupos humanos está relacionado com o lugar e dessa forma se dá no conjunto geográfico e cultural, trata-se “de un pensamiento condicionado por el lugar, o sea que hace referencia a un contexto firmemente estructurado mediante la intersección de lo geográfico con lo cultural” (2007b, p. 253).

Com o êxito da filosofia sistemática e da razão técnico-científica, o que era outra forma de escrever e de dizer foi deixada de lado, assim como as línguas colonizadas. Inclusive, países foram marginalizados por sua escrita não ser a destacada, tal como acredita Maria Zambrano (1987), a “razão não deve dominar a vida, deve enamorá-la, e são justamente as formas de escrita com capacidade de enamorar a vida, quer dizer, de capturá-la e dirigi-la desde dentro, as que desapareceram” (apud LARROSA, 2003, p. 105). Equitativamente, outros modos de estar em linguagem foram e são desconsiderados. O conhecimento oral de povos ameríndios não possui valor correspondente à escrita para o conhecimento científico, justamente e somente ao estar no papel é que se constitui uma ideia de valor (SANTOS, 2019). Mas é na relação de contadores de histórias que eles mantêm vivas as memórias de um povo.

A melhor filosofia é a que, para contar histórias, oferece todas as aproximações e possibilidades possíveis, sem confundi-las ou hierarquizá-las. À medida que saberes foram colocados à margem pelos colonizadores, instituem-se as fronteiras como grandes campos de exclusão construídos por nós mesmos e coloca-se em questão a própria definição padrão de filosofia, poesia, pintura. “A ciência organizada é o lugar dos controles, o lugar das bancas, dos

tribunais, das avaliações, das hierarquias, e exclui com o aparente elogio de "interessante" ou "sugestivo" o que não está ajustado ao padrão de consenso” (LARROSA, 2003, p. 107).

Diante de tais argumentos, o ensaio enquanto expressão da filosofia numa universidade geocultural, busca se desenraizar dessa ciência estática, que quando pesquisa algo já possui dados pré-definidos. Um ensaísta é um leitor que escreve e um escritor que lê, e que está aberto para ouvir e contar histórias, é estar como outro para ser ele mesmo.

O ensaio “nasce com a crítica, é o gênero da crítica [...] A experiência do presente faz desse mesmo presente um momento crítico, de transição, de mutação” (LARROSA, 2004, p. 38), poderíamos dizer um gênero da crise de pensar, falar, viver. Além da crítica se pratica a indagação, mais do que a *gnosis* (saber). E, nada melhor que a crítica a uma história única, que precisa ser contada de outras formas e valorizada a ponto de haver transformação.

Destarte, a crítica do ensaio dentro da filosofia na universidade se dá pela experiência, especialmente na relação entre cultura e lugar, e, a escrita nasce do pensamento, que se faz, se pensa e se dissolve em escrita. Em Foucault assim como descrito por Larrosa (2004) ensaiar seria uma experiência simultânea de escrita e pensamento. O pensar não é inato ou natural, ao contrário, é forçado pela violência do encontro com um problema (DELEUZE, 1999). O professor Heidegger no filme de Hannah Arendt “Hannah Arendt: ideias que chocaram o mundo”¹³ dizia:

O pensar comparado à ciência, não conduz a nenhuma forma do saber. O saber não acrescenta nenhum saber prático. O pensar não resolve nenhum dos enigmas deste mundo. O pensar não proporciona nenhuma força imediata que leva à ação. Nós vivemos porque somos seres vivos. E pensamos porque somos seres pensantes (2013).

“O ser e o saber são inseparáveis e complexos. A partir dessa premissa se conclui que só um pensamento complexo amplia o saber e a compreensão do ser” (BOECHAT; *et al*, 2017, p. 9). Precisamos continuar pensando, pois apenas “o pensamento complexo nos permitirá civilizar o nosso conhecimento” (MORIN, 1991, p. 20) e nos iniciar no mundo da escuta ao próximo em suas histórias, do olhar sensível para os diferentes modos de estar em linguagem. A “patologia da ideia está no idealismo, onde a ideia oculta a realidade que se encarrega de traduzir e se considera como a única real” (MORIN, 1991, p. 20). Nesta dissertação, entre ideias, histórias e modos de estar em linguagem, sou um ensaio de estar-sendo pesquisadora. Muito além de uma filosofia na universidade ou mesmo fora dela, venho a ensaiando como filosofia de vida, num encontro ao outro como Si-mesmo e no encontro com filosofias nossas.

¹³ TROTTA, M. (2013). *Hannah Arendt – Ideias que chocaram no mundo*. Duração: 1h49min. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=wwbH7HQ27gs&t=3s>> Acesso: 11 abr. 2020.

3 Filosofias nossas

*Nosso tempo é especialista em criar ausências:
do sentido de viver em sociedade,
do próprio sentido da experiência da vida.
(KRENAK, 2019, p. 13)*

Este capítulo chamaria-se “Filosofias Outras”, mas ao falar sobre as filosofias ameríndias estaríamos de fato falando de “outras”? Não estaria eu negando o que é nosso, do solo da América Profunda? Então, “Filosofias do Sul”. Sim, este estava menos distante, mas poderia estar ainda mais próxima, até que assumo que as filosofias ameríndias são também, e especialmente, nossas. E é na constituição dessas filosofias que se estabelece uma educação intercultural no (re)conhecimento do *outro*¹⁴.

O *cogito ergo sum* cartesiano (penso, logo sou), pode, em grande medida ser substituído pelo *conquiro ergo sum* (conquisto, logo sou), ambos resumem de forma clara como o espírito da filosofia ocidental moderna “exclui desde a sua gênese o “outro” e a “outra” nas suas diferentes acepções: o feminino, o emocional, o afetivo, o social (“nós”), o processual, a natureza, a matéria, o corpo, a sexualidade, o ilógico, o irracional, o diálogo” (TAVARES, 2013, p. 224), fundamentos que fazem das filosofias nossas serem de um nível para além do racional.

Foram os indígenas que foram obrigados a fazer sua filosofia do outro, assumiram eles mesmos este lugar de filosofia outra aos olhos de quem estava fora, mas ela é mais nossa do que de qualquer um. Neste aspecto também encontramos uma ambiguidade presente, chamada de “justaposição filosófica” (ESTERMANN, 2016), em que um lado da filosofia (nosso lado) foi considerado inexistente para o que chamaremos aqui de filosofia outra (outro lado, ocidental) em contrapartida ao que nos impuseram, pois ao longo “de casi quinientos años, los dos universos filosóficos paralelos prácticamente no tomaban nota del otro, aunque los/as intelectuales indígenas fueron obligados/as a hacerse suya la filosofía del “otro” o la “otra filosofía”, es decir, la filosofía europea importada” (ESTERMANN, 2016, p. 2).

¹⁴ Este outro que já passou pelo “altercídio”, ou seja, extinção do outro, da outra (TAVARES, 2013).

Para Estermann (2016) a filosofia na América Latina¹⁵ pré-colonial seguia o Velho Mundo da colonização, mas foi em 1992, quando se comemorava a chamada conquista, o encontro de mundos e a grande destruição deste mundo aqui, que começou na América Latina, uma virada epistemológica e filosófica, especialmente com a filosofia intercultural e a filosofia da libertação. Filosofias andinas começaram a consolidar-se. E, apesar da “dolorosa historia de la colonización física, religiosa e intelectual” (p. 4) fortaleceu-se o pensamento ameríndio.

As filosofias pré-coloniais, que precisaríamos recuperar a nível de educação, que também corresponde ao de vida, são em sua grande maioria transmitidas oralmente, manifestadas em crenças, símbolos, rituais e valores no inconsciente coletivo. Pelos antropólogos europeus, estes símbolos e demais manifestações são chamados de visão de mundo, sabedorias, pensamento, espiritualidade, mas não “filosofia”.

Na visão eurocêntrica, ainda conforme Estermann (2016, p. 6 e 7)

cualquier filosofía (sea indígena o no) debe de cumplir ciertos criterios que reflejan un claro punto de vista occidental: una racionalidad discursiva; la escrituralidad de sus fuentes; la individualidad de la autoría de textos; una lógica binaria o dialéctica; la superación del pensamiento mitológico; una distinción clara entre religión y discurso filosófico; entre otros.

A “filosoficidade”¹⁶ é característica de todos os povos do planeta e não restrita a uns poucos ou só ao pensamento ocidental. Recuperar, portanto, “la “filosoficidad” de fuentes no textuales como la narración, el mito, los símbolos, los rituales, el dibujo y el canto” (p. 8) faz nascer a filosofia intercultural.

Vários atores foram responsáveis por trazer a filosofia indígena e também por recuperar línguas que antes não eram consideradas filosóficas. No contexto andino, por exemplo, José María Arguedas, escritor e antropólogo peruano possibilitou o acesso à língua quéchua que representa a cosmovisão, mais tarde foi também um peruano, o filósofo Mario Mejía Huamán que contribuiu para a recuperação do quéchua como idioma (ESTERMANN, 2016). Em 2020, durante um intercâmbio virtual que eu realizava em uma disciplina da Bolívia, vários foram os alunos falantes da quéchua. Eles tinham um especial carinho pela língua que era e ainda se mantém pelos seus avós, outros faziam algum curso para conhecer mais da língua e não a deixar morrer.

¹⁵ Abya Yala foi o nome dado pelos indígenas à América Latina contrapondo o nome imposto pelos colonizadores. O termo significa “terra em plena maturidade”, “terra fértil”. O termo é preferido pelos indígenas desde 1992, mas já fora sugerido em 1977 (ESTERMANN, 2016).

¹⁶ Essa filosoficidade na América já estava presente muito antes do colonialismo, um exemplo claro disso é a filosofia Náhuatl que buscava resolver problemas à luz da razão, o que para Estermann (2016) parece demonstrar a filosoficidade da Mesoamérica.

Na América andina, foi especialmente Rodolfo Kusch que elaborou uma filosofia andina. De acordo com Estermann (2016), a filosofia andina provoca sobre o universo um pensamento sistemático, sobre o ser humano, a ética e o sagrado. A racionalidade passa a ocupar um lugar transcendental nessa filosofia.

Kusch (2007a), afirma que a ciência é só uma face do homem, já que satisfaz a consciência do que era, aparentemente, inconsciente. Mas ali que se instala o problema da América, a crença de que não há outra coisa além do consciente ou afirmável. Na busca pela verdade no pensamento matemático e na lógica de aproximá-la da vida como verdade única, se afirma algo e se erradica outras faces.

Pautando-nos nas epistemologias do Sul (SANTOS, 2019), que valoram os saberes e os pensares mais que o conhecer, e o pensar *com* em contrapartida ao pensar *sobre*, não podemos negar que há, também, filosofias do Sul ou melhor, filosofias nossas, remanescentes deste chão. À vista disso, nesta parte do projeto nos deteremos a pensar com indígenas em sua imensa destreza de ser-com e, portanto, estar em linguagem.

Comecemos do chão. A filosofia é um derivado do conceito de solo, de não cair mais, de estar preso (KUSCH, 2007), o pensamento está preso no chão, mas é ali onde o fio essencial é visto, entrelaçado na “circunstancia del estar mismo” (p. 259), ao problematizar que a filosofia está presa, já problematizamos também a própria filosofia – do Norte -, do qual advém um racismo filosófico na filosofia ocidental para com as filosofias nossas.

Mas, como pensamos estar em solo de certezas, digo que a “historia de esta incertidumbre es, en realidad, su propia historia” (MASCAREÑAS, 2013, p. 30). Essa afirmação denota a realidade de muitos povos e modos de ser humano no mundo que foram colocados à margem da sociedade, quando o mundo era tudo o que eles tinham. Sim, falamos dos povos indígenas.

Essas filosofias podem parecer distantes para algumas pessoas, porque a filosofia ocidental apropriou-se do nosso pensamento. Mas o conhecimento do modo como foi constituído poderia ser diferente? Ainda pode?

Se pensarmos só no conhecimento advindo da Grécia Clássica, negamos as relações que esta tinha com a Pérsia, o Egito, a África, a Ásia e outros lugares, desprezando as suas contribuições para o que o ocidente se apropriou. Um outro exemplo de apropriação que permite a “perpetuação da violência colonialista”¹⁷ são as obras roubadas dos seus países de origem.

¹⁷ MARTÍNEZ, Héctor Llanos. *O que aconteceria se os museus europeus tivessem que devolver a arte colonial espoliada?* El País, 25 mar. 2019. Disponível em <https://brasil.elpais.com/brasil/2019/03/14/cultura/1552575802_167574.html> Acesso: 03 mai. 2021. Outros sites como BBC (<https://www.bbc.com/portuguese/geral-46335947>) apontam os tesouros roubados da África, prática que se perpetuou em diferentes países também da América do Sul.

Mas, quantas são as filosofias e teorias que nos rondam? Santos e Meneses (2009, p. 450) dão algumas pistas: “determinismo, livre-arbítrio, universalismo, relativismo, realismo, constructivismo, marxismo, liberalismo, neoliberalismo, pós-colonialismo, etc”. À medida que perderiam sua utilidade, deixariam de ser ‘compradas’. Esta última ação, porém, viria do meio acadêmico. Utilidade, normalmente apenas acadêmica, enquanto para indígenas as teorias e filosofias não são usadas senão vividas.

Os autores supõem então uma venda das filosofias, ao provar que esse pensamento já existia no ano 165 da nova era, escrito por Luciano de Samosata, mostram que talvez estejamos nós hoje, também vendendo e comprando filosofias. Enquanto na suposição do passado seriam Zeus e Hermes os responsáveis pela venda, hoje passam a ser universidades, congressos, editoras, *amazon* e tantos outros meios. Os comerciantes somos nós: alunos, professores, cidadãos. Seria essa a famosa “alma do negócio”?

Nosso tempo, para eles, estaria caracterizado por perguntas fortes e respostas fracas. “Uma resposta fraca porque nega o que afirma (o universalismo) ao afirmar o que nega (a diversidade)” (SANTOS; MENESES, 2009, p. 454). Penso que também as perguntas estão esmorecendo e esmorecerão tanto mais, quanto menos pensarmos com o coração.

No plano epistêmico não necessitamos mais de uma racionalidade fria que não considera toda a experiência, mas uma racionalidade mais ampla. A transformação não requer alternativas, necessariamente, mas um pensamento alternativo, pois há uma pluralidade de saberes. Alguma das filosofias que nos é vendida tem utilidade? Que filosofia é capaz de revelar a experiência da relação intercultural? É esta de fato vivida? A poética intercultural poderia ser considerada filosofia? Há alguma filosofia que não considere nenhuma cultura como outra?

Em minha vida, tive pouco contato com indígenas, com suas culturas e esse vasto mundo filosófico. O que me apresentaram na escola, como educação e filosofia, foi a história invertida e quase única: Pedro Álvares Cabral descobriu o Brasil, que maravilha! Penas, arcos, flechas, símbolos, índios. Sim, eu ouvira a história, mas não fazia muito sentido, talvez se a invertêssemos seria outra. O saber da experiência nasce justamente no encontro entre o conhecimento e a vida humana, e é essa vida humana que traz sentido. A experiência “não se trata da verdade do que são as coisas, mas do sentido ou do sem-sentido do que nos acontece” (LARROSA, 2002, p. 27). E são estes encontros de vida, no limiar do pensamento, que me permitiram aproxim-ações com outros (Si-mesmo).

Aproxim-ações com outros (Si-mesmo)

Estou num lugar de não-indígena, de *juruaá, napëpë, fóg e pariwat* ou quiçá outro ainda. Loira, de olhos verdes, descendência alemã. Sou parte de um resto da Alemanha que recebeu promessas vazias para vir ao Brasil, um povo que também sofreu, mas de forma mínima em comparação aos que aqui já estavam. Por isso que nesse meu mundo de raiz ocidental, há uma pequenez e uma rasidão quando da não convivência com outros mundos. E, por andarmos cheios de nosso mundo e vazios de outros, necessitamos criar e expandir mundos com outros em linguagem.

E é justamente nessa expansão que me deparo comigo mesma, o Si-mesmo da teoria de Jung, ou a pedra angular de sua teoria conforme Stein (2006). O conceito é amplificado, filosófico e define o domínio psíquico. É transcendente, pois vai para além da minha subjetividade egóica. Tido como arquétipo, ao contrário do que muitos pensam, é o mais impessoal de todos e do qual todos os outros arquétipos derivam.

Jung, então, dera o nome alemão *selbst* – Si-mesmo ao “fator arquetípico que opera na psique ao produzir esse objetivo e esse padrão” (p. 141) de intuição e integridade ordenada. “O si-mesmo forma a base para o que no sujeito existe de comum com o mundo, com as estruturas do Ser. No si-mesmo, sujeito e objeto, o ego e o outro, juntam-se num campo comum de estrutura e energia” (STEIN, 2006, p. 138). Stein ainda aponta que Jung afirmava que cada um traz dentro de si a imagem de Deus – o cunho do si-mesmo [...]. Este é inato e dado” (p. 144), carregado por mim na expansão de mundo e vida.

Considero, a partir das minhas aproximações, que o encontro com o Si-mesmo se dá nas tomadas de consciência da vida, de si como parte do todo. As minhas tomadas de consciência para este mundo com o qual me deparo e tento complementar-me se deram lenta e progressivamente, mais fortemente com o início da pesquisa, em 2020. Na graduação, no curso de Pedagogia tivemos alguns momentos de contato concreto com as diferentes culturas, saídas em campo e semanas acadêmicas vinculadas ao tema. Em um período da graduação fui bolsista voluntária de Iniciação Científica na Universidade de Santa Cruz do Sul - UNISC, na qual no segundo semestre de 2019, aconteceu um projeto denominado Arte e Vida: semeando paz, ação vinculada aos Grupos de Pesquisa Peabiru: Educação ameríndia e interculturalidade e Estudos Poéticos: Educação e Linguagem - infância do pensamento e dimensão poética da linguagem - com os quais me encontro novamente mais tarde e com os quais permaneço.

O projeto acontecia no ateliê do memorial da Universidade e contava com a participação de jovens do 6º ao 9º ano de uma Escola da rede Estadual de Educação do município de Santa

Cruz do Sul, o projeto dividido em quatro encontros que foram realizados semanalmente, contava com jovens que se aproximavam do mito de origem da cultura Guarani, bem como da mitologia Kaingang em seu modo de *ser*, suas dualidades *Kamé* e *Kairú* e a complementariedade explicitada por Onório Moura, mestre Kaingang em Educação da Universidade. Além disso, houveram outros modos de *fazer ser* a partir da modelagem de argila, uma aproximação maior do barro, sensibilização pela cultura e outras materialidades para exploração como anilina, tinta, giz pastel seco e oleoso e a biodança. A experiência do projeto foi insigne para transformar-nos, e principalmente aproximar-nos ao menos um pouco destas culturas tão ricas.

Temos, portanto, a necessidade de conhecer a nossa história para um colocar-se no mundo, em estar para ser. No mesmo período do projeto iniciava meu estágio nos Anos Iniciais com uma turma de 5º ano em uma Escola Municipal do município de Vera Cruz. O projeto de estágio, pautou-se inicialmente na história do município. A história mais importante, porém, esquecida ou escondida por muitos livros, foi a primeira a ser tratada, a dos indígenas, habitantes primeiros das terras. Nesse sentido pautamo-nos na história invertida, visitamos o museu da cidade, conhecemos ferramentas que por eles eram utilizados, produzimos notícias para o jornal da turma e vivemos a experiência de uma aproximação.

Durante o período, descobri várias partes da história, por mim desconhecidas, dentre elas sobre os vestígios arqueológicos do município, que fazem parte do CEPA - Centro de Ensino e Pesquisas Arqueológicas da UNISC - entre os anos de 1974 a 2008 que revelam, a partir de vestígios arqueológicos, a possibilidade do primeiro humano a habitar a cidade, este vivia no período intermediário do Pleistoceno (2.000.000 a 11.000 AP - até o presente) e o Holoceno (11.000 AP - até o presente). Na região, descobriu-se que fazia parte da história a Tradição Umbu, Vieira e Tupiguarani (DUMMER et al., 2009). Muitos vestígios encontrados estão presentes no museu municipal Emílio Osmundo Assmann. Vários também foram os Sítios Pré-Históricos de Vera Cruz, a partir dos quais cada aluno se familiarizava com a sua localidade e se surpreendia ao saber que onde hoje mora, algum dia havia um povo inteiro.

Pequenas aproximações com grandes motivos de reflexão sobre a possibilidade e necessidade que temos de conviver interculturalmente *com* essas culturas que são nossa história, memória e vida do solo da América Profunda. Isso também provoca o pensar ao encontro de novas concepções de humanismo, no estar-sendo indígena da poética intercultural e tiram-me muitas vezes do lugar de pessoa de raiz ocidental de olhos claros, como comecei esta parte do capítulo, para o instante presente de (re)conhecer-me a mim mesma como outro.

Nós outros *em* relações

*[...] não há aqui um ‘eu’ que,
para existir, não esteja em relação com outrem.
Para ser, existir ou se tornar, há que estar em relação com.*

(FUENTES, 2020, p. 203).

Outro é aquele que não sou eu. Será mesmo? Mas quem é ele ou ela? Por que não nos chamamos de *outro*? Somos nós, na relação, também outros? Estas e outras questões me mobilizam em pensamento. Sempre fui eu, e o outro, outro. Agora não mais. É necessário tornar-se mesmo e outro.

Assimilar psicologicamente o *outro* como *Si-Mesmo*, “quer seja assimilação do estrangeiro ou inimigo, corresponde junguianamente à assimilação de conteúdos inconscientes nos quais se experimenta luta, com risco de morte, pois transformação é dissolução sistêmica, um ‘morrer para viver’” (FUENTES, 2020, p. 206) enquanto não nos reconhecemos no outro, é medo de perder a identidade. Porém, o processo de “ampliação da consciência nos modifica e requer mudança em como agimos no mundo [...] a assimilação é uma tarefa interminável nessa jornada denominada [...] *processo de individuação* e o que nos torna éticos” (p. 196).

Num sentido pessoal, a assimilação “irá modificar a compreensão do nosso sistema identitário. Afetados, nos transformamos, deixamos de ser mesmo para sermos outros, afetando a nossa própria identidade nessa dialética ininterrupta entre *ego-Si-mesmo*” (p. 197). A meta que se dirige a esse Outro, é um movimento incessante, pois nela está a individuação. É uma meta, em que há morfose, formação e transformação constantes.

Fuentes (2020) estabelece uma especial reflexão a partir dos povos indígenas *kaxinawa*, sendo o conceito de *nawa* diferentes possibilidades, desde o outro até o nós. Do mesmo modo que enquanto a divindade *Inka* é meta, para Jung a meta é o Si-mesmo. Neste processo de assimilação, conteúdos conscientes e inconscientes “ao se afetarem, transformam-se mutuamente e nos transformam” (p. 196 e 197).

A urgência da transformação está na possibilidade de “tornar possível uma relação dialogal entre os indígenas e nós outros. Para isso é preciso estabelecermos um padrão relacional que consiga encarar as projeções de nossas próprias *sombras* (FUENTES, 2020, p. 195). Processo que, traz os conteúdos, “até então cindidos devido à projeção, para a esfera da vivência pessoal e, portanto, para a consciência, significando o resgate de parte daquilo que esteve até então inconsciente e se experimentou como oposição” (p. 195). Além da consciência

trazer o perigo da inflação (JUNG, 1972 apud FUENTES, 2020), ela traz também a possibilidade da união de opostos. “A projeção da *sombra*¹⁸ é sempre inconsciente e implica exclusão” (p. 196), ao contrário, as

diferenças não constituem oposições entre termos mutuamente exclusivos, mas são de natureza gradual. A duplicidade da figura do *Inka* é um bom exemplo do esquema de semelhança na diferença, ou do dualismo, usado para conceitualizar a unicidade de um ser (LAGROU, 2002, p. 34).

As diferenças necessitam ser (re)conhecidas. “O princípio da assimilação requer consciência e reconhecimento do conteúdo excluído e também uma abertura para interferência recíproca” (FUENTES, 2020, p. 196).

Para “os *kaxinawa* a confrontação com a alteridade é um inescapável paradoxo, cuja solução é sua dissolução: tornar-se a si próprio ‘outro’” (FUENTES, 2020, p. 205). “Sem se tornar outro, ao menos temporariamente, o ser está constrangido a permanecer entre iguais, possibilidade está encerrada nos tempos míticos da semelhança incestuosa e da separação dos seres em diferentes tipos. O contato com o “outro”, radicalmente concebido, leva a conflitos e mortes” (LAGROU, 2002, p. 33). O sufixo “*nawa* permanece sendo o “outro”, embora um “outro” que pode, facilmente, ser transformado no “mesmo”, se adotado um “outro” ponto de vista” (p. 30).

O tema central aqui é a relação entre o “eu” e o “outro”, *huni* (nós, propriamente humanos) e *nawa* (outro, inimigo potencial). Esta relação não envolve uma reversibilidade de posições em que sujeito significa agência e objeto passividade, mas uma intersubjetividade em que ambas as posições apresentam as qualidades de agência e de subjetividade (p. 36).

O que implica complementaridade, a qual aponta na bússola o Sul da pesquisa em circularidade de sentidos. É neste ponto em que se exige a ética intercultural, que não privilegia uma cultura. Há uma complementaridade intrínseca entre nós outros e indígenas, todos compartilhando o mundo comum. Na educação, não “hay otro sentido [...] que el sentido de la circulación” (NANCY, 2006, p. 19).

Também o povo Baniwa entende que o outro/a outra não existe. Em concordância com Denilson Baniwa, no curso Renascimento de Ancestralidades Indígenas *qualquer Baniwa entende que se você tem alguma coisa e que é possível compartilhar você tem que compartilhar ou se você tem comida, você tem que compartilhar comida, você tem que compartilhar tudo que você tem com outras pessoas, por quê? Porque isso diz respeito às boas relações e ao entendimento de que não existe o “outro” [...], o outro é parte de mim também, então eu sou o outro e o outro sou eu. Então a gente está nessa caminhada da vida para se autoajudar e aí*

¹⁸ “O que a consciência do ego rejeita torna-se sombra; o que ela positivamente aceita, aquilo com que se identifica e absorve em si, torna-se parte integrante de si mesma e da persona” (STEIN, 2006, p. 100).

esse viver a partir do compartilhamento, saberes, do que se tem, seja alimento, saber, qualquer coisa. E, que esse compartilhamento ele acontece entre a gente que é humano mas também com os não-humanos, então existe uma troca entre a gente e os outros mundos.

A “lógica da diferença gradual, do mais velho e do mais moço, do menor e maior, repousa na base do dualismo de metades e de toda conceitualização de complementaridade nas relações e no mundo. No pensamento ameríndio, a idéia (sic) de duplo implica, portanto, diferença” (LAGROU, 2002, p. 37).

A negação distancia. Distancia das relações, dos conhecimentos destes povos, do seu modo de ser e de sua humanidade. Porém, “ao nomear desconsidera-se o modo de ser do Outro, a nomeação surge como uma estratégia para destituir o que há de próprio neste Outro. É desse modo, que reconhecer é fazer justiça ao que o Outro é” (MENEZES; DORNELES, 2017, p. 368).

Uma postura ou ação intercultural não provoca a perda das identidades culturais, ao contrário, busca repensar, recontextualizar e ressituar permanentemente essas identidades, tendo como movimento simultâneo argumentar e reconstruir valores e normas, que, segundo Salas (2010), podem gerar uma ética universal (MENEZES; DORNELES, 2017, p. 370 e 371).

Tal como nos propõe Leonardo Boff com o *ethos* planetário a partir de uma ética do cuidado. Esta, constitui um outro tipo de racionalidade que conversa com a filosofia ameríndia. Nesta ambivalência complementar no cuidado com o alther (outro) em convivência, o que dá conta da vida humana é justamente a sensibilidade, as emoções e o afeto pautados numa razão cordial, que transcende o *logos* (conhecer) pelo *pathos* (sentir). O cuidado é um modo de ser, é com e não sobre, é mais profundo e originário (BOFF, 2008).

Viver e *com-viver* com as epistemologias e a palavra indígena e abrir-se ao outro é uma poesia, um expandir da alma. O que acontece é que estes quase-humanos, na visão dos colonizadores, dançam fora do ritmo imposto pela sociedade, eles têm um ritmo próprio na dança da vida. “A vida já é maravilhosa, viver ela em dádiva e alegria é o nosso atributo” (KRENAK, 2017) só conseguiremos isso vivendo interculturalmente e nos deixando levar por essa essência que o indígena nos mostra e para a qual fechamos os olhos - abertos supremamente para tantas outras coisas.

Enquanto ocidentais, temos necessidade de dominar uma ideia, que muitas vezes se torna uma ideologia. Também objetivamos o conhecimento como forma de nos autoafirmarmos, enquanto para alguns poucos não há a necessidade de dominação, de autoafirmação do “eu”, de superioridade, pois vivem e convivem no coletivo em alteridade.

Rodolfo Kusch (2007b) acredita num humano que não tenta se sobrepor ao outro com *um modo de ser* (europeu), que busca incessantemente afirmar sua existência, mas acredita num humano em um *estar-sendo* (indígena), é quando encontramos a humanidade sem diferenças estabelecidas, que não nega a condição humana. Sem o “*ser*”, não há a condição do “*estar-sendo*”, e é justamente este ser, que é aberto a outros modos de ser, que precisamos resgatar da questão do humanismo.

A questão do humanismo

“O homem moderno perdeu todas as certezas metafísicas da Idade Média, trocando-as pelo ideal de segurança material, do bem-estar geral e do humanismo” (JUNG, C.G OC, vol. 10, § 163 apud BOECHAT, 2014, p. 46)

Jung tivera sempre desconfiança quanto ao paradigma da Modernidade que apoiava-se fundamentalmente na ciência, com “uma postura dissociada da natureza e dos instintos. Já nessa época defendia certos valores medievais como necessários para a evolução da consciência coletiva ocidental, uma atitude introvertida importante para a formação dos valores do homem contemporâneo” (BOECHAT, 2014, p. 47).

Mas o que é *ser* humano então nesta nossa humanidade? Partimos do pressuposto de que temos um humanismo excludente que não considera todos os modos de viver, e, para tentar responder a esta pergunta, vamos a algumas constatações. Nos vemos agora no meio de um vírus, pelo qual o mundo parou (KRENAK, 2020). É um fato histórico, ficará na memória de cada um, de alguma forma. Durante muito tempo, foram os indígenas os “ameaçados da ruptura ou da extinção do sentido da [...] vida, hoje estamos todos diante da iminência de a Terra não suportar a nossa demanda [...]. Essa dor talvez ajude as pessoas a responder se somos de fato uma humanidade” (p. 5).

O que há, na realidade, é uma sub-humanidade: caiçaras, indígenas, quilombolas, aborígenes, que vivem em crise, numa grande miséria que foi naturalizada. “Quem está em pânico são os povos humanos e seu mundo artificial, seu modo de funcionamento que entrou em crise” (p. 7), relata Ailton, grande líder indígena, cujo sobrenome Krenak traz consigo um povo, que na etimologia significa “Cabeça da Terra”. É suficiente pararmos um instante e imaginar o que esse termo significaria para a maioria das pessoas, grande parte das crianças já nem brinca na terra para não se sujar, como se esta fosse sujeira, mas para Krenak, a vida na

terra é a história de um povo, mais do que uma ideologia, “é uma construção do imaginário coletivo” (2019, p. 29) de várias gerações até chegarem onde se sentem identificados, num colo acolhedor de mãe, da mãe natureza. O intelectual indígena relata que a Terra, neste momento, está falando para a humanidade - essa humanidade que tem um grupo seletivo e não aceita outros sócios - ela pede silêncio. Na concepção de Krenak (2020), a humanidade será uma mentira se tudo voltar ao normal - à vida agitada, ao desrespeito com qualquer forma de vida - depois deste vírus.

“Ser humano significa viver como se não fôssemos um ser entre seres” (LEVINAS, 1985, p. 100 apud BIESTA, 2013, p. 15) e humanismo significa “o reconhecimento de uma essência invariável chamada ‘Homem’, a afirmação de seu lugar central na economia do Real e a afirmação de seu valor que [engendra] todos os valores” (p. 20).

O paradoxo que se impõe frente ao humanismo é visto de vários ângulos, indígena e não-indígena, mas em um aspecto se assemelha: ele está em crise. Para Levinas (apud BIESTA, 2013), a crise do humanismo veio com os acontecimentos inumanos da história recente e que não incluem a Guerra de 1914, Revolução Russa, stalinismo, hitlerismo, fascismo, a Guerra de 1939-1945, bombardeios atômicos e outras tantas tragédias da humanidade, ela vem sim, vinculada a uma “ciência que calcula o real sem pensá-lo continuamente” (1990, p. 279 apud BIESTA, 2013, p. 20), além de uma administração liberal que não acaba nem com a exploração nem com a guerra e de um socialismo junto da burocracia. A crise encontra-se justamente na incapacidade humanista de se opor a essas desumanidades e, principalmente, porque muitas desumanidades foram motivadas na definição de “ser” humano que temos. Nas conclusões de Levinas “o humanismo tem que ser denunciado... porque não é suficientemente humano” (1981, p. 128 apud BIESTA, 2013, p. 21).

Quando chefes ou corporações capitalistas consideram o ser humano útil porque está produzindo (KRENAK, 2019), estamos desumanizando a humanidade. Vale salientar que a questão do humanismo, além de estar em crise, está fechada para a possibilidade dos recém-chegados no mundo mudarem a compreensão de ser humano, de modo que só se pensa a humanização como resultado, sem a capacidade de perceber a unicidade do humano, que já está pré-determinada (BIESTA, 2013). Neste sentido, também a educação não deve ser concebida como resultado, mas como modo de vida. Ela é sempre uma intervenção na vida de alguém, a fim de torná-la melhor, mas também no mundo, pois, “só podemos nos tornar presença num mundo povoado por outros que não são como nós” (p. 26), e que são respeitados como tal em convivência.

Morin (1991), nos adverte em fortes palavras de que a visão mutiladora e unidimensional age no mundo

cruelmente nos fenômenos humanos: a mutilação corta a carne, deita sangue, espalha o sofrimento. A incapacidade de conceber a complexidade da realidade antro-social na sua micro-dimensão (o ser individual) e na sua macro-dimensão (o conjunto planetário da humanidade) conduziu a infinitas tragédias e conduz-nos à tragédia suprema (p. 17).

Ele também nos mostra as duas faces do humanismo:

Há uma face que precisamos abandonar. É a do homem dominador, destinado a se tornar senhor e mestre da natureza [...] A outra face do humanismo é a do valor e da dignidade de todo ser humano, qualquer que seja ele, venha de onde vier. É esse humanismo que devemos não apenas assumir, mas também propagar nesta era planetária, em que toda a humanidade vive uma comunidade de destino (MORIN, 2011, p. 11).

A crise do humanismo, de “ser” humano no mundo tem sérias consequências, a pior delas talvez seja a queda do céu, que acontecerá “quando a floresta acabar e as entranhas da terra tiverem sido completamente destroçadas pelas máquinas devoradoras de minério, as fundações do cosmos ruirão e o céu desabarará terrível sobre todos os viventes” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 14), não haverá assim, mais árvores que suspendam o céu lá em cima.

Para Krenak e Albert (2019), a queda do céu ou este findar do mundo,

talvez seja uma breve interrupção de um estado de prazer extasiante que a gente não quer perder. Parece que todos os artifícios que foram buscados pelos nossos ancestrais e por nós têm a ver com essa sensação. Quando se transfere isso para a mercadoria, para os objetos, para as coisas exteriores, se materializa no que a técnica desenvolveu, no aparato todo que se foi sobrepondo ao corpo da mãe Terra. Todas as histórias antigas chamam a Terra de Mãe, Pacha Mama, Gaia. Uma deusa perfeita e infundável, fluxo de graça, beleza e fartura. [...] Todas as vezes que a imagem do pai rompe nessa paisagem é sempre para depredar, detonar e dominar. (KRENAK, p. 30, 2019)

Kopenawa, xamã Yanomami, citado por Krenak relata que “o mundo acredita que tudo é mercadoria, a ponto de projetar nela tudo o que somos capazes de experimentar” (2019, p. 23). Enquanto Kopenawa e Krenak sugerem aqui o mundo, eu e Morin (1991) diríamos que o ser humano que causou tudo isso, principalmente quando separou a filosofia da ciência, o sujeito pensante da coisa extensa e entra no paradigma da simplificação, da redução, da abstração dos valores como um todo, da forma de ver o mundo e “ser” humano, a ponto de no século XX já vermos as consequências nocivas, guerras mundiais e mais do que isso, a desempatia com estes fatos. Hoje, tudo se matematiza no mundo gerencialista, cujo objetivo é atingir metas, alcançar números estipulados e desconsiderar todo o resto, neste viés “não dispomos dos meios de conceber a complexidade do problema” (MORIN, 1991, p. 14), porque nosso pensar também já se simplificou.

“O tipo de humanidade zumbi que estamos sendo convocados a integrar não tolera tanto prazer, tanta fruição de vida. Então, pregam o fim do mundo como uma possibilidade de fazer

a gente desistir dos nossos próprios sonhos” (KRENAK, 2019, p. 13). Kopenawa fala que o *céu* vai cair se não o sustentarmos, Krenak relata que *nós* vamos cair. Mas para ambos há solução, para o céu não cair, precisamos cuidar das florestas, e, para que nós não caiamos, precisamos construir milhares de paraquedas coloridos (KRENAK, 2019).

É neste voo, neste sonho, nesta utopia ou neste devaneio¹⁹, que precisamos embarcar. E só conseguiremos isto quando superarmos a humanidade que construímos. Esta humanidade é como uma árvore, tem raízes muito profundas, impossíveis de serem arrancadas ou esquecidas. Li, certa vez, que um “povo sem conhecimento da sua história, origem e cultura é como uma árvore sem raízes” (Marcus Garvey). Cada um de nós é uma árvore nesta natureza chamada humanidade que necessita cultivar mais fortemente o fruto do estar-sendo e fazer ser em complementaridade ao ser.

Raízes da colonialidade²⁰ na linguagem e nas sabedorias

O colonialismo precursor do poder político, econômico, epistemológico, do poder enfim, continua na América Profunda como colonialidade. Esta última é mais profunda e por estar ainda conosco, duradoura. Ela é a parte invisível que constitui a modernidade. Descolonizar o conhecimento supõe “descolonizar a lógica e o modelo de racionalidade totalizante, excludente, em função dos quais pensamos, em suma, descolonizar o imaginário, reprogramar o pensamento, despensar” (TAVARES, 2013, p. 211).

Nas palavras de Krenak:

Cantar, dançar e viver a experiência mágica de suspender o céu é comum em muitas tradições. Suspender o céu é ampliar o nosso horizonte; não o horizonte prospectivo, mas um existencial. É enriquecer as nossas subjetividades, que é a matéria que este tempo que nós vivemos quer consumir. Se existe uma ânsia por consumir a natureza, existe também uma por consumir subjetividades - as nossas subjetividades (2019, p. 15).

Quem lê estas poéticas palavras nem imagina o que estes povos passaram algum dia em sua vida e permanecem passando. O cantar, dançar e viver expressos nas palavras de Krenak são a linguagem poética desse povo, muito além do mero falar e escrever.

A filosofia nos aproxima destes modos de estar em linguagem, pois “Si hacer filosofía es crear conceptos y eso, [...] “pasa” escribiendo, parte de la materia prima de la filosofía es la

¹⁹ Para Bachelard é um sonho acordado. É o devaneio que nos permite admirar e ser livre, voltar à infância e viver a infância que habita em nós. Põe em ação uma linguagem viva, pois tem relação com esta, podendo ser cantado, dançado, desenhado, abrindo desta forma, um porvir da linguagem.

²⁰ Aqui entendida como o exercício do poder e controle sobre um povo e sua cultura. Ela “é constitutiva do poder capitalista operando [...] a reprodução e perpetuação das relações sociais de dominação” (SANTOS; MENESES, 2009, p. 185).

lengua en que se escribe” (MASCAREÑAS, 2013, p. 34). Priorizar determinada língua em detrimento a outras tem raízes profundas, “no hay modernidad sin colonialidad – como su doblecara – la modernidad es el lado iluminado y visible de la historia del capitalismo global-eurocentrado, y la colonialidad es su lado oscuro, escondido e invisibilizado” (VERONELLI, 2015, p. 40). Em síntese, o paradigma da colonialidade tem muito a ver com a relação entre linguagem e poder, a partir de formas de dominação, pois há desumanização e desprezo de alguns modos de estar em linguagem que são ditas simples, e, portanto, de natureza inferior.

Marlui Miranda²¹ relata que *o que determina o território indígena e quilombola é a origem, a raiz. E a raiz se refere a língua, a cultura, a religião e as manifestações que vão acontecendo em função disso. Mas o que traz essa coalizão é a língua. A língua é uma nascente. Quando a língua desaparece, o indígena entra em angústia.*

A ideia de nós, os humanos, nos descolarmos da terra, vivendo numa abstração civilizatória, é absurda. Ela suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos. Oferece o mesmo cardápio, o mesmo figurino e, se possível, a mesma língua para todo mundo (KRENAK, 2019, p. 12).

Não é possível esquecer ou apagar a colonialidade. Suas marcas permanecem presentes entre nós, de modo que ultrapassá-las é uma tentativa de resgate do *ser* humano que poderá voltar-se mais ao estar-sendo indígena. O paradigma da colonialidade traz uma relação entre linguagem²² e poder, território, escrita, religião, entre outros fatores, uma vez que define os colonizados como seres sem linguagem, como comunicadores simples, que se expressam de maneira rudimentar (VERONELLI, 2016).

Para os colonizadores, ver os indígenas conversando entre eles era algo menor do que expressar conhecimento. A colonialidade do poder não entende os colonizados como agentes comunicativos, mas reduz-os a primitivos, seres sem capacidade de estabelecer uma comunicação dialógica racional, ou seja, sem linguagem. Veronelli (2016) difere língua e linguagem. Para ela, linguagem é a capacidade de estabelecer comunicação mediante signos - sejam orais ou escritos, enquanto línguas são as muitas manifestações diferentes que apresentam a linguagem nas diversas comunidades do planeta. A linguagem produz e permite diferentes modos de viver, porque há diferentes modos de estar nela. A dança, a pintura, a arte como um todo, especialmente dos indígenas nos mostram alguns desses modos de viver.

Ao afirmar uma epistemologia única, age-se para ocultar, negar a existência e desprezar outros saberes (SANTOS; MENESES, 2009). Ao longo da história, houve um silenciar de

²¹ No curso de extensão Renascimento de Ancestralidades Indígenas oferecido pela Universidade de Santa Cruz do Sul, no ano de 2020.

²² Entendo aqui também linguagem como qualquer forma de expressão do humano, somos seres produtores de linguagem e viventes na linguagem.

povos e culturas dominados pelo capitalismo e colonialismo. E mais do que isso, houve um epistemicídio, “a destruição de algumas formas de saber locais, à inferiorização de outros” (p. 183). Não bastasse a negação das epistemologias e saberes do Sul²³, ainda havia uma dualidade antropológica e ética que considerava “os seres humanos do Norte e a ausência de humanidade no Sul” (p. 184). Nesse sentido, Santos (2019) destaca o conhecer advindo da razão, e o saber num sentido mais amplo do corpo e dos sentidos.

Em consonância com o autor, assim como a sociedade civil é separada da natureza por uma linha abissal que invisibiliza esta última, há uma linha que constitui o conhecimento moderno e considera crenças e comportamentos incompreensíveis como conhecimento de um lado, e de outro acomoda práticas incompreensíveis e mágicas. “A completa estranheza de tais práticas conduziu à própria negação da natureza humana de seus agentes” assim, “os humanistas dos séculos XV e XVI chegaram à conclusão de que os selvagens eram sub-humanos” (2019, p. 28).

A dominação epistemológica envolve a hierarquização dos saberes e a negação da diversidade, portanto, quem é outro e opera com epistemologias diferentes, não reconhecidas como válidas ou como ciência, não tem importância. O pensamento que se diz moderno, pauta-se no Norte imperial, colonial, e neo-colonial, e, o Sul colonizado, silenciado e oprimido. Ambos são divididos por uma linha abissal, e, este último “não tem realidade ou, se a tem, é em função dos interesses do Norte operacionalizados na apropriação e na violência” (SANTOS; MENESES, 2009, p. 184).

Ninguém está geneticamente destinado a ser trabalhador manual ou intelectual; do mesmo modo, ninguém está geneticamente destinado a ser dominador ou dominado. As categorias sociais são produtos histórico-culturais e, simultaneamente, mecanismos do poder tendo em vista a sua reprodução e perpetuação (p. 185).

Há uma diferença tão clara entre Norte colonizador e Sul colonizado quanto entre a ciência da racionalidade e a filosofia do pensamento. Entre elas apresenta-se um abismo. Mas pensemos um pouco na indagação de Krenak (2017), a serviço de quem permanecemos a perpetuar práticas coloniais ou de colonização? As famílias Krenak cabem hoje no Maracanã, considerando que eram 5 milhões de indígenas no litoral brasileiro quando os brancos chegaram, cerca de 20 ou 30 anos depois, o número caiu para alguns milhares, apenas. Houve um extermínio.

Na época da colonização, só as línguas clássicas teriam gramática, as demais, consideradas vulgares, não tinham essa necessidade. “Una gramática es un instrumento para

²³ Há o Norte e o Sul global. O Norte, nesse sentido é colonizador e corresponde aos países ricos e o Sul é colonizado correspondendo às regiões mais pobres do mapa global.

enseñar una lengua” (VERONELLI, 2016, p. 42), portanto, dar gramática a uma língua é considerá-la importante para ser ensinada, não é à toa que pouco sabemos sobre todas as outras línguas existentes hoje.

Ainda existem, no Brasil, partir do censo de 2010 do IBGE²⁴, 305 etnias que buscam ser diferentes umas das outras e 274 línguas. “Como será possível que algum dia os africanos possam falar as mil e setecentas línguas e dialectos, expressão de uma riquíssima diversidade e identidade cultural?” (SANTOS; MENESES, 2009, p. 189).

Há quinhentos anos os indígenas estão resistindo, “eu estou preocupado é com os brancos, como que vão fazer para escapar dessa. A gente resistiu expandindo a nossa subjetividade, não aceitando essa ideia de que nós somos todos iguais” (KRENAK, 2019, p. 15). Lembra ainda que a cada ano ou parte de ano, uma dessas línguas originais da periferia da humanidade é excluída, permanecem apenas aquelas que para as grandes corporações possam ajudar no “desenvolvimento sustentável”.

Paulo Freire (1992) já indagava que não há saber mais ou saber menos, mas saberes diferentes, e, frente à realidade da educação moderna, quem possui conhecimento é detentor do poder e por isso considera que sabe mais. A importância da valorização do conhecimento local de inúmeros povos do mundo, especialmente da América Latina, tão próxima e da qual conhecemos tão pouco, foi e é negada pela modernidade, assim como nos apresenta o documentário “El Botón de Nácar”²⁵, que trata de povos latino-americanos postos à margem para dar lugar à ocupação das terras a serem exploradas pelos europeus e satisfazer seus interesses mercantis. Realidades que repercutem hoje na América Profunda e que de fato nos constituíram enquanto sociedade e indivíduos pertencentes a ela. A memória, neste sentido, é um espaço de poder, de disputas políticas por grupos divergentes, cabe-nos lembrar que o extermínio se deu pelo fato de considerarem que representavam um atraso ao desenvolvimento econômico da região, uma afronta às ideias da civilização cristã ocidental, e por isso justificava-se sua eliminação, tal como afirma Ferreira (2017), cabe lembrar do acontecido também, porque “Um povo sem memória é um povo sem futuro” (p. 303).

“A memória foi elevada à categoria de uma deusa pelos antigos gregos que a chamaram *Mnemosina*, a que gerou as nove musas em consórcio com o próprio Zeus” (BOECHAT, 2018, p. 83) e tem a função de salvação, de lembrar e não deixar esquecer e por isso vem a “memória coletiva como essencial para o resgate da identidade dos povos” (p. 73). E junto com ela, o

²⁴ BRASIL. *População indígena*. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Disponível em <<https://educa.ibge.gov.br/criancas/brasil/nosso-povo/20507-indigenas.html>> Acesso:11 jan. 2022.

²⁵ *El botón de Nácar* (2015), de Patricio Guzmán.

inconsciente coletivo que pertence a um grupo social ou cultura representado pelo “*inconsciente cultural* (Joseph Henderson) [...]. O inconsciente cultural se situaria topograficamente entre o inconsciente coletivo e o inconsciente pessoal” (p. 75)

Por sua vez, Thomas Singer e Samuel Kimbles (2004 apud BOECHAT, 2018), a partir do conceito de complexo de Jung, trouxeram o *complexo cultural*. Este “diz respeito a questões conflituosas que uma nação ou coletividade desenvolve no decorrer de sua história” (p. 75).

Assim como o complexo afetivo do indivíduo advindo de uma situação traumática da infância precisa na idade adulta ser melhor elaborado, assim o complexo cultural

embora se originando nos inícios da organização de uma cultura, poderá ter efeitos deletérios sobre a organização social futura da sociedade [...] complexos culturais podem ter influência sobre outros afins e atraí-los para um campo de força comum com efeitos destrutivos para a cultura em médio e longo prazos (BOECHAT, 2018, p. 76).

A partir de Leonardo Boff, Walter Boechat (2018) traz à tona os quatro complexos culturais ou as quatro sombras da cultura brasileira, sendo elas: colonialismo, holocausto indígena, escravidão e corrupção. Me detenho aqui a pensar apenas as duas primeiras na especificidade da pesquisa. Quanto ao primeiro complexo, é possível perceber que “o processo de mitologizar é espontâneo do inconsciente, quando o desconhecido tende sempre a ser preenchido por imagens mitológicas” (p. 78), ou seja, não somente indígenas tinham o mito como referência, mas também na Europa imperava o mito da Idade do Ouro, projeto nas, então, terras desconhecidas que também eram associadas “ao mitologema do Paraíso Terrestre [no qual] está o poderoso mito da Grande Mãe, eterna doadora de benesses sem limites” (p. 78) e portanto um dos mitos fundadores da *terra brasilis* em conformidade com Boechat (2018) a partir de Meira Penna (1999: 117ss.), fazendo com que os aqui chegassem pensassem numa fonte inesgotável de bens e permitindo que esse pensamento ressoasse até hoje como complexo cultural.

O segundo aspecto de *sombra* trata do holocausto indígena a exemplo do instrumento nazista de morte transposto ao *genocídio indígena*²⁶ nas Américas, tanto a nível de guerra quanto por doenças desconhecidas e a talvez mais sutil e tão mais destruidora: conquista de almas. Embora, as reduções jesuíticas auxiliassem para com o aspecto da crueldade advinda

²⁶ No Brasil, na época da chegada dos portugueses, “a população indígena [...] representava em torno de cinco milhões de indivíduos, falando cerca de 1.300 línguas diferentes [...]. Segundo o censo do IBGE de 2010, a população indígena somava em torno de 900 mil indivíduos. Destes, aproximadamente 300 mil viviam em cidades” (BOECHAT, 2018, p. 79). Embora não tenhamos um novo censo, os números evidentemente decrescem em função da pandemia causada pelo novo coronavírus – COVID-19, do desgoverno, da fome, do desmatamento de terra indígenas e de demais fatores que fazem com que o complexo cultural permaneça e se fortifique.

dos colonizadores, suas almas eram destituídas com a linguagem, os mitos e sua vida (BOECHAT, 2018).

O que faz, portanto, com que estes complexos permaneçam e resplandeçam se dá pelo nosso esquecimento quanto às etnias indígenas e sua conseqüente morte. Urge a necessidade de trazer à memória sombras coletivas. Para além destes complexos, podemos pensar as raízes da colonialidade na linguagem e nas epistemologias também como complexos culturais? Seria a educação de nós outros, não-indígenas, também arraigadas de complexos culturais²⁷?

Memória tem a ver com história, que na modernidade nos é apresentada única e válida. É simples contar uma única história, é o que os eurocentristas fizeram ao considerar a língua dos povos nativos inferior à sua, e, portanto, um povo como uma *coisa*, é também o que narra Chimamanda (2012), escritora nigeriana. Para ela, torna-se impossível falar de uma única história sem falar em poder, o que também a ciência exerce sobre a academia. Se começarmos a contar a história pelas flechas dos nativos americanos e não com a chegada dos europeus, ela será outra. A história única suscita a produção de estereótipos, e o problema é que eles são incompletos, não preservam a presença e a importância do outro lado, o lado que consideram inferior. Considerar a história pela sua raiz, é tentar a compreender integralmente, num sentido de

*ubuntu*²⁸, ao valorizar a pessoa, as relações harmoniosas entre elas e com o cosmos, na procura de uma harmonia entre o homem e o universo, representa uma alternativa epistemológica que pode contribuir para dar um outro sentido à vida humana e repensar a questão dos direitos humanos a partir de uma perspectiva holística (SANTOS; MENESES, 2009, p. 186).

Os ideais eurocêntricos ainda permeiam entre nós. É importante, nesse sentido, salientar que desconsideravam qualquer outro povo, não somente indígenas, mas todos que para eles fossem sub-humanos. Como podemos observar em Santos e Meneses (2009), os europeus ao considerarem que os africanos não tinham consciência de si, acreditavam que só eles poderiam traçar um quadro de sabedoria. De modo que, a modernidade, na sua versão colonialista, neo-liberal e capitalista “esvaziou a riqueza de sentidos do mundo [...] Há, pois, que devolver alguns dos objectos furtados para criar padrão de interculturalidade” (p. 188).

²⁷ No grupo de pesquisa, em 22 de abril de 2021, conversávamos sobre os complexos. Estes podem ter memória de longa duração e emoções muito poderosas neles e que, portanto, caracterizam-se como algo acumulado de geração para geração e que se configura como autônomo. Conforme a pós-doutoranda Fatima, são espécies de traumas da humanidade não amenizados. A professora Ana Luisa relatou que todo complexo é positivo e negativo e existem justamente para aprendizados e transformações. Torna-se maléfico à medida que é totalmente inconsciente e resiste à consciência. Outro aspecto está também no conjunto do complexo pessoal, que é alterado e fortalecido com os complexos pessoais.

²⁸ Categoria “epistêmica e ontológica do pensamento dos grupos africanos que falam línguas Buntu, que significa ser em geral, relações interpessoais e procura de uma harmonia cósmica” (SANTOS; MENESES, 2009, p. 186).

“O mestiço e a raça africana não tinham a mesma dignidade” (SANTOS; MENESES, 2009, p. 299) que outros. Os jesuítas ocuparam-se das apenas duas raças “puras” deste solo, os crioulos - filhos dos espanhóis que nasceram na América, e os indígenas que aqui já estavam - porém quanto aos indígenas era duvidosa a presença de alma. A justificativa para a invasão e destruição dos povos partia da suposta falta de alma destes “sub-humanos”.

Veronelli (2016) aponta para a relação entre humanidade e linguagem. A negação da humanidade constitui a ideia de raça. “La raza es una construcción mental que prescribe una desigualdad natural entre poblaciones y sociedades [...]” (p. 41). A raça separa as pessoas à medida que distingue cores e culturas. O branco preza e “só jura pela santíssima Trindade do Estado, do Mercado e da Ciência” (CASTRO, 2015, p. 24), enquanto há povos que vivem, de fato, o mundo.

O que enfrentamos hoje é fruto das árvores com raízes prejudicadas pela seca e sufocadas pela colonialidade nas suas diferentes vertentes: capital e racionalismo frente ao modernismo. Por estarmos pensando na imagem da árvore, lembremos que muitas pessoas pensam que são ecologicamente corretas frente a natureza, mas a visão de ecologia que o branco coloca, o indígena já vive desde que nasceu com todas as formas de vida.

Quando falam da floresta, os brancos muitas vezes usam uma outra palavra: meio ambiente. Essa palavra também não é uma das nossas e nós a desconhecíamos até pouco tempo atrás. Para nós, o que os brancos chamam assim é o que resta da terra e da floresta feridas por suas máquinas, tudo o que eles destruíram até agora. Não gosto dessa palavra meio. A terra não deve ser recortada pelo meio. Somos habitantes da floresta, e se a dividirmos assim, sabemos que morreremos com ela. Prefiro que os brancos falem de natureza ou de ecologia inteira. Se defendermos a floresta por inteiro, ela continuará viva. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 484).

Nesta concepção podemos dizer que vivemos em um “meio humanismo”, já que este não se encontra inteiro e não quer considerar uma de suas partes, que não se situa simetricamente no meio, mas nas bordas. É essa metade que tudo tem a nos ensinar que precisa ser valorada, especialmente na educação. Nesse ponto recordo da fala do meu pai: “colonizaram o Brasil e queriam ensinar os indígenas, hoje inverteu tudo, é os indígenas que precisam ensinar a gente. Aprendemos tudo errado na escola”.

Por conseguinte, quando falamos em outro mundo possível, outra metade “é no sentido de reordenamento das relações e dos espaços, de novos entendimentos sobre como podemos nos relacionar com aquilo que se admite ser a natureza, como se a gente não fosse natureza” (KRENAK, 2019, p. 32).

Os ameríndios possuem uma filosofia de vida profunda, imagética e complexa, mas por ser diferente, ainda é desprezada. Para eles, a natureza é sua parente, o povo de Krenak ainda está em luto pelo Rio Doce, chamado de Watu, que é seu avô, e está coberto por um material

tóxico advindo do rompimento de uma barragem de resíduos, no ano de 2015, que o deixou em coma e os indígenas órfãos. Não se trata de uma pessoa, muito menos de um recurso como chamam os economistas, mas é uma construção do coletivo que habita um específico lugar em sua vida. “O estado de mundo que vivemos hoje é exatamente o mesmo que os nossos antepassados recentes encomendaram para nós” (KRENAK, 2019, p. 33). Nesta perspectiva, o que temos feito nós para os nossos descendentes? O que temos feito à *Pachamama*?

Quando nos questionamos, desestabilizamos certas concepções já enraizadas em nós. Este ato de questionar envolve diretamente o pensar, porque repensamos, “pensar es aprender a pensar, porque pensar es volver a pensar” (MASCAREÑAS, 2013, p. 34). E isso faz emergir a necessidade de reconhecer uma filosofia nossa que se pensa além dos muros da universidade, de uma poética intercultural que se pensa em conexão com a alma e imagens, e a necessidade de produzir mundo no estar-sendo e fazendo ser.

Finalmente, descolonizar o conhecimento seria apenas “dar visibilidade aos povos silenciados e oprimidos pelo colonialismo, capitalismo e neocolonialismo” (TAVARES, 2013, p. 211)? Ou seria também assumir os saberes e as filosofias destes mesmos povos como nossos?

Neste viés, considero que é possível vencer o desafio da colonialidade e do pensar, mas para isso vamos cair, mas de uma forma leve. Pensemos, “De que lugar se projetam os paraquedas? Do lugar onde são possíveis as visões e o sonho. Um outro lugar que a gente pode habitar além dessa terra dura: o lugar do sonho” Que continuemos sonhando o “sonho como experiência de pessoas iniciadas numa tradição para sonhar” (KRENAK, 2019, p. 32).

Filosofia ameríndia e o estar-sendo

Tal como Biesta traz a educação como “uma forma de violência, uma vez que interfere na soberania do sujeito propondo questões difíceis e criando encontros difíceis” (2013, p. 49), Mascareñas (2013) traz a educação como ato de ‘sacudir’ o outro, de movê-lo: “la filosofía con la educación es a la vez violenta y fecunda” (p. 35). Violenta por atacar o que está constituído, pondo em questão, portanto, quem somos, aquilo que sabemos, o que valorizamos e pretendemos, ao mesmo tempo em que fertiliza, abrindo novos relacionamentos, novas maneiras de ver e dizer. Por isso, ela transforma, mais ainda em interculturalidade. E nesse sentido a filosofia é um gesto que afirma sem concessões a liberdade do pensar.

A universidade atual causa rupturas, expulsões e uma crescente indiferença por parte da sociedade pelo fato de estar criando plataformas de auto treinamento, publicações

independentes, que se pergunta: para onde se volta o pensamento - dentro ou fora da universidade? Hereges e cientistas escaparam da teologia medieval, grandes filósofos dos séculos XVII e XVIII escaparam da universidade teológica moderna, assim como Descartes e Spinoza da “República das Letras” francesa, ou seja, partiram para fora da universidade. Há, portanto, uma polarização que é necessária, porém ‘o fora’ de hoje é dominado pelas forças do mercado e de sua correspondente dinâmica de poder.

Entre o dentro e o fora da universidade é necessário que se frequente um ao outro, e, nesse sentido, “la tarea de la filosofía es mantener viva esta tensión porque sólo en ella pueden renovarse el deseo de saber y el compromiso con la verdad” (MASCAREÑAS, 2013, p. 37). É o fora também que comporta outros modos de ser e estar no mundo, ignorados muitas vezes pela academia.

Kusch, enquanto antropólogo não conseguiu resolver o problema do homem moderno, mas coloca o problema nas origens, lida, portanto, com um problema filosófico e com a própria filosofia já que o “que hace la filosofía es proponer variaciones nuevas para problemas ya existentes y crear, para ellos, conceptos imprescindibles” (DELEUZE y GUATTARI, 1991/1993 apud MASCAREÑAS, 2013, p. 32). Ela consiste, pois, em criar e inventar conceitos quando há a necessidade, a necessidade se dá pelo pensar, e, mais do que nunca, precisamos pensar, repensar e inventar conceitos. Ao refletir sobre o problema do humanismo frente a um conhecer e uma filosofia excludente, reflete-se sobre um novo conceito: poética intercultural a partir de filosofias nossas.

Do ponto de vista geocultural, que abrange tanto a questão geográfica quanto cultural, o pensamento é sempre aquele que traz novas ideias, “que proporciona los contextos simbólicos con que se visten la realidad y el quehacer cotidiano” (KUSCH, 2007b, p. 254). Então, se tornar o pensamento livre está em jogo, precisamos o fazer escrevendo, oralizando, cantando, dançando, estando em linguagem de forma poética e intercultural, pois enquanto ato filosófico, isso é transformar-se, educar e educar-se.

Ainda geoculturalmente situados, podemos dizer, a partir de Tavares, que o Norte estar acima do Sul é um arquétipo, pois no “universo não há “em cima” ou “em baixo” –, trata-se de metáforas ou símbolos com uma carga psicológica que configura o nosso “mapeamento mental”” (ESTERMANN, 2013 apud TAVARES, 2013, p. 200).

Defender uma filosofia andina, arquetipicamente do Sul, portanto, carece da “reivindicação de uma humanidade completa e integral, de um modo peculiar de conceber e representar o mundo, de uma sabedoria milenar ocultada por preconceitos culturalistas e etnocêntricos” (ESTERMANN, 2008, p. 24 apud TAVARES, 2013, p. 200).

Ao reconhecer que o próprio pensamento ocidental é intercultural advindo das “culturas egípcia, grega, romana, árabe, semita, hindú, anglosaxónica, etc” (p. 203), porém negado, damos conta de que a supremacia do pensamento ocidental como único, nada mais é do que uma invenção que escondeu a sua interculturalidade ao longo dos séculos de modo a representar a inexistência de culturas puras.

“A desconstrução deste modelo de racionalidade só é possível por meio da abertura a uma filosofia intercultural, ou seja, pelo diálogo com todas as formas de saber historicamente invisibilizadas e menosprezadas” (TAVARES, 2013, p. 203), cabe reiterar: pelo diálogo e pela conversa entre os modos de estar-sendo no mundo. Estermann (2008 apud TAVARES, 2013) também concorda que muito vem de uma forma de vida e de um estar no mundo mais feminino do que masculino. Nesse sentido, a filosofia ameríndia tem muito a ver com a psicologia junguiana, na sua visão ética não dualista, na preservação da vida e na sensibilidade, pois

é necessária uma outra forma de conhecimento, um conhecimento compreensivo e íntimo que não nos separe e antes nos una pessoalmente ao todo. Do ponto de vista junguiano e alquímico, podemos dizer que esse processo de conhecimento é, de um lado, um processo de formação e construção, onde o ego vai ampliando e se instrumentalizando, mas, de outro lado, é um processo de desconstrução, onde aquela realidade que sempre existiu, a psique objetiva, na dimensão do Self, vai emergindo a medida que as ilusões do ego vão sendo superadas por essas ditas construções (BOECHAT; *et al*, 2017, p. 3).

Há racionalidades, no plural, um mito é ciência, mas como já sabemos o modo cientificista de conceber a verdade excluiu modos de estar em educação ou fontes alternativas de conhecimento. A filosofia andina é um pensamento construído a partir da vida “vivida e pensada por mulheres e homens que vivem nos Andes em comunhão com a natureza (*Pachamama*) e com todas as esferas do universo” (TAVARES, 2013, p. 208) baseadas em relações de reciprocidade, que, em uma conversa intercultural, mostram-se como caminhos de possibilidades reais e utópicas no reconhecimento da própria pobreza frente à riqueza multicultural de modos de viver.

Vherá Poty (2020), cacique e professor Mbya-Guarani, no curso “Ancestralidades indígenas na alma brasileira” na UNISC, afirma que “os guaranis não buscam uma forma de viver, eles vivem. Espiritualidade é viver, estar bem, sorrir ou chorar, respirar e agradecer”. Espiritualidade além de parecer bonito e poético como ele descreve é um ato de luta contínuo, e um dos princípios de vida não somente dos Guarani, mas de todos os povos indígenas. Ato que faz deles “guardiões da resistência e existência do [...] povo”, para manter um equilíbrio. Lutam em defesa da vida espiritual e saudável em todos os sentidos e a educação para eles é saúde, é saber falar aquilo que se sente. Enquanto não-indígenas, temos a ânsia de dar nome a

tudo que nos cerca, eles não. Sua linguagem se baseia nas coisas naturais do universo. Seu chamado é ser caminhante.

O questioneei num certo momento a respeito da forma de viver Guarani, que é o que nos encanta no lugar de não-indígenas, por parecer tão simples, porque não o fazemos? Mas como já mencionara anteriormente: eles simplesmente vivem, não há fórmula mágica. Relata que

na cidade hoje as crianças já nascem com um sistema robotizado, já crescem com aquilo. Assim já está estruturada a forma de vida na cidade. Eu só posso contribuir para vocês colocarem nossa forma de vida no coração, como compreender o mundo, até para compreender o mundo de vocês. Porque muitas vezes a gente está perdido no nosso próprio mundo, não entende nosso próprio modo de vida. E precisa desse compartilhamento para poder refletir sobre nós.

“Cada povo tem um modo único de viver a vida e ver a espiritualidade [...]. Essa nossa prática espiritual na educação de forma a sempre entender e respeitar o outro, não se impor como a minha forma de viver a vida”, como a prática etnocêntrica da cidade. Ainda para Vherá, “essas diferenças é que fazem de nós um povo que vive naturalmente a espiritualidade. Espiritualidade é uma prática e viver, não é uma regra”, mas para eles é fundamento da educação, da infância que “é considerada um modo de vida Guarani, traduzida pela palavra *Nhandereko*” (BERGAMASCHI; MENEZES, 2016, p. 747).

Há uma enorme distância em termos epistemológicos entre aldeia e cidade, um dos principais aspectos levantados por Vherá (2020), é quanto à adolescência, que na cidade é muito barulhenta, na aldeia é silenciosa, é um preparo para a vida adulta, – escutar todos os conselhos possíveis e entender os significados do silêncio – já que só existem crianças e adultos, e afirma que cada vez mais ele tem certeza que a cidade é ruim para ele, não para as pessoas.

O povo indígena guarani prima “pela leveza e coloca a delicadeza como uma premissa na educação e na vida” (BERGAMASCHI; MENEZES, 2016, p. 743). A lógica da filosofia ameríndia pauta-se no *estar-siendo* de Rodolfo Kusch, estar neste lugar, mas também ser e constituir pensamentos neste lugar. Embora já houvesse desde o início da existência desses povos uma filosofia que pautava sua ação no mundo, esta foi negada pelo colonialismo - constituído colonialidade - mas permanece fazendo parte do inconsciente deste pensar. A história mostra que, também, líderes latino-americanos com ideais de construir nações na antiga e atual América, pretendiam “cancelar esse fondo de prehistoria y atraso” (2007a, p. 182), que queriam ser alguém e se julgavam “dueños de la naturaliza en el mundo sin dios y sin creencias” (p. 181) próprio do pensamento eurocêntrico, porém “el deseo de aprehender la dinámica occidental era tan grande, que no habia tiempo de reflexionar sobre el significado de sus acciones” (p. 183).

Tinham uma busca imutável para construção de objetos ou uma indústria sólida a fim de imitar o jogo europeu (KUSCH, 2007a), porém, se “tecnificar significa imponer un nuevo modo de ser a un mero estar en América, lo único que logrará es adulterar superficialmente nuestra genuina voluntad de vivir, por el simple hecho de que invierte la fórmula del estar para ser, en otra de ser para estar [...]” (KUSCH, 2007a, p. 658).

Queremos pensar e mudar isso, mas quando vamos à ação nos rendemos às “verdades colonizantes” (p. 652) Sofremos, contanto um abandono existencial. Há, “evidentemente una diferencia considerable entre mi existencia y la propuesta para ser” (p. 652). Como “un desgarramiento ontológico entre mi estar y el ser” (p. 652) e a partir disso descobrimos que nosso ser é anterior aos outros seres, o ocidental que não está, mas constantemente é ou quer ser.

A crítica sempre esteve no “simple *ser* alguien” (KUSCH, 2007a, p. 191), assim o estar-sendo viu-se como o caminho para a cura, para o equilíbrio entre o *estar* (americano) e o *ser* (europeu), entre hedor y pulcridad, consciente e consciente, masculino e feminino, constituindo ambiguidades complementares que abarcam um e o outro.

Mas continuamos nos questionando “¿en qué medida, sin embargo, detrás del papel impuesto por la colonización se restablece nuestra posibilidad de ser?”, “¿cuál es, en suma, la estructura existencial en América?” (KUSCH, 2007a, p. 653), quais as sabedorias e os pensares cultivados neste solo?

Os princípios centrais da filosofia ameríndia estão na “relacionalidad [...] correspondencia, complementariedad, reciprocidad y ciclicidad” (ESTERMANN, 2016, p. 13). Esta dissertação traz mais fortemente a complementaridade, pois para

outras culturas não ocidentais, as oposições não são posições contraditórias que se excluem, mas polaridades complementares: símbolo, razão, sentimentos, intuições, analogias não são formas de expressão que se excluam umas às outras, mas formas complementares de expressão do ser humano na sua relação com os outros, com a natureza e com o cosmos. (TAVARES, 2013, p. 207)

Na intensa complementaridade das dualidades do mundo em sincronicidade com outras culturas com as quais se estabelece um equilíbrio de pensares, como com a filosofia ameríndia e o estar-sendo, vamos sonhando com a compreensão do mundo como unidade.

4 Imagem, ação e alma na poética intercultural

*A tinta de escrever, por suas forças de alquímica tintura,
por sua vida colorante, pode fazer um universo,
se apenas encontrar seu sonhador.*
(Gaston Bachelard)

Nos capítulos anteriores refletimos sobre estar-sendo do indígena no mundo, os quais estão sempre numa circularidade de sentidos, produzindo sentidos para si e o mundo. A seguir pensaremos em modos de fazer ser, da poética de produzir-se com outros. Seria enfim, essa a poética intercultural? Esteve ela já separada do fazer e fazer-se?

Nos modos de ser e fazer ser do mundo, o humano busca alma e sentido, e produz sentido dentro de si em relação ao outro e ao mundo. O desafio que se instaura é o do ser sensível a ponto de trazer mais alma às atividades humanas no ato de educar e viver consigo e em relação, portanto, de uma poética intercultural já vivida por estes povos em sua filosofia que também é nossa.

Se alma é também imagem, como veremos mais adiante, esta última tem especial lugar aqui. Pois, apenas “um corpo sem alma, ou uma psicologia sem alma, pode falar do dado sensorial apartado da imagem no qual o dado é apresentado” (HILLMAN, 2018, p. 119).

Assim como “Poemas não significam, eles são” (p. 119), assim a imagem *é*, antes de qualquer coisa. E para isso, identificar-se com um mito é a essência, pois é “preciso encontrar sua linha nesse caos de imagens. Se a pessoa estudar todas as imagens ao mesmo tempo, ela se afoga” (FRANZ, 2018, p. 46), já que uma imagem “não é o que você vê, mas o modo como você vê” (CASEY, *sd*, HILLMAN, 2018, p. 112).

Foi quando o humano passou a pensar sobre o humano, surge na Grécia Antiga a noção de educação como Paideia²⁹ enquanto uma formação mais geral do ser humano, e, mais tarde a

²⁹ Paideia: no grego não é só educação, mas civilização; representa o triunfo da inteligência sobre a brutalidade acéfala. No latim é traduzido como ‘humanitas’ – humanidade.

noção de *Bildung*³⁰, no sentido mais amplo de formação. Visto que a “forma visível é uma exibição da alma. O ser de uma coisa é revelado na exibição de sua *Bild* (imagem)” (HILLMAN, 2010, p. 46).

Imagem em ação

A desqualificação do ato de poetizar e produzir está na desqualificação da própria imagem em ação – imaginação, visto que, grande maioria dos seres humanos segue a lógica da reprodução, da produção no sentido de quantidade, da inovação do juntar bens e riquezas e não da imaginação, porque a educação não se deu para tal.

São justamente os povos explorados e aniquilados – da infeliz “descoberta” da América e do Brasil – que nos ensinam o modo mais puro de *ser e fazer ser* ao imaginarem, porque muito além de serem, eles estão sendo. Os artistas, artífices, artesãos, poetas e qualquer outro também imagina ao produzir coisas, obras e vivacidade. O ato de imaginar não acontece simplesmente para reificar algo no mundo, mas para o mundo reificar algo em nós. Assim, a imaginação na sua intangibilidade e profunda realidade, antecede, acompanha e ultrapassa ações, pois, é na “qualidade da imaginação poética que a alma do poeta encontra a abertura consciencial” (BACHELARD, 1988, p. 5).

A consciência é um ato humano e “toda tomada de consciência é um crescimento de consciência, um aumento de luz, um reforço da coerência psíquica” (BACHELARD, 1988, p. 5). O vigor da tomada de consciência poética de fazer se dá pelo devaneio poético capaz de instaurar a continuação do crescimento da consciência. “Todos os sentidos despejam e se harmonizam no devaneio poético. É essa polifonia dos sentidos que o devaneio poético escuta e que a consciência poética deve registrar” (p. 6).

O devaneio é “o testemunho de uma *função do irreal*, função normal, função útil, que protege o psiquismo humano, à margem de todas as brutalidades de um não-eu hostil, de um não-eu estranho” (BACHELARD, 1988, p. 13), além disso “é uma fuga para fora do real, nem sempre encontrando um mundo irreal consistente” (p. 5), mas é a partir desse irreal que se produz realidade *no* devaneio, porque ele não se conta, se escreve, se pinta, se dança, se canta. É então que a imagem entra em ação, pois a imaginação “é um fator de imprudência que nos

³⁰ Em Gadamer. Verdade e método: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

afasta das pesadas estabilidades” (p. 8), nos permite fugir das convenções, da idealidade e adentrar à felicidade.

Como “certos devaneios poéticos são hipóteses de vidas que alargam a nossa vida dando-nos confiança no universo”, eles ilustram “um repouso do ser [...] um bem-estar. O sonhador e seu devaneio entram de corpo e alma na substância da felicidade” (BACHELARD, 1988, p. 8).

[...] é todo um universo que contribui para a nossa felicidade quando o devaneio vem acentuar o nosso repouso. A quem deseja devanear bem, devemos dizer: comece por ser feliz. Então o devaneio percorre o seu verdadeiro destino: torna-se devaneio poético: tudo, por ele e nele, se torna belo. Se o sonhador tivesse ‘a técnica’, com o seu devaneio faria uma obra. E essa obra seria grandiosa, porquanto o mundo sonhado é automaticamente grandioso (BACHELARD, 1988, p. 13).

Há alguém no mundo que não sinta alegria ao pintar, riscar ou manchar? Sim, há, aqueles que a própria escola roubou o prazer do fazer em pré-conceitos platônicos arraigados, há também aqueles que o mundo roubou o prazer quando a pressa e a riqueza imperaram, há outros ainda que roubaram a si mesmos o prazer de fazer quando se voltaram ao perfeito e ao ego.

Colocar a imagem em ação promove alargamento e densificação do mundo e de si mesmo, “imaginação é capaz de nos fazer ‘criar aquilo que vemos’” lembra Bachelard (1988, p. 14) a partir de Shelley. Por isso, aquele que faz algo ser no mundo pode imaginar antes, durante e depois e não apenas em uma idealização do objeto a ser perseguido. No ato de produzir há pensamento implicado, da mão, do corpo e do coração.

A alma que compõe esse corpo é, ela mesma, imagem, ou é constituída de imagens. Barcellos (2017, p. 87) traz Jung, que afirma: “psique é imagem” (OC 13, 75§), para ele, a função primordial da alma é imaginar, e assim, todo o processo psíquico. Do mesmo modo que, para Hillman, “imagem é psique e não pode reverter-se exceto a seu próprio imaginar” (Op. cit, 200).

Para Hillman também, a “[...] imaginação não é meramente uma faculdade humana, mas uma atividade da alma à qual a imaginação humana presta testemunho. Não somos nós quem imaginamos, mas nós que somos imaginados” (1991, p. 29 apud BARCELLOS, 2017, p. 88). Vale salientar que, em se tratando da psicologia, a imagem não pertence como subproduto da percepção ou sensação, nem como construção mental que de forma simbólica representa sentimentos e ideias, nem mesmo a um reflexo psíquico, mas como uma atividade autônoma da psique, em que o lócus principal de emergência de imagens são os sonhos na perspectiva de

Jung (BARCELLOS, 2017). Há, assim, o sonho³¹ acordado e o dormido, dois estados da alma³²: a própria alma – *anima* feminina, correspondente ao devaneio e o sonho como o masculino do espírito – *animus*. Este último, mais raso, diz respeito às tarefas cotidianas, às decisões, à sistematização, ao esforço, ao sol. A alma, a mais profunda, diz respeito à lua, à paixão, à espiritualidade, ao sensível, ao devaneio, já que esta “*está sob o signo da anima*” (BACHELARD, 1988, p. 59), o repouso feminino.

O sonho acordado produz sentidos. Agora, “quando os sentidos não funcionam mais, durante a noite, quando não escutamos mais, não vemos mais, nós nos voltamos para o interior: é lá que o cérebro esboça as possibilidades de soluções futuras” (FRANZ, 2018, p. 57). Ele, trabalhando com trinta por cento a mais de energia durante o sono já denota seu sentido de ser. Os sonhos, por sua vez, “não fazem sentido porque o sentido não faz sonhos. Os sonhos são imagens, feitas da imaginação” (HILLMAN, 2018, p. 107).

Os sonhos têm um papel muito importante para os indígenas. Na cultura Guarani Mbya, por exemplo, há um espírito responsável pelo sonho, o viajante do tempo. Enquanto se dorme, é este que está acordando. Há, hoje, dois espíritos chamados de *agã*, da

direita normalmente é positivo, e esquerda é o negativo. O positivo é o que ele é, ele é o seu sonho mas, ao mesmo tempo, quando acordado ele é o seu pensamento, ele é o que permite o seu pensar acordado, porque você imagina uma imagem quando pensa [...] ao mesmo tempo, em que ele dá toda essa visão no sonho, no pensamento, ele também se transforma em visual, em uma imagem [...]. O lado negativo, é o que te coloca em um lado de tentações, muitas vezes, será que eu faço ou será que eu não faço [...]. O sonho é uma realidade que você viveu ou nunca viveu, de alguma forma ele é um tipo de pista, de sinal, às vezes te confunde também (VHERÁ POTY, 2015, p. 26 e 27).

Hillman (2018, p. 106) diz que ao afirmarmos “nossa imagem sensorial usual, as imagens e os sonhos estão também re-treinando nossos sentidos [...]. Então, um sonho é, de fato, um desarranjo dos sentidos”. Que, “enquanto estiver baseado em *saber* sobre imagens (simbolizar), ao invés de *sentir* imagens, nunca deixaremos a imagem nos perturbar o suficiente a ponto de nos re-treinar”.

A alma é repouso feminino, “não vive ao fio do tempo. Ela encontra o seu repouso nos universos imaginados pelo devaneio” (BACHELARD, 1998, p. 15) e é justamente por isso que se dá à vida a densificação por qualquer sonho, dormido ou acordado, desde que imaginar seja

³¹ “Se a matéria onírica se condensa um pouco na alma do sonhador, o devaneio cai no sonho” (BACHELARD, 1988, p. 10), o sonhador adormece, e, ao dormir há uma queda na continuidade do devaneio. Para Cruz “O sono é o momento em que a alma pode libertar-se da ‘prisão do corpo’ e contemplar a pura *Alétheia*” (2014, p. 81) é compreensível que também o sonho pode ser ficcional ou real, já que a verdade é ambígua.

³² Bachelard (1988) lembra que Jung é o que retrata claramente o psiquismo andrógono e o inconsciente como a natureza primeira - uma mesma alma sob o domínio da anima e do animus.

exequível. A memória e a imaginação se adensam mais ainda quando um “devaneio da lembrança se torna o germe de uma obra poética, o complexo de memória” (p. 15), posto que a imaginação é capaz de afirmar e ilustrar ela, porque “a memória sonha, o devaneio lembra” (p. 20).

Fazedores de histórias, memórias e obras muitas vezes retornam à infância para o gesto poético e para isso devaneiam em lembranças, pois “é muito bom viver com a criança que fomos. Isso nos dá uma consciência de raiz. Toda a árvore do ser se reconforta” de modo que “o eu que sonha o devaneio descobre-se não poeta, mas eu poetizador” (BACHELARD, 1998, p. 20).

A poética intercultural também diz respeito à alma, não só do ser, mas do mundo. São palavras da alma e por isso *palavras de devaneio*. “Amar as coisas em função de seu uso é próprio do masculino. São pedaços de nossas ações, de nossas ações vivas. Mas amá-las intimamente, por elas mesmas, com as lentidões do feminino, eis o que nos conduz ao labirinto da Natureza íntima das coisas” (BACHELARD, 1998, p. 30).

Por consequência, o ser ocidental é masculino, veio fazer uso da América, que tal como a psicologia *profunda*, também o é. Neste sentido, há em nós uma *profunda* camada de psique denominada inconsciente coletivo³³ com imagens comuns a todos os seres humanos. Neste inconsciente coletivo está o medo, mas mais *profundo* que ele é necessidade de fazer ressurgir saberes ameríndios, de (re)conhecer como ato de tornar a conhecer *com* estes mesmos. Neste inconsciente, estão presentes os arquétipos. O “arquétipo³⁴ pertence a toda a cultura, a todas as formas de atividade humana” (HILLMAN, 1991, p. 21 apud BARCELLOS, 2017, p. 83) ou seja, tem relação com a cultura e a imaginação³⁵ e por isso com a interculturalidade e a poética. O arquétipo “já se encontra sempre na sua realização, na sua atualização, que é a *imagem arquetípica*”. (BARCELLOS, 2017, p. 80) São as mãos, as responsáveis por carregar a imagem arquetípica do fazer, e também, junto com o corpo todo de colocar a *ação em imagem*.

³³ Termo cunhado por Carl Jung para distinguir do inconsciente pessoal, já que não traz conteúdos pessoais, mas universais. “Os conteúdos do inconsciente coletivo constituem como que uma *condição ou base da psique em si mesma*, condição onipresente, imutável, idêntica a si própria em toda parte.” (In *Die Beziehung zwischen dem Ich und dem Unbewussten*. 3.a ed. 1938. pág. 91 (Gaes. Werke VII. 1964. página. 191) apud JUNG, 1987, p. 355). E, quanto mais profundos os conteúdos menos individuais e mais universais eles são.

³⁴ Do Latim ARCHETYPUM “original” (no sentido material), do Grego ARKHETYPON, “modelo, padrão”.

³⁵ A imaginação é o acesso aos arquétipos que se apresentam como imagem (BARCELLOS, 2017)

Ação em imagem

A mão:

*Como um prolongamento do cérebro,
ela entende a matéria como ofício.
Como um prolongamento do coração,
ela entende a matéria como arte.*

(Gustavo Barcellos)

Acordar para o mundo, acordar para a vida. À cor dar o sentido, à cor dar o vivido. Dar cor às nuances, dar cor aos instantes. Ser cor no presente, ser presente na cor. A cor carrega sensualidade, sensibilidade, sintonia e sentido. Sim, a cor nos toca sem a tocarmos. E é sobre a cor que um artífice, artesão, artista e o *estar-sendo* que *faz ser* dá ao mundo na busca de sentido - que se manifesta na vida, na educação e na constituição do humano - que nos ateremos aqui.

Para Gadamer (1997) a partir de Scheler, não há um “ser em si”³⁶ no mundo. Este seria relativo “a um determinado modo de querer e saber” (p. 654), que se sobrepõe a qualquer outro num sentido de “poder fazer”, saber dominador que abarca as ciências modernas da natureza, alguns podem, outros não, baseado num antropocentrismo que não considera que o “mundo vital humano se constitui, de maneira análoga aos ambientes animais, à base de sinais que são acessíveis aos sentidos humanos” (GADAMER, 1997, p. 654).

O fazer advém de um cor-po no mundo, ele pode iniciar gestos numa infância³⁷ de fazer ser, mas há no fazer, um saber, não necessariamente um conhecer, já que este estaria mais próximo de um poder fazer ou conhecer dominador. Contudo, todos podem realizar a ação de fazer, e todos fazem. Não há uma separação entre teoria e prática, ambos são opostos complementares. A *theoria* antiga não é um meio [...], mas o próprio objetivo, a forma mais elevada do ser homem” (GADAMER, 1997, p. 659) assim como era “a própria participação no todo das ordenações” (p. 660), enquanto hoje, temos com a ciência moderna matemática um domínio doente de maneira que, “aquele que conhece não necessita saber para que, e se vai ser aplicado o que conhece” (p. 659). Quem faz precisa novamente da dualidade, neste caso da teoria e prática. Talvez essa dissociação encontrada hoje seja provocada “pelo desencontro entre

³⁶ O “ser em si já não será para ele, mas sim para Deus -, ou – diabolicamente, como alguém que gostaria de demonstrar sua própria divindade, fazendo com que o mundo inteiro lhe obedeça” (GADAMER, 1997, p. 650).

³⁷ Numa infância em qualquer idade, pois, por “alguns de seus traços, a infância dura a vida inteira. É ela que vem animar amplos setores da vida adulta” (BACHELARD, 1998, p. 20). Infâncias como começos de alguma coisa.

a teoria e o cotidiano do estar-sendo fenomênico, [que] pode ser traduzida pelo ódio ao presente” a partir de Maffesoli (1996 apud DORNELES; ARENHALDT, 2016, p. 34).

O fato é que todos os seres humanos figuram e amplificam alma e vida. Há sempre um gesto que deixa marcas no mundo. Desde a mais antiga civilização até o mais recente humano há marcas visíveis, embora o tempo as tenha inibido. Desde a mais antiga civilização até o mais recente humano há pensamento, porque no ato poético de fazer também está o ato de pensar.

“A alma precisa de trabalho” (BARCELLOS, 2017, p. 98). O campo da psicologia arquetípica trata da ação de “fazer alma”, para a qual é possível questionar se efetivamente esse fazer é possível ou se é ela que nos faz. Esse fazer “nutre-se diretamente do imaginário ao mesmo tempo mais profundo e mais ancestral da artesanaria, a habilidade dos artesãos, que então teriam mais a nos ensinar [...] do que os modos que a racionalidade positiva e a mentalidade científica puderam nos dar” (p. 19). E, cultivar ela “é como qualquer outra atividade imaginativa. Requer artefato, assim como a política, a agricultura, as artes, as relações amorosas, a guerra ou a conquista de qualquer recurso natural”. (HILLMAN, 1979, p. 129 apud BARCELLOS, 2017, p. 21)

Da mesma forma, a *Dóxa* da Grécia antiga, enquanto opinião, “não faz parte do universo do conhecimento (*epistéme*), mas encontra-se ligada ao *Kairós* ou ao tempo da ação humana, contingente e ambígua” (CRUZ, 2014, p. 79), por isso os que se deleitam em “ouvir belas vozes, em olhar belas cores e todas as belezas do mesmo gênero [...] são pessoas que se preocupam com coisas intermediárias, que participam ao mesmo tempo do ser e do não ser” (DETIENNE, 2013, p. 123 apud CRUZ, 2014, p. 79). Desde então os fazeres tornaram-se seletos a determinadas pessoas, entendidas com capacidades especiais. O ser e o não ser passaram a ser irrealis e inúteis, mas Barcellos entende que a psicologia arquetípica tenta reconciliar o “*homo faber e homo ludens*, aquele que faz com aquele que brinca, trabalho e jogo, abrindo na imaginação novamente a possibilidade de uma ponte entre o *criativo* e o *recreativo*” (2017, p. 16).

Para Jung (1990), o opus ou a obra é a base dos alquimistas, trata-se de um trabalho com materiais, mas que “provém de uma só coisa, devendo retomar ao *uno*” (p. 304), como um movimento circular, por vezes chamado de “*circularre*”³⁸. Assim, ao mesmo tempo que produz, produz a si mesmo.

A alquimia ou a química da Idade Média é a própria “linguagem do trabalho: as operações, o artífice, as metas, a transformação, o laboratório, a obra” (BARCELLOS, 2017, p.

³⁸ É pelos alquimistas representado pela imagem de um uróboro – dragão que come a si.

18) e é, também, “arte (apesar da fantasia pré-científica): arte da mistura, da dosagem, do tempo, do fogo, do conhecimento, do comportamento dos materiais. Arte que, para realizar-se plenamente, necessita [...] além da atitude puramente intelectual [...] *sentimento* ou *coração*” (BARCELLOS, 2017, p. 18). Indígenas pensam com o sentimento e o coração, seria isso que os faz não ter a necessidade de chamar de arte o que eles têm como modo de vida?

O elemento primordial, na alquimia, era a matéria prima, pois “seria o puro sujeito e a unidade das formas, que tem a possibilidade de abarcar todas as formas” (JUNG, 1990, p. 330) apresentava para os alquímicos a característica da ubiquidade – estar em todo lugar – e da perfeição.

Bachelard fora um alquimista do pensamento que dizia que o “alquimista busca o segredo do mundo como um psicólogo busca o segredo de um coração” (BACHELARD, 1998, p. 79). Esse ser era “*um educador da matéria*” (p. 73), pois enquanto o “cientista continua [...] o alquimista recomeça” (p. 73).

A alquimia, embora nos pareça distante, teve grande “influência cultural na Idade Média. Nossa época é filha da Idade Média e não renega seus pais” (JUNG, 1990, p. 335), por isso, podemos dizer que o “artesão é um desdobramento do artífice alquímico” (BARCELLOS, 2017, p. 18).

Agora, “vamos ligar *opus* a habilidade, a fazer alguma coisa. É isto que *poiesis* significa: fazer. [...] A *opus* não é apenas o produto, mas a *maneira* como [se trabalha]” (HILLMAN, 1989, p. 174 apud BARCELLOS, 2017, p. 19).

A *opus* da alma como artesanato coloca-nos a noção de trabalho, que chamaremos de fazer

numa base ao mesmo tempo mais sensorial e menos racional. Traz para esse trabalho um imaginário menos carregado das obrigações morais da ciência e mais ligado às representações mais ancestrais do carpinteiro, do ferreiro, do ceramista e da tecelã [...] que requerem, por sua vez, apenas e essencialmente experiência e destreza, disposição e habilidade” (BARCELLOS, 2017, p. 19).

Ao fazer algo, esse alguém faz-se a si mesmo. Uma vez que “conteúdos psíquicos são existências”, e, portanto, “caracterizam uma parcela inconsciente da personalidade, dotada de uma consciência superior que ultrapassa o humano comum [...], tais figuras exprimem sempre “insights” ou qualidades superiores, ainda não conscientes” (JUNG, 1990, p. 314) que fazem com que a experiência de fazer, possa ser também, uma experiência numinosa.

A mente pensante aprisionada pelos cartesianos num pequeno espaço do cérebro³⁹ está de fato em todo o corpo, da ponta do pé ao pé do fio de cabelo. Para “a mão é realidade o que

³⁹ Vherá Poty (2015, p. 23), afirma que “Não temos a vida, só porque temos cérebro”.

for palpável. Sua alma é tátil, alma que ama o sólido, ama a matéria” (BARCELLOS, 2017, p. 20). Ela, composta de carne e osso, nervos e artérias, “faz, realiza, forja, altera, modifica. Ela institui o homo faber. Ela é mística: ora. Ela é fazedora: labora. Trabalho do espírito e trabalho da carne” (p. 20).

Com as mãos fazemos ser, uma artesanaria da imaginação. Por isso teremos com Hillman (1979) uma *psicologia artesanal* com ênfase no “moldar, manejar e fazer algo com a coisa psíquica” (p. 138 apud BARCELLOS, 2017, p. 21) em relações visíveis para um trabalho invisível. E com Bachelard (1998), uma *poética psicológica*, a poética da psique que mantém em harmonia todas as forças psíquicas. “O que no passado era método de terapia converte-se aqui em método de auto-educação, e com isso o horizonte da nossa psicologia abre-se, repentinamente, para o imprevisível” (JUNG, 2011, p.71 apud BOECHAT; et al, 2017, p. 10). A *poética intercultural* vai ao encontro, portanto, deste imprevisível que é o ser e fazer ser de todo o humano, fazer que engloba tanto obras no mundo quanto alma no ser. Assim, quanto o fazer de uma pessoa contribui para a aprendizagem de uma poética intercultural? Para além de uma relação interpessoal, e a nível de cultura?

Modos de *ser* e *fazer ser*

Tal como o corpo é composto de matéria, alma e espírito, o mundo é por obras e vida constituído. Ele dura porque nós construímos coisas que permanecem depois da nossa morte. Essas construções no mundo, estabilizam e orientam a vida dos seres instáveis que nele habitam - nós mesmos - são elas que nos situam no mundo, num ser e estar no tempo (ARENDDT, 2014). Esta construção está aquém de simples obras: edifícios, casas, escolas, mas no nível de construção na perspectiva de uma ética do cuidado que também precisa ser construída para que este mundo dure: para que os rios durem, para que as florestas durem e o céu não caia sobre nós e para que finalmente a alteridade dure.

A ação da imagem não é somente a reificação ou realização de algo. Há algo mais profundo da imagem em ação no próprio corpo no ato de educar(se) e produzir(se), que é, a própria ação.

Os modos de ser no mundo são definidos pela cultura e pela localização no tempo e no espaço e a partir das infinitas ambiguidades presentes. Há os que são embalados pelo ritmo do

vida⁴⁰, como é o caso do ritmo *foli*, que se encontra em todas as partes da vida diária de africanos. E, há, por outro lado, os que são embalados pelo ritmo do corpo imposto pela máquina das fábricas. Nessa medida, a partir de Werner Jaeger, o ritmo “é aquilo que impõe vínculos aos movimentos, é aquilo que contém o fluxo das coisas”. Ele “segura a humanidade, mantém-na em suas amarras” (MAFFESOLI, 1998, p. 60), é o movimento de uma razão interna ou sensível que garante a circularidade e não a estaticidade, o movimento de estar-sendo verbo em ação, tal como descreve Lopes e Simas (2020, p. 44) “o Verbo cria aquilo a que se dá nome. Ele tem, além de poder criador, a função de preservar, destruir e recriar o mundo” podemos *fazer ser*, sempre.

Um fazer ciência que compreende que a “psicologia para Jung (2011) é a ciência responsável por revelar a lógica da alma [...] em sua abordagem que o método da psicologia analítica é pedagógico, de auto-educação e auto-aperfeiçoamento (BOECHAT; et al, 2017, p. 10). Ademais é capaz de abranger conhecimentos “que se expressam a partir de pequenas observações que vão se associando e se acoplando a um todo maior, num caminho de amplificação, baseadas em vários processos alquímicos, capitaneados pela *imaginatio*, tendo como auxiliares duas funções psíquicas: a intuição e o sentimento” (p. 2) e por sua vez, caracterizando-se como “um novo saber cujos referenciais só poderiam se inserir no novo paradigma alquímico. A alma sempre sabe mais que o ego” (p. 5). É ir na direção da amplificação da alma.

Conforme Kusch (2007a), entre a Revolução Francesa e a Segunda Guerra Mundial, ou seja, entre os anos 1789 e 1939 aproximadamente, houve a Revolução Industrial ou

lo que llamamos la creación de objetos. Sólo mediante la creación de éstos, fue posible mantener la expansión mundial de su cultura. [...] Los objetos crearon la posibilidad de hacer colonias y éstas finalmente dieran las naciones. Y una nación no es más que la obra de una burguesía voluntariosa, que forma un mundo nuevo integrado por nuevos objetos y un simple mercado para los productos occidentales (p. 161).

Sabemos que “a maior parte da obra do mundo moderno é realizada sob forma de trabalho” (ARENDDT, 2014, p. 175), mas “o operário não poderia ‘trabalhar para a sua obra antes que para si mesmo’” (p. 175) ele é, antes de tudo um fazedor de si.

A alma na visão de Hillman (1991) enfatizada por Barcellos (2017) é uma perspectiva e não substância da forma como costumamos pensar, e, por isso, uma visão sobre as coisas e não a coisa em si mesma. *Anima* está em todas as coisas do mundo e no próprio mundo.

⁴⁰ A exemplo do documentário FOLI, palavra usada pelos povos Malinké, que designa o ritmo em seu sentido amplo – ritmo da vida. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=IVPLIuBy9CY&feature=emb_logo> Acesso: 23 jan. 2021.

O modo de ser mais desprezado, é o que valoriza a alma de todas as coisas do mundo e não precisa destruir para construir, pensa e age com o coração – (cor)ação – e tem como virtude a coragem – (cor)agem – que também exige ação, e em ambos está implicada a cor que dá o tom e a estética do mundo. A ação não pode ser desfeita no mundo, o artifício produzido, sim. Pois, “o processo de fabricação, ao contrário da ação, não é irreversível: cada coisa produzida por mãos humanas pode ser destruída por elas” (ARENDDT, 2014, p. 178), contrariamente à ação que a produziu.

Precisamos antes de construir obras no mundo, construir a nós mesmos, pois o mundo está pronto, há apenas coisas que vem e vão, e se mantém por pouco ou muito tempo. O modo de ser que precisamos nos educar, valora o pensamento e as sabedorias do Sul, a imaginação e a ação da imagem, os sonhos e os devaneios, a espiritualidade e os sentidos, a alma de si e a alma do mundo. Estamos apenas na antessala de nós mesmos e a maior obra que podemos realizar é *em nós para* o mundo e se dá pela educação com o sensível enquanto modo de vida. Um fazer ser que vem de um modo de ser ameríndio ao estar e ser, complementares entre si e fazedores de mundo, de sonhos e de educação. Que educações são possíveis? Na feitura desta escrita, tenho percebido que a interculturalidade é sinônimo de transformação de quem está implicado na relação. O que significa pensar a poética intercultural para a educação?

Poética intercultural?

“Corpos diferentes resultam da diferença cultural inscrita nos sentidos. Essa diferença cultural é quase sempre destacada pelos diferentes contextos sociais nos quais os sentidos são especialmente ativados” (SANTOS, 2019, p. 242). Nós outros, ocidentais, temos o sentido da visão em supremacia aos demais. Culturas ameríndias, por exemplo, tem todos os sentidos em relevância, em especial o da audição.

A ideia de que corpos e sentidos são interculturais é a mais complexa de todas porque a diversidade não se limita a corpos e sentidos humanos; tem a ver também com corpos vivos não-humanos. Tem a ver com as relações, igualmente interculturais, que os humanos têm com não-humanos. Se o sistema de equivalência entre sensações e percepções é complexo nas relações entre humanos, o é muito mais ainda no que se refere à relação dos humanos com não-humanos, nomeadamente, com a natureza (SANTOS, 2019, p. 242).

A diversidade intercultural dos sentidos já foi reconhecida pelas ciências sociais modernas, mas no modelo extrativista não necessariamente. “Em consequência disso, a distância cultural entre investigador e investigado reforçou a separação entre sujeito e objeto,

bem como a linha abissal entre sociedades/sociabilidades metropolitanas e [...] coloniais” (SANTOS, 2019, p. 242).

As diferenças e as identidades são produzidas, da mesma forma que os sentidos podem ser. Identidades e diferenças são produzidas na cultura e a diferença fortalece a identidade de igual modo que nos tornamos singulares na pluralidade. “Se algumas diferenças são vistas como marcas transitórias (uma questão de estar), outras são coladas ao corpo, vistas como condição constitutiva (uma questão de ser)” (BONIN, *et al*, 2016, p. 27).

Gambini (2020)⁴¹ relata que *a raiz do preconceito é o desejo de enfraquecer o outro para dominá-lo. É irmão gêmeo da conquista da terra. A imagem que o índio é inferior, que é lascivo, imoral, que não acredita em Deus, que é vagabundo está até hoje. O melhor destino para a raça humana é a diversidade, mas está havendo uma perda da diversidade. Esse governo quer que declaradamente os indígenas desapareçam.*

O preconceito é um pré-conceito. Eu conceituo algo sem saber o que se trata, é uma projeção [...]. É um ato de domínio, de desprezo e de total indiferença e de desinteresse de conhecer o outro, porque o outro não é merecedor de sua atenção. O outro é inferior a mim.

Também Gambini (2020a) em resposta aos participantes do Curso de Renascimento de Ancestralidades Indígenas⁴² diz que a melhor forma de compreender uma cultura é como a cultura se compreende e não como nós a compreendemos. As cartas escritas pelos Jesuítas a partir de 1549 sobre os indígenas eram escritas a partir dos Jesuítas, somente. Deste modo a folclorizar e distorcer tudo no princípio, fato que se instaura no nosso inconsciente coletivo. Para Gambini, “o conceito de cultura nos leva diretamente para a pluralidade, para as verdades relativas [...] a cultura não é uma ciência, a cultura é necessária para que a gente sobreviva”. Há dois tipos de cultura, a material e a imaterial. Poder-se-ia mencionar que dizem respeito aos modos de fazer e ser, respectivamente. Gambini lembra que a primeira, material, caracterizada pelas coisas feitas que são produtos culturais identificáveis nos diferentes grupos, cada grupo tem um modo de fazer. A cultura imaterial, por sua vez, “é a visão de mundo, os saberes, as crenças, a linguagem, os mitos, a religião, a concepção de espírito, de uma vida espiritual”.

A partir de Darcy Ribeiro, Gambini ressalta o Brasil como resultado de três matrizes culturais: a ibérica ou lusitana, a indígena e a africana. As três produziram um produto novo, resultando em uma alquimia que de fato trata-se de um pouco da parte material: objetos

⁴¹ Fala no Curso de Extensão Renascimento de Ancestralidades Indígenas oferecido pela Unisc em 2020.

⁴² GAMBINI, Roberto. *Os conceitos de cultura e de alma ancestral do Brasil*. 2020. Duração: 42min e 54seg. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=6Cgtx65bZXQ>> Acesso: 31 dez. 2021.

indígenas e africanos, técnicas de cultivo, entre outros. Todavia, a cultura imaterial fora jogada no lixo.

E se interculturalidade é espaço de transformações e aprendizados conforme Menezes e Moretti (2018), ela está em qualquer “lugar no qual se aprendem ou se modificam as relações que o sujeito estabelece consigo mesmo” (WORTMANN; COSTA; SILVEIRA, 2015, p. 37 apud BONIN, *et al*, 2016, p. 30), no ser e no estar, trata-se de uma experiência educativa de si em convivência. O ato de conviver escapa ao mero pensamento científico, “Comprende más bien un punto para cuya comprensión está mucho más dotada la Filosofía” (KUSCH, 2007b p. 209) do solo americano.

O problema da América estaria no confronto entre racionalidades para encontrar uma racionalidade mais profunda, mais próxima a nossos conflitos. A interculturalidade está neste lugar do entre como modo de estar em linguagem no movimento de comunicação e como a própria circularidade de aprendizagem. Kusch (2007b), afirma que “el acceso al pensamiento está determinado por el lenguaje” (p. 209), mas também que o diálogo transpõe o problema da interculturalidade, este mesmo restaurará o que está vitalmente dividido entre nós, pois facilitaria a intuição de uma coerência interna que nivelaria os conflitos.

As conversas interculturais como modo de pesquisar serão permeadas por conflitos interculturais e produção de sentidos de si no outro e do outro em si. A exemplo do modo de pesquisar de Kusch (2007b) é a última etapa que finalmente traz o pensamento irracional ou não racional, supõe a existência do que há de vital no grupo, em nosso caso, na conversa - na possibilidade da simples reiteração de uma racionalidade prevista, no problema da comunicação para transformações - no ato de perpassar o vazio intercultural provocado pelo ocidente, de cortar a linha abissal ao meio e de findar com todos os apartheids e fins de mundo possíveis.

Mia Couto (2021)⁴³, escritor e biólogo moçambicano, relata que

nós já tivemos vários fins do mundo. Aliás, o mundo termina todos os dias. Terminou no genocídio. Nosso mundo terminou na escravatura quando foi a escravatura, a colonização, depois as guerras, a seguir a independência. Portanto, o que aconteceu, e é isso em que há um certo paralelo, é que a sementeira do ódio foi feita em Moçambique, durante tempos, anos, décadas. Se olhou o outro, se aprendeu a olhar o outro, o que era diferente, com uma certa desconfiança. E, depois, esse desconhecimento fez nascer e fez sedimentar o ódio [...] que quando quisemos nos libertar dessa guerra, essa sementeira tinha sido tão intensa, tinha se implantado tão secretamente dentro de cada um de nós, que agora nós temos de pagar com essas sucessivas ondas de violência que o Brasil também tem, [...] à certa altura, nós perdemos [...] não só a ideia, mas o desejo de mudar o mundo, o que implica também mudarmos e aceitar que é preciso falar com os outros, por mais diferentes que eles sejam.

⁴³ Em live transmitida no Festival Literário de Araxá – FLIARAXÁ, em 1º de novembro de 2020. FLIARAXÁ. *Mia Couto e Ailton Krenak no IX Fliaraxá*. Duração: 1:13:48. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=_Hy2LJAADyc> Acesso em: 13 mar. 2021

“Recuperar la racionalidad del sujeto observado, significa frustrar la propuesta inicial de la investigación para subordinarla a la posibilidad de una comunicación” (KUSCH, 2007b, p. 205) em que desaparece a relação observador-observado para uma relação de *com-vivência* na constituição de uma “racionalidad enredada en su propia razón de ser” (p. 205), ou seja, que a interculturalidade é poder subjetivar o que o outro da relação está dizendo. Enquanto não tiver sentido produzido em mim não há interculturalidade⁴⁴. Porque, muito além de um encontro de culturas, é aquilo que vai constituindo sentido do que o outro traz na conversa e no convívio e a partir de então passa a ser do próximo da relação também, que por sua vez, passa a se reconhecer igualmente. Então a interculturalidade é um ato simbólico que na ação da poética intercultural também está implicado. “El pensamiento, por su parte, se mueve dentro de un lenguaje y éste implica un horizonte simbólico. El horizonte simbólico se alimenta a su vez de una tradición, funciona dentro de un presente y facilita el proyecto hacia un futuro” (KUSCH, 2007b, p. 210 e 211).

No horizonte, passado, presente e futuro na perspectiva de tempo dos indígenas conforme Munduruku (2021)⁴⁵ é um tempo circular, tempo da natureza, da renovação permanente, que nos lembra de onde viemos, “tradição, ancestralidade não é uma prisão, ao contrário, é liberdade”.

E com ele também concorda Estermann (2016) quando afirma que “Todo lo existente en pasado, presente y futuro, está interrelacionado, formando una red holística de relaciones” e “La relación es ontológica y epistemológicamente anterior a los seres aislados (“sustancias”), es decir: lo que existe, en primera y última instancia, es la relación” (p.13). A filosofia ameríndia está pautada no tempo – do presente, que se relaciona com outros tempos – e está intrinsecamente relacionada com a ancestralidade.

A ancestralidade do ponto de vista intercultural é outro ponto intrínseco das filosofias ameríndias por trazer os muitos saberes mitológicos que guiam todo um povo, o alimento da tradição e que para além disso são educação. Neste sentido, aponto algumas falas indígenas em interculturalidade:

Vherá Poty, quando fora cacique e professor Mbya-Guarani na Tekoá Pindó Mirim, em Itapuã, no Rio Grande do Sul, pensava a interculturalidade “como um encontro entre mundos, que vai além da dimensão cultural e que aprofunda aspectos vivenciais, de cosmovisões, de

⁴⁴ Conforme a professora Ana Luisa (2021), em encontro de orientação.

⁴⁵ TRAMAS. *Literatura Indígena: entre a escrita e a oralidade*. Aula inaugural da IV Edição do curso Aprendizagens interculturais: produção de sentidos na educação. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=qRPi_5XJyMo&list=PLxoWhnFiDRPMEiGwIxfmgBuae1GWxTZe> Acesso em: 08. Abr. 2021.

atravessamentos afetivos, que possibilitam transformações pessoais da ordem de uma corporeidade vivida” (BERGAMASCHI; MENEZES, 2016, p. 743).

Bruno Ferreira da etnia Kaingang, primeiro doutor indígena formado pela UFRGS instituição que faz parte, junto da UNISC do grupo de pesquisa PEABIRU, relatou em um de nossos encontros do grupo, que todo o ser humano é intercultural, essa fala, vinda dele enquanto pesquisador, professor e indígena, foi primordial para mim quando buscava pelo Sul da pesquisa. E de fato, estamos sempre em-cultura-com em relação aos outros assim como eles estão conosco. A cultura pode inclusive ser a mesma, mas o modo de relacioná-la com outros pode ser e é diferente, somos, portanto, seres interculturais.

Gersem Baniwa Luciano⁴⁶, professor e pesquisador da Universidade Federal do Amazonas, relata que na época de 70, quando tinha cerca de 10 anos, tinha impregnado “na testa” que os indígenas seriam extintos, cresceu sob esse pensamento, felizmente isso não aconteceu, mas reconhece a luta constante dos povos indígenas e acredita que “a interculturalidade tem que dar conta do todo, do mundo”, deve partir do todo, pois vista só pelos indígenas, “de dentro para dentro”, torna-os também etnocêntricos.

Em complementaridade com Kusch (2007b), a interculturalidade não acontece apenas no nível entre culturas. Qualquer diálogo é intercultural, nos unimos pela linguagem. Ele reflete que, uma vez que há diálogo, há o problema da interculturalidade, não do grau de culturação - um mais, outro menos, mas no estilo cultural de cada ser, de modo que, o que é dito por um lado, por outro está emaranhado culturalmente, toda *convivência* com qualquer forma de vida é, assim, intercultural.

Ao estarmos em interculturalidade, sempre, e com humanos poéticos, capazes de um fazer a partir da *poiesis – poiën*, (VALÉRY, 2011), e a partir da ideia grega

de *poiën* – o vigor do agir – como dimensão transformativa de tudo isto que é vida e história em sua acepção de devir, em sua acepção temporal de atualização de nossas virtualidades. O processo de criação em artes plásticas ensina ao pensamento – e à pedagogia – a lidar com as temporalidades simultâneas que exigem a tomada de decisão de iniciar um gesto no mundo. É da plasticidade do pensamento arriscar-se a configurar – dar uma forma: *informar* – os acasos. (RICHTER; POHLMANN, 2010, p. 1)

Portanto, fazer ser o que não é e assim produzir sentidos na e da educação, ou seja, a poética em sua essência como produção de sentido, não estaríamos já em uma poética intercultural?

Teríamos um fazer dialógico, que passa a ser uma *com-versa* com outros a partir desta experiência sensível que nos une em linguagem? Isso me move a pensar que não precisamos

⁴⁶ Membro da banca de qualificação de tese de Beatriz Stumpf do Programa de Pós-Graduação em Educação da UNISC em 06 de maio de 2021.

criar uma poética intercultural já existente, porém nomeá-la, enquanto ato filosófico, para sua compreensão.

Dizer, porém, que a proposta por uma poética intercultural ou a compreensão de sua já existência sem nomeação, é a solução para todos os problemas seria utópico. Ademais não impossível para o ato de imaginar. Se efetivado, possibilitará uma mudança de consciência por um mundo e humano melhor. E se não começarmos a pensar formas de conviver mais harmoniosamente com esse mundo comum, muito provavelmente ele permaneça - mesmo que fragilizado - mas nós não.

A poética constituída da ética, faz, e ao fazer, faz-se. Nesta perspectiva também educar vive-se como um modo de ser (*ethos*), pois “la educación es educarse, [...] la formación es formarse” (GADAMER, 2011, p. 92).

A busca pela perfeição conduz os passos dos Guarani e informa um modo de educar, de formar a pessoa. Neste contexto, compreendemos a fala repetida dos Guarani quando indagados sobre como aprendem: “aprendi por mim, da própria cabeça” – como se dissessem: tenho a obrigação de buscar, de ir atrás, de aprender por um esforço pessoal (BERGAMASCHI; MENEZES, 2016, p. 748).

Isso, porque, conforme Bergamaschi e Menezes, como o nome e a alma da criança indígena, neste caso, mais especificamente Guarani, vem de algum lugar celeste, isso lhe dá o direito de escolha de seus caminhos, por ter sido palavra-alma. Por isso, os adultos não interferem nessa educação que pauta-se num educar-se: “educar-se, es decir, que la responsabilidad de nuestra educación recae sobre nosotros mismos” (GADAMER, 2011, p. 90).

A medida que compreendemos que a interculturalidade, para além do nível entre culturas, diz respeito às aprendizagens e transformações concordamos com Gadamer (2011) quando diz que “la educación es así un proceso natural que [...] cada cual acepta siempre cordialmente procurando entenderse con los demás” (p. 97), e, portanto, um modo de vida. “El educarse debe consistir ante todo en potenciar sus fuerzas allí donde uno percibe sus puntos débiles y en no dejarlos en manos de la escuela o, menos aún, confiárselos a las calificaciones que constan en los certificados o que, acaso, los padres recompensan” (p. 98).

A educação como interculturalidade, é poética, pois diz respeito a um educar-se, e, portanto, a uma circularidade de sentidos. Ao educar eu me educo e ao produzir, me produzo, além disso, diz respeito à complementaridade daqueles que estão em convivência. Esta última acontece nas diferentes instâncias educativas. É uma educação do mundo para conosco, das pedras, da mata, dos rios e dos seres entre si. Um educar-se com forças humanas, não tecnologia e máquinas.

Vherá no curso de extensão Aprendizagens Interculturais na Educação Básica: história e cultura afro-brasileira e indígena, virtualmente, aos professores da rede municipal de Pantano

Grande, relata: “*é mais para a gente estar se atualizando que a gente utiliza a escola hoje. O processo de educação natural é praticado cotidianamente, não está ali no plano da escola. O plano da escola é apenas a gente saber escrever, muitas coisas ela entra ali como prioridade sempre, por exemplo a questão do tempo, quando é início de agosto, entre agosto/setembro, o que normalmente se coloca ali no calendário anual da escola? Que a escola tem que respeitar esse início de agosto, setembro, até outubro, um tempo que a comunidade, as crianças, os jovens tem que estar mais tempo no processo de preparação das roças do que na escola, então isso se leva muito em consideração, ou seja, isso sempre é colocado no planejamento da escola, mas isso já não é mais planejamento da escola, porque é uma exigência da comunidade, hoje a gente consegue trabalhar um pouco assim: entre escola e comunidade, até porque a escola está dentro da comunidade e não é a comunidade que está dentro da escola*”.

Daniel Munduruku (2021)⁴⁷, por sua vez relata que “a escola era o aparelho ideológico do governo que servia como ponto de integração”, quando eles não queriam se integrar, mas serem quem são: “Posso ser quem você é, sem deixar de ser quem eu sou”. Ele induz uma espécie de persona, pode imitar o que o outro espera dele, mas têm consciência disso. Temos consciência dos caminhos ou do caminho único da educação?

Também relata em uma entrevista para a 32ª Bienal⁴⁸ que

O pensamento indígena é um pensamento circular. O que significa isso? Significa que a gente pensa em forma de espiral. Espiral é aquela mola que dá uma volta e se encontra novamente no mesmo ponto. A espiral como pensamento é essa volta ao passado necessária – é importante que a gente faça esse caminho de buscar no passado os sentidos da nossa existência para podermos dar valor ao momento em que a gente vive.

A escola e a educação única fazem com que seu mundo seja quadrado. Precisamos de uma filosofia de vida circular que acolha, abranja e aprenda com educações diferentes, que lutam para serem diferentes num mundo uniformizado.

⁴⁷ TRAMAS. *Literatura Indígena: entre a escrita e a oralidade*. Aula inaugural da IV Edição do curso Aprendizagens interculturais: produção de sentidos na educação. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=qRPi_5XJyMo&list=PLxoWhnFiDRPMEiGwIxfmgBuaeg1GWxTZe> Acesso em: 08. Abr. 2021.

⁴⁸ BIENAL. *O ato indígena de educar(se), uma conversa com Daniel Munduruku*. Transcrição de encontro realizado em 5 de julho de 2016, como parte de difusão da 32ª Bienal: Programa de Encontros no Masp. Disponível em <<http://www.bienal.org.br/post/3364>> Acesso: 11 jan. 2022.



5 Poética intercultural em universidade geocultural

Lo poético, o sea la poiesis, o sea la creación, podría reactualizar el horizonte simbólico del indígena, y por consiguiente reintegrar de su existir.

(KUSCH, 1976, p. 112)

Na intenção de vislumbrar, então, a emergência do fenômeno da poética intercultural no processo de pesquisar relações entre indígenas e não-indígenas, o eu pesquisador busca por um Si-mesmo, que é “também a meta da vida, pois é a combinação mais completa dessas combinações do destino que se chama: indivíduo” (JUNG, 1987, p. 358), é um encontro com o estar para ser e se constitui aprendizagem de vida. A poética intercultural pode levar a um Si-mesmo e a um estar-sendo?

Na condição de reconhecer o *nós* como outros, ou do próprio si-mesmo como outro, há não tão somente a expansão de nosso mundo, como a complementaridade de mundos, que aqui são expressos pelo ação poética do fazer e do estar em interculturalidade.

Quando o indígena, até então o *outro* da relação, passa a ser escutado com atenção e a ocupar o lugar de fala, também na universidade, as possibilidades de estar-sendo de indígenas e não-indígenas se ampliam em expansão de mundos. Discorro brevemente alguns movimentos em universidade geocultural que apontam para a relação fundamental entre ensino, pesquisa e extensão de uma universidade comunitária e que permite interlocução de saberes.

Esse deslocamento de pensamento, tão escasso nos cursos de formação de professores, pesquisadores e do humano de modo geral, propõe uma abertura dialogal e intercultural, aqui em conversas, como deveria ocorrer cotidianamente ao versar o *com*.

A seguir, alguns movimentos de poética intercultural em *com-versa*.

Primeira com-versa

Estar em pesquisa. Neste lugar se está desde os primórdios do que se chama projeto. Para mim não foi diferente, mas o estar em pesquisa mais palpavelmente aconteceu no mês de agosto de 2021 no meio de uma pandemia mundial. Não houvesse esta, teria provavelmente estado em solo de aldeia ou numa roda com indígenas e não-indígenas, foi o que eu falara para o pequeno grupo que estava diante de mim numa sala da plataforma *Google Meet*. Apresentei-lhes o que eu propunha ali e o que estava vivendo em pesquisa. Fizemos uma rodada de apresentações, já com algumas aproximações deste estar em relação intercultural e mais tarde com uma proximidade ao que tenho chamado de poética intercultural. Esse rito acontecera duas vezes em uma semana com grupos diferentes e de formas totalmente diferentes, para minha surpresa.

No primeiro grupo estiveram o cacique Santiago da Aldeia Yvy Poty em Barra do Ribeiro, os indígenas Gerônimo, professor bilíngue e Onorio Isaías de Moura doutorando em educação pela UNISC, da etnia Kaingang e com pesquisas voltadas à oposição complementar da sua etnia na constituição de uma ciência; Juarez Francisco da Silva, psicólogo analítico, doutor em educação, professor e participante da Morada das tradições e Maria Cristina Graeff Wernz, letróloga, professora aposentada, Secretária Executiva na Coordenadoria de Educação a Distância (Universidade Federal do Pampa). Num segundo momento estiveram a indígena Fabiane Medina, da etnia guarani, doutoranda em Ciência Política, socióloga, professora da Faculdade Intercultural Indígena da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD) e Coordenadora do Núcleo de Assuntos Indígenas NaIN-UFGD; Vherá Poty, liderança indígena e professor pertencente à etnia Guarani Mbya; Fátima Rosane Silveira Souza, analista Judiciária no Tribunal Regional Eleitoral do Rio Grande do Sul e pós-doutoranda em Educação pela UNISC com pesquisas voltadas à lei n. 11.645/2008; Cleide Riva Campelo Batistuzzo, letróloga, doutora em comunicação e semiótica (PUC São Paulo), coordena o grupo Tutumarambá em Sorocaba; Andrea Cunha, psicóloga, analista junguiana e mestre em artes corporais; Veronica Fabrini Machado de Almeida, atriz e encenadora, doutora em artes pela Universidade de São Paulo e professora colaboradora MS-3 da Universidade Estadual de Campinas e Telma Sampaio Romão, pedagoga e arteterapeuta⁴⁹.

Pareceu-me um movimento muito simples para compor uma pesquisa, afinal era apenas uma conversa. Todavia a arte do bom encontro em sua poética de nos fazer, mostrou-me que

⁴⁹ Todos assumiram no termo de consentimento livre e esclarecido a permissão para gravação e uso do material como autoria das falas realizadas nos cursos de extensão, bem como das conversas.

eu estava sim e muito bem imersa em pesquisa. Por isso trago aportes destes momentos densos de aprendizagem, optando por escrever as falas como textos e conversas sem muitas sínteses pela complexidade e pelos pensamentos que foram se constituindo.

Na quarta-feira fria, com o sol já atrás da montanha estávamos nós ali. Depois da minha fala inicial, quem começaria? Eis que o cacique Santiago inicia. Descreverei aqui, assim como ele falara, sem interrupções minhas para escritas ou explicações sem sentido. Aprendi que não é necessário dar voz aos indígenas, pois estes já a possuem, mas sim ouvidos:

Boa noite! Sou Santiago Franco, sou cacique da Aldeia Yvy Poty aqui no município de Barra do Ribeiro, sou Mbya Guarani, nome original é Kará Yapua, uma liderança também, tenho 61 anos, trabalho mais de 40 anos de cacique, na verdade eu conheço muitas coisas, na parte da cultura e ensinando as crianças principalmente, passando nossa história, nossa língua, nosso jeito de ser guarani, é importante não perder essa visão que somos indígenas, que somos Mbya Guarani e a sabedoria que temos, sabedoria, conhecimento, tudo vem pelo Nhanderú que é nosso Deus que foi criado aqui junto, com a mata, com a natureza, principalmente nossos povos indígenas que nascem aqui na terra junto [...] com a natureza. Então nossa educação vem através da nossa terra, através do nosso Deus também, que tem todo conhecimento que coloca na nossa mente, do indígena Guarani principalmente, ele vem nascendo através do Nhanderú: como é que tem que se educar nosso filho, como é que tem que se respeitar um ao outro, como tem que respeitar a natureza, como que tem que ensinar a praticar, por exemplo, nossa cultura, nossa língua, nossa religião, é importante, tudo vem através do Nhanderú, então não foi criado pelo ser humano [...]. Então esse conhecimento, essa sabedoria vem através da nossa mente e também através do nosso coração, que foi criado para se amar a pessoa, ter carinho, ter amor pela pessoa, então nasce com essa norma, com essa sabedoria de amor mesmo, então é muito importante isso de não perder de vista. Por exemplo, hoje que vem nascendo criança, vem praticando isso, fazendo sempre esse caminho que é sagrado, que tem muitas coisas sagradas, por exemplo, a nossa religião, é tudo sagrado, não tem escrito, mas ela vem através do Nhanderú, Deus, então tudo isso sempre passando através do verbal vamos dizer assim, falando um ao outro. A criança, por exemplo, através da prática, através do ouvir a pessoa, dar conselho, por exemplo, o mais velho passa para o cacique, o cacique passa para toda comunidade, passa conhecimento que a gente tem, então é muito importante isso e hoje é claro que a gente vive num momento muito difícil, por exemplo, hoje a população branca vem se aproximando muito, toda aldeia que tem é pequena área e com isso vem pressionando a mobilidade. Por exemplo, nosso caminhar é muito importante também, porque anteriormente caminhava muito Guarani, mora 10 anos numa aldeia, muda

para outra aldeia ou busca outra aldeia para si. Para fazer outra aldeia, por exemplo, no tempo de chegar os juruá vamos dizer assim, mas hoje a gente vive cercado, muito cercado, muito limitado, então com isso é muito difícil manter essa cultura como antes, mas hoje continua vivo no modo de falar em Guarani, fazer religião, fazer ritual, a gente continua fazendo isso porque através do ritual pode ter a saúde, educação, sabedoria, continua fortalecendo a vida Guarani num caminho longe, através da cultura, da agricultura, por exemplo, é importante também a agricultura e fortalecer cada vez mais a cultura Guarani, como era e como é até hoje, então a educação vem através do Nhanderú e através da cultura também, isso é muito importante. Para se formar um karaí, uma pessoa religiosa vamos dizer assim, tudo vem através do Nhanderú, através da educação de Nhanderú, então já vem esse trabalho que vai continuar sendo fortalecida [...]. Hoje a cultura é cada um de nós. Cada um de nós temos nossa cultura, indígena tem e juruá também tem como branco, tudo foi importante. Hoje, por exemplo, que nossa cultura é outra coisa, cultura do juruá também é outra coisa, mas também pode ter alguma parte igual, mas pouca diferença. Conhecer um pouco a vida principal e como é que você tem que caminhar, a vida como tem que levar, para o futuro, principalmente nós Guarani, pensando no futuro, passado é passado, a vida tem que levar à frente e hoje o povo branco ataca de todo lado. Olhando por nosso lado, uma coisa que não-indígena não tem conhecimento, não tem sabedoria, ele pensa que o indígena não trabalha, que não produz. Essa discriminação ao nosso lado é muito forte, é muito grande a discriminação, o preconceito. O preconceito é muito presente todo dia. Quando um índio vai na cidade, por exemplo, ele já passa preconceito, tem pessoa que fala muito chocante, vamos dizer assim, por exemplo, eu caminhava na cidade o outro fala “oi índio” [...] ofendendo muito, a gente se sente ofendido quando fala “oi indígena” ou “índio”, fala direto assim. É muito ofendido por juruá, por povo branco, então claro que a gente respeita, a gente conhece outra cultura, não é porque nós entendemos que é assim, o juruá, o branco por exemplo, a cultura é muito fina, vamos dizer assim, ela tem vida muito alta, eles têm muito dinheiro, tem comida, tem a casa bonita, tem cidade boa, vive na cidade, ele não conhece o mato, natureza, não conhece, não respeita, então mesmo assim a gente vive com isso, com essa preocupação que hoje tem pelo branco. Muitas coisas acabam trazendo muito prejuízo à vida Guarani, ele não respeita, ele fala muito preconceituoso, então essa coisa também contamina a vida Guarani, mesmo assim a gente vive com amor, com carinho, e até mais pedindo a Nhanderú que faça proteção à vida Guarani, então a gente passa isso. Claro que a cultura branca tem outra coisa e além disso tem pessoa que faz isso que tem sangue indígena. Tem pessoa boa, tem pessoa inteligente que respeita o Guarani, que conhece, então a gente tem também isso, por isso que não dá para falar muito

sobre o juruá, como que vive, a gente não conhece, mas olhando assim vive muito a individualidade, não como indígena principal, o principal indígena Guarani vive vida comunitária, vida junto vamos dizer assim, é muito junto, não tem vida individual, então isso traz muitas, muitas coisas boas, um proteger o outro, por exemplo, a gente cuida de tudo, eu cuido meu filho, de outro filho também, de outra filha também, da família também, então a gente se encontra como vida comunitária, muitas coisas importantes, tem que se proteger. Não é bom falar muito do juruá porque a gente não conhece, como é que a gente vê, pelo menos de longe, a gente conhece que na vida tem individualidade, isso [...] não é bom para o juruá, porque tendo vida individual, ele é sozinho, ele não ajuda, ele não protege, todo mundo não se protege vamos dizer, cada família vive para si, isso aí não é bom para juruá, nossa vida não é assim, é tudo junto, fortalecendo um ao outro e é isso.

Esta foi a primeira fala. Ela descreve todo o encontro e torna este sagrado e poético, capaz de alimentar a alma, como ouviríamos mais tarde. Ademais descrever a densidade do momento não é possível, por isso já apresento neste início a imagem que emergiu deste encontro para mim, em estar-sendo pesquisadora:

Figura 1 - Encontro 1



Fonte: arquivo pessoal.

Pintura da autora. Óleo sobre tela, 30x30cm, 2021.

Me propus a realizar a imagem após a pesquisa. Muitas coisas passavam pela cabeça, pelo corpo e em especial pelo coração. Na sequência do encontro, Onorio, indígena da etnia Kaingang da terra indígena de Nonoai/RS, cumprimenta aos parentes (assim chamam os indígenas mesmo de outras etnias) e aos/às demais presentes. Maria Cristina, mais conhecida como Cris, da cidade de Alegrete/RS com uma forte relação intercultural com Onorio em pesquisas colaborativas cumprimenta a todos/as e relata que o aprender a relacionar-se deve ser com os indígenas, visto o não tão bom caminho que temos perseguido com o individualismo. Juarez de Florianópolis/SC também inicia relatando sua relação intercultural: *nasci numa região do interior do Rio Grande do Sul chamada Barros Cassal, sou filho de um indígena com uma alemã, então a minha natureza é dialógica desde a gestação. E nos primeiros 10 anos de vida, principalmente, eu recebi muita orientação praticamente indígena, a maneira como meu pai, meu tio e as pessoas daquela pequena tribo nos ensinavam, era uma relação muito direta com a natureza, com os animais e principalmente com a verdade da vida, com as coisas como elas são e como a procura daquilo que é verdadeiro se dá na relação. Depois dessa idade, nos mudamos para uma cidade melhor em busca mesmo de melhorias para família e nós chegamos em Santa Catarina, e, em Santa Catarina, lógico eu me deparei com a cidade pequena, mas que para mim era muito grande, então me assustei com aquele tipo de vida por um momento [...], só que quando eu saí desse pequeno lugar a minha energia física era intensa porque os hábitos de vida lá na naquele lugarejo [...], nós tínhamos uma relação muito próxima com a natureza e vir para uma cidade, eu senti muita falta de contato, então uma maneira que os professores na escola me auxiliaram a utilizar essa energia foi me convidar para o esporte, então eu vivi também dentro do esporte durante 20 anos e claro em esporte de alto rendimento porque a energia física era intensa e foi uma maneira de utilizar essa energia, de alguma maneira também surgiram oportunidades e eu entrei ainda como menor no Banco do Brasil e fiquei naquela empresa por 22 anos [...] mas eu sinto que tem alguns conceitos de vida que aprendi na minha infância e me lembro que os ensinamentos eram transmitidos assim em contato direto com a natureza e uma das coisas mais fortes que eu aprendi naquele momento foi de conduzir a vida sempre dentro de uma noção de verdade, de compromisso, de inteireza daquilo que a gente faz e certamente vivencio assim muitas inquietações ainda hoje, por isso eu não sei o quanto que eu saí da minha tribo e o quanto que eu não consigo e não quero sair, então eu vivo esse diálogo constantemente porque hoje eu sou um psicólogo que trabalha com grupos, trabalho com a clínica, sou professor universitário de pós-graduação e meu trabalho intenso diariamente é compartilhar com grupos aquilo que tradições ensinam, as tradições brasileiras, tradições universais, lógico que a minha ênfase maior é naquilo que é uma tradição*

que a gente vivencia no nosso país, aquilo que para nós tem sentido na vida. Então trabalho com 19 tradições no sentido de o que tem de contemporâneo nessas tradições e que nos auxiliam no autoconhecimento e na prática de vida e logicamente na universidade trabalho com complexidade, com a fenomenologia hermenêutica, com educação, com psicologia, com administração, mas eu tenho uma inquietação com relação à verdade e isso é algo um pouco difícil de lidar, principalmente no meio acadêmico, porque no meio acadêmico, e é por isso que eu acho que é muito importante esse tipo de trabalho Carine, como você está produzindo e fiquei muito feliz de participar do grupo de estudos que o ano passado a Universidade de Santa Cruz do Sul convidou porque dentro da Psicologia eu trabalho com algumas linhas, mas principalmente com a psicologia junguiana e com a psicologia corporal. Análise de sonhos é uma prática do berço, então estudar a psicologia junguiana e com a análise de sonhos, isso faz parte da minha infância, isso faz parte da própria tradição indígena do meu pai, então é bacana ver esses encontros, mas a inquietação que eu me refiro, é que em ciência, muitas vezes, a gente não faz ciência e diz que faz, a gente às vezes promove alguma ideia que a gente diz que é um saber, nós pecamos muitas vezes em aprovar artigos que na verdade não tem consistência, nós muitas vezes mais nos debatemos de pessoa a pessoa trazendo como se fossemos referências dos autores que escrevemos, eu tenho uma inquietação que muito do que a gente faz não é ciência, eu tenho uma inquietação do quanto que a gente inventa em nome de autores, em nome de ciência, muitos dados que não são apurados como deveriam e com a seriedade científica que o próprio protocolo científico exige e nós não cumprimos muitas vezes com esse ritual do protocolo e tudo isso me mobiliza porque eu fui criado dentro de ritual, eu fui criado dentro daquilo que é - se é para fazer que seja bem feito - se é assim que deve ser feito, é assim que deve ser feito, eu não posso dizer que fiz algo se eu não fiz, então essa constante inquietação e é importante na minha vida para fazer esse diálogo, sabe, porque, a minha tradição é uma tradição que busca sentido nas coisas e que se mantém dentro de um sentido, eu acho que o indígena não busca, ele tem sentido na vida, já no outro lado, a ciência ainda não tem sentido, parece muito imatura em muitos aspectos, é evidente que a ciência tem coisas muito sérias, mas no nosso dia-a-dia, ela ainda não está madura, no nosso dia a dia acadêmico, ela ainda precisa de muito mais maturidade, nós ainda estamos muito infantis [...] Eu também, assim como Santiago, vivenciei e vivencio experiências de me chamarem de índio burro, índio burro é uma coisa que escuto ainda até hoje, pelo fato de ter essa relação estreita com a natureza, de ser filho de um indígena, ainda hoje escuto. Já não me afeta mais isso, mas ao mesmo tempo quem é que está me chamando de burro, burro é uma palavra que a própria ciência cria, mas não a ciência, a falta de conhecimento cria e muitas palavras nós utilizamos sem sentido, então

acredito que, alguns elementos que constituem a ciência deveriam se fundamentar nas tradições indígenas que tem um compromisso com a verdade e com aquilo que é verdadeiro. No mundo acadêmico e organizacional também, nas relações mais sociais, isso parece de um modo geral na sociedade que não mantém a cultura, que não se preserva a cultura, se mente muito nesse aspecto, a gente mente demais, e a gente promove dissabores nas nossas vidas que se observássemos a nossa própria cultura indígena, ela tem um compromisso com essa verdade e essa sim, deveria ser a verdade em ciência, deveria ser a verdade social, deveria ser o alicerce para a verdade corporativa, a gente mente demais e a gente sofre dissabores porque não consegue ser verdadeiro então o renascimento dessa cultura indígena no Brasil, ela merece se tornar um hábito dialógico e não um evento como um curso aqui, outro lá, por isso que, pessoalmente, essa pesquisa que você está fazendo Carine, ela já é encantadora por isso, porque ela já oferece esse encontro, olha como estamos aqui e de alguma maneira você vai colocar isso por meio das tuas palavras à disposição de quem quiser ler, isso para mim já é algo muito inspirador, já vale a pena todo o nosso empenho, porque eu também procuro escrever, tenho livros publicados, artigos, mas quanto mais pessoas escreverem e dizerem desse saber verdadeiro, provavelmente nossos filhos, não sei se nós vamos ter tempo de beber disso, eu tenho 57 anos, mas de alguma maneira a gente está fazendo aquilo que é possível nesse diálogo entre a verdade indigenista e uma mistura de diálogos culturais e que alguns trazem muito desconforto para sociedade.

Em seguida o indígena da etnia Mbya Guarani, filho de Santiago e professor Guarani, Gerônimo Franco ou Vherá Tupã em sua língua, agradece o convite e relata: *uma das coisas que eu vejo assim quando ouço uma história dos mais velhos da minha cultura Guarani [...], quando era mais jovem eu achava que tudo era bobagem, não acreditava nisso, mas quando se tem um filho, já começa outro aprendizado, então com isso vim aprendendo as coisas. Sempre falo: quando a gente quer aprender as coisas, ela acontece assim naturalmente, então ela vem, chega nas pessoas. Hoje, assim, eu vi muitas coisas, porque eu lembro muito bem quando eu tinha 5 anos, numa aldeia distante da cidade, só o Guarani que vivia nessa área, uma aldeia que tem uma cultura única, que tem conhecimento, ensinamento e uma língua única, não se falava outra língua naquela aldeia, então onde aprendi essas coisas foi nessa aldeia e nem imaginava que existia os brancos, porque a gente não saía da aldeia. Eu imaginava que ia morar para sempre naquela aldeia, onde aprendi a pescar, a caçar e vi muitas armadilhas que os mais velhos construía nas matas, a gente colhia frutas nativas e só vivia assim com a felicidade, sem as tristezas, isso é uma vida que realmente nosso Deus criou, deixou para nós*

e por isso, até hoje penso assim que essa vida que eu passei. Depois de mais velho já começa a notar a diferença, porque a gente saiu daquela aldeia e até hoje ainda não compreendi qual era a ideia dos mais velhos de sair daquela aldeia, se é uma busca de outras coisas, uma busca de melhoria ou não sei, não sei o que é, mas nós quando éramos criança, a gente tem que seguir esse caminho com o mais velho, quando eles saem a gente tem que ir também junto com eles e passamos, chegamos assim na cidade, é outra realidade que eu vi. Agora que estou percebendo, depois de ter 40 anos, nossa, uma vida, uma cultura que eu não entendo, digamos assim uma cultura universal, onde tu aprende um pouco dessa cultura, mas nunca tu vai aprender todas, porque só aqui no Brasil é um país só, mas as culturas são muitas, é um continente, é muito grande. Então só no Brasil a gente vê italiano, espanhol, português, nossa de tudo, qual é a cultura verdadeira do Brasil, se é indígena ou qual é? Então, por isso, eu penso assim, uma vida, uma cultura universal que eu vi, ela consegue dominar, prejudica a minha cultura, não deixa mais as pessoas se concentrarem. A gente vê celular, televisão, rádio, ouve tudo. É uma cultura que todas as crianças vão gostar disso, isso vai prejudicar muito as crianças, vai deixar de ser aquela que ia ser, no caso na aldeia. Então, é dessa forma que eu queria trabalhar na escola, queria mostrar um pouco qual é a nossa cultura, os próprios Guarani assim. Eu sou Guarani, mas eu tenho muitas coisas ainda para aprender na minha própria cultura, mas só que as vezes essa cultura é diferente, está me incomodando muito, não me deixa mais pensar na minha cultura, porque a gente vive junto com os brancos então realmente é muito difícil isso, cada vez mais a cultura branca se aproxima da cultura Guarani e eu vejo que assim, agora a gente tem que pensar, ensinar nossas crianças como se aproximar de diferentes culturas, no caso do meu filho, ele terá que respeitar a outra cultura e com isso a gente vai dizer interculturalidade que é uma coisa que a gente quer e dessa forma que nós queremos ensinar nosso filho, de chamar as pessoas. Se eu chamar as pessoas de juruá, que é branco, a forma ideal, a forma guarani de ensinar juruá tem que ser yvypo, se não como o meu pai falou, a gente é ofendido de ser chamado “índio”, mas só que muitas vezes já começa assim. Se caminhar um pouco a gente é visto ao entrar nas lojas, comprar coisas, eu mesmo passei por isso, quando chego na loja tinha um ajudante assim, só me observando, não perguntou nada porque para ele eu não tenho condições de comprar, aquele valor que tem, por isso ele não vai se aproximar logo, mas quando chegam umas pessoas juruás ali na loja já começa a perguntar logo. A gente fica muito assim, meio humilhado, mas só que essas coisas não vão ser mudadas assim logo, mas isso vai ser mudado, ensinando as crianças a partir de agora, porque nossa escola na aldeia começou agora e nós queremos ensinar nossos filhos, nossas crianças, os alunos, para ter um respeito pelas pessoas, então essa era a minha preocupação [...], porque

a gente já convive com o branco, por isso aprendemos isso, então essa é minha fala um pouquinho, e espero que compreendam, entendam um pouco, porque muitas vezes nossa fala também em português isso é... dificulta muito também, na hora de expressar, então as vezes os não-índios entendem de outra forma e aquilo que a gente fala, então peço desculpas também por isso e espero que compreendam um pouco também com o coração para chegarmos a um caminho que queremos, então essa é minha fala um pouco, obrigado!

A preocupação de Gerônimo para fazer-se compreensível me mostrou o quão aberto ao diálogo intercultural está. É sabido que os indígenas precisam traduzir o idioma que lhes é imposto para pensarem na sua língua e fazerem o mesmo processo para externalizarem a sua ideia, ou seja, eles simplificam seu modo de pensar para que consigamos entender ao menos um pouco da complexidade do que é trazido. Alguns dias após a pesquisa, Vherá, quando em conversa comigo, Onorio e Jaque para uma escrita de (re)nomeação da palavra arte relata que: *nós enquanto indígenas precisamos voltar muito para trás para poder chegar nesse ponto que vocês tão querendo dizer e isso sempre nos atrapalha as vezes ou nos força muito a tentar fazer assim uma leitura complexa, porque eu mesmo gosto sempre de trazer essa questão de que tanto o meu português, quanto o português do Onorio é um pensamento já... não é do Onorio, não é do Vherá Poty, mas a tradução do que a gente está pensando, do que a gente está tentando traduzir no português e que se torna muito mais complicado para nós, porque o nosso pensamento aqui (aponta para a cabeça) é guarani, é kaingang, mas a gente tem que traduzir aquilo para português e como falar o português para que vocês possam nos compreender o português que a gente está falando, ou seja, se torna uma coisa complexa assim a ponto de a gente ter que mergulhar dentro de nós mesmos e procurar as palavras, procurar as expressões, desconstruir algumas concepções, alguns termos, a gente viaja muito nesse sentido e isso força muito nossa cabeça, muitas vezes. Porque o português que a gente fala, primeiramente pensado em guarani, em kaingang [...]. Mas que bom que vocês também nos proporcionam esses momentos, onde a gente possa colocar mais calmamente sobre essa questão, a nossa forma de ver, a nossa forma de compreender, e é muito melhor a gente iniciar a relação nesse sentido do que a gente simplesmente ser apresentado como indígena e não ser ouvido como indígena, porque é muito fácil você enquanto acadêmico chegar “não, é guarani” “os guarani são assim ou falam que é assim” “o kaingang é assim”, é muito fácil de fazer isso, mas muitas vezes é difícil de compreender de fato como que pensa o guarani, como que pensa o kaingang, quais os seus valores reais, de que forma ver a sua existência. Onorio na sequência: [...] eu tenho muita dificuldade de traduzir, segundo que o português é muito difícil, ‘tá louco’. Vherá: risos, estamos aí na luta, a gente se esforça, acho que tudo que a gente fala tem que ser aquilo que a*

gente pensa, isso se torna um português mais verdadeiro, muitas vezes o próprio não indígena que tem como a sua língua mãe o português, ele não consegue expressar muito, porque ele sempre quer falar bonito, não quer falar tudo aquilo que realmente está dentro dele. Onorio: toda essa nossa fala é arte pura, agora como é que a gente vai fazer para conceituar isso, aí não sei.

Eis aí uma forma de manifestação da poética intercultural. O reconhecimento da própria língua e fala como arte e o esforço de comunicar e fazer-se entender. Poder-se-ia dizer que a poética intercultural, em circularidade de sentidos estaria completa se da outra parte, não-indígena, a escuta fosse essencialmente profunda.

Ainda na conversa da quarta-feira fria, que cada vez densificava-se mais, relato que identifiquei-me com as falas anteriores, de minha forte conexão com a terra e a natureza e do perceber o quanto os *juruá* e os *fóg* são cruéis, pois eu crescera ao lado de uma mineradora, assim como naquele momento a prefeitura sonhava com uma enorme barragem nas redondezas, e da importância de aprender com os indígenas naquele momento.

Santiago: só para completar essa fala do Gerônimo, eu quero agradecer essa fala da natureza que é importante. Falar um pouco da vida guarani que ele sentiu, quando era criança aprendia muita coisa, infelizmente hoje a gente vive, já falei, no meio do branco, cada vez mais se aproximando da cidade, hoje não tem mais condições de praticar nossas atividades físicas, única coisa que nossa atividade hoje é, é a agricultura, importante plantar milho e tudo, única coisa isso. Tudo que a natureza, por exemplo, você fala agorinha de impacto ambiental, vamos dizer assim, impactando o ambiente, essa coisa o Guarani anteriormente já sabia, o que é que vai acontecer aqui na terra, com a primeira chegada de juruá, o que ele pensa, o que ele viu na natureza, que é uma riqueza, que vai trazer muito dinheiro para ele, muitas coisas. Ele viu de outra maneira de construir uma vida melhor, mas para a gente, construir uma vida melhor, é fortalecer a cultura, fortalecer e respeitar a natureza, deixar como sempre era, não contaminar, não poluir, então essa coisa que Nhanderú próprio nosso entendimento, nossa ligação a Nhanderú, ele fala uma coisa muito triste, se acaba trazendo muito prejuízo não só para o indígena, também para o juruá vai trazer problema muito sério. Futuramente vai trazer e o branco não vai conseguir resolver esse problema com seguridade, a gente fala isso porque Nhanderú fala isso, porque ele terminou a natureza, por exemplo, destruiu a mata e tem muitas árvores importantes para a construção da casa, por exemplo, nossa casa cultural, opy, que a gente cria, que fazem nossas casa de reza, não tem mais material, por exemplo, taquara, takua,

uembepi, pindó⁵⁰ e tudo que foi criado por Nhanderú para se construir a casa, terminou tudo, isso é uma tristeza para ele, para Nhanderú, porque Nhanderú viu que juruá está destruindo isso, sem conhecimento, sem respeitar, sem sabedoria, sem saber que foi criado por Nhanderú, não foi criado sozinho. Nhanderú colocou semente para nascer, então ele não conhece juruá, não acredita, não tem fé, não acredita em Nhanderú, então tudo isso Nhanderú está vendo. Por isso que é muito difícil para a gente proteger a nossa vida, por exemplo, mas através da reza, através do ritual, vamos continuar, nosso Guarani vai continuar vivendo sempre e vai fortalecer a cultura e cada vez que tem coisa muito ruim para a gente não vai acontecer, mas para juruá vai ser muito difícil, só que através deles vai contaminar tudo, vai afetar também a vida Guarani, a destruição, como você fala criando barragens, um dia vai estourar, a luz, energia, um dia vai acabar e com isso vai dar muito problema para o povo branco, o povo branco percebe que vai segurando isso e cada vez mais melhor: o Brasil vai ficar mais bonito, o Brasil vai ter mais dinheiro, pensa isso, mas não é isso que vai trazer a vida humana, vamos dizer assim, muito obrigado, muito importante para mim falar isso, ainda que acredita ou não acredita, mas igual a gente fala isso, mas futuramente vai ver isso, o que é que vai acontecer. Ha'evete! Obrigado!

Onorio: essas falas do Santiago, do Gerônimo são muito potentes, e elas vêm ao encontro das inquietações de um fazer ciência, e quando tu estavas falando, eu vinha pensando 'poxa, como é que vamos fazer ciência, agora num lugar que eu estou, como pesquisador, [...], principalmente na área das humanas, eu como indígena, como vamos fazer ciência? Se, para fazer ciência eu preciso estar utilizando essa experiência do colonizador, usando o pensamento ocidental, como eu indígena vou estar fazendo ciência? São essas inquietações que eu também trago professor, o que tu mencionou me tocou bastante e, eu me lembro de uma passagem da graduação, para fazer o trabalho de conclusão de curso, eu todo animado para falar sobre o povo kaingang nas narrativas, na questão da oralidade: 'ô professor, tenho esses temas para falar dentro da área da comunicação [...] geralmente o professor aceita: 'maravilha, vamos fazer!' 'Beleza, nós vamos fazer, mas tu precisas utilizar determinados autores'. Autores que ainda reforçam o pensamento colonialista ou o pensamento ocidental, como é que a gente vai fazer, a gente precisa sempre ter visão do pensamento, então vamos ter que ir por outros caminhos e agora quando o Santiago ia falando e o Gerônimo, eu fico pensando com essa relação de interculturalidade que a Carine está fazendo essa pesquisa, se tratando de povos indígenas, essa palavra para nós não existe, essa palavra a gente vive, então nós como

⁵⁰ Takua – taquara; Uembepi – cipó; Pindó – coqueiro.

indígenas, Santiago e o Gerônimo a gente poderia pelo menos pensar em como ensinar o não-indígena a viver de forma intercultural, digamos assim, entre diferentes culturas. Agora fiquei pensando, são provocações que acabam fazendo, como a gente pode viver dessa forma? Como nós conseguimos viver dessa forma? Trazendo para a realidade de hoje, a gente tem em torno de 305 etnias e a gente consegue viver de uma forma, interculturalmente, a gente consegue viver com o diferente entre indígenas, entre diferentes etnias, entre povos, a gente consegue viver tranquilamente sem um querer ser melhor que o outro ou digamos assim, ser superior ao outro, tirando um pouco desse processo de competitividade que existe na sociedade não-indígena, então eu fico pensando como indígena, como Kaingang, como é que a gente pode passar para o não-indígena essa vivência nossa. A gente vive isso, eu por exemplo, quando vou para qualquer aldeia Kaingang, me apresentando como Kairú, automaticamente preciso de um Kamé para me acolher, e não precisa ser parente de sangue, não precisa se apresentar como Kamé ou Kairú e as portas estão sempre abertas, até mesmo o desconhecido em se tratando do não-indígena. Com o desconhecido tu consegue entrar na casa do outro [...]. Quando eu falo que a palavra interculturalidade para nós indígenas, eu acredito que não existe, porque a gente vive, a gente pode citar exemplos: quando um não-indígena vai para uma aldeia indígena, ele sempre é muito bem acolhido, ele é sempre muito bem tratado, da melhor forma possível e geralmente a gente vê um indígena ir para uma cidade, ir para os grandes centros e o que a gente vê? O Santiago falou dos preconceitos, Gerônimo também falou desse olhar preconceituoso em virtude da trajetória histórica que a gente viveu e vivencia até hoje [...]. E essa interculturalidade a gente vive nas mitologias. Na mitologia Kaingang, por exemplo, a gente consegue vivenciar isso tranquilamente nas aldeias como fora das aldeias, quando a gente se encontra na cidade, entre estudantes indígenas a gente consegue, digamos assim, ter uma convivência tão boa com outros parentes, com outras etnias que, acredito que talvez a gente consegue ter essa mesma afinidade, essa mesma afetividade, amorosidade que a gente vêm falando, dessa mesma intensidade, então são essas questões que eu trago para a gente conversar e discutir.

Aproveitei o momento para acrescentar algumas questões à conversa sobre como essas relações interculturais vão para além de um nível de racionalidade, de uma ciência e como a gente poderia estar constituindo um saber a partir dessas relações e dessa relação com a dimensão poética, se há alguma aproximação com esse fazer, algum fazer que o faz.

Juarez: bom, eu acho importante que você lembrou do James Hillman e de Carl Jung, eles anunciam aquilo que para nós indígenas, é da nossa natureza, Nhanderú se manifesta para nós de várias maneiras inclusive pelos sonhos e especialmente na voz dos mais velhos e na

relação íntegra com a natureza, essa relação íntegra, ela é muito importante e ela é trazida de volta pela psicologia de James Hillman, de Carl Jung e de tantos outros, principalmente nessa perspectiva da psicologia analítica, então o que eles estão trazendo de certa forma para nós não é novidade nesse aspecto, a única questão é que isso que para nós não é popular, não chega em muitos lugares como nas escolas, veja que essa forma de lidar com a natureza, ela fica muito restrita a determinadas culturas, determinadas tribos porque elas de uma certa forma, historicamente foram rejeitadas pela cultura que se apossou do nosso país, então desde o princípio a cultura de maior poder tomou o nosso país e até hoje tem essa força que faz com que o nosso saber cultural de base e de raiz ainda está à margem, ainda está sufocado em determinadas tribos que às vezes passam dificuldade por conta de um certo envolvimento das indústrias, das empresas e que vão destruindo a natureza, sem conhecer a natureza, sem pedir licença para entrar na natureza porque eles não sabem fazer isso, e não sabendo fazer isso, eles não só destroem o que poderia ser benéfico para eles como para quem sabe da importância daquilo, eu me lembro muitas vezes, logo que saí da minha tribo e de ver a construção de um prédio e que esse prédio tinha que derrubar árvores, eu chorava muito e eu não sabia o que eu podia fazer com isso, se eu podia ir lá fazer com aquelas pessoas que estavam com aquelas máquinas derrubando árvores, porque o que me era explicado no sentido de me acalmar, ali vai ser construído um lugar onde muitas famílias vão morar, nesse aspecto assim, eu me consolava, em termos, mas aquelas árvores que foram derrubadas, isso ficava para mim como uma dor no meu corpo e ainda hoje isso acontece, inclusive quando passo em algum prédio que está inabitado que de alguma maneira está lá jogado eu fico lembrando quantas árvores foram derrubadas para construir um prédio que agora ninguém vive ali, ninguém utiliza, quanto desperdício acontece, então é importante também lembrar da própria inspiração de Carl Jung de trazer para consciência àquilo que o inconsciente manifesta, mas esse inconsciente precisa que o nosso ego tenha maturidade para perceber experiências que estão no nosso inconsciente, esse processo de autoconhecimento depende do amadurecimento do ego, é uma consciência que só pode se expandir se o ego permitir que ela se expanda e essa consciência é um trabalho diário de autoconhecimento da vida de todo o ser humano, só que isso não é uma prática comum, isso é uma prática de alguns e que às vezes esses alguns também são rejeitados e também no meio acadêmico isso não é muito comentado, muito pouco espaço se tem para falar daquilo que é uma realidade histórica para muitas pessoas, para muitas tribos, para muitas culturas. O trabalho de se conhecer na relação com a natureza que é uma base do povo indígena ela não é comumente aceita na vida mais urbana, porque a vida urbana de modo geral aceita aquilo que sabe, aquilo que não sabe tem dificuldade para aceitar e na

ciência, nas academias nós vivemos de só aceitar aquilo que já foi aceito e o novo, aquilo que poderia incorporar saberes demora muitos anos para se aceitar. A quantos anos nós temos uma universidade conduzida pelo povo indígena no Brasil? E qual é a base do nosso Brasil? Hoje nós temos aproximadamente 300 etnias, mas já tivemos 1500, hoje nós temos cento e poucas línguas, mas nós já tivemos mais de 300 línguas faladas na nossa cultura, então claro que é possível a gente se relacionar com outras culturas desde que as culturas não se percam, desde que elas não sejam rejeitadas pelas outras, massacrada até pelas outras porque muitas vezes uma cultura, ela sobrevive porque ela se atualiza e a nossa cultura indígena com muito esforço ainda tem muita dificuldade de se atualizar porque não tem permissão. Na academia tem poucos autores que podem ser citados e isso é importante porque nós temos experiências e na academia, às vezes, a gente quer citação de autor, e às vezes não é do autor que conhece da nossa cultura, que tenha relação com a nossa cultura e parece que nós privilegiamos esses autores que não conhecem a nossa cultura, nós damos para eles uma alçada de decisão daquilo que é certo, do que é errado, que as nossas bancas de graduação, as nossas bancas de mestrado, nossas bancas de doutorado muitas vezes só aceitam como verdade aquilo que determinado autor disse e esse autor não tem relação com aquilo que a gente está escrevendo e a gente precisa sucumbir a isso, em favor daqueles da banca que acham que o que a gente escreveu está errado e como é que a gente vai falar da nossa cultura se a nossa cultura não é falada por esses autores [...]. Veja, escutando Santiago, Gerônimo, Onorio, isso daqui é uma aula que a gente não tem no doutorado, escutando as histórias deles não há professor que fale desse jeito e porque é que eles não podem ser escutados, deveriam ser escutados em disciplinas de doutorado e de mestrado porque a gente se prepara para quê no meio acadêmico? Para fazer algumas coisas do ego para fora, vamos dizer aqui, e não atingimos nunca a individuação, se não fizermos essa integração da nossa natureza com as experiências que se relacionam com essa mesma natureza com o caminho da individuação. Nós dizemos caminhar pela individuação, mas não integramos a nossa essência com aquilo que a vida nos oferece, como experiências e se olharmos de alguma maneira para o nosso país e eu, pelo pouco que sei do mundo diria que parece que não é só no Brasil, mas como é que nós caminhamos, estamos caminhando para um amadurecimento científico, para um amadurecimento como ser humano no mundo, para um ser humano integrado e desenvolvido que é o nosso objetivo, se nós não integrarmos aquilo que é da nossa própria história. Como é que a gente pode deixar o indigenista que conhece as nossas raízes de lado. Onde que nós vamos chegar sem isso? Provavelmente nós só vamos construir processos de exagero do ego, que na academia se chama produção intelectual, mas de intelectual está muito pobre ainda esse aspecto, porque falta

ainda a experiência vivida e a poética é uma das relações possíveis de serem feitas e que nos ajuda a entender que entre um saber vivido e uma intelectualidade produzida, falta uma experiência que a gente chama de poesia. Então quiçá a poesia, Carine, possa nos conectar e nos fazer essa amarração entre a produção intelectual e uma experiência vivida porque ela não está longe de nós, ela está ao nosso alcance, então, essas pessoas tem que ser citadas. Se nós precisamos de produção para citar, essas pessoas precisam ser citadas, essas experiências de vida têm que ser citadas. Santiago, Onorio, Gerônimo e tantos outros, povo Munduruku tem que ser citado, essas pessoas fazem parte da nossa essência científica e ela precisa chegar na vida urbana com essa lógica de que água é água e ela tem um percurso para ser feito e que no encontro da água com a terra, algo germina e que a água tem que ser bem tratada porque ela é uma das fontes de germinação, ela é o instrumento de Nhanderú e de um modo geral nós nos perdemos nesses saberes e construímos alguns saberes falsos, algumas metodologias como você bem disse no começo que as vezes não servem para todos e não servem para quase nada, a não ser para dizer de uma determinada epistemologia que às vezes são expressões lindas no meio acadêmico, mas não vividas por quem as diz, então o dizer verdadeiro como Michel Foucault se propôs a desenvolver, ele precisa ser vivido com verdade e no Brasil nós temos essa verdade da nossa raiz, mas que não tem o respeito verdadeiro que deveria ter. Então, quiçá a gente possa continuar fazendo pesquisas e acho que nós até temos um princípio disso, mas é um trabalho hercúleo que está acontecendo, há muitos anos isso já é vivido e já é, de alguma maneira, intensificado, mas a dificuldade, a cada passo que se dá surgem paredes enormes na frente do processo. Então esse tipo de trabalho como você está fazendo, como o que a Universidade de Santa Cruz teve o ano passado, esse diálogo com a psicologia junguiana, isso está distante do lugar em que deveria estar, está muito pouco referenciado, muito pouco respeitado. Então, voltando àquela minha inquietação entre a verdade daquilo que a gente descobre como verdade, que tem isso como constatado, está um pouco ausente do modo de vida que a gente tem na sociedade mais urbana e, especialmente no mundo universitário, no mundo acadêmico. Acho que a gente precisa continuar trabalhando para que, esse conceito de verdade que é vivido lá pelo homem indígena precisa vir mais para o segmento urbano, social, corporativo, essa verdade precisa ser mais estudada, porque veja na escuta de Gerônimo, de Santiago, sim a gente compreende, não precisa compreender a palavra, a gente entende a energia, porque isso é uma fala de coração para coração não é de mente para mente, é mais profundo do que isso e James Hillman fez a sua pesquisa até um ponto, ele não completou, Carl Jung também não completou a sua pesquisa, ele disse: de tudo que eu sei, eu posso dizer que eu sei Deus, mas falta uma etapa de dizer para alguém o que é isso que acontece

comigo, então o nosso trabalho atualmente, ele deve ser assim mesmo incansável e acho que esses movimentos, como esse de você nos convidar Carine, da sua Universidade que o ano passado nos convidou também, eles não podem ser esporádicos, porque olha o que a gente está perdendo, olha o que a gente está perdendo de escutar Santiago, Gerônimo, Onorio, olha o que a gente está perdendo em qualquer segmento de academia, de organizações, de empresas, pessoas que são pagas, recebem em dólar para falar, palestras motivacionais e psicologicamente a gente sabe que isso não passa de três dias, a gente volta o que era antes. Agora, quando a gente escuta essas pessoas usando palavras que vem de uma verdade visceral, porque cada respiração deles chega na gente, então é essa fala que tem que deveria estar num lugar onde não está ainda e de alguma forma o nosso empenho para isso precisa ser mais intenso. Nós estamos talvez um pouco amadores, pouco discretos demais, cuidadosos demais para não romper barreiras do ego exagerado da nossa sociedade, principalmente a sociedade educacional, educativa, chamada científica que não faz pesquisa com verdade. Para nós que estamos na Universidade, é espantoso às vezes ver que um determinado artigo está aprovado e que aquelas informações foram, parte delas inventadas. Então nós temos algumas experiências muitos dolorosas nesse processo também, se é para fazer ciência, é ciência, se não é para fazer ciência então vamos trabalhar com uma outra epistemologia, então acho que a poética de alguma maneira tem muito a nos ensinar nesse aspecto, inclusive para trazer para fora esse nível de poesia que brota na voz dessas pessoas e isso está muito pouco ainda, isso precisa mais empenho e talvez nós sejamos conectores desse processo porque na minha história de vida, eu vivi como o princípio essa relação estreita com a natureza e hoje na forma como trabalho na vida urbana, eu não consigo ser tão urbano assim, a cada período eu preciso me recolher porque existe uma relação com a natureza que não tem como perder porque uma vez que a gente conhece essa verdade, ela é eterna. E um artigo e uma ciência às vezes é temporário, então nós estamos ainda numa época de privilegiar algo que não é consistente e deixando de lado uma verdade eterna que é absolutamente, puramente verdadeira, então a nossa tradição precisa ser mais reconhecida como um princípio de verdade da nossa cultura, enfim, acho que é isso. É ao mesmo tempo uma expressão de dor, cultural, mas também é, no meu modo de dizer uma louvação a essa tradição que a gente ainda vê viva na voz das pessoas que estão aí. Hoje, me sinto privilegiado de estar aqui ouvindo essas pessoas, isso na verdade é uma benção de Nhanderú para todos nós.

Reitero que é uma benção de Nhanderú para todos nós e esclareço o que tenho pensado com a poética intercultural, logo Cris relata: *te ouvindo assim e ouvindo o professor, o Gerônimo, o Santiago, Onorio, eu fico pensando que realmente nós temos muito, muito, muito*

o que aprender, mas um dos aspectos assim fundamentais é aprender a ouvir a linguagem do coração como disse o Gerônimo e também trabalhar na perspectiva da reciprocidade, porque ser intercultural, no caso, seria tratar a outra cultura com respeito, com uma escuta sensível, amorosamente compreendendo além do que vemos, mas aprendermos a sentir, a refletir como muito bem a gente sabe que os nossos sábios Guarani e Kaingang fazem, eles escutam com a alma, eles tem uma outra compreensão do mundo, uma outra relação com a natureza e eu penso que essa é a grande poética, Carine, assim, é o que transcende, mas que passa certamente pela reciprocidade que essa é uma questão que eu vejo que o Santiago coloca muito, onde fica o respeito né, Santiago? Na relação da compreensão, do entendimento da forma de viver do outro, eu imagino o quão doloroso é receber essa incompreensão, essa incapacidade que muitos não-indígenas tem, outros modos de vida, outros modos de existência tão importantes. Nos basta ligar a TV e a gente vê a natureza sendo queimada, os rios secando, estamos vendo o desastre, estamos vendo e não estamos sentindo, não estamos percebendo o rumo que estamos tomando, então penso que é isso assim e é um privilégio, como disse o professor, estarmos aqui ouvindo vocês, e aprendendo um pouquinho mais, é isso só que eu queria dizer.

Santiago: só para falar mais um pouquinho, sobre a cosmologia Guarani, um exemplo: povo branco quando tem esse temporal da chuva, quando se prepara para a vinda da chuva, sempre primeiro tem esse trovão longe, que a gente ouve aqui, por exemplo aqui deve ter alguma nuvem, mas o trovão já se escuta aqui, esse é o nosso Deus, nosso Tupã, porque essa terra está na mão de Tupã, ele que cuida, ele que protege a pessoa, principalmente ao Guarani, quando a gente escuta esse trovão, a gente se prepara para esperar, esperando ele até a chegada, usa o cachimbo, usa seu maracá, esperando ele até chegar, até passar. Então, essa cosmologia indígena Mbya Guarani, o juruá já não percebe isso, juruá acredita que essa chuva não é Deus, esse trovão não é Deus, então é muito diferente, essa chuva quando vem, ela é o cuidado à criança, protegendo, dá mais um passo de vida. Quando vem essa chuvarada, temporal forte, a gente não se assusta, os Guarani não se assustam, cada vez mais dançando e cantando traz fortalecimento ali, através desse, juruá também tem esse fortalecimento da vida, juruá não percebe isso, então por isso que a gente sempre fala isso, nós vivemos aqui na terra, enquanto que não termina Mbya Guarani, branco também vai sobreviver, mesmo que mal na vida vamos dizer assim, sempre vai continuar vivendo, mas se o Guarani terminar, aí termina tudo, não vai fortalecer a terra. Claro que a terra não vai acabar nunca, mas a pessoa vai acabar.

Onorio: *só para complementar minha fala sobre complementaridade Carine, quando eu falei que nós povos indígenas, a gente vive mais a perspectiva intercultural [...], esse processo intercultural que a gente fala, se tratando de povo Kaingang, ele é muito mais profundo: no sentido que tu vai fazer a coleta de uma erva medicinal, a gente precisa conversar com nossos espíritos, a gente precisa pedir permissão para fazer o corte, para fazer a cura, então, quando se trata desse conjunto de convivência entre diferentes culturas, quando eu trago o exemplo de quando se vai cortar uma erva medicinal para curar uma doença, ela é um processo intercultural mais profundo e esse processo transcende a relação humana, relação do homem, digamos assim, não só de homem para homem, mas com outros elementos da natureza de forma recíproca. Quando se traz essas questões que tratam da interculturalidade tem esses afetos e quando a gente vive, ela está ligada também nas narrativas que ela vem de uma metodologia que são as oralidades, e essas narrativas tem o sentido de educar, intercultural, porque a gente vive essa narrativa, essa poesia intercultural que tu mencionou antes, achei interessante, até fui pesquisar para ver se existia assim uma definição, mas que não encontrei assim de primeira. Então palavras novas que estou aprendendo: poesia intercultural. São questões que a gente vai buscando e quando a gente vai tentando fazer essa conceituação digamos assim, dentro da ciência, do uso da palavra, ela vem ao encontro do que eu vinha falando antes. Acho que para nós indígenas essa interculturalidade não existe assim como palavra porque ela é vivencial e essa vivência está onde? Ela está nas nossas narrativas, nas nossas mitologias, na nossa ancestralidade. E essa ancestralidade, ela está em nós, a ancestralidade está em nós até hoje. Às vezes eu fico me questionando que eu estou longe dos meus espíritos, não tô conseguindo escutar eles, às vezes me vem essa reflexão comigo mesmo, eu acho que não tô conseguindo escutar mais os meus espíritos porque não tenho mais contato, então quando tu fala da poética intercultural, fiquei pensando nesses processos, querendo ou não são poéticas interculturais que a gente traz na escrita e quando eu penso, não estou conseguindo mais escutar meus espíritos, é um momento simbólico de falta de encontro ou de distanciamento, digamos assim, do eu como pessoa com outros elementos que estão dentro da gente como pessoa que é a nossa ligação da vida, e esse processo está dentro das narrativas, da forma como tu acredita, o que tu está fazendo nesse mundo, por exemplo, então são essas questões quando eu falo desses processos que a gente vem falando da interculturalidade, mais ou menos isso, não sei, acho que ficou mais complicado ainda, temos que conversar mais, porque também para mim são processos que eu tento fazer uma ligação, trazendo também como pesquisador os saberes que trago comigo.*

Carine: *eu achei incrível Onorio, muito bom mesmo e queria dizer que sim, a poética intercultural, ela é inventada assim, não é a ideia da poética como poesia aquela que está presa no papel, ela foge. Justamente como a pesquisa também foge dos muros da universidade, por isso que vocês estão aqui, da relação ensino, pesquisa e extensão. Então com a universidade, os cursos que tiveram, os participantes e pessoas que buscam por essas questões [...]. E fiquei pensando Onorio, quando tu falavas agora que a interculturalidade está na ancestralidade, está na memória e tudo mais e, para vocês todos, ela está nos fazeres também? Nos fazeres por exemplo, a artesanaria dos povos indígenas e dos não-indígenas também, o que vocês acham? Se quiserem pensar comigo.*

Juarez: *certamente, penso dessa maneira Carine, e ela não tem conclusão, por isso que essa pergunta do Onorio me ajuda a pensar e esse é um processo que não se conclui, por isso que é poética, é aquilo que se renova, é aquilo que vai puxando saberes e novos saberes, é aquilo que não se esvai nunca, é aquilo que não tem fim, é como uma conexão, é como algo que se conecta à outra e que vai se construindo e que vai se mantendo vivo, de alguma maneira, essa poética ela existe porque nós não sabemos explicar tudo e não podemos querer saber explicar tudo. Agora nós temos é que viver tudo e muitas das nossas vivências não transitam por um saber racional, transitam por uma dimensão do espírito que a gente nem sabe dizer, nem sabe tocar, mas a gente sabe de alguma maneira, então acho que é dessa poética que nós estamos falando, não é uma simples metáfora, é uma poética. A metáfora pode ser entendida, a poética tem que ser vivida, ela é indizível. Nós não temos como dizer a completude desse momento. Numa metáfora dá para dizer, mas na poética não, a poética é só vivida e aí que está essa linguagem que o Onorio está insistindo, essa linguagem toca de uma maneira indizível e ela será eterna porque ela vai durar para sempre. Enquanto existirem raízes, rios, águas, essa poética existe e ela independe da existência humana. O ser humano não pode ser prepotente porque não é ele quem conduz essa poética, ele é conduzido por ela, ela permeia a nossa vida, não somos nós que formamos ela, não somos nós que sabemos ela, nós só somos instrumentos dessa poética, então sim, ela é raiz, ela é processo e ela é infinitude, se não, ela seria uma metáfora. Por isso que a poética também pode ser entendida como uma maneira de fazer e essa maneira de fazer, se refaz a cada dia se receber a energia da poética, porque a poética é como uma energia, então ela também é mais do que o fazer é a maneira como se faz, é o envolvimento com aquilo que se faz e quando há esse envolvimento, o que vai ser feito no dia seguinte vai ser melhor do que foi feito hoje, essa é uma cadeia que só tende à infinitude, então nós nunca vamos saber dizer disso, nós só vamos saber dizer de um fragmento do momento como observadores, mas jamais como sujeitos do conhecimento dessa poética. A narrativa está para*

além da nossa voz, a fala é apenas um dos instrumentos da narrativa. Talvez a energia possa dizer mais da narrativa, mas a gente não sabe dizer da narrativa. Então, nós somos filhos de Nhanderú e não Nhanderú, não podemos dizer com a voz de Nhanderú, nós não somos, nós somos representantes, nós somos filhos, nós somos energias de uma grande energia que nos constitui e nós nos constituímos nesse lugar aí como sujeitos, sujeito da poética, sujeito da narrativa e não criadores, nós somos criadores de metáforas, mas não de narrativa e nem da poética [...]. E só para acrescentar mais um detalhe, eu acredito que o ritual pode explicar numa demonstração da relação, onde a nossa palavra humana não alcança, por isso a tradição do rito que os povos indígenas mais oferecem aos juruá e oferecem para todas as culturas, a cultura indígena ela é dialógica, ela não tem problema nenhum de se comunicar com os outros, os outros é que as vezes tem e acho que um dos maiores ensinamentos da pureza do povo indígena é ensinar o ritual, só que o ritual não tem como ensinar, ele é vivido e está aí uma grande beleza, por isso nem sempre o homem branco consegue entender a importância de ter rituais na sua vida e que são necessários, porque o ritual nos permite transcender, transformar algumas questões que, se não tiver um rito, pelo meio racional nós não vamos transcender e está aí uma das grandes contribuições do povo indígena, é preciso rituais, e o ritual é o momento em que a gente não tem como explicar, é uma entrega absoluta para aquele instante que simboliza e ressignifica [...], mas é impossível de explicar antes e maioria das vezes, impossível explicar depois também, mas sem a entrega não há ritual. O povo indígena é o ritual vivo, e é dessa relação que nós precisamos, olha o que está acontecendo com a gente aqui, olha o que acontecia nos nossos encontros no ano passado, olha o que acontece quando a gente se coloca a ouvir essas pessoas, nós entramos num ritual, olha a gente fica assim petrificado, a gente fica congelado, a gente fica totalmente entregue, tem um ritual acontecendo e esse saber ritualístico é um dos grandes ensinamentos que a tradição indígena oferece para quem quiser, porque isso é da natureza do povo indígena. Então, quiçá a gente aprenda a fazer rituais, eles nos conectam ao campo simbólico como diz Jung, que só o ritual é capaz de nos levar. James Hillman falava da arte de modo geral que é uma linguagem capaz de nos colocar num lugar que só a arte é capaz de levar porque também a gente não pode explicar e nós temos isso na ritualística, nós temos isso na oração, nós temos isso no significado daquilo que a gente não alcança, mas que reconhece, basta só ouvir esses homens falando, já estamos lá nesse lugar da transcendência por meio de um ritual e ritual não se explica e numa palavra mais acadêmica, a gente pode dizer narrativa, mas na verdade é o ritual (risos).

Santiago: vou falar um pouquinho mais. Eu gostei muito dessa fala da ritualidade porque nossa atividade física, nosso pensamento, todas as coisas, por exemplo, sem Deus

ninguém faz nada, porque assim mesmo fala o Nhanderú, porque por exemplo nós Mbya Guarani, essa hora já a gente fica se preparando para dormir, digamos assim, e para esse descanso, nós falamos para Nhanderú, falamos para Deus, pedimos para Ele para que nós descansemos bem, para dormir bem, que não tenha incomodação, de doença, de várias coisas, de pessoa, para que Ele proteja o descanso. De manhã, quando a gente acorda [...], preparamos e tomamos chimarrão, a gente sempre falando do coração, falando assim, 'hoje estou levantando, obrigado Nhamandú', Nhamandú significa o sol, sem sol ninguém vai viver no mundo, o sol que manda tudo, ele que ilumina para a gente, para todas as pessoas, não só para pessoas, também para bichinho, qualquer coisinha de bichinho ou de árvore, pássaro, qualquer coisa que se movimenta. No dia agradece como passarinho sabiá, por exemplo, de manhã ele canta porque é ele agradecendo ao Nhamandú, por iluminar para ele, para poder procurar alimento para seu filho, para ele e para todos, para se alimentar, então isso é muito importante. Nós, quando a gente faz reunião, para começar a reunião, sempre temos uma palavra boa, uma palavra de coração, agradecendo a todos, principalmente ao Nhanderú, Nhamandú que ilumina, ele continua muitos anos, milhares de anos está aqui, ilumina a terra para que a pessoa levanta e trabalha, para brincar e procurar alimentar com muito carinho, com muito amor, ele vem iluminando a terra, então essa é nossa alma, nós vivemos com a natureza e com Nhanderú [...]. Quando levantamos junto com a criança a gente fala "hoje tu estás levantando para trabalhar comigo, para se rir, para ficar feliz, procurar comida, para fazer comida, plantar, pescar, caçar, procurar medicinais através do Nhamandú. Não faz coisa errada, tem que levantar com amor, com carinho e respeitar o outro ser humano, respeitar a natureza também, porque toda a natureza tem espírito: rio, morro, mato, cipó, taquara, tudo tem espírito", então essa é a nossa caminhada, vamos dizer assim. A caminhada é isso, muito importante o sol, mas se não respeitar ele, um dia vai parar, vai parar de iluminar a terra, e aí? Quem vai dizer? Então tudo isso é uma coisa importante a se conhecer porque nossas vidas, nossa caminhada, olhando a vida com a reza, canto e dança é muito importante. A dança, ela fortalece o nosso físico, cantar fortalece nossa semente, nossa mente e nosso coração, para todos, para toda a família, não só daqui da comunidade, pode ser outra comunidade também e a gente já sabe o que que vai acontecer. O que é que vai acontecer daqui a um mês, daqui a um ano, daqui três anos, o Nhanderú já fala o que vai acontecer e o que vai ter de coisa boa e o que vai ter coisa ruim também, só para ouvir um pouco isso. Eu quero falar muito isso, como é a religião de vocês, a dança de vocês, muitas vezes falam isso, perguntam isso o não-indígena "como é que vocês fazem ritual?" Mas é difícil explicar, mas é através da prática que a gente mostra, pode observar que é importante a nossa cultura. Obrigado! Ha'vete!

Carine: *que maravilha minha gente, eu estou emocionada e sabe que de tardezinha eu ainda fui, desci o arroio aqui perto, eu ia orar para pedir para Nhanderú, eu não sei se a gente pode dizer que Deus, se é o mesmo, mas eu não gosto de separar, eu gosto de pensar que é uma coisa só, a gente que chama de formas diferentes, então vou dizer que eu fui pedir para Nhanderú coisas do coração, do meu coração e também para esse encontro de hoje que foi tão bonito.*

Falo então da proposta de trazer alguma imagem, algum gesto ou som, enfim, alguma coisa que produz sentido para si para pensar se ela também produziria sentido no outro, que sentimentos ela provoca, que pensamentos, se seriam os do coração e que povo que ela faz emergir, seria algo mais simbólico, mas devido ao tempo que já estávamos em *com-versa*, os participantes desta, propuseram que eu significasse este momento.

Juarez: *porque o teu simbolismo é que, de alguma maneira, provocou esse encontro, então eu acho que não seria uma síntese, mas seria um diálogo dos teus símbolos com aquilo que nesta noite simbolizaram.*

Onorio: *é só para questão de concepção, eu não diria simbolismo Carine, para você, eu diria vivencial, porque só você está vivenciando isso dentro de ti, então isso, a partir dessa vivência, tu vai reverberar a partir de uma escrita, então são questões como o professor falou, precisa mais de algumas horas para poder falar só sobre isso.*

E, para encerrar, Santiago também agradeceu a Nhanderú, a Nhamandú, grande Deus, sem ele ninguém vive. E assim encerra-se lindamente aquela quarta-feira fria.

Segunda com-versa

No sábado já não tão frio, após a quarta-feira, estava eu frente a mais um bonito grupo. Desta vez havia só um homem entre as participantes, o contrário acontecia na quarta, quando havia só uma mulher entre os homens. Desta vez não foi uma pessoa indígena a começar a conversa, pois estes ainda não tinham chegado, o que, para mim, mudou todo o tom do encontro. Eu trouxera alguns pontos da pesquisa sobre uma possível poética intercultural em um Sul da pesquisa *e como movimento metodológico para não dizer metodologia que é uma coisa fixa, um método mais artesanal assim, construído a partir da fenomenologia autoetnográfica. E justamente essas duas: a fenomenologia e a autoetnografia conversam entre si, por isso*

também eu proponho uma conversa intercultural. Inicia-se com cada um falando um pouco de si e já trazendo um pouco dessa relação sua entre indígenas e não-indígenas.

Fátima: bom, vou começar por estar mais perto, acho eu. Eu estou no Rio Grande do Sul, sou nascida em Rio Pardo que é perto de onde a Carine vive, mas atualmente vivo na região metropolitana de Porto Alegre, em Gravataí e estou a mais ou menos uns 150 km de onde a Carine está. Sou formada em direito, em letras, sou funcionária pública na área do tribunal. Depois que eu fiz 50 anos eu resolvi fazer mestrado e aí engatei o doutorado e logo em seguida o pós-doutorado, já estou com 61 anos e concluindo o pós-doutorado, pesquiso sempre na dimensão dos povos indígenas e mais especificamente os Guarani, mais recentemente também comecei alguns diálogos com os Kaingang, aí sempre na perspectiva do diálogo intercultural, a minha relação nessa perspectiva, ela vai mais de aprendizagem e de diálogo. Tudo começou numa perspectiva de que eu era muito superior, eu sabia tudo, eu sou a dona do conhecimento, eu é que sei, e aí, dessa relação eu fui entendendo que na verdade não sei nada, eu sou apenas uma aprendiz, uma aprendiz de estar no mundo em diálogo com alguém e aí fui entendendo como seria minha relação neste processo, enfim, eu sou apenas uma aprendiz nesse processo todo.

Andrea: a minha história é meio que uma história de busca de identidade, hoje moro no Estado de São Paulo, mas eu nasci em Minas Gerais, os meus pais não eram de lá, eles eram do Nordeste e eu nasci e fui criada em Minas Gerais, sempre com uma sensação de gostar de morar lá, mas uma sensação de falta de pertencimento, falta de lugar, falta de identidade, então assim, eu gostava do lugar, mas eu não me sentia pertencente àquilo, meus pais vieram do Nordeste, mas eu também não sentia conexão com esse lugar, então foi um longo período acho que de falta de espaço mesmo. A gente tinha visitas periódicas do meu avô materno, que ele é de origem indígena, mas nada disso era falado, nem pensado, absolutamente nada. Meu avô quando ia lá para casa tinha uma armação de rede específica que não era o hábito do lugar, mas era feito para o meu avô, porque meu avô só dormia em rede, então essa é uma imagem que sempre me marcou: “nossa, dormir em rede, o que que é isso” e eu me lembro dele sentado nessa rede e contando histórias para a gente, levando a gente na beira do rio, contando histórias e coisas assim [...], até então vivia uma coisa dessa identidade europeia, meio mal definida por conta do lado do meu pai e eu só vou me entender dessa origem quando eu começo a ter sonhos no processo psicoterápico, só que isso eclode quando eu vou fazer minha formação em artes corporais na Unicamp com a minha orientadora que chama Inalcira Falcão e ela trabalha com ancestralidade e aí tinha uma pesquisa para falar dos nossos antepassados e aí a coisa pegou, foi via corpo assim, foi muito forte. Então desde lá eu venho estudando isso, eu

continuava ainda não me sentindo, ainda porque não vivi a história de estar numa aldeia, coisa assim. Vezes eu encontrava com a Fabiane lá na Unicamp, eu falava “eu não, eu não sou”, ela falava “você é, você é” e eu sempre me debati com essa questão de identidade, até que um dia, que é quando a coisa fechou mesmo, foi quando eu fui para o Sul, eu contei isso de manhã, encontrei o Vherá, o Vherá nunca tinha me visto, olhou para mim assim, eu quieta no meu canto, ele “parente”, eu então “Nossa”, foi aí que encaixou. É uma coisa muito longa, isso começou em 2000, sei lá, 2001, no meio disso eu tive oportunidade de ir na reserva, na aldeia Yanomami, que também foi um chacoalhão de vida assim, eu voltei de lá, muita coisa se desconstruiu e a minha busca tem sido estar nesse lugar, tentar entender, ajudar quando eu posso e me ajudar, eu tenho vontade de fazer uma pesquisa de doutorado, mas eu não sei ainda o que que eu tenho que fazer e aí a gente vai assistindo às aulas, vai ali, conversa com Fabiane, lá no Vherá e vamos indo, é isso.

Telma: eu estou muito contente com esse contato de Carine, porque se origina de uma experiência extremamente rica na minha vida, nesses dois últimos anos, foi muito bom o encontro e quando se tratou de alguma maneira contribuindo com a pesquisa, aí a alegria ficou maior, então obrigada pelo convite Carine e obrigada à instituição também pelo curso ofertado. Eu nunca sei como começar uma apresentação. Eu sou arteterapeuta nesse campo, porque eu queria dizer assim eu sou Telma Xucuru, eu sou Telma Guarani, eu sou Telma Tupinambá eu queria dizer bem assim, mas eu fico ahh, eu sou Telma brasileira, acabo chegando nesse lugar Telma brasileira. Então, eu sou arteterapeuta há 18 anos, a minha formação é em Pedagogia, foi um período muito bom, eu fui fazer Pedagogia para entender alguns fenômenos da minha vida, educar meus filhos por exemplo, e depois fui ser arte-educadora para entender como é que aconteciam as aulas melhores como pedagoga e me tornei arteterapeuta para entender melhor como eram as aulas de arte e eu estava falando que meu modo de amar o mundo atualmente é como arteterapeuta. Então eu estou nesse lugar e sempre em busca nos atendimentos em arteterapia, em grupo, nos cursos, eu sempre faço referências aos povos indígenas, sempre, a minha primeira referência que eu busco é como acontece lá, embora errando, embora sendo pouco, essa é minha sede. Então assim, Roberto Gambini no Espelho Índio, livro da Luisa⁵¹, Pierre Clastres, eles sempre tem me respaldado com metáforas importantes nos atendimentos, então nesse lugar que vocês oferecem eu me sinto melhor, quando me aproxima mais dos povos indígenas, dos povos originários, eu me sinto mais

⁵¹ MENEZES, Ana Luisa Teixeira de. *A menina e a onça: vozes ancestrais indígenas*. Florianópolis: Frida Editora, 2020.

confortável como gente na hora em que eu me identifico, que eu estou perto de conversas e de modos de pensar com os povos indígenas.

Verônica: eu sou Verônica, sou professora no Teatro na Unicamp, na área de práticas corporais e de direção desde 91, estudei lá, me formei lá e a minha relação com a cultura indígena acho que ela tem duas entradas, no mínimo, mas a primeira que foi se chegando foi pelo pensamento decolonial, você falou dessa pedagogia do Sul, acho que o primeiro texto que eu escrevi que chama “O Sul da cena, o Sul do saber”, que eu pego uma ideia lá do Sul do corpo, então tem esse lado que é ligado ao decolonialismo, que é uma postura um pouco mais externa, mais ligada a um certo ativismo [...]. Aí a minha entrada começou a ser mais pelo caminho da arte. Para entender isso, eu fiz um espetáculo que se chamou “Cartas do Paraíso” e claro que através do teatro a gente vai trazendo essa vivência para o corpo, a gente vai em campo, a gente vai se aproximando e daí eu fui ficando cada vez mais arrebatada, por isso, e uma identificação aí muito pessoal com o pensamento animista, como ver a alma nas coisas e em tudo, com o tal que tem o pomposo nome de perspectivismo [...], então uma aproximação muito pela via do teatro mesmo, eu acho que são modos de pensar o mundo e de se relacionar com eles [...]. Eu tinha uma aluna que fez um mestrado belíssimo sobre os Guarani Kaiowá, Arame, lá de Mato Grosso do Sul, um trabalho que me destruiu e me construiu de novo também. Então indo por aí, tem esses dois lados, um muito pela poética, pelo modo de existência, pela cosmopercepção, não é nem cosmovisão, então me afino e outro, mas sinto muito também essa distância e tal e tento e tenho tentado na Unicamp e agora com os estudantes indígenas tenho feito bastante trabalho e procurando como disse a Fátima, aprender. A gente está muito mais num lugar de aprender e de abrir mão de toda uma coisa que a gente já viu que não deu certo, sem colocar também esse peso de resolução, isso tem realmente sido para mim muito especial e eu não tenho dúvida de estar numa mesma época que você pode ouvir as falas do Krenak, do Davi Kopenawa. Eu fico muito orgulhosa de estar vivendo na mesma época que eles, é isso.

Cleide: sou Cleide, estou aqui em Sorocaba/SP, onde eu nasci, Sorocaba é uma hora de São Paulo, a mesma relação de Campinas e São Paulo. Meus pais vêm de dois lugares diferentes, minha mãe de Curitiba, então eu nasci conhecendo pinhão, meu pai de Recife e eles se conheceram no Rio de Janeiro [...]. Me caso, tenho meus dois filhos nos 20, aí quando eu tenho meu segundo filho, eu passo por uma experiência que depois eu vou entender que é uma individuação por Jung em que eu renasço e eu falo “opa! Que que eu estou fazendo, quero me conhecer”, começo a dançar, [...] aí começo a pensar que eu quero, inventei essa coisa, quero estudar danças indígenas, não sabia muito porque, e é uma coisa que eu nunca concretizei, eu começo daí, olha que interessante e fui conversar com pessoas, eu me lembro que eu fui

conversar, eu achei um livro do Eduardo Viveiros que era ainda aquela tese de doutorado dele [...], então eu vou primeiro me instrumentar, fui para a PUC para fazer comunicação e semiótica para pegar um pouco de teoria, eu pensava, fui lá para ver se ia dar certo o samba e ali fiquei 12 anos, o tempo das coisas longas, o mestrado de 5 anos, doutorado de 7 onde eu desenvolvi o meu pensamento sobre o corpo, então na verdade eu acabei querendo estudar as danças indígenas e acabei estudando o corpo brasileiro e claro que tive que mergulhar, tanto no universo afro, quanto no universo indígena porque o europeu eu meio que já tinha sido formada a 20 e tantos anos, muito bem, estudei piano clássico, enfim toda a literatura, isso eu estava boa e aí mergulhei, me apaixonei tanto no universo afro como indígena [...]. Meu orientador abriu um curso na PUC que foi comunicação das artes do corpo e eu comecei a dar aula desde o começo e fiquei lá quase 10 anos [...], começo a formar o grupo naturalmente, e aí se forma o grupo que eu tenho até hoje, do Tutumarambá, pesquisas das artes do corpo, um grupo de performance, um grupo maravilhoso, eles me levam junto [...], mas meu orgulho é que meu neto agora a última frase dessas férias é “vovó, sonhei com o seu cacique”, com o Vherá, “sonhei que eu fui lá e nadava numa cachoeira lá na aldeia do Vherá”, ele já fala Vherá como se fosse amigo íntimo dele. Então acho que isso já está acontecendo, eles já estão mais informados do que eu fui como menina, esse eu acho que é o caminho.

Fabiane: então, eu sou a Fabiane Medina, eu sou Guarani do Mato Grosso do Sul, sou nascida numa aldeia urbana e hoje eu moro numa reserva em Dourados [...]. Ah, entre muitas coisas na vida, agora eu estou fazendo doutorado de Ciência Política, aí estou precisando terminar, não estou conseguindo. Eu curso o doutorado na Unicamp de onde eu conheço essas pessoas muito legais, Verônica, Andrea, que eu já conheci de perto, a gente já conversou de perto, as outras foi por e-mail também ou WhatsApp e eu fiz um concurso para faculdade intercultural indígena e aí eu fui chamada, agora eu sou professora também universitária, estou acostumando ainda com esse lugar de professora universitária porque espera-se muita coisa dessa pessoa que daí é professor universitário. É muito estranho entender esses temas burocráticos, a gente pensa que é dar aula, é muito massa, é muito legal, mas aí tem o sistema, um tal de VPN, ahh, estou ficando doida e aí eu estou tentando entender esse lugar, mas o que eu gosto mesmo é lá da aldeia, de ficar com meus pintinhos, quero criar umas galinhas, eu fico dividida sempre. Minha relação entre indígenas e não-indígenas assim é normal, tem parente que é muito legal, tem parente que é chato [...], tem não-indígenas que são muito legais e tem não-indígenas que são chatos também, difícil de conversar e aí eu tenho facilidade assim de conversar, talvez pela acessibilidade, indígena é um pouco mais sensível, então a gente pode se expressar melhor e eu tenho muita dificuldade no expressar com pessoas muito acadêmicas,

porque tem um outro ritmo corporal, racional, tenho dificuldade porque eu não consigo entrar assim num diálogo, ficava mais decepcionada, agora estou mais aceitando assim que talvez não é o momento de ter aquela relação aquele momento, mas eu me importo muito com as pessoas que querem ter um diálogo comigo porque isso é bem legal, a pessoa querer ter um diálogo com a gente, não é assim sempre que isso acontece e quando eu não consigo fazer esse diálogo, então eu me importo muito com isso. Mas o que eu gosto mesmo é da aldeia, é mais de boa, é tranquilo, às vezes entediante porque a gente já sabe todas as novidades. Aí eu gosto de viajar, agora eu me mexo também com esse negócio de arte, a Verônica sabe, ela entende, eu já fiz umas coisas com a Verônica, umas coisas chiques, bem chiques, que não entendi nada, mas a Verônica domina esse processo, então ela me conduziu muito bem, e eu achei legal, me senti muito poderosa naqueles momentos, aí chegou no dia, não consegui acessar a reunião, aí eu fiquei assim, ai que droga, queria tanto estar lá, mas depois eu me perdoei, me aceitei por não ter conseguido porque também com essa vida de professora eu vou assumindo muitas funções, até falo com a Andrea as vezes “Andrea, eu quero me desvincular” e fui me desvinculando porque eu tava me sentindo muito cansada, muita demanda e eu não consigo atender e as pessoas criam expectativa e aí que vai me dando um pavor, vai que eu não estou bem no dia e tal, enfim. Agora eu estou então fazendo, falam que eu estou fazendo - não bota tanta fé assim - curadoria de arte, então eu fiz duas exposições e ficam me chamando para fazer exposição, mas aí eu fico “gente, eu estou fazendo doutorado”, mas eu queria só fazer exposição, eu gostei muito, achei legal, bem massa, é outra coisa, outros sentimentos na gente, eu escolhi a profissão errada, eu escolhi ser burocrática, Ciência Política e aí o que é legal mesmo é esse mundo mais assim, não digo livre, mas fluido, dinâmico da arte, onde as pessoas tem mais leveza para se comunicar, não estão muito assim se cobrando e se pressionando muito, mas saem coisas muito legais, muito interessantes. Eu disse que o que eu trabalho é feminismo indígena, que eu inventei assim para chocar mesmo essa sociedade, eu “ah, vou chocar essa sociedade, vou falar que eu estou trabalhando feminismo indígena”, e acabou que estou assim: uma parte assim falando sobre isso, na verdade eu cá numa bibliografia muito complicada que é do self, aí por isso que eu acabei entrando nessa parte com vocês, então eu conheci o Gambini também um dia por acaso [...], achei ele muito legal, as coisas que ele fala são legais, a gente se identificou muito assim, ele tem uma energia muito boa assim, é fácil de se comunicar com ele, mesmo ele sendo tão distante assim, como que eu vou dizer, de classe e culturalmente das pessoas assim e de mim indígena, nossa ele deve ter viajado para um monte de lugar e aí eu achei ele muito simples, a alma dele. Acabou que fui entendendo assim que tive que assumir mais essa bibliografia do eu, aí a minha curiosidade é o eu do ocidente e porque

que ele pensa tanto no outro, nessa relação de escravidão, é uma coisa estranha sabe e aí o outro é escravo por causa do eu, daí eu me sinto eu por causa do outro ser escravo, preciso daquela relação de escravo e o escravo precisa daquela relação de senhor, daí eu fico: ai que confuso! Mas eu tento entender porque também fico pensando se isso existe no mundo indígena e talvez a gente nunca tenha pensado nisso, mas talvez seja uma coisa menos dominadora assim [...]. Não sei, a gente não precisa tanto assim dessa relação, parece um pouco tóxica, desculpa eu estar desabafando aqui da minha tese, mas é... eu estou tentando entender isso pela bibliografia feminista porque ela é decolonial, então ela contesta muitas coisas, até esse sujeito fálico, etnocêntrico, egocêntrico que coloca tantos bloqueios para se comunicar, a gente perde tanto tempo na vida e aí depois a gente fica muito tempo na terapia porque colocou muitos bloqueios, mas a gente também precisa muito de terapia, eu acredito para poder entender essa relação entre as pessoas e porque é tudo tão difícil, tudo tão rápido e tudo tão, sei lá, sem sentido às vezes, e também para entender as instituições, universidade, coisas assim que se colocam na frente da pessoa. Aí eu trabalhei no vestibular indígena da Unicamp, eu achei legal também porque eu nunca conheci uma instituição tão poderosa, por dentro assim, onde as coisas funcionam, deu até uma boa vibe assim, eu fiquei “caramba, as coisas funcionam” e aí fui vendo que eram pessoas que colocavam ela para funcionar e aí eu falo isso muito hoje em dia, mas é só as pessoas que é a instituição, não me dê desculpa que é instituição, regulamento, é tudo pessoa, então vocês não me deem essa desculpa e também vi que foi muito bom, era um grupo de mulheres, várias mulheres que faziam aquela roda girar, eu gosto muito de rede também, viu Andrea, tanto de dormir, quanto rede de relações afetivas, a gente sempre trabalha assim, a gente trabalhou com uma coisa muito legal, que todo mundo tem muita saudade e quer retomar, até batizei que é Rede Ñandutí que é da aranha, rede no sentido de teia da aranha, não muito no sentido só daquelas redes de computadores, que é muito fria, mas no sentido da aranha mesmo que quando está caindo lança assim uma teia e não deixa cair, então a gente poder auxiliar os acadêmicos, para os indígenas chegarem na Unicamp, porque é muito difícil, mas agora eles já estão confiantes, já estão se mobilizando sozinhos e tal. A indiada é muito esperta, só ver um exemplo que a gente copia e vai fazendo assim junto e aí a gente vai dando também outros significados. Eu queria falar também para o Vherá se ele é do Rio Grande do Sul ou do Paraná? Aí eu ia falar um oi para ele, eu também conheço, já falei também com Jherá, que é de lá, mas é um nome comum também que é do Rio Grande do Sul. Então é isso, eu estou muito feliz de estar aqui hoje, de conseguir atender esse convite, que as vezes eu fico com tanta coisa e eu sinceramente [...], às vezes me acontece alguma coisa, dá uma crise de dor de cabeça, não sei alguma coisa acontece sabe, ou eu por acaso me enrolo no meu serviço

ou alguma outra coisa acontece, aí eu fico pensando porque está acontecendo isso, mas aí sorte que vocês são pessoas pacientes e conseguem me esperar, para eu vir participar, porque eu gosto muito de participar, mas às vezes, a Andrea sabe, eu fico enrolada com as coisas e aí as vezes eu fico com a energia baixa, eu sou meio devagar com essas coisas, mas eu estou tentando, não estou dizendo que eu vou ser mais rápida, mas estou tentando pelo menos fazer uma metodologia [...] para conseguir atender as coisas sem eu me perder nesses caminhos. Eu estou me sentindo agora assim também, uma desorientadora, meus alunos falam “você vai me orientar?”, eu “não, eu não, não sei o que eu estou fazendo, eu não tenho condições para isso” (risos), difícil, agora eu estou tentando entrar nesse sistema doido da universidade, tem muita resistência, os professores ficam um pouco assustados, achando que eu vou flechar todo mundo, mas eu não sou brava gente, as vezes é o meu jeito de falar, eu sou de boa, mas às vezes as coisas estão estranhas, está tudo embolado [...]. Mas eu queria que as pessoas entendessem, por exemplo, no curso tem um monte de bibliografia antiga que fala assim do indígena como se ele fosse um bichinhozinho de estimação, aí eu falo “gente, são pessoas que existem, não pode falar assim “primitivo”, isso já caiu em desuso, tem que atualizar”, aí eles ficam bravos achando que eu fiquei contestando a bibliografia, quem sou eu? Só estou falando isso porque não queria que a gente pagasse mico, fica feio e daí vai virando umas brigas, “ah, porque eu estou no meio dessas brigas sendo que eu estava só querendo ficar aqui de boa, tranquila, mas de vez em quando isso acontece, não porque eu sou brava, não sou brava, eu não concordo”.

Vherá: boa tarde, eu estava ouvindo todas vocês aqui, obrigado pelo convite Carine. Escutando aqui a fala de cada um, e bom, aqui já tem a Fátima, a Andrea, a Cleide que são minhas alunas, ali no grupo de conversas, da roda, mas para quem não me conhece aqui no grupo, eu sou o Vherá Poty, sou Guarani Mbya. Eu sou natural do Rio Grande do Sul, mas atualmente moro aqui em Santa Catarina, na aldeia Marangá do Sul, no município de Imaruí, perto de Garopaba, faz uns 3 anos que eu estou aqui já. Bom, eu acho que um pouco na linha que vocês estavam falando, eu comecei a fazer alguns trabalhos de integração, quando tinha de 13 para 14 anos de idade, só para deixar bem claro que eu não sou nada: não sou estudante, não sou professor, não sou acadêmico, sou apenas um indígena caminhante⁵². Eu comecei a

⁵² Sobre o ser caminhante e estar em relação, Vherá relata em outro momento que “a questão toda é o processo de relação, importante mesmo, acho que a chave das questões é a relação e a compreensão. Assuntos e questões complexos, mas o complicado mesmo é relacionar entre essas formas de compreensão, [...]. Comecei a fazer essa mediação, interlocução quando tinha 14 anos de idade, então já tive uma estrada, muitos já são doutores, já fizeram pós-doutorado, uns já estão velhos [...], por isso que eu sempre falo para as pessoas: sejam nossos amigos, sejam nossos amigos de verdade que a compreensão para as pesquisas que você busca sempre vai ser muito mais tranquila e sempre vai ter muito mais realidade mesmo daquilo que a gente vive [...]. Eu não quero aparecer num livro, apenas, eu quero fazer parte da vida das pessoas, como Vherá Poty, como Guarani, como pessoa. De nada vai adiantar se meu nome aparecer num livro lá, ficar famoso e as pessoas que eu ajudei não me compreenderam,

fazer alguns trabalhos de integração quando eu morava ainda lá em Porto Alegre, na Aldeia do Cantagalo, onde vivi maior parte da minha infância, e estou tentando captar um pouco da fala de vocês, quando a gente fala - pelo menos é uma concepção minha - um aprendizado também que eu tenho através da minha caminhada, é que acho que são situações um pouco diferentes também quando a gente fala de relações, eu pelo menos comecei a me aproximar um pouco da cidade e sua estrutura política através de necessidades da comunidade onde eu vivia, não porque eu queria e sim porque a comunidade necessitava que a gente fizesse essa mediação, essa interlocução, com essa aproximação, então quando tinha 14 anos de idade, a comunidade me escolheu, me nomeou para que eu pudesse organizar um grupo de cantos e danças tradicionais na aldeia, com o objetivo de levar as apresentações culturais, levar também as nossas demandas para a cidade porque a gente tem a nossa luta cotidiana, a nossa luta interna e ao mesmo tempo essa luta política e isso fez com que eu falava muito mal mesmo na época, não falo bem ainda hoje, mas na época eu falava muito pouco e aí a gente começou a levar apresentações para fora assim, só que um pouco como a Fabiane trouxe essa questão, com o tempo eu fui percebendo o quanto aquilo era estranho, porque a gente ia para as escolas, universidades, para alguns espaços mais de apresentação e tinha ocasiões que eu simplesmente me sentia um objeto de pesquisa, como um bichinho de estimação como ela colocou ali, porque algumas apresentações, nossa, eram muito sem sentido porque parece que a gente era chamado para se apresentar como aquele povo do passado ingênuo, que não conhece nada, não sabe nada, como se a gente fosse do outro mundo, aquilo me espantava um pouco, só que daí com isso comecei a perceber o quanto a cidade nos desconhecia porque eu mesmo assim tenho uma experiência muito forte em relação a isso. Aí aos meus 19 anos de idade eu me tornei cacique da aldeia onde eu morava, onde a comunidade me escolheu para eu ficar nessa condição, nesse cargo assim, que é um cargo político, mas como a escolha foi coletiva, não tinha como recusar e aí fiquei nessa condição que também permitiu com que eu pudesse mergulhar um pouco mais na questão política, só que claro quando a gente fala em política é uma complexidade total, e eu me deparei com outras situações onde eu tive que batalhar, sempre entender porque o indígena tem essa capacidade, a gente já tem isso assim de compreender, só que claro, eu acho que tem uma diferença em tudo isso, porque eu acho que a política da cidade, eles só tem a intenção a maioria das vezes de compreender uma política, no caso apenas o que é do interesse deles, se não é, ele não tem obrigação de compreender, coisas que para mim não existia, eu

eu apenas peço isso enquanto indígena, enquanto Vherá, enquanto amigo, que a gente possa sempre buscar essa aproximação, essa relação de respeito e compreensão.

tinha que aprender coisas que eram importantes para a vida, eu tinha que aprender coisas que eram importantes para o coletivo, então tudo aquilo meio que me deixava confuso, porque uma das coisas que eu me deparei na época era sobre a questão da educação escolar indígena, aí para falar da questão da saúde teria que ir encontrar outras pessoas lá em outro espaço e aquilo ficava andando meio que para lá e para cá, me atormentava, me deixava meio confuso porque, como assim? Porque, para mim, na minha cabeça - hoje consigo compreender um pouco mais dessas separações em caixinhas - mas na época aqui, para mim não tinha lógica porque educação e saúde teriam que estar tudo separado, quando na verdade minha saúde dependia da minha educação, para mim enquanto Guarani eu via dessa forma e eu vejo dessa forma e eu vivo dessa forma. E aquilo que meio, eu caminhava igual, tentava assim compreender, eu entrava na discussão, mas com esse olhar, com esse pensamento fixo, que é aquilo que eu aprendi que é aquilo que eu aprendo, do jeito que me ensinam na aldeia e com o tempo fui percebendo, teve uma época que eu falei “não, vou ficar em casa, não quero mais falar com quem só quer discutir questões que é do interesse deles”, só que daí com o tempo eu fui percebendo que não, existem muitas pessoas que querem fazer uma diferença através de suas políticas, através de seus estudos e aí comecei a me envolver de novo, voltei, comecei a ajudar as pessoas, falei “não, eu vou começar a ajudar porque eu não posso ficar julgando pessoas da cidade pelo desconhecimento que tem em relação ao meu povo, agora eu tenho que ajudar para talvez futuramente puxar a orelha deles, eu vou ter esse direito de puxar a orelha porque estou me esforçando para ajudar eles a compreender como é o sistema de vida do meu povo, eu não posso cobrar eles pelo desconhecimento se eu não for ajudar eles, aí [...] comecei a fazer alguns contatos. A professora Ana Luisa, por exemplo, eu conheci ela quando eu tinha 15 anos de idade, ela fazia um trabalho na aldeia onde eu morava e a gente fez um projeto lá que resultou no primeiro CD de cantos e danças tradicionais Guarani Mbya, na época, na região, isso foi em 2005 eu acho, mais ou menos, faz um tempinho já e aquilo me abriu as portas e também me deu uma direção de que tudo era possível, que eu poderia ajudar, enfim, mas aquilo foi o início de tudo, mas também quando a gente entra nessa caminhada das relações, nos coloca também em um risco muito grande porque nem todas as pessoas que a gente encontra no caminho estão com boas intenções, muitas vezes você pode ter um projeto maravilhoso, mas muitas vezes aquilo não é de verdade, aquilo que eles gostariam de fazer, independente de algum recurso que entre, então isso também, passei por algumas situações um pouco desagradáveis nesse sentido, porque teve uma época que eu fiquei acompanhando durante dois anos e meio um projeto gigantesco, que era do Ministério da Cultura, era o projeto dos pontos de culturas indígenas, a nível de Brasil, nacional e eu me decepcionei muito com

isso, porque nossa, eu fiquei muito feliz de entrar no projeto, mas depois não era tudo aquilo que eu pensava que fosse e aí eu saí fora [...]. Então a gente vai se deparando com várias situações. Quando comecei a fazer esses trabalhos culturais e de aproximação, poucas das pessoas que eu conheci, até hoje conheço e até hoje mantenho relação de trabalho, de amizade, é muito em função disso, mas hoje consigo compreender que há uma grande necessidade, de muitas pessoas que precisam nos conhecer, mas uma coisa que eu sempre falo - eu acho que a maioria das vezes - eu particularmente, não quero ser estudado, eu não gosto de me sentir na condição de eu ser uma pessoa indígena estudada, ou tendo estudado, eu quero simplesmente amigos, eu quero amigas, eu quero aliados, é basicamente isso que eu preciso, eu sempre falo, eu prefiro ajudar como amigo do que como pesquisado, porque eu acho que uma relação de amizade sincera, ela tem uma capacidade muito maior de compreensão do que uma busca de compreensão acadêmica, porque a partir do momento que você busca uma compreensão acadêmica tu tem que criar uma concepção, tu tem que criar uma teoria e aquilo é tua teoria, não quer dizer que seja o meu enquanto indígena e aí até chegar lá no livro, vai ficar escrito lá, aí já mudou todo o sentido que não é o mesmo sentimento que eu estou falando ou que eu estava falando, então assim, eu ainda sou muito, sei lá, não sou contra, mas eu ainda sou um pouco resistente em relação a isso, tanto que eu por opção própria parei de estudar, eu não quis continuar, não porque eu não tinha capacidade, mas porque simplesmente eu disse que eu não quero me ver numa academia. Eu quero conhecer a academia, eu quero conhecer a sua estrutura, mas não precisa eu ser um grande estudante para conhecer a sua estrutura, basta eu querer, mas não preciso que a universidade me torne alguém, se eu não queira. Então em função disso eu optei assim por não estudar, hoje assim eu estou legal, eu estou bem, pelo menos eu não deixei a academia roubar a minha consciência, a minha estrutura indígena de pensamento, mas gosto muito hoje de ajudar as pessoas por compreender que a cidade nos desconhece apesar da grande, ou seja, apesar da presença cotidiana nossa em meio a cidade. A gente está muito, muito próximo fisicamente da cidade, não porque a cidade está perto de nós, mas sim porque está instalada em cima de nossos territórios. Só que a cidade com as suas políticas a gente está muito distante, tanto que quando a gente aparece em espaços públicos a gente é “índio”, muitas vezes a gente parece que não é daqui, como se nós nunca existíssemos aqui, então muitas vezes é muito ao contrário a forma de olhar, de enxergar a nossa presença. Em função disso, eu me esforço hoje muito para ajudar as pessoas a fazerem seus trabalhos como a parente aqui falou, a Fabiane, eu pego junto nisso por acreditar e justamente para desconstruir esse equívoco que é todo tempo, continua sendo um grande equívoco, até o termo índio é uma expressão equivocada, e até hoje continua sendo esse equívoco histórico, um

equivoco de expressão, eu entro muito nessa batalha de muitas pessoas, com o objetivo de contribuir para que elas possam de fato escrever coisas mais reais e atuais e que sejam relacionadas de forma natural com esses povos, então eu estou aqui muito mais para isso, muito mais com o objetivo de contribuir com alguma coisa para que de fato ela seja verdade, como a Fabiane falou anteriormente. Eu não estou aqui para atrapalhar, mas o que for necessário de dizer assim “não, isso aí está sem sentido algum, eu vou falar”, eu falo mesmo, eu dou bronca também. Eu sempre falo “eu posso não ser nada, mas a minha história eu conheço, do meu povo eu sei, então ninguém vai passar por cima de mim, a não ser os velhos anciões do meu povo”.

Carine: obrigada Vherá, e foi um puxãozinho de orelha para a gente corazonar mais a educação, a academia, a ciência, acho que pensar mais com o coração.

Fabiane: eu estava rindo porque é esse momento que a gente vai ficando bravo que é hora que tem que parar, porque lá no meu trabalho é assim, mas eu já estou boazinha, eu aprendi bastante, eu cheguei lá e aí eu queria falar tudo o que eu tinha guardado tantos anos, daí não deu certo, pessoal ficou bravo comigo, queriam até me demitir e eu “não, não faz isso, eu demorei tanto para chegar aqui, você quer agora me jogar fora”, daí eu comecei a ser assim mais tranquila para falar, mas eu acho que está perdendo tempo, perdendo já 500 anos, mas está bom, vamos esperar.

Em seguida relato sobre a relação ensino, pesquisa e extensão, sua vinculação ao estar de todos/as ali naquela *com-versa* e o ato de pensar se a relação intercultural também seria uma forma de produzir alma, um fazer que nos faz e se essa relação produziria uma epistemologia, no modo acadêmico de se dizer.

Verônica: quarta-feira que vem agora [...] eu vou fazer o meu concurso de livre docência e esse é o grande tema, do qual eu estou falando do teatro, é de como que essa abertura intercultural, ela é quase que assim essencial para o estudo do ator, para o estudo do teatro ou mesmo para o estudo da arte. Então são tantas questões que estão no meio, mas você puxou a primeira quando você falou que a gente precisa corazonar mais a universidade. Então eu vou pensar fisicamente, do coração que está no meio do corpo, né? Ele está entre a cabeça, vamos dizer que é esse lugar das abstrações, do pensamento e tudo, e o sentir aqui debaixo do diafragma, do querer, então é esse lugar de abertura para o mundo e tantas vezes lá a gente vai ver lá no próprio pensamento do James Hillman que o coração, ele pensa por imagens, então a alma, ela se faz no coração e o coração é o lugar de abertura para o outro, abertura para a diferença. O coração não tem nada a ver com identidade que está mais aqui no umbigo, então o coração é esse lugar que você se esvazia sabe, que você literalmente entrega, é um

lugar de vulnerabilidade, então primeiro, essa relação intercultural, eu sinto que ela é impossível se ela não integrar o coração, que tem muito a ver com essa dimensão do sentir que não é só gostar, não é só o afeto, esse “nhénhéné”, meio paz e amor, é uma verdadeira abertura para a diferença e uma verdadeira abertura para a diferença é vertigem, é assustador, eu acho que pede muita coragem mesmo. Então você perguntou se a interculturalidade era um lugar de se fazer alma né? Pelo menos eu entendi um pouco por aí, e eu na minha maneira ou pelo menos tudo o que eu escrevi aí, ai meu Deus, com esse trabalho que eu estou morrendo de medo de defender na quarta-feira, é sobre isso e ele tem muito a ver com esse lugar que é do coração e, deixa eu ver como explicar ele, aí eu vou fazer um paralelo até onde a universidade conseguiu ir. Binário: Oriente, Ocidente, então funcionando um pouco só nesses dois polos que não incluem a imagem, aí eu acho o continente americano, o tanto que ele é vitalizador nesse sentido porque ele oferece esse ponto de articulação que é o ponto do coração que estava faltando sabe, eu sinto nele. Então, por exemplo, quando eu leio o Patrício Árias e ele é, acho que argentino, mas de uma tradição que você sente um pensamento guaranizado, você percebe que é uma outra língua ou quando você lê um pensador aimará ou você lê um pensador mexicano você percebe. Eu acho tão difícil de explicar isso porque isso me vem na forma de muitas cores, isso me vem numa forma muito sensorial, mas você percebe que é uma qualidade completamente diferente porque esteve ausente se você pensar nas grandes linhas de pensamento orientais e ocidentais, essa linha que é americana, falei dos mexicanos, mas também podia chamar os apaches, os lakota, os mapuches sabe, e aí eu acho que o lugar de fazer alma, a alma ela se faz na alteridade, se não é puro narcisismo, ela só cresce, ela só se expande nessa abertura, e eu acho que o pensamento americano, pensando como esse terceiro termo, que estava fora ainda, claro que ele vai se comunicar, você vai ver o pensamento dos aborígenes australianos, você vai sentir 1000 ductos, os xamãs da Sibéria, você também vai perceber, mas eu acho que atualmente em 2021, esse continente, ele nos leva de volta a entender o que é que são os terranos, então eles devolvem de certa forma a alma do mundo e devolvendo a alma do mundo a nossa alma é restituída, ai viajei, desculpa.

Telma: pensando nesse encontro com o outro como lugar de fazer alma e o meu lugar é exatamente trabalhando para trazer a alma ao lugar de ser, trabalho na terapia, buscar ajudar ao outro encontrar o seu jeito de trazer sua alma para impulsioná-lo a ser continuamente [...]. Então assim, toda a nossa celeuma, nosso endurecimento, a nossa falta de acesso ao amor, amor que nos é próprio, dessa terra que é própria, minha propriedade, ela se perde porque colocaram muitas coisas no lugar para gente sentir, imposto de fora e foi feita uma higienização dentro de nós. Às vezes, mesmo que eu precisei, em primeiro momento

construir primeiro uma ideia romântica, viu Fabiana sobre todos os povos [...], que estão aqui. Todos os povos que estão aqui conosco e que não deixaram que a gente conversasse, olhasse, percebesse a existência e que o solo e o sol já eram conhecidos e que são conhecidos, quando eu precisei criar essa fantasia de que os povos indígenas vamos dizer, os povos daqui todos esses existentes, eles conhecem a individuação, eles não precisam correr atrás da individuação[...]. Não sei o porque esse jeito de ser quando eu escuto as inquietações, o desconforto quando o Vherá fala, quando a Fabiane fala com tanta presença, é diferente de quando eu falo do meu cansaço diante das coisas, eu falo do meu cansaço diante das cobranças como que eu tivesse que prestar contas, é um lugar totalmente assim de automatizar e quando eu escuto na minha fantasia, eu sei que está tudo bem estar cansado, ou não gostar, ou não querer a academia. A academia é o lugar que com todo conhecimento, com tudo que a gente lida, é um material para substituir a retirada da alma [...]. Tudo que nós temos, oferecido pelo mundo ocidental, desde a geladeira, desde todas as outras coisas [...] são silenciados assim como nós, então isso tudo foi feito para que nesse estranhamento que a Fabiana traz é para que se tivesse poder sobre e como é difícil compreender o poder sobre as pessoas no lugar em que isso não é a ordem primeira. Então, esse contato de entender, ainda que seja muito turvo, me faz trazer mais presente o caminho, vamos dizer, a iluminação, ou então essa água que pode fazer com que a alma se determine [...]. Numa viagem que eu fiz para esse lugar que as pedras são bem polidas de tanto andar e tem muitas cidades muito antigas, prédios tal qual sempre existiram a não sei quanto tempo eles estão lá e eu ficava pensando porque é que aqueles lugares causavam tanto conforto e uma floresta e a natureza não provoca esse conforto, eu ficava nesse devaneio porque ali era caro, porque tinha um valor, tinha tudo. E uma floresta pode ser: “vamos capinar isso aqui, vamos cortar para trazer aquele mesmo sentimento que tem a terra, as pedras das estradas tão polidas e eu imaginava que ali me dava uma sensação de eternidade: aqui já passou gente e já está tudo pisado, é uma segurança total e uma floresta, ela fala junto, ela é viva, ela se impõe, a mata se impõe, a natureza se impõe, ela nos atravessa e a gente tem que ser inteiro e aprender a conversar, não existe sinal “vá pra ali, vá pra ali”, confortável, o sinal é na miudeza mais profunda, então assim, essa aproximação com pessoas que tenham esse trato tão miúdo, de uma sensibilidade tão refinada, tão bonita no meu devaneio, porque todo mundo tem as nuances de ser, até no mesmo momento a gente tem uma iluminação, mas nesse contato é como se desse um chão para a alma. É isso, ainda que seja impregnado de uma certa ingenuidade, uma ingenuidade extremamente importante eu acho que em princípio, ela é importante, mas que ela vai clareando os caminhos para que tenha mais o embate não efetivamente esse embate que o povo ocidental já conhece,

mas é o embate da própria consciência de si mesmo sabe, de estar aqui, em interações. Então olhando nesse viés eu poderia dizer isso. Pronto. Talvez.

Cleide: então, eu penso que, eu gosto daquela gravura do Goia: “O sono da razão produz monstros” e eu temo esses encontros, eu temo a alma, eu temo essa razão única. Eu sou apaixonada pela ciência, pelos estudos, mas eu temo e acho muito bom o Vherá e a Fabiane terem a braveza diante dessas instituições que querem nos domesticar porque a gente faz livre-docência né Verônica, a gente se submete, mas é uma tentativa também de domesticação. Agora, o que eu acho fabuloso hoje é que eu comecei a estudar e fui estudando os mestres que olharam as questões indígenas, mas sendo brancos e hoje nós temos a fala dos povos originários, falando com propriedade como se, não precisa mais ser mediado, e eu acho muito importante manter as diferenças. No meu trabalho eu busco uma desrazão, ou nem sei se é essa palavra, mas assim um caminho não trilhado, é um pouco do que a Telma trouxe da floresta, é um risco, é a vertigem que a Verônica falou também, então eu gosto no meu trabalho artístico criativo e de pesquisadora, eu gosto do risco. Eu sempre quando começo um trabalho, não sei o que vai acontecer e sempre falo “ó, pode não dar nada certo”, é uma possibilidade real, eu jogo com esse risco e com as chances, não vou com tudo já garantido. Uma coisa que eu já sei, já não me interessa continuar [...], mas que bom que o Vherá pode dizer “eu não quero” e eu acho que ele tem o meu doutorado com tantos, a gente conversa e eu o reverencio, ele muito mais jovem, mas porque ele tem um conhecimento, digamos assim, não tão deturpado como eu fui por tantos livros e tantas teorias e essa inquietação da Fabiane eu acho que também, você precisa cuidar com muito carinho, Fabiane, é muito bom e talvez um dia você vai falar para sua instituição “ah, vai, tchau!”, mas que legal que você está lá incomodando também, acho importante também articular essa relação, mas eu não vejo num território pacífico de uma criação de alma que também o Jung se tivesse aqui, falaria de outro jeito, porque são 100 anos de uma conversa, eu acho que a gente precisa manter intactas as nossas diferenças e é assim que a gente vai construir um mundo plural, não tentando construir uma mesma massa, mas saudando no outro a diferença em coisas que a gente talvez nem alcance, mas a gente reverencia porque a gente está vendo ali uma outra possibilidade. Eu acho muito bonito que tantas lideranças hoje, primeiro eu fico agradecida que eles falem português, porque a gente já tem esse conhecimento que chega na gente e que não precise mais ser mediado por tantos maravilhosos como Darcy Ribeiro, como Gambini, como tantos maravilhosos que nos trouxeram conhecimento das aldeias, mas hoje a gente entra nas aldeias com o Vherá a gente fala pelo zoom, pelo Skype, quer dizer, é maravilhoso. Hoje a gente está em relação, mas cada um respeitando o conhecimento do outro e eu acho importante manter as diferenças e não

pensar na construção de uma alma única brasileira, mas como uma diferença pode potencializar o outro porque a gente se alimenta, a gente se alimenta e a gente garante as diferenças como deve ser entre todos os mundos, entre as pessoas, entre mãe e filho.

Fátima: vocês podem me achar louca, a Fabiane principalmente, mas eu vou num caminho diferente, a academia me proporcionou conhecer e estar aqui neste momento conversando, uma coisa que em outra situação provavelmente nunca aconteceria, eu cheguei na academia querendo pesquisar relações institucionais, relações no âmbito organizacional e aí eu ia pesquisar cultura organizacional e me deparei com uma dimensão cultural ancestral e não fosse a academia, não fosse o grupo eu jamais chegaria nesse ponto, então a academia tem os seus problemas? Tem, tem as suas questões, tem os seus objetos proibidos e demoníacos como a própria cultura indígena, a espiritualidade que é uma coisa que a gente estuda, que a gente se provoca nessas questões, mas se não fosse a academia eu nunca teria vivido isso e é interessante que esse processo me ajudou a descobrir mais de mim mesma, me ajudou até a perceber coisas da minha infância que remetia a minha ancestralidade e que sempre foram negadas, esquecidas e talvez até desvalorizadas. Esse processo me ajudou a dar outro sentido a minha própria história e valorizar mais até mesmo o lugar onde eu nasci e valorizar mais as mulheres da minha família, a força das mulheres da minha família e é interessante que desde o início o meu contato com os povos indígenas, com os Guarani foi eminentemente com os homens, com as lideranças, com os professores, mas em todos os momentos sempre tinha uma mulher se aproximando de mim, me chamando, me pedindo ajuda, vindo conversar comigo em vários momentos, mas meu diálogo, meu ponto de aprendizagem era por referência os homens em toda essa trajetória. Estou com a minha orientadora desde 2012, nós aprendemos muitas coisas juntas, mas os meus anseios de pesquisa são diferentes dos dela, então eu observo assim que a mesma pessoa, as mesmas referências tudo, mas nós fomos caçando indagações, temores, anseios e curiosidades diferentes. Então eu não sei se há razão ou se há uma racionalidade em tudo isso, na perspectiva assim, se vou pensar muito na questão da academia eu não sei, mas eu também trago uma racionalidade do direito que é muito forte, estou numa instituição que se sustenta no direito, então eu fico muito permeada por isso, então eu fico na dimensão da dignidade da pessoa humana, dos direitos humanos, da luta contra a violência, de todas essas questões assim. Isso está muito entranhado em mim e isso me sensibiliza muito e aí eu fico pensando assim, quando vocês falaram ali da questão de que não se trata de afeto, mas a relação que eu tive com os povos indígenas nesse contato, ela foi de afecção, eu não sou mais a mesma pessoa. Eu fui muito mexida, eu fui completamente, fiquei desnorçada. E tu falaste em vertigem, como o Rodolfo Kusch diz é uma coisa assombrosa, são assombrosos assim que me

assustaram e que ao mesmo tempo me ajudaram a ver a vida de uma maneira diferente e não se trata de terapêutico, mas de um processo de humanização que a gente foi perdendo durante longo tempo. Eu fiz esse processo com 50 anos, antes eu nem sequer prestava atenção na presença indígena na sociedade, não tinha isso. Então, a academia me proporcionou isso e todas essas diferenças assim foram me constituindo de uma maneira mais humana. Eu não sei se produz alma, mas a minha alma está muito inquieta diante de muitas coisas que eu vejo. Também acho que nós não temos uma alma brasileira, o Brasil tem várias almas que são inquietas, à procura de muitas coisas e as vezes a gente perde tempo procurando longe coisas que estão muito perto de nós. Então eu não sei se produz conhecimentos, mas me acalma, todo esse processo que vivi, ele acalma. Antes toda a ansiedade, toda a loucura que eu vivia, hoje me acalma, eu sempre tive para mim assim que eu gostava muito daquela música “deixa a vida me levar, vida leva eu”, eu gostava muito de samba e tinha como lema, mas sentindo culpa. Eu sentia certa culpa assim, ah deixa, não faço planos, agora eu não sinto mais culpa disso, agora me sinto tranquila, assumo isso como uma possibilidade de vida, me modifiquei muito como pessoa, o Vherá que me acompanhou desde o início desse processo também, sabe como, pelo menos eu sinto assim que eu mudei muito. Não sei se constrói epistemologias nessa dimensão assim. Eu acho que mais é sabedoria, eu prefiro a dimensão da sabedoria do que da epistemologia, porque a sabedoria nos ajuda a pensar, a compreender outras coisas, a ver as coisas mais simples que foram passando despercebidos, eu acho que a epistemologia não dá conta disso, mas eu acho que a sabedoria é mais forte que isso. Enfim gente, acho assim que uma das coisas que aprendi muito forte é a diferença entre o pensamento causal e o pensamento seminal, entre ocidental e o indígena e essa coisa seminal eu acho que ela é mais de uma profunda sabedoria e que essa América que vivemos, uma América Profunda como diz o Rodolfo Kusch, ela tá no nosso inconsciente mesmo que a gente negue, ela está lá dentro e essa relação intercultural, ela ajuda a deixar isso emergir nessa América Profunda e a gente assumir que vive nessa América Profunda, então eu acho que isso é uma sabedoria, não sei se epistemologia é exatamente a melhor palavra para isso, mas enfim [...] é uma forma de ver, uma cosmopercepção, gostei dessa palavra, uma cosmopercepção que a gente aprende que é diferente do que se vivia antes.

Fabiane: ai, então, é complexo essa pergunta, a Carine que desenvolveu essa pergunta, meu Deus, que complexa. Então, [...] eu vou contar uma história um pouquinho compridinha, a minha relação assim com a universidade que é educação. Como falei, nasci numa aldeia urbana, na capital. A aldeia urbana chama curiosamente, que tem muito a ver com a minha história, Marçal de Souza, aí eu estudei lá até a 7ª série depois não tinha mais, só ia até a 7ª

série. Aí eu fui estudar na cidade, era longe, tinha que ir a pé ou pegar ônibus, depois quando tinha ônibus, porque esse lugar é um lugar de ocupação, um lugar de ocupação de vários indígenas e também quilombolas, depois eu descobri isso. Descobri isso na academia, na universidade, mas a minha relação com a escola e a educação no caso, ela não é boa, porque assim, em Campo Grande que é uma capital, é muito mais afastado da cosmologia Guarani já, então a escola que fez eu perder a minha língua. Eu tive que migrar da língua materna para vir para a portuguesa e foi ruim porque não era poético, era com hino nacional na época que eu fui escolarizada, era ruim, bem ruim, era chato, monótono, eu chorava, não gostava, eu gostava das crianças, das pessoas, mas a sala de aula era muito parado, muito fechado, também tinha tabuada que tinha que decorar assim, eu achava chato sabe, então eu não gostava, mas eu gostava muito da aula de literatura que era de escrever poesia, fazer caderno de poesia, na época todas as meninas faziam caderno de poesia e eu gostava, eu gosto muito de coisas de menininha. Eu trabalho com feminismo, mas eu gosto muito de coisas de menininha, flores, a minha mãe fala que eu sou aérea, ah e meu nome também é Ivoti, então é de flor, então eu gosto muito de coisinhas de flor, bichinho, joaninha. Eu me relacionava muito com isso assim, em todos os lugares, mas a escola eu achava pesado, depois quando eu tentei fazer 7ª série, terminei o Ensino Fundamental, era diferente na minha época, sou de 78, tenho 42 agora, então a minha época era diferente, aí depois da 8ª série a gente ia para o Ensino Médio, aí eu reprovei três vezes o 1º ano. Reprovei nessa escola, daí minha tia me encasquetou de me colocar em outra escola para ir numa escola mais perto, aí lá eu fiz mais dois anos, mas eu nem ia na aula, eu só ia lá embaixo na escola, não ia lá em cima na aula, entendeu? Então a escola para mim tem essa relação. Eu nunca imaginei que eu ia fazer faculdade, a minha mãe era faxineira de um hospital Santa Casa, então eu achava que eu ia ser faxineira também talvez, talvez eu tivesse a sorte de ser faxineira igual minha mãe que era de carteira assinada, que por um período ela trabalhava de diária: passar roupa, fez marmita, vendia salgados, tudo que podia fazer. Meu pai era padeiro, perdeu o emprego, ele não gostava de Campo Grande, eles moravam em Jardim. Meu pai é uma parte Kadiwéul e ele era mais da região do Pantanal, então ele gostava mais ali da região dele e eu adorava [...]. Eu acho legal quando a Fátima fala sobre essa parte bonita, mais legal da universidade, até hoje ela não é boa comigo, nessa parte da interação social, com as pessoas assim. Enfim, aí depois que eu quis me separar..

Fátima: ela realmente não é Fabiane, eu reconheço isso, mas no meu caso ela me levou a conhecer coisas, que eu jamais conheceria, mas agora realmente, ela não é aberta às diferenças.

Fabiane: *é, e também agora que sou professora, eu acho muito monótono sabe, eu queria me separar e eu também queria chocar a sociedade assim, porque quando morei na aldeia urbana, eu casei fora, eu estava já na cidade, me sentia meio perdida, assim jovem na relação à cultura, já não falava mais a língua, teve um período que o jovem passa quando é de reserva ou é cidade, tem um pouco de constrangimento de falar a língua, então eu fiz essa transição, inclusive de sotaque a gente fica com bastante sotaque, aí eu falei “bom, se eu conseguir ser mais falante de português e falar um português com menos sotaque, eu posso ser vendedora, vendedora de shopping”, tinha um shopping perto da aldeia que já virou também a aldeia, foi um processo bem conflituoso também. Mas eu não sei assim se a interculturalidade consegue fazer alma, na verdade eu acho que quem entende mais de falar disso seria o Nhanderú que ele que sabe aonde que faz a alma, da onde que elas vêm [...]. Hoje eu posso dizer com mais propriedade que eu fui estudando e aí eu encontrei muitas coisas de estudo na universidade, mas mesmo assim, o conhecimento ele é bom, eu gostei muito do conhecimento na universidade. Um conhecimento em si, comecei a conhecer coisas, a entender coisas, como funciona o ocidente porque é que a gente fica desencaixado na cidade [...]. Aí fui fazer ciências sociais e era um curso muito bonito, falava muitas coisas bonitas sobre a sociedade, a sociabilidade, a solidariedade, assim coisas que as pessoas iam se unir, mudar o mundo, mudar o sistema econômico, achei massa aquela conversa, mas na verdade eu tive muito atrito durante a graduação, mas uma vez, não é que eu fiquei admirada, mas eu fiquei pensando: essas pessoas são assim estudadas e ainda são ignorantes, eu pensava. E aí então eu tive muita dificuldade de interação com os meus colegas, já começou aí, os meus colegas de faculdade assim, poucos interagiam comigo [...]. Essa interação foi ruim, por outro lado a universidade, me levou de volta e hoje eu voltei para a aldeia, morar em outra aldeia e no momento de voltar todo mundo falava de morar na aldeia e eu pensava “não, eu já saí faz tempo, acho que eu não tenho mais jeito assim, não sei, mas acabou que foi a universidade assim que me jogou de volta dentro da aldeia e automaticamente eu me sinto mais eu assim, sabe? Ou pelo menos, menos encenando, performando coisas que eu não sou e não tenho vontade de ser também que é assim, essas pessoas muito objetivas, da cidade, coisas assim que não tem a ver com o meu jeito de ser [...]. Nesses 42 anos é difícil ficar de boa. Enfim, depois de muita luta para você conseguir ficar de boa, ainda mais se você já mexeu com o vespeiro aí vem tudo correndo atrás de você, é difícil, enfim, então a universidade é isso para mim. Ela é uma coisa que levou a minha alma, mas eu fui lá e busquei a minha alma de volta e também porque eu queria muito enfrentar, confrontar esse lugar, foi por muito tempo e ainda é uma relação de ódio, de conflito, de revolta sabe, a universidade também o lugar onde eu posso desenvolver essa revolta que eu tenho de*

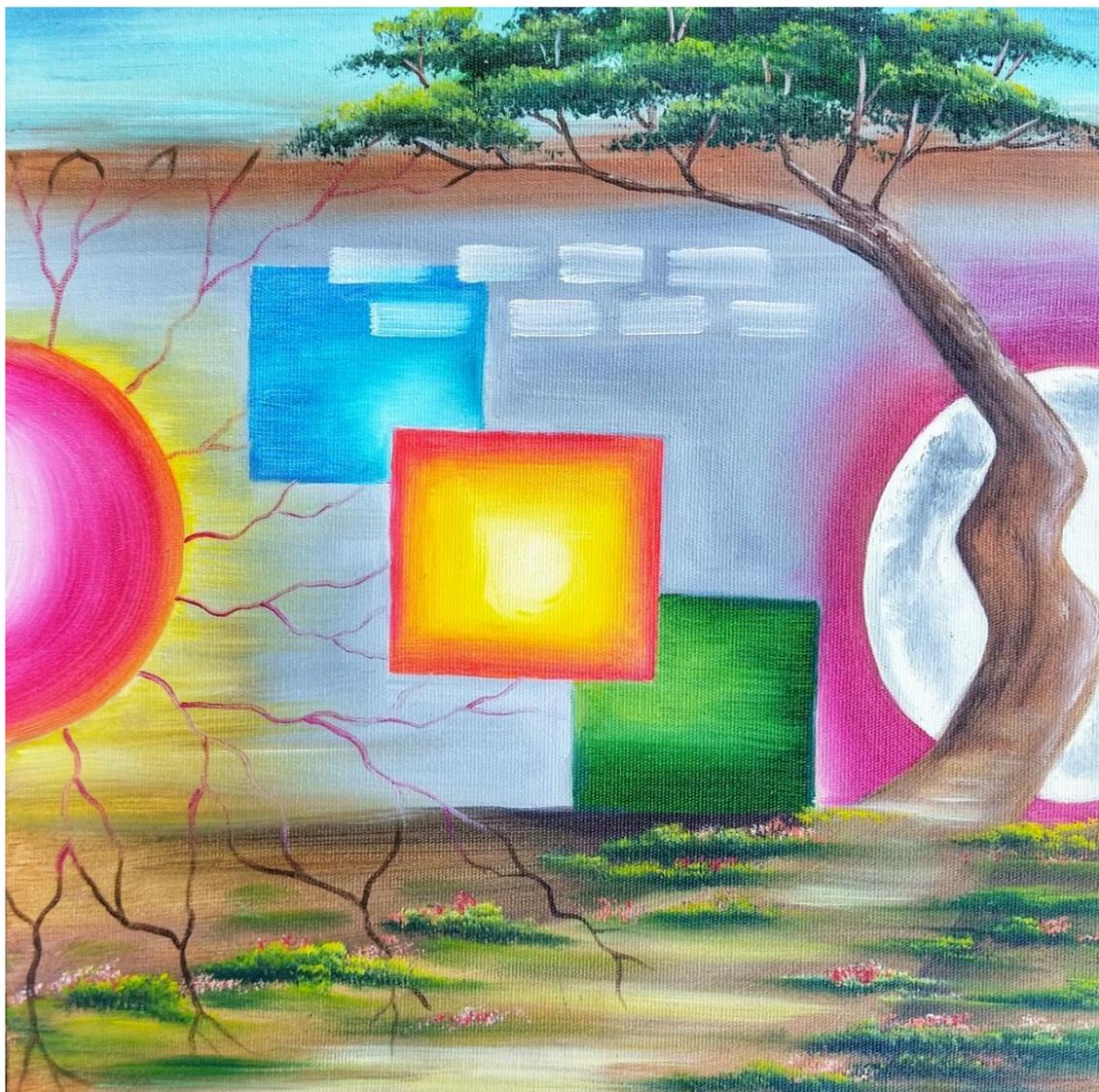
ficar fazendo muitas perguntas sobre porque é assim, porque está assim, porque aconteceu desse jeito, porque a gente chegou nessa situação, assim como grupo coletivo de estar na vulnerabilidade, então eu acho que [...] a interculturalidade, pelo que eu entendi agora se for entre povos tradicionais e ocidente, ela só produz conflito, tristeza e devastação [...]. Agora outra coisa que eu gosto muito que eu trabalho com a Verônica é essa coisa de poética, eu gosto muito dessa coisa, desse ambiente, desse espaço, que sejam coisas poéticas, porque daí acho que eu consigo transitar em lugares que eu não gostaria de estar como por exemplo, nesses lugares combativos, militância, assim que eu acho um lugar muito duro para minha personalidade, então eu tento me relacionar com esse espaço, essa palavra poética, [...]. Agora a interculturalidade, entre os povos indígenas, porque as vezes a interculturalidade ela não é só do ocidente para populações tradicionais, professor André Baniwa falou, às vezes a gente vai querer fazer interculturalidade entre nós mesmos, porque não sei talvez a gente tenha algumas coisas para trocar, mas pelo menos para perguntar, como que está aí, como vocês estão resolvendo tal problema, como vocês estão enfrentando tal dificuldade e às vezes o ocidente é muito egocêntrico, ele faz a interculturalidade só com ele, aí mais uma vez que a gente fica um pouco cansado assim, porque também como disse o Vherá, é uma conversa que já tem começo, meio e fim, você só fica fazendo o que tem que fazer, é um teatro, então não tem espaço para a gente falar “não, está tudo errado, não quero, não gostei” [...], enfim, eu acho tudo isso da universidade. Tem gente que fala que é uma desintoxicação daquelas coisas da cidade assim, então talvez eu vou pensar nisso assim, terminando o doutorado agora, que eu nem queria mais terminar [...], mas aí talvez eu vou terminar assim, só para falar que eu comecei e terminei e tal e também para mostrar para as pessoas que a gente tem esse empenho de terminar também, que sim, a gente pode ser pragmático e objetivo quando a gente quer e tem interesse em fazer. Se não, se for muito forçado assim, se for reprimir muito a gente, eu acho que não compensa, porque eu fiquei assim bem cansada de uma maneira psicológica e física sabe. Então depois desse doutorado eu vou tentar fazer essa transição, porque realmente eu não consigo corresponder, eu me sinto também uma pessoa fraudando, uma fraude, nesse sentido que eu não consigo e nem quero corresponder, eu não quero participar da ANPOX, eu não quero apresentar trabalho lá, vocês me desculpem, mas eu não quero, então eu acho muito difícil lidar com aquilo, eu acho que vocês poderiam estar conversando tanta coisa legal, vocês estão brigando por causa de um conceito que, às vezes, daqui três dias vai acabar o sentido [...]. Ficar escutando “mas você não é capaz”, como assim? Eu fiz Unicamp, eu fiz isso e aquilo, vocês não podem falar nada que eu não sou capaz, olha aqui o meu título, esfrega assim na cara da pessoa, porque aí acho que as pessoas vão respeitar mais, não pelo ego assim, mas

para me deixar um pouco mais livre, não ficar toda hora questionando sobre o que a gente está fazendo [...], sorte que eu encontro pessoas assim que também são da parte poética, lúdica, da parte sensível assim que conseguem entender [...], aí eu fico desafiada, mas hoje em dia já estou com quarenta. Com vinte e poucos trinta, eu já tinha mais ânimo para ficar aceitando desafios, hoje eu tenho preguiça mesmo, tenho vontade mais de ficar na rede de dormir mesmo do que nessa rede da ANPOX, desculpa é só uma brincadeira. Obrigada gente, por me ouvirem, eu estou aqui desabafando.

Fátima: eu estava lembrando agora que a Fabiane disse dessa história de largar a universidade, eu várias vezes acompanhei numa escola aqui do interior, uma escola indígena, aqui do interior do estado que tinha um indígena que mora ainda na aldeia e é professor indígena e ele várias vezes quis parar de ser professor, ele se movimentava para isso, e a coordenadora pedagógica dizia assim para ele “eu não vou mandar o teu pedido, tu tem que terminar de pagar a tua TV” e ele dizia assim “mas isso é problema meu” e aí ela ficava segurando os documentos dele e não mandava e ficava cobrando que ele desse aula [...], naquela situação ele acabou ficando, mas como a gente também para tomar as nossas decisões, várias vezes eu tive vontade de mudar, de fazer outras coisas, mas eu sempre tenho esse compromisso que é um compromisso de manutenção de uma situação econômica razoável pelo menos, mas como isso determina a vida da gente, isso daqui a pouquinho muda de sentido [...]. Então essa coisa assim do apego, e como isso nos prende à várias coisas, o temor que a gente tem desse desapego. Eu assim, tomara Fabiane que tu passe 5 anos e tu continue pensando em largar tudo isso, porque isso que mobiliza a gente. Eu quando cheguei aos 50 anos, mas o que eu vou fazer? Aí eu resolvi fazer mestrado, depois seguir no doutorado e fui então fazer uma coisa completamente diferente na minha vida para sentir adrenalina e emoção de novo.

Andrea: [...] eu não acredito que a gente faça alma, eu gosto muito de um conceito do Ailton Krenak “fronteiras fluídas” e eu tenho procurado sentir isso que é poder permear, estar entre os lugares e aí o que eu sinto com esses encontros é que de verdade esses encontros, essas relações, elas realinham a minha alma. Eu percebo que eu não sou única, eu percebo que eu posso respirar, eu percebo que eu estou vivendo, que eu vou continuar vivendo e que eu vou morrer, então isso me dá uma outra dimensão de mim dentro desse todo, do todo em mim e eu acho que para mim é uma expansão e ao mesmo tempo, eu não sei falar, uma junção, uma sintetização, são as duas coisas juntas. Então assim eu sou muito grata a todos esses encontros porque eu acho que a cada encontro me torno um ser humano diferente e a minha alma consegue se organizar melhor, acho que é isso.

Figura 2 - Encontro 2



Fonte: arquivo pessoal

Pintura da autora. Óleo sobre tela, 30x30cm, 2021.

Universidade inter(geo)cultural

[...] eu gosto muito de rede também, viu Andrea, tanto de dormir, quanto rede de relações afetivas [...], Rede Ñandutí que é da aranha né, que é rede no sentido de teia da aranha, não muito no sentido só daquelas redes de computadores né, que é muito fria, mas no sentido da aranha mesmo que quando está caindo, ela lança assim uma teia e não deixa cair
(Fabiane Medina)

Pertencer ao povo é como pertencer ao fio da aranha, que é só um. Está ligado sempre ao fio. (Daniel Munduruku)

Imbricados em redes de tear, tecer e viver em uma rede de relações interculturais longe de teorias e manuais de viver a vida, nos situamos em estar-sendo. Busquei aproximar-me da percepção dessas relações em conversa a partir das imagens. Numa vida em aproximações com as artes plástico-visuais, em especial a pintura, imagens do inconsciente, para mim, eram distantes, intocáveis ou quiçá até inexistentes em minha consciência. A arte pela arte como o fazer inútil de extenso sentido à existência era vivido, mas deparei-me em estar-sendo pesquisadora, que também este fazer pode não só (ex)pôr-se no mundo como um para fora, mas inter-relacionar-se com meu mundo de dentro e de modo mais poético conversar com o mundo de outrem.

Já dizia Roberto Gambini⁵³ que *o excesso de intelectualismo, o excesso de teoria ao invés de nos pôr em contato com a imagem, nos afasta*” e *“muitas vezes a teoria ao invés de iluminar, ela tira o contato da emoção do lidar. A teoria, ela não é uma emoção, a teoria é importante, mas eu quero a minha emoção, na hora de lidar com os produtos da alma, o que faz a ligação é a emoção, não é o logus, o logus serve para outra coisa.* Por isso a proposta de outra forma de escuta profunda: a pintura.

“O escrever e mesmo o configurar essas experiências em forma de imagens coloridas ajudaram[-no] nesse caminho de desdobramento de processos inconscientes e sua gradual integração” (BOECHAT, 2014, p. 45). E, por isso, confrontar-se com emoções primitivas, dando forma a estas.

Entre a racionalidade e a mitologização “o caminho apontado é o da junção de ambos, a racionalidade não deve sufocar o mitológico, mas *abrigá-lo sob o manto da ferramenta simbólica.* A psicologia do inconsciente é o caminho para manter a tradição simbólica” (BOECHAT, 2014, p. 67 e 68) em especial com a função transcendente.

A função transcendente [...]. É antes a capacidade de produção espontânea de um terceiro elemento a partir da tensão de fatores opostos, de um valor consciente e de outro inconsciente. Esse terceiro, chamado por Jung um *Tertium quid non datur*, é a imagem simbólica que aponta para uma saída criativa a partir da tensão de opostos inerente ao conflito psicológico (BOECHAT, 2014, p. 94).

Para Jung, a partir de Boechat (BOECHAT, 2014, p. 98) implica confrontar-se com as imagens interiores em quatro verbos ou estágios:

- 1) *Esvaziar*: a mente é esvaziada dos conteúdos do cotidiano para que novas imagens possam surgir de forma espontânea a partir do inconsciente.

⁵³ GAMBINI, Roberto. *Nise, Jung e os Estudo das Imagens*. 2021. Duração: 48min e 27seg. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=J3n019BAvSY>> Acesso: 30 dez. 2021.

- 2) *Deixar* acontecer: há uma suspensão da interferência da consciência nas imagens, que seguem seu próprio curso. Livres apresentam seu próprio discurso, independente da mente consciente.
- 3) *Engravidar*: deixando-se o espaço psicológico adequado para as imagens, elas crescem, adquirem densidade e ocupam espaço significativo na mente consciente.
- 4) *Confrontar* eticamente: só agora a mente consciente atua, tomando uma posição ética em relação *ao outro* do inconsciente. Esse último passo é necessário e fundamental, caso contrário, podem ocorrer estados de possessão de identificação com as imagens internas”

Figura 3 - Circularidade de sentidos



Fonte: arquivo pessoal

Ao propor-me então confrontar com as imagens internas, e num processo posterior entender e não interpretá-las, mas de refletir “do latim: *reflectere*: ‘inclinarse para trás’” (BOECHAT, 2014, p. 106), considero que o primeiro encontro e sua imagem correspondente fora circular, um movimento tal como o tempo dos indígenas: cíclico.

As imagens foram produzidas e ao o serem, também me produziram, foi somente depois delas que comecei a buscar as aproximações possíveis.

A força arquetípica do animus está no centro na imagem do Sol. Como bem relata o Cacique Santiago, todos os dias pela manhã, ao acordarem agradecem a Nhamandú para iluminar a tudo e a todos.

O beija-flor por sua vez não fora citado em com-versa, sua imagem me veio de alguns dias atrás quando, no dia dos pais, eu e minha família fomos ao culto na Igreja, havia lá, para mim, a totalidade representada pelo número quatro para Jung. Quatro foram os elementos que mais fizeram sentido do que fora dito naquela manhã e que talvez não foram reparadas por muitas pessoas: passarinhos cantando esplendidamente do lado de fora, uma comunidade de

joaninhas em um dos cantos da parede, uma criança que ora olhava para frente e ora olhava para mim e sorria com os olhos e com a máscara e a última talvez mais profunda era de um beija-flor que sem conseguir sair daquele recinto ficava nos lustres e se movia entre eles. Nos momentos musicais ficava no último lustre para o qual voara e num movimentar rítmico, dançava. Aquele fazer sensível o movia, como move a todos nós. Nhanderú não estava somente naquela estrutura estática e cimentada, ele está em cada um de nós, como diz Vherá e o beija-flor como um dos arquétipos do amor que é o princípio da espiritualidade Guarani, também conforme Vherá, ele está no centro.

“A produção de símbolos a partir do inconsciente fala da criatividade do *self* e das possibilidades do arquétipo central construir caminhos novos. Essa produção simbólica se realiza independentemente da volição consciente e mostra a função organizadora do *self*” (BOECHAT, 2014, p. 95). Para tanto, na imagem, o pensamento do coração envolto de natureza perpassa o dia e a noite e é capaz de realizar grandes movimentos, os maiores, cujo pensamento da academia cartesiano, platônico e positivista não pode alcançar.

Para Gambini (2021) são temas autocurativos imagens como o coração, árvore, flor, criança, arco-íris, sol, os pássaros, entre outros, e, quase todos aparecem. A menção de Jung, a partir de Boechat (2014, p. 97), “que a função transcendente é a função psicológica que *aproxima os aspectos conceitual e estético da psique*” revela grande importância, pois o “símbolo psicológico tem um conteúdo predominantemente estético sob a forma de imagem, além de um núcleo conceitual, uma polissemia de sentidos”.

Daniel Munduruku também no curso Renascimento de Ancestralidades Indígenas relatava que a universidade é o lugar do roubo do saber dos outros, onde há um compartimentalismo de conhecimentos. O conhecimento indígena é circular, ao entrar para a universidade, o conhecimento vai moldando-se para um quadrado. É quando deparo-me com a segunda imagem.

O tom que se sobressai no último plano é o cinza, cor do concreto opressor, dos muros da dominação de um pensamento único. Na canção *Cinza*⁵⁴ do Teatro Mágico, lembramos de “Ideias congestionadas, trancas em todo coração”, quando a universidade impõe o que devemos *ser*.

E nos relatos da indígena Guarani Kaiowá, Fabiane, percebemos o cinza da universidade e da cidade, em conversa com a mesma canção: “a cidade que pulsa em mim também me expulsa”, ao passo que ela já busca outras cores nesse processo.

As relações entre os próprios indígenas podem ser complexas. Enquanto indígenas acadêmicos lidam com o conhecimento, com as epistemologias e demais palavras inventadas pela academia, indígenas que estão na aldeia, no solo da América Profunda lidam de fato com a sabedoria. Mas as raízes da ancestralidade conectam todos os modos de estar-sendo indígena, como perceptível na imagem emergente do encontro.

Figura 4 - Quadricularidade acadêmica,



Fonte: arquivo pessoal

⁵⁴ O Teatro Mágico. *Cinza*. 2021. Duração: 4 min e 09 seg. Disponível em < <https://www.youtube.com/watch?v=zXZCmrNpGzA> > Acesso: 09 jan. 2022.

Para Denilson (2020)⁵⁵, indígena da etnia Baniwa, artista brasileiro, curador, designer, ilustrador, comunicador e ativista dos direitos indígenas, estar nesses dois mundos e sentir-se seguro só aconteceu quando aprendeu que há só um lugar que é de onde vem para o qual pode retornar: para a ancestralidade. Diz ele: *eu posso construir um império aqui, mas se esse império for destruído, para onde que eu retorno? Para minha comunidade, para minha aldeia, para minha família, para meu povo. Mas e se eu, sei lá, fizer qualquer coisa que machuque essa minha ancestralidade eu não vou ter para onde voltar, então eu tenho que caminhar de maneira a não, não sei qual é a tradução, mas de não envergonhar o lugar de onde eu venho.*

Marlui Nóbrega Miranda (2020)⁵⁶, doutoranda em etnomusicologia, compositora, cantora e pesquisadora da cultura indígena brasileira também neste encontro entre dois mundos e questionada como uma não-indígena que vai se encontrando com uma ancestralidade ou com ancestralidades e o que é que isso foi produzindo no seu processo psíquico, processo iniciado pela música, na construção da ancestralidade dentro de si, relata que está o tempo todo em duas posições: *porque, não sendo indígena, de uma certa forma há um preconceito comigo, porque é como se eu tivesse me apropriando de uma identidade indígena, coisa que eu nunca fiz, mas não precisa, as pessoas pensam isso [...]. E como indígena, eu sofro o mesmo preconceito que os indígenas sofrem. Então, eu tenho um preconceito duplo, é um preconceito cruzado.* E para tanto se define como *insider e outsider.*

A universidade ao alterar as palavras e muitas vezes o modo de estar-sendo para se fazer entender, faz seu cerne quadriculado. Todavia, outros caminhos são possíveis. O caminho para uma educação sensível, almada e com o corazonar passa pela alma, na imagem da lua e desemboca para fora do próprio quadrado da tela que sustém a imagem. É o ir além e aquém dos muros da academia e adentrar na universidade geo(inter)cultural.

Outros caminhos não-asfálticos são possíveis. Enquanto os quadrados facilitam a subida numa noção de escada, as imagens alquímicas da terra podem nos tirar da comodidade de avançar para cima e mudar a rota para a sensibilidade e a natureza. Vherá lembra que *todas as pessoas têm [um princípio, uma raiz] a questão é a gente buscar sempre esse caminho. Algumas vezes a gente conversa sobre a forma de viver. Eu, como guarani, não busco, apenas vivo.*

⁵⁵ No curso de extensão Renascimento de Ancestralidades Indígenas oferecido pela Universidade de Santa Cruz do Sul, no ano de 2020.

⁵⁶ No curso de extensão Renascimento de Ancestralidades Indígenas oferecido pela Universidade de Santa Cruz do Sul, no ano de 2020.

Ele como bom caminhante dos Peabirus⁵⁷, num momento do curso diz: *Já que estou parado na estrada agora, não queria deixar de falar sobre essa circularidade, esse caminhar em busca do encontro com nossos familiares, parentes. Levar alegria para nossos parentes. São hábitos nossos. Porque nós já temos um caminho a trilhar, então é só caminhar nele. Nossa vida já tem um propósito, já tem um objetivo o nosso estar aqui no mundo. Isso é uma das prioridades dos Guarani.*

Telma, como não-indígena, relata que está agora aprendendo seu caminho, pois conforme ela *a gente sofreu uma lobotomia com a ditadura, então eu sou aquela que tem uma parte da alma lobotomizada e com ajuda e com o contato e com vocês, com os indígenas eu vou me aprofundando e estou me convertendo cada vez mais profundamente. A saudade que eu tinha de mim está passando, a cada encontro que a gente tem.*

Baniwa, outro indígena que frequentara a academia das formas que lhe eram possíveis, levava a ancestralidade para esta. Realizava pinturas em murais com o pajé-onça e se vestia assim para realizar performances, também adesivava com lambe-lambes muros das principais cidades do país para trazer *uma reflexão sobre o território, principalmente nesse lugar de territórios indígenas esquecidos ou asfaltados, concretados.* Ele nascera numa região que é conhecida como Rio Negro, no interior do Amazonas e fizera parte de uma das primeiras gerações de jovens indígenas a frequentar a academia e tinham o intuito de ajudar a aldeia de maneira prática a partir de conhecimentos de cursos como engenharia de alimentos, de pesca, piscicultura, ciências sociais, entre outros. Baniwa vai inicialmente para as ciências sociais, mas logo muda para as Ciências da Computação, inicia a rádio Yandê e vários outros projetos.

Também no curso Renascimento de Ancestralidades Indígenas, ele e Andrea Cunha partilham de uma sincronicidade. Andrea apresenta inicialmente uma imagem de uma planta nascendo numa fresta asfáltica e logo mais, Baniwa, que realiza diversos trabalhos artísticos em especial na região Sudeste e Sul relata que um deles fora na Pinacoteca de São Paulo: *sonhei que estava plantando no meio do asfalto de uma rua e pensando como a gente é essa semente dentro das cidades tão áridas e mesmo assim insistimos em nascer e lutamos por uma existência nesse lugar, que às vezes parece que não nos quer presente, e eu não estou falando só como indígena, a gente sabe como é difícil o trânsito por essa vida assim, mas a gente está aqui, insistindo e fortes nos nossos lugares.* Quando a pandemia terminar, ele quer *plantar sementes*

⁵⁷ Também no curso muitos caminhos foram se interconectando. A cidade de Sorocaba tem nome indígena e Baniwa dizia que lá “tem um caminho, um Guarani que é muito mais ancestral à gente que é o Peabiru que passa por Sorocaba”.

de novas coisas, sementes de um novo mundo ou para um novo mundo. Em seu fazer sensível diz que vai reduzindo mais até chegar no lugar onde [acha] que a presença do pajé onça já não é mais necessária, nessa forma de onça, mas na forma da ação. Andrea em abertura intercultural, relata um de seus sonhos e a sincronicidade com a ação de Baniwa são as brechas, as frestas, é isso, é esse diálogo que a gente precisa estar aberto a fazer com as nossas imagens, com as imagens de fora, o tempo inteiro.

Nas palavras de Telma é um processo realmente do pajé estar na universidade [...], até porque a palavra academia significa “casa longe do povo”, então assim já começa distanciando o povo. Imagine a ancestralidade que é um chão [...], a gente escuta palavras tão desconcertantes, tão próprias, tão cheias de propriedade, tão cheias de terra, que esse lugar desterrado da gente, ele vai se ocupando e a gente vai se sentindo mais telúrico mesmo, não é? Mais aquático, mais fogo, mais ar. Então assim, se autorizem em todo lugar, esse pajé, essa onça pode chegar e dizer “vamos à universidade ensinar”, “vamos iluminar”.

E para que não nos arraiguemos no cimento, que nos distancia da educação, da natureza e da espiritualidade – que para os indígenas é uma só questão, pensamos com Baniwa que nossa vida é muito frágil, muito efêmera, então a gente precisa criar o máximo de memórias e de vida enquanto a gente está por aqui, talvez não se prender justamente no que é pedra e no que é asfalto e concreto, se prender onde a gente pode viver, onde a gente pode crescer.

Na intrínseca relação ensino, pesquisa e extensão e na intrínseca relação destas com a interculturalidade, é possível perceber e colocar a interculturalidade no lugar de aprendizagens e transformações, no humano, para com o humano e não-humano. Alguns retornos expressos em palavras por participantes das extensões, das quais a educação de modo geral encontra-se carente estão na expansão de mundos:

- Acho que todos estamos imbuídos de algo muito parecido. Essa abordagem me tomou por completo. Acredito que experiências intensas como essas não podem ficar incubadas aqui no encontro. A maneira como os Guarani exercem sua cultura merece ser colocada à disposição inclusive da ciência, que é ainda muito infantilizada. Vivemos uma necessidade de amadurecer a ciência. Então nos cabe algum tipo de mobilização para que essas vozes cheguem até onde precisam chegar. Um desperdício não aproveitar essa oportunidade e colocar a disposição de outras pessoas que tenham interesse. Diálogo muito profundo e lindo. A história e vida de todo mundo que está aqui nos alimenta e nos inspira. (Juarez Francisco da Silveira)

- Cada vez que eu estou aqui parece que o Brasil passa a ter sentido. Esse curso nos coloca dentro de um acervo encantador, que nos dá tônus à alma, sentido à existência. A

espiritualidade está no silêncio, na presença, no contemplar a vida. Todo esse grupo veio trazer uma arquitetura da nossa alma. Construção da nossa morada. Com essa educação, a gente está perdendo nossas crianças, que é um arquétipo vivo. Nosso acervo, grande e profundo são os povos, guardiões da alma, donos dessa terra. Nós estamos perdidos. A nossa única chance de encontro é através dessas narrativas. (Telma Romão)

- É talvez esse lugar um pouco ambíguo da arte, pensando nas duas culturas, nessa relação muito profunda com o coletivo, dentro das culturas indígenas e esse lugar um pouco do ego na cultura ocidental vamos dizer assim, e, também, é um lugar diferente da própria subjetividade [...] Arte para mim é esse espaço do mágico, ainda mais do ator, você está sempre permeável ao outro, você tem que virar assim uma esponja para estar absorvendo, e a gente, no trabalho de ator está sempre conversando com árvores, com plantas, com bichos, com coisas, com pedras, a gente traz tudo isso para o corpo, mas mesmo assim habitando esse lugar. Eu tenho tido muita dificuldade de descobrir essa forma de dialogar. (Verônica Fabrini)

- Como a fala da Fabiane também na semana passada que a gente vai criando uma permissão coletiva para que essas coisas aconteçam, vem o Denilson e traz essas imagens e elas tem um alto grau de uma educação baseada na sincronicidade, um pensamento de consonância, de ressonância, de campo, campos magnéticos que vão criando, ativando as imagens arquetípicas. Então eu sinto muito forte que vocês fizeram isso e também me sinto emocionada por a gente estar conseguindo viver esse campo, porque é muito tempo para construir isso, para fertilizar e da beleza disso tudo, do que todos nós estamos vivenciando [...]. Isso aqui é um outro modo de estar na universidade, é um outro modo de linguagem tão necessária que as vezes a gente [...] sabe que não quer mais a antiga, mas não sabe fazer essa nova, que é uma nova que é bem antiga, inclusive essa que a gente está desconectado. (Ana Luisa Teixeira de Menezes).

A ressonância de sentidos produzidos no grupo foi perceptível no instante vivido, numa fenomenologia presente e repleta de etnografias que tornaram-se experiência como aquilo que nos passa, o que nos acontece (LARROSA, 2002). Nos aconteceram, passaram e permaneceram muitas aprendizagens e transformações. Elas perpassam os níveis de racionalidade prezados pela academia e muitas vezes não podem ser traduzidas em palavras escritas ou faladas, mas por imagens que emergem dessa relação.

A experiência que é trazida por Larrosa traz consigo a ideia da linguagem: “Es un hecho que el lenguaje es algo real, algo que tenemos, una cosa que puede describirse y un instrumento que puede utilizarse. Es un hecho que el lenguaje es objeto de nuestro saber y materia prima para nuestras acciones” (LARROSA, 2001, p. 70). Enquanto seres produtores de linguagem e

viventes na linguagem a temos como algo real que permeia nossa rotina e conseqüentemente nossas relações. Ela é, portanto, a matéria prima do saber para nossas ações, perpassa a teoria e a prática entremeando-se nas relações, e é com a linguagem que podemos produzir sentido para aquilo que vivenciamos e de fato experienciamos. A “experiência não é a *causa* passada, mas a inquietação do fazer-se no presente” (RICHTER E BERLE, 2015, p. 1031)

Estávamos todos *em* linguagem produzindo sentidos *em* nós. Com aproximações ao pensamento imagético, à ancestralidade, à individuação e ao sensível rompe-se e ultrapassa-se conceitos. Se para os indígenas a palavra interculturalidade é inexistente porque ela é simplesmente vivida, para os não-indígenas é justamente o contrário porque ultrapassar conceitos é uma das grandes crises da universidade. Para tanto, propor uma interlocução entre o lá e o cá da universidade e da aldeia nos impulsiona à poética intercultural e nos leva a descienzializar a academia.

Ambas as imagens produzidas sob o *pöien* possuem um centro, é possível “a centralização própria do mandala, embora a forma não seja circular. Os opostos se integram no ponto central” (BOECHAT, 2014, p. 135).

6 Das com-versas dos versos trançados: POÉTICAS INTERCULTURAIS

A profundidade é capaz de juntar absurdo e sentido.

(a partir de Jung, 2013)

No entremeio das linhas. No entre a universidade e a aldeia. O entre ocupa o lugar do sensível. Entre as com-versas em relações, entre as linhas descritas, faladas e imaginadas estão os versos trançados. As com-versas se tornam versos com. Não trazem só *nós*, mas uma teia de saberes que se interconectam à ancestralidade e trançam a vida.

A resignificação⁵⁸ do conceito estagnado de arte para o *tembiapó* como prática do conhecimento, conforme o indígena Mbya Guarani Vherá Poty e para o *vãfy* como ato de trançar uma cestaria carregada de uma cosmologia e ancestralidade, conforme o doutorando em Educação pela UNISC e indígena Kaingang, Onorio Isaias de Moura, faz as com-versas serem interculturais.

Para Vherá - não é arte, mas sim um artefato, e um “*artefato de utilidade que as mulheres fazem para seu uso no processo de educação, no processo de gestação, no processo do contato com as crianças*”, ou seja, um objeto que se constitui até o fim com viés educativo. *Tembiapó significa prática do conhecimento, baseado diretamente no processo de educação da compreensão e de produzir coisas que são importantes para nós, importante não só simbolicamente, mas também como objetos, ou seja, artefatos.*

A compreensão Kaingang para o *vãfy* é profunda e complexa: a confecção de um objeto carrega uma questão cosmológica, há, pois, uma relação comunicacional antes do processo de confecção, desde a coleta da taquara ou cipós até a construção do artefato.

A arte não é, ela sempre está-sendo, e é aqui chamada como fazeres sensíveis. Neste sentido a poética intercultural transcende conceitualizações para aquilo não necessariamente possa ser nomeado, mas vivido. São as manifestações sensíveis que nos fazem, e, fazem as relações entre indígenas e não-indígenas serem mais significativas a nível de aprendizados e

⁵⁸ Conforme conversa para a (re)nomeação do termo arte e escrita de artigo, em 2021.

transformações, mas também levam a um caminhar pelo Peabiru da vida em busca do Si-mesmo e à individuação como processo de fazer-se com outros e reconhecer-se como estes outros.

Em um diálogo⁵⁹ entre a professora Sandra Richter e a intelectual indígena Guarani Nhandewa Sandra Benites, primeira curadora indígena do Museu de Arte de São Paulo - MASP, no curso Aprendizagens Interculturais: produção de sentidos na educação, em sua quarta edição, no ano de 2021, Benites relata que: *para nós guarani, a obra é um trabalho, quando a gente chama de tembiapó, é algo feito por alguém e é resultado de um trabalho [...]. Tembiapó é um trabalho do indivíduo, mas que é do coletivo, ali existe história, ali existe sabedoria. Da mesma forma, não importa como vai ser chamado, mas é importante ter esse entendimento de que é um conjunto dessa sabedoria, afetividade, sentir e levar, a pessoa que leva como se fosse a escolhida, porque a pessoa que compra é certo que é escolhida, porque no fazer acontece o pensar no outro.*

Por outro lado, o rembiapó *quer dizer que pode ser do outro, tembiapó é geral. Dizer tembiapó é minha, dizer rembiapó quer dizer do outro, da terceira pessoa [...]. É uma tradução que as vezes não tem tradução, e a própria arte não tem tradução, a tradução é a própria vivência, a própria narrativa e isso muitas vezes não tem como falar, mas agir e viver dentro.*

Benites: *Um indivíduo pode narrar uma história de várias maneiras e aí [...] já é uma criação de um indivíduo daquele objeto, mas o que está posto ali é do coletivo, sabedoria do coletivo, a partir dela que a gente se atravessa, pode superar nossos conflitos. Eu vejo que a partir dessa questão da interculturalidade, que tem várias formas que a gente chama, multiculturalidade, é exatamente para nos ajudar a pensar essa arte, essa obra de a gente criar nossa arte de encontro e desencontro. Essa que é a potência poética do encontro intercultural, percebê-lo sob o sensível e com o corazonar. Benites reitera que por vezes se inclina para conviver com o outro, pois ao viver só sua especificidade pode estar desrespeitando ao outro ao estarem no mesmo. Estar em ambos lugares é, para ela, importante para ver além.*

As danças, os trançados, os cantos, as pinturas e todas as manifestações sensíveis são modos de estar no mundo e de narrarem a si, ao coletivo e ao mundo, também são formas de resistência. Talvez as principais formas de resistência e, portanto, um modo de estar em relação. Lembremos do Projeto de Lei (PL) 490 de 2007 do Marco Temporal que esteve em voga no ano de 2021 e determina que são terras indígenas aquelas que estavam ocupadas em 5 de outubro de 1988 pelos povos tradicionais, quando cerca de seis mil indígenas, de mais de 170

⁵⁹ TRAMAS. *Arte indígena – curadoria MASP*. Duração: 1:49:35. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=2bDfhInhudo&list=PLxoWhnFiDRPMEiGwIxfmgBuaeg1GWxtZe&index=5&t=3s>> Acesso: 12 out. 2021

povos se unem em canto, dança e reza em frente ao Supremo Tribunal Federal (STF) contra a ação.

Ainda em consonância com a intelectual indígena: *a ideia de a gente não enfrentar de frente e usar sim, a sabedoria da arte é que vai elevar a gente para entrar e sair, porque esse é um jogo que a gente vai, então a dança também é esse jogo, esse jogo de superar, esse jogo de resistência [...], é exatamente essa resistência dos guarani e da forma deles lidarem consigo mesmos e com o outro e isso também requer muito a habilidade de cuidar do outro, de prestar atenção, o olhar, de sentir, a minha vó falava assim 'a gente não pode escutar só com o ouvido, a gente tem que escutar com o sentimento' nhandú quer dizer escutar e sentir também [...] por isso que a prática é muito importante, a dança, a prática de atividade, a prática de fazer ritual, a prática de tudo é muito importante porque é um momento de superação mesmo daquele que nos machuca [...]. A gente não ataca no mesmo nível, a gente precisa ter nossa criatividade, a nossa obra de arte, penetrar nesses espaços de uma outra forma e não da mesma forma de fúria de raiva, de ódio.*

Entre as com-versas e os versos trançados temos poéticas interculturais como lugar do sensível. Conversar, nem sempre é fácil, *difícil de conversar e aí eu tenho facilidade assim de conversar, talvez pela acessibilidade, indígena é um pouco mais sensível [...], eu tenho muita dificuldade no expressar com pessoas muito acadêmicas, porque tem um outro ritmo corporal, racional, tenho dificuldade porque eu não consigo entrar assim num diálogo [...], mas eu me importo muito com as pessoas que querem ter um diálogo comigo porque isso é bem legal (Fabiane).*

Hoje a cultura é cada um de nós. Cada um de nós temos nossa cultura, indígena tem e juruá também tem como branco, tudo foi importante. Hoje, por exemplo, que nossa cultura é outra coisa, cultura do juruá também é outra coisa, mas também pode ter alguma parte igual, mas pouca diferença [...] não dá para falar muito sobre o juruá, como que vive, a gente não conhece, mas olhando assim vive muito a individualidade [...], o principal indígena Guarani vive vida comunitária, vida junto (Santiago).

O indígena não busca, ele tem sentido na vida, já no outro lado a ciência ainda não tem sentido [...] se observássemos a nossa própria cultura indígena, ela tem um compromisso com essa verdade e essa sim, deveria ser a verdade em ciência, deveria ser a verdade social, deveria ser o alicerce (Juarez). Os indígenas esperam que compreendamos um pouco também com o coração para chegarmos a um caminho que queremos (Gerônimo).

Para a gente construir uma vida melhor, é preciso fortalecer a cultura, fortalecer e respeitar a natureza, deixar como sempre era, não contaminar, não poluir (Santiago). Quando

eu falo que a palavra interculturalidade para nós indígenas, eu acredito que não existe, porque a gente vive, a gente pode citar exemplos: quando um não-indígena vai para uma aldeia indígena, ele sempre é muito bem acolhido, ele é sempre muito bem tratado, da melhor forma possível e geralmente a gente vê um indígena ir para uma cidade, ir para os grandes centros e o que a gente vê? (Onorio)

Provavelmente nós só vamos construir processos de exagero do ego, que na academia se chama produção intelectual, mas de intelectual está muito pobre ainda esse aspecto, porque falta ainda a experiência vivida e a poética é uma das relações possíveis de serem feitas e que nos ajuda a entender que entre um saber vivido e uma intelectualidade produzida, falta uma experiência que a gente chama de poesia (Juarez). Ser intercultural, no caso, seria tratar a outra cultura com respeito, com uma escuta sensível, amorosamente compreendendo além do que vemos, mas aprendermos a sentir [...], é o que transcende, mas que passa certamente pela reciprocidade (Cris). Querendo ou não, são poéticas interculturais que a gente traz na escrita e quando [...] não estou conseguindo mais escutar meus espíritos, é um momento simbólico de falta de encontro ou de distanciamento, [...] do eu como pessoa com outros elementos que estão dentro da gente como pessoa que é a nossa ligação da vida (Onorio)

Poética, é aquilo que se renova, é aquilo que vai puxando saberes e novos saberes, é aquilo que não se esvai nunca, é aquilo que não tem fim, é como uma conexão, é como algo que se conecta à outra e que vai se construindo e que vai se mantendo vivo, de alguma maneira, essa poética ela existe porque nós não sabemos explicar tudo e não podemos querer saber explicar tudo. A metáfora pode ser entendida, a poética tem que ser vivida, ela é indizível. Nós não temos como dizer a completude desse momento (Juarez)

Enquanto existirem raízes, rios, águas, essa poética existe e ela independe da existência humana [...]. A poética também pode ser entendida como uma maneira de fazer e essa maneira de fazer, se refaz a cada dia, se receber a energia da poética, porque a poética é como uma energia, então ela também é mais do que o fazer é a maneira como se faz, é o envolvimento com aquilo que se faz (Juarez). Eu gosto muito dessa coisa, desse ambiente, desse espaço, que seja coisas poéticas, porque daí acho que eu consigo transitar em lugares que eu não gostaria de estar como por exemplo, nesses lugares combativos, militância, assim que eu acho um lugar muito duro para minha personalidade, então eu tento me relacionar com esse espaço, essa palavra poética (Fabiane).

Eu sou apenas uma aprendiz, uma aprendiz de estar no mundo em diálogo com alguém e aí fui entendendo como seria minha relação neste processo (Fátima). A gente está muito mais num lugar de aprender e de abrir mão de toda uma coisa que a gente já viu que não deu certo

(Verônica). *A relação que eu tive com os povos indígenas nesse contato, ela foi de afecção, eu não sou mais a mesma pessoa* (Fátima)

O Brasil tem várias almas que são inquietas, à procura de muitas coisas e às vezes a gente perde tempo procurando longe coisas que estão muito perto de nós (Fátima). *Minha saúde dependia da minha educação, para mim enquanto Guarani eu via dessa forma e eu vejo dessa forma e eu vivo dessa forma* (Vherá).

A poética intercultural perpassa um conceito acadêmico para ser vivência, pois, *a partir do momento que você busca uma compreensão acadêmica tu tem que criar uma concepção, tu tem que criar uma teoria e aquilo é tua teoria, não quer dizer que seja o meu enquanto indígena e aí até chegar lá no livro, vai ficar escrito lá, aí já mudou todo o sentido que não é o mesmo sentimento que eu estou falando* (Vherá). *Toda a nossa celeuma, nosso endurecimento, a nossa falta de acesso ao amor, amor que nos é próprio, dessa terra que é própria, minha propriedade, ela se perde porque colocaram muitas coisas no lugar para gente sentir, imposto de fora e foi feita uma higienização dentro de nós* (Telma).

Da mesma forma como Fátima, também *a academia me proporcionou conhecer e estar aqui neste momento conversando, uma coisa que em outra situação provavelmente nunca aconteceria* (Fátima). *Ao mesmo tempo que eu temo esses encontros, eu temo a alma, eu temo essa razão única. Eu sou apaixonada pela ciência, pelos estudos, mas eu temo e acho muito bom o Vherá e a Fabiane terem a braveza diante dessas instituições que querem nos domesticar* (Cleide), *eu sou muito grata a todos esses encontros porque eu acho que a cada encontro me torno um ser humano diferente e a minha alma consegue se organizar melhor* (Andrea). *Hoje, me sinto privilegiado[a] de estar aqui ouvindo essas pessoas, isso na verdade é uma benção de Nhanderú para todos nós* (Juarez).

As com-versas apontaram a poética como um fazer que nos faz. Está nos mitos, na ancestralidade, na natureza, na energia, no fazer, na identidade, na arte, no corpo, no pertencimento, na aprendizagem e na (des)aprendizagem, no conflito intercultural, na alteridade, na sabedoria e na relação enfim. Um corpo inteiro em resistência e abertura, em escuta e sentimento. Um corpo inteiro em fazeres sensíveis e aprendizagens entre mundos.

Fazeres sensíveis indígenas entre mundos

Para os povos ameríndios, o ato poético de cantar e rezar, e, portanto, os fazeres sensíveis, é que sustentam o mundo, haja vista que a destruição da terra acontece quando não há amor mútuo (*joayhu*) (MELIÀ, 1991).

A grande arte americana, possui uma estética do tenebroso, por estar ligada à confissão. O “que é “bonito” e “bom” tem origem divina [...]. Bons caminhos, bem-estar e saúde, belas palavras e cantos, tudo se origina em *Nhanderu*. Por outro lado, o “bonito-bom” é, antes de tudo, sentido” (PISSOLATO, 2008, p. 49). Desconstitui-se a ideia de belo e bonito para a arte e se enfatiza o *estar* para conhecer o caminho da saúde.

Os fazeres sensíveis indígenas são práticas espirituais. A dança, por exemplo, conforme Vherá (2021)⁶⁰ *está baseada nesse processo da saúde para a gente poder acompanhar o batimento cardíaco, o corpo tem que estar conectado em todos os sentidos, mas ao mesmo tempo a dança é uma prática muito profunda para nós*. Ele enfatiza que não se trata de nenhum tipo de vanerão ou chamamé, mas sim de uma dança tradicional e ancestral. *A dança está relacionada diretamente no processo inicial do caminhar das crianças, no primeiro movimento do joelho. Então a dança é essencial desde o princípio, justamente porque ela está ligada ao processo do caminhar, do processo físico e mental [...] e é uma prática de saúde mesmo, cantar também é uma prática de alegria, entoar o sentimento puro que a gente tem [...]. A prática espiritual não está dentro da casa de ritual, está em cada uma das pessoas, está em cada um de nós*.

No curso Aprendizagens Interculturais na Educação Básica: história e cultura afro-brasileira e indígena, Vherá relatou que não estava bem no dia que falaria com os professores participantes do curso, então fumara um cachimbo antes do encontro para se preparar, estava com seu filho e o deixou com a mãe para conversar com amigos, e esse fato, por menor que possa ter parecido era, para ele, uma prática espiritual: *só o fato da gente estar conversando aqui, trocando ideias está me fazendo bem nesse momento, falar um pouco sobre a minha vida, sobre o povo que eu pertença, sobre as coisas boas que a gente deve viver*.

A gente não separa nada como na cidade. Na cidade quando você procura um posto de saúde você tem que ir para um posto de saúde e educação tu tem que ir para a escola e outras coisas, aí você vive pulando de lado para o outro. Aqui pelo menos no nosso espaço a gente não vive procurando isso. A gente tem a nossa casa de ritual, ali é o centro das coisas, ali

⁶⁰ Curso de Extensão Aprendizagens Interculturais na Educação Básica: história e cultura afro-brasileira e indígena para professores da Rede Municipal de Pantano Grande em 2021.

acontece de tudo, ali é como se fosse a Igreja, é como se fosse a escola, como se fosse posto de saúde, como se fosse a praça de diversão, como se fosse um espaço de lazer ali, a gente encontra tudo ali. Então eu falo, as coisas que a gente tem como prática espiritual, ela está em tudo que a gente faz.

Tenho dito em algumas rodas inclusive, de que hoje é muito mais complicado, muito mais difícil da gente ser indígena [...], muito doloroso por muitas e muitas questões. Hoje, na aldeia a gente tem autonomia de praticar todas as coisas culturais da nossa vida e nós lutamos para viver isso, apesar do grande contato. O que dificulta muito esse processo de fato é a interferência da política, não é tanto a tecnologia, mas é a política do governo mesmo, porque celular eu consigo me adaptar, eu uso quando eu quiser, se eu não quiser usar eu não uso, mas tem política que parece que tem que ser obrigatório a gente fazer, parece que é obrigado a gente ter que estar ali na escola, sentado, perdendo tempo olhando no quadro para copiar, aquilo é interferência. Interferência não é ter celular, interferência não é ter internet em casa, interferência não é essas coisas assim eu estou de roupa, eu estou de carro, mas aquilo eu uso para minha necessidade, para minha luta cotidiana [...]. A educação escolar indígena hoje, apesar de ter mudado muito até hoje em dia, ela não deixa de ser uma política do governo. No início a política de educação era praticamente jogada como uma bomba dentro da aldeia, chegava lá a e as crianças tinham que se matricular, tinha que frequentar de segunda a sexta ali e isso é uma grande interferência porque isso toma praticamente cinco dias de vida que as crianças e famílias poderiam estar praticando seu processo natural cultural, só que daí só fica sábado e domingo livre para as crianças terem com seus pais e os pais com os filhos, aquilo sim é uma agressão para o processo de nossa educação, de práticas culturais e espirituais. O tempo indígena, conforme Vherá, ficara mais lento devido as muitas interferências: reuniões de escola, de saúde da SESAI, e lembra que isso é fruto da grande invasão. A resistência espiritual, em grande parte, ainda acontece através do ato de manter viva e ativa a língua materna.

Para além da língua, também os fazeres sensíveis tem um especial papel na manutenção da cultura e para além disso estão como o Sul para as relações interculturais e no encontro da ancestralidade. Compõem a poética intercultural em essência, com-versa e vivência. Para Gerônimo, cada família tem esse conhecimento de fazer arte, é repassado de geração em geração. No caso da nossa família, é a família que tinha essa construção de fazer arte de madeira, então eu aprendi com meu pai, vendo ele fazer, também gostei de fazer isso, mas agora que eu aprendi um pouco também, porque assim os Guarani vendem e fazem para vender esse artesanato. É uma coisa que não aconteceu antes da chegada dos juruá. Mas eu já vi uma história assim que a minha vó contava um pouco dessa cestaria que é feita, não são para a

venda, mas sim para carregar batata doce ou guardar alguns alimentos, é um coisa tipo um isopor assim [...], quando penso em fazer essas coisas eu me sinto assim numa identidade que eu estou, quando as pessoas compram de mim a arte que eu fiz, daí eu fico feliz e como também um brinquedo que é sagrado [...], porque esse bichinho que a gente faz é depois da chegada dos brancos, então a gente vende para eles como se fossem uma representação, porque assim a gente marca nossa identidade. Então hoje a gente vê muitos indígenas fazendo sua arte e já é identificado através da sua arte, por exemplo Kaingang, a gente tem nesse Estado, Rio Grande do Sul, Kaingang trabalha mais com cipó e algumas cestas, mas já é identificado mais com trabalho com cipó e já outra etnia assim já trabalha com folhas de palmeiras, essas coisas, e o Guarani cestaria e colar assim e essas esculturas de madeira. Eu não conseguiria fazer de cipó porque não é a minha área, então só o povo Kaingang conseguiria fazer, mas o povo Kaingang também não conseguiria fazer a escultura de madeira, então o próprio Nhandê já vem deixando essas partes de construir a sua arte, e hoje vejo isso como nossa identidade [...]. Então é sempre para a gente ter contato também porque essa relação entre Guarani junto com a cultura diferente que a gente oferece como se fosse um presente, um recado ou uma apresentação. Quando a gente vende algum artesanato é com amor que a gente vende, como se fosse uma lembrança, as pessoas que compram, levam com carinho, então já começa a relação muito forte.

O que a obra produz em nós, portanto, é incomensurável com nossas próprias faculdades de produção instantânea [...]. E assim que o consumidor, por sua vez, torna-se produtor: produtor, primeiramente do valor da obra; e, em seguida, em virtude de uma aplicação imediata do princípio de causalidade [...], torna-se produtor do valor do ser imaginário que fez o que ele admira (VALERY, 2011, p. 200)

Não se trata, pois, de uma obra necessariamente, mas de artefatos produzidos que produzem no produtor e no outro da relação sentidos de alteridade, uma poética intercultural em si. O artefato no processo do fazer é pensado e produzido com carinho, pensando na pessoa que o recebe, como também relata Benites (2021).

Marlui relata que *cada criança, cada pessoa tem a sua maneira de construir essa ancestralidade dentro de si mesmo, que pode ser dançando para aprender as músicas [...]. A música é importante no que se refere a ancestralidade, ela possui um papel impressionante para construir a psique das pessoas. Não só a música, mas o conjunto de arte, como a pintura do corpo, o movimento cênico, a arte do teatro. E o indígena é movido... a alma dele é arte. Ele precisa dessas manifestações artísticas e da beleza.*

A beleza aqui pode ser tomada no sentido do “manifesto *anima mundi* – [...] refere-se às aparências como tais, criadas como são, nas formas em que são dadas, dados sensoriais” (HILLMAN, 2010, p. 45). A beleza é assim, a própria aparência e a “própria sensibilidade do

cosmo⁶¹, que tem texturas, tons, gostos, que é atraente.” (p. 45). E, se ela é essencial à alma, “então a beleza aparece sempre que a alma aparece” (p. 46).

O estar entre mundos configura um modo de estar-sendo indígena. Marlui, sobre a intermediação entre dois mundos - indígena e não-indígena - e sua relação com diferentes culturas relata que tem *uma arma infalível, que é a música. A música me transforma em uma pessoa próxima de qualquer povo indígena que eu me aproxime e que eu comece a cantar a música dele na língua dele.*

Ela faz o relato de seu primeiro encontro com o povo *surui paiter* da Rondônia, por volta de 1979, em um período que havia uma guerra constante entre os colonos – invasores de terra - e os *paiter*. Mesmo avisados pela FUNAI do perigo, Marlui e seu companheiro foram de rural até lá, já na Floresta Amazônica, na tentativa de perpassar o pequeno caminho, ficaram presos em duas raízes aéreas de Samaúma. Marlui então começara a cantar, os indígenas foram chegando e ela cantava para cada indígena – um a um – a mesma canção. Os que passavam por ela auxiliavam com o carro: *E eu fiquei cantando, cantando, cantando, rodeando o carro, sabe a Amazônia, quando a floresta está de pé, a acústica é uma coisa maravilhosa, parece uma catedral, quando você canta, aquele som ecoa, ainda mais, possivelmente tivesse uma declividade ali que a gente não via, então eu fui ficando entusiasmada, que é muito bom cantar com toda essa reverberação e aí eu fui cantando mais alto, mais alto, uma hora que eu dei uma volta, eu vi os paité chegando.*

Marlui sempre cantava os cantos nas línguas indígenas, neste caso, descobria mais tarde que cantava uma cantiga de facão normalmente cantada pelos *paiters* aos brancos sobre sua relação com estes. Desta vez, acontecera o contrário: uma poética intercultural. *De qualquer maneira tinha um componente de estranheza, porque [...]. As indígenas paité são todas com o cabelo curto, [...] e eu tinha aquele cabelão e a pele meio branca, uma coisa assim que eu não sei: a música me pintou.*

A relação intercultural a pôs num tempo e espaço de aprendizagens e transformações: *esse pessoal que eu conheci na floresta nessa circunstância dramática na vida deles e da minha*

⁶¹ Do grego, “*kosmos* era uma ideia estética e politeísta. Referia-se à disposição correta das múltiplas coisas do mundo e a seu arranjo ordenado. *Kosmos* não significava uma totalidade coletiva, geral e abstrata. Não queria dizer universo, o voltar-se em torno de um ponto (*unus verto*), ou tornar-se um. Essa tradução de cosmo em universo é típica do imperialismo romano, que unifica e oblitera o sentido especificamente grego do mundo. *Kosmos* também implicava qualidades estéticas, tais como decência, conveniência, honorabilidade, credibilidade, exatidão. A palavra ‘cosmético’ está mais próxima do sentido original do que a palavra ‘cósmico’ (como vasto, indefinido, vazio). *Kosmos* era usado especialmente por mulheres em relação a seus adornos; os estoicos usavam a palavra para *anima mundi* (HILLMAN, 2010, p. 46).

também, [...] foi uma coisa que virou a minha vida que consolidou um trabalho que eu resolvi fazer.

O indígena não se desestrutura quando ele está na cidade. Porque ele sabe jogar esse jogo entre um lado dele que fala, que apela para segurar aquelas impressões digitais que eles têm da cultura e o outro lado que apela “você tem que aprender” [...]. Ele anda com essas batatas quentes na mão o tempo inteirinho, então eles aprenderam a não entrar em sofrimento por causa dessa dualidade, eles lidam com isso. Eles entram em sofrimento com outras coisas, como o descuido com a natureza, por exemplo (Marlui Miranda).

Também para Xadalu Tupã Jekupé⁶² – artista mestiço - cujo trabalho fala muito dos tensionamentos da cultura indígena dentro do centro urbano, a partir desse choque de culturas que acabam gerando problemas para a comunidade Mbya. Os problemas viram arte e vão para a cidade como arte contemporânea: quando a gente consegue transformar essas falas, visões, cosmovisões em um material visual que para mim são as artes visuais, o vídeo, a fotografia, a pintura, a gravura eu acho que a gente consegue tornar algo físico para além do tempo para ficar na memória, então eu vejo muito isso, no tempo, espaço e memória, o tempo que ele viaja, o espaço que a gente circula e vive e na memória que é o para sempre ou enquanto existir essa dimensão.

Carregar a ancestralidade, também em poética intercultural, exige abdicar do ego para um Si-mesmo num coletivo. Baniwa relata que o estar entre mundos e a arte como conexão entre esses mundos com a ancestralidade não é um lugar de fala: não tenho nada contra, acho que as pessoas podem buscar sucesso em suas escolhas profissionais, acho que é digno, mas eu não gostaria de ter um sucesso se eu não pudesse trazer mais gente que se parece comigo, já que por muito tempo não teve artistas indígenas num circuito ou num lugar da arte, acho que hoje eu já consigo esse trânsito, eu vou trazer mais gente indígena junto comigo, e essa é minha ideia enquanto artista. E o meu trabalho [...] então é reflexo dessa minha vida enquanto militante indígena, enquanto indígena, enquanto rio-negrino, enquanto Baniwa, mas também enquanto uma pessoa que consegue estar entre os dois mundos, consegue se locomover nesses dois mundos, no mundo indígena e no mundo não-indígena, já que já tenho uma experiência nesse outro mundo, que é esse mundo ocidental digamos assim, tanto de conhecer outros

⁶² TRAMAS. *Para além das fronteiras: vozes do Rio Grande do Sul. 9º encontro da IV Edição do curso Aprendizagens interculturais: produção de sentidos na educação.* Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=18g0sp2O56Y&list=PLx0WhnFiDRPMEiGwIxfmgBuaeg1GWxTZ&index=9&t=5221s>> Acesso em: 10 nov. 2021.

lugares, mas também de conhecer universidade, de ter conhecido outras pessoas, que me ajudaram a entender melhor esse mundo fora da aldeia.

A ação poética do fazer propicia a relação intercultural – entre todos os humanos, considerando todos como interculturais. Pois “durante o trabalho, o espírito vai e volta incessantemente do Mesmo para o Outro; e modifica o que é produzido por seu ser mais interior, através dessa sensação particular do julgamento de terceiros” (VALÉRY, 2011, p. 199). O que é produzido por um lado, pelo outro é percebido, assimilado psicologicamente e estabelece-se o *entre* [sensível] da relação.

Estar para além das fronteiras ou em fronteiras fluidas, perpassar muros, deixar ressoar as sabedorias dos povos ameríndios nos coloca em aprendizagens complementares no encontro entre mundos, na poética da relação intercultural.

Aprendizagens complementares no encontro entre mundos

Ao rememorarmos com Kusch (2007a), que a interculturalidade não acontece apenas no nível entre culturas, mas em qualquer diálogo, e estando, pois, em interculturalidade e como humanos poéticos, capazes de um fazer a partir da *poiesis – poiën*, (VALÉRY, 2011), e assim produzir sentidos na e da educação, estamos numa poética intercultural.

A urgência das relações em poética intercultural está na possibilidade de “tornar possível uma relação dialogal entre os indígenas e nós outros” (FUENTES, 2020, p. 195). Estar-sendo pesquisadora e de estar com para ser pesquisadora e, neste processo fazer ser a pesquisa, conhecendo-com.

A educação como interculturalidade é poética, pois diz respeito a um educar-se. Estar-sendo pesquisadora colocou-me em circularidade de sentidos e complementaridade, em aprendizagem e transformação contínuos. Woie Xokleng (2021)⁶³, em certo momento dizia que o “*professor, ele sai da faculdade com o pensamento quadrado, primeiro porque ele é ensinado para entrar em sala de aula de quatro paredes, então já com a cabeça quadrada*”, é necessário encontrar o seu lado poético. Quatro paredes e uma porta. Só tem uma saída, que é também entrada, enfatiza que é necessário mudar o jeito de dar aula e são os indígenas que ensinam os professores a darem aula. Sentando um atrás do outro, estudaria-se a nuca do colega, enquanto em círculo um veria ao outro.

⁶³ ESCUTA POÉTICA. *Rodas Poéticas V – inclusão da cultura indígena na educação básica*. 2021. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=gtS1x1RSu7c>> Acesso em: 23 mar. 2021.

Uma educação poética, pautada na sabedoria do fazer que lida justamente com o “poético, o sea la *poiesis*, o sea la creación, [que] podría reactualizar el horizonte simbólico del indígena, y por consiguiente reintegrar la totalidad de su existir” (KUSCH, 1976, p. 112) para a não “fijación y la uniformización del sentido” (p. 112) numa universidade geocultural se faz imprescindível.

Outra aprendizagem complementar entre mundos, fora não tão somente as aprendizagens e transformações da relação indígena e não-indígena como também na escrita em complementaridade filosófica e psicológica. Também a nível de complementaridade, destaco que não necessitamos negar a filosofia, a ciência e o conhecimento eurocêntrico, mas estabelecer uma relação entre todas elas e especialmente afirmar e viver as filosofias nossas, pois não carecemos de corresponder à negação imposta aos saberes na nossa América Profunda.

Na expansão mundana que me deparo comigo mesma, o Si-mesmo da teoria de Jung, ou a pedra angular de sua teoria conforme Stein (2006), para o qual Jung então dera o nome alemão *selbst* – Si-mesmo como fator arquetípico de intuição e integridade ordenada. Assimilar psiquicamente o *outro* como *Si-Mesmo* como tarefa interminável que os indígenas conseguem realizar sem mesmo conceituar na sua também jornada de individuação, e, é com os quais podemos corazonar e animar a educação.

Corazonar e animar a educação

O coração tem razões que a razão desconhece.

(Blaise Pascal)

Pois só a erudição não basta; existe um saber do coração, que dá esclarecimentos mais profundos. O saber do coração não é possível encontrá-lo em nenhum livro e em nenhuma boca de professor, mas ele nasce de ti como grão verde, da terra preta. A erudição pertence ao espírito dessa época, mas este espírito não abrange de forma nenhuma o sonho, pois a alma está em toda a parte onde o saber ensinado não está (JUNG, 2013, p. 121).

Também o coração vê e cria imagens, pois seu pensamento “é fisiognômico. Para perceber, precisa imaginar. Precisa enxergar formas, formatos, faces - anjos, demônios, criaturas de todos os tipos. Portanto, o pensamento do coração personifica, anima e enche de alma o mundo” (HILLMAN, 2010, p. 47 e 48).

Se o coração é capaz de tamanha façanha, por que por tanto tempo ficou à margem do corpo? A ínfima palavra coração, adulterada “em nossas doenças cardíacas contemporâneas: a

sentimentalidade do personalismo, a brutalidade da eficiência, o engrandecimento o poder e as simples efusões religiosas” (HILLMAN, 2010, p. 14), mais utilizada entre os românticos, poetas e artistas, vem agora para fazer ciência.

Cor > Coração > Ação

CorAção

Coração como órgão que regula a vida e dá o tônus à ação. O pensamento do coração é “tão poderoso a ponto de tornar essencialmente real um ser externo à pessoa que está nessa condição de *enthymesis*⁶⁴” (HILLMAN, 2020, p. 15) ou seja, imaginativa de modo que cada imagem tem qualidades de consciência e de mundo, única e mesma imagem que se interpenetra de consciência e de mundo, “mas sempre e apenas como imagem; imagem que é primária àquilo que coordena. Essa inteligência imaginativa reside no coração: ‘inteligência do coração’ significa um conhecer e um amar simultâneos por meio do imaginar” (p. 16).

Para recuperar a potência do imaginar, precisamos recuperar seu órgão, o coração. Ele, por sua vez, é diferente para diferentes pessoas, enquanto seu pensamento é sentimento, é também o lugar da verdadeira imaginação. O coração também é lugar, além do bombeamento de sangue, do divino: Agostinho trazia que o divino estava no coração, também Rousseau localizou sua divindade “natureza” no coração (HILLMAN, 2010), Spinoza da mesma forma, e, cientistas contemporâneos também localizam Deus no coração de cada um, como um não *lá* fora, mas *aqui* dentro⁶⁵.

A estética e essência do mundo comum é a interculturalidade, as diferentes texturas, aromas, culturas. É a cor advinda do coração que colore o mundo com seres singular-plurais, o sabor e o saber do coração, mas “como posso conseguir o saber do coração? Só poderás conseguir este saber vivendo plenamente tua vida” (JUNG, 2013, p. 121) e “não podes fugir de ti mesmo. Isto está o tempo todo contigo e exige realização. Se te colocares cega e surdamente esta exigência, tu te colocarás cega e surdamente contra ti mesmo. Então jamais alcançarás o saber do coração” (p. 122)

Não só corazonar é suficiente, mas também animar a educação, trazer sentido para esta. *A alma ancestral do Brasil é o patrimônio de sensibilidade [...], um patrimônio anímico. O que é o anímico? É o sensível, é o que percebe pelo prisma da alma, é diferente de perceber pelo prisma da cultura, pelo prisma da matéria [...]. Então, a alma ancestral que corre risco de ser*

⁶⁴ O termo “significa o ato de meditar, conceber, imaginar, projetar, desejar ardentemente.” (HILLMAN, 2010, p. 15)

⁶⁵ *Quem somos nós.* Documentário – versão expandida. 2004. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=93b3UwHCxGM>> Acesso: 07 jul. 2020

destruída, ela remanesce, mas já se perdeu muito, perdeu de uma vez. E as mil línguas? Porque língua, ela emana de uma coisa muito profunda. A criação do mito é um produto cultural, mas a fonte que gera o mito é a imaginação, a imaginação é uma fonte de criação cultural, mas a imaginação está no reino da alma. O reino da alma são os sonhos, a imaginação, a fantasia, a intuição e a arte. Essa fonte não vem do intelecto, ela vem de uma região da psique que eu chamo de alma, que é uma fonte de instrumentos de percepção de sentido. A cultura me diz quem eu sou, a alma me ajuda a eu me tornar quem eu devo me tornar. Porque uma coisa é “eu sou”, mas nós junguianos dizendo “eu sou, mas eu tenho que ir me tornando o meu ser profundo, o meu ser profundo eu posso chamar de alma. Então, é a alma que me orienta neste processo de eu ir me tornando um ser humano completo” (GAMBINI, 2020)⁶⁶.

Gambini não acha que se faz alma, mas nos conectamos com ela: a alma não é feita, alma é um dado humano, eu preciso é me conectar, reconhecer a preciosidade que é aquilo e mantê-la viva, porque ela que me orienta para eu me tornar aquele que eu gostaria de me tornar, que não é cópia de ninguém, nada é simulacro, nada é fake, é tudo legítimo numa reles pessoa como eu como você, como qualquer um.

O Brasil tem uma alma ancestral porque ele tem uma antiguidade [...]. A alma ancestral é a coisa mais preciosa, porque ela é um repositório de conquistas mediadas pela alma, não mediadas pela inteligência. Sua linguagem diz respeito justamente do que é desprezado: os sonhos, os mitos, as fantasias.

Qual é a relação entre a floresta amazônica e a alma brasileira? É profunda! Porque o nosso povo é um povo da floresta na origem. Aquelas pinturas rupestres no Piauí lá, são 12.000 anos atrás, era uma grande floresta tropical, depois mudou, então a nossa sensibilidade, ela foi criada na floresta, pode até ser criada num deserto do Saara, pode ser criada em qualquer ambiente, nicho geológico, geográfica, mas o nosso é na floresta. O Brasil inteiro era uma floresta, o Pau Brasil estava na costa do Brasil e não tem mais nada, a Mata Atlântica não tem mais. Quer dizer, a alma ela foi gerada, [...], ela é filha das árvores [...], não é só madeira, é muito mais. O berço brasileiro é a floresta. O berço de Roma não é a floresta, já é a pólis. Roma foi fundada já com uma cruz no chão, como uma cidade, o nosso berço foi a floresta.

O Brasil tem, de algumas espécies, dois terços das espécies de borboleta que há no planeta, ou de pássaros ou de peixes [...] quer dizer, se destruírem todo o resto e sobrar o

⁶⁶ GAMBINI, Roberto. *Os conceitos de cultura e de alma ancestral do Brasil*. 2020. Duração: 42min e 54seg. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=6Cgtx65bZXQ>> Acesso: 31 dez. 2021.

Brasil, mais ou menos dois terços da variedade de vida está aqui e nós estamos destruindo isso. Vamos fundo: isso é destruir a alma! [...] A vida vegetativa, a vida da flora, a vida da fauna, a vida das águas dos rios, da terra e a vida interior psíquica, anímica, espiritual, elas são duas mãos que se juntam. Nós temos que adotar essa visão (GAMBINI, 2020), quando o problema, pois, está na consciência coletiva do Brasil, quiçá da América Profunda.

“Eu pensava e falava muita coisa da alma, sabia muitas palavras eruditas sobre ela, eu a analisei e fiz dela um objeto da ciência. Não tomei em consideração que minha alma não pode ser objeto do meu juízo e saber; antes, meu juízo e saber são objetos de minha alma” (JUNG, 2013, p. 117), pois, “possuindo, a imagem da coisa, possuímos a metade da coisa [...]. A riqueza da alma consiste de imagens. Quem possui a imagem do mundo possui a metade do mundo” (p. 118)

Em 1912, Jung afirmou que a escolaridade era insuficiente se alguém quisesse tornar-se um ‘conhecedor da alma humana’. Para conseguir isso, a pessoa tinha de ‘pendurar no cabide as ciências exatas, tirar a beca professoral, despedir-se do gabinete de estudos e caminhar pelo mundo com um coração humano: no horror das prisões, nos asilos de alienados, nas tabernas dos subúrbios, nos bordéis e casas de jogo, nos salões elegantes, na bolsa de valores, nos ‘meetings’ socialistas, nas igrejas, nas seitas predicantes e extáticas, no amor e no ódio, em todas as formas de paixão vividas no próprio corpo (Novos caminhos da psicologia. OC, 7, § 87 apud JUNG, 2013, p. 121).

A sabedoria ancestral alimenta a alma [...], e, hoje o alimento para alma é o shopping center, o alimento para alma é a netflix, é isso que alimenta a nossa alma? A nossa alma está morrendo de fome [...]. A pluralidade humana do Brasil é o melhor alimento para nossa alma quando a gente quer extinguir a pluralidade, quer uniformizar tudo, porque nós temos medo da pluralidade, da diferença (GAMBINI, 2020). Que caminhos podemos percorrer para uma educação com mais sentido e alma?

Considerações inaugurais: semeadura da poética intercultural

Pensamentos não se encerram, são circulares tais como as filosofias ameríndias. Não chegaremos a considerações finais, apenas inaugurais de um pensamento que é seminal.

A poética enquanto vocábulo está diretamente relacionada e aprisionada às margens do papel, assim também a universidade está fechada para novos pensamentos. Todavia, em ato filosófico de pensar e questionar, a poética é trazida no movimento pesquisado enquanto *fazer, produzir*, próprio do termo em sua origem *pöien, poiesis*. Também a universidade enquanto geocultural ultrapassa as paredes cimentadas e carrega saberes desde a terra entre a aldeia e a universidade.

Deste modo, ter percorrido caminhos que ultrapassam termos enraizados fez-me encontrar outros modos de estar-sendo. No caminho, em minha então rasa convivência com os povos indígenas, retomo uma já vivência não nominada e por vezes não reconhecida da relação intercultural. Ao ser nomeada, ultrapassa uma experiência para fazer parte de um todo maior: a poética intercultural.

No caminho dissertativo e de vida encontram-se distintos e profundos *modos de estar-sendo e fazendo ser*, em que eu, pesquisadora, também sou pesquisada. O modo de fazer da pesquisa se deu pelas palavras imaginadas, expressas e sentidas. Pensamentos de dois grupos de com-versadores que, fizeram emergir imagens e devaneios poéticos em mim e nos/as demais que lá estavam.

Diversos aspectos foram apontados nas com-versas entre indígenas e não-indígenas. Na direção do Sul da pesquisa, um deles foi o modo de educar que já não mais dá conta de produzir sentidos em educação. No reconhecimento da educação como modo de viver e na tentativa de aproximação, novamente, dos fazeres de todo humano, desloca-se a educação para um lugar mais sensível e artesanal.

A esperança utópica de educar um humano sensível que torna o planeta vivível, valoriza a imaginação, os sonhos e o sentido poético de estar-sendo e fazendo ser, é que evidencia a relevância do pensamento desenvolvido.

Entre as questões emergentes em infância de pensamento e na inauguração de estar-sendo pesquisadora, poder-se-ia dizer que estas permanecem, e mais ainda: outras se conglomeram às iniciais, denotando o lado sempre circular de pesquisa, que não encontra respostas, mas modos de pensar.

As relações interculturais entre indígenas e não-indígenas, portanto, produzem uma poética na educação a partir dos fazeres sensíveis, do reconhecimento de *si* como *outro*, da circularidade do *nós*, e da *convivência*. Ademais, as imagens que emergiram da relação do *estar-sendo e fazendo ser* foram inúmeras relatadas em palavras e vivências pelos grupos participantes. As imagens do inconsciente por parte do eu pesquisadora foram ao encontro das falas e suas ressonâncias provocadas em mim, quando ambas foram carregadas de sentidos. O primeiro movimento de conversa demonstrou a circularidade de sentidos, quando assim também a segunda fazia circular, todavia com mais aspectos que diziam respeito à quadricularidade acadêmica.

Mitos, ancestralidade, natureza, energia, fazer, identidade, arte, corpo, pertencimento, aprendizagem, (des)aprendizagem, conflito intercultural, alteridade, sabedoria, relação. Todos estes aspectos têm caracterizado a poética intercultural no processo de relação, em especial o

modo de pensar que se vincula a uma abertura consciencial de reconhecimento das sabedorias ameríndias.

O fazer ser dá sentido ao ato de educar(se) no reconhecimento do modo de aprender(se) dos indígenas em sua busca constante da vida pela perfeição, tal como a busca pelo Si-mesmo. O reconhecimento de si como o outro da relação torna-se imprescindível para uma educação com sentido.

É um corpo inteiro que está implicado em resistência e abertura, em escuta e sentimento. Um corpo inteiro em fazeres sensíveis e aprendizagens entre mundos, habitantes de um solo profundo, arraigado de saberes ancestrais.

Entre tantos devaneios lançados e imaginados seguimos nos questionando em como pensar uma educação intercultural. É imprescindível abdicar de uma educação *como* produção que vem nos acompanhando ao longo do tempo para assumirmos uma educação *com* produção. Mas somente um produzir/fazer da poética que faz a nós mesmos. Estamos prontos para lançarmos mão de um educar que não deu certo para um educar(se) em (des)aprendizagem com o modo de estar-sendo e fazendo ser dos/das indígenas?

A questão é reconhecer-se a si em presença no mundo. Ao inverter a bússula da educação para o Sul reconhecemos que também a educação é ambígua e complementar, tal como esta escrita filosófico-psicológica.

Para além de uma cosmovisão que traduz a primazia do olhar em detrimento dos outros sentidos, precisamos de uma cosmo percepção carregada de sentidos, quando também adentramos ao campo da fenomenologia. Esta não é uma sensação, não é da subjetividade individual, nem um dado da realidade, mas um corpo situado no mundo, em algum lugar, podemos dizer, geocultural, e, portanto, etnograficamente situado. Em estar-sendo mestrandando realizei a bricolagem metodológica no modo de pesquisar até as *com-versas*, que versam o com, no qual o eu está imbricado na relação entre culturas e no fenômeno da imagem emergente da poética intercultural.

No processo dissertativo busquei, portanto, investigar a partir da relação ensino, pesquisa e extensão situada em universidade geo(inter)cultural as relações interculturais entre indígenas e não-indígenas na constituição de uma então poética intercultural. A pesquisa baseou-se na interlocução de viés filosófico e psicológico. As relações interculturais do mundo comum, em especial, no solo da América Profunda se deslocaram no caminho metodológico qualitativo, pautado numa fenomenologia autoetnográfica ao encontro das *com-versas* interculturais. Entendendo-se todo humano como intercultural e poético.

Em com-versa, nos aproximamos fenomenologicamente das imagens produzidas em falas pelos participantes da pesquisa no processo de investigação. As com-versas não fragmentadas seguiram no texto produzindo um pensamento e por isso são tomadas como autoria, e, em mim, produzem imagens como um escutar profundo. O reconhecimento da já existência da poética intercultural nos leva a um valorar das relações e do gesto poético de educar(se).

As com-versas aconteceram com interlocutores de cursos de extensão de universidades geo(inter)culturais e permanecem descritas em inteireza, não como fragmentos nem com observações, mas tomadas como autorias pelas provocações e por um pensamento desenvolvido acerca da poética/relação intercultural por quem as vive.

Em solo de América profunda, geo(inter)culturalmente situados, na terra (geo), como humanos (inter)culturais, abarcando pensamentos ameríndios profundos (culturais) - o geográfico está, como o lugar onde acontecem as trocas de pensamentos interculturais, à medida que carrega a cultura e onde assumir que as filosofias ameríndias são também nossas requer (cor)agem: ação do coração e cor do mundo. Aproximar-se de outrem e estabelecer uma com-versa em escuta profunda, perpassa a rasidão de conversas banais.

Imagem, ação e alma estão na poética intercultural, pois nos modos de ser e fazer ser, o humano busca sentido e produz sentido dentro de si em relação ao outro e ao mundo. O desafio que se instaura é o do ser sensível a ponto de trazer mais alma às atividades humanas no ato de educar e viver consigo e em relação, portanto, de uma poética intercultural já vivida por estes povos em sua filosofia que é, também, nossa.

A poética intercultural emergiu no seio de relações entre culturas, não como um conceito estagnado, ou um termo, mas como nomeação (nome de uma ação) de uma vivência, que, se fosse apenas um termo poderia unicamente durar alguns dias. A poética intercultural enquanto vivência já existia e resistia.

A interculturalidade, tal como a poética fora pensada em seu sentido vivencial. A palavra conforme um relato da *comversa* não existe, pois é vivida, ao passo que, por outro lado, a cultura somos cada um de nós. A interculturalidade fora também trazida em outros níveis mais profundos como um processo que transcende a relação humana, com outros modos de vida.

Ademais foram apontados aspectos que dizem respeito à mitologia, aos rituais e à ancestralidade, quando o povo indígena fora trazido como um ritual vivo. As com-versas apontaram a poética como um fazer que nos faz e, para além de estar nos mitos, nos ritos e na ancestralidade, está na natureza, na energia, no fazer, na identidade, na arte, no corpo, no

pertencimento provocando aprendizagens e (des)aprendizagens, está também no conflito intercultural, na alteridade, na sabedoria e na relação, enfim.

Um outro ponto fortemente problematizado, que se estabelece como conflito intercultural, fora o estar na universidade. De um lado como lugar de vivência intercultural por outro, pela não abertura a outras e sensíveis formas de pensamento, tais como as indígenas. As filosofias ameríndias, por exemplo, mantêm-se em universidade geocultural, mas é necessário que haja mais movimentos extensivos de relações interculturais. Os indígenas atuantes no meio acadêmico (re)existem a partir das raízes ancestrais que carregam consigo e a partir de seus fazeres sensíveis e poéticos.

Há também os indígenas que retornam sempre as suas raízes e tem na academia um lugar de estar em relação. Outros não permitem que a academia lhes roube o modo de estar sendo e a consciência. Deste modo, a universidade não situada geo(inter)culturalmente, fecha-se em si mesma e estabelecendo uma linha indestrutivelmente abissal, acaba produzindo apenas conhecimentos do ego para fora, distantes de sabedorias ameríndias.

Os participantes das com-versas nos fazem pensar que a educação possa se dar na relação com a natureza, numa relação sensível com a arte, numa circularidade poética de pensamento e em especial com a presença dos indígenas no âmbito educativo. Percebe-se a partir das conversas, um fazer de corpo inteiro em resistência e abertura, em entrega e escuta profunda. A poética intercultural se manifesta na numinosidade da vida, na *anima mundi*. Os conversadores convidam para a sabedoria do coração. Este órgão como regulador da vida e da espiritualidade e condutor do caminho para o qual se espera chegar.

A preocupação com a verdade da vida sustem um modo de educar, que se estabelece no ato de ensinar as crianças a viver em interculturalidade e a respeitar, como compromisso com essa verdade da vida e como compromisso com a educação.

A poética intercultural, portanto, como um fazer, que estabelece relações vivenciais, existe enquanto houverem raízes que sustentam a sabedoria ancestral, árvores que sustentem o céu. O humano é conduzido pela poética, assim como ela é capaz de conduzir a educação. Para além do fazer, a poética está na maneira como se faz.

Embora encontros interculturais sejam temidos, pelas provocações e transformações provocadas, a relação pelos conversadores estabelece-se, justamente como poética intercultural pela abertura de escuta atenta.

O que demonstra a presença sensível da poética nas relações, foram, também, relatos de várias aproximações sensíveis entre os indígenas e não-indígenas com a vivência do corpo, com

a arte e a arte do bom encontro. Estou, assim, como mera aprendiz de estar em com-versa no mundo com alguém.

Até aqui, os caminhos do sol – Peabiru - e o ducto poético – Estudos Poéticos - que conduz e produz sentidos, me levaram a *fazer* meu próprio caminho, afinal o caminho se faz ao andar. A partir daqui sigo produzindo os caminhos, o próximo talvez seja o mais longo, ele relaciona-se à terra sem mal e poderíamos aqui também dizer, ao processo de individuação.

Corazonar e animar a educação vem como uma forma de descolonização das raízes da colonialidade na linguagem e nas sabedorias, também da academia que permanece sendo masculina, dominante e superior. A universidade enclausurada em paredes e a educação de modo geral carece e está cada vez mais distante da terra, da *madre tierra*. Em um mundo plastificado, pensamentos sentados e sonhos estáticos. É essencial uma educação da terra, pela terra, na terra, pois uma educação distante desta, não reconhece as suas raízes e não propicia o encontro consigo e portanto da educação como ato de educar(se).

O pensamento que não se finda, segue em pesquisa e dará sequência à poética intercultural que fora imaginada e inaugurada em estar-sendo pesquisadora no mestrado, disseminando sementes para efetivamente plantá-la na terra. “A *terra*, com efeito, ao contrário dos outros três elementos, tem como primeira característica uma *resistência*” (BACHELARD, 2019, p. 8) ao passo que o “mundo resistente nos impulsiona para fora do ser estático, para fora do ser” (p. 16), nos aproximando de um estar-sendo.

Seríamos capazes de compreender a anima *mundi* nos cinco sentidos do mundo: sua fragrância, seu sabor, textura, olhar e escuta? Poder-se-ia dizer que os quatro elementos na busca pela terra sem mal e de uma educação sensível dizem respeito à própria educação, à espiritualidade, à interculturalidade e à sensibilidade, que, também emergem da poética intercultural. Educar para demorar-se (morar-se), na terra que há em si, nesse processo de individuação como uma dimensão educativa.

Eis que, em pesquisa e escuta imagética produtora de sentidos imaginados e inconscientes emergem as duas imagens das com-versas. Agora, pois, surge a mandala como integração de ambas as imagens e de um gesto espontâneo de reorganização do caos interno. Também como modo de harmonizar o conceitual (ciência) e o estético (arte), a função transcendente, portanto, caracteriza-se na conciliação de ambos os opostos⁶⁷.

⁶⁷ (BOECHAT, 2014) e os dois tipos de pensamento, o “pensamento dirigido, em palavras, e pensamento não dirigido, em imagens. O primeiro corresponde à consciência, o segundo, aos processos mentais inconscientes, tais como os sonhos” (HOERNI 2019, p. 16).

O mandala vem “como um importante símbolo do si-mesmo. O si-mesmo, como centro e totalidade da psique, poderia se manifestar em sonhos e fantasias sob a forma de mandala, expressando sempre o caráter organizador e

Figura 5 - Nova Jerusalém: novo céu e nova terra



Fonte: arquivo pessoal

Pintura da autora. Óleo sobre tela, 50x70cm, 2021.

A convite da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB) realizei a pintura da Nova Jerusalém para um concurso do Conselho Mundial de Igrejas (CMI) que acontece em 2022, na Alemanha. A tela chama-se “Nova Jerusalém: novo céu e nova terra” e traduz o renascer da Criação, da Pachamama, uma busca pela terra sem mal. Há na imagem, um pensamento terroso, um educar do mundo, a *anima mundi* em sua essência, o sensível e o corazonar e o Si-mesmo imbuído de convivência e em *comversa*.

A poética intercultural feita por todos no mundo comum e constituída de um pensamento de filosofias seminais que carregam em sua semente o fruto do carvalho é fecunda de sentidos em educação. Esta circularidade ocorre quando dizemos e vivemos o *nós*. Reconhecer o *nós* como outros, permite não tão somente a expansão de nosso mundo, como a complementaridade de mundos.

estruturante da totalidade” (BOECHAT, 2014, p. 128). Com um pensamento espiralado, opostos se ligam em circularidade, pois “a união dos opostos num nível mais alto de consciência não é uma coisa racional, nem tampouco uma questão de vontade, mas um processo de desenvolvimento psíquico que se exprime em *símbolos*” (HOERNI, 2019, p. 16).

Ao fim e ao cabo a obra maior da vida será ter encontrado sentido que vem com outros na tomada de consciência. “A tomada de consciência é o grande mistério da vida humana. De acordo com o mito de Jung, o sentido da vida humana é a tomada de consciência” (VON-FRANZ, 2018, p. 72). Cada tomada de consciência faz com que um pouco de nós permaneça, através do “alargamento da consciência, é a vida em sua integralidade que se leva em conta” (MAFFESOLI, 1998, p. 55). Então, que nossa tomada de consciência seja em educação, em *com-vivência* numa poética intercultural como filosofia nossa e sabedoria poética do fazer, que valoriza o pensamento do coração, o sensível e a alma.

“El acceder a la morada en el mundo se muestra también con ese atrevimiento a formar nuevas palabras” (GADAMER, 2011, p. 94). A complementaridade das palavras poética e intercultural provocou em mim sentidos e significados no ato de pensar, fazer e estar, pois “el hombre acceda él mismo a su morada” (p. 94). Fez-me ter conversas seminais com autores, pesquisadores, intelectuais e colegas ao acessar a minha morada, devanear com uma sabedoria que ao fazer se faz na produção de sentidos, saberes e consciência, cultivou em mim a semente do fruto do carvalho semeada no início deste projeto na utopia de uma educação com alma, com vida.

O processo de estar-sendo pesquisadora, na relação entre indígenas e não-indígenas, até então não vivenciada por mim, fora mais tarde nomeada *poética intercultural* quando me aproximei, em especial das etnias Kaingang e Guarani. Percebo que tal como a oposição complementar Kaingang, estou em complementaridade com indígenas pelo alargamento de sentidos produzidos em mim que também sou outra nessa relação, pelo adensamento da vida que vi em minha frente, pela familiarização no cuidado com a natureza, com a expansão de meu pequeno e singelo mundo. Para tanto a relação ensino, pesquisa e extensão foi imprescindível e segue sendo como uma demanda educativa para os modos de estar-sendo no mundo.

Os fazeres sensíveis indígenas, bem como os fazeres sensíveis não-indígenas vinculam-se à educação e à alma da educação, que está se geometrizando frente ao mundo. A circularidade de tempos e espaços indígenas trazidas para os modos de estar-sendo na relação, devolvem ao mundo o caráter educativo, não do saber em si, mas a educação como um processo de educar(se). A continuação da pesquisa e o adensamento da poética intercultural, arraigada e sustentada pelos saberes da terra, produzirá mais vida e educação com sentido. Somos todos/as convidadas à *com-versa* em poética intercultural para uma educação sensivelmente terrestre.

*Presença não compartilhada é um ser que nunca foi
e existência que não é com, ou é ou nada há*

(A partir de NANCY, 2006).

o mundo com os pés
de quem



— E —
MUITOS

SONHOS
E



Referências

ÁRIAS, Guerrero Patricio. *Corazonar desde el calor de las sabidurías insurgentes, la frialdad de la teoría y la metodología*. Universidade Politécnica del Ecuador, 2012.

ADICHIE, Chimamanda. *Os perigos de uma história única*. TED: 2012. Duração: 19min 06seg. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=ZUtLR1ZWtEY>> Acesso: 23 abr. 2020.

Ailton Krenak e o sonho da pedra. Direção: Marco Altberg. Rio de Janeiro: Indiana Produções, 2017. Documentário.

AMARAL, Maria Nazaré de Camargo Pacheco. *Dilthey – conceito de vivência e os limites da compreensão nas ciências do espírito*. Trans/Form/Ação, São Paulo, 27(2): 51-73, 2004.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014

ARIAS, Patricio Guerrero. *Corazonar desde el calor de las sabidurías insurgentes, la frialdad de la teoría y la metodología*. Revista Sophia: Colección de Filosofía de la Educación. N° 13. Quito: Editorial Universitaria Abya-Yala, 2012.

BACHELARD, Gaston. *A água e os sonhos: ensaios sobre a imaginação da matéria*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

BACHELARD, Gaston. *A poética do devaneio*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

BARCELLOS, Gustavo. *Psique e imagem: estudos de psicologia arquetípica*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

BAUMAN, Zygmunt. Educação: sob, para e apesar da pós-modernidade. In: *A sociedade individualizada*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 158-177.

BERGAMASCHI, Maria Aparecida; MENEZES, Ana Luisa Teixeira. *Crianças indígenas, educação, escola e interculturalidade*. São Paulo: Revista e-Curriculum, v.14, n.02, p. 741 – 764 abr./jun.2016. e-ISSN: 1809-3876.

BOECHAT, W. F. et al. *Pesquisa e epistemologia na perspectiva alquímico – simbólica*. In: Anais do XXIV Congresso Nacional da AJB – Fronteiras, 2017: Departamento de Epistemologia da Associação Junguiana do Brasil, 2017.

BOECHAT, Walter Fonseca. *Complexo cultural e brasilidade*. In: Humbertho Oliveira. (Org.). *Desvelando a alma brasileira*. 1ed. Petrópolis: Vozes, 2018, v. 1, p. 68-87.

BOECHAT, Walter Fonseca. *O livro vermelho de C. G. Jung: jornada para profundidades desconhecidas*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

BOFF, Leonardo. *A busca de um ethos planetário*. In: BOFF, Leonardo; et al. *Perspectiva Teológica*. Ano 40, n° 111. 165-179, 2008.

BONIN, I.; RIPOLL, D.; GUIZZO, B. *Para pensar a educação e as diferenças sob um enfoque cultural*. Em Aberto: Brasília, v. 29, n. 95, p. 25-37, jan./abr. 2016.

BICUDO, Maria Aparecida Viggiani. Sobre a Fenomenologia. In: BICUDO, M.A.V.; ESPOSITO, V.H.C. (ORGS). (Org.). *Pesquisa qualitativa em educação: um enfoque fenomenológico*. Piracicaba: Unimep, 1994, v. , p. 15-22.

BICUDO, Maria Aparecida Viggiani. *A percepção em Edmund Husserl e em Maurice Merleau-Ponty*. Porto Alegre: VERITAS, v. 42, n.1, p. 79-90, mar. 1997.

BIESTA, Gert. *Para além da aprendizagem: educação democrática para um futuro humano*. Belo Horizonte: Autêntica. 2013.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. O recado da mata. In: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

CRUZ, Marcílio Bezerra. *Resenha mestres da verdade na Grécia arcaica*. Cadernos do PET Filosofia, Vol.5, n.10, jul-dez, 2014, p. 72-82.

DELEUZE, Gilles. *O ato de criação*. Trad. José Marcos Macedo. Folha de São Paulo, Caderno Mais. 27 de junho de 1999.

DORNELES; ARENHALDT, disposições ético-estético-afetivas na pesquisa em educação in: FEITOSA, D.; DORNELES, M.; BERGAMASCHI, M. *O sensível e a sensibilidade na pesquisa em educação*. Bahia: Editora UFRB, 2016.

DUMMER, C. et al. *Vera Cruz: tempo, terra e gente*. Vera Cruz: LupaGraf, 2009.

ESTERMANN, Josef. *Las filosofías indígenas y el pensamiento afroamericano*. Internacional de Investigación en Filosofía Intercultural de la Liberación. Argentina: FAIA. Vol. 5. N°25. 2016.

FERREIRA, Moisés Carlos. *El botón de nácar e a repressão na América Latina*. DOC On-line, n. 22, setembro de 2017, pp. 295-307.

FERREIRA, Bruno. *Ũn si ag tũ pẽ ki vẽnh kajrãnrãn fã - O papel da escola nas comunidades kaingang*. 2020. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre: 2020.

FUENTES, Lygia Aride. Nós outros: um diálogo entre o perspectivismo ameríndio e a psicologia de C. G. Jung. In: OLIVEIRA, Humberto (org). *Morte e renascimento da ancestralidade indígena na alma brasileira: psicologia junguiana e inconsciente cultural*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020. – (Coleção Reflexões Junguianas).

FRANZ, Marie-Louise Von. *A busca do sentido: entrevistas radiofônicas*. São Paulo: Paulus, 2018.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da esperança: um reencontro com a pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

GADAMER, Hans-Georg. La educación es educarse. Revista Cultural de Santander. Colômbia, 2011 -. ISSN 0121-0807. Disponível em <<https://www.uis.edu.co/webUIS/es/mediosComunicacion/revistaSantander/revista6/nuevasCorrientesIntelectuales.pdf>> Acesso em: 30 mar. 2021.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 3ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

GAMBINI, Roberto. *Nise, Jung e os Estudo das Imagens*. 2021. Duração: 48min e 27seg. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=J3n019BAvSY>> Acesso: 30 dez. 2021.

- GHETTI, Paola. *Uma filosofia que seja o estremecer de um som: sobre o sentido em Jean-Luc Nancy*. Outra travessia, Florianópolis, n. 15, p. 147-155, out. 2013.
- GOMBRICH, Ernst. *A história da arte*. 16 ed. Rio de Janeiro: LCT, 2015.
- HILLMAN, James. *O pensamento do coração e a alma do mundo*. Tradução: Gustavo Barcellos. Campinas, SP: Verus, 2010.
- HILLMAN, James. *O código do ser: uma busca do caráter e da vocação pessoal*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1996.
- HOERNI, Ulrich. *Imagens do inconsciente: uma introdução às obras de C. G. Jung*. 2019. In: HOERNI, U.; FISCHER, T.; KAUFMANN, B. *A arte de C. G. Jung*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.
- JUNG, Carl Gustav. *Memórias, sonhos, reflexões*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira: 1987.
- JUNG, Carl Gustav. *Psicologia e alquimia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1990.
- JUNG, Carl Gustav. *O livro vermelho – liber novus*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das letras, 2019.
- KRENAK, Ailton. *O amanhã não está à venda*. São Paulo: Companhia das letras, 2020.
- KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. Tradução: Beatriz Perrone-Moisés; prefácio de Eduardo Viveiros de Castro — 1ª ed. — São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- KOHAN, Walter Omar. *Visões de filosofia: infância*. Rio de Janeiro, 2015.
- KUSCH, Rodolfo. *América profunda*. In: *Obras completas*. Tomo II. Córdoba: Editorial Fundación Ross, 2000.
- KUSCH, Rodolfo. *Geocultura del hombre americano*. Buenos Aires: Coleção Estudos Latinoamericanos, 1976.
- KUSCH, Rodolfo. *Obras completas - tomo II*. 1. ed., v. 2 - Rosário: Fundación A. Ross, 2007a.
- KUSCH, Rodolfo. *Obras completas - tomo III*. 1. ed., v. 3- Rosário: Fundación A. Ross, 2007b.
- LAGROU, Elsje Maria. *O que nos diz a arte kaxinawa sobre a relação entre identidade e alteridade?* In: Mana [on-line], vol. 8, n.1, 2002, p. 29-61.
- LARROSA, Jorge. *A operação ensaio: sobre o ensaiar e o ensaiar-se no pensamento, na escrita e na vida*. Revista Educação e Realidade. 2004, p. 27-43.
- LARROSA, Jorge. *Notas sobre a experiência e o saber da experiência*. Revista Brasileira de Educação. nº 19, p. 20-28, Jan/fev/mar/abr. 2002.
- LARROSA, Jorge. *O ensaio e a escrita acadêmica*. Revista Educação e Realidade. 2003, p. 101-115.
- LARROSA, Jorge. *Lenguaje y educación*. Revista Brasileira de Educação, jan-abr, número 016. Associação Nacional de Pós-Graduação. São Paulo, 2001.
- LOPES, Nei; SIMAS, Luiz Antonio. *Filosofias africanas - uma introdução*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.
- MELIÀ, Bartolomeu. *El guarani: experiencia religiosa*. Asunción - Paraguay: CEADUC – Centro de Estudios Antropológicos, 1991.

- MAFFESOLI, Michel. *Elogio da razão sensível*. Tradução: Albert Christophe Migueis Stuckenbruck. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.
- MASCAREÑAS, Marina Garcés. *La estandarización de la escritura: La asfixia del pensamiento filosófico en la academia actual*. *Athenea Digital*, 2013, p. 29-41.
- MATURANA, Humberto. *Cognição, ciência e vida cotidiana*. Belo Horizonte: Humanitas, 2001.
- MENEZES, A. L. T.; MORETTI, C. Z. *Aprendendo com os guarani: geocultura através do ensino, pesquisa, extensão na universidade comunitária*. Revista Sinergias - Diálogos educativos para a transformação social. Janeiro 2018, n.º 6.
- MENEZES, A. L. T.; ROBERTO, G. L. A pesquisa do sensível e a alma do mundo. In: Ana Luisa Teixeira de Menezes; Fátima Rosane Silveira Souza; Maria Aparecida Bergamaschi. (Org.). *Aprendizagens interculturais na Educação e na Psicologia*. 1ed. Porto Alegre: Cirkula, 2021, v. 1, p. 185-203.
- MENEZES, Ana Luisa Teixeira de. *A alegria do corpo-espírito saudável: ritos de aprendizagem guarani*. Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2006.
- MENEZES, Magali Mendes de; DORNELES, Leonardo Castro. *Ética intercultural: do conhecer ao re-conhecer o outro*. Unisinos - doi: 10.4013/edu.2017.213.10 - setembro/dezembro 2017 p. 366-373.
- MORIN, Edgar. *Amor, poesia, sabedoria*. Tradução Edgard de Assis Carvalho. 11ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014. 70p.
- MORIN, Edgar. *Para um pensamento do sul: diálogos com Edgar Morin*, Rio de Janeiro: SESC, Departamento Nacional, 2011.
- MORIN, Edgar. *Introdução ao pensamento complexo*. Porto Alegre: Sulina, 2005.
- NANCY, Jean-Luc. *Ser singular plural*. Madrid: Arena Libros, 2006.
- OLIVEIRA, V.; SILVA, M. Em defesa da leveza, do sensível e da sensibilidade na pesquisa em educação in: FEITOSA, D.; DORNELES, M.; BERGAMASCHI, M. *O sensível e a sensibilidade na pesquisa em educação*. Bahia: Editora UFRB, 2016.
- PAULA, Naiara; WER, Claudia. *Filosofia africana: um estudo sobre a conexão ética e estética*. Voluntas: Revista Internacional de Filosofia. Santa Maria, v.10, p. 128-138.
- PLATÃO. *Íon*. Introdução, tradução e notas de Victor Jabouille. Editorial Inquérito Lda.: Lisboa, 1988.
- RAMOSE, Mogobe B. *African Philosophy through Ubuntu*. Tradução: Arnaldo Vasconcellos. Harare: Mond Books, 1999, p. 49-66.
- RAPPAPORT, Joanne. *Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración*. Revista Colombiana de Antropología, vol. 43, enero-diciembre, 2007, p. 197-229 Instituto Colombiano de Antropología e História. Bogotá, Colômbia.
- RICHTER, Sandra Regina Simonis. *O sensível sob o admirar filosófico*. Educação e Realidade. Jul/dez 2005, p. 187-202.
- RICHTER, S. R. S; POHLMANN, A, R. *O poder ficcional das linguagens plásticas: afinidades entre os processos de criação na arte e na pedagogia*. VIII ANPED SUL – Encontro de Pesquisa em Educação da Região Sul. 2010.

- RICHTER, Sandra Regina Simonis; BERLE, Simone. *Pedagogia como gesto poético de linguagem*. Educação & Realidade, Porto Alegre, v. 40, n. 4, p. 1027-1043, out/dez. 2015.
- SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. (org). *Epistemologias do sul*. São Paulo: Cortez, 2009.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *O fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do Sul*. 1.ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.
- SKLIAR, Carlos. Conversar e conviver com os desconhecidos. In: FONTOURA, Helena Amaral de (org). *Políticas públicas, movimentos sociais: desafios à pós-graduação em educação em suas múltiplas dimensões*. Rio de Janeiro: ANPEd Nacional, 2011.
- SOUZA, Fátima Rosane Silveira. *A lei n. 11.645/2008 e a experiência formativa de professores na escola - imagens alquímicas da história e da cultura indígena para unus mundus*. 189 f. Tese (Doutorado em Educação) Universidade de Santa Cruz do Sul, 2019.
- STEIN, Murray. *Jung: o mapa da alma – uma introdução*. 5ª ed. São Paulo: Cultrix, 2006.
- TAVARES, Manuel.. *A filosofia andina: uma interpelação ao pensamento ocidental. Colonialismo, colonialidade e descolonização para uma interdiversidade de saberes* (J. Estermann). São Paulo: EccoS – Rev. Cient., n. 32, p. 197-252, set./dez. 2013.
- TIBURI, Márcia. *Aprender a pensar é descobrir o olhar*. Jornal do Margs, Edição 103, set/out 2004.
- VALÉRY, Paul. *Variedades*. São Paulo: Iluminuras, 2011.
- VARELA, Francisco. *El fenómeno de la vida*. Santiago: Dolmen, 2000. VERONELLI, Gabriela. *Sobre la colonialidad del lenguaje*. Universitas humanística, Bogotá, n. 81, p. 33-58, June 2016.
- VERONELLI, Gabriela. *Sobre la colonialidad del lenguaje*. Bogotá – Colombia: Universitas humanística n°.81. Enero/junio de 2016 p. 33-58. ISSN 0120-4807.
- VHERÁ POTY. Entrevista. In: Bergamaschi Maria Aparecida , Menezes Ana Luisa Teixeira de Menezes. *Educação Ameríndia: a dança e a escola ameríndia*. 2 ed. Santa Cruz do Sul: EDUNISC; 2015.

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Cara Andrea Cunha

Você está sendo convidada a participar e colaborar como voluntária do projeto de pesquisa intitulado “Por uma poética intercultural na educação: modos de *estar-sendo* indígena e *fazendo ser*” que pretende investigar relações interculturais entre indígenas e não-indígenas na constituição de uma poética intercultural, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de Santa Cruz do Sul - UNISC. Orientada pela professora Ana Luisa Teixeira de Menezes, a pesquisadora responsável por este Projeto de Pesquisa é Carine Josiéle Wendland, que poderá ser contatada a qualquer tempo através do número (51) 99834-2180 ou pelo e-mail: carinewendland@mx2.unisc.br.

Será realizado 1 encontro. Este, permeado por com-versas interculturais, acontecerá via plataforma Google Meet, será gravado e com duração de cerca de 1 hora. As questões que atravessarão a conversa vão ao encontro do estar-sendo indígena como filosofia, para então compreensão de uma poética intercultural como ramo das filosofias ameríndias e de seus fazeres. Objetiva-se com-versar sobre a possibilidade de afirmar uma epistemologia nossa; sobre como você e os participantes da pesquisa acreditam dar-se a dimensão poética e intercultural nos modos de *estar-sendo* e *fazendo ser* no mundo; como cada um e cada uma percebe que se constituiu histórica e culturalmente numa relação sensível com o fazer alma em suas relações; como sua ação no mundo reverberou nas suas relações; se as relações no momento da pesquisa também são uma forma de produzir alma, entre outras possibilidades de reflexão.

Para sua participação nessa pesquisa você não terá nenhuma despesa com transporte, alimentação, materiais ou despesas de qualquer natureza. Ao final da pesquisa você terá acesso aos resultados através de publicações e da dissertação final.

Pelo presente Termo de Consentimento Livre e Esclarecido eu, Andréa Cunha S. F. RG ou CPF 997.939.976 - 72 declaro que autorizo a minha participação neste projeto de pesquisa, pois fui informada, de forma clara e detalhada, livre de qualquer forma de constrangimento e coerção, dos objetivos da pesquisa. Ademais, declaro que, autorizo a utilização dos conteúdos da fala de forma gratuita pela pesquisadora, para fins de publicação e divulgação da pesquisa.

Eu autorizo a identificação do meu nome na pesquisa:

(X) Sim () Não

Eu autorizo a utilização de conteúdos da gravação do curso *Renascimento de Ancestralidades Indígenas* oferecido pela Universidade de Santa Cruz do Sul no ano de 2020 para a pesquisa:

(X) Sim () Não

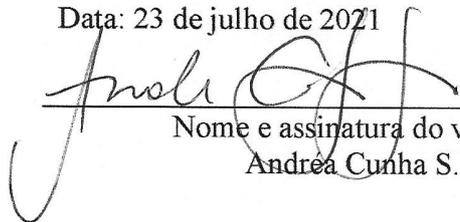
Fui, igualmente, informado/a:

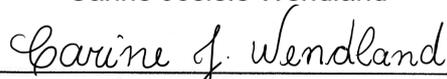
- a) da garantia de receber resposta a qualquer pergunta ou esclarecimento a qualquer dúvida acerca dos procedimentos e outros assuntos relacionados à pesquisa;
- b) da liberdade de retirar meu consentimento, a qualquer momento, e deixar de participar do estudo;

Local: Santa Cruz do Sul

Data: 23 de julho de 2021

Carine Josiéle Wendland


Nome e assinatura do voluntário
Andréa Cunha S. F.


Nome e assinatura do responsável pela
apresentação desse Termo de Consentimento
Livre e Esclarecido

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Pelo presente Termo de Consentimento Livre e Esclarecido eu, Cleide Riva Campelo, CPF 58894055868, declaro que autorizo a minha participação neste projeto de pesquisa, pois fui informada, de forma clara e detalhada, livre de qualquer forma de constrangimento e coerção, dos objetivos da pesquisa. Ademais, declaro que, autorizo a utilização dos conteúdos da fala de forma gratuita pela pesquisadora, para fins de publicação e divulgação da pesquisa.

Eu autorizo a identificação do meu nome na pesquisa:

Sim Não

Eu autorizo a utilização de falas da gravação e de escritas compartilhadas por mim no "café virtual" do curso *Renascimento de Ancestralidades Indígenas* oferecido pela Universidade de Santa Cruz do Sul no ano de 2020 para a pesquisa:

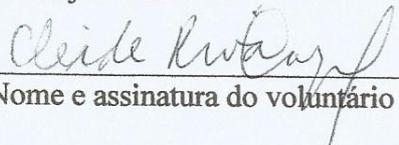
Sim Não

Fui, igualmente, informada:

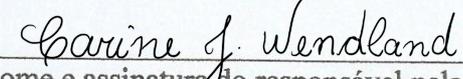
- a) da garantia de receber resposta a qualquer pergunta ou esclarecimento a qualquer dúvida acerca dos procedimentos e outros assuntos relacionados à pesquisa;
- b) da liberdade de retirar meu consentimento, a qualquer momento, e deixar de participar do estudo;

Local: Santa Cruz do Sul

Data: 23 de julho de 2021


Nome e assinatura do voluntário

Carine Josiéle Wepdland


Nome e assinatura do responsável pela
apresentação desse Termo de
Consentimento Livre e Esclarecido

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Cara Maria Cristina Graeff Wernz

Você está sendo convidada a participar e colaborar como voluntária do projeto de pesquisa intitulado “Por uma poética intercultural na educação: modos de *estar-sendo* indígena e *fazendo ser*” que pretende investigar relações interculturais entre indígenas e não-indígenas na constituição de uma poética intercultural, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de Santa Cruz do Sul - UNISC. Orientada pela professora Ana Luisa Teixeira de Menezes, a pesquisadora responsável por este Projeto de Pesquisa é Carine Josiéle Wendland, que poderá ser contatada a qualquer tempo através do número (51) 99834-2180 ou pelo e-mail: carinewendland@mx2.unisc.br.

Será realizado 1 encontro. Este, permeado por com-versas interculturais, acontecerá via plataforma Google Meet, será gravado e com duração de cerca de 1 hora. As questões que atravessarão a conversa vão ao encontro do estar-sendo indígena como filosofia, para então compreensão de uma poética intercultural como ramo das filosofias ameríndias e de seus fazeres. Objetiva-se com-versar sobre a possibilidade de afirmar uma epistemologia nossa; sobre como você e os participantes da pesquisa acreditam dar-se a dimensão poética e intercultural nos modos de *estar-sendo* e *fazendo ser* no mundo; como cada um e cada uma percebe que se constituiu histórica e culturalmente numa relação sensível com o fazer alma em suas relações; como sua ação no mundo reverberou nas suas relações; se as relações no momento da pesquisa também são uma forma de produzir alma, entre outras possibilidades de reflexão.

Para sua participação nessa pesquisa você não terá nenhuma despesa com transporte, alimentação, materiais ou despesas de qualquer natureza. Ao final da pesquisa você terá acesso aos resultados através de publicações e da dissertação final.

Pelo presente Termo de Consentimento Livre e Esclarecido eu, Maria Cristina Graeff Wernz, CPF 261073680-00, declaro que autorizo a minha participação neste projeto de pesquisa, pois fui informada, de forma clara e detalhada, livre de qualquer forma de constrangimento e coerção, dos objetivos da pesquisa. Ademais, declaro que, autorizo a utilização dos conteúdos da fala de forma gratuita pela pesquisadora, para fins de publicação e divulgação da pesquisa.

Eu autorizo a identificação do meu nome na pesquisa:

(X) Sim () Não

Eu autorizo a utilização de conteúdos da gravação do curso *Renascimento de Ancestralidades Indígenas* do ano de 2020 para a pesquisa:

(X) Sim () Não

Fui, igualmente, informado/a:

- a) da garantia de receber resposta a qualquer pergunta ou esclarecimento a qualquer dúvida acerca dos procedimentos e outros assuntos relacionados à pesquisa;
- b) da liberdade de retirar meu consentimento, a qualquer momento, e deixar de participar do estudo;

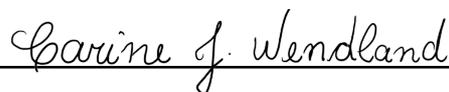
Local: Santa Cruz do Sul

Data: 23 de julho de 2021



Maria Cristina Graeff Wernz

Carine Josiéle Wendland



Nome e assinatura do responsável pela
apresentação desse Termo de Consentimento Livre
e Esclarecido

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Caro Denilson

Você está sendo convidado a participar a partir de falas da gravação do encontro que conduziste do curso *Renascimento de Ancestralidades Indígenas* do projeto de pesquisa intitulado “Por uma poética intercultural na educação: modos de *estar-sendo* indígena e *fazendo ser*” que pretende investigar relações interculturais entre indígenas e não-indígenas na constituição de uma poética intercultural, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de Santa Cruz do Sul - UNISC. Orientada pela professora Ana Luisa Teixeira de Menezes, a pesquisadora responsável por este Projeto de Pesquisa é Carine Josiéle Wendland, que poderá ser contatada a qualquer tempo através do número (51) 99834-2180 ou pelo e-mail: carinewendland@mx2.unisc.br.

Para sua participação nessa pesquisa você não terá nenhuma despesa com transporte, alimentação, materiais ou despesas de qualquer natureza. Ao final da pesquisa você terá acesso aos resultados através de publicações e da dissertação final.

Pelo presente Termo de Consentimento Livre e Esclarecido eu, Denilson de Oliveira Monteiro CPF 750.889.912-15 declaro que autorizo a utilização de conteúdos da gravação do curso *Renascimento de Ancestralidades Indígenas* oferecido pela Universidade de Santa Cruz do Sul no ano de 2020 para a pesquisa, pois fui informado, de forma clara e detalhada, livre de qualquer forma de constrangimento e coerção, dos objetivos da pesquisa. Ademais, declaro que, autorizo a utilização dos conteúdos da fala de forma gratuita pela pesquisadora, para fins de publicação e divulgação da pesquisa.

Eu autorizo a identificação do meu nome na pesquisa:

(x) Sim () Não

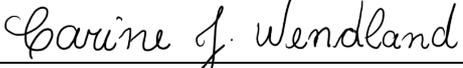
Fui, igualmente, informado/a:

- a) da garantia de receber resposta a qualquer pergunta ou esclarecimento a qualquer dúvida acerca dos procedimentos e outros assuntos relacionados à pesquisa;
- b) da liberdade de retirar meu consentimento, a qualquer momento, e deixar de participar do estudo;

Local: Santa Cruz do Sul

Data: 23 de julho de 2021


Denilson de Oliveira Monteiro

Carine Josiéle Wendland

Nome e assinatura do responsável pela
apresentação desse Termo de Consentimento
Livre e Esclarecido

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Cara Fabiane Medina da Cruz

Você está sendo convidada a participar e colaborar como voluntária do projeto de pesquisa intitulado “Por uma poética intercultural na educação: modos de *estar-sendo* indígena e *fazendo ser*” que pretende investigar relações interculturais entre indígenas e não-indígenas na constituição de uma poética intercultural, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de Santa Cruz do Sul - UNISC. Orientada pela professora Ana Luisa Teixeira de Menezes, a pesquisadora responsável por este Projeto de Pesquisa é Carine Josiéle Wendland, que poderá ser contatada a qualquer tempo através do número (51) 99834-2180 ou pelo e-mail: carinewendland@mx2.unisc.br.

Será realizado 1 encontro. Este, permeado por com-versas interculturais, acontecerá via plataforma Google Meet, será gravado e com duração de cerca de 1 hora. As questões que atravessarão a conversa vão ao encontro do estar-sendo indígena como filosofia, para então compreensão de uma poética intercultural como ramo das filosofias ameríndias e de seus fazeres. Objetiva-se com-versar sobre a possibilidade de afirmar uma epistemologia nossa; sobre como você e os participantes da pesquisa acreditam dar-se a dimensão poética e intercultural nos modos de *estar-sendo* e *fazendo ser* no mundo; como cada um e cada uma percebe que se constituiu histórica e culturalmente numa relação sensível com o fazer alma em suas relações; como sua ação no mundo reverberou nas suas relações; se as relações no momento da pesquisa também são uma forma de produzir alma, entre outras possibilidades de reflexão.

Para sua participação nessa pesquisa você não terá nenhuma despesa com transporte, alimentação, materiais ou despesas de qualquer natureza. Ao final da pesquisa você terá acesso aos resultados através de publicações e da dissertação final.

Pelo presente Termo de Consentimento Livre e Esclarecido eu, Fabiane Medina da Cruz (Yvoty Rendyju) RG 776656 MS ou CPF 640.090.761-00 declaro que autorizo a minha participação neste projeto de pesquisa, pois fui informada, de forma clara e detalhada, livre de qualquer forma de constrangimento e coerção, dos objetivos da pesquisa. Ademais, declaro que, autorizo a utilização dos conteúdos da fala de forma gratuita pela pesquisadora, para fins de publicação e divulgação da pesquisa.

Eu autorizo a identificação do meu nome na pesquisa:

(X) Sim () Não

Eu autorizo a utilização de conteúdos da gravação do curso *Renascimento de Ancestralidades Indígenas* oferecido pela Universidade de Santa Cruz do Sul no ano de 2020 para a pesquisa:

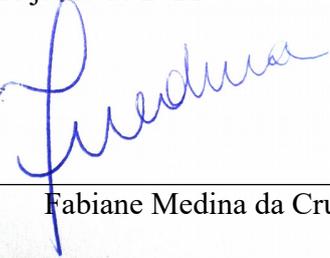
(X) Sim () Não

Fui, igualmente, informado/a:

- a) da garantia de receber resposta a qualquer pergunta ou esclarecimento a qualquer dúvida acerca dos procedimentos e outros assuntos relacionados à pesquisa;
- b) da liberdade de retirar meu consentimento, a qualquer momento, e deixar de participar do estudo;

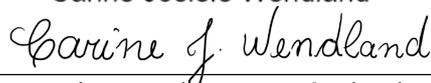
Local: Santa Cruz do Sul

Data: 23 de julho de 2021



Fabiane Medina da Cruz

Carine Josiéle Wendland



Nome e assinatura do responsável pela
apresentação desse Termo de Consentimento
Livre e Esclarecido

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Cara Fátima Rosane Silveira Souza

Você está sendo convidada a participar e colaborar como voluntária do projeto de pesquisa intitulado “Por uma poética intercultural na educação: modos de *estar-sendo* indígena e *fazendo ser*” que pretende investigar relações interculturais entre indígenas e não-indígenas na constituição de uma poética intercultural, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de Santa Cruz do Sul - UNISC. Orientada pela professora Ana Luisa Teixeira de Menezes, a pesquisadora responsável por este Projeto de Pesquisa é Carine Josiéle Wendland, que poderá ser contatada a qualquer tempo através do número (51) 99834-2180 ou pelo e-mail: carinewendland@mx2.unisc.br.

Será realizado 1 encontro. Este, permeado por com-versas interculturais, acontecerá via plataforma Google Meet, será gravado e com duração de cerca de 1 hora. As questões que atravessarão a conversa vão ao encontro do estar-sendo indígena como filosofia, para então compreensão de uma poética intercultural como ramo das filosofias ameríndias e de seus fazeres. Objetiva-se com-versar sobre a possibilidade de afirmar uma epistemologia nossa; sobre como você e os participantes da pesquisa acreditam dar-se a dimensão poética e intercultural nos modos de *estar-sendo* e *fazendo ser* no mundo; como cada um e cada uma percebe que se constituiu histórica e culturalmente numa relação sensível com o fazer alma em suas relações; como sua ação no mundo reverberou nas suas relações; se as relações no momento da pesquisa também são uma forma de produzir alma, entre outras possibilidades de reflexão.

Para sua participação nessa pesquisa você não terá nenhuma despesa com transporte, alimentação, materiais ou despesas de qualquer natureza. Ao final da pesquisa você terá acesso aos resultados através de publicações e da dissertação final.

Pelo presente Termo de Consentimento Livre e Esclarecido eu, FÁTIMA ROSANE SILVEIRA SOUZA, CPF n. 299.638.500-49, declaro que autorizo a minha participação neste projeto de pesquisa, pois fui informada, de forma clara e detalhada, livre de qualquer forma de constrangimento e coerção, dos objetivos da pesquisa. Ademais, declaro que, autorizo a utilização dos conteúdos da fala de forma gratuita pela pesquisadora, para fins de publicação e divulgação da pesquisa.

Eu autorizo a identificação do meu nome na pesquisa:

(x) Sim () Não

Eu autorizo a utilização de conteúdos da gravação do curso *Morte e Renascimento da Ancestralidade Indígena na Alma Brasileira* do ano de 2020 para a pesquisa:

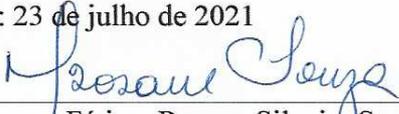
(x) Sim () Não

Fui, igualmente, informado/a:

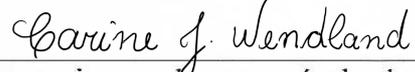
- a) da garantia de receber resposta a qualquer pergunta ou esclarecimento a qualquer dúvida acerca dos procedimentos e outros assuntos relacionados à pesquisa;
- b) da liberdade de retirar meu consentimento, a qualquer momento, e deixar de participar do estudo;

Local: Santa Cruz do Sul

Data: 23 de julho de 2021


Fátima Rosane Silveira Souza

Carine Josiéle Wepdland


Nome e assinatura do responsável pela
apresentação desse Termo de Consentimento
Livre e Esclarecido

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Caro Gerônimo

Você está sendo convidado a participar e colaborar como voluntário do projeto de pesquisa intitulado “Por uma poética intercultural na educação: modos de *estar-sendo* indígena e *fazendo ser*” que pretende investigar relações interculturais entre indígenas e não-indígenas na constituição de uma poética intercultural, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de Santa Cruz do Sul - UNISC. Orientada pela professora Ana Luisa Teixeira de Menezes, a pesquisadora responsável por este Projeto de Pesquisa é Carine Josiéle Wendland, que poderá ser contatada a qualquer tempo através do número (51) 99834-2180 ou pelo e-mail: carinewendland@mx2.unisc.br.

Será realizado 1 encontro. Este, permeado por com-versas interculturais, acontecerá via plataforma Google Meet, será gravado e com duração de cerca de 1 hora. As questões que atravessarão a conversa vão ao encontro do estar-sendo indígena como filosofia, para então compreensão de uma poética intercultural como ramo das filosofias ameríndias e de seus fazeres. Objetiva-se com-versar sobre a possibilidade de afirmar uma epistemologia nossa; sobre como você e os participantes da pesquisa acreditam dar-se a dimensão poética e intercultural nos modos de *estar-sendo* e *fazendo ser* no mundo; como cada um e cada uma percebe que se constituiu histórica e culturalmente numa relação sensível com o fazer alma em suas relações; como sua ação no mundo reverberou nas suas relações; se as relações no momento da pesquisa também são uma forma de produzir alma, entre outras possibilidades de reflexão.

Para sua participação nessa pesquisa você não terá nenhuma despesa com transporte, alimentação, materiais ou despesas de qualquer natureza. Ao final da pesquisa você terá acesso aos resultados através de publicações e da dissertação final.

Pelo presente Termo de Consentimento Livre e Esclarecido eu, Geronimo Morinico Franco RG ou CPF 00579951090 declaro que autorizo a minha participação neste projeto de pesquisa, pois fui informado, de forma clara e detalhada, livre de qualquer forma de constrangimento e coerção, dos objetivos da pesquisa. Ademais, declaro que, autorizo a utilização dos conteúdos da fala de forma gratuita pela pesquisadora, para fins de publicação e divulgação da pesquisa.

Eu autorizo a identificação do meu nome na pesquisa:

() Sim () Não

Eu autorizo a utilização de conteúdos da gravação do curso *Renascimento de Ancestralidades Indígenas* oferecido pela Universidade de Santa Cruz do Sul no ano de 2020 para a pesquisa:

() Sim () Não

Fui, igualmente, informado/a:

- a) da garantia de receber resposta a qualquer pergunta ou esclarecimento a qualquer dúvida acerca dos procedimentos e outros assuntos relacionados à pesquisa;
- b) da liberdade de retirar meu consentimento, a qualquer momento, e deixar de participar do estudo;

Local: Santa Cruz do Sul

Data: 23 de julho de 2021

Carine Josiéle Wendland

Carine J. Wendland

Nome e assinatura do voluntário
Geronimo Morinico Franco

Nome e assinatura do responsável pela
apresentação desse Termo de Consentimento
Livre e Esclarecido

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Caro Juarez Francisco da Silva

Você foi um dos participantes do curso *Renascimento de Ancestralidades Indígenas* oferecido pela Universidade de Santa Cruz do Sul no ano de 2020. Na intrínseca relação entre ensino, pesquisa e extensão com esta pesquisa, é com grande alegria que estás sendo convidado a participar e colaborar como voluntário do projeto de pesquisa intitulado “Por uma poética intercultural na educação: modos de *estar-sendo* indígena e *fazendo ser*” que pretende investigar relações interculturais entre indígenas e não-indígenas na constituição de uma poética intercultural, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de Santa Cruz do Sul - UNISC. Orientada pela professora Ana Luisa Teixeira de Menezes, a pesquisadora responsável por este Projeto de Pesquisa é Carine Josiéle Wendland, que poderá ser contatada a qualquer tempo através do número (51) 99834-2180 ou pelo e-mail: carinewendland@mx2.unisc.br.

Será realizado 1 encontro. Este, permeado por com-versas interculturais, acontecerá via plataforma Google Meet, será gravado e com duração de cerca de 1 hora. As questões que atravessarão a conversa vão desde as reverberações do curso em sua vida até o encontro do *estar-sendo* indígena como filosofia, para então compreensão de uma poética intercultural como ramo das filosofias ameríndias e de seus fazeres. Objetiva-se com-versar sobre a possibilidade de afirmar uma epistemologia nossa; sobre como você e os participantes da pesquisa acreditam dar-se a dimensão poética e intercultural nos modos de *estar-sendo* e *fazendo ser* no mundo; como cada um e cada uma percebe que se constituiu histórica e culturalmente numa relação sensível com o fazer alma em suas relações; como sua ação no mundo reverberou nas suas relações; se as relações no momento da pesquisa também são uma forma de produzir alma, entre outras possibilidades de reflexão.

Para sua participação nessa pesquisa, você não terá nenhuma despesa com transporte, alimentação, materiais ou despesas de qualquer natureza. Ao final da pesquisa você terá acesso aos resultados através de publicações e da dissertação final.

Pelo presente Termo de Consentimento Livre e Esclarecido eu, Juarez Francisco da Silva, RG 13/R 991.551 SSP-SC, CPF 503.165.329-91, declaro que autorizo a minha participação neste projeto de pesquisa, pois fui informado, de forma clara e detalhada, livre de qualquer forma de constrangimento e coerção, dos objetivos da pesquisa. Ademais, declaro que, autorizo a utilização dos conteúdos da fala de forma gratuita pela pesquisadora, para fins de publicação e divulgação da pesquisa.

Eu autorizo a identificação do meu nome na pesquisa:

Sim () Não



Eu autorizo a utilização de falas da gravação e de escritas compartilhadas por mim no “café virtual” do curso *Renascimento de Ancestralidades Indígenas* oferecido pela Universidade de Santa Cruz do Sul no ano de 2020 para a pesquisa:

Sim () Não

Fui, igualmente, informado:

- a) da garantia de receber resposta a qualquer pergunta ou esclarecimento a qualquer dúvida acerca dos procedimentos e outros assuntos relacionados à pesquisa;
- b) da liberdade de retirar meu consentimento, a qualquer momento, e deixar de participar do estudo;

Local: Santa Cruz do Sul

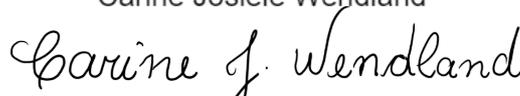
Data: 23 de julho de 2021

Carine Josiéle Wendland

JUAREZ FRANCISCO DA SILVA



Nome e assinatura do voluntário



Nome e assinatura do responsável pela
apresentação desse Termo de Consentimento
Livre e Esclarecido

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Caro Onorio Isaías de Moura

Você está sendo convidado a participar e colaborar como voluntário do projeto de pesquisa intitulado “Por uma poética intercultural na educação: modos de *estar-sendo* indígena e *fazendo ser*” que pretende investigar relações interculturais entre indígenas e não-indígenas na constituição de uma poética intercultural, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de Santa Cruz do Sul - UNISC. Orientada pela professora Ana Luisa Teixeira de Menezes, a pesquisadora responsável por este Projeto de Pesquisa é Carine Josiéle Wendland, que poderá ser contatada a qualquer tempo através do número (51) 99834-2180 ou pelo e-mail: carinewendland@mx2.unisc.br.

Será realizado 1 encontro. Este, permeado por com-versas interculturais, acontecerá via plataforma Google Meet, será gravado e com duração de cerca de 1 hora. As questões que atravessarão a conversa vão ao encontro do estar-sendo indígena como filosofia, para então compreensão de uma poética intercultural como ramo das filosofias ameríndias e de seus fazeres. Objetiva-se com-versar sobre a possibilidade de afirmar uma epistemologia nossa; sobre como você e os participantes da pesquisa acreditam dar-se a dimensão poética e intercultural nos modos de *estar-sendo* e *fazendo ser* no mundo; como cada um e cada uma percebe que se constituiu histórica e culturalmente numa relação sensível com o fazer alma em suas relações; como sua ação no mundo reverberou nas suas relações; se as relações no momento da pesquisa também são uma forma de produzir alma, entre outras possibilidades de reflexão.

Para sua participação nessa pesquisa você não terá nenhuma despesa com transporte, alimentação, materiais ou despesas de qualquer natureza. Ao final da pesquisa você terá acesso aos resultados através de publicações e da dissertação final.

Pelo presente Termo de Consentimento Livre e Esclarecido eu, **Onorio Isaías de Moura**, RG ou CPF 6079978497 declaro que autorizo a minha participação neste projeto de pesquisa, pois fui informado, de forma clara e detalhada, livre de qualquer forma de constrangimento e coerção, dos objetivos da pesquisa. Ademais, declaro que, autorizo a utilização dos conteúdos da fala de forma gratuita pela pesquisadora, para fins de publicação e divulgação da pesquisa.

Eu autorizo a identificação do meu nome na pesquisa:

Sim Não

Eu autorizo a utilização de conteúdos da gravação do curso *Morte e Renascimento da Ancestralidade Indígena na Alma Brasileira* oferecido pela Universidade de Santa Cruz do Sul no ano de 2020 para a pesquisa:

Sim Não

Fui, igualmente, informado/a:

- a) da garantia de receber resposta a qualquer pergunta ou esclarecimento a qualquer dúvida acerca dos procedimentos e outros assuntos relacionados à pesquisa;
- b) da liberdade de retirar meu consentimento, a qualquer momento, e deixar de participar do estudo;

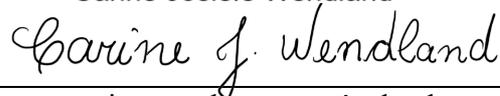
Local: Santa Cruz do Sul

Data: 23 de julho de 2021



Onorio Isaias de Moura voluntário

Carine Josiéle Wendland



Nome e assinatura do responsável pela
apresentação desse Termo de Consentimento
Livre e Esclarecido

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Caro Cacique Santiago Franco

Você está sendo convidado a participar e colaborar como voluntário do projeto de pesquisa intitulado “Por uma poética intercultural na educação: modos de *estar-sendo* indígena e *fazendo ser*” que pretende investigar relações interculturais entre indígenas e não-indígenas na constituição de uma poética intercultural, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de Santa Cruz do Sul - UNISC. Orientada pela professora Ana Luisa Teixeira de Menezes, a pesquisadora responsável por este Projeto de Pesquisa é Carine Josiéle Wendland, que poderá ser contatada a qualquer tempo através do número (51) 99834-2180 ou pelo e-mail: carinewendland@mx2.unisc.br.

Será realizado 1 encontro. Este, permeado por com-versas interculturais, acontecerá via plataforma Google Meet, será gravado e com duração de cerca de 1 hora. As questões que atravessarão a conversa vão ao encontro do estar-sendo indígena como filosofia, para então compreensão de uma poética intercultural como ramo das filosofias ameríndias e de seus fazeres. Objetiva-se com-versar sobre a possibilidade de afirmar uma epistemologia nossa; sobre como você e os participantes da pesquisa acreditam dar-se a dimensão poética e intercultural nos modos de *estar-sendo* e *fazendo ser* no mundo; como cada um e cada uma percebe que se constituiu histórica e culturalmente numa relação sensível com o fazer alma em suas relações; como sua ação no mundo reverberou nas suas relações; se as relações no momento da pesquisa também são uma forma de produzir alma, entre outras possibilidades de reflexão.

Para sua participação nessa pesquisa você não terá nenhuma despesa com transporte, alimentação, materiais ou despesas de qualquer natureza. Ao final da pesquisa você terá acesso aos resultados através de publicações e da dissertação final.

Pelo presente Termo de Consentimento Livre e Esclarecido eu, Cacique Santiago Franco Mbya Guarani de CPF 000.308.090-02 declaro que autorizo a minha participação neste projeto de pesquisa, pois fui informado, de forma clara e detalhada, livre de qualquer forma de constrangimento e coerção, dos objetivos da pesquisa. Ademais, declaro que, autorizo a utilização dos conteúdos da fala de forma gratuita pela pesquisadora, para fins de publicação e divulgação da pesquisa.

Eu autorizo a identificação do meu nome na pesquisa:

(X) Sim () Não

Eu autorizo a utilização de conteúdos da gravação do curso *Renascimento de Ancestralidades Indígenas* oferecido pela Universidade de Santa Cruz do Sul no ano de 2020 para a pesquisa:

(X) Sim () Não

Fui, igualmente, informado/a:

- a) da garantia de receber resposta a qualquer pergunta ou esclarecimento a qualquer dúvida acerca dos procedimentos e outros assuntos relacionados à pesquisa;
- b) da liberdade de retirar meu consentimento, a qualquer momento, e deixar de participar do estudo;

Local: Santa Cruz do Sul

Data: 23 de julho de 2021

Carine Josiéle Wendland

Carine J. Wendland

Cacique Santiago Franco

Nome e assinatura do responsável pela
apresentação desse Termo de Consentimento
Livre e Esclarecido

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Cara Telma Sampaio Romão

Você foi uma das participantes do curso *Renascimento de Ancestralidades Indígenas* oferecido pela Universidade de Santa Cruz do Sul no ano de 2020. Na intrínseca relação entre ensino, pesquisa e extensão com esta pesquisa, é com grande alegria que estás sendo convidada a participar e colaborar como voluntária do projeto de pesquisa intitulado “Por uma poética intercultural na educação: modos de *estar-sendo* indígena e *fazendo ser*” que pretende investigar relações interculturais entre indígenas e não-indígenas na constituição de uma poética intercultural, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de Santa Cruz do Sul - UNISC. Orientada pela professora Ana Luisa Teixeira de Menezes, a pesquisadora responsável por este Projeto de Pesquisa é Carine Josiéle Wendland, que poderá ser contatada a qualquer tempo através do número (51) 99834-2180 ou pelo e-mail: carinewendland@mx2.unisc.br.

Será realizado 1 encontro. Este, permeado por com-versas interculturais, acontecerá via plataforma Google Meet, será gravado e com duração de cerca de 1 hora. As questões que atravessarão a conversa vão desde as reverberações do curso em sua vida até o encontro do estar-sendo indígena como filosofia, para então compreensão de uma poética intercultural como ramo das filosofias ameríndias e de seus fazeres. Objetiva-se com-versar sobre a possibilidade de afirmar uma epistemologia nossa; sobre como você e os participantes da pesquisa acreditam dar-se a dimensão poética e intercultural nos modos de *estar-sendo* e *fazendo ser* no mundo; como cada um e cada uma percebe que se constituiu histórica e culturalmente numa relação sensível com o fazer alma em suas relações; como sua ação no mundo reverberou nas suas relações; se as relações no momento da pesquisa também são uma forma de produzir alma, entre outras possibilidades de reflexão.

Para sua participação nessa pesquisa, você não terá nenhuma despesa com transporte, alimentação, materiais ou despesas de qualquer natureza. Ao final da pesquisa você terá acesso aos resultados através de publicações e da dissertação final.

Pelo presente Termo de Consentimento Livre e Esclarecido eu, TELMA SAMPAIO ROMÃO RG ou CPF 35537477491 declaro que autorizo a minha participação neste projeto de pesquisa, pois fui informada, de forma clara e detalhada, livre de qualquer forma de constrangimento e coerção, dos objetivos da pesquisa. Ademais, declaro que, autorizo a utilização dos conteúdos da fala de forma gratuita pela pesquisadora, para fins de publicação e divulgação da pesquisa.

Eu autorizo a identificação do meu nome na pesquisa:

(X) Sim () Não

Eu autorizo a utilização de falas da gravação e de escritas compartilhadas por mim no “café virtual” do curso *Renascimento de Ancestralidades Indígenas* oferecido pela Universidade de Santa Cruz do Sul no ano de 2020 para a pesquisa:

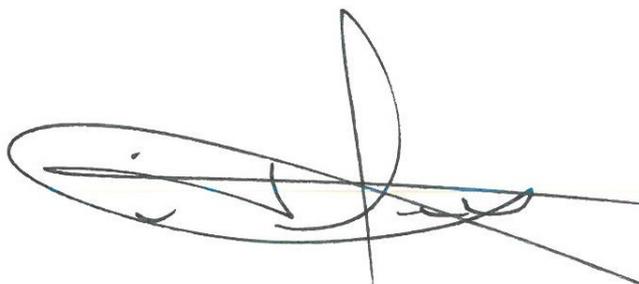
() Sim () Não

Fui, igualmente, informada:

- a) da garantia de receber resposta a qualquer pergunta ou esclarecimento a qualquer dúvida acerca dos procedimentos e outros assuntos relacionados à pesquisa;
- b) da liberdade de retirar meu consentimento, a qualquer momento, e deixar de participar do estudo;

Local: Santa Cruz do Sul

Data: 23 de julho de 2021



Nome e assinatura do voluntário

Carine Josiéle Wendland
Carine J. Wendland

Nome e assinatura do responsável pela
apresentação desse Termo de Consentimento
Livre e Esclarecido

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Cara Veronica Fabrini Machado de Almeida

Você foi uma das participantes do curso *Renascimento de Ancestralidades Indígenas* oferecido pela Universidade de Santa Cruz do Sul no ano de 2020. Na intrínseca relação entre ensino, pesquisa e extensão com esta pesquisa, é com grande alegria que estás sendo convidada a participar e colaborar como voluntária do projeto de pesquisa intitulado “Por uma poética intercultural na educação: modos de *estar-sendo* indígena e *fazendo ser*” que pretende investigar relações interculturais entre indígenas e não-indígenas na constituição de uma poética intercultural, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de Santa Cruz do Sul - UNISC. Orientada pela professora Ana Luisa Teixeira de Menezes, a pesquisadora responsável por este Projeto de Pesquisa é Carine Josiéle Wendland, que poderá ser contatada a qualquer tempo através do número (51) 99834-2180 ou pelo e-mail: carinewendland@mx2.unisc.br.

Será realizado 1 encontro. Este, permeado por com-versas interculturais, acontecerá via plataforma Google Meet, será gravado e com duração de cerca de 1 hora. As questões que atravessarão a conversa vão desde as reverberações do curso em sua vida até o encontro do *estar-sendo* indígena como filosofia, para então compreensão de uma poética intercultural como ramo das filosofias ameríndias e de seus fazeres. Objetiva-se com-versar sobre a possibilidade de afirmar uma epistemologia nossa; sobre como você e os participantes da pesquisa acreditam dar-se a dimensão poética e intercultural nos modos de *estar-sendo* e *fazendo ser* no mundo; como cada um e cada uma percebe que se constituiu histórica e culturalmente numa relação sensível com o fazer alma em suas relações; como sua ação no mundo reverberou nas suas relações; se as relações no momento da pesquisa também são uma forma de produzir alma, entre outras possibilidades de reflexão.

Para sua participação nessa pesquisa, você não terá nenhuma despesa com transporte, alimentação, materiais ou despesas de qualquer natureza. Ao final da pesquisa você terá acesso aos resultados através de publicações e da dissertação final.

Pelo presente Termo de Consentimento Livre e Esclarecido eu, VERONICA FABRINI MACHADO DE ALMEIDA, RG 8.914.451-X, CPF 046.468.168/57, declaro que autorizo a minha participação neste projeto de pesquisa, pois fui informada, de forma clara e detalhada, livre de qualquer forma de constrangimento e coerção, dos objetivos da pesquisa. Ademais, declaro que, autorizo a utilização dos conteúdos da fala de forma gratuita pela pesquisadora, para fins de publicação e divulgação da pesquisa.

Eu autorizo a identificação do meu nome na pesquisa:

(X) Sim () Não

Eu autorizo a utilização de falas da gravação e de escritas compartilhadas por mim no “café virtual” do curso *Renascimento de Ancestralidades Indígenas* oferecido pela Universidade de Santa Cruz do Sul no ano de 2020 para a pesquisa:

(X) Sim () Não

Fui, igualmente, informada:

- a) da garantia de receber resposta a qualquer pergunta ou esclarecimento a qualquer dúvida acerca dos procedimentos e outros assuntos relacionados à pesquisa;
- b) da liberdade de retirar meu consentimento, a qualquer momento, e deixar de participar do estudo;

Local: Santa Cruz do Sul

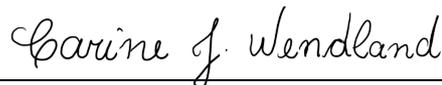
Data: 23 de julho de 2021



VERONICA FABRINI MACHADO DE ALMEIDA

Nome e assinatura do voluntário

Carine Josiéle Wendland



Carine Josiéle Wendland
Nome e assinatura do responsável pela
apresentação desse Termo de Consentimento
Livre e Esclarecido

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Caro Vherá Poty Benites da Silva

Você está sendo convidado a participar e colaborar como voluntário do projeto de pesquisa intitulado "Por uma poética intercultural na educação: modos de *estar-sendo* indígena e *fazendo ser*" que pretende investigar relações interculturais entre indígenas e não-indígenas na constituição de uma poética intercultural, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de Santa Cruz do Sul - UNISC. Orientada pela professora Ana Luisa Teixeira de Menezes, a pesquisadora responsável por este Projeto de Pesquisa é Carine Josiéle Wendland, que poderá ser contatada a qualquer tempo através do número (51) 99834-2180 ou pelo e-mail: carinewendland@mx2.unisc.br.

Será realizado 1 encontro. Este, permeado por com-versas interculturais, acontecerá via plataforma Google Meet, será gravado e com duração de cerca de 1 hora. As questões que atravessarão a conversa vão ao encontro do estar-sendo indígena como filosofia, para então compreensão de uma poética intercultural como ramo das filosofias ameríndias e de seus fazeres. Objetiva-se com-versar sobre a possibilidade de afirmar uma epistemologia nossa; sobre como você e os participantes da pesquisa acreditam dar-se a dimensão poética e intercultural nos modos de *estar-sendo* e *fazendo ser* no mundo; como cada um e cada uma percebe que se constituiu histórica e culturalmente numa relação sensível com o fazer alma em suas relações; como sua ação no mundo reverberou nas suas relações; se as relações no momento da pesquisa também são uma forma de produzir alma, entre outras possibilidades de reflexão.

Para sua participação nessa pesquisa você não terá nenhuma despesa com transporte, alimentação, materiais ou despesas de qualquer natureza. Ao final da pesquisa você terá acesso aos resultados através de publicações e da dissertação final.

Pelo presente Termo de Consentimento Livre e Esclarecido eu, Vherá Poty Benites da Silva de CPF 021.482.210-94 declaro que autorizo a minha participação neste projeto de pesquisa, pois fui informado, de forma clara e detalhada, livre de qualquer forma de constrangimento e coerção, dos objetivos da pesquisa. Ademais, declaro que, autorizo a utilização dos conteúdos da fala de forma gratuita pela pesquisadora, para fins de publicação e divulgação da pesquisa.

Eu autorizo a identificação do meu nome na pesquisa:

(X) Sim () Não

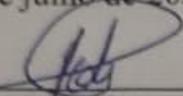
Eu autorizo a utilização de conteúdos da gravação do curso *Renascimento de Ancestralidades Indígenas* oferecido pela Universidade de Santa Cruz do Sul no ano de 2020 para a pesquisa:

(X) Sim () Não

Fui, igualmente, informado/a:

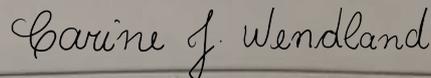
- a) da garantia de receber resposta a qualquer pergunta ou esclarecimento a qualquer dúvida acerca dos procedimentos e outros assuntos relacionados à pesquisa;
- b) da liberdade de retirar meu consentimento, a qualquer momento, e deixar de participar do estudo;

Local: Santa Cruz do Sul
Data: 23 de julho de 2021



Vherá Poty Benites da Silva

Carine Josiéle Wendland



Nome e assinatura do responsável pela
apresentação desse Termo de Consentimento
Livre e Esclarecido



TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Cara Marlui Nóbrega Miranda

Você está sendo convidado a participar a partir de falas da gravação do encontro que conduziste do curso *Renascimento de Ancestralidades Indígenas* do projeto de pesquisa intitulado “Por uma poética intercultural na educação: modos de *estar-sendo* indígena e *fazendo ser*” que pretende investigar relações interculturais entre indígenas e não-indígenas na constituição de uma poética intercultural, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de Santa Cruz do Sul - UNISC. Orientada pela professora Ana Luisa Teixeira de Menezes, a pesquisadora responsável por este Projeto de Pesquisa é Carine Josiéle Wendland, que poderá ser contatada a qualquer tempo através do número (51) 99834-2180 ou pelo e-mail: carinewendland@mx2.unisc.br.

Para sua participação nessa pesquisa você não terá nenhuma despesa com transporte, alimentação, materiais ou despesas de qualquer natureza. Ao final da pesquisa você terá acesso aos resultados através de publicações e da dissertação final.

Pelo presente Termo de Consentimento Livre e Esclarecido eu, MARLUI N. MIRANDA RG ou CPF 270.449.727-04 declaro que autorizo a utilização de conteúdos da gravação do curso *Renascimento de Ancestralidades Indígenas* oferecido pela Universidade de Santa Cruz do Sul no ano de 2020 para a pesquisa, pois fui informada, de forma clara e detalhada, livre de qualquer forma de constrangimento e coerção, dos objetivos da pesquisa. Ademais, declaro que, autorizo a utilização dos conteúdos da fala de forma gratuita pela pesquisadora, para fins de publicação e divulgação da pesquisa.

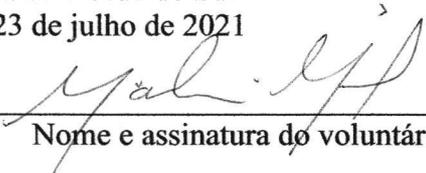
Eu autorizo a identificação do meu nome na pesquisa:

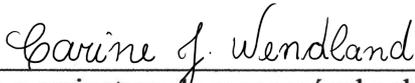
Sim () Não

Fui, igualmente, informado/a:

- a) da garantia de receber resposta a qualquer pergunta ou esclarecimento a qualquer dúvida acerca dos procedimentos e outros assuntos relacionados à pesquisa;
- b) da liberdade de retirar meu consentimento, a qualquer momento, e deixar de participar do estudo;

Local: Santa Cruz do Sul
Data: 23 de julho de 2021


Nome e assinatura do voluntário

Carine Josiéle Wendland

Nome e assinatura do responsável pela
apresentação desse Termo de Consentimento
Livre e Esclarecido