

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO**

**AS CONTRIBUIÇÕES DA CONCEPÇÃO INDÍGENA DO BEM VIVER
PARA A EDUCAÇÃO INTERCULTURAL E DESCOLONIAL**

CLEDES MARKUS

**Porto Alegre
2018**

CLEDES MARKUS

CONTRIBUIÇÕES DA CONCEPÇÃO INDÍGENA DO BEM VIVER PARA A
EDUCAÇÃO INTERCULTURAL E DESCOLONIAL

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do título de Doutorado em Educação.

Orientadora: Profa. Dra. Maria Aparecida Bergamaschi

Linha de Pesquisa: Políticas e Gestão de Processos Educacionais

Banca Examinadora:

Dra. Marta Nörnberg (UFPEL)

Dr. Pablo Quintero (IFCH/UFRGS)

Dra. Carla Meinerz (PPGEDU/UFRGS)

Porto Alegre
2018

CIP - Catalogação na Publicação

Markus, Cledes

As contribuições da Concepção Indígena do Bem Viver
para a Educação Intercultural e Descolonial / Cledes
Markus. -- 2018.

184 f.

Orientadora: Maria Aparecida Bergamaschi.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio
Grande do Sul, , Porto Alegre, BR-RS, 2018.

1. Bem Viver. 2. Interculturalidade. 3.
Descolonialidade. 4. Povos Indígenas. 5. Educação
Intercultural. I. Bergamaschi, Maria Aparecida,
orient. II. Título.

Dedico aos povos Laklãnõ Xokleng, Kaingang e
Guarani com os quais aprendi sobre a vida.

Para Edmundo Prochnow, meu marido, companheiro
e amigo nos caminhos da vida.

Para minha filha Bárbara Nãndja, companheira e
incentivadora na minha jornada vivencial.

AGRADECIMENTOS

À minha família, Bárbara Nãndja e Edmundo Prochnow, pela sua presença e estímulo.

Ao meu pai Helmunth, “in memoriam”, que apontou caminhos da alteridade.

Aos Povos indígenas Laklãnõ Xokleng, Kaingang e Guarani, pela disponibilidade de cooperar neste trabalho, as muitas rodas de conversa e pela amizade que firmamos nestes anos de convivência.

Ao COMIN (Conselho de Missão entre Povos Indígenas) pelo apoio e incentivo.

À pessoa que me acompanhou de forma tão amorosa e incentivadora Dra. Cátia Schmitt.

Às minhas mestras e amigas, Cleonita Markus Vicente, Susan Schneider e Edeli Peter Heffelman pelo apoio e amorosidade neste processo peculiar de vida e estudos.

À Professora Dra. Maria Aparecida Bergamaschi, pela dedicação e acompanhamento amoroso no processo de orientação deste trabalho.

Ao Professor Dr. Mariano Baez Landa, orientador do doutorado sanduiche em CIESAS no México, pelo seu amigável acompanhamento ao meu estudo, minha pesquisa e minha estadia naquele país.

Às pessoas do Grupo de Pesquisa PEABIRU: Educação Ameríndia e Interculturalidade, aos colegas de estudo e aos docentes e pessoas interlocutoras que contribuíram com reflexões e questionamentos: profa. Dra. Magali Mendes de Menezes, profa. Dra. Ana Luísa Menezes; Maria Inês, Bruno, Dorvalino, Fernanda, Danilo, Olga Lucía, Edwin, Charles, Ivanilde, Josias, Ivone, Michele, Marina, Patrícia, Juliana, Michele, Laura, Dannilo... e tantas outras pessoas que encontrei em diversas disciplinas e cujas reflexões fazem parte deste trabalho.

À minha família de Paverama, RS e de Santa Catarina, pelos apoios recebidos de cada um de vocês principalmente no final do trabalho.

Aos membros da Banca de Qualificação e Defesa Final desta tese: Marta Nörnberg, Pablo Quintero, Jaime Zitkoski e Carla Meinerz, pelas leituras, sugestões e comentários que permitem continuidade nas reflexões.

À Deus pela vida e pela força na caminhada.



Bonecos do Peru que guardo comigo desde 1985, época que estudava na Pontificia Universidad Católica del Perú en Lima, no Perú (Foto Clede Markus)

Quando trabalhais sois uma flauta através da qual o murmurar das horas se
transforma em música.

Quando trabalhais estais a preencher um dos sonhos mais importantes da terra, que
vos foi destinado quando esse sonho nasceu, quando vos ligais ao trabalho estais
verdadeiramente

a amar a vida, e amar a vida através do trabalho é ter intimidade com o segredo
mais secreto da vida.

Quando trabalhais com amor ligais-vos a vós mesmos, e uns aos outros e a Deus.
E o que é trabalhar com amor?

É tecer o pano com fios arrancados do vosso coração, como se os vossos bem
amados fossem usar esse pano.

É construir uma casa com afeto, como se os vossos bem amados fossem viver nessa
casa.

É semear sementes com ternura e fazer a colheita com alegria, como se os vossos
bem amados fossem comer a fruta.

É dar a todas as coisas um sopro do vosso espírito.
Khalil Gibran¹

¹ GIBRAN, Khalil, Sobre o trabalho. Disponível em:
<http://www.recantodasletras.com.br/prosapoetica/3327080> . Acessado em 15/012016.

RESUMO

Esta tese dispõe-se a compreender as contribuições da concepção indígena do Bem Viver para uma educação intercultural e descolonial. Para tanto, analiso um conjunto de materiais elaborados colaborativamente entre povos indígenas e o Conselho de Missão entre Povos Indígenas (COMIN) para escolas não indígenas, o Material da Semana dos Povos Indígenas. Assim, em primeiro lugar busco compreender os conceitos de interculturalidade, descolonialidade e a concepção indígena do Bem Viver. Na sequência, relato o processo intercultural e colaborativo de construção do material junto ao povo Laklãnõ Xokleng de Santa Catarina, em que a metodologia indígena da roda de conversa, o silêncio, o ouvir, o fazer junto, a reciprocidade, e o diálogo comunitário estão presentes na elaboração. Igualmente, evidencio como os conhecimentos, ou seja, as epistemologias, as filosofias, as técnicas e a concepção ancestral indígena do Bem Viver estão presentes no material do coletivo que o construiu, apresentando as nuances específicas no contexto do Povo Kaingang e Guarani do Rio Grande do Sul. Nesse sentido, evidencio as possibilidades de contribuição das metodologias como a roda de conversa, o silêncio, a intuição, o diálogo e o aprender e fazer juntos. Também destaco os conhecimentos indígenas, especialmente o Bem Viver. São metodologias e conhecimentos presentes no processo de construção de uma educação intercultural e descolonial, principalmente no que se refere aos cuidados comunitários, recíprocos e complementares com todas as formas de vida no cosmos.

Palavras-Chave: Bem Viver, Interculturalidade, Descolonialidade, Povos Indígenas, Educação Intercultural.

RESUMEN

Esta tesis pretende comprender la contribución de la concepción indígena del Buen Vivir para una educación intercultural y descolonial. Fueron analizados un conjunto de materiales elaborados de forma colaborativa entre Pueblos Indígenas y el Consejo de Misión entre Indígenas (COMIN) para las instituciones educativas escolares no indígenas. Este material fue denominado como Material de la Semana de los Pueblos Indígenas. En primer lugar, busque comprender los conceptos de interculturalidad, decolonialidad y la concepción indígena del Buen Vivir. Seguidamente, relato el proceso intercultural y colaborativo en la construcción del material suscitado junto al pueblo Laklãnõ Xokleng de Santa Catarina (SC – Brasil), donde metodologías indígenas como la rueda de conversación, el silencio, el oír, el hacer junto, la reciprocidad y el diálogo comunitario estuvieron presentes en la elaboración de dicho material. De la misma forma, se evidenció como los conocimientos, es decir, las epistemologías, filosofías, técnicas y la concepción ancestral indígena del Buen Vivir se encuentran presentes en el material del grupo que lo constituyó, presentando diferencias específicas en el contexto del Pueblo Kaingang y Guaraní del Estado de Rio Grande do Sul. En este sentido, se evidenció la contribución de metodologías como la Rueda de conversación, el silencio, la intuición, el diálogo y el aprender a hacer juntos. También destaco los conocimientos indígenas, especialmente el Buen Vivir. Son metodologías y conocimientos presentes en el proceso de construcción de una educación intercultural y descolonial, principalmente en lo que se refiere a los cuidados comunitarios, recíprocos y complementares con todas las formas de vida del cosmos.

Palabras Claves: Buen Vivir; Interculturalidad; Decolonialidad; Pueblos Indígenas: Educación Intercultural.

ABSTRACT

This work tries to understand the contributions of the Indigenous Concept of Good Living for an intercultural and decolonial education. For this purpose, I analyse a set of materials collaboratively elaborated between indigenous peoples and the Indigenous Mission Council (COMIN) for non-indigenous schools, the Indigenous People Weekly Material. Therefore, at first I try to understand the concepts of interculturality, decoloniality and the concept of Good Living. In sequence, I report the intercultural and collaborative process of construction of the material with the Laklãnõ Xokleng people from Santa Catarina, where the indigenous methodology of Talking Circle, the silence, the listening, the doing together, the reciprocity and the community dialogue are present. I also point out how the knowledges, that is, the epistemologies, the philosophies, the techniques and the ancestral indigenous conception of Good Living are present on the material that the collective of people have built – presenting the specific nuances of the Kaingang and Guarani People of Rio Grande do Sul, Brazil. In this sense, I evidence the possible contributions of these methodologies such as the Talking Circle, the silence, the intuition, the dialogue and the learning and doing together. I also emphasize the indigenous knowledges, mainly the Good Living. These are methodologies and knowledges that are present in the construction process of an intercultural and decolonial education, mostly regarding to the community, reciprocal and complementary care with all kinds of life forms in the cosmos.

Keywords: Good Living, Interculturality, Decoloniality, Indigenous Peoples, Intercultural Education.

LISTA DE SIGLAS

AELAPI: - Articulação Ecumênica Latino Americano Pastoral Indígena
ANAI: Associação Nacional de Apoio aos indígenas
AUMG: Associação das Universidades Grupo Montevideo
CAPES: Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CIESAS: Centro de Investigação e Estudos Sociais
CIMI: Conselho Missionário Indigenista
COMIN: Conselho de Missão entre Indígenas
EST – Escola Superior de Teologia
FACED: Faculdade de Educação
FUNAI: Fundação Nacional do Índio
FURB: Universidade Regional de Blumenau
GESCO: Grupos de Estudos Sobre a Colonialidade
IECLB: Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil
ISAEC: Instituição Sinodal de Assistência, Educação e Cultura
LDB: Leis de Diretrizes e Bases
LDBEN: Leis de Diretrizes e Bases para Educação Nacional
MEC: Ministério da Educação e Cultura
ISA: Instituto Sócio Ambiental
ONU: Organização das Nações Unidas
SECADI: Secretaria Especial Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão
SIL: Summer Institute of Linguistics
SPI: Serviço de Proteção aos Índios
SPILTN: – Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais.
UFRGS: Universidade Federal do Rio Grande do Sul
UFSC: Universidade Federal de Santa Catarina
UNESCO: – Organização das Nações Unidas para Organização Ciência e Cultura.
UNIASSELVI: Centro Universitário Leonardo da Vinci
UNIJUI: Universidade Regional do Noroeste do Rio Grande do Sul
U-PIEB: Universidad para la Investigación Estratégica en Bolívia

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1 Bonecos do Peru.....	6
Imagem 2 A cultura do Chimarrão.....	14
Imagem 3 Roda de conversa entre o povo Guarani, Aldeia Estiva/RS.....	17
Imagem 4 Crianças do Povo Apurinã do Acre desenhando.....	37
Imagem 5 Reciprocidade entre o povo Kanamari do Amazonas.....	50
Imagem 6 Desenho de criança do Povo Kanamari do Amazonas.....	64
Imagem 7 Exemplares do Material do Comin	106
Imagem 7 Roda de conversa do povo Guarani de Guarita/RS.....	123
Imagem 8 Capa do Caderno da Semana dos Povos Indígenas 2012.....	146
Imagem 10 Capa do Caderno da Semana dos Povos Indígenas 2009.....	161
Imagem 11 Araucária, alimento dos Kaingang e Laklãnõ Xokleng.....	173
Imagem 12 Materiais didáticos de diferentes povos indígenas.....	178

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 Encontros Continentais de Teologia Índia.....	82
Tabela 2 Cadernos da Semana dos Povos Indígenas.....	114

SUMÁRIO

LISTA DE SIGLAS	10
LISTA DE IMAGENS.....	11
LISTA DE TABELAS	11
SUMÁRIO	12
1. APRESENTAÇÃO: AMIGA, AMIGO E PARENTES	14
2. NO SOLO DA PESQUISA DO BEM VIVER, DA INTERCULTURALIDADE E DESCOLONIALIDADE	18
2.1 NO SOLO DA PESQUISA.....	18
2.2 CAMINHOS METODOLÓGICOS	27
3. TEMPO OPORTUNO PARA A EDUCAÇÃO INTERCULTURAL	37
3.1 TEMPO OPORTUNO	37
3.2 EDUCAÇÃO INTERCULTURAL	44
4. DESCOLONIALIDADE E O RECONHECIMENTO DE MODOS ALTERNATIVOS DE VIDA	50
4.1. E O QUE FAZEM OS BRANCOS COM TODO ESTE OURO?	50
4.2. A DESCOLONIALIDADE E SEUS PARADIGMAS	51
4.3. CRÍTICA AO COLONIALISMO, AO DESENVOLVIMENTO E AO PROGRESSO	55
5. O PARADIGMA DO BEM VIVER	64
5.1. PALAVRAS DO TEMPO DOS SONHOS	67
5.2. O BEM VIVER NO MUNDO ANDINO	67
5.3. O BEM VIVER E OS MOVIMENTOS	75
5.4. O BEM VIVER COMO PROPOSTA POLÍTICA	90
5.5. O BEM VIVER E SEUS SIGNIFICADOS.....	93
5.6. SABERES ENFATIZADOS NO BEM VIVER	97
5.7. AS REFLEXÕES DO BEM VIVER NO CONTEXTO BRASILEIRO.....	100
6. O MATERIAL DA SEMANA DOS POVOS INDÍGENAS E O COMIIN .	106
6.1. O COMIN	106
6.2. O MATERIAL DA SEMANA DOS POVOS INDÍGENAS	114
7. ELABORAÇÃO INTERCULTURAL E COLABORATIVA DO	

MATERIAL DA SEMANA DOS POVOS INDÍGENAS	123
71. ELABORAÇÃO DO MATERIAL PELO POVO LAKLÃNÕ XOKLENG...	125
7.2. EXPERIÊNCIA DE INTERLOCUÇÃO INTERCULTURAL	139
8. POVO KAINKANG: VIDA E SABEDORIA	146
9. MODO DE SER GUARANI – MYA REKO REGUA	161
10. CONSIDERAÇÕES FINAIS	174
REFERÊNCIAS	178

1. APRESENTAÇÃO

AMIGAS, AMIGOS E PARENTES



A cultura do Chimarrão pertence tanto aos Guarani como aos Kaingang, e tem continuidade no Povo do Sul do Brasil (Foto: Cledes Markus)

A presente tese dispõe-se a compreender as contribuições da concepção indígena do Bem Viver² para uma educação intercultural e descolonial. Este tema perpassa minha vida acadêmica, profissional, familiar e também atinge a minha identidade étnica. Assim, a vida ligada ao saber indígena e à educação é a reflexão que acompanha o estudo e a trajetória do doutorado.

A proposta que apresento parte de reflexões construídas coletivamente em convivência, em diálogos, e no estar junto em rodas de conversas com coletivos indígenas, com a orientadora, com os colegas do grupo de pesquisa, colegas e docentes das disciplinas do doutorado e do

² O Bem Viver é a concepção que dá base à tese e que considero parte da cosmologia e conhecimentos indígenas ancestrais, em como um projeto político de vida. Será abordada no capítulo 5. No decorrer do texto, a expressão será grafada com letra maiúscula por referir uma concepção utilizada pela maioria dos indígenas – um substantivo próprio.

trabalho. Ademais, dialogo com diversas autorias, que são principalmente indígenas ou da América.

Na busca por compreender as contribuições da concepção indígena do Bem Viver para uma educação intercultural e descolonial, analiso um conjunto de subsídios didáticos elaborados colaborativamente entre povos indígenas e o Conselho de Missão entre Indígenas (COMIN) para escolas não indígenas, o Material da Semana dos Povos Indígenas³.

Assim, em primeiro lugar busco compreender os conceitos de interculturalidade, descolonialidade e a concepção indígena do Bem Viver.

Na sequência, relato o processo intercultural e colaborativo de construção do material junto ao povo Laklãnõ Xokleng de Santa Catarina, em que a metodologia indígena da roda de conversa. Igualmente, evidencio como os conhecimentos ancestrais, ou seja, as epistemologias, as filosofias, as técnicas e a concepção ancestral, indígena do Bem Viver estão presentes no material do coletivo que o construiu, apresentando as nuances específicas no contexto do Povo Kaingang do Rio Grande do Sul e Guarani do Rio Grande do Sul e Santa Catarina.

As expressões “ancestral” e “ancestralidade”, reportam ao uso que os próprios Povos Indígenas fazem, como designativo de seus conhecimentos em relação ao Bem Viver e a outros conhecimentos de sua cultura. Ancestralidade confere força, identidade, pertencimento e uma forma de conhecimento diferenciado. É uma categoria analítica e por isso se converte em um conceito chave importante para compreender o significado da cosmologia indígena. A ancestralidade reúne todos os valores e significados importantes para o povo. Em minhas pesquisas entre os povos estudados e mesmo na literatura, ancestralidade não é a uma mera relação de parentesco consanguíneo e não se refere unicamente aos antecedentes.

A ancestralidade, é um conceito chave para os povos indígenas em que diversos aspectos são relevantes, como por exemplo, o respeito às pessoas mais velhas do povo, pelo conhecimento acumulado. Por trás de

³ No caso do Material da Semana dos Povos Indígenas, cada ano um povo diferente solicita a possibilidade de se apresentar no material e assim elaborá-lo em seu coletivo, juntamente com o COMIN.

um pensamento ancestral está um coletivo em sua origem, em sua existência e em sua propagação. Um conhecimento ancestral, muitas vezes nasce a partir de um mito. E este mito, além de ser contado e recontado, e continuamente atualizado, vai apontar valores, significados e espiritualidades relevantes para a cosmovisão do povo. (Gauthier, 2011)

Nesta pesquisa estive sujeita ao processo de me encharcar com o cotidiano da vida, com o “mero estar”⁴ e perceber que a educação, assim como para os povos ameríndios, também em mim, só tem sentido quando ligada à vida.

A escolha pelo conjunto de subsídios didáticos do COMIN para análise, se deu pelo fato de estar envolvida no processo de produção do material, que é elaborado anualmente por um povo indígena, especificamente para ser utilizado na educação intercultural em escolas não indígenas. No processo de produção do material toda comunidade é envolvida, o que nutre o respeito pela sua forma de organização comunitária, recíproca e complementar.

A intenção que me move é também contribuir para que os conhecimentos indígenas estejam mais visíveis nas instituições de ensino e nas políticas públicas. Analisar este material e trazer os resultados pode contribuir neste processo.

Deste modo, o texto da tese está assim organizado: no primeiro item “Amigas, Amigos e Parentes” faço a apresentação da tese de doutorado. No segundo, “No solo da Pesquisa do Bem Viver, da Interculturalidade e da Descolonialidade”, apresento as minhas ligações com o tema, as intenções, os objetivos e a metodologia utilizada na tese. Na sequência, “Tempo Oportuno para a Interculturalidade”, discuto acerca dos aspectos práticos e teóricos de como os conhecimentos indígenas aparecem na educação

⁴ Utilizo o conceito “mero estar” a partir da Teoria do filósofo argentino Rodolfo Kusch (1922-1979), para designar a forma indígena de pensar e viver cotidianamente na América. Neste caso, o estar é utilizado para romper a continuidade com o “ser”, característico da filosofia e ontologia ocidental. O ser remete a ação sobre o contexto, o ambiente e a vida. É necessário ser alguém e por isso é necessário provocar ações sobre o ambiente e a vida. O estar remete a um estar aí mais contemplativo e germinativo, onde simplesmente se está amparado no ambiente, no contexto e na vida junto com outras vidas.

brasileira. É o momento do reconhecimento de como os povos indígenas e seus conhecimentos foram colonizados, mas, também, de reconhecer as resiliências⁵. No item seguinte “A descolonialidade e o reconhecimento de modos alternativos de vida”, questiono o paradigma eurocêntrico da colonialidade desde sua implantação na América.

No próximo item “O paradigma do Bem Viver”, abordo o tema como uma norma de vida dos povos indígenas vivida cotidianamente e que também é apresentada como uma possibilidade de alimentar o processo de descolonialidade diante de um modelo moderno, mercantilista e desenvolvimentista de sociedade. No seguinte item apresento o Material da Semana dos Povos Indígenas e o contexto em que está inserido; a seguir exponho o processo de elaboração intercultural e colaborativo do Material da Semana dos Povos Indígenas utilizando como exemplo o material elaborado entre o povo Laklãnõ Xokleng de Santa Catarina e o COMIN. Nos dois próximos itens procuro averiguar como a concepção do Bem Viver aparece no Material da Semana dos Povos Indígenas elaborado junto com os povos Kaingang e Guarani do Rio Grande do Sul. E por fim apresento as considerações finais.

O texto é escrito, enfatizando a metodologia indígena da roda de conversa (FERREIRA, 2014), em que o ouvir, o silêncio e o aprender junto são pressupostos básicos. Como analisei documentos, principalmente de indígenas, estes sempre estarão considerando o contexto, os significados e sentidos destes povos. Reconheço, conforme Geertz (2008) e Kusch (2007), que o processo de interpretação de textos e discursos sempre é um ato de interculturalidade, e por isso sempre parcial. Kusch também afirma que este desafio pode ser superado pelo estar junto com o povo e conhecer o solo onde ele vive. Por isso utilizo a metodologia da roda de conversa e da interculturalidade. Por fim, na tese apresento as Bibliografias utilizadas na sua elaboração.

⁵ Utilizo o termo resiliência para referenciar a forma como os povos indígenas e a América vem lidando com a colonização. São as estratégias políticas que utilizam diante de ameaças e mudanças para garantir e ampliar a autonomia de vida. O termo é inspirado em Gersem José dos Santos Luciano, Povo Baniwa. (2013, p. 149-175)

2. NO SOLO DA PESQUISA SOBRE O BEM VIVER, A INTERCULTURALIDADE E A DESCOLONIALIDADE



Roda de conversa entre o Povo Guarani da Estiva (Foto: Evanir Kich)

O SOLO DA PESQUISA

Esta tese faz parte de um longo e amplo processo de trabalho, pesquisa e de parceria entre o Departamento de Assuntos Indígenas, conhecido como COMIN (Conselho de Missão entre Povos Indígenas), da ISAEC (Instituição Sinodal de Assistência, Educação e Cultura)⁶, e povos, organizações e movimentos indígenas do Brasil. É um trabalho intercultural, colaborativo e amoroso, de apoio à vida e aos direitos indígenas em sua integralidade, com vista a políticas públicas mais justas. É também uma contribuição à reflexão sobre uma sociedade alicerçada em paradigmas

⁶ ISAEC tem atuado com escolas, com Centros de Apoio à Agroecologia e com Povos Indígenas em todo o Brasil. Sua sede é em São Leopoldo, RS e sua confessionalidade está ligada à Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB).

monoculturais, modernos e mercantilistas, que rejeita e invisibiliza o outro em sua identidade diferenciada e também rejeita a polissemia das vozes e dos conhecimentos, entre eles os dos povos indígenas.

A convivência e as aprendizagens com os povos indígenas vêm de longa data. O primeiro encontro foi com um texto indígena que falava da vida e da melhor forma de vivê-la. O texto também apontava como esta forma de vida era muito diferente daquela que a sociedade moderna ocidental mercantilista a percebia e vivia.

... acaba as árvores, acaba os rios, acaba a natureza. Índio não
pode viver assim!
Índio não pode respirar assim! Civilizado também não pode viver
assim.
Mas, civilizado tem muita pressa e então não liga para viver!
Quem tem muita pressa não vive direito, não vê as coisas direito,
não ouve direito, não ama direito.
E civilizado vive sempre apressado.
Civilizado é estranho. Difícil na cidade um falar com o outro.
Ora, índio quando se encontra é uma festa: muita conversa, muita
alegria, pouca pressa!
Civilizado é estranho e gozado: usa muita roupa, não toma sol,
não sobe em árvores, não corre, não toma banho de rio, não anda
de noite admirando a lua.
Acho isso ruim, muito ruim na cidade.
(Índigena Humero).⁷

Outro espaço foi a própria escola, a partir de um professor que estava envolvido com a causa indígena e me despertou o interesse em seguir o caminho acadêmico com vistas para as políticas públicas que apoiam estes povos em suas lutas. Marcada pela Teologia da Libertação, na Faculdade EST (Escola Superior de Teologia), realizei estágio de dez meses junto ao povo Kaingang da Terra Indígena Guarita, no Município de Tenente Portela – RS. Em seguida, o curso de Antropologia na Pontifícia Universidad Católica del Perú em Lima – Peru, que me propiciou diversas inserções práticas, junto com docentes, em comunidades Quéchuas e Aymaras. Realizei o mestrado em Educação na Universidade Regional de Blumenau – FURB, com o tema “Educação Escolar Indígena e Identidade Étnica” junto com o povo Laklãnō Xokleng que vive na Terra Indígena Laklãnō Xokleng no Vale do Itajaí, Santa

⁷ Texto encontrado no Jornal do Povo, de Porto Alegre em 1976. Não há mais referências sobre o povo ao qual pertence o autor.

Catarina. Na dissertação pude trabalhar, de forma colaborativa com a comunidade Laklãnõ Xokleng, a educação diferenciada, bilíngue, intercultural e específica que este povo estava construindo como projeto político a partir de sua identidade étnica e seus conhecimentos. Nos estudos foi possível abordar os significados, os sentidos, os conflitos e os desafios na construção da educação escolar protagonizada e empreendida por este povo.

Com o povo Laklãnõ Xokleng convivi por dezenove anos; houve muita vida compartilhada, muita amizade; muita reciprocidade, e muito aprendizado que até hoje marcam a minha história. Como representante do COMIN junto aos Laklãnõ Xokleng, tive a parceira do Conselho Indigenista Missionário da Igreja Católica (CIMI). No nosso apoio estávamos junto com este povo em várias demandas e reivindicações de direitos. No que se refere à terra, fiz parte do Grupo de Trabalho do Ministério da Justiça para a identificação e demarcação da terra ocupada tradicionalmente; estávamos juntos nas lutas por indenizações pelos danos da Barragem Norte, construída em suas terras. Na área da saúde apoiamos o reconhecimento e uso da medicina tradicional e também cooperamos em vários projetos de sustentabilidade a partir da cultura tradicional.

Na educação, desde o início percebi que ela não estava dissociada da vida deste povo, de sua identidade, de sua espiritualidade e nem dos seus projetos e suas reivindicações e lutas por direitos em seus diversos âmbitos. Estivemos juntos na luta para aprovação de uma educação diferenciada prevista na Constituição Federal (1988); no reconhecimento das escolas e na concretização de cursos de formação específica para docentes indígenas em Santa Catarina; na reflexão sobre o que significava uma educação diferenciada para este povo; no acompanhamento a estudantes Laklãnõ Xokleng nas universidades da Região: UNIASSELVE (Centro Universitário Leonardo da Vinci) em Indaial/SC, FURB (Universidade Regional de Blumenau) em Blumenau/SC e UFSC (Universidade Federal de Santa Catarina) em Florianópolis.

Elaboramos juntos material didático para as escolas Laklãnõ Xokleng e material sobre este povo para as escolas não indígenas da região. Um destes subsídios foi o material da Semana dos Povos Indígenas de 2005, composto por um caderno, um cartaz e material no site, com o título “Laklãnõ Xokleng: O povo do sol em tempos de resistência.” O processo de elaboração deste material foi destacável em termos do protagonismo indígena.⁸ Toda comunidade participou de sua elaboração e a questão básica foi: como nós Laklãnõ Xokleng queremos nos apresentar à sociedade não indígena e para outros parentes indígenas e como fazer com que nossa realidade, luta por direitos, cosmologia, saberes e conhecimentos estejam registradas neste material. Desde então percebi a importância destes subsídios, pois compreendi que é muito mais do que apresentar a cultura e a realidade de um povo, é um espaço para apresentar os seus projetos de vida para outras sociedades. É espaço de diálogo intercultural.

Na época, uma das dimensões do meu trabalho era a de realizar atividades para sensibilizar a sociedade local sobre a realidade, os direitos e a vida do Povo Laklãnõ Xokleng. Neste sentido, uma das atividades era a de, junto com este povo, assessorar escolas, universidades, Secretarias Municipais e Coordenadorias Regionais de Educação do Vale do Itajaí. Realizávamos cursos, palestras, aulas e material didático para uso nas escolas não indígenas. Foi nestas atividades que pude perceber a necessidade de estudos mais aprofundados de como trazer os conhecimentos indígenas para o contexto da educação. Foi um tempo de perceber a necessidade de assumir a educação intercultural como proposta justa para os processos de formação em todo o Brasil, para que currículos, epistemologias, pedagogias, metodologias, estejam impregnadas com os diversos conhecimentos, incluindo os dos Povos Indígenas.

Em 2007 fui desafiada a assumir o programa de Formação do COMIN. Este programa estava voltado justamente para o processo de reflexão e atuação no campo da educação intercultural a partir da

⁸ A elaboração intercultural e colaborativa do material da Semana dos Povos Indígenas de 2005 com o povo Laklãnõ Xokleng será abordado no capítulo 6 “Elaboração do Material da Semana dos povos Indígenas”

perspectiva indígena, tendo como público preferencial os profissionais e as instituições de educação não indígenas. Este processo considerou a dimensão colaborativa com os próprios indígenas que participavam dos cursos, da elaboração de material didático, dos seminários, dos eventos internacionais, e de outras atividades concernentes ao Programa. Cito, como exemplo, a coordenação do Material da Semana dos Povos Indígenas, que me colocou em contato com diversos outros povos indígenas. Novamente surgem as instigantes perguntas: como realizar uma educação intercultural em espaços não indígenas? Como trabalhar com os conhecimentos indígenas quando eles têm tão pouca visibilidade e validade nas escolas, nas universidades e Centros de Formação? Como incluir as pedagogias, metodologias, epistemologias e cosmologias no processo formativo e educativo no Brasil? Foram estas perguntas que me trouxeram para o doutorado e me impulsionaram a aprofundar as reflexões sobre o tema.

No doutorado tenho, mais uma vez, a oportunidade de conviver com colegas indígenas. Conheço os trabalhos de autores como Rodolfo Kusch⁹, Guillermo Bonfil Batalla, Catherine Walsh, Walter Mignolo, Pablo Quintero, Fernando Mamani Huanacuni, Davi Kopenawa, Mario Yapu, Edgardo Lander, Malvina Amaral Dorneles, Pablo Dávalos; releio Aníbal Quijano, Maria Aparecida Bergamaschi, Raul Fonet-Betancourt, Gersem L. J. dos Santos Baniwa; Eduardo Viveiros de Castro, Alberto Acosta, Eduardo Gudynas, Bruno Ferreira entre diversos outros autores; aprofundo temas voltados para a descolonialidade, a interculturalidade e o Bem Viver e também sobre o que significa estar em América.

Escrevo artigos sobre o tema da pesquisa e apresento-os em eventos nacionais e internacionais; elaboro capítulos de livros; participo do grupo de pesquisa PEABIRU da UFRGS e do Grupo de pesquisa “Interculturalidade na América Latina” da Faculdades EST.

Destaco o doutorado sanduiche, realizado no México, no Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS)

⁹ Rodolfo Kusch estudou o conhecimento indígena e defende em sua obra uma filosofia ameríndia. Entre suas publicações, “América Profunda” é uma das mais conhecidas. É um dos principais teóricos na interlocução com esta Tese.

Unidade Golfo na Província de Xalapa, Estado de Vera Cruz, durante o segundo semestre de 2017, aprofundando o tema “Educação Intercultural e Epistemologias Ameríndias”. O estudo foi oportunizado pelo Programa Abdias Nascimento/ SECADI/CAPES edital no. 02/2014, titulado “Diálogos interculturais: patrimônios epistemológicos ameríndios e afrodescendentes”. O orientador deste estudo foi Dr. Mariano Baez Landa, do CIESAS.

No estudo desenvolvido no México tive a oportunidade de realizar pesquisas com estudantes indígenas, docentes e a comunidade acadêmica de várias universidades interculturais dos estados de Chiapas, Vera Cruz, e Distrito Federal de México, (Universidad de la Tierra, Universidad Veracruzana Intercultural, Universidade Intercultural de Chiapas, Universidad Iberoamericana, e programas interculturais das unidades México, Chiapas e Golfo de CIESAS entre elas “Milpas Educativas” coordenada por Dra. Maria Bertelli; conheci autorias do tema pesquisado como Guillermo Bonfil Batalla, Maria Bertelli e Mariano Baez Landa.

Ainda no México tive a possibilidade de conviver uma temporada com uma comunidade Náuhalt nas Grandes Montanhas de Vera Cruz; estudar a legislação referente à educação intercultural no México; conhecer escolas, metodologias e materiais didáticos utilizados; refletir a interculturalidade no contexto mexicano e conhecer aspectos culturais, sociais e ambientais daquele país. Foi uma experiência enriquecedora.

Como o estudo de doutorado não acontece fora da cotidianidade da vida, neste tempo também continuo a viver minha vida diária: trabalho no Projeto de Formação no COMIN; exerço a docência na disciplina de Introdução à Antropologia na Faculdades EST; mudo da cidade de São Leopoldo para os campos de Paverama; contraio, cuido e me curo de um câncer de colo de útero com cirurgia e quimioterapia; cuido e curo com duas cirurgias de implante de cristalino uma doença degenerativa dos olhos; convivo com minha família ampliada que me oferece seu apoio incondicional ao estudo.

No doutorado, ademais, marcada principalmente pelo estudo das ideias de Kusch, eu mesma me deparo com minha identidade étnica. Vieram-me muitas perguntas, como por exemplo: por que escolhi uma vida sempre tão perto dos pensamentos dos povos indígenas? Por que esta identificação com suas filosofias? Por que este trabalho sempre soava como música saída de uma flauta de bambu ou taquara? São perguntas que me jogam para o passado, tecendo minha trajetória de aproximação com os povos indígenas.

Nasci em Paverama - RS, numa região de descendentes alemães, que tinham um contato muito grande com a natureza e onde as crianças e eu mesma, até a idade escolar só falavam a língua Hunsrück. Na escola, os professores supunham que todos falavam o português, sendo que a alfabetização acontecia normalmente nesta língua. O nosso português mal falado era motivo de gozações e alimentava o nosso silêncio. Era uma época em que se pensava um país homogêneo e se desconsiderava a diversidade étnica, cultural e linguística existente no contexto brasileiro.

Naquela região também vivia uma comunidade de descendentes africanos. O local ainda é chamado de Morro dos Belo. Suas montanhas e matas ainda hoje têm um significado mítico e ritualístico para aquele povo. Hoje é reconhecido como o Quilombo dos Belos. Para minha família era comum participar das festas e dos rituais da comunidade Luterana (IECLB) de origem alemã, assim como das liturgias e rezas do povo de origem africana. Reverência diante de rituais e a cultura do outro é o que aprendemos desde cedo. Cedo também percebemos e convivemos com a crueldade dos preconceitos em relação a este povo de pele morena.

Além destes dois grupos expressivos, moravam ali algumas famílias indígenas, cuja avó, liderança maior do grupo, fazia questão de afirmar sua identidade. Ela era conhecida como a mulher que conhecia as ervas da mata e tinha o dom da cura. Era uma mulher enigmática, irreverente, que respeitávamos muito. Ela falava de parentes que moravam perto, na Linha Glória. Hoje, um acampamento Kaingang está localizado naquela região e lutam pela demarcação de sua terra que é essencial para o seu Bem Viver.

Esta diversidade étnica e cultural foi vivenciada no nosso cotidiano de vizinhança e de escola. Esta convivência nos apontava os caminhos da alteridade, do respeito à diferença e da observação à sabedoria nas outras culturas. Portanto, vejo nessa trajetória uma das razões pela convivência com diferentes povos. Mas, talvez também porque, secretamente, intuía que a sabedoria ancestral dos povos indígenas poderia levar a valorizar mais a vida; não apenas os objetos, como na cultura dominante e colonizadora.

Neste processo, ao iniciar o doutorado, fui em busca dos meus ancestrais e descobri que não sou meramente uma descendente alemã, mas pertencço a um povo chamado Hunos, considerado pelos alemães, ainda hoje, como um grupo primitivo, bárbaro, indígena, ligado à terra, aos animais e às plantas; com uma cosmologia em sintonia com a natureza e a vida.¹⁰ Por conta de um projeto colonizador foram os primeiros a serem expulsos e enviados para longe de sua terra, para junto de outros povos tão parecidos com quem puderam fazer e ter relações de reciprocidade, mas também instigados a fazerem guerra contra este povo que aqui vivia.

Por isso, a interculturalidade, a descolonialidade, e o Bem Viver sempre tiveram sentido em minha vida. Fazer esta tese é muito mais do que um trabalho acadêmico. É um trabalho tecido com fios arrancados do meu coração, que tem sentido e significado para mim mesma, para a vida, para a realidade e os conhecimentos dos diversos povos indígenas da América. Em cada reflexão existe o sopro do meu espírito e, oxalá, possa aquecer pessoas amadas e também parentes.

Ainda resta a pergunta: por que este tema do Bem Viver? Eu não poderia deixar de falar da vida, que em última análise deveria ser a razão

¹⁰ Entre os Séculos XIV e XIX Kusch (KUSCH, 2007, Tomo I), a burguesia das cidades da Europa criaram as técnicas, as máquinas e os objetos, que preenchem o vazio deixado pela falta de relações mais orgânicas com a natureza e a vida. Neste processo, os povos europeus que ainda tinham uma ligação umbilical com a pedra e a árvore, eram considerados primitivos e bárbaros e por isso não tinham mais espaço neste continente que se orgulhava de seu desenvolvimento. Talvez esta seja a razão porque, durante o meu trabalho em Santa Catarina, encontrei muitos relatos que afirmavam relação de reciprocidade com os Xokleng. Havia trocas de comidas e de relações afetuosas, como o caso do Sr. e Sra. Vatrax, representantes de um povo Polonês, na Região da Serra da Abelha, que vivia perto da Terra Indígena e eram carinhosamente chamados de papai e mamãe pelos Xokleng, pois os abrigavam em sua casa durante as incursões da colheita do pinhão.

de se educar. Educar para a vida. Dorvalino Kefej Cardoso, professor Kaingang da Aldeia Por Fi Ga de São Leopoldo, RS, num curso realizado pelo COMIN com profissionais da educação daquele município afirmou: “A educação não pode acontecer fora da vida! A vida tem que ser o foco da Educação.” (Diário de Campo, 2015)

Expor o texto do profeta libanês Khalil Gibran no início desta tese foi intencional. Ele fala da vida, da vida cotidiana, em que o trabalho não pode ser associado e pensado como exploração, mas como música; em que a semente colocada no solo tem um sentido alegre de alimentar as pessoas amadas; onde o pano é tecido com os fios do coração; onde uma casa ou uma tese é construída com afeto. Neste texto, portanto, o Bem Viver já nos é apresentado de forma muito especial e me reporta a realidades que vivi junto aos povos indígenas. O Bem Viver tem a ver com a terra, com os sonhos da terra, com sementes, com frutos, com a casa, com a música, com o coração, com afetos, com cuidados, com mistérios, com o silêncio, com o sopro do espírito; enfim, com a vida em todas suas dimensões e amplitudes.

A vida tem que ser o foco da educação!

A educação tem sentido quando está ligada e conectada com a vida. Esta é uma outra forma de pensar a educação. Ela é um contraponto para o atual modelo que insiste em colocar o mercado, os objetos, a evolução, o progresso e o desenvolvimento econômico e tecnológico como referencial para suas ações educativas.

Pensar e colocar em prática a educação a partir da vida, numa perspectiva indígena do Bem Viver é apresentar outras epistemologias e filosofias; é pensar uma educação intercultural com os aportes dos povos indígenas. Conseqüentemente é uma forma de descolonizar o saber, é propor outra forma de agenciar a vida e o mundo; é pensar de outra forma a humanidade, a civilidade e o cosmos.

Assim, esta tese quer contribuir com reflexões sobre a educação intercultural anunciada nos Cadernos do COMIN, uma proposta de educação perpassada pelos conhecimentos indígenas a partir da compreensão do Bem Viver. Neste sentido, o Bem Viver como um saber ancestral dos povos

indígenas e ao mesmo tempo como uma proposta descolonial que pode alimentar a educação intercultural na Sociedade Brasileira e na América.

A seguir, portanto, apresentarei com maior especificidade, o tema, os objetivos e a metodologia, ou seja, os caminhos metodológicos para a elaboração da tese.

CAMINHOS METODOLÓGICOS

O Tema da Pesquisa

O Tema de estudo é a concepção indígena do Bem Viver como uma possibilidade de contribuição na educação intercultural e descolonial na sociedade brasileira.

Os Objetivos da Pesquisa

Como objetivos do estudo estabeleci as seguintes:

- Compreender as noções de interculturalidade, descolonialidade e a concepção indígena do Bem Viver;
- Verificar e analisar o processo de construção e elaboração colaborativa e intercultural entre o COMIN e Povos Indígenas do Material da Semana dos Povos Indígenas.
- Revisitar o Material da Semana dos Povos Indígenas do COMIN elaborados de forma colaborativa e intercultural com os povos Kaingang e Guarani, buscando a compreensão destes povos sobre o Bem Viver.
- Detectar as possibilidades de contribuição do paradigma indígena do Bem Viver no processo de construção de uma educação intercultural e descolonial.

A Metodologia da Pesquisa

Em primeiro lugar, menciono que tanto o estudo do tema do Bem Viver na concepção dos povos indígenas, como os diálogos sobre o mesmo com esses povos vêm sendo realizados a mais tempo, a partir do trabalho

no COMIN, como já referi, anterior a tese, são estudos, discussões, reflexões que compartilho desde a perspectiva do Brasil e da América.

Assim, fazer esta tese significou: 1. Revisitar Diários de Campo onde foram registrados muitos de meus diálogos interculturais com pessoas e coletivos Laklãnõ Xokleng, Kaingang e Guarani; registro das rodas de conversa e diários que se referem especialmente à elaboração do material da Semana dos Povos Kaingang, Guarani e Laklãnõ Xokleng; 2. Rever a documentação do COMIN onde constam construções, formas de atuar e decisões desta instituição. 3. Recorrer a pessoas dos povos acima indicados, autoras do Material da Semana dos Povos Indígenas para confirmar e complementar dados. 4. Analisar o Material da Semana dos Povos Indígenas dos povos acima citado.

Os diálogos interculturais com as autoras dos textos estudados, conversas com a orientadora e colegas de estudo, enfim, a metodologia de trabalho que utilizei é uma metodologia contextual de diálogo intercultural que também já é proposto por Rodolfo Kusch (1976). Kusch, ao defender uma metodologia intercultural afirma diversos aspectos que merecem ser observados.

Para o autor, o método se constitui no processo da pesquisa e não algo previamente instituído, pois, se estabelecido *a priori*, pode incorrer no risco de não ser adequado ao contexto que for utilizado. Segundo Kusch, lidamos com contextos cambiantes e pessoas, sujeitos que têm suas filosofias de vida. Além disso, menciona que ao propor uma metodologia intercultural, temos que ter presente que o pensar acadêmico é um pensar em que predomina a técnica; enquanto o pensar popular e indígena é um pensar semântico, ou seja, mais ligado aos significados e sentidos.

Na proposta de uma metodologia intercultural, Kusch afirma que ao proceder a análise de uma fala ou discurso é necessário utilizar um método que perceba o outro como sujeito do processo ou seja “donde el informante pasa de un mero objeto para convertirse en sujeto y finalmente ese sujeto se disolviera a su vez en lo puramente humano” (KUSCH, 1976, 144).

Assim, ao propor a análise de uma fala indígena o autor indica que são necessários três passos principais: 1. Analisar o discurso em si. 2. Perceber os conceitos filosóficos que estão no discurso; 3. Entrar no fundo seminal, ou no fundo dos significados do pensamento exposto no discurso. Isto fará com que cheguemos mais profundamente ao sentido do discurso.

Além disso, ao defender uma metodologia intercultural, Kusch assevera que é necessário observar o vazio intercultural que pode ocorrer entre o investigador e o discurso em questão. Este vazio é “un espacio de interculturalidad e que por consiguiente el problema radica en captar la red de significados que corresponde y trasunta el discurso en cuestión” (KUSCH, 1976, p. 144).

Portanto, na análise dos Materiais da Semana dos Povos Indígenas sigo as inspirações de Kusch, reafirmando o protagonismo indígena, bem como a busca atenta por perceber os conceitos, os significados e sentidos que se encontram em cada um dos materiais analisados.

Como parte de uma metodologia que busca ser intercultural, ao descrever o percurso metodológico, recorro a um dos elementos importantes para as culturas, epistemologias e conhecimentos indígenas, que é a **roda de conversa**. Entre os povos indígenas, em geral, essa roda acontece no pátio ou ao redor do fogo, e no caso dos povos Kaingang e Guarani, tomando chimarrão. Como diz o sábio Guarani Almeida Verá, da Aldeia de Dr. Pedrinho (SC): “o chimarrão abre a garganta para que a bela palavra de Nhanderú (Divino), que ainda não foi dita, possa se expressar”.

A roda de conversa é um momento de partilha da palavra entre todas as pessoas. Nela se fala, se planeja, se avalia, se corrige, se elogia. Os temas também podem ser o contexto, as lutas, os mitos, as histórias, a espiritualidade, os segredos, os sonhos e sua interpretação e tudo que a intuição trazer à roda. (Caderno de Campo 2009)

Assim, por exemplo, de manhã cedo, o preparo do primeiro fogo de chão feito pelas mulheres Guarani se torna um ritual em que, aos poucos, cada pessoa vem se achegando numa roda de conversa. Além de outras reflexões e segredos, dialogam sobre as atividades do dia, sobre as

metodologias e pedagogias de trabalho, sobre os responsáveis pela sua execução. Todos participam deste momento: crianças, lideranças, pessoas jovens, adultas. Todos podem expressar a sua voz e o processo é de construir juntos os fazeres e os projetos. As pessoas mais velhas são reverenciadas nesta roda, pois têm sabedorias que lhe foram transmitidos. Na roda de conversa estão presentes valores que os povos indígenas prezam, como a reciprocidade e a complementariedade. Estes valores são características do “fazer junto comunitário”.

Os silêncios, as intuições e as inspirações também estão presentes e são respeitadas e valorizadas nas rodas de conversa, pois também estão plenas de significado. Quando na convivência com o povo Laklãnõ Xokleng, sempre chamava atenção o silêncio com que cada pessoa é escutada nestas rodas de conversa. Ninguém é interrompida e as crianças só são alertadas quando fazem barulho intenso que impede escutar a pessoa que está expondo sua palavra. Para mim é uma constatação: as pessoas ouvem umas às outras com um grande silêncio e atenção. Outras vezes me intrigava os silêncios em que ninguém falava e simplesmente havia contemplação. Em inúmeras observações pude verificar que este silêncio era frutífero, cheio de algo que racionalmente não se podia classificar, mas que poderia ser a espera de uma manifestação a partir do interior ou exterior da pessoa. O silêncio é espaço para a manifestação da intuição, da inspiração, da racionalidade de alguém, do contexto, da natureza ou da divindade.

Haviam aqueles silêncios cortantes, quando uma pessoa de fora do grupo vinha com sua palavra que não tinha sentido para eles. Para não dizer um simples não, calavam-se num silêncio intrigante. Na atuação do COMIN também conseguimos perceber este silêncio ao fazer o material da semana dos povos indígenas. Nestes momentos sabíamos então que tínhamos que mudar de rumo da construção do material.

Nas rodas de conversa, a natureza, as plantas, os chás, os animais, o fogo de chão, o cachimbo e sua fumaça também fazem parte como elementos cogniscentes das comunidades indígenas.

Muitas vezes os rumos do diálogo e dos planejamentos foram modificados, porque algum pássaro se manifestou, ou porque as formigas se comportavam de certa forma, ou o barulho do rio anunciou sua mensagem. Assim também a direção da fumaça do cachimbo, a interpretação dos sonhos da noite, a presença Divina. Todos estes elementos trazem conhecimentos e agem ativamente numa roda de conversa. Caderno de Campo 2009).

A roda de conversa, com o chimarrão, o silêncio, a intuição, a natureza, estão bem presentes no processo de construção desta tese, como uma metodologia apreendida em minha longa caminhada de convivência com os povos indígenas. Bruno Ferreira menciona em sua dissertação: “As rodas de conversa, uma prática Kaingang que muitas vezes acontece ao redor do fogo, onde não se usa lápis, nem caderno para fazer anotações e sim o ouvir silenciosamente cada pessoa que fala” FERREIRA, 2014, p.7) Mais adiante acrescenta:

Esses são momentos muito ricos e importantes que podemos realizar em nossas pesquisas, pois acredito que trabalhar com pessoas vivas é muito mais saudável e verdadeiro. Uma conversa [...] permite a essas pessoas uma verdadeira viagem pela história de seu povo, costumes e tradições, seus modos de relacionamentos com as demais pessoas e em épocas diferentes. Isso permite a construção contínua dos seus processos de conhecimentos baseada na visão de conjunto da cultura, pois a educação Kaingang nunca vai estar separada, como é em geral a organização de uma escola não indígena. (FERREIRA, 2014, p.35)

As rodas de conversa sempre foram e serão aqueles momentos de ouvir e dialogar com a orientadora, com as pessoas colegas do grupo de pesquisa e aulas, com profissionais da educação, com estudantes de escolas da rede pública e privada (ouvir silenciosamente suas perguntas nas conversas e palestras com indígenas nas escolas ou nas aldeias que visitaram), com as pessoas assessoras do COMIN, com a equipe pedagógica das edições e principalmente com as pessoas autoras dos povos indígenas com os quais elaboramos o material intercultural da Semana dos Povos Indígenas. Todas estas pessoas são sujeitas ativas no processo de construção deste trabalho.

Ademais, reafirmo que o objeto de pesquisa serão os materiais didáticos elaborados pelos povos indígenas para escolas não indígenas. Ou seja, vou analisar o Material da Semana dos Povos Indígenas editado numa perspectiva intercultural e colaborativa entre indígenas e COMIN. A partir desta análise, verifico como o Bem Viver (como conhecimento indígena), está presente neste material e como ele pode alimentar uma proposta descolonial.

A escolha deste material para abordar o tema tem diversos motivos: **a autoria das comunidades indígenas**, em que todos participam e não só alguns segmentos ou indivíduos; ele é específico para escolas não indígenas; é um material com o qual tenho intimidade, pois vem sendo a minha própria pesquisa desde 2003. Ele é representativo em número de exemplares, pois anualmente têm sido editados em torno de 50 a 70 mil exemplares. Há muitos outros materiais dos próprios indígenas, mas, como temos que limitar o nosso tema, escolho este Material da Semana dos Povos Indígenas, elaborado pelo COMIN. Escolho especialmente três edições, a dos Laklãnõ Xokleng de Santa Catarina para falar sobre o processo de elaboração intercultural do material e dos Povo Guarani e Kaingang do Rio Grande do Sul para verificar como o Bem Viver aparece no seu conteúdo.

Portanto, como já anunciado acima, um aspecto importante da elaboração deste material é a interculturalidade, seja na sua vocação como em sua metodologia. Além da interculturalidade também se fez uso da metodologia da roda de conversa, levando em consideração a troca e a reciprocidade. Estes são aspectos incondicionais do trabalho do COMIN em todas as áreas. Deste modo, a instituição aprende a cada dia a fazer junto, a ouvir conhecimentos, as demandas, as análises de conjuntura, as estratégias e os projetos destes povos. Muitas vezes não é fácil, pois sempre, de novo, percebemos como o nosso saber, nosso fazer e nosso viver estão marcados pela colonialidade.

Nesta dimensão da interculturalidade, o material é elaborado pelos próprios povos indígenas com apoio do COMIN. Na maior parte das vezes são eles que demandam e expressam a vontade de se apresentar no

material. Igualmente, elaboraram os textos, os desenhos, as fotos e os banners. O processo é acompanhado de diversas rodas de conversa com toda a comunidade e representantes do COMIN, em que se decide como querem se apresentar, o que querem revelar, o que consideram importante para a sociedade saber sobre eles, o que querem acentuar, quais fotos que deveriam ser feitas e quais devem fazer parte da exposição fotográfica. Juntos também decidem quem vai escrever, quais as pessoas sábias que podem contar a narrativa principal que escolheram, ou contar o processo de elaboração do cesto, ou contar a história de antigamente; qual o professor que pode ajudar as crianças que farão os desenhos; entre outras atividades que a elaboração do material requer.

Na elaboração do Material da Semana dos Povos Indígenas, como se revelam as metodologias interculturais e as metodologias da roda de conversa entre e os indígenas e o COMIN? Como aparecem os conhecimentos indígenas, (epistemologias, pedagogias, filosofias, as técnicas), e a concepção indígena do Bem Viver neste material? Como o Bem Viver pode contribuir para uma educação intercultural e descolonial?

Como já mencionei, a interculturalidade é uma das metodologias deste material, e parte do princípio que as autorias indígenas estão inseridas, situadas em contextos simbólicos, econômicos, políticos, cosmológicos, epistemológicos, tecnológicos e culturais que apresentam sentidos e significados diferenciados e dinâmicos (GEERTZ, 2008), que necessitam ser considerados na elaboração. Kusch (1978) corrobora com essa ideia, ao afirmar que “es importante decir que, para los pueblos indígenas el saber es construido y consiste en la vida del grupo, por su forma económica, mas también por el significado simbólico e religioso de ese ambiente, a su interpretación cosmológica e su vivencia en ese solo”. Por isso, a análise do material da Semana dos Povos Indígenas do COMIN, elaborado pelos indígenas, não pode ocorrer fora da realidade contextual de cada povo, pois “es preciso ubicarlo que se suele decir en materia de ideas, conceptos o teorías en cada caso, a los efectos de poner esto entre

paréntesis y finalmente habrá que arribar al fondo seminal del pensamiento expuesto en el discurso” (KUSCH, 1978. p.29).

No entanto, considerando o “vazio de intercultural” que se produz entre a pesquisadora e os sujeitos indígenas envolvidos neste processo, preciso estar alerta e consciente de que poderão ocorrer incompreensões, principalmente pelo fato de que a cultura hegemônica sempre procura se sobrepôr. É neste sentido que uma das alternativas apresentadas por Kusch para este vazio intercultural é situar o discurso no contexto, no solo do povo. É captar a rede de significados que corresponde à cultura em questão, lembrando que o pensamento indígena é um pensamento seminal, que se fundamenta no mítico, no cotidiano e no comunal. É um pensamento que se expressa no “mero estar”.

Para Kusch, o “mero estar”, do solo, da cultura, do domicílio no mundo, da “ubicación en América” é uma forma de entender o povo Ameríndio. Estes temas apontam para uma forma de pensar e viver em América, que necessita ser levado em consideração ao trabalhar os textos, pois eles apontam para uma cosmologia e uma ciência que procuro compreender. Mais uma vez me referencio em Kusch, no livro *Geocultura del Hombre Americano* diz algo que vem ao encontro do que estou aqui refletindo:

Detrás de toda cultura está siempre el suelo. ... se trata de un lastre en el sentido de tener los pies en el suelo, a modo de un punto de APOYO espiritual. ... Y ese suelo simboliza el margen de arraigo que toda cultura debe tener. Es por eso que uno pertenece a una cultura y recurre a ella en los momentos críticos para arraigarse y sentir que está con una parte de su ser prendido al suelo. Uno piensa entonces qué sentido tiene toda esa pretendida universalidad enunciada por los que no entienden el problema. No hay otra universalidad que esta condición de estar caído en el suelo, aunque se trate del altiplano o de la selva. De ahí el arraigo y peor que eso, la necesidad de ese arraigo, porque, si no, no tiene sentido la vida. Es la gran paradoja de la cultura. Si por un lado es la más cruel de las revoluciones porque nos desnuda totalmente... por el otro es el definitivo domicilio en el mundo, como que tiene por misión una nueva creación del mundo. Realmente no deberíamos entender las transformaciones, sino en este único sentido que brinda la cultura, como algo que apunta nada más que a mi vida aquí y ahora. (KUSCH, 1976, p. 74)

Portanto, como mencionado, para revisitar os Cadernos, foi necessário voltar a dialogar com os Guarani e Kaingang, para esclarecimentos e complementos. Neste sentido, as rodas de conversa foram retomadas. Além disso, outros instrumentos foram adequados para a pesquisa, como os registros do diário de campo, o caderno de notas, os apontamentos das rodas de conversas, das reuniões e seminários com os indígenas; todos eles fazem parte do processo de construção desta pesquisa.

Destaco os Diários de Campo como ferramentas importantes na elaboração desta tese, porque contêm informações complementares importantes que fui registrando no decorrer do trabalho no COMIN. Cito no texto da tese os Diários Gerais, anuais e contínuos, em que fiz anotações gerais quando estive como assessora junto ao Povo Laklãnõ Xokleng em Santa Catarina entre 1988-2006, bem como ao tempo que atuei como Assessora de Formação em São Leopoldo, entre 2007 e 2017. Além desses, cito os Diários de Campo anuais e específicos da elaboração do Material dos Cadernos. Nesse sentido, faço referências aos Diários Gerais, bem como a três Diários de Campo que aludem o trabalho de elaboração do Material da Semana dos Povos Indígenas de 2005 com os Laklãnõ Xokleng, em 2009 com os Guarani e 2012 com os Kaingang.

Ressalto que na tese utilizo, majoritariamente, a expressão conhecimentos, ao invés de ciência indígena, embora alguns autores da descolonialidade, como Jacques Gauthier (2011), optam pela expressão ciências indígenas, diferenciando-as dos conhecimentos afrodescendentes e eurodescendentes. Segundo Gauthier (2011, p.39), o termo ciência “... valoriza os conhecimentos indígenas como científicos e estuda as semelhanças e diferenças entre ciências eurodescendentes e indígena, numa perspectiva de dialogicidade e interculturalidade crítica” (GAUTHIER 2011, p.39),

No entanto, em minha concepção, a expressão “ciência indígena, já pesquisada por alguns autores da descolonialidade, ainda não me convence se é a melhor a ser utilizada, visto que ela traz em si uma carga eurocêntrica

e universalista que ainda é utilizada em várias teorias. Assim, ciência também carrega em si um método (colonial) totalmente distinto dos métodos indígenas de construir conhecimentos. Desta forma, opto em usar o termo conhecimento como todo o saber construído, adquirido, transmitido, dado e repassado, independente dos métodos, dos povos e das instituições e, principalmente, sem hierarquização.

3. TEMPO OPORTUNO PARA A EDUCAÇÃO INTERCULTURAL



Crianças Apurinã elaborando desenhos para o Material da Semana dos Povos Indígenas em 2014. (Foto: Patrícia Ferreira – Arquivo do COMIN)

TEMPO OPORTUNO

A sociedade brasileira tem uma formação multiétnica que consiste de diversos povos indígenas, africanos, imigrantes europeus, asiáticos, entre outros. Entretanto, a participação das diversas etnias tem ocorrido de forma diferenciada. Indígenas e africanos têm pago o preço mais alto do processo de colonização europeia vinda desde o século XV, ao serem exterminados, escravizados, expulsos de suas terras, negados em sua história e humanidade, desconsiderados em suas especificidades culturais e ignorados em seus processos de construção de conhecimentos.

Para justificar a colonização, foram desenvolvidos mecanismos de explicação do domínio, lançando mão de argumentos discriminatórios em relação às populações que aqui foram encontradas. Esses juízos de valor partiam de pressupostos étnicos, culturais e civilizatórios de auto atribuição de superioridade em termos de desenvolvimento tecnológico, econômico, político, cultural e epistemológico. Assim, as pessoas da Europa, enviadas para empreender o projeto colonizador, tiveram que se integrar na “legalidade estatal” que lhes garantia direitos em prejuízo de povos indígenas e afro-brasileiros. Negar o outro, o diferente cultural, epistemológica e fisicamente, foi um dos mecanismos de conquista e

dominação, com que as pessoas da Europa se fixaram ao longo de gerações neste país e nele desenvolveram um modelo de sociedade alicerçada em paradigmas ocidentais de civilização e desenvolvimento (CUNHA, 1992).

O modelo civilizatório adotado pelo Estado Brasileiro, em que a cultura da elite dominante europeia era considerada superior, justificou a necessidade de submeter e dominar outros povos. Foi uma prática de submissão e dominação em que as outras expressões culturais, as outras formas de conhecimento e epistemologias foram submetidas e subjugadas. As consequências foram muitos anos de políticas de integração nacional, que também atingiam a prática de educação que tentava uniformizar e homogeneizar a experiência vivida, ignorando pertencimentos étnicos e desqualificando conhecimentos, saberes, fazeres, valores e modos de vida de outros povos.

A educação, portanto, se encontrava marcada por práticas, conteúdos, teorias e políticas educacionais que, além de desconsiderarem a diversidade cultural, ajudaram a reproduzir preconceitos e discriminações e a ignorar e silenciar as vozes das diversas culturas que compunham a sociedade brasileira. Nesse contexto, os conhecimentos, epistemologias e pedagogias dos povos indígenas também foram ignoradas e as políticas orientadas por princípios assimilacionistas, em que a educação escolar esteve a serviço da integração dos indígenas à ordem social, histórica, cultural, econômica e epistemológica da sociedade nacional.

A sociedade brasileira, só muito recentemente, acolhe a reflexão inclusiva sobre suas origens históricas e sua formação social diversa. Formalmente, somente a partir da Constituição Federal promulgada em 1988 é que o Brasil se abre para o reconhecimento das diferenças étnicas e culturais existentes em nossa sociedade, bem como da importância de gerar modelos educacionais e práticas pedagógicas que considerem e incluam esta diversidade na educação brasileira como um princípio básico dos direitos humanos.

A Constituição Federal de 1988 representa um marco expressivo em que se consagra o Estado Democrático de Direito e reconhece, entre seus

fundamentos, a dignidade da pessoa humana e os direitos ampliados da cidadania, e entre estes, o direito da diversidade cultural. O Brasil passou a ratificar os mais importantes tratados internacionais de proteção aos direitos humanos, e a Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura - UNESCO, em 2002. Além disso, teve início a implementação de mecanismos para a construção dos ideais expressos na Carta Constitucional. Houve a promulgação de inúmeras leis e decretos complementares objetivando valorizar a diversidade, superar desigualdades e garantir o direito à diferença. Exemplo é a lei Nº 11.645/2008, que altera o artigo 26 da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional - LDBEN, que torna obrigatório o ensino da História e Cultura Afro-brasileira e Indígena no currículo da rede pública e privada de ensino.

No caso dos povos indígenas, a Constituição Federal em seu artigo 215, também assegura os processos próprios de aprendizagem, o que ocasionou empenhos para criar e implementar uma educação escolar diferenciada, bilíngue, intercultural e específica, tema que têm mobilizado a reflexão entre os povos indígenas de todo o país. As práticas em educação escolar indígena também têm inspirado a busca e a construção de uma educação mais democrática e intercultural para todo o contexto brasileiro, que contenha em seu âmago os conhecimentos, os saberes, as histórias, os modos de vidas e as culturas indígenas.

No Brasil existe um movimento empenhado na construção de um processo de justiça cultural e epistemológica no que se refere aos povos indígenas. Há uma legislação favorável e nos espaços acadêmicos a temática indígena tem sido abordada por diversas autorias e sob diversas perspectivas.¹¹ Há um esforço de reflexão e implantação de práticas de educação intercultural nos espaços formativos.

No entanto, mesmo com a legislação favorável e com inúmeras iniciativas valiosas de educação intercultural, não significa que a temática

¹¹Existem várias produções nesta área. Citamos aqui FREIRE, (2000); GRUPIONI, (1995); BERGAMASCHI, (2012).

indígena esteja equacionada na educação de forma democrática e ampla. Há um imenso trabalho a ser feito de construção histórica e disposição para a justiça social, cultural e epistemológica.

Uma parte importante da história e da realidade étnica do país, de mais de 300 povos indígenas ainda continua sendo omitida. Há necessidade de uma reflexão crítica sobre a imagem e representação equivocada, estereotipada e preconceituosa que existe sobre as populações indígenas; faz-se necessária a reflexão sobre o princípio elementar do direito e do respeito à diversidade étnica, cultural e epistemológica; ainda se faz necessário repensar o perfil¹² do indígena na sociedade brasileira, a perceber a diversidade, a contemporaneidade, os saberes e fazeres dessas sociedades e a legitimidade de seus projetos de futuro (SOUZA, 2012).

Após a promulgação da Lei 11.645/2008, imaginava-se que se daria a inclusão integral e intercultural da história e da cultura indígena no currículo escolar, como forma de justiça e como um momento de diálogo entre os conhecimentos indígenas. No entanto, na prática pouca coisa mudou. Esta lei foi interpretada de diversas formas pelas escolas: trabalhar a temática indígena somente na semana dos povos indígenas; fazer projetos sobre os indígenas; incluir nos seus Planos Políticos Pedagógicos a temática para dar conta da legislação. Algumas iniciativas tentavam trabalhar os preconceitos e outras afirmavam que por não terem indígenas em suas escolas não necessitavam trabalhar o tema. (Diário de Campo, São Leopoldo, 2008). Algumas instituições e pessoas que se dispõem a trabalhar a temática mencionam a falta de material adequado para trabalhar o tema. Muitas vezes mencionam o material da Semana dos Povos Indígenas do COMIN como um dos materiais sobre a história e cultura indígena que utilizam em sala de aula.

¹² Gersem Baniwa (2006) fala sobre este perfil indígena contemporâneo: O índio de hoje preserva suas tradições, mas também é capaz de se adaptar a novas maneiras de viver: ele estuda, trabalha, faz faculdade, habita em aldeias, cidades, trabalha na roça, no comércio. Muitos são advogados, médicos, agrônomos, pedagogos, antropólogos etc. http://www.trilhasdeconhecimentos.etc.br/livros/arquivos/CoLET12_Vias01WEB.pdf. Acessado em 04 de junho de 2018.

Em termos de legislação é importante ressaltar que o Ministério da Educação já homologou o parecer de Rita Potiguara de 2015 que aponta para “Diretrizes Operacionais para a implementação da história e das culturas dos povos indígena na Educação Básica, em decorrência da Lei nº 11.645/2008.¹³ Este é um importante documento para as instituições de ensino, tendo nele diretrizes básicas para a implementação da legislação vigente.

Apesar de ouvir repetidamente sobre a falta de materiais ou preparação dos professores para abordar de forma séria e respeitosa o que propõe o artigo 26 da LDB, é inegável que a partir de 2008, muitos materiais foram elaborados tentando incluir a história e cultura indígena. No caso do MEC, uma iniciativa importante é que apresenta uma página com sugestões de aulas sobre a temática que proporcionam boas reflexões, mas que necessitaria ser analisada, pois para muitos indígenas esta página os trata de forma estereotipada.¹⁴

Um movimento que vem crescendo é a produção e publicação de livros escritos por indígenas, sendo que alguns deles são enviados pelo MEC para as escolas públicas. Entre eles estão Eliana Potiguara, Daniel Munduruku, Kaká Werá Jecupé, Renê Kithãulu Nambikwara, Tiago Hakity Mawé, Roni Wasiry Guará Maraguá, Yaguarê Yamã Maraguá, Davi Kopenawa Yanomami entre muitos outros. São publicações que apresentam os saberes e os conhecimentos ancestrais, mas, em geral são catalogados nas bibliotecas como meras histórias de entretenimento infanto-juvenil e não como conhecimento profundo de um povo, de sua espiritualidade e de sua história. Por outro lado, também existem artigos e livros escritos por indígenas que são reconhecidos como conhecimento importante para a academia, como os trabalhos de Gersem Luciano dos Santos Baniwa, Ailton

¹³http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_docman&view=download&alias=27591-pareceres-da-camara-de-educacao-basica-14-2015-pdf&Itemid=30192. Acesso em 04 de junho de 2018.

¹⁴ Portal do MEC que trabalha a história e cultura indígena oferecendo diversas aulas: portaldoprofessor.mec.gov.br.

Krenak, Claudemiro Lescano Kaiowá, Maria Inês Freitas Kaingang, Bruno Ferreira Kaingang, entre outros.

Outro aspecto é o fato de que muitas vezes a escola não percebe que em meio a estudantes e profissionais em educação tenham pessoas descendentes indígenas, mas que não assumem esta identidade porque suscita vergonha e piadas. Nesse sentido, concordo com Kusch (2007) que afirma que estamos enraizadas no solo de América, impregnadas com a cultura ancestral indígena, envolvidas em relações de reciprocidade e complementaridade com a natureza, acompanhadas por sábias e sábios da nossa terra, enriquecidas com os saberes, os conhecimentos, as filosofias e as cosmologias ameríndias. Mesmo assim, ainda existe um evidente desnível na forma como nós na América vemos o mundo, uma visão ainda eurocêntrica e colonial. O americano em si sempre está situado numa margem de inferioridade frente ao mundo ocidental que se considera superior e considera superiores os seus saberes, e seus conhecimentos, as suas metodologias, suas epistemologias e tecnologias (KUSCH, 2007). Porém, segundo esse autor, é preciso recuperar toda a potencialidade de pensar e apostar na América.

Desta forma, minhas inquietações são muitas, mas o que me embaraça mais é o teor e a forma como se repassam os conhecimentos e os modos de viver indígenas. Conforme estudos de Bergamaschi (2012), o preconceito, a folclorização ainda está muito presente em sala de aula e a sabedoria, os conhecimentos e a epistemologia indígena são ignoradas e invisibilizadas. Por outro lado, ainda é evidente a incapacidade não voluntária de profissionais da educação de perceber outras lógicas, outros mundos, outras formas de vida e outros conhecimentos e trazê-las para a sala de aula. Porém, não são estas pessoas responsáveis individualmente, mas todas nós em América que fomos colonizadas a ver o mundo de determinada forma: de maneira ocidental, moderna, baseada no desenvolvimento econômico como única forma de existência, concepção que é em geral replicada na escola.

Penso que uma forma de trabalhar a educação intercultural e no caso os conhecimentos indígenas, seria a partir do Bem Viver, pelo fato de se fundamentar na vida, no cotidiano, na comunidade e assim, se aproximar do solo, da lógica, da cosmologia, da filosofia, da religiosidade, da epistemologia. Esta poderia ser uma forma de se aproximar de outros mundos, outros sagrados, outras epistemologias, outras cosmologias e outros conhecimentos. No entanto, estamos cientes de que as concepções de interculturalidade e Bem Viver podem também sofrer o processo de colonialidade, perdendo assim seu potencial transformador de um novo encontro com a vida.

No entanto, mesmo com tantas incoerências e contradições, não podemos negar que os contextos ameríndios, incluindo o Brasil, estão vivenciando um momento fértil de diálogos, intercâmbios e reflexões voltadas para a criação de propostas de educação intercultural que acolham as diversidades culturais. Estes movimentos podem promover outras formas de agenciar a vida (vivências) e outros modos de socialidade (convivência), que, certamente, também atingirão o contexto vivencial de estudantes e docentes, tanto de escolas como de universidades.

As reflexões apregoam a necessidade de se partir de outro referencial teórico e epistemológico que possa subsidiar iniciativas para a superação das diferentes colonialidades do poder, do saber, do ser, da natureza (QUIJANO, 2010), violências, preconceitos, silenciamentos e discriminações que marcam a história da América. As propostas que surgem nesse movimento de descolonialidade expressam o desejo e a necessidade de outras formas de vivência e convivência que considerem as alteridades e as bases lógicas, epistemológicas, cosmológicas e científicas dos diversos grupos presentes no contexto ameríndio.

Nesse sentido, considero que o movimento atual é um tempo oportuno para construir um lugar de reconhecimento dos saberes e fazeres indígenas. É oportuno trazer aos termos epistemológicos e filosóficos os saberes originários, reconhecer as contribuições herdadas pelo Brasil e sua validade na construção de um modelo de sociedade mais justo e

democrático (SOUZA, 2012). É oportuno engajar-se na tarefa de valorizar, identificar as marcas, as lógicas e as cosmológicas ameríndias, presentes no contexto brasileiro e na educação. A proposta desta tese é contribuir nas reflexões aqui anunciadas a partir do paradigma dos povos indígenas do Bem Viver, referência importante nos conhecimentos indígenas.

A EDUCAÇÃO INTERCULTURAL

Um importante trabalho de construção histórica e disposição para a justiça social, cultural, filosófica, epistemológica/epistêmica estão por ser concretizados, em que a educação intercultural pode ser um espaço privilegiado. Educação intercultural entendida como espaço político de transformação social, ampliando a capacidade de respeito das futuras gerações e desfazendo antigos e arraigados preconceitos sobre os povos indígenas (BERGAMASCHI, 2012).

Educação intercultural, também entendida como espaço de assunção de identidades (FREIRE, 1996). No Brasil, a tendência é desconsiderar a existência dos povos indígenas na formação de sua identidade. O processo de negação e invisibilidade continua sendo reafirmado também no contexto da educação. No entanto, o povo brasileiro tem uma herança indígena em sua ancestralidade, em seu pensar e em seu modo de ser, que precisa ser assumida.

A compreensão sobre a nossa identidade nacional precisa mergulhar na profundidade cronológica da ocupação humana neste continente, para acessar a ancestralidade, os saberes, os fazeres e outros aspectos marcantes que herdamos das tradições culturais originárias. (KUSCH, 2007). Nesse sentido, precisamos reconhecer as contribuições herdadas pelo Brasil em termos de patrimônio genético e conhecimentos tradicionais associados na alimentação, no sustento, na ambientação, na imaginação, na cosmologia, na filosofia, na epistemologia e nos valores (SOUZA, 2012).

A educação intercultural também pode ser um espaço oportuno para a reflexão sobre novo perfil de civilização e humanidade, a partir da polifonia dos diversos conhecimentos e culturas, também considerando os conhecimentos dos povos nativos. Nessa perspectiva, Malvina do Amaral Dorneles percebe a educação como processo intercultural de humanização e gestão do cuidado. Diz a autora que o desafio é tornar a educação “lugar de um novo tipo de humanismo” (DORNELES, 2014. p.14). Conforme Dorneles, é preciso considerar a educação “como um processo intercultural, humano e humanizador, que constitui e se expressa como movimento e no movimento de produção, organização e gestão da vida e do viver: como gestão do cuidado” (*Idem*, p.15).

A educação intercultural, portanto, pode ser vista como espaço que sugere e realiza outra qualidade do humano que queremos e outro mundo feito a partir da pluralidade de mundos possíveis. Segundo Souza (2012, p.18), há uma oportunidade histórica única para o conjunto da sociedade brasileira de implementação de um novo projeto de “reconstrução nacional” – ou melhor, de “reconstrução (inter)nacional no interior do território do Brasil, permitindo-nos um novo perfil de civilização, agora enriquecido pelos conhecimentos nativos” (*Idem*. p. 18).

Entendemos também a educação intercultural como um espaço oportuno para a superação de tendências etnocêntricas e monoculturais e a renúncia ao método e à postura hermenêutica reducionista, proporcionando o reconhecimento dos diversos mundos, dos diversos conhecimentos e dos diversos aportes teóricos. A formação, neste sentido, se torna espaço de diálogo dos saberes.

Boaventura de Sousa Santos fala em Ecologia dos Saberes, que parte da premissa da existência e do reconhecimento afirmativo da diversidade epistemológica do mundo, da diversidade cultural e de uma pluralidade de formas de conhecimento (SANTOS, 2006).

Para uma educação intercultural que considere esta diversidade de saberes, fazeres desde a perspectiva da América, incluindo a pluralidade de povos indígenas, são requisitados referenciais e pressupostos teóricos e

epistemológicos contextualizados neste solo americano. Tentar compreender os conhecimentos ameríndios desde os conceitos e as concepções epistemológicas ocidentais resulta numa tarefa pouco adequada. As concepções, os valores, as cosmologias, as filosofias, os saberes, os fazeres e as cotidianidades encontram uma interpretação semântica e hermenêutica mais consistente quando tomamos em conta o próprio horizonte conceitual do pensamento ameríndio.

Os pensamentos ocidentais e ameríndios trazem interpretações do mundo e conceitos muito distintos entre si. Segundo Kusch (2007), há diferenças enormes entre a forma ocidental e ameríndia de pensar. Diz o autor que o pensamento ocidental é sustentado no “ser” enquanto o ameríndio, no “estar”. Kusch afirma que a própria condição de estar na América é uma condição privilegiada para o florescimento de novas formas de conhecimentos. Assevera Kusch que “frente al pueblo americano, no cabe si no ser americano, y esto significa recobrar resortes imprevistos, esos que solo puede dar el mismo pueblo” (2007, p. 544).

Os conhecimentos indígenas, portanto, constituem um desafio para a investigação. A alteridade de sua expressão demanda outros instrumentos e referenciais que permitam compreender as diversidades e complexidades das expressões desde as fontes do pensamento indígena. Assim, se torna imprescindível uma mudança de perspectiva desde onde analisamos, olhamos e vemos este conhecimento. Faz-se necessária uma abordagem intercultural que esteja aberta para os aportes teóricos das diferentes culturas. Esta perspectiva pede uma *práxis* intelectual dialógica para que não se pense ou se fale **sobre** as diferenças, mas que se fale **com** elas e a partir delas.

Desta forma, ao investir na mudança de paradigma teórico, se está permitindo uma nova constelação dos saberes da humanidade, como também um diálogo aberto sobre os ideais e valores que poderão guiar uma nova forma de pesquisa que considere a pluralidade dos conhecimentos (FORNET-BETANCOURT, 1994).

Para Fonet-Betancourt, a educação na América herdou e continua utilizando uma construção teórica e metodológica monocultural, proveniente da tradição ocidental. Esta monoculturalidade decorre da ausência de comunicação com os saberes de outras culturas. Para Fonet-Betancourt (1997), o pensamento eurocêntrico pode ser percebido a partir de certos critérios como: a reflexão centrada em um tipo lógico de saber crítico-racional; a preferência, com tendência excludente, de temas e de fontes de estudos diretamente vinculados à tradição “oficial” europeia; a prerrogativa de forma absoluta das formulações escritas e acadêmicas das questões tratadas; na designação como “saber científico” este saber ocidental; na opção pela concepção individualista da fonte do saber.

Os critérios do pensamento eurocêntrico, em muitos aspectos, são contrários às abordagens que o pensamento indígena toma em conta, como por exemplo, o predomínio da oralidade na linguagem, nas formulações das questões e na construção dos conhecimentos e o predomínio da concepção comunitária como fonte do saber, ou seja, é a comunidade e não o indivíduo responsável por construir saberes e conhecimentos.

A proposta da abordagem intercultural contempla, como condição prévia, a disposição de construir o saber sobre a base de uma discussão igualitária entre as culturas, de forma democrática, que não concede a nenhuma cultura direito a veto, mas sim o direito a expressar-se sem limitações conceituais prévias.

Segundo Fonet-Betancourt (2003), é preciso reposicionar o saber e libertá-lo do peso de deixar raízes em um só lugar, ser monolocal e de compreendê-lo como tendo morada em todas as culturas e com os meios de se articular como tal. “Sua atenção centra-se melhor na busca de pistas culturais que permitam a manifestação polifônica daquilo que chamamos de saber desde o multiverso das culturas” (*Idem*, p. 300).

Portanto, é preciso trabalhar para uma mudança de paradigma teórico e “científico” que permita uma nova constelação dos saberes da humanidade. Igualmente, é necessário um diálogo aberto sobre os ideais e

valores que devem guiar a pesquisa ou seja, sobre o que queremos ou devemos saber realmente. Para Fernet-Betancourt (2003, p. 300):

... trata-se de complementar esse giro paradigmático em nível “teórico”, com a proposta prática de reorganizar o mundo globalizado, fazendo valer, contra as forças dominantes e niveladoras da globalização atual dominante, que no mundo existem povos que fazem o mundo plural e que o futuro da humanidade, por isso, também pode ir pelo rumo da solidariedade entre mundos reais que se respeitem, isto é, de uma humanidade solidária que convive em muitos mundos.

Neste movimento é que se insere a reflexão sobre a temática do Bem Viver com a qual me disponho a dialogar, uma concepção que apresenta pensamentos, princípios e práticas ancestrais, que sustentam as culturas e as cosmologias indígenas no continente americano. O fundamento desta proposição são as relações de equilíbrio e reciprocidade entre todas as formas de vida existentes na natureza.

O Bem Viver, portanto, aparece como uma oportunidade para construir outra sociedade, alicerçada na convivência da pessoa em sua diversidade e em convívio com a natureza. Desta forma, apresenta uma proposta alternativa ao modelo de desenvolvimento ocidental baseado na busca do progresso através do crescimento econômico, modelo este que tem sido apontado como responsável pela crise humana e ambiental, pela qual passa o mundo.

Em efeito, este é um conceito que se encontra em processo de consolidação, visto que alguns países como Equador e Bolívia incorporaram-no em suas constituições, mas a vivência concreta ainda está longe de acontecer. No caso do Brasil, os povos indígenas também têm trazido aos debates as suas formas de expressões do Bem Viver. Têm questionado o modelo existente e apontado para outro modelo de convivência com outras formas de relações entre humanos e a natureza.

A construção do conceito do Bem Viver desvenda as escolhas e as limitações das diversas teorias do desenvolvimento. A perspectiva descolonial questiona algumas dessas bases alicerçadas na ideia de

progresso, e por sua vez abre perspectivas para outras opções alternativas. Neste sentido, Acosta afirma que “El Buen Vivir no es, entonces, un desarrollo alternativo, sino que se presenta como una alternativa a todas esas posturas.” (GUDYNAS; ACOSTA, 2011, p.103).

A concepção do Bem Viver, entretanto, não tem uma compreensão única. Ela traz em si uma complexidade e uma diversidade de acepções muito ampla que necessita ser elucidada. O Bem Viver como conceito nasce das tradições e dos conhecimentos indígenas, mas percorre caminhos diversos. E são estas diversas concepções que procuro pesquisar e compreender no capítulo 5 desta tese: “O paradigma do Bem Viver”.

Porém, antes de acercar-me à concepção do Bem Viver a partir dos povos indígenas para entendê-lo mais adequadamente, é importante abordar o tema do reconhecimento de outros modos de vida e a descolonialidade. Este tema, portanto, será abordado no próximo capítulo.

4. DESCOLONIALIDADE

E O RECONHECIMENTO DE OUTROS MODOS DE VIDA.



Povo Kanamari em trabalho de cooperação e reciprocidade (Foto: Walter Sass)

E O QUE FAZEM OS BRANCOS COM TODO ESTE OURO?

Por acaso eles o comem?

Davi Kopenawa

No começo a terra dos antigos brancos era parecida com a nossa... Mas seu pensamento foi se perdendo cada vez mais numa trilha escura e emaranhada... começaram a rejeitar os dizeres de seus antigos como se fossem mentiras e foram aos poucos se esquecendo deles. Derrubaram toda a floresta de sua terra para fazer roças cada vez maiores... Puseram-se a desejar o metal mais sólido e cortante, que tinha sido escondido debaixo da terra e das águas. Aí começaram a arrancar os minérios do solo com voracidade. Construíram fábricas para cozê-las e fabricar mercadorias em grande quantidade. Então seu pensamento cravou-se nelas e eles se apaixonaram

por esses objetos... Isto os fez esquecer a beleza da floresta. Pensaram: “*Haixopë!* Nossas mãos são mesmo habilidosas para fazer coisas! Podemos ficar cada vez mais numerosos sem nunca passar necessidade! Vamos criar também peles de papel para trocar”, Então fizeram o papel de dinheiro proliferar por toda parte, assim como as panelas e as caixas de metal, os facões e os machados, facas e tesouras, motores e rádios, espingardas, roupas e telhas de metal. Eles também capturaram a luz dos raios que caem na terra. Ficaram muito satisfeitos consigo mesmos. Visitando uns aos outros entre suas Cidades, os brancos acabaram por imitar o mesmo jeito. E assim as palavras das mercadorias e do dinheiro se espalharam por toda terra de seus ancestrais. É o meu pensamento, por quererem possuir todas as mercadorias, foram tomados de um desejo desmedido. Seu pensamento se esfumou e foi invadido pela noite. Fechou-se para todas as outras coisas. Foi com estas palavras da mercadoria que os brancos se puseram a cortar todas as árvores, a maltratar a terra e a sujar os rios. Começaram onde moravam seus antepassados. Hoje não resta quase nada de floresta em sua terra doente e não podem mais beber água de seus Rios. Agora querem fazer a mesma coisa na nossa terra. (KOPENAWA, 2015, p. 408)

Começo este capítulo com a fala de Davi Kopenawa pois traduz de forma dinâmica e sensível o que aconteceu com a colonização no Brasil e na América. As palavras deste grande sábio Yanomami ilustram o que foi dito sobre a colonização e seus efeitos, ou seja, a colonização se manifestou aqui na América, principalmente com paradigmas eurocêntricos de mercantilismo, progresso e desenvolvimento.

A DESCOLONIALIDADE E SEUS PARADIGMAS

Como já mencionamos, entre os diversos conceitos e concepções destacados na colonização e na colonialidade um deles é o do desenvolvimento. Neste estudo vou me ater ao conceito de desenvolvimento, considerando que está intimamente ligado ao progresso e ao mercado econômico. Sendo que o um dos principais questionamentos

da concepção do Bem Viver a partir dos Povos Indígenas é o acento e o valor que o mundo ocidental dá ao desenvolvimento e ao mercado econômico, como retrata tão bem o relato de Davi Kopenawa: as mercadorias e o dinheiro invadem o mundo e acabam com florestas, ambientes e todo o cosmos.

Em nome do desenvolvimento, governos e organismos internacionais promoveram e promovem leis, projetos com a intenção de aumentar a QUALIDADE DE VIDA de povos, pessoas e nações da América e do mundo. No entanto, estas organizações buscam uma equivalência ao chamado desenvolvimento de cunho eurocêntrico. Mesmo que falem em diversidade e heterogeneidade, em geral partem de pressupostos eurocêntricos tidos como universais.

Assim, uma das bases fundamentais que alicerçam a concepção de desenvolvimento é a ideia de progresso, que tem uma longa história e está relacionada com postulados culturais próprios de origem europeia.

Já no século XVI, a noção de progresso aparece como atribuição de um novo protagonismo outorgado ao ser humano, agora então, concebido como um SER¹⁵ fora e separado da natureza, e que deveria dominar e manipular esta natureza. Francis Bacon (1561-1626), filósofo renascentista, afirmava que a ciência devia torturar a natureza para se conseguir desvendar todos os seus segredos, igual ao ofício da santa inquisição. (GUDYNAS; ACOSTA, 2011, p. 103).

A ideia de progresso, pouco a pouco, se converteu em um dos conceitos dominantes e influentes da Europa e propagou-se pela América num longo processo que iniciou com a conquista, passou pela fase colonial e se projetou nas repúblicas. No século XIX esta noção já estava consolidada nas elites das repúblicas americanas e explicava muitos aspectos da estruturação econômica da época. Durante este longo tempo, as concepções alternativas próprias das culturas indígenas foram minimizadas, subordinadas e relegadas.

¹⁵ Conforme o filósofo argentino Rodolfo Kusch, esta concepção de SER, separado e superior à natureza, reside o principal contraponto com o conceito do MERO ESTAR, em que se está amparado pela natureza.

Segundo Acosta e outros autores latino-americanos, no século XX a ideia do progresso foi reformulada associando-a ao conceito de desenvolvimento. O autor remete ao discurso inaugural do presidente dos Estados Unidos Harry Truman, quando em 1949 ele categoriza os diversos países entre desenvolvidos e subdesenvolvidos. Os países desenvolvidos estariam no topo da pirâmide do progresso, enquanto o subdesenvolvimento definia o estágio dos países que estavam à margem do progresso econômico, técnico e científico. No discurso, Truman afirma que todas as nações deveriam seguir o mesmo caminho e aspirar a uma meta: o desenvolvimento. E que, as nações que estariam no topo da pirâmide, deveriam servir de modelo para aquelas qualificadas de subdesenvolvidas. (GUDYNAS; ACOSTA, 2011, p.103)

Desta forma, o presidente definiu estratégias de intervenção por parte dos países desenvolvidos, com vistas à superação de condições de atraso.

Debemos emprender un nuevo programa audaz para lograr que los beneficios de nuestros avances científicos y del progreso industrial disponible para la mejora y el crecimiento de las áreas subdesarrolladas (...) Más de la mitad de la población del mundo vive en condiciones cercanas a la miseria. Su alimentación es inadecuada. Son víctimas de la enfermedad. Su vida económica es primitiva y estancada. Su pobreza es un obstáculo y una amenaza tanto para ellos como para las áreas más prosperas (...) Estados Unidos es preeminente entre las naciones en el desarrollo de técnicas industriales y científicas (...) Creo que tenemos que poner a disposición de los pueblos amantes de la paz los beneficios de nuestro acervo de conocimientos técnicos con el fin de ayudarles a realizar sus aspiraciones de una vida mejor. Y, en cooperación con otras naciones, debemos fomentar la inversión de capital en las áreas que necesitan desarrollo. (PÉREZ-MORÓN, 2014, p. 51).

Portanto, segundo Acosta, desde então este objetivo de progresso desenvolvimentista de cunho econômico foi reafirmado e imposto ao resto do mundo, se transformou numa meta para toda a humanidade, o que implicava na difusão do modelo de sociedade dos Estados Unidos, pautada em valores herdados da Europa. Nesta perspectiva, América Latina e outras regiões do mundo, deveriam aplicar um conjunto de políticas, medidas e indicadores para sair do subdesenvolvimento e chegar à desejada condição de desenvolvimento. (GUDYNAS; ACOSTA, 2011, p.104).

Esta longa história aqui resumida, explica que a ideia de progresso, com suas raízes eurocêntricas, está profundamente enraizada na cultura euro-americana dominante. Suas expressões políticas e acadêmicas, teóricas e práticas se constituem em marcos para a disseminação e manutenção da meta do desenvolvimento como crescimento econômico.

Exemplo disso, podemos citar a própria Organização das Nações Unidas, os esforços de desenvolvimento que ela tem proposto influencia profundamente a vida de milhões de pessoas em todo o mundo. Orientando estes esforços está a convicção de que a paz internacional e a segurança duradouras só são possíveis se o desenvolvimento econômico e o bem-estar social das pessoas em todos os lugares forem garantidos:

Visando à criação de condições de estabilidade e bem-estar necessárias para a convivência pacífica entre as nações (...) as Nações Unidas devem promover: padrões de vida mais elevados, pleno emprego e condições de progresso econômico e social e desenvolvimento (...) (Artigo 55 da Carta da ONU)

Também a educação em suas teorias, pedagogias, metodologias, em todos os níveis de ensino foi concebida para reproduzir esta trama política-ideológica-epistémica que sustenta o modelo de sociedade baseado na ideia de progresso e de desenvolvimento econômico. Assim, os conteúdos passam a ser constituídos para que em seu conjunto se configure de forma homogêneo e logicamente hegemônica. Neste sentido, para José de Souza Silva, a educação na América Latina forma especialistas impregnados da meta universal para todas as sociedades de “ser desenvolvida”. (SILVA, 2013, p. 472)

Esta determinação explicaria porque alguns aspectos da legislação brasileira não teriam o avanço necessário em termos do reconhecimento, valorização e efetivação da diversidade. Assim por exemplo, mesmo que a Constituição Brasileira de 1988 e leis decorrentes, sobre a educação intercultural tenha caráter de cumprimento obrigatório, são poucas as instituições e currículos escolares em que a interculturalidade integra as estruturas da formação e educação intercultural.

O preço para alcançar o desenvolvimento tem sido muito alto e tem trazido consigo consequências negativas imediatas, tais como a grande concentração de riquezas, aumento das desigualdades sociais e econômicas entre indivíduos e nações, domínio e exploração da natureza até sua exaustão, relações e estilo de vida mercantilista, influência de poderosos monopólios, negação de formas de vida baseadas em cosmologias distintas, saberes e conhecimentos silenciados e invisibilizados, entre outras.

Talvez não consiga mencionar todos aqui, mas os casos mais evidentes são os povos e as temáticas referentes aos negros ou afrodescendentes e aos povos indígenas, que nunca foram vistas com outra possibilidade de conceber, vivenciar, e entender a vida, ter outras cosmovisões, saberes e modos de estar no mundo.

CRÍTICA À COLONIALIDADE, AO DESENVOLVIMENTO E AO PROGRESSO

As ideias sobre o desenvolvimento aqui na América têm sido questionadas desde 1500, principalmente pelos indígenas e afrodescendentes. Foram eles os que se opuseram à situação de dominação, seja com suas lutas, suas denúncias, sua oralidade e sua escrita. Temos diversos relatos históricos. Temos também escritos como os de Felipe Guaman Poma de Ayala que denuncia a exploração e propõe que se agencie um bom governo onde haja justiça. Ainda falta muito a ser pesquisado em termos de escritos e falas indígenas sobre a denúncia do sistema colonialista.

As críticas à colonialidade, e o verdadeiro sentido da descolonialidade, portanto, iniciam a partir de indígenas, afrodescendentes e de movimentos sociais.

Em termos de academia, estes questionamentos tiveram uma maior envergadura baseados em expressões de movimentos sociais e étnicos da América e de outras partes do mundo, que traziam a crítica à noção de progresso e desenvolvimento e a todo o sistema capitalista existente na

América e em outras partes do Mundo, como no continente Africano e outros.

Deste modo, várias teorias contribuíram no processo de crítica ao colonialismo. Distintas vertentes têm refletido e contribuído com o tema, seja o marxismo, que na academia é considerado o pioneiro na crítica ao mundo moderno capitalista; a Pedagogia do grande pensador brasileiro Paulo Freire; o grande pensador Frantz Fanon, pioneiro em formular a colonialidade/descolonialidade; a filosofia do argentino Rodolfo Kusch, clamando pela continuidade indígena na América. O pós-modernismo que, apesar das críticas em relação à modernidade, ainda permanece com a lógica eurocêntrica. Os Grupos de Estudos sobre a colonialidade (Gesco)¹⁶, e a Teoria da Libertação, considerada a primeira filosofia e teologia própria da América.

Nos anos de sessenta é que estes questionamentos tiveram uma maior envergadura na academia. Os questionamentos vinham diante de impactos negativos que eram percebidos tanto nas esferas sociais, ambientais e epistemológicas. E estas críticas vinham em consequência de concepções e programas de desenvolvimento baseadas no crescimento econômico e que ameaçavam a sobrevivência no planeta. Percebia-se que o estilo de vida dos países industrializados era insustentável; que a terra não tinha a capacidade de absorção e resiliência para continuar neste rumo; percebia-se o aumento da miséria, fome e pobreza no mundo; guerras e conflitos entre países. E tudo isso devido à disputa e domínio de recursos econômicos; a violação dos direitos humanos; a crise alimentícia. Tudo isto ameaçava a vida, a convivência humana e a natureza e preocupava a todos e também aos países industrializados.

Também na área da educação surgiu um movimento de questionamentos e perguntas sobre que mudanças paradigmáticas deveriam acontecer? Como a educação poderia contribuir na construção de um futuro relevante para os povos, sociedades e comunidades e para a sustentabilidade da vida? Como mudar as pedagogias e metodologias para

¹⁶Para maiores informações em www.gescodescononial.org

que possam haver mudanças significativas na epistemologia, nos conhecimentos, na convivência entre as pessoas e com vida de todo o planeta.

Várias vertentes surgiram com a intenção de responder a todas estas perguntas. Aqui opto em trazer o aporte da descolonialidade, que é uma das bases teóricas críticas para compreender e construir um pensamento reflexivo em relação aos múltiplos processos coloniais pelos quais a sociedade, a educação e a formação de pessoas sujeitas têm sido influenciadas desde uma visão eurocêntrica. Estas reflexões, análises, construtos teóricos e produções, são importantes para compreender o contexto da América. Por outro lado, é igualmente importante entender que algumas delas se baseiam em discursos heterogêneos que, em alguma medida, obedecem a linhas de pensamento constituídas desde estudos e lógicas euro centristas (CANON BUITRAGO, 2017, 66).

E como forma de trazer esta concepção quero iniciar com uma concepção indígena de descolonialidade como possibilidade de viver a vida de forma diferenciada.

Hoje, os brancos acham que deveríamos imitá-los em tudo. Mas não é o que queremos. Eu aprendi a conhecer seus costumes desde a minha infância e falo um pouco de sua língua. Mas eu não quero ser de modo algum um deles, ao meu ver só podemos ser brancos no dia em que eles mesmos se transformarem em Yanomami. (KOPENAWA, 2015, p.75).

Esta frase de Davi Kopenawa é uma das declarações de descolonialidade mais intensa e profunda que já li. É de uma concretude que nega a colonialidade em seu próprio ser, em sua identidade e em sua vida. Por isso, para ilustrar expressões de descolonialidade optei em usá-lo como referência, somente a ele e não outros povos. Mas estes outros povos indígenas, com formas e nuances diferentes poderiam dizer os mesmos pensamentos e as mesmas palavras. Eu já escutei estas formas de falar e pensar nas cosmologias do povo Laklãnō Xokleng e de muitos outros com os quais tive contatos e convivências.

Continuando, portanto, com Davi Kopenawa, ele faz muitas afirmações descoloniais, por exemplo, sobre a terra e a floresta: “Acho que vocês deveriam sonhar a terra, pois ela tem coração e respira... os brancos talvez não ouçam os seus lamentos, mas ela sente dor, como os humanos. Suas grandes árvores gemem quando caem e ela chora de sofrimento quando é queimada... Os brancos não veem a floresta como os indígenas... eles se fixam nas peles de papéis feitas de árvores... o pensamento deles segue outros caminhos que é o da mercadoria” (KOPENAWA, 2015, P. 64). Fica evidente aqui a crítica e o contraponto indígena à objetivação e à mercantilização da natureza, porquanto que os Yanomami a veem com vida, sentimentos, emoções e espiritualidade. Muitas vezes ouvimos que é romântica a ideia de que os indígenas amam a natureza e que a respeitam, que chamam a terra de mãe. Mas na maioria das vezes, este respeito é interpretado de forma eurocêntrica, afinal sempre nos ensinaram que somente o ser humano tem coração, sentimentos e alma. Assim, se torna difícil ver outra cosmologia.

No que se refere aos processos educativos, diante de um modelo eurocêntrico, Kopenawa nos aponta outros caminhos de ensino e aprendizagem. Ele afirma:

Eu não aprendi a pensar as coisas fixando os olhos em peles de papel. Vi-as de verdade, bebendo o sopro da vida de meus antigos com o pó de *Yokohama* que me deram. Foi deste modo que me transmitiram também o sopro dos espíritos que agora multiplicam minhas palavras e estendem o meu pensamento em todas as direções. (KOPENAWA, 2015, p 76)

Além disso, um aspecto importante em relação à aprendizagem que Kopenawa nos coloca são os ensinamentos recíprocos e respeitosos a partir e em relação à natureza:

Como eu disse, o pensamento dos Xamãs se estende por toda parte, debaixo da terra e das águas, para além do céu e nas regiões mais distantes da floresta e além dela. Eles conhecem as inumeráveis palavras destes lugares e as de todos os seres do primeiro tempo. E por isso amam a floresta e querem tanto defendê-la. A mente dos homens brancos, ao contrário, contém apenas o traçado das palavras

emaranhadas para as quais olham sem parar em suas peles de papel. (KOPENAWA, 2015.p. 468).

Neste texto, segundo Bruno Ferreira do Povo Kaingang, dois aspectos são importantes sobre o sistema de vida dos povos indígenas. Um deles tem a ver com a relação de convivência com a natureza como agente. Isto remete a um profundo respeito em relação à natureza; ela é viva, é dinâmica e apresenta saberes e conhecimentos muito importantes. O outro aspecto é o da reciprocidade e profundo respeito e convivência com a natureza. Existem relações de reciprocidade em que há interaprendizagens, interconexões, comunicações recíprocas, trocas, intercâmbios.¹⁷

Como nos diz o professor Dorvalino Kaingang:

A natureza é sábia. E nós temos uma relação de reciprocidade e complementariedade com a natureza e por isso aprendemos tudo com ela. É ela que nos ensina. Agora como vou dizer que tal escrito foi autoria minha? Se eu aprendi com a natureza. Penso que os brancos ainda não entenderam esta parte de que a sabedoria e a autoria de nossas palavras vêm da natureza. Também é bom dizer que somos parte da natureza. Somos parte do todo e vivemos em reciprocidade e complementariedade. Agora falta o branco entender que a natureza tem sabedoria e se ele a observasse logo iria perceber isto.¹⁸

Sobre a capacidade dos povos indígenas viverem a interculturalidade, percebemos isto na fala de Kopenawa quando se refere à disposição de compartilhar sua palavra; na preocupação de colocá-la em peles de papel para que a cultura não indígena a compreenda; na tolerância em relação ao não entendimento dos não indígenas; na capacidade de acolhimento de outras pessoas e povos; na esperança de que mais pessoas se juntem a sua luta por reconhecimentos de direitos. Segue a fala de Kopenawa:

Omama fixou suas palavras dentro de nós. Mas para que os brancos a possam escutar, é preciso que sejam desenhadas como as suas.... Se não for assim, seu pensamento permanece oco... Uma vez

¹⁷ Apreciação de Bruno Ferreira do Povo Kaingang e doutorando em Educação da UFRGS em atividade Acadêmica.

¹⁸ Reflexão da minha Tese junto com Dorvalino Refej Cardoso, professor e sábio Kaingang sobre o pensamento da Reciprocidade como norma da cosmologia do dos povos indígenas

colocadas no papel permanecerão tão presentes para eles... que não param de olhar... E isto talvez os faça dizer: “É verdade, os Yanomami não existem à toa. Não caíram do céu. Foi Omama que os criou para viverem na floresta”. Por enquanto, os brancos continuam mentindo a nosso respeito, dizendo: “Os Yanomami são ferozes. Só pensam em fazer guerra e roubar mulheres. São perigosos!”. Tais palavras são nossas inimigas e nós as odiamos. Sê fossemos ferozes de verdade, forasteiro algum jamais, teria vivido entre nós. Ao contrário, tratamos com amizade os que vieram à nossa terra para nos visitar. Moraram em nossas casas e comeram as nossas comidas. Estas palavras torcidas são mentiras de maus convidados. Ao retornarem as suas casas, poderiam ter dito a todos ao contrário: “Os Yanomami amarraram minha rede em sua casa e com generosidade me ofereceram sua comida. Que viviam na floresta como seus antepassados antes deles! Que seus filhos sejam muitos e sempre saudáveis! Que continuem caçando, dando festas *reahu* e fazendo dançar seus espíritos *xapiri* (KOPENAWA, 2015, p. 77)

Há outras falas instigantes de Kopenawa, mas estas já nos dão uma noção que diante da imposição colonial, os Yanomami resistiram e irão resistir. Eles somente ouvirão a voz de Omama e dos Xapiri. E isto é, portanto, uma voz de resistência e resiliência.

Assim como Davi Yanomami, várias vozes e movimentos indígenas disseram e gritaram a sua palavra contra a colonização e colonialidade. Atos e discursos de descolonialidade sempre ecoaram no mundo indígena, mesmo que nem todos estavam escritos em peles de papel.

Assim como já mencionei, no mundo indígena a descolonialidade inicia no momento da colonização. No entanto, muitas vezes, quando estes discursos descoloniais indígenas começaram a ser testemunhados nas peles de papel, como no caso da Carta de Felipe Guaman Poma de Ayala, no movimento Zapatista no México e da Campanha positivista de Florianópolis em 1910,¹⁹ que ecoaram internacionalmente, quando já não se podia mais calar a voz indígena, foram considerados, como palavras de guerrilheiros perigosos, indignos de serem escutados.

Foi necessário que, principalmente a partir da década de sessenta, os movimentos sociais e acadêmicos comesçassem a questionar o processo de colonização em andamento para que se iniciasse uma intensa reflexão em busca de outra alternativa de gerenciar o mundo.

¹⁹ Abordo estes movimentos no capítulo seguinte.

Aníbal Quijano foi um dos autores da década de 1990, que refletiu sobre a colonialidade e descolonialidade e tornou pública a expressão “colonialidade do poder”. Segundo suas reflexões, a colonialidade se refere a um modelo de dominação global de bases coloniais, tomando como ponto de partida a conquista da América. Segundo o autor, um ponto central desta concepção é a construção de padrões epistemológicos que contribuem, organizam e sustentam o prolongamento deste modelo eurocêntrico até os dias atuais. Assim, conforme o autor, a colonialidade do poder inclui a dominação das subjetividades, exploração e controle do trabalho sob a hegemonia do poder capital. Neste sentido, a vida de todos os povos não europeus com suas sensibilidades, imaginários e memórias está voltada a ser compreendida, interpretada, organizada, e sentida a partir das diversas subjetividades, organizações, compreensões e teorias europeias, tidas como universais.

Nesta perspectiva, Aníbal Quijano (2010) afirma ter sido produzida uma imensa lista de categorias como desenvolvimento, subdesenvolvimento, modernização, marginalidade, marginalização, imperialismo, dependência, revolução pela vertente eurocêntrica, que foram sendo extraídos das relações de conflito e dos movimentos da sociedade, que levaram a mudanças relativamente importantes (QUIJANO, 2010, p. 849).

Segundo este autor, no final do Século XX, uma proposição crescente de vítimas deste padrão de poder começa a resistir a estas tendências em todo o mundo. Sendo que a crise do poder eurocêntrico foi enfrentada com violentas represálias em nível mundial, surgindo a intenção de desenvolver uma nova recolonização. (QUIJANO, 2010, p. 855). A resistência a estes violentos conflitos é desencadeada com um novo sentido, o da existência social e o da defesa da vida. É a própria vida e a sua sobrevivência que está em jogo, e não só mais a pobreza. Assim, “Tal descubrimiento entraña, necesariamente, que no se puede defender la vida en la tierra sin defender, al mismo tiempo, en el mismo movimiento, las condiciones de la vida misma en esta tierra.” (QUIJANO, 2010, p. 855).

Continua o autor:

De ese modo, la defensa de la vida humana, y de las condiciones de vida en el planeta, se va constituyendo en el sentido nuevo de las luchas de resistencia de la inmensa mayoría de la población mundial. Y sin subvertir y desintegrar la colonialidad global del poder y su capitalismo colonial/global, hoy en su más predatorio período, esas luchas no podrían avanzar hacia la producción de un sentido histórico alternativo al de la colonialidad/modernidad/eurocentrada. (QUIJANO, 2010, 856)

Atualmente na academia, mesmo que a maioria ainda segue postulados eurocêntricos, em algumas instituições e em alguns cursos se evidencia o questionamento e a instalação de uma nova racionalidade. São posições que negam o caráter racional e todas as formas de conhecimento que partem de princípios, epistemologias e regras metodológicas, cânones e paradigmas universais, hegemônicos e etnocêntricos. No entanto, ainda há muitos caminhos a seguir, muitos questionamentos a serem feitos referente a universalidade “científica” do conhecimento, na medida que não se capta a diversidade e riqueza da experiência social de estar no mundo e nem tampouco quando não se percebem as alternativas epistemológicas contra hegemônicas e descoloniais que emergem desta experiência.

Neste contexto histórico de questionamentos da colonialidade, do desenvolvimento, do mercantilismo e do progresso; e da necessidade de um processo de descolonialidade, é necessário incluir e situar os debates e as elaborações sobre a concepção indígena do Bem Viver. Pois o Bem Viver, além de ser uma proposta política de vida, é uma prática ancestral e social cotidiana das populações indígenas que decidiram habitar histórica e publicamente esta existência ancestral e cotidiana que traz para o mundo ocidental novos paradigmas, novas cosmovisões, filosofias e conhecimentos.

Nas cosmovisões indígenas não existe o conceito de desenvolvimento entendido como um processo linear com estados sucessivos a serem superados e nem a pretensão de alcançar determinada meta desenvolvimentista. Não existe a dicotomia ocidental que separa sociedade e natureza, e nem a ideia de pobreza como carência de bens

materiais. Enfim, o Bem Viver questiona a validade de uma ideia de progresso e desenvolvimento. No contexto indígena, a ideia de melhoramento tem a ver com as relações sociais que estão em permanente construção e que em último caso se referem à própria vida.

Para dar continuidade ao que apresento aqui sobre o pensar, o estar e viver dos povos indígenas, no próximo capítulo abordarei a o tema do Bem Viver.

5. O PARADIGMA DO BEM VIVER



Desenho do Povo Kanamari elaborado para o material didático de suas escolas (Foto: Walter Saas - Arquivo do COMIN)

“...são palavras surgidas no tempo dos sonhos, e que desejo oferecer aos brancos.”
Davi Kopenawa

PALAVRAS DO TEMPO DOS SONHOS

Começo o capítulo que aborda o Bem Viver com as palavras de Davi Kopenawa: “Gosto de explicar essas coisas para que os brancos entenderem, para eles poderem entender” (KOPENAWA, 2015, p. 63),

Trago esta frase porque as palavras que Davi Kopenawa vai nos ensinar no livro a “A Queda do Céu”, são palavras sábias que vem ao encontro da vida e da concepção que tenho do Bem Viver a partir dos Povos Indígenas. É também um presente que quero acolher e, no que for possível, compartilhar neste capítulo da tese e também em minha vida.

Kopenawa explica que são poucas as pessoas que escutam a fala indígena deste modo como Bruce Albert (coautor com Davi Kopenawa do livro “A Queda do Céu”, isto porque, segundo ele, esta forma de escutar ele

aprendeu com o povo Yanomami. Por muitos anos ficou ao lado deles e se tornou seu amigo, aprendeu a imitar sua língua e a rir com eles. Admite, no entanto, que Albert nunca se tornou um deles porque os pensamentos, as vidas são diferentes e porque Albert é filho desta outra gente. Vejo nesta fala a profunda capacidade intercultural existente neste povo de acolher as pessoas de outros povos e com elas compartilhar sua vida.

O fato de Bruce Albert ter ficado ao lado dos Yanomami em suas lutas despertou em Kopenawa a confiança: “Então entreguei minhas palavras e lhe pedi para levá-las longe, para serem conhecidas pelos brancos que não sabem nada sobre nós ...são palavras surgidas no tempo dos sonhos, e que desejo oferecer aos brancos.” (KOPENAWA, 2015, p. 63).

A seguir uma importante recomendação para que estas palavras não sejam queimadas, mas desenhadas no papel (escritas). Repete muitas vezes para que sejam ditas e levadas para longe. Para que as pessoas possam conhecer a forma de viver do seu povo, possam entender estas palavras e fiquem seus amigos, e talvez possam defender junto com eles suas terras e suas florestas onde vivem os seus ancestrais e seus espíritos protetores que dançam e brincam com eles.

Kopenawa afirma que estas palavras jamais desaparecerão, serão repassadas de geração e geração e estarão impressas no papel. Ele afirma:

Desta forma elas jamais desaparecerão. Ficarão sempre no nosso pensamento, mesmo que os brancos joguem fora as peles de papel deste livro em que elas estão agora desenhadas, mesmo que os missionários que nós chamamos de “gente de *Teosí*”, não parem de dizer que são mentiras. Não poderão ser destruídas pela água ou fogo. Não envelhecerão como as que ficam coladas em peles de imagens tirada de árvores mortas. Muito tempo depois de eu já ter deixado de existir, elas continuarão tão novas e fortes como agora. São estas palavras que pedi para você ficar neste papel para dá-las aos brancos que quiserem conhecer seu desenho. Quem sabe assim eles finalmente darão ouvidos ao que dizem os habitantes da floresta, e começarão a pensar com mais retidão a seu respeito (KOPENAWA, 2015, p. 66)

Em um momento, o autor e sábio Yanomami fala que dói em seu povo que os brancos sejam tão ignorantes a respeito do modo de viver e pensar

indígena e que dói que o caminho dos brancos segue caminhos outros, que é o da mercadoria.

Outro aspecto que chama atenção nas palavras registradas no livro de Davi Kopenawa é sua análise do que acontece em relação ao mundo dos não indígenas. Em vários trechos ele afirma que há tantas palavras que estão sendo inventadas pelos brancos como as palavras poluição, fertilidade da terra, sustentabilidade, água potável, ecologia e muitas outras palavras novas são criadas para dizer o que eles, como Yanomami, já sabem de seus ancestrais, dos espíritos, das árvores, dos pássaros e de toda a natureza. Ecologia são suas antigas palavras, as que Omana deu a seus ancestrais. E sua floresta continua bem viva, porque eles sempre a protegeram. Se hoje os não indígenas inventam palavras para proteger a floresta e a natureza é porque estão preocupados só consigo, porque a terra está ficando cada vez mais quente. (KOPENAWA, 2015, p. 475)

Portanto, apresento no início deste capítulo, as palavras de Davi Kopenawa por inspiração, por incumbência e porque resume e traz abordagens no que desenvolvo na sequência. Vou me referir a muitas falas indígenas: professores, lideranças, pessoas da comunidade, crianças e pessoas em espaços urbanos, seja de encontros, seminários e também da minha convivência de 19 anos com o povo Laklãnõ Xokleng; da amizade e convivência mais de perto com pessoas do Povo Kaingang e Guarani, seja na comunidade, seja na academia ou em seminários realizados pelo COMIN. Ouvi muitos outros povos indígenas do Brasil na elaboração de material didático; diversos povos da América Latina que encontrei durante estágios, estadias e eventos continentais e intercontinentais.

Talvez, a mesma incumbência que Bruce recebeu de Davi Kopenawa, de divulgar as falas indígenas com suas concepções, cosmologias, conhecimentos e epistemologias, senti que em muitas situações me foram solicitadas estas divulgações, seja por documentos, cartas de denúncia, material didático e anúncio de mobilizações dos direitos e da vida digna para os povos indígenas. Portanto, sinto-me incumbida, de abordar o Bem Viver na academia, tema que surge em meio aos povos indígenas; por

consequente, me sinto incentivada pelo COMIN a refletir a concepção em conjunto com os povos indígenas, visto que hoje é um tema refletido em muitos espaços onde, por vezes, as falas e as concepções indígenas são deixadas de lado.

Outro aspecto importante que o livro de Davi Kopenawa aborda tem relação com o tema da concepção indígena do Bem Viver, pois na cosmologia apresentada fica nítida esta noção, ao apresentar a forma de vida onde a natureza, a espiritualidade, a comunidade, a reciprocidade e complementariedade fazem parte. Existem muitas diferenças nas concepções sobre o Bem Viver, por outro lado existem diversas similaridades acordadas no Encontro Intercontinental de Indígenas sobre o Bem Viver, ocorrido no Equador em 2013.

Para entender o tema do Bem Viver num contexto mais amplo onde esta expressão já circula, neste capítulo tento fazer uma sistematização de suas possíveis origens e usos. Início com a abordagem do tema elaborada no mundo andino.

O BEM VIVER NO MUNDO ANDINO

É certo afirmar que as reflexões sobre a concepção do Bem Viver indígena surgem inicialmente no mundo indígena Andino? Visto que grupos originários de outras partes da América, Austrália, da Suécia, da África, também tem expressões, que poderiam traduzir o que os Andinos traduzem como Bem Viver.

Ouso dizer que na literatura especializada a primeira vez que a palavra Bem Viver foi mencionada em alguma escrita foi na obra do peruano Felipe Guamán Poma de Ayala - *Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno* -, concluída em 1615 e dirigida para a Realeza da Espanha. Esta obra foi ocultada por mais de três séculos, uma vez que o manuscrito só foi encontrado em 1907, na Biblioteca Real da Dinamarca.

O projeto de digitação da obra de Guamán Poma foi realizado pela professora Rolena Adorno, uma das maiores especialistas na atualidade sobre o autor andino. Hoje o manuscrito integra a lista de “Memórias do Mundo” da Unesco. (BOËCHAT; CORNELSEN, 2011)

A obra é um relato testemunhal, autobiográfico e de denúncia de um período da colonização europeia na América a partir do olhar dos povos originários. A narrativa em texto (1200 páginas) e imagens (398) carregam em si uma infinidade de detalhes, códigos e simbologias que os povos andinos guardavam de forma iconográfica, em objetos, tecidos e imagens em lugar da escrita alfabética, domínio dos povos ocidentais. Guamán Poma sabia ler e escrever em Espanhol e Quéchuá e conhecia o mundo e a ideologia indígena e europeia. Assim, se utilizou de referenciais ocidentais para fundamentar suas ideias, fazer suas denúncias e solicitações.

Percebe-se que o escrito e as imagens são cuidadosa e estrategicamente elaborados. Ele se declara cristão, mas acentua sua linhagem indígena; afirma sua fidelidade à realeza espanhola, e fala da realidade cristã com um pano de fundo indígena e com isto teve espaço para registrar vários aspectos da cosmologia andina e apresentar os excessos da empreitada colonizadora e cristianizadora nas províncias e solicitar que estes excessos deveriam ser desaprovados pela coroa espanhola.

Guamán Poma realizou uma viagem às províncias para saber como estava o andamento da empreitada colonizadora. Passando pelas diversas províncias testemunhou situações dramáticas em cada um dos locais. Muitas foram as referências aos abusos dos padres e representantes e funcionários da coroa nas províncias. Eram tributos sonegados à coroa e ao que mais se refere são os abusos em relação aos povos indígenas, que trabalhavam como escravos para estes senhores; que exigiam tributos sobre o que produziam; que confiscavam mulheres para tecerem panos para que eles pudessem vendê-los sem sequer dar-lhes pagamento pelo trabalho. Também fala dos estupros contra as mulheres, e açoites a quem se opusesse aos mandos e desmandos. Testemunhou, assim, crimes horrendos contra os indígenas e o que lhe parecia mais inaceitável era a

proibição dos povos de viverem conforme o seu modo próprio, seu costume, sua cultura e seu Bem Viver.

Constatou que os povos indígenas estavam desprovidos de autonomia e, ao invés disso, estavam sendo explorados com imposições coloniais injustas. No seu regresso da viagem resolveu escrever uma carta ao rei, porque sentia que em sua lealdade tinha que denunciar o que estava sucedendo para que ele tomasse medidas para punir os exploradores e libertar os indígenas do jugo de extrema violência.

Supondo que o rei não sabia o que estava passando na província, denunciou os padres e funcionários da coroa, solicitando que sejam castigados. Além disso, ao falar do jugo em que se transformou a vida dos indígenas, fez exigências de libertação para que pudessem retomar ao seu Bem Viver.

Parece que em seus registros tudo está em torno de que o rei deveria providenciar um Bom Governo e se cercar de pessoas leais que deixassem que os indígenas vivessem suas vidas, seus rituais e suas formas de Bem Viver. Pode-se concluir que a proposta de Guamán Poma é de que o Bem Viver, viver *hermoso* indígena só pode ter continuidade e ser reconstruído através de um Bom Governo.

Entre 1983-1986, ao estudar Antropologia na *Universidad Católica del Peru* em Lima, alguns dos meus professores como Juan Óssio, Aníbal Quijano, e Manuel Marzal já haviam estudado a obra de Guamán Poma e já se referiam ao Sumak Kausay (Bem Viver) como cosmologia do mundo andino, como modo de vida e forma dos povos andinos estar no mundo. Nesta época, o Bem Viver ainda não era tema específico de reflexões, como está sendo no contexto atual.

Sobre a pergunta se as reflexões acerca do Bem Viver iniciaram no mundo andino e tem lá seu contexto, cosmologia e geografia original não podemos precisar, pois se olharmos para o todo da história da América e dos movimentos indígenas a favor do direito à VIDA, elas acontecem de forma simultânea em todo continente, como veremos mais adiante.

O que podemos afirmar é que foi no mundo andino que mais se refletiu, escreveu, divulgou e mais se mobilizou para que o Sumak Kausay (Quéchuá) e o Sumak Qamaña (Aymara), ou seja, o Bem Viver, tivesse expressão nos movimentos indígenas, nas academias e nas políticas públicas. Assim, inclusive o Equador (2008) e a Bolívia (2009) incluíram aspectos do Bem Viver em suas Constituições Federais. E é justamente nesta época que pesquisas, artigos e livros sobre o tema se intensificam.

Mario Yapu, antropólogo e sociólogo boliviano, afirma que na Bolívia:

El tema del Vivir Bien fue reavivado, hace algunos años, por los debates para la elaboración de la nueva Constitución Política del Estado (CPE) durante la Asamblea Constituyente y por el diseño por el Plan Nacional de Desarrollo (PND), lo cual hizo que surja interés sobre este tema en los actores de poder público, en instancias de la cooperación internacional y en otras instituciones de la sociedad civil nacional. (YAPU, 2012, p. 9)

Importante pesquisa é coordenada justamente por Mario Yapu, na Universidad para la Investigación Estratégica en Bolívia (U-PIEB), através do “Proyecto de apoyo a la construcción de indicadores del *Vivir Bien*” (na Bolívia, o Bem Viver é mencionado como *Vivir Bien*). A pesquisa foi feita entre os anos de 2008 a 2010 e estava orientada para gerar informações e subsídios sobre a concepção do Bem Viver para a implementação de políticas públicas. O estudo foi feito em diferentes partes da Bolívia que abrangiam contextos sociais, culturais, econômicos e geográficas distintas entre urbano e rural, com diferentes gerações e gêneros. Isto permitiu conhecer as percepções e os significados sociais concretos que estes atores tinham sobre o Bem Viver. Os dados da pesquisa foram apresentados no livro “Vivir Bien, significados y representaciones desde la vida Cotidiana – Cuatro miradas: Jesús de Machaca (La Paz), San Ignacio de Mojos (Beni), La Guardia (Santa Cruz) y Zona sur Cochabamba”.

Alguns resultados desta pesquisa trazemos para esta tese porque serão importantes subsídios para entender o mundo boliviano e andino. Mas também para nossas reflexões do Bem Viver em nível continental e de Brasil.

É importante mencionar que a luta por incluir o *Vivir Bien* na constituição era dos movimentos populares, entre eles os próprios indígenas e que a pesquisa buscava subsídios para elaboração de políticas públicas que iriam abranger todo o país em que não somente vivem indígenas. Neste sentido podemos falar de um projeto político para um país que estava em busca das contribuições indígenas em seu projeto mais amplo.

E como o próprio Yapu menciona, num contexto onde a concepção de Viver Bem estava sendo utilizada de forma difusa, sem precisar conteúdos, e muitas vezes expressando uma busca, um desejo e uma necessidade generalizada de mudanças a respeito dos postulados clássicos do desenvolvimento, por isso a necessidade fundamental de estudos em contextos distintos para indagar sobre o *Vivir Bien* a partir das comunidades, em diferentes contextos. Enfim, perceber o que os cidadãos pensam sobre o Bem Viver, cuja fonte principal tanto em âmbito político como intelectual provém das cosmovisões indígenas. (YAPU, 2012, p. 10)

Para o boliviano esta pergunta também tem sentido no contexto da implementação do Estado Plurinacional e a aprovação da lei contra o racismo e de uma nova lei educativa, entre outras. E neste caso, muitas vezes ele se torna um fenômeno-movimento que não se situa no plano epistemológico, mas ao plano ideológico-político. Por isso, a necessidade de estudos cuidadosos no plano epistemológico e de forma contextualizada.

Mario Yapu também coloca que, sob seu ponto de vista, na Bolívia o tema do Bem Viver foi revigorado entre 2000-2006, o que ele chama de “Guerra das Águas”, quando surgiram novos tempos e a urgência de situar novos discursos e novos objetos de estudo. Assim, movimentos sociais e indígenas promovem um questionamento radical da prática política, social, cultural e econômica que impera na sociedade Boliviana, tanto na vida cotidiana como em nível de decisões de Estado.

Nesta época, o discurso de Bem Viver havia se constituído em uma das fontes principais do discurso de Evo Morales, (presidente da Bolívia) que

hoje está na Constituição, no Plano Nacional de desenvolvimento e aparece de forma genérica nas leis do Estado Plurinacional.

Outra vertente da época postula o *Bien Vivir* a partir da influência dos povos indígenas e originários que determinam certas relações com a natureza, com a vida, a espiritualidade, o saber, a saúde, a educação, constituindo-se, assim, uma cosmovisão diferente do mundo moderno capitalista.

Além disso, vamos encontrar o discurso referente a Madre Tierra, a Pachamama, onde existe a ruptura evidente entre o material e o espiritual. Este discurso se associava a um ecologismo em nível internacional, que sempre foi crítico ao capitalismo moderno.

De tal modo, ante estes discursos ou posições, algumas questões ficavam evidentes: a crítica ao capitalismo moderno que não é tão novo assim, mas que nos argumentos indígenas encontro novo parceiro de diálogo, fato que também mostra a qualidade da agência dos povos indígenas em se inserir neste debate. O que Yapu considera importante é a contribuição andina da complementaridade de acesso e disfrute de bens materiais, a realização afetiva, subjetiva e espiritual, em harmonia com a natureza e a convivência comunitária.

Neste sentido das contribuições dos povos indígenas, Yapu considera central que o Viver Bem pretende constituir-se numa alternativa ao desenvolvimento, mantendo a harmonia com a natureza, promovendo um Estado Plurinacional inclusivo, respeitoso da diversidade das identidades culturais, em convivência comunitária, com interculturalidade e sem assimetrias de poder. (YAPU, 2012, p. 15ss)

Yapu coloca algumas perguntas: como considerar todas estas questões diante da variedade e pluralidade de concepções de *Bien Vivir* a partir de contextos apresentados na coletânea com povos e línguas distintas? Como fazer esta aplicação nas políticas públicas se ainda não existem estudos acadêmicos sobre a temática? Como unir o cotidiano dessas concepções mencionadas nos estudos com o âmbito político e social?

Pessoalmente, considero estas perguntas relevantes, sobretudo se estamos empenhados numa reflexão intercultural e descolonial e, principalmente, se queremos valorizar o cotidiano onde acontece o Bem Viver dos Povos Indígenas.

Considero relevantes, ainda, as similitudes que Yapu menciona em sua coletânea para o Bem Viver. Pois sabemos que a esta concepção apresenta diferenças na América, conforme seu contexto, povo e realidade, mas as similitudes também existem e as que se aplicam à Bolívia também podem ser aplicadas a outros contextos. Podemos contrapor algumas questões que Yapu menciona “Bien Vivir, constituye una institución bastante subjetiva, dinámica, imprecisa, asociada a valores básicamente humanos y en proceso de construcción y cambio” (YAPU, 2012, p. 20)

No meu ponto de vista, o Bem Viver constitui uma norma de vida concreta no mundo indígena, dinâmico, preciso, coerente, associado a valores cósmicos e ancestrais, sempre em atualização.

Yapu, nos estudos realizados, captou outra variante de grande relevância:

El Vivir Bien una auténtica categoría que articula, desde sus lenguajes, una forma determinada de concebir la identidad indígena, la vida en comunidad, la relación con la tierra y la naturaleza, y los procesos de afirmación política y de organización social que han llevado a lo indígena-campesino a convertir-se en la vanguardia de las transformaciones políticas del país... (YAPU, 2012, p. 22)

Esta constatação de Yapu me parece interessante também para os povos brasileiros, no entanto, mais que uma categoria, o Bem Viver entre os povos do Brasil é uma norma de vida ancestral. E como diz Gersem Baniwa (2015), no Brasil esta norma ainda é tão pouco conhecida que somente em algumas academias ou organizações não governamentais percebem nesta norma de vida uma possibilidade de transformação descolonial.

Yapu menciona outros aspectos relevantes da vivência diária do *Vivir Bien* que tem a ver com o território, os ayllus – onde se realizam as práticas da vida familiar e comunal. A coesão familiar, a reciprocidade, o intercâmbio, o cumprimento do calendário agrícola e seus rituais, a

espiritualidade, a complementariedade, os cargos comunais, o reconhecimento das autoridades e das instituições políticas próprias, constituem parte formativa do *Vivir Bien*. (YAPU, 2012, p. 22).

No caso do território, Yapu afirma que “se puede afirmar que, en ámbito indígena, el territorio es el espacio de realización del Vivir Bien.” (YAPU, 2012, p. 22). Yapu, junto com outros pesquisadores, menciona alguns aspectos que podem pôr em risco o *Vivir Bien* como a insegurança cidadã, a delinquência, a falta de oportunidades, a falta de território e o próprio tipo de convivência com o entorno.

Se até aqui trouxe de forma extensa os pensamentos de Mario Yapu, foi para mostrar que diferentes contextos geram concepções diversas sobre o Bem Viver, porém, também geram similitudes. Precisamos considerar também as intenções do porque se pesquisa o Bem Viver. Os sujeitos envolvidos na pesquisa sempre são agentes que podem acentuar aspectos para a qual se destina. Uma pesquisa nunca é neutra.

Assim, Yapu e demais colaboradores, ao fazer a pesquisa, cujos resultados que aqui trouxemos, tem em mente a elaboração de políticas públicas a partir do Bem Viver, neste contexto, incluída na constituição. Ao ser incluída na constituição, como já mencionamos acima, mostra o potencial de agência dos indígenas e de suas organizações bolivianas, ao incluir sua norma de vida a ser respeitada pelos demais cidadãos bolivianos. E isto é um elemento central que propiciou um debate acadêmico e político em torno do Bem Viver indígena.

No entanto, o debate Bem Viver também seguiu por outros caminhos e contextos, e um destes caminhos foi o conceber e debater o Bem Viver como forma alternativa ao desenvolvimento do tipo ocidental. Este debate não é uma prerrogativa do Bem Viver indígena. Mas é um discurso vindo de setores da política e de movimentos sociais (incluindo alguns movimentos indígenas).

Talvez, porque o *Vivir Bien* foi prioritariamente um discurso é que uma década mais tarde este *Vivir Bien* em Bolívia ainda não tenha se transformado num projeto alternativo ao desenvolvimento para todo o país;

no entanto, os povos indígenas que ali vivem continuam vivendo o Bem Viver em seu cotidiano e tem sua garantia na constituição.

As reflexões sobre o Bem Viver não são restritas do mundo andino e também não foram simplesmente transladadas para outros espaços. Vários povos e movimentos do continente tem refletido o tema concomitantemente. Assim, na sessão seguinte, apresentarei uma sistematização de como o Bem Viver tem sido abordado em diversos movimentos da América.

O BEM VIVER E OS MOVIMENTOS: nacionais e continentais

No estudo do Bem Viver, não podemos deixar de mencionar os movimentos nacionais, continentais e intercontinentais dos próprios indígenas em que o Bem Viver vem sendo tema de reflexão como modo próprio de estar no mundo. Bem como aqueles movimentos indígenas ou não que têm feito uso do paradigma do Bem Viver como alternativa ao desenvolvimento de cunho ocidental. Me parece que são dois tipos de movimentos com enfoques distintos que ocorrem aí, como veremos a seguir.

No primeiro caso, os povos indígenas dos diferentes países da América lutam para que sua autonomia, protagonismo, identidade e sua forma de estar no mundo seja reconhecida e respeitada como possibilidade. Esta forma de estar no mundo, ou seja, o que convencionaram chamar de Bem Viver tem suas diferenças contextuais e suas similitudes. É considerada por eles como uma norma de vida ancestral.

No segundo caso, em que o Bem Viver se concebe como um paradigma alternativo ao desenvolvimento, se torna num Projeto de vida para toda a humanidade, pois em muitos casos também recupera visões do mundo ocidental e africano. Neste caso, é uma resposta a um modelo ocidental em declínio que mostrou ser inviável para a humanidade e para a natureza. Percebem no Bem Viver uma possibilidade, uma alternativa ou um

novo paradigma de sociedade e convivência com a natureza. Neste processo, movimentos, instituições e também grupos indígenas estão partilhando deste novo paradigma.

A seguir, apresento alguns destes movimentos que vêm ressaltando o Bem Viver, seja como modo dos povos indígenas estar no mundo ou como proposta alternativa ao desenvolvimento, que, como já vimos anteriormente, são enfoques distintos. O que não exclui que alguns povos indígenas se empenhem em declarar que seu modo de viver pode ser uma alternativa. Porém, no caso brasileiro isto é mais difícil, pelo fato dos povos ainda estarem em busca do reconhecimento do seu modo de ser. Por outro lado, quando indígenas dialogam com estudantes escolares, setores da sociedade ou entram para as academias e se dispõem a escrever, se inserem no diálogo intercultural; a divulgação de sua forma de ser no mundo gera e contribui para uma mudança no paradigma ocidental e conseqüentemente coopera com o processo descolonial.

Assim, também estes movimentos, em geral, surgiram ou iniciaram com a denúncia do processo de colonização, desenvolvimento, mercantilização e exploração dos Povos Indígenas, do seu protagonismo, do seu modo de estar no mundo, do seu território e da natureza. Enfim, movimentos que tiveram como agentes, por um lado, comunidades e Povos Indígenas e, por outro, agentes de movimentos ecologistas ou de defesa do “meio ambiente”. Ambos, porém, fizeram uso do paradigma do Bem Viver para fazer a denúncia do processo de colonização e propor a descolonização.

Seguimos com alguns exemplos destes movimentos.

Movimento Zapatista do México

Menciono, em primeiro lugar, o movimento Zapatista do México, ocorrido inicialmente no Estado de Chiapas, mas que hoje atinge todo o México. É um movimento de indígenas e camponeses que não faz uso da violência, mas luta por uma gestão mais democrática do território e pelo direito de continuar seu modo ancestral de estar no mundo. Este movimento

inspirou-se na luta de Emiliano Zapata contra o regime autoritário de Porfírio Días. Emiliano Zapata foi um dos líderes que comandou a Revolução Mexicana em 1910 (hoje esta é a data mais importante comemorada no México).

Os zapatistas tiveram mais visibilidade para o grande público a partir de 01 de janeiro de 1994, quando se mostraram para além das montanhas de Chiapas com capuzes pretos dizendo *¡Ya Basta!* (Já Basta!) contra o NAFTA (acordo de livre comércio entre México, Estados Unidos e Canadá) que foi criado na mesma data, o que resultaria em um desastre para a vida dos povos indígenas e camponeses principalmente pela desapropriação de suas terras e o direito de explorar os minérios nela existentes. Neste caso, a ameaça de perder a terra, tão importante para o Bem Viver indígena, era uma das questões denunciadas.

Em 1996, a pressão dos zapatistas resultou na assinatura de um acordo, chamado Acordo de San Andrés, que comprometia o governo a alterar a Constituição e garantir direitos, justiça e o reconhecimento dos povos indígenas tanto no que se referia ao território como ao seu modo de estar neste território e no mundo. Este acordo não foi cumprido e em 1997 houve um massacre em que o governo matou 47 indígenas. No entanto, hoje o movimento continua forte e com muitos adeptos.²⁰ Todo este movimento teve repercussão internacional e para os povos indígenas representou visibilização e apoio as suas lutas pela vida e pelo seu modo de estar no mundo.

O movimento Zapatista hoje, composto por diversos povos indígenas, vive de forma independente no México. Defende seu território com barricadas, tem escolas e universidades próprias onde ensinam o seu modo ancestral de viver, se emanciparam das Igrejas de cunho ocidental e vivem a sua própria espiritualidade. É relevante dizer que os Encontros Continentais de Teologia Índia, que veremos mais adiante, iniciaram no México, justamente a partir do movimento Zapatista que questionava a forma ortodoxa e

²⁰ Os dados que apresento aqui decorrem de minhas pesquisas durante o Doutorado Sanduiche no México, no segundo semestre de 2017.

colonizadora da Igreja Católica estar junto aos indígenas e ensinar-lhes uma tradição religiosa ocidental que feria a espiritualidade dos Povos Indígenas.

A seguir, abordaremos a campanha de positivistas em Florianópolis em 1910 em favor do território, identidade e modo de estar do povo Laklãnō Xokleng no Vale do Itajaí. Foi mais um dos movimentos de apoio aos povos indígenas em sua luta por território, autonomia, reconhecimento e assunção de sua identidade cultural.²¹

Campanha de positivistas em Florianópolis em 1910 a favor dos Laklãnō Xokleng.²²

Outro movimento que teve repercussão internacional foi a de um grupo de positivistas de Florianópolis que, ao se inteirarem da campanha colonizadora contra os indígenas Laklãnō Xokleng, se revoltaram de tal forma que a denunciaram em nível internacional.

O Povo Laklãnō Xokleng vivia no Alto Vale do Itajaí e eram vítimas das Companhias Colonizadoras da Europa. Suas terras eram invadidas e a necessidade de constantes fugas fazia com que não pudessem estabelecer-se em algum local seguro para viverem sua forma de estar no mundo. Este povo encontrou um grupo de positivistas solidários a sua situação na cidade de Florianópolis e que condenavam a empreitada colonizadora de Santa Catarina.

A campanha colonizadora estava baseada em fatos como a exploração e invasão territorial, a violência contra os indígenas e as medidas integracionistas que tentavam tirar os indígenas do seu modo tradicional e ancestral de vida. Os positivistas argumentavam o direito indígena de viver conforme sua cultura, costumes, viver e habitar (amparar-se) em seu território tradicional, duas questões relevantes para o Bem Viver destes povos. A atuação do grupo, portanto, foi uma denúncia contra a colonização

²¹ A expressão “O reconhecimento e a assunção da identidade cultural” de Paulo Freire (1996, p.41) me parece ideal para expressar a contribuição deste grupo em favor do Povo Laklãnō Xokleng.

²² As informações que seguem neste item estão baseadas no livro de Silvio Coelho dos Santos (1987).

que estava acabando com a forma ancestral de vida do povo Laklãõ Xokleng.

A campanha deste grupo de positivistas, cujos nomes não se tem notícias, teve como resultado uma grande represália de organismos internacionais ao governo brasileiro, pela forma como estava lidando com os povos indígenas. Em consequência, o Governo do Presidente Nilo Peçanha, em 1910, criou o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN). Este órgão criou reservas vigiadas que isolou os indígenas em espaços mínimos não permitindo sua saída para locais além dos limites da reserva. Em verdade era uma manobra para proteger os colonos e suas terras. Somente em 1967 o órgão foi extinto pela sua ineficácia, e um novo órgão foi organizado para servir os indígenas - Fundação Nacional do Índio (FUNAI). No entanto, as reservas não foram extintas e a política de integração dos indígenas à sociedade nacional continuava com novo fôlego. Povos indígenas estavam assim fadados a deixar sua cultura, sua identidade e seu modo próprio de estar no mundo. Deixar o seu Bem Viver.

Somente a partir dos movimentos indígenas, a constituição de 1988 garante a demarcação de territórios, a autodeterminação, o direito a sua identidade, cultura e modo próprio de estar no mundo entre outros.

Outro movimento que fortaleceu os territórios, a autonomia, e seu modo de estar no mundo foi a dos “500 anos de resistência”, que abordaremos a seguir.

“Encontro dos mundos” ou “500 anos de resistência”?

Em 1992, comemorar-se-ia o “Encontro dos Mundos” termo cunhado pelo antropólogo mexicano Miguel León Portilla em 1985, em preparação ao marco do “descobrimento” da América. Grandes eventos deveriam ser realizados por esta ocasião em toda a América. (DILLENBURG, 2016, p. 53)

No entanto, como atitude de protesto frente às celebrações da conquista, a partir de uma reunião continental dos povos indígenas em 1991, na cidade de Quito, no Equador, as organizações indígenas,

campesinas, nativas e populares, resolveram celebrar os “500 anos de resistência”. Uniram seus questionamentos com o intuito de refletir sobre os verdadeiros impactos que os 500 anos da conquista representaram para os povos Americanos. Este evento marcou importante questionamento como também um grande fortalecimento do protagonismo indígena.

Nesta ocasião dos 500 anos, movimentos sociais, de Igreja, de setores da sociedade e Universidades da América se uniram às denúncias e as reivindicações indígenas. Muitas foram as publicações, palestras a respeito do tema em nível continental e que geraram amplo debate e divulgação da causa indígena na América.

Salientamos que foi nesta ocasião em que foi elaborado o segundo caderno da Semana dos Povos Indígenas do COMIN, intitulado “500 anos de Resistência Indígena” com falas indígenas de todo o Brasil denunciando a exploração e indicando a resistência dos 500 anos de invasão.

Este movimento, portanto, fez nascer uma grande identificação e articulação entre os diversos povos indígenas da América e que veio a contribuir para que outros temas da colonialidade e descolonialidade fossem debatidos por eles em diversos outros encontros e instâncias.

Seguindo, nesta mesma linha dos diversos encontros continentais ocorridos após o “movimento dos 500 anos”, descrevo os Encontros Continentais de Teologia Índia, desde o primeiro encontro a concepção do Bem Viver foi utilizada e também foi tema específico de um dos encontros.

Encontros continentais de Teologia Índia

Os Encontros Continentais de Teologia Índia foram eventos que iniciaram em 1990 e continuam até o momento atual. São Encontros em nível continental em que todos os países da América têm forte acento. Participam destes eventos, indígenas, lideranças espirituais, homens, mulheres e crianças, lideranças das comunidades, lideranças de movimentos locais e algumas pouquíssimas pessoas não indígenas convidadas como ouvintes e que apoiam os movimentos e lutas indígenas. Elas pessoas não indígenas são denominadas como *hermanas* solidárias e

hermanos solidários. Os encontros são coordenados pela Articulação Ecumênica Latino Americana de Teologia Índia (AELAPI). Atualmente, um homem e uma mulher do Povo Zapoteca do México estão na coordenação do AELAPI.

Em cada evento tem sido elaborado um documento ou algum subsídio escrito para que os indígenas e não indígenas possam levar para os seus diversos povos e compartilhar o que tem sido refletido. Estes documentos estão disponíveis online na página de AELAPI. Como *hermana* solidária, tenho participado de todos encontros pelo COMIN que apoia incondicionalmente os direitos, a espiritualidade e o seu modo de estar no mundo. Além disso, apoia financeiramente a participação de indígenas nestes eventos.

Os encontros iniciaram em 1990, no México, com o tema “A metodologia teológica indígena”. Este primeiro encontro se deu no México, devido à articulação do Movimento Zapatista e pelo movimento dos “500 anos de resistência”. Era um momento dos indígenas questionarem o cristianismo imposto pela colonialidade e rever a sua espiritualidade sempre viva em seu modo de estar.

A espiritualidade, os ritos, os mitos, as curas, os rituais continuam vivos e como realidade cotidiana não podem viver na clandestinidade. Os 500 anos de imposição do cristianismo não haviam conseguido destruir esta espiritualidade. Havia mudanças, influências cristãs, mas também havia um legado ancestral, que os indígenas estavam dispostos a valorizar. No primeiro encontro trataram do tema da “Metodologia Indígena” em que se referiam à metodologia dos encontros como também da forma indígena de lidar com a teologia e a espiritualidade. No primeiro encontro também optaram em falar de teologia, porque queriam enfatizar que os indígenas também refletem sua religiosidade e espiritualidade. Em vários encontros posteriores constataram que para o contexto indígena a palavra teologia não seria apropriada, pois a forma indígena de refletir a espiritualidade é distinta da reflexão cristã ocidental. Compreendem que teologia está muito vinculado ao cristianismo e à colonialidade. Expuseram que o termo

espiritualidade é mais adequado em seu uso, mesmo que o título dos encontros continue a ser teologia. Este tema está em discussão e ainda não chegaram a uma conclusão final sobre o termo apropriado, mas falam da necessidade de descolonizar a linguagem.

Assim, ao falar em metodologia, perceberam que era mister manter a correlação entre a vida e espiritualidade. Que no mundo indígena não havia separação entre espiritualidade e outros aspectos da vida. Na busca de uma metodologia apropriada para entender esta espiritualidade e seu fazer teológico ficou evidente que ela está inserida na vida e no dinamismo da vida. Assim, ela tem que ser vista a partir de sua realidade atual de seus princípios, normas e formas de estar no mundo de cada povo.

Após o primeiro encontro muitos outros se sucederam, sendo que o último foi em 2016. E o próximo já está marcado para 2019. Vale mencionar as diversas temáticas destes encontros, bem como os diferentes locais na América para se ter uma ideia da abrangência destes encontros. Os documentos finais de cada encontros estão na página de AELAPI e nos arquivos do COMIN.

Tabela 1. Encontros Continentais de Teologia Índia

Local	Ano	Tema
México	1990	Metodologia Indígena
Panamá	1993	A experiência de Deus presente na vida indígena.
Bolívia	1997	Sabedoria indígena: Fonte de esperança
Paraguai	2004	Terra sem Males
Brasil	2006	Vida para o Mundo: entre espinhos e flores
El Salvador	2009	Vida: entre <i>pupusas</i> e Tamales
Equador	2013	Bem Viver: Vida Plena
Guatemala	2016	Palavra e sabedoria Ancestral

Tabela produzida pela autora a partir do site de AELAPI

Pelos temas que foram abordados, todos eles de uma ou outra forma acabavam abordando a vida dos Povos Indígenas em seu cotidiano vivencial. A experiência de Deus no cotidiano onde há terra e território, onde há flores e espinhos, onde se come *pupusas e tamales*, (tipos de tortilhas de milho recheado), onde a sabedoria e as palavras dos ancestrais ganham nova vida diante dos desafios atuais. Onde as *pupusas e tamales* são compartilhados de forma recíproca; onde sábias e sábios exercem sua autoridade de forma complementar e onde todo o modo de vida é complementar e recíproco; onde os mitos falam das origens, e os ritos e os símbolos revigoram sua forma de estar no mundo. Esta vida cotidiana, este modo de estar no mundo é repetido por estes sábios e sábias como sendo o seu Bem Viver.

Em um dos encontros haviam também indígenas de tradições cristãs e questionavam que Cristo não era colocado como centro da salvação da humanidade. Nestes casos, o próprio grupo enfatizava que aqueles que haviam adotado o Cristianismo, de maneira nenhuma deixavam de participar de um grupo étnico com suas normas e modos de vida. O importante era não subestimar ou negar sua ancestralidade. Utilizavam o exemplo de que assim como falavam, em geral, duas línguas, a materna e a adotada, não podiam deixar nenhuma de lado. Assim era com a espiritualidade.

Acompanhei o caso de uma pessoa do Povo Laklãnō Xokleng, quando ainda vivia com eles. A comunidade havia escolhido Camlén da Assembleia de Deus para participar do evento em Cochabamba sobre “Sabedoria Indígena – Fonte de Esperança”. Fiquei um pouco inquieta como seria sua reação neste encontro pelo fato de ser uma pessoa muito ligada a sua tradição cristã. Quando voltamos ele estava em silêncio e demorou dias para me procurar e contar que o encontro havia mexido profundamente com ele. E o questionamento mais profundo tinha a ver com a forma como os Laklãnō Xokleng haviam tratado os saberes e a tradição ancestral de seu povo por décadas e considerado estes saberes como inferiores ao cristianismo. E que ele estava disposto a começar a ouvir os sábios de seu povo para ver o que tinham a lhes dizer sobre a sabedoria e a espiritualidade

de seu povo. Creio que não foi o único caso que colocou pessoas indígenas diante de sua identidade e de sua ancestralidade. Cabe aqui mencionar as obras de Rodolfo Kusch, que afirmam que na América a continuidade da ancestralidade indígena muitas vezes se manifesta no mundo mestiço. De igual modo, Guillermo Bonfil Batalla (1987) fala no México, que os mestiços são uma continuidade da ancestralidade indígena e que o México Profundo é aquele onde habitam os indígenas.

Outro aspecto importante a comentar é sobre o que representam os documentos finais e os livros editados dos Encontros. Sempre foram uma forma de divulgação, de dizer ao mundo continental e internacional que existem Povos Indígenas que têm uma forma diferenciada de estar neste mundo. E que esta identidade, agencia e protagonismo precisa ser considerada. É a mesma forma de Davi Kopenawa de dizer para levar a fala indígena para longe para que saibam como os indígenas vivem.

No caso do Encontro onde ocorreu o estudo do Bem Viver, em 2013 no Equador²³, isto ficou mais evidente quando o documento escrito tinha como público alvo não só a sociedade em geral, mas especialmente as academias, sugerindo para que o tema do Bem Viver indígena como norma ou forma de estar no mundo, fosse estudado como conhecimentos equivalentes aos conhecimentos ocidentais. E admitiam que para sua agencia e protagonismo plena era imprescindível ocorrer um processo de descolonialidade dos saberes e das epistemologias. Este documento também foi encaminhado para muitas universidades.

Assim, no documento final do VII Encontro Continental sobre Teologia Índia em Pujilí, no Equador, em 2013, sobre o Bem Viver, este termo aparece na língua dos 50 povos presentes. Menciono algumas destas designações: Sumak Kawsay (Quéchuá - Equador, Perú, Bolívia) Suma Qamaña (Aymara - Bolívia e Perú), Teko pora-Nemboaje (Mbya Guarani - Paraguai, Brasil), Puranga Yaiku (Baré - Brasil), Guendanazaaca (Zapotecos - México), Lekil Kuxlejal (Maya - México), Kume Mongen (Mapuche - Chile),

²³ No blog do Padre Nelo Ruffaldi tem diversos documentários, entrevistas, fotos, artigos, e documento final deste encontro.

Kume Monjen-Kume Feley (Mapuche Argentina), Tutmun Ka Viv Biê (Karipuna - Brasil), Tee Teenker (Achuar, Equador), Moo Bunaima (Huitoto - Colômbia); Yek Inemé (Náhuatl - El Salvador), Toyekyolilis (Náhuatl - México), Ayuru Nisetise (Arapaso - Brasil), entre as demais expressões. Este documento final do VII Encontro Continental de Teologia Índia se encontra no Site de AILAPI e também no Blog do Padre Nello Ruffaldi²⁴

Narubia Silva Werreira, indígena do Povo Karajá da Ilha do Bananal, no Tocantins, no V Seminário Internacional Universidade Sociedade e Estado da Associação Universidades do Grupo Montevideu (AUGM), sobre o tema Construir o Bem Viver, em 2015, no Auditório da UFRGS, afirmou que não é tão relevante ter um termo em cada língua que expresse o Bem Viver. O que tem sentido e relevância é que os povos indígenas da América têm construído conhecimentos, princípios filosóficos, e propostas de vida que apresentam elementos semelhantes entre si e que traduzem a concepção de Bem Viver, difundida em toda América.

Nesse encontro, cada povo admitiu que sua forma ancestral de vida está ligada aos sentimentos do coração - “corazonar” - Sentir e viver a partir do coração. Afirmam que a vida a partir do coração tem relação com os sonhos, e com a aposta radical pela vida. Que este Bem Viver vem de suas ancestralidades, e se concretiza na vida cotidiana. Admitiram que na concepção do Bem Viver há diferenças entre os povos, mas também similitudes como a complementariedade, reciprocidade, comunidade, a relação com a natureza como agente.

Vamos nos referir mais vezes a este documento e às resoluções deste encontro.

Seguindo com os aportes dos movimentos e encontros de indígenas e não indígenas sobre o Bem Viver, abordaremos o tema do direito da *Madre Tierra*, tratado na “Conferencia de los pueblos sobre el cambio climático” ocorrido na Bolívia em 2010.

²⁴ Blog.padreNello.com

As conferencias de los pueblos sobre el Cambio Climático y derechos de la Madre Tierra

Outros eventos internacionais que reafirmaram o paradigma do Bem Viver, como possibilidade do mundo ocidental sair de sua crise aconteceram nos últimos anos. Citamos as conferencias de los pueblos sobre el Cambio Climático y derechos de la Madre Tierra. Na 16ª Conferencia de los pueblos sobre El Cambio Climático y derechos de La Madre Tierra em 22 de abril de 2010, realizada na Bolívia, houveram diversos acordos. Nele a Organização das Nações Unidas (ONU) admite que:

Acuerdo de los Pueblos denuncia al sistema capitalista como principal causante del cambio climático, éste no solamente impone "una lógica de competencia, progreso y crecimiento ilimitado" sino también una visión material de la naturaleza al punto de convertirla en una mercancía, señala el acuerdo. El documento aboga por un nuevo sistema "que restablezca la armonía con la naturaleza y entre los seres humanos" a través del reconocimiento de los derechos de la "Madre Tierra. (ONU, 2010)

Esta Conferência se referia à necessidade de uma transição do modelo de civilização atual para o modelo de civilização do Bem Viver. E convoca todos os países a unir-se e buscar ações dos povos para lutar contra os interesses capitalistas contra a vida.

Ainda houveram muitos outros eventos, seja coordenados por indígenas, por movimentos sociais, por organismos estatais e a Organização das Nações Unidas que refletiram o Bem Viver como modo de estar no mundo dos povos indígenas ou como possibilidade e alternativa ao desenvolvimento meramente econômico. No entanto, ficamos com estes exemplos que já nos dão uma ideia da grande variedade de significados e postulados que o tema do Bem Viver gera.

Estamos cientes, a partir da fala e expressões dos próprios indígenas, de que a concretização do Bem Viver ancestral destes povos, hoje tem a ver com a possibilidade de retomar à autonomia étnica com a garantia de direitos. A viabilidade de seus planos de vida depende do reconhecimento de sua autonomia, dos seus direitos políticos e de seus direitos de "cidadania", ou seja, agência e protagonismo na sociedade. Inclui

também o reconhecimento de suas sabedorias, seus conhecimentos, sua espiritualidade, suas epistemologias e seus modos de conceber a sensibilidade e a visão de mundo. Enquanto isto não acontecer será difícil aceitar a contribuição indígena na construção de outra humanidade possível. Por isso continua importante a tarefa de sensibilizar a sociedade sobre as potencialidades indígenas na contribuição de um novo mundo possível. Somente se paradigmas coloniais, que impedem de ver outras racionalidades possíveis forem questionados e eliminados e, se somente a sensibilidade de ver, ouvir, perceber outras formas de estar no mundo que poderá proporcionar uma educação intercultural verdadeira.

Outro aspecto a ser comentado são as inúmeras ideias que o Bem Viver tem despertado nas pessoas e instituições. Creio ser necessário comentar alguns que são utilizados no Brasil e que em parte modificam a ideia do Bem Viver na concepção indígena. Não abordarei todos, mas alguns que estão ao meu alcance vivencial. Passo a descrever algumas destas compreensões:

1. Trabalhos teológicos que li recentemente como os de Paulo Suess (Viver Bem -Sumak Kawsay - Reino de Deus, 2010; A construção do Bem Viver, 2014: O viver indígena e o futuro da Comunidade, 2016), Leonardo Boff (O viver Melhor ou o Bem Viver? (2013); Da crise à esperança: O viver dos Povos Andinos: a sustentabilidade desejada, (2016), Scheila Dillenburg ((Re)Construindo o (Des)envolvimento: A perspectiva Andina do Bem Viver e suas Contribuições ao Ethos sócio-comunitário-Religioso no Contexto Latino-Americano, (2017) sugerem que o Bem Viver indígena tem relação com a vida plena anunciada por Cristo e descrita na Bíblia. Não posso julgar o mérito da questão se era isto que Cristo queria, mas não é justificável simplesmente associar uma concepção da outra cultura sem considerar o contexto histórico e cultural envolvido em ambas. Além disso temos que considerar que no caso, o Cristianismo, por séculos, foi eurocêntrico e antropocêntrico. Mesmo a teologia da libertação que estava junto com os indígenas em suas lutas por direitos, sempre foi antropocêntrica e só em tempos mais remotos inicia uma reflexão sobre a criação de Deus, mas

mesmo assim, na maior parte das vezes com olhar eurocêntrico de que o humano é o centro da criação de Deus. No caso da concepção do Bem Viver entre os povos indígenas, ela não admite o antropocentrismo.

2. Trabalhos de Economistas como Alberto Acosta (2011,2015) indicam que o Bem Viver é uma alternativa ao desenvolvimento da sociedade moderna capitalista. Considero que o Bem Viver pode sim ser uma alternativa ao desenvolvimento econômico, por seus postulados. No entanto, o Bem Viver representa muito mais. É mais amplo do que uma alternativa a um modelo econômico forjados por países industriais e mercantilistas. Bruno Ferreira²⁵ do Povo Kaingang menciona que para os Povos Indígenas o Bem Viver é uma norma de vida que se vive no cotidiano. Falar em Projeto, proposta ou alternativa para um modelo desenvolvimentista de sociedade é certo, mas temos que ter a consciência de quem menciona isto faz parte deste modelo e quer ver mudanças. E no caso os povos indígenas, eles podem contribuir para tal, com os seus conhecimentos, os seus modos de estar no mundo e os seus exemplos concretos em que toda e qualquer manifestação de vida é importante e tem protagonismo.

3. Outros trabalhos que tive acesso sobre o Bem Viver, que nem sequer questionavam o desenvolvimento. Mas consideram-no uma que possibilidade de proporcionar um mundo melhor dentro do próprio contexto. Foi desanimador ouvir no “Encontro da Associação de universidades Grupo Montevideu (AUGM), sobre o tema Construir o Bem Viver, em 2015 no Auditório da UFRGS em 2014, em que um dos participantes mencionava que o tema se relacionava com um transporte melhor numa cidade, com ciclovias, com arborização. Tudo isto pode levar a um viver melhor, mas está longe do conceito indígena de Bem Viver. Aqui podemos colocar o que Leonardo Boff nos fala quando diz que

O Bem Viver não tem nada a ver com o viver melhor ou qualidade de vida. O viver Melhor supõe acumular meios materiais, para consumir mais dentro da dinâmica do progresso ilimitado, cujo motor é a competição e a relação meramente de uso da natureza,

²⁵ Apreciação de Bruno Ferreira, colega do doutorado do povo Kaingang, em atividade acadêmica na UFRGS.

sem respeitar seu valor intrínseco e sem se considerar parte dela.
(BOFF, 2011)

4. Também não podemos considerar que os diversos povos indígenas de um continente inteiro tenham a mesma forma de conceber o Bem Viver. Há muita diversidade na compreensão do tema. Mas neste trabalho vou fazer uso do documento final do Encontro Intercontinental de Teologia Índia em 2013 sobre o Bem Viver, em que foram reconhecidas diferenças, mas também foram consideradas similitudes das que nenhum povo quer abrir mão. Entre estas similitudes estão a reciprocidade, a complementariedade, a comunidade e a relação com a natureza como agente e sujeito. Além disso me refiro “ao mero estar” dos estudos de Rodolfo Kusch, já abordados nesta tese para dizer que este conceito é uma similitude entre os povos Indígenas da América.

Neste encontro de 2013, assim como anteriores, foi percebido que Bem Viver é uma expressão que designa a forma de viver ancestral de povos indígenas. Assim, vários nomes foram citados para definir esta forma de viver bonito e bem. Bem Viver não será aqui um paradigma sólido, mas apenas uma forma de designar as diferentes cosmologias e sensibilidades cosmológicas. Cada povo tem sua forma de designar, suas diferenças e suas peculiaridades. Quero salientar o que foi acordado no tal encontro como sendo parte do Bem Viver indígena. Por isso, esta tese também tem que ser vista e lida dentro do seu espaço e tempo. A concepção que agora parece tão sólida pode se desfazer com novos questionamentos e novas formas de descolonização.

Portanto, trabalhar com o conceito Bem Viver, como uma concepção ancestral indígena, mas que já foi colonizada por segmentos da sociedade, não é tarefa fácil. Para sair do impasse recorro à própria autoria indígena, como eles estão percebendo este tema em seu cotidiano e em sua vida política. E como a vida e o Bem Viver é um tema recorrente em suas falas, suas expressões e vivências, também não é possível ignorar o que querem dizer com este Bem Viver; então, nada mais adequado mencionar a fala indígena.

A partir disso percebemos que o material da Semana dos Povos Indígenas está repleto desta concepção e de uma forma ou outra transmite Bem Viver, em que a vida é a expressão máxima para estes povos. Os materiais produzidos pelos Kaingang, Guarani e Laklãnõ Xokleng contemplam isto. Escolhemos estes, por serem de povos do sul do Brasil e porque precisamos delimitar esta pesquisa.

O BEM VIVER COMO PROPOSTA POLÍTICA

Ao iniciar este item gostaria de evidenciar o que Bruno Ferreira chamou atenção ao comentar este capítulo, apreciado por ele como uma atividade acadêmica solidária. Bruno começou sua reflexão com uma pergunta:

De quem é este projeto de Bem Viver? Bem Viver existe sim para os Povos Indígenas como prática cotidiana, como norma, como regra ou como melhor os antropólogos o querem definir. Mas é uma prática concreta e cotidiana que tem sua vigência ainda hoje. O Bem Viver pode ser um Projeto, mas de quem? De uma sociedade mercantilista falida que necessita de alternativas para o seu suposto desenvolvimento. Então, pode inclusive surgir o discurso de indígenas de que é um Projeto alternativo, mas não para nós os povos indígenas que o vivenciamos no dia a dia.²⁶

O Bem Viver se encontra no contexto dos movimentos e das lutas sociopolíticas ancestrais da América, que assumem iniciativas que passam da resistência para a insurgência, ou seja, assumem processos de caráter propositivo, visando transformações. No caso do Bem Viver, ressaltam lógicas, cosmológicas, conhecimentos, racionalidades e modos de viver, historicamente negados e subordinados, como contribuições substanciais para a construção de uma nova forma de convivência e outra maneira de conceber e agenciar a vida.

Através do Bem Viver, os povos indígenas da América questionam o modelo de desenvolvimento e apresentam uma proposta de transformação

²⁶Bruno Ferreira é colega do Povo Kaingang no doutorado e sua fala aconteceu a partir de uma atividade acadêmica do curso onde ele solidariamente fez um parecer do Capítulo sobre o Bem Viver no Grupo de Pesquisa PEABERU –

para o conjunto da sociedade. Fernando Huanacuni Mamani, indígena Aymara da Bolívia expressa:

Abonamos al debate, estamos en una turbulencia de conceptos, en la construcción de nuevos paradigmas: ese es el nuevo escenario. Los pueblos indígenas no venimos solos, venimos con propuestas. Es el tiempo de visibilizar y proponer el Buen Vivir (HUANACUNI, 2010, p 7).

Os povos indígenas, portanto, estão trazendo algo novo diante do modelo de desenvolvimento alicerçado no crescimento econômico que tem provocado um desequilíbrio social, econômico e político. Huanacuni afirma que esta, em verdade, se trata de uma crise de vida, que necessita de uma intervenção imediata. Considera que os diferentes povos indígenas, desde suas sabedorias milenares e ancestrais podem contribuir nas proposições e nos debates sobre um novo paradigma de vida e convivência. Ele afirma: “El Bien Vivir, este antiguo e nuevo paradigma heredado de nuestros ancestros, abre la puerta para el cultivo de una nueva sociedad y se proyecta con fuerza en los diferentes debates realizado en diferentes partes del mundo” (HUANACUNI, 2010, p. 6).

Neste contexto, o Bem Viver oferece aportes importantes para a educação que também está alicerçada num modelo moderno de desenvolvimento. Ele questiona a perpetuação da ideia de que o conhecimento é singular e que ele parte de uma só verdade e racionalidade, a moderna ocidental, que vem exercendo o controle epistemológico, ontológico e social sobre a existência, a sociedade e a natureza. Além disso, ao vincular-se aos conhecimentos e práticas indígenas ancestrais, o Bem Viver assume e coloca em evidência a lógica de VIDA, onde suas diferentes dimensões estão interligadas e onde o viver e o conhecer estão entrelaçados.

A noção do Bem Viver, portanto, faz parte do discurso político dos movimentos indígenas e, como tal, faz parte de seu projeto histórico e político. Para Dávalos (2014), este projeto pode ser uma proposição de projeto de futuro para a humanidade, diante da realidade de crise, porque ele contém uma nova forma de contratualidade e de socialidade. Os próprios

povos indígenas da América reafirmam que a concepção e a prática do Bem Viver podem contribuir para o bem de toda a humanidade e toda a natureza. Assim, conclamam para a unidade continental em defesa da Mãe Natureza e implementação do Bem Viver em nível global. A seguir, trecho da Declaração de Lima, de 20 de novembro de 2010:

Os povos indígenas e comunidades somos portadores de sabedorias ancestrais que têm conseguido manter o planeta a salvo durante milhares de anos; nossos conhecimentos e práticas ancestrais de reciprocidade e complementaridade com a Mãe Terra constituíram os valores que têm permitido uma vida em harmonia à qual hoje chamamos de Bem Viver... Conclamamos à unidade continental e mundial dos povos indígenas e movimentos sociais a mobilizar-se em defesa da Mãe Terra, pela construção de estados plurinacionais e implementação do Bem Viver em nível global, como alternativa para superar a crise climática, alimentar e econômica. Voltar ao equilíbrio com a Mãe Terra para salvar a vida no planeta é nosso caminho (*Apud* TREIN, 2013, p. 94).

Ainda menciono as palavras de Gersem Baniwa que nos lembra que o Bem Viver só acontece quando há condições políticas para tal.

Para garantir o Bem Viver dos povos indígenas são necessárias algumas condições políticas que dependem da sociedade dominante e do Estado estamos cientes, a partir da fala e expressões dos próprios indígenas de que a concretização e a possibilidade da concretização do Bem Viver ancestral dos povos indígenas hoje têm a ver com a possibilidade de retomar a autonomia étnica e com a garantia de direitos. A viabilidade de seus planos de vida depende do reconhecimento de sua autonomia étnica, dos direitos políticos e de direitos de cidadania. Isto inclui o reconhecimento de suas sabedorias, suas ciências, de suas epistemologias e seus modos de conceber a sensibilidade e a visão de mundo. Enquanto isto não acontecer será difícil aceitar contribuição indígena na construção de outra humanidade possível. Por isso continua importante a tarefa de sensibilizar a sociedade sobre as potencialidades indígenas na contribuição de um novo mundo possível. Será difícil uma educação intercultural verdadeira. Será difícil quebrar paradigmas coloniais que impedem de ver outras racionalidades possíveis. (BANIWA, 2013, p. 177)

Nas palavras de Baniwa, portanto, o mesmo teor que foi colocado no documentos final do Encontro de 2013 no Equador, de que serão necessárias mudanças políticas, para que os povos indígenas possam viver plenamente o seu Bem Viver.

O BEM VIVER E SEUS SIGNIFICADOS

Como já foi mencionado em páginas anteriores, o termo Bem Viver surge a partir das traduções e interpretações dos termos da língua Aymara, *Suma Qamaña* e da língua Quéchuá, *Sumak Kawsay*. Na busca de compreensão mais fidedigna da concepção embutida nelas é relevante buscar as bases etimológicas destas expressões, bem como considerar a cosmologia destes povos em que, sobretudo, está a vida em relações de harmonia e equilíbrio. A vida, portanto, é um pressuposto básico para o entendimento deste conceito e desta concepção.

Na língua Aymara, *Suma* significa plenitude, sublime, excelente, magnífico, belo e *Qamaña* significa viver, conviver, estar sendo, ser estando. Portanto, para HUANACUNI a tradução que mais se aproxima de *Suma Qamaña* é “vida em plenitude”. Na língua Quéchuá *Sumak* significa plenitude, sublime, excelente bonito, e *Kawsay*, vida, ser estando e estar sendo. Neste sentido a tradução seria a mesma que na língua Aymara, ou seja, vida em plenitude. Diz Huanacuni (2010) que foram estas compreensões que deram origem à palavra espanhola *Bien Vivir* e no português Bem Viver.

A partir do significado etimológico destas palavras, Huanacuni, afirma que o Bem Viver pode ser assim definido:

La suma Qamaña e el Sumak Kawsay es el proceso de vida en plenitud. La vida en equilibrio material y espiritual. La magnificencia y lo sublime se expresa en la armonía, en el equilibrio interno y externo de una comunidad. El camino y el horizonte de la comunidad, alcanzar el Suma Qamaña o Sumak Kawsay, que implica primero saber vivir y luego convivir. Saber vivir, implica estar en armonía con unos mismo: estar bien o Suma Qamaña y luego, saber relacionarse o convivir con todas las formas de existencia (HUANACUNI, 2010, p.15)

Luiz Maldonado Ruiz, quíchua, catedrático da Cátedra Indígena da Universidad Indígena Intercultural del Ecuador também aponta sua concepção sobre o Bem Viver:

El *Sumak Kawsay* es una forma de existencia plena, equilibrada, armónica, modesta que se alcanza colectivamente con base en el cultivo de las relaciones de reciprocidad con todos los seres vivos, el ser humano está siendo en la medida que se relaciona con los otros, con su entorno social y natural. El *Sumak Kawsay* para los pueblos indígenas es una práctica social Y un proyecto de sociedad indígena que está en constante construcción (*Apud* PÉREZ-MORÓN; CARDOSO-RUIZ, 2014, 55)

Para Luis Macas, outro intelectual indígena quichua ecuatoriano, Bien Vivir significa “el espacio comunitario, en donde existe reciprocidad, convivencia con la naturaleza, responsabilidad social, consenso, es decir el Buen Vivir” (*Apud* PÉREZ-MORÓN; CARDOSO-RUIZ, 2014, 55).

Pablo Dávalos, economista equatoriano e professor da Pontifícia Universidad Católica del Equador enfatiza que Bem Viver é uma concepção que apresenta pensamentos, princípios e práticas ancestrais, que milenarmente sustentam as culturas indígenas no continente americano, e que se constituem fundamentalmente ancoradas nas filosofias e cosmologias indígenas. Portanto, para compreender este princípio, ou pelo menos chegar mais perto do seu significado profundo, é necessário abordar as cosmologias indígenas.

As proposições do Bem Viver apresentam outra forma de contratualidade e socialidade. O fundamento deste modelo são as relações de equilíbrio e reciprocidade entre todas as formas de vida existentes na natureza, concebendo-as todas como sujeitos. Não existe uma separação entre sociedade e natureza. A natureza é parte da sociedade. (DÁVALOS, 2014, p.2)

Conhecimento ancestral das cosmologias indígenas

Catherine WALSH (2012) concebe o Bem Viver como uma concepção alicerçada na cosmologia indígena; evidencia uma lógica de vida integral em que as diferentes dimensões da vida estão entretecidas. Segundo a autora o Bem Viver:

Se sustenta en el conocimiento, el que ha sido transmitido a través de generaciones... Allí se configura la visión y la práctica sobre la vida y el cosmos, una visión y práctica que unen los espacios físicos con lo tangible, lo material con lo espiritual, el hombre / mujer con la naturaleza (WLASCH, 2012, p. 70).

O Bem Viver, portanto, se fundamenta na vivência e convivência por relações e interações equilibradas, harmônicas, espirituais, equitativas e solidárias entre as pessoas, a natureza e o espiritual. Segundo WALSH, o Bem Viver se expressa em “la experiencia plena del vivir, al gozo del sentido profundo de la vida, producto de una tensión armónica de las polaridades de la vida que emergen desde la convivencia intercultural armónica y respetuosa.” (WALSH, 2012, p. 70). Segundo esta ideia, não significa a inexistência ou a negação de conflitos entre as pessoas, povos e seres em geral. O próprio Bem Viver em si contém conflitos que busca o equilíbrio. Mas estes conflitos têm a ver com a restauração da vida e o restabelecimento das relações.

O Bem Viver, portanto, se encontra fundamentalmente alicerçado nas cosmologias indígenas. Para chegar mais perto desta concepção, seguem alguns aspectos dos estudos realizados pelo antropólogo Eduardo Viveiros de Castro sobre as cosmologias ameríndias. O autor levanta questões importantes sobre as diferentes e contrastantes concepções, filosofias e cosmologia entre o pensamento ocidental e o pensamento indígena. Um dos pontos centrais é a forma como é concebida a relação entre natureza e sociedade.

A concepção projetada pela modernidade ocidental tem como um de seus traços mais característicos a separação radical entre humanidade e natureza. O ser humano é extrínseco à natureza. O que o distingue é ele não ser natureza. Ele é considerado como o único sujeito com voz ativa, agência, intencionalidade, espiritualidade e racionalidade no universo. E, conseqüentemente, o único produtor de cultura. Devido a isto, concede-se o direito de intervir sobre a natureza para transformá-la e se tornar o senhor e dominador, se impondo sobre ela.

Esta separação entre humanidade e natureza, segundo Viveiros de Castro (2007), é um dos fundamentos da filosofia e cosmologia ocidental, sem o que ela mesma não se sustentaria. No caso das cosmologias ameríndias, o conceito central proposto por Viveiros de Castro para a sua caracterização é o ‘Perspectivismo Ameríndio’, que se refere ao modo como

as diferentes espécies de sujeitos humanos e não-humanos que povoam o cosmos (deuses, espíritos, mortos, habitantes de outros níveis cósmicos, plantas, fenômenos meteorológicos, acidentes geográficos, objetos e artefatos) percebem a si mesmas e às demais espécies. Segundo o autor

Trata-se da noção de que o mundo é povoado de um número indefinidamente grande de espécies de seres dotadas de consciência e cultura e cada uma dessas espécies é dotada de um ponto de vista singular, ou melhor, é constituída como um ponto de vista singular (VIVEIRO DE CASTRO, 2007, p. 7).

Segundo o autor, no conhecimento indígena, as relações que se estabelecem entre estes diversos componentes do cosmos e o Espiritual são eminentemente sociais: “Se pudéssemos caracterizar em poucas palavras uma atitude básica das culturas indígenas, diríamos que as relações entre uma sociedade e os componentes de seu ambiente e são pensadas e vividas como relações sociais” (*Idem*, 26).

Ainda, segundo este autor, o saber indígena está fundamentado em uma teoria associada à imagem de um universo comandado pelas categorias da agência e da intencionalidade, isto é, todos os componentes do cosmos têm voz ativa, são sujeitos e agentes. Neste sentido, “A natureza não é ‘natural’, isto é, passiva, objetiva, neutra e muda e os humanos não têm o monopólio da posição de agente e sujeito, não são o único foco da voz ativa no discurso cosmológico” (*Idem*, p.7).

A espécie humana não é um caso à parte dentro do cosmos, pois, todas as espécies de seres são dotadas e são constituídas com consciência, sabedoria, sentimentos, espiritualidade e de um ponto de vista singular. Desta forma, no pensamento das sociedades indígenas existe a equivalência, a coacessibilidade e a inter-comunicabilidade entre os humanos e os demais seres e forças do cosmos. São relações sociais e espirituais instituídas entre sujeitos com direitos, saberes, racionalidade, espiritualidade e com faculdades epistêmicas e cogniscentes.

Desta forma, Viveiro de Castro aponta que a categoria paradigmática que comanda as relações entre as pessoas e a natureza para

as sociedades ameríndias é a reciprocidade, isto é, a comunicação entre sujeitos que se inter-constituem no e pelo ato social da troca.

A reciprocidade é uma categoria fundamental na cosmologia indígena. Ela aponta para a inter-relação e interdependência entre todos os sujeitos do cosmos e do âmbito espiritual. Ela propicia e fundamenta trocas e comunicação, compromissos e cuidados mútuos, solidariedade, cooperação e intercâmbios de saberes e conhecimentos entre os diversos seres do cosmos e o Divino.

SABERES ENFATIZADOS NO BEM VIVER

O Bem Viver, alicerçado nas cosmologias indígenas, enfatiza aspectos e saberes que deixam entrever a forma como percebem e constroem suas relações com o mundo, com as pessoas e com a natureza. Um destes aspectos centrais é a ênfase na vida em suas mais diferentes formas. A vida em sua amplitude e plenitude é o parâmetro que fundamenta o Bem Viver. Para Huanacuni (2010, p. 15),

Los abuelos y abuelas de los pueblos ancestrales, hicieran florecer la cultura de la vida inspirados en la expresión del multiverso (multiverso, viene del concepto de que existen 'mochas verdades', y no solo una - universo), donde todo está conectado, interrelacionado, nada está fuera, sino por el contrario "todo esta para del." la armonía y equilibrio de **uno** y del **todo** es importante para la comunidad.

A afirmação de Huanacuni enfatiza a cultura da vida como pressuposto básico, não somente para os humanos, mas para toda a natureza. Também reforça a visão integrada do universo como um todo, envolvido numa rede de relações e interações entre todos os seres, forças, energias e espiritualidades que o compõe. Os seres humanos, as espécies animais, minerais, vegetais, os ancestrais, as divindades, as forças e energias, tudo está conectado formando uma comunidade e uma complementaridade.

Desta forma, no pensamento das sociedades indígenas existe a equivalência, a coacessibilidade e a inter-comunicabilidade entre os humanos e os demais seres e forças do cosmos. São relações sociais instituídas entre sujeitos com direitos, saberes, racionalidades e com faculdades epistêmicas e cogniscentes.

Outro saber presente na concepção da cosmologia indígena e no Bem Viver é o paradigma comunitário. Huanacuni (2010, p. 15) afirma:

Las muchas naciones indígenas originarias desde el norte hasta el sur de Abya Yala tenemos diversas formas de expresión cultural, pero todas emergen del mismo paradigma comunitario: concebimos la vida de forma comunitaria, no solo como relación social sino como profunda relación de vida.

Para os povos indígenas, portanto, a plenitude é construída em comunidade (em que participam todas as vidas) e não na individualidade. O Bem Viver nunca é alcançável em termos individuais. A autossuficiência não é algo almejável, pois tira a pessoa do envolvimento da comunidade, provoca solidão e desamparo.

Neste sentido, o Bem Viver é um dom compartilhado que gera bem estar para todas as pessoas e todas as formas de vida. A comunidade representa o amparo, os cuidados, a festa, o comer em companhia, a dança, a alegria. Associado ao paradigma comunitário está o princípio da complementaridade e a reciprocidade. Segundo Viveiros de Castro, (2007), a categoria paradigmática que comanda as relações entre as pessoas e com a natureza nas sociedades ameríndias é a reciprocidade, isto é, a comunicação entre sujeitos que se inter-constituem no e pelo ato social da troca.

A reciprocidade é uma categoria fundamental na cosmologia e na ética indígena. Ela aponta para a inter-relação e interdependência entre todos os sujeitos do cosmos. Ela propicia e fundamenta trocas e comunicação, compromissos e cuidados mútuos, solidariedade e cooperação, intercâmbios de saberes e conhecimentos entre os diversos seres do cosmos e a espiritualidade. O princípio da reciprocidade insere em

si a ética da solidariedade e do cuidado: cuidado com a harmonia das relações sociais, o cuidado com o fluxo e equilíbrio das trocas que circula entre as pessoas, o cuidado com o universo e a natureza. Destes cuidados fazem parte, a cura, as orientações, os conselhos, as boas palavras, o reflorestamento, as orações, as intercessões.

A reciprocidade não é apenas uma atitude moral, mas é um princípio regulador da vida. É uma regra imperativa. Ela perpassa a vida cotidiana, os rituais, os casamentos, e também as formas de produção, consumo e socialização dos bens. Ela também implica em não ter ninguém com fome ou sede na comunidade da vida. Ela impede a acumulação de bens, recursos, prestígios de uns em prejuízo de outros. Ela questiona profundamente a ideia de acumulação, da autossuficiência, da busca da satisfação individual dos diferentes mercados.

Os saberes da cosmologia indígena aqui enfatizados ressaltam a cultura da vida como princípio básico do Bem Viver. Neste sentido, Huanacuni considera que estes saberes podem contribuir para a reconstrução da vida e, portanto, ser alternativa para o modelo de sociedade moderna que tem gerado problemas globais de vida.

El paradigma de la cultura de la vida emerge de la visión de que todo está unido e integrado y que existe una interdependencia entre todo y todos, Este paradigma indígena-originario-comunitario es una respuesta sustentada por la expresión natural de la vida ante lo antinatural de la expresión moderna de visión individual. Es una respuesta no solo para viabilizar la resolución de problemas sociales internos, sino esencialmente para resolver problemas globales de vida. (HUANACUNI, 2010, p.19).

É relevante que cada vez mais pessoas e instituições percebam que as cosmologias, as culturas e os conhecimentos indígenas estão intimamente ligados com a vida. Os cuidados com a vida são enfatizados e se neste sentido poderá ser uma alternativa para a sociedade baseada meramente no desenvolvimento econômico; uma opção e uma alternativa descolonizadora.

Seguimos com o tema olhado agora para a realidade brasileira, como o Bem Viver está sendo refletido no contexto brasileiro e quais as suas nuances?

AS REFLEXÕES SOBRE O BEM VIVER NO CONTEXTO INDÍGENA BRASILEIRO

No contexto brasileiro, os povos indígenas também têm trazido ao debate suas formas e expressões do Bem Viver. Têm questionado o modelo existente e apontando para um modelo de convivência com outras formas de relação entre humanos e com a natureza. A noção do Bem Viver está sendo refletida e divulgada pelos diversos povos e sua reflexão tem ganhado espaços em seus discursos e textos, nos movimentos sociais, na academia, na educação e na sociedade em geral. Como já mencionado anteriormente, esta forma de vivência e convivência baseada nos saberes, filosofias e epistemologias tradicionais, nem sempre é definida pelo nome de Bem Viver, mas a noção que ela contém aproxima das lógicas e cosmológicas indígenas.

Neste sentido, o pedagogo e professor Kaingang Dorvalino Cardoso afirma: “Está na hora de nós indígenas estarmos mais presentes na academia para apresentar a nossa filosofia e a nossa pedagogia, que é a sabedoria que adquirimos junto com a natureza. Para os Kaingang, toda sabedoria que temos adquirimos junto com a natureza”.²⁷ Nas reflexões, um dos aspectos recorrentes é a dimensão das relações com a natureza. Há um consenso entre os povos indígenas de que o Bem Viver só se concretiza na relação com a natureza, pois estão amparados nela. Para afirmar esta inter-relação, o líder Kaingang Lourenço Amantino enfatiza que sem ela não estão completos, pois, “em primeiro lugar está a nossa terra, a nossa mãe terra é o primeiro lugar para nós vivermos bem” (*Apud* MARKUS; GIERUS, 2013, p.77).

Nesta mesma direção, Eva Canoé, professora do Povo Canoé afirma:

²⁷ Registros da fala de Dorvalino Refej CARDOSO, do povo Kaingang numa assessoria em curso de Formação do COMIN.

Nós povos indígenas ainda praticamos o Bem Viver. E o Bem Viver para nós está ligado com a terra, com a natureza, com todo o meio ambiente e com as pessoas a nossa volta. Temos muitos exemplos e muitos jeitos de Bem Viver, mas todos envolvem a natureza (*Apud* MARKUS; GIERUS, 2013, p. 68).

Francisco Rokan dos Santos, que faleceu recentemente, era liderança da Aldeia Foxá do Município de Lajeado, RS, envolvido com as causas do Povo Kaingang do Rio Grande do Sul, ampliou a reflexão incluindo outras dimensões como a ritual e espiritual.

Formas de Viver Bem na minha comunidade Kaingang é ter um pouco do nosso mato nativo que dá boa saúde, é ter um pouco dos peixes, dos rios. É defender o pouco do mato que temos para manter a nossa cultura. Se não tem mato, eu não tenho minha cultura. Se eu não tenho terra, eu não tenho meus rituais. Se eu não tenho o mato, eu não tenho minha fonte de água boa que eu tomo. Então, eu tenho que defender a floresta para ter o Bem Viver para as futuras gerações.... Porque não só nós humanos temos vida, mas todas as coisas têm a sua vida: árvore tem a sua vida, ela respira, ela sente também. Então, Bem Viver é pensar no melhor para o conjunto, esse é meu olhar, meu olhar para o mundo. É o visual que eu tenho sobre o Bem Viver de todos, tanto dos bichinhos, como das árvores, dos animais e dos peixes (*Apud* MARKUS; GIERUS, 2013, p. 68).

Associados ao reconhecimento da inter-relação com a natureza, os diferentes povos indígenas manifestam sua preocupação em relação aos maus tratos que a Mãe Terra tem sido exposta e a necessidade de defendê-la. Lideranças e docentes Kaiowá expressam o que têm visto e vivenciado no Mato Grosso do Sul, em carta de 17 de março de 2007:

O fogo da morte passou no corpo da terra, secando suas veias. O ardume do fogo torra sua pele. A mata chora e depois morre. O veneno intoxica. O lixo sufoca. A pisada do boi magoa o solo. O trator revira a terra. Fora de nossas terras, ouvimos seu choro e sua morte sem termos como socorrer a Vida.

Na mesma direção, vão as palavras de Lourenço Amantino, liderança Kaingang

O nosso costume é do Bem Viver. O nosso costume é tão bonito. É tão bom viver em unidade entre os familiares e parentes, mas eu alcancei no meu entendimento que o Bem Viver do indígena não está completo. Em primeiro lugar está a nossa terra, a nossa Mãe Terra é o primeiro lugar para nós vivermos bem. Mas, em cima da

terra já está limpo, foi desmatado. Acabaram com as nossas matas e com as nossas plantas. Então, eu alcancei este entendimento, que nós não estamos completos. O tema é Bem Viver, mas ainda não estamos completos. Por isso precisamos revitalizar o que se perdeu porque o Bem Viver completo do indígena é com a natureza (*Apud* MARKUS; GIERUS, 2013, p.77).

Lideranças Guarani do Rio Grande do Sul também alertam: “Aquele que zela pelo leito das selvas também está falando que dessa forma já não é mais possível prosseguir, tudo já está se extinguindo.” (*Apud* GARLET, 1998, p.8). Assim, o cacique Félix Karaí Guarani ressalta a necessidade de se ouvir os clamores das diversas vozes:

Entretanto, quase ninguém se apercebe de que é necessário render respeito também às matas, às árvores.... As árvores, que são seres dotados de alma, estão nos alertando, através de seus murmúrios de tristeza, de que não devem continuar sendo cortadas. Conseqüentemente já não produzem mais frutos perfeitos, já não mais florescem formosamente (*Apud* GARLET, 1998, p.8).

Esta fala indígena permite entrever outra concepção fundamental sobre a relação entre humanos e natureza. A terra é um ser vivo. Tem alma, corpo, veias, respira, chora. A partir dessa concepção, a noção de propriedade se inverte: não são os humanos donos da terra, mas a terra é dona dos humanos. Alexandre Acosta, da aldeia Guarani de Cantagalo (RS) falou:

Esta terra que pisamos é um ser vivo, é gente, é nosso irmão. Tem corpo, tem veias, tem sangue. É por isso que o Guarani respeita a terra, que é também um Guarani. O Guarani não polui a água, pois o rio é o sangue de um Karaí. Esta terra tem vida, só que muita gente não percebe. É uma pessoa, tem alma. Quando um Guarani entra na mata e precisa cortar uma árvore, ele conversa com ela, pede licença, pois sabe que se trata de um ser vivo, de uma pessoa, que é nosso parente e está acima de nós. (*Apud* FREIRE, sem página)

Na fala de Alexandre Acosta aparece o aspecto recorrente da concepção do Bem Viver que é o reconhecimento da agência, sabedoria, sentimentos, espiritualidade e epistemologia da natureza.

Saravi Deni, liderança do povo Deni, explica que os elementos da natureza têm espírito e sabedoria, sendo que são eles que comunicam saberes para a comunidade humana. Na sua fala, a faculdade de saber e

conhecer dos humanos acontece na interação com os pássaros e os animais. Segue um trecho de sua fala:

A terra e o mato têm espírito. Eles sempre nos alertam. O passarinho e o animal sempre avisam se acontece algo. Tudo no mato está pronto para nos avisar e por isso nós sabemos o que vai acontecer e o que não vai acontecer. Sabemos se o verão vai ser forte, se vai ser fraco ou se vai ter muito inverno. Nós sempre vivemos isto. Faz parte do nosso Bem Viver. (*Apud* MARKUS; GIERUS, 2013, p. 59).

Nesta mesma perspectiva, o povo Kaingang se filia a estas concepções, ao reconhecer que não somente as pessoas têm diferentes línguas, mas também a natureza tem diversas linguagens: a dos animais, das plantas, do vento, das águas. Por isso é importante escutar e aprender com estas diferentes formas de comunicação. A educadora Rosalina Kasu Fey, da Terra Indígena Por Fi Ga relata:

A coruja é um pássaro que os Kaingang conhecem como uma ave amiga. Nós sabemos interpretar a linguagem dela. Nós conhecemos a linguagem de todos os pássaros. Quando está para acontecer algo, a coruja vem dar o aviso. Só temos que saber se é coisa boa ou ruim que vai acontecer. Quando ela vem dar um aviso, o nosso Kujá fala: Meus filhos, vocês devem estar atentos e ter mais cuidados. (*Apud* CADERNO DA SEMANA DOS POVOS INDÍGENAS, 2012, p. 9)

Outro princípio relevante que foi acentuado é a vivência comunitária em que a partilha e a reciprocidade são fundamentais para a concretização do Bem Viver. Eva Canoé relata:

Um dos aspectos da cultura do meu povo e que é essência em mim é a partilha. A minha mãe me repassou este valor.... Ainda hoje a gente não sai da casa dela de mão vazia. Isto para mim é uma coisa magnífica. Apesar de todo histórico, a partilha permanece na minha mãe, nas minhas irmãs. O meu povo ainda vive esta partilha e faz parte de nós. Esta partilha, esta coisa de Bem Viver eu aprendi com a minha mãe e continua fazendo parte em todo o povo, até hoje. (*Apud* MARKUS; GIERUS, 2013, p. 62.)

Saravi Deni, em sua reflexão também afirma que a partilha e o compartilhar faz parte do Bem Viver de sua cultura:

A nossa comunidade também divide tudo. Na caça, na coleta cada um ganha um pedaço. Não se esquece de nenhuma pessoa. Tem que ser sempre assim. Igual para todos. Não existe um ganhar um pedaço maior e outro ganhar menos, mas é tudo igual. Nós sempre viveremos assim na cultura Deni. (*Apud* MARKUS; GIERUS, 2013, p. 57).

Martina Lopes Amantino, Professora Kaingang da Linha Encruzilhada, Constantina, RS, afirma:

Achei muito importante essa palavra Viver Bem. Eu sinto assim, isto se encaixa com o que eu sinto e o que nós vivemos em nossa comunidade. Quando vem alguém na nossa casa, a coisa mais importante é oferecer algum alimento para a pessoa. Isto porque para o indígena, o alimento é quase a coisa mais importante. Para os indígenas a maior ofensa é quando alguém oferece alguma coisa e a pessoa rejeita. As pessoas ficam sentidas: poxa, fulano não aceitou o meu convite para o alimento. (*Apud* MARKUS; GIERUS, 2013, p. 64).

Bruno Ferreira, professor Kaingang, historiador e mestre em educação também expressa que entre o povo Kaingang a reciprocidade é um referencial importante da cultura que expressa o Bem Viver:

A reciprocidade é uma das características mais importantes dos Kaingang. Não se trata de uma simples atitude moral, mas sim de um princípio regulador da vida comunitária. A economia de reciprocidade engloba elementos culturais, sociais e políticos, está presente na maioria dos gestos cotidianos, perpassando desde as formas de produção ao consumo e socialização dos bens. Entre os Kaingang, a vivência da reciprocidade está diretamente ligada às metades clônicas. A cooperação e as práticas econômicas e rituais conjuntas marcam a relação entre os clãs. Aquilo que, na cultura ocidental é considerado ajuda mútua ou solidariedade, na sociedade Kaingang é uma regra social imperativa, não uma escolha do indivíduo. Isso implica na impossibilidade – não desestruturação – de acumulação de bens e recursos por uns em prejuízo dos outros. Não há como gerar-se uma desigualdade a ponto de distinguir ricos e pobres. (*Apud* MARKUS; GIERUS, 2013, p. 62.)

A partir das reflexões proporcionadas pelas falas de pessoas de diferentes povos indígenas do Brasil, podemos perceber que estas tradições concebem a terra como organismo vivo na qual todos os seres estão em relações de interdependência e reciprocidade; afirmam sabedoria, espiritualidade e sentimentos em todos os seres da natureza; proclamam o direito de animais e plantas à vida; enfatizam as relações comunitárias e de

partilha. Para estes povos a sabedoria do Bem Viver está ligada ao repartir, ao conviver com a terra, com a natureza, a aprender dos animais e das plantas, a alimentar-se e curar-se dos frutos da terra, e a enfatizar o amparo comunitário.

6. O MATERIAL DA SEMANA DOS POVOS INDÍGENAS E O COMIN²⁸



Alguns exemplares do Material da Semana dos Povos Indígenas editados pelo COMIN.
(Foto: Cledes Markus)

O COMIN

Este capítulo dirige o olhar ao Material da Semana dos Povos Indígenas, material didático produzido em colaboração e reciprocidade entre os povos indígenas e o COMIN (Conselho de Missão entre Povos Indígenas). Portanto, aborda, a interculturalidade e a descolonialidade presente na ação, no saber e na ciência produzida na parceria, no diálogo e na colaboração entre COMIN e os Povos Indígenas.

²⁸A maior parte das informações deste capítulo foram construídas a partir dos relatórios e documentos normativos do COMIN e da IECLB, atas das reuniões do Conselho do COMIN, que se encontram nos arquivos do COMIN e da IECLB situado junto a Faculdades EST em São Leopoldo. Além disso, também utilizo os meus Diários de Campo e Trabalho que estão nos arquivos da Instituição.

Parto do princípio já mencionado na apresentação de que concebo o conhecimento como toda forma de saberes construídos, sem adotar um esquema de hierarquização. Neste sentido reconheço os saberes que o COMIN tem construído em sua prática social, e principalmente reconheço que os conhecimentos dos povos indígenas podem contribuir para uma sociedade mais justa e, igualmente, contribuir para uma Educação intercultural e descolonial em que os paradigmas em relação a vida sejam mais holísticos.

As atividades do COMIN, muitas vezes para serem validadas estavam ligadas a um programa de extensão ou em parceria com universidades. Por outro lado, o COMIN nunca abdicou do fato de estar ligado à IECLB. No contexto ecumênico é uma igreja que recebe críticas pelas suas posturas teológicas. A IECLB foi uma das precursoras junto da Igreja Católica da Teologia e Filosofia da Libertação; da ordenação de mulheres como sacerdotisas; da admissão de homossexuais em seu quadro de pessoas Teólogas. Foi também uma das instituições no Brasil, junto com o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) da Igreja Católica e algumas universidades, precursoras na defesa dos direitos dos povos indígenas. Desde cedo se empenhou pela luta dos Povos Indígenas em relação ao protagonismo, autonomia, diálogo, demarcação e reconhecimento de suas terras e territórios, seus conhecimentos, suas culturas. Assim, desde cedo a IECLB tem buscado construir uma relação intercultural e descolonial com os povos indígenas com os quais tem contato no Brasil e no exterior.

A aproximação e a confiança dos Povos Indígenas em relação à IECLB foram construídas em um caminho longo. Também porque ela mereceu a desconfiança inicial. Afinal, no sul do Brasil, entre as diversas etnias europeias que aqui chegaram, os alemães, vindos da Alemanha a partir de 1824, eram principalmente membros da IECLB e receberam todo o apoio do governo para se instalar em terras onde indígenas já haviam sido expulsos, ou onde havia sido feito “uma limpa” antes da chegada das empresas colonizadoras. Conflitos e mortes marcaram as relações iniciais entre indígenas e não indígenas. A luta pelo mesmo espaço existencial decorrente

da política implementada pelos governos imperial e republicano, transformou dois grupos marginalizados em inimigos.

Segundo Silvio Coelho dos Santos estes conflitos só foram resolvidos parcialmente com criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPI), depois, simplesmente SPI.

A criação do Serviço foi em 1910 e tinha o objetivo de confinar indígenas em Reservas e proteger os colonos contra a retomada das terras pelos próprios donos. No entanto, a história de conflitos de terras continua até hoje entre colonos e indígenas, o que indica que estes problemas ainda persistem; basta olhar os quadros de violência contra indígenas, levantados anualmente pelo CIMI e publicados em seu site. Em alguns destes casos, principalmente na região sul, nestes conflitos também estão envolvidos membros da IECLB.

Este é um fato com o qual a própria IECLB, através do COMIN, tem se ocupado. Tanto é que uma das ações do COMIN é trabalhar com a sociedade em geral para a sensibilização dos direitos dos povos indígenas. Com isto, podemos dizer que a IECLB tem suas contradições entre seus membros no que se refere a posições em relação aos povos indígenas, mas que em sua organização e em geral existe a firme convicção de colaborar com os indígenas em suas lutas e reivindicações.

Os primeiros atos de piedade e solidariedade de famílias luteranas consistiram em acolhimento de crianças indígenas órfãs; por isso hoje temos muitos luteranos que contam que suas bisavós ou bisavôs eram indígenas.

As primeiras tentativas mais institucionais de fazer algum trabalho de assistência aos indígenas aconteceram nas décadas de 1890 a 1900. Uma delas foi a do Pastor Hageholz que trabalhou em Indaial e Timbó (SC) entre 1897 a 1901. No Sonntagblatt für die Evangelischen Gemeinden in Santa Catarina, em 12 de novembro de 1899 ele escreveu:

... há vozes que pleiteiam o total extermínio desses remanescentes (falando dos Laklãnō Xokleng no Alto Vale do Itajaí) que tanto apavoram os colonizadores. Eu digo: Não! Não vamos lá com guerra, com armas de fogo e espadas, mas vamos levar-lhes a vida

e o amor. Vamos ajuda-los... Aos que argumentam, que os selvagens, o terror das selvas, não devem ser considerados humanos e por isso não ter direito à vida, eu digo: Eles tem direito à vida. Sim. Eles também são criaturas e pessoas de Deus...²⁹

Além disso, ele dá uma série de sugestões de como concretizar a ação junto aos indígenas, entre elas está o acompanhamento direto; a formação de uma associação de apoio; a criação de um fundo de apoio; a negociação com o governo para cessão de terras onde pudessem viver suas vidas conforme sua cultura.³⁰

Outros pronunciamentos como estes foram encontrados nos jornais de Blumenau da época, onde muitos pastores e membros se indignavam com as atrocidades cometidas contra os indígenas.

Enquanto trabalhei com o povo Laklãnõ Xokleng também tive acesso a vários relatos de indígenas e não indígenas de como haviam grupos de luteranos com uma boa convivência com os indígenas, inclusive com relações de reciprocidade como no caso da região de Taió, onde famílias luteranas trocavam pão por mel e caça.

No entanto, somente nos anos de 1950 e 1960 a IECLB assumiu oficialmente trabalhos com os indígenas. Um foi no Mato Grosso, junto aos Rikbaktsa (Canoeiros) que depois foi entregue ao trabalho da Igreja Católica e em fins de 1960 em Guarita (RS) junto ao Povo Kaingang.

O trabalho com o Kaingang iniciou tendo uma perspectiva assistencialista em que todas as dimensões do ser humano deveriam ser contempladas, seja na saúde, educação, sustentabilidade, religiosidade, sendo em grande parte no estilo ocidental. Criou-se assim uma grande estrutura chamada Setor Missão.

Mas no diálogo e na interação com os povos indígenas, ideias e convicções teológicas foram colocadas em dúvida e começaram a surgir questionamentos. E a Igreja foi sendo modificada pelos próprios indígenas; seus paradigmas ocidentais deram lugar a uma nova mentalidade. E a IECLB

²⁹Sonntagblatt für die Evangelischen Gemeinden in Santa Catarina, em 12 de novembro de 1899.

³⁰Anuário Evangélico de 2010: Blumenau: Otto Kuhr, p. 142-143.

finalmente foi assumindo oficialmente sua responsabilidade cidadã em relação aos povos indígenas.

Ao meu ver, a convivência com os indígenas foi ocasionando um processo de descolonialidade, que certamente continua. Teologias, cosmovisões, antropologias foram sendo modificadas e questões significativas foram ocorrendo gradativamente. Assim, a IECLB defendia: a educação bilíngue com respectivo material didático que ela mesma, junto com as pessoas educadoras indígenas. Resquícios deste material ainda se encontram no Arquivo do COMIN; apoio à formação de monitores bilíngues, sem a interferência do Summer Institute of Linguistic (SIL); apoio à revitalização da medicina tradicional; o apoio no empenho dos indígenas pelo não arrendamento de suas terras; apoio ao empenho dos indígenas pela saída de colonos que estavam nas terras indígenas de Guarita³¹.

Por causa de sua posição de apoio ao Povo Kaingang, a IECLB foi inicialmente ameaçada e depois, em 1985, expulsa de Guarita pela FUNAI.

Em 1991, houve um novo convênio com a FUNAI (Fundação Nacional do Índio) e a UNIJUI (Universidade Regional do Noroeste do Rio Grande do Sul), desta vez, especificamente para a formação de estudantes indígenas em nível superior. Foi a primeira experiência de uma universidade acolher estudantes indígenas. A IECLB entrou principalmente com a elaboração do projeto que previa uma educação diferenciada conforme as definições da Constituição Nacional e com bolsas de estudo, visto ter credibilidade frente a instituições de apoio no exterior.

O trabalho da IECLB levou igualmente à procura por assessorias etnográficas e antropológicas, estudo das línguas e da cultura, que se tornavam cada vez mais indispensáveis. Isto também porque o trabalho foi se ampliando para outros povos e para os movimentos indígenas. Assim, por exemplo, durante a constituinte, o COMIN também foi importante parceiro dos Povos Indígenas para conseguir assegurar garantias e direitos na Constituição.

³¹ Este fato deflagrou o início do Movimento dos Sem Terra (MST), ocupando a Fazenda Annoni no dia 29 de outubro de 1985, no município de Ronda Alta, RS.

O trabalho primordial do COMIN sempre foi com os indígenas, mas sem jamais esquecer a vertente de ter que trabalhar com a sociedade brasileira para eliminar preconceitos, fazer cumprir direitos, levar a uma convivência respeitosa e equitativa, proceder a uma comunicação justa. Assim, desde os anos de 1970 a IECLB vinha imprimindo anualmente folhetos sobre a temática indígena, que eram destinados principalmente para membros da IECLB e outros setores da sociedade. Estes folhetos faziam denúncias das situações em que os indígenas viviam e anunciavam a necessidade de mudanças de nossos paradigmas. Em geral se utilizava como fundamento o conceito e a ideia cristã de que Deus quer vida abundante para todas as pessoas. E seria de nossa responsabilidade cristã lutar pela vida dos Povos Indígenas.

Nesta mesma época, professores e estudantes de teologia optaram em se engajar com a causa indígena. Tanto que em 1986 foi criado um Grupo de Apoio na Faculdades EST (RS) com o nome de “Grupo de Apoio Marçal Tupã-y”, em homenagem ao líder do Povo Guarani Nhandeva, ecologista morto em 25 de novembro de 1983 no Mato Grosso do Sul. Este grupo mantinha articulações com entidades indigenistas como Associação Nacional de Apoio aos indígenas (ANAI), Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e o Instituto Socioambiental (ISA) contatos com instituições a nível estadual e federal para denúncias e ações a favor dos direitos indígenas. Muitas vezes atuou junto com a UFRGS em movimentos a favor dos povos indígenas.

Em meio a estas mudanças surgiu a necessidade da criação de conselho mais amplo. Por isso em 1982 foi criado o COMIN – Conselho de Missão entre Povos Indígenas que teve quatro tarefas principais: Assessorar a IECLB nas questões relativas aos povos indígenas; Apoiar as pessoas assessoras que colaboravam nas lutas e demandas e movimentos dos Povos Indígenas nas diversas partes do Brasil onde o COMIN se fazia presente; Coordenar, administrar e alocar recursos para projetos de apoio aos povos indígenas, inclusive fazendo relatórios e prestação de contas; Divulgar e

sensibilizar, formar e informar comunidades da IECLB e a sociedade Nacional sobre as causas indígenas.

A primeira secretaria do COMIN foi instalada nas dependências da Faculdades EST que tinha um grupo de docentes e estudantes muito ativos na causa indígena. Assim uma das parceiras preferenciais do COMIN sempre foi a Faculdades EST com quem firmou um convênio para a realização de diversas atividades como cursos de Extensão, Cursos de Educação Continuada, cursos de Especialização Lato Sensu, realização de estágios dos estudantes em terras indígenas; campanhas de assinatura e notas de solidariedade a favor de indígenas, seminários, debates, videos, conferências, manifestos, articulações internacionais em favor dos povos indígenas. Esta parceria continua até hoje.

Em sua metodologia, o COMIN, portanto, preza o diálogo, a cooperação, a reciprocidade e a interculturalidade. Numa das avaliações externas do COMIN, feitas por agencias de financiamento em que diversos atores são consultados, Claudemiro Lescano do Povo Kaiowá do Mato Grosso, afirma que acredita que o COMIN compreendeu que uma das normas do sistema dos Povos indígenas é a reciprocidade. E tenta vivenciar esta reciprocidade com os povos.³² Afirmo que Claudemiro é bem generoso ao fazer sua avaliação e que até estamos tentando compreender e vivenciar esta cooperação e esta reciprocidade em nossas atividades. No entanto, sabemos que, como instituição nascida num contexto de paradigmas ocidentais, ainda temos caminhos a andar para que realmente possamos afirmar nossa reciprocidade incondicional.

Enfim, o COMIN, como órgão da IECLB, em seu trabalho se faz presente junto aos diversos povos, comunidades e movimentos indígenas no Brasil em parcerias, reciprocidades, apoios, solidariedade e colaboração nas áreas da educação, saúde, terra, organização e auto-sustentação e outros. A entidade tem como princípio e compromisso apoiar as demandas solicitadas pelos indígenas, respeitando sua autonomia, sua cultura e sua auto-determinação, trabalhando com eles e não por eles. Em suas ações tem

³²Relatório Externo do COMIN de 2013, localizado no Arquivo do COMIN.

tido várias parcerias como movimentos indígenas e indigenistas nacionais e internacionais, movimentos sociais, museus, escolas, universidades, secretarias e coordenadorias de educação.

Este longo processo de convivência com indígenas nem sempre foi harmonioso ou sem conflitos. Nós como COMIN, sempre e de novo, tivemos que estar numa posição de descolonizar nosso agir, nossas reflexões e nossos apoios. Neste sentido contamos com a tolerância dos diversos povos com os quais temos tido ricas convivências. E logicamente, sabemos que o processo de descolonização continua. Que a procura por entender o modo de estar no mundo dos indígenas ainda continua sendo uma de nossas metodologias para melhor contribuir na luta destes povos.

Além do trabalho diretamente com os povos indígenas o COMIN, assim como já foi mencionado, também articula a sua tarefa intercultural e descolonizadora junto à sociedade envolvente, construindo espaços e articulações que propiciem melhores condições de diálogo entre indígenas e não indígenas. Formando e informando sobre a causa indígena para que haja solidariedade e apoio em favor dos direitos e valorização de sua especificidade e diversidade cultural. E participando de um processo de descolonização de sensibilidades, mentes e consciências de que há outras formas de estar no mundo e viver a vida.

Uma das atividades em relação a sensibilização da sociedade brasileira é a Elaboração do Material da Semana dos Povos Indígenas. Anualmente produzimos um material composto por um caderno, um cartaz e ultimamente um jogo de Banners para exposições. O início foram os folhetos elaborados pela IECLB nos anos de 1970. Depois o COMIN continuou adotando esta prática, mas muito mais voltada para a sociedade em geral. Assim, pelo fato de acontecer muitas assessorias em escolas decidiu-se ampliar os folhetos para um caderno com informações de um povo a cada ano. Desde o início se adotou uma metodologia participativa e colaborativa, que conforme as relações com os povos e os entendimentos sobre a metodologia intercultural e colaborativa os indígenas foram se apropriando deste espaço de publicações.

A seguir apresento uma Tabela com os livros editados, o ano e o Povo que elaborou, bem como o tema escolhido pelos indígenas.

Tabela 2: Cadernos da Semana dos Povos Indígenas do COMIN

TEMA	Ano	Povo
Povos Indígenas: Fonte de Sabedoria	1999	Tema Geral
500 anos de descobrimento - Programa de Índio?	2000	500 anos de Resistência
O tempo passa, o tempo volta: vendo e revendo o tempo.	2001	Um olhar indígena sobre o novo milênio
Manacô - Viver repartindo	2002	Povo Madijá - Acre
Parentes e Amigos unidos pela Reconstrução da Vida	2003	Povo Kaingang - RS
Dança das Culturas	2004	Povo Tremembé - Ceará
Laklãnõ Xokleng: O Povo do Sol em tempos de resistência.	2005	Povo Laklãnõ Xokleng -SC
Kayabi: Território e tempo na afirmação da identidade	2006	Povo Kayabi - Rio dos peixes. MT
Povo Arara: A vida acima de tudo	2007	Povo Arara - RO
Povos Indígenas em Espaços Urbanos.	2008	Povo Satere-Mawé Manaus, AM; Povo Terrena, Cuiabá, MT; Povo Kaingang, Porto Alegre e São Leopoldo, RS; Povo Bakairi Campo Grande, MS
Modo de ser Guarani: Mbya Reko Régua	2009	Povo Guarani Mbya, RS e SC
Tukuna Nawa Itsunin - Nosso mundo Kanamari	2010	Povo Kanamari, AM
Povo Tupinikim: Memória e resistência-Fortalecendo a identidade	2011	Povo Tupinikim, ES
Povo Kaingang: Vida e Sabedoria	2012	Povo Kaingang. RS
Kaiowá: Um Povo que caminha	2013	Povo Kaiowá, MS
Apurinã: Povo do Aviry	2014	Povo Apurinã, Acre
Cultura do Povo Ikólóéhj Gavião	2015	Povo Ikólóéhj Gavião. RO
Laklãnõ Xokleng: O povo que caminha em direção ao sol.	2016	Laklãnõ Xokleng, SC
Sobre Crianças Indígenas	2017	Crianças indígenas de vários
Pintody Irapuá e Guapoy: Três comunidades Guarani Mbyá lutando pela terra.	2018	Povos Mbya Guarani em acampamentos

Tabela produzida pela autora: Cadernos das Semana dos Povos Indígenas do COMIN

O MATERIAL DA SEMANA DOS POVOS INDÍGENAS

Nesta seção apresento o Material da Semana dos Povos Indígenas, bem como os critérios utilizados para esta elaboração. Estes critérios estão num documento específico elaborado pelo COMIN em 2008 após à Lei nº

11.645/08 que torna obrigatória a inclusão da temática indígena no currículo escolar. Como o COMIN vinha sendo procurado intensamente para assessorar, escolas, secretarias e coordenadorias da Educação foram elaborados critérios para a edição deste material. A elaboração dos critérios foi feita de forma coletiva, considerando a legislação vigente para edição de subsídios didáticos para uso em escolas. Este documento também colaborou para a busca de verbas para as edições junto a entidades parceiras no Brasil e no exterior.

O Material didático, pedagógico e informativo para a Semana dos Povos Indígenas do COMIN aborda a história e cultura de Povos Indígenas de todo o Brasil. Atualmente o projeto integra o Programa de Formação e Diálogo Intercultural existente no COMIN.

Este material está inserido num processo em que anualmente se aborda o modo de vida e a história de algum povo indígena com o qual o COMIN tem contatos e cuja abordagem tenha sido solicitada e seja relevante para aquele povo e naquele momento específico.

Atualmente a execução do material abrange três fases: a primeira envolve a pesquisa e elaboração do material pelos próprios indígenas. A segunda envolve a edição colaborativa junto com os indígenas em que a coordenação e a equipe pedagógica e os indígenas trabalham a diagramação do material. E a terceira etapa abrange a distribuição do material e a sensibilização da sociedade em relação à cultura, aos modos próprios de vida e aos direitos dos povos indígenas.

Resumo e objetivos do material da Semana dos Povos Indígenas

O material da Semana dos Povos Indígenas vem sendo produzido e distribuído desde 1988, com participação ativa e efetiva das comunidades indígenas, que pesquisam, selecionam e articulam o conteúdo a ser publicado. Até 2004 este material era pesquisado e uma equipe acabava elaborando o conteúdo final a partir dos textos indígenas e diagramando conforme sua visão. Sempre haviam seminários e encontros entre representantes dos povos indígenas, assessores locais e a equipe

pedagógica e de edição. Em geral, não havia um movimento de solicitar a aprovação do material final pelos indígenas e eles constavam como pesquisadores na ficha catalográfica. Após 2005 começou um movimento de questionamento sobre qual a importância do material para indígenas e não indígenas, sobre a autoria, sobre seu uso em escolas e assim por diante.

Neste momento inicia-se um outro processo em que os indígenas são efetivamente os autores do material. São eles que escrevem os textos, fazem e escolhem as fotos, desenhos, indicam a diagramação, elaboram as capas e os cartazes e indicam subsídios adicionais. Além disso, escolhem fotos para a coleção fotográfica que acompanha o material. No final, todo o material é aprovado pelo grupo. Somente depois acontece a impressão e distribuição.

O material destina-se, em primeiro lugar, para os não indígenas e, especialmente, para a rede escolar pública e privada, para educadores/as, estudantes e lideranças. E também para os indígenas envolvidos no processo e outros parentes indígenas.

O objetivo do material é contribuir na divulgação da causa, realidade, história, conhecimentos e culturas indígenas de nosso país e, desta forma, contribuir com os diversos setores da sociedade, promovendo a aproximação, o conhecimento mútuo e a valorização da realidade indígena e sua especificidade cultural, bem como os direitos dos povos indígenas. Cada povo indígena escolhe o tema ou os temas que quer abordar no material e que fazem sentido para o seu povo e que também possa servir como testemunho e incentivo para outros povos em suas lutas por direitos.

A forma como o material é elaborado, em colaboração com as comunidades indígenas – homens, mulheres, jovens, crianças –, com a colaboração da equipe do COMIN – homens e mulheres, com formação em diversas áreas como pedagogia, antropologia e direito – proporciona o protagonismo indígena, como autores do material. É um processo de construção e elaboração que se fundamenta na colaboração intercultural e recíproca.

Seguem alguns aspectos relevantes sobre a elaboração do material que foi acordado num documento com todo o conselho e assessorias do COMIN, em que se estabelecem alguns critérios sobre a elaboração do material. Isto aconteceu em 2008 após ter sido emitida a lei nº 11.645/08.

Beneficiários do material da Semana dos Povos Indígenas³³

A sociedade brasileira, como já vimos, é marcada pela diversidade étnico-cultural, mas que evidencia fortes prejuízos em relação a etnias como as indígenas e afrodescendentes, que historicamente foram silenciadas em sua cidadania, negadas em seus direitos, discriminadas em suas culturas e excluídas do processo econômico e político do país. Estes prejuízos são reproduzidos nas escolas, nas igrejas, nos meios de comunicação e nos demais setores. Portanto, a estes espaços e setores é que se destina o material produzido através deste material.

Desta forma, os principais beneficiários do material são:

a) Comunidades indígenas, no caso específico, homens, mulheres, jovens e crianças, que, através do caderno, terão acesso ao direito à comunicação justa e um espaço de visibilidade de sua vida, cultura, tradição e de seus direitos constitucionais e humanos. Será uma via de comunicação com a sociedade para expor sua história e movimento pela revitalização de sua cultura e demarcação de sua terra.

b) Homens, mulheres e principalmente jovens e crianças de escolas e de outros setores da sociedade brasileira, que terão a possibilidade de encontro com a realidade, a cultura e os direitos indígenas e a oportunidade de exercitar a vivência da alteridade para assim contribuir no processo de construção de novas relações entre as diversas etnias, culturas, religiões e a natureza.

O total de pessoas beneficiadas anualmente passa de 100 mil pessoas. A cada ano são impressos em torno de 50 a 60 mil exemplares do

³³ As informações que seguem nas próximas seções estão baseadas no Documento interno do COMIN de 2008 (arquivo do COMIN) sobre os critérios para a elaboração do Material Didático da Semana dos Povos Indígenas e nos relatórios anuais das edições dos materiais dos diferentes povos realizados pela autora.

caderno, chegando alguns anos a 70 e 80 mil exemplares. Muitas pessoas profissionais da educação mencionam que fazem cópia para os seus alunos e eles levam para casa e o apresentam para a família. Inicialmente o material era distribuído gratuitamente. Hoje a quantidade gratuita é limitada a 25 exemplares por pessoa ou grupo/comunidade ou escola. Quem necessitar de exemplares adicionais cobre o preço de custo. Planejamos um investimento maior na divulgação e distribuição, vendo possibilidades de parcerias com escolas, prefeituras e outros órgãos públicos.

Objetivos a curto prazo do material da Semana dos Povos Indígenas

a) Propiciar a inclusão da temática indígena em instituições de ensino e outros setores da sociedade como museus, comunidades eclesiais, instituições de direitos humanos e outros.

b) Contribuir para a inclusão da temática “história e cultura indígena” no currículo escolar, em cumprimento à Lei nº 11.645/08.

c) Estimular a reflexão sobre a realidade e os direitos dos povos indígenas.

d) Oportunizar a construção de pequenas vias de comunicação e conhecimento entre diferentes etnias, contestando territórios de preconceitos e discriminações.

e) Oportunizar a docentes, discentes e à comunidade educativa em geral que venham a conhecer e considerar a diversidade e alteridade no contexto da pluralidade cultural brasileira.

f) Convidar a conhecer o outro em diferentes espaços e situações, ampliando leituras e olhares.

g) Fortalecer a capacidade comunicativa entre as diversas etnias.

h) Conhecer a história e o movimento dos Povos Indígenas em seus processos de revitalização de sua cultura, a demarcação de suas terras e demais direitos.

Objetivos a longo prazo do material da Semana dos Povos Indígenas

- a) Maior conhecimento da realidade, cultura, religiões e direitos dos povos indígenas.
- b) Maior capacidade de estabelecer relações construtivas com estas e outras etnias.
- c) Comunicação e diálogo intercultural entre indígenas e não indígenas.
- d) Representações justas das diferentes culturas e religiões.
- e) Reconhecimento e vivência da alteridade como direito humano fundamental.

Resultados do projeto a curto prazo

- a) Disponibilidade de material didático-pedagógico sobre a realidade, vida, cultura e direitos indígenas nas escolas, instituições eclesiais e setores da sociedade.
- b) Abordagem da temática dos direitos indígenas em sala de aula.
- c) Crianças têm contato com a cultura e vida indígena numa abordagem mais justa e respeitosa.
- d) Intercâmbios com visitas de crianças, jovens, educadoras/os e universitárias/os nas aldeias indígenas, em que tomam contato com a vida cotidiana das comunidades indígenas.
- e) Intercâmbios em que crianças, jovens, idosos, homens, mulheres e lideranças indígenas se fazem presente nas escolas, com diálogos e palestras.

O material, portanto, por si mesmo, já é uma prática de comunicação entre as culturas referidas como também incentiva outras atitudes concretas de busca de diálogo, comunicação, interação e empenho pelos direitos indígenas.

Impactos do material da Semana dos Povos Indígenas

Os impactos do projeto se apresentam de forma diferenciada nos beneficiários, tanto em homens como mulheres indígenas e não indígenas:

a) O material traz impacto para os próprios povos indígenas que terão sua história, cultura, direitos e luta divulgada de forma justa e respeitosa, contribuindo para a dignidade e vida desta comunidade enquanto Povo Indígena.

b) A experiência dos Povos Indígenas também traz impactos sobre outros povos indígenas que percebem neste material um testemunho e incentivo para suas lutas por direitos.

c) Em relação aos não indígenas, a primeira parte do material é elaborada para crianças e, por isso, é nelas em que se verá com mais intensidade os efeitos deste projeto, visto que terão a possibilidade desde cedo de ter contato e comunicação com a realidade, cultura e direitos indígenas; e ter uma educação para a vivência e o respeito da alteridade. Assim, as novas gerações crescem e são educadas com representações mais justas e respeitadas das etnias.

d) A segunda parte do caderno apresenta a temática para as pessoas jovens. Assim, também elas trazem indicativos de impacto com mudanças de paradigmas e maior envolvimento com a causa e direitos indígenas.

e) O material, ao apresentar a cultura, a história, os conhecimentos e os direitos indígenas, também aponta para a construção diferenciada de relações que são construídas entre os seres humanos (homens, mulheres, crianças, idosos) e com os diversos componentes do cosmos. São relações sociais, de reciprocidade, em que se valoriza a comunidade e não o indivíduo; o cosmos e não somente o ser humano. Desta forma as relações de gênero, as relações com a natureza se ampliam e integram o sistema de parentesco de uma comunidade. Esta alteridade nas relações contribui para as reflexões sobre a construção cultural das relações dos seres humanos entre si e com todo o cosmos.

O compromisso de respeitar a espiritualidade indígena

O compromisso ecumênico e o diálogo inter-religioso assumidos na atuação e trabalhos do COMIN também se fazem presentes no planejamento e na implementação do presente projeto, conforme segue:

a) A elaboração do caderno considera, valoriza e respeita a cultura e religiosidade indígena, apresentando de forma justa e digna as diferenças culturais e religiosas destes povos.

b) Como é um material didático que também vai para instituições de ensino do Brasil, também precisa considerar a legislação brasileira, que prevê um ensino que respeite a diversidade cultural e religiosa do país. E nas escolas a diversidade religiosa e étnico-cultural estão muito evidentes.

d) Na distribuição, o material vai para diversas instituições religiosas como luteranas, metodistas, presbiterianas, anglicanas, católicas, afro-brasileiras, pentecostais.

Parceria com outras organizações no planejamento e na implementação do projeto

A elaboração do material, além de contar com os Povos Indígenas e profissionais do COMIN, também tem a parceria com o Departamento de Educação Cristã – DEC da IECLB e com educadoras/es que participam da equipe de assessoria didático-pedagógica. Outra parceria está na distribuição do Caderno, em que são parceiras/os voluntárias/os: pessoas físicas, professoras/es, diretoras/es de instituições de ensino, coordenadorias e secretarias estaduais e municipais de educação, lideranças religiosas e de movimentos populares, pastorais de igrejas e ONGs.

No capítulo que segue, irei me debruçar sobre como este material é elaborado de forma intercultural e colaborativo com os povos indígenas. O material do povo Laklãnõ Xokleng será utilizado como exemplo desta elaboração. No entanto, o processo desta construção não é homogêneo com todos os povos, sempre tem variantes, pois cada povo vive e convive com um contexto, uma cultura, um modo de ser e se relaciona de forma distinta com a sociedade. Além disso, cada povo tem suas demandas e seus temas preferenciais de abordagem. Por isso, o processo de construção deste material é muito dinâmico e variável de um povo para outro. O importante é salientar que até o momento só realizamos edições por demanda e solicitação dos próprios povos. Assim, sempre haviam povos a espera de se

apresentar no material. Para o COMIN isto significava incentivo para a continuidade da elaboração destes materiais.

7. ELABORAÇÃO INTERCULTURAL E COLABORATIVA DO MATERIAL DIDÁTICO DA SEMANA DOS POVOS INDÍGENAS



Roda de conversa com o povo Guarani de Guarita para elaboração do material da Semana dos Povos Indígenas de 2009. (Foto: Noeli Falcade – Arquivos do COMIN)

Em 2003, um novo momento de questionamento referente ao material da Semana dos Povos indígenas foi relevante para o COMIN. As perguntas se referiam sobre a continuidade da elaboração do material: se o COMIN iria continuar a produzir o material; se ele realmente tinha algum proveito para as escolas e comunidades da IECLB e para as escolas. Era o COMIN que tinha estas dúvidas, pois havia uma lista de espera de povos que queriam que o próximo material fosse produzido sobre o seu povo. Outra questão que estava clara era que anualmente recebíamos inúmeros retornos, principalmente de escolas, museus e comunidades eclesiais (não somente da IECLB) com relatos e fotos de estudantes e docentes de escolas falando sobre a importância do material e de como foi trabalhado.

Além disso, o nosso cadastro de mais de 4 mil endereços e 50 a 70 mil exemplares editados anualmente mostrava que se deveria continuar a produzir o material.

Diante da decisão de continuar a elaborar o material deveria ser avaliado se realmente ele estava sendo elaborado de forma a considerar o protagonismo indígena. Então surgiram outras perguntas: Qual o propósito do material para os povos indígenas? A forma como o material estava sendo elaborado era adequado para as escolas e para o contexto eclesial? E a autonomia e o protagonismo indígena estavam sendo respeitados em cada uma das ações? O material realmente estava sendo intercultural tanto em sua apresentação como elaboração e divulgação? Como os próprios indígenas viam o material e sua elaboração?

Assim, na Reunião do Conselho realizada em dezembro de 2003, segundo ata desta reunião que está nos Arquivos do COMIN³⁴, como assessora junto ao Povo Laklãnõ Xokleng em Santa Catarina, eu, a equipe pedagógica e a coordenação do COMIN fomos designadas a organizar o material de 2005 de forma colaborativa com os indígenas do Povo Laklãnõ Xokleng. Este povo já havia solicitado várias vezes um espaço para sua apresentação nos cadernos da Semana dos povos indígenas do COMIN. Assim, partimos do pressuposto de que todo o processo seria intercultural, de forma que os Laklãnõ Xokleng fossem os protagonistas na elaboração dos conteúdos e que haveria uma metodologia colaborativa na elaboração geral do material.

Além disso foi designado que, além da divulgação do material, eu ficaria responsável por uma pesquisa sobre a aceitação do mesmo, com o Povo Laklãnõ Xokleng, com escolas, com docentes e nas comunidades da IECLB.

³⁴As Atas do Conselho do COMIN estão guardadas no Arquivo do COMIN, que hoje faz parte do Arquivo Histórico da IECLB e está hospedado na Faculdades EST.

ELABORAÇÃO DO MATERIAL PELO POVO LAKLÃNÕ XOKLENG.³⁵

O Povo Laklãnõ Xokleng conhecia o material da Semana dos Povos Indígenas e havia algum tempo solicitava que esse caderno fosse um espaço de divulgação de seu povo, sua cultura, sua realidade e suas lutas, tanto para a nova geração como para a sociedade em geral. Diziam também que estava na hora da sociedade conhecer o outro lado da história e não somente aquela que se encontrava e contava nos livros e nas escolas. Portanto, era a reivindicação de sua palavra, de sua história que estava acontecendo. O povo não queria mais ouvir somente a história contada pela colonialidade, mas queria contribuir para o processo de descolonialidade.

Além de contar sua história, diziam que era uma oportunidade para crianças e jovens da região terem mais informações sobre sua cultura e realidade, tendo em vista o desconhecimento e preconceitos que ainda dominavam o Vale do Itajaí.

Para os Laklãnõ Xokleng não era a primeira experiência em autoria de textos para um público intercultural, pois em 1997 foi editado o livro: “Ag vê te kágel mu: Nosso idioma reviveu”³⁶. Foi o primeiro livro didático produzido pelo Povo Laklãnõ Xokleng e de forma bilíngue. Num primeiro momento só estava destinado para as escolas indígenas, mas que por ser bilíngue e visto o pouco material que se tinha para trabalhar a temática indígena, logo se espalhou e foi adquirido por escolas não indígenas. Em 2015 o material foi reeditado para a comunidade, mas novamente foi muito procurado por escolas não indígenas.

Este livro bilíngue, em seu conteúdo foi coordenado pelo professor Laklãnõ Xokleng, hoje doutor em Linguística, Nanblá Gakran e por mim. Ele reuniu uma coletânea de textos escritos e ilustrados por crianças

³⁵ As informações trazidas neste capítulo estão baseadas nas anotações do Diário de elaboração do material deste povo, que, juntamente com o material original produzido naquele ano, está arquivado no COMIN sob o título “Semana dos Povos indígenas 2005”; no relatório sobre a interlocução entre o material e as instituições de ensino e nos pareceres recebidos pelas escolas, que estão nos arquivos no COMIN sob o título Avaliação Material da Semana dos Povos Indígenas; e também nas memórias pessoais do processo vivenciado.

³⁶Gakrán, Nanblá; Markus, Cledes. **Ag vê te kágel mu: Nosso idioma reviveu**. São Leopoldo: COMIN, 1997.

das escolas das Aldeias da Terra Indígena Laklãnõ. A publicação tem contribuído no processo de revitalização da língua materna. O que chama atenção neste livro é a sabedoria apresentada pelas crianças indígenas em relação à natureza, especialmente a vida dos animais bem como a análise histórica apresentada por elas. A beleza dos textos é encantadora e ainda hoje é referência como material didático a ser utilizado em escolas Laklãnõ Xokleng e escolas não indígenas.

Em 2004, a partir do momento que foi comunicado às lideranças Laklãnõ Xokleng, que o Conselho do COMIN acatou a solicitação de que o material da Semana dos Povos indígenas de 2005 seria ocupado por seu povo, foi comovente ver a empolgação das lideranças políticas, das lideranças tradicionais (que são as pessoas mais idosas), da comunidade escolar e todo o povo. É que o momento para elaboração do material vinha numa ocasião muito propícia, pois os Laklãnõ Xokleng estavam num processo tenso de luta pela demarcação de suas terras tradicionais e indenização dos danos da Barragem Norte construída em suas terras. Em decorrência desta luta havia muita oposição em relação a eles por parte dos não indígenas. Seria um espaço político importante que deveriam ocupar e também a oportunidade de “contar o outro lado da história” como diziam. Assim, logo as lideranças reuniram as comunidades de suas aldeias para ouvir e decidir como o material seria elaborado.

Fizemos um primeiro seminário onde expliquei todo o processo da elaboração do material: que o público alvo seria, principalmente, os não indígenas, que o objetivo principal era para sensibilizar esta sociedade sobre a história, os direitos e o modo do povo Laklãnõ Xokleng estar no mundo. Pelo fato de que o material iria principalmente para escolas, decidiram que as pessoas professoras e pedagogas iriam se encarregar da parte pedagógica, mas que mesmo esta, seria submetida a avaliação final da comunidade. E que, toda pesquisa e decisões seria por conta deles. Eu estaria à disposição para apoiá-los e acompanhá-los no que fosse necessário.

Daquela ocasião em diante todos os encontros e seminários foram bilíngues. Quer dizer, se falava muito mais na língua materna do povo do que no português. Mas era essa a postura do COMIN que queria contribuir para que o material fosse realmente intercultural e tivesse o cunho descolonizador, com a marca do pensamento originário. Não queríamos repetir experiências anteriores.

Neste seminário foram muitas discussões sobre conteúdos, formas, e outros dados relevantes. Até que se chegou ao consenso de que o tema do Caderno deveria ser a Resistência do Povo Laklãnõ Xokleng desde a colonização no Vale do Itajaí,³⁷ pois ainda ecoava muito forte o movimento dos “500 anos de resistência” e queriam contar a sua versão da história da colonização.

Decidiram naquela reunião que a coordenação deveria ser dos docentes da Escola Laklãnõ junto com a liderança geral. Esta foi uma opção devido à visão da liderança de que as professoras e os professores que já haviam passado por uma universidade teriam melhores condições de fazer a ponte entre os dois mundos – indígena e não indígena. Mas novamente insistiam que a pesquisa e a aprovação final seria feita por toda a comunidade e que não deveriam fugir da temática da resistência.

Desta forma o conteúdo trouxe aspectos da história, da cultura e da realidade vivida no presente, sempre na perspectiva da resistência.

E assim foi. Houveram muitas reuniões e seminários com a comunidade sobre os temas a abordar. Numa destas primeiras reuniões resolveram distribuir o trabalho em grupos especializados. Exemplo, o professor de artes juntamente com as crianças, um sábio e o docente responsável pela disciplina fariam a pesquisa principalmente com as pessoas artesãs; outros docentes e estudantes e algum sábio fariam a pesquisa na área das medicinas tradicionais; outros fariam a pesquisa com as pessoas mais velhas para falar da história e dos mitos; outros falariam

³⁷Na época ainda não se faziam questionamentos em relação à palavra resistência para substituí-la pela palavra resiliência, como propõe LUCIANO, Gersem Jose dos Santos. Educação para Manejo do Mundo: entre a escola ideal e a escola real no Alto Rio Negro. Rio de Janeiro: Contra Capa, Laced, 2013).

com os caciques das Aldeias sobre a demarcação da terra e a Barragem. Todas as pessoas estavam envolvidas, com pesquisas, desenhos e textos: crianças, educadoras/es, mulheres e homens de todas as idades e posições políticas.

Decidiram que as pessoas sábias seriam suas conselheiras, as crianças as desenhistas, e as casas, os lares, os grupos familiares e a natureza os locais privilegiados para as entrevistas e pesquisas. O movimento foi intenso nestes dias de pesquisa. Se viam grupos perto do rio, outros na escola, outros na casa de alguma pessoa artesã. Enfim, toda a comunidade estava envolvida no processo de escrita do material.

E de tempos em tempos os responsáveis pela pesquisa se reuniam com a comunidade para ver se estavam seguindo o caminho planejado. Muitas vezes também tiveram que remodelar o plano inicial, porque alguém havia se negado a dar entrevista ou porque um pesquisador não havia feito sua parte. Ou porque não encontravam dados. Houveram muitos momentos de satisfação por parte de todos, mas também apareceram conflitos. Por exemplo, questionavam por que entrevistar alguém de uma família e não de outra. Por que um pesquisador deu preferência a entrevistar somente sua família, etc. Nestas reuniões eu participava como ouvinte e quando solicitada, como esclarecedora do processo a partir das intenções do COMIN.

Alguns aspectos que insistiram que aparecesse no material foram: um texto na língua materna, um mapa da localização geográfica da terra indígena e a autodenominação do povo.

No caso do texto na língua originária, queriam afirmar que sua língua também resiste; assim escolheram um dos textos já escritos no material didático acima mencionado que falava da Cutia. Seria uma forma política de afirmar a identidade étnica, em que a língua é uma das características principais. Segundo Fredrik Barth (1998) cada grupo étnico tem aspectos específicos importantes que revelam sua etnicidade; neste sentido, para os Laklãnõ Xokleng a língua é um aspecto significativo de sua identidade conforme pesquisado em minha dissertação de Mestrado na Universidade

Regional de Blumenau (MARKUS, 2006). O historiador Bessa Freire (2004) insiste muito que necessitamos divulgar material escrito na língua originária de cada povo, para que os cidadãos brasileiros se deem conta da quantidade de línguas indígenas presentes no Brasil. E por isso, nós do COMIN tomamos como um dos itens relevantes e indispensáveis que em cada Caderno sempre contenha um texto na língua materna com sua aproximada tradução.

Outro aspecto é que queriam que todos soubessem qual era sua verdadeira autodenominação e o seu significado, ou seja, *La klã nõ* – Povo do sol nascente. Até aquele momento este povo era conhecido como Xokleng, que diziam ter sido inventado por um antropólogo que fez pesquisa com eles e interpretou que este era o nome do povo. Como eram conhecidos como Xokleng, politicamente não seria estratégico abandonar este nome. Assim começaram a se autodenominar como Laklãnõ Xokleng. Portanto, foi na elaboração deste material que a autodenominação foi revelada pelas pessoas mais velhas a toda comunidade e a partir daí utilizaram-na em todas as circunstâncias, documentos, escritos e falas. Passou a fazer parte da Identidade. Na capa do caderno e no cartaz o nome foi estampado com muito orgulho. É mais um caso de afirmação de identidade, afirmada por Barth (1998).

O mapa com a localização geográfica já vinha sendo adotada pelo COMIN nos livros anteriores, mas o que nos chamou atenção foi que, queriam que no mapa constasse a ocupação tradicional em contraposição com a atual área delimitada, ou seja de 38 mil hectares ocupam somente 14 mil hectares de terras. Além disso, escolheram colocar o mapa de Santa Catarina na capa e contracapa, inundada com imagens do povo Laklãnõ Xokleng (crianças, jovens, adultos e pessoas mais idosas e grupos), para demonstrar que são cidadãos deste Estado. E ao redor do mapa deveria aparecer a natureza: “estamos amparados pela natureza, ela faz parte de nós”, nos diziam nas reuniões. Relendo a frase a associo ao conceito de “mero estar” do qual nos fala Rodolfo Kusch de que os Povos Ameríndios

estão alicerçados numa cosmologia ou ontologia do estar e não do ser. Nas palavras de Kusch “estão amparados na natureza” (KUSCH, 1970).

Para a capa e cartaz escolheram a mata de pinhais onde estavam amparados tradicionalmente e onde era a origem principal de sua subsistência, de seus mitos, de suas celebrações e de suas festas. Além disso, também queriam denunciar o desmatamento destes ricos pinheirais outrora existentes naquele estado. Assim foi feito. Mais tarde, a sugestão feita pelo diagramador e pela equipe pedagógica foi apenas alterada pelos Laklãnõ Xokleng em uma das fotos, pois queriam que todas as pessoas aparecessem sorrindo e numa estavam sérias. Esta foto foi trocada. A capa foi a mesma do cartaz que depois foi divulgada nas escolas e outros setores da sociedade. Nela aparecem representantes de todas as gerações, gêneros, enfim é a comunidade que está ali representada.

Outros aspectos observados na elaboração do material da Semana dos Povos Indígenas 2005 sobre o povo Laklãnõ Xokleng:

Foi visível como o Povo Laklãnõ Xokleng valorizou e quis ressaltar a importância da comunidade no processo de elaboração do material. Mencionavam sempre que seria a comunidade como um todo que iria decidir como ficaria o material final. Assim, também queriam mostrar que os trabalhos na escola indígena eram realizados em grupos, que as decisões políticas eram tomadas em conjunto com a comunidade; que trabalhos em mutirão eram feitos entre as famílias extensas; que as celebrações e festas prezavam pela participação comunitária. Enfim, a ênfase na comunidade nos remete à concepção indígena do Bem Viver onde ressaltamos como uma das similitudes desta concepção é a comunidade. Esta ênfase não está somente estampada no material que os Laklãnõ Xokleng produziram, mas pude averiguar isto *in loco* nos dezenove anos que convivi com este povo

Outro aspecto foi o da reciprocidade. E esta foi apresentada no material através de um mito ancestral. O grupo que ficou responsável pela pesquisa e escolha do mito que seria incluído no material estava a cargo do

Professor Nanblá Gakrán. Como este mito era muito longo Nanblá fez uma versão mais sucinta para as crianças das escolas não indígenas:

Dizem que quando Deus estava criando o mundo, na hora de fazer a onça, pediu auxílio para os Xokleng. Deus pediu que eles pintassem a onça. Assim, um grupo começou a fazer círculos na onça, outro fez círculos fechados, outro fez traços e os outros restantes fizeram os três símbolos ao mesmo tempo. Desde aquele dia Deus disse que as marcas da onça seriam as marcas do povo Xokleng. Cada grupo ficaria com o símbolo que havia pintado na onça. Nas festas o povo deveria se pintar com o seu símbolo. Os casamentos seriam entre pessoas com marcas diferentes. (LAKLĀNŌ XOKLENG: O povo do Sol em tempos de resistência, 2005, p.22)

Quando se falou sobre o mito e a reciprocidade que ele ensina como uma das normas centrais da cultura deste povo, ouvimos o sábio Schukambang:

Nós temos que fazer como está no mito. Assim como está no mito. Deus não faz sozinho. Deus convida Xokleng para ajudar na natureza. Ajudar a criar. Ajudar a pintar. Deus e Xokleng fazem juntos. Onça também não fica sozinha. Xokleng faz sinal na onça e onça dá sinal para Xokleng. Xokleng também não fica sozinho. Xokleng com um sinal casa e cuida de Xokleng com outro sinal. Pajé de um sinal cura doente de outro sinal. Pajé pega e cura com remédio do mato que tem outro sinal. Tudo está trançado. Tudo se ajuda. Tudo se cuida.

Esta fala do sábio Schukambang, sobre o mito, que anotei e consta no Diário de elaboração do material de 2005, nos dá pistas sobre o que representa a reciprocidade para este povo: tudo no cosmos está interligado e há trocas e intercâmbios entre as diversas expressões de vida existentes neste cosmos.

Menciono aqui que este mito é um bom exemplo para falar de ancestralidade. Ele contém princípios e práticas que os Laklānō Xokleng praticam hoje e aprenderam com e dos ancestrais e, que por sua vez, estão contidos num mito de origem dessa prática e a intenção do Divino por traz dela.

Na roda de conversa sobre o tema da reciprocidade, no entanto, surgiram outras falas que também constam no mesmo Diário de elaboração deste material. Nanblá Gakrán conta que “quando um de nós vai para o mercado ou pescar, sempre traz algo a mais para o vizinho. Porque se ele

vier e se não tivermos nada a doar e a oferecer isto é muito vergonhoso para nós”. João Patté nos fala:

Nós temos uma relação muito grande de reciprocidade com a natureza. Por exemplo aquele remédio que usamos para feridas nós aprendamos com a mãe macaca. Um dia ela estava com o filhote machucado e pegou uma destas folhas e colocou na ferida. Desde lá nossos antepassados sabem que aquela planta é boa para feridas.

A reciprocidade e a complementariedade apontadas como outras das similitudes da concepção indígena do Bem Viver também aparecem de forma expressiva entre o povo Laklãnō Xokleng como normas de vivência e convivência.

A reciprocidade e a complementariedade são tão intensas para este povo que numa reunião com a Secretaria de Educação de Santa Catarina, onde se discutia o currículo de uma educação diferenciada e intercultural, o pessoal da Secretaria queria persuadir os Laklãnō Xokleng de que haviam conhecimentos universais que deveriam ser ensinados a todas, como pessoas, por exemplo, de que somente o ser humano tem cultura, inteligência, lógica, etc. As pessoas deste povo rechaçaram a proposta, dizendo que não iriam ensinar suas crianças com esta inverdade, pois animais e plantas também tem saberes e conhecimentos e que querem que suas crianças aprendam com a natureza. Rebateram, portanto, a ideia de que somente o ser humano tem agencia e intencionalidade, teoria que vai ao encontro das ideias de Viveiros de Castro, apresentadas anteriormente.

Ademais, o povo também quis mostrar sua íntima relação com a natureza, bem como o conhecimento sobre ela. Incluíram textos sobre plantas medicinais, animais, a mata, o rio, os cipós, o artesanato elaborado com elementos da natureza, o barro, a terra e o território. Diziam que educação escolar diferenciada e intercultural não pode acontecer somente na sala de aula, mas também junto ao ambiente e na vida cotidiana.

A vida cotidiana, portanto, foi outro dos enfoques do material. Diziam que é no cotidiano que a vida acontece e é nela que a educação tanto indígena como não indígena deve ser produzida e reproduzida e por isso os saberes e fazeres da vida cotidiana devem ser estudadas. Assim, há um

texto sob o título “**A arte de aprender a viver**” (Semana dos Povos Indígenas 2005, p.7) que cita que é na escola da vida que as pessoas vão construindo o seu conhecimento, sendo que esta experiência, se percebe num texto escrito por uma menina chamada Jussimara Namblá que fala sobre como aprendeu a fazer panela de barro com sua avó. Além disso falam que a arte de cestaria continua viva entre eles e hoje serve como uma fonte de renda. Assim também abordam a sua economia.

Apresentam também uma receita de bolo de milho verde tradicional, onde o milho é pilado, colocado em folhas de caeté, e assado nas cinzas do fogo de chão e depois comido com peixe. Incluem os novos alimentos que entraram na dieta diária como o feijão, arroz, macarrão, verduras. Falam que as mulheres continuam responsáveis pelo preparo dos alimentos. Abordam os cuidados com a saúde como era tradicionalmente e o que foi incluído nos dias atuais. Afirmam que eles ainda têm a prática ancestral dos cuidados com um doente só pode ser feita por uma pessoa de um grupo social com uma marca de identidade diferente.

Como o material seria para crianças incluíram a vida cotidiana de suas crianças³⁸: suas brincadeiras, seus afazeres, suas aprendizagens com as pessoas mais velhas e com a natureza, sua autonomia na comunidade e decidiram que todas atividades do material como caça-palavras, ou palavras cruzadas estariam voltados para que as crianças indígenas e não indígenas refletissem sobre sua cotidianidade.

Rodolfo Kusch fala muito da cotidianidade da vida. Que é nela que encontramos o verdadeiro estilo americano de pensar. Rodolfo Kusch afirma:

En materia de filosofía tenemos en América, por una parte, una forma oficial de tratarla y, por la otra, una forma, por decir así privada de hacerlo. Por un lado está la que aprendemos en la universidad y que consiste en una problemática europea traducida a nivel filosófico y, por otro, un pensar implícito vivido

³⁸ A tradução da palavra e da concepção de criança também ainda não está devidamente estudada. Para o mundo ocidental criança é a pessoa de menor de idade que tem sua principal função estabelecida e garantida em lei que é de brincar e estudar, inclusive com estatuto próprio. Para os povos indígenas criança é uma forma de estar no mundo junto com a comunidade e a natureza. Para alguns povos quando um pai brinca com o filho, ele também é criança. Portanto, ainda precisamos ouvir mais sobre estes conceitos de criança, família, adulto, pai, mãe.

cotidianamente en la calle o en el campo... Claro está que no se trata de negar la filosofía occidental, pero sí de buscar un planteo más próximo a nuestra vida... Indagar la vida cotidiana para traducirla al pensamiento constituye una aventura peligrosa, ya que es preciso, especialmente aquí en América, incurrir en el grave falta de contradecir los esquemas de los cuales estamos apegados. (KUSCH, 1970, p. 263-264)

Assim, ao trazer a vida cotidiana e ao incentivar a reflexão sobre a cotidianidade através das atividades, de certa forma os Xokleng estão se debruçando sobre um pensar americano que segundo Kusch está muito mais ligado à vida.

No material, escolheram escrever um longo texto sobre a história e a importância da retomada das terras para seus filhos e netos. Como estavam em processo de luta pela demarcação de sua terra e territórios, este tema também foi abordado em vários outros textos. Diziam que a terra para eles, não é apenas uma mercadoria, mas é onde acontece a cultura, a identidade e o conhecimento indígena. Sem a terra não há vida para o presente e nem para o futuro de seus filhos. Assim, também queriam utilizar o caderno para divulgar sua luta por território.

Enfim, queriam mostrar sinais de sua resistência: a luta pela recuperação da terra e território, a conservação da língua, a união da comunidade, a continuidade de seus conhecimentos e epistemologias e a revitalização de aspectos da cultura. Igualmente quiseram mostrar que são “cidadãos” do país e do estado com direitos constitucionais nacionais e internacionais.

Em nossa interpretação concebemos que a povo Laklãnõ Xokleng, ao trabalhar estes diferentes aspectos na pesquisa, na elaboração de textos e desenhos para o caderno da Semana dos Povos Indígenas, contribuiu para afirmação de sua identidade étnica. Ao elaborarem o caderno para um público não indígena, estiveram numa fronteira, ou seja, o que Barth (1998) afirma de que é justamente nas fronteiras com o outro, que uma identidade étnica pode ser fortalecida e revitalizada.

Vale lembrar que todo o material produzido foi publicado no site do COMIN.³⁹

As fotos...

As fotos, creio que foi o tema mais polêmico neste processo.

Queriam fotos atualizadas e bem tiradas para que as pessoas vissem o rosto e as atividades do povo. Diziam que as palavras podem enganar, mas que os fatos registrados em fotografias são inegáveis. Além disso argumentavam que imagens fazem parte da comunicação oral, que tanto prezam em sua cultura. Também queriam que as fotos fossem coloridas, mas como o custo era alto, neste e demais três cadernos seguintes o COMIN continuou trabalhando com duas cores. A partir da sugestão da comunidade utilizou-se, naquele ano, o laranja e o marrom. Eram as cores básicas da cultura do povo: representavam a terra, o sol, o fogo, e o tigre que está ligado ao mito da criação do Povo Laklãnõ Xokleng.

Fizeram uma série de restrições de como queriam e como não queriam as fotografias e que todas deveriam ser aprovadas pela comunidade no final da diagramação. Na ocasião, relataram que já haviam tido experiências não muito boas com pesquisadores em relação a fotografias, publicadas em livros e revistas sem autorização e diálogo com comunidade. Também disseram que em muitos casos as fotos publicadas suscitaram revolta, tristeza e sentimento de invasão de sua privacidade e autonomia.

Naquele momento percebi como muitas vezes, por mais engajados no apoio à luta indígena, atuamos como colonizadores, não dialogamos, não nos prontificamos a atuar colaborativamente, mas presumimos que o que é bom para a nossa visão de mundo também pode ser bom para o outro.

Após acertarmos que iríamos dialogar sobre cada uma das fotos a ser publicada, o povo Laklãnõ Xokleng, decidiram chamar um fotógrafo que estivesse à disposição da comunidade para que tirassem as fotos que eles queriam que aparecessem no material.

³⁹<http://comin.org.br/>

Como haviam muitas fotos adequadas e bonitas foi difícil a decisão final e unânime. Teve que haver muita negociação política, como por exemplo: não podia sair a foto de um cacique e a do outro não; algumas pessoas não queriam aparecer nas fotos porque enfraqueceria seu espírito; um grupo não queria que pessoas mortas aparecessem nas fotos enquanto outros já diziam que seria uma homenagem a pessoa morta; ou em casos de conflitos de terra, cuidavam para não expor determinado líder. Na capa cuidaram para que aparecessem pessoas crianças, jovens, adultas, idosas, grupos e a natureza. Diziam que tudo no mundo está interligado e que eles gostariam que assim fosse já na capa.

Após esta primeira parte pesquisada e elaborada pelos Laklãõ Xokleng como a confecção dos textos, a escolha do cartaz, fotografias e desenhos, o material foi para a Equipe Pedagógica, para a coordenação do COMIN e o diagramador. Foi muito material produzido, por isso, teria que haver uma seleção sem perder o todo. Também deveria ocorrer uma correção dos textos. E ademais, fazer uma adaptação para o contexto das escolas não indígenas que eram as turmas entre o terceiro a quinto ano, conforme a escola.

Neste contexto teve um seminário com a comunidade. A equipe pedagógica e a coordenação do COMIM, que na época estava organizando o material num todo. Foi esclarecido que o Caderno só tinha um número limitado de páginas, que nem tudo poderia constar, mas que se faria o possível de ser fiel ao que havia sido produzido. A comunidade concordou e disse que eu já havia explicado isso a eles e que não haveria nenhum problema. Que tudo o que havia sido produzido não iria se perder que as escolas utilizariam para suas aulas. Neste seminário também expuseram como queriam a capa, quais as cores queriam que aparecessem no Caderno, bem como as fotografias. Solicitaram que as atividades fossem revistas pela equipe pedagógica pois eles não tinham muita noção das atividades que poderia incluir, já que eles haviam enfatizado a vida cotidiana nestas atividades. Foi um seminário esclarecedor, principalmente para a equipe pedagógica.

Assim, esta equipe pedagógica, o organizador e o diagramador, a partir do material e das sugestões do povo, trabalharam no caderno. E várias vezes tiveram que pedir mais informações para os Laklãnõ Xokleng. Houve um intenso contato entre eles. Após a elaboração do material novamente voltou para o Povo Laklãnõ Xokleng para modificar, eliminar ou incluir conforme achavam adequado.

Desse modo, modificaram alguns textos porque, segundo eles, não estava adequado ao modo de seu povo narrar e que era demasiado parecido com a outra história que sempre era repetida para todos. Vejo aqui um ato de descolonização. Novamente eram o Laklãnõ Xokleng que amorosamente nos falavam e alertavam para esta história, que sempre foi apresentada de forma homogênea. Escolheram outra história na língua Laklãnõ Xokleng, que tinha mais sentido para eles. E substituíram algumas fotografias.

A primeira prova na diagramação também voltou para os Laklãnõ Xokleng para que avaliassem e se ainda houvessem mudanças que poderiam ser realizadas. O trabalho foi aprovado e os Laklãnõ Xokleng, como disse Covi João Patté, na época líder da Aldeia Palmeirinha: “Estamos grandes neste livro; ele conta nossa versão de nós mesmos e de nossas histórias” (Diário de Campo, março, 2004) E todas as pessoas não cansavam de repetir: “aqui nós estamos grandes. Estamos contando a nossa história.”⁴⁰

Mais tarde o caderno foi para a impressão e para a divulgação.

Alguns questionamentos

Hoje, vendo o resultado do material produzido, vejo-o bonito e com o modo de ser Laklãnõ Xokleng. No entanto, numa observação minuciosa do caderno ou livro, eu tenho alguns questionamentos e vejo algumas contradições. Aí percebo que foi apenas uma parte de um processo de valorização da autoria indígena, que tem sua continuidade ainda hoje. E a pergunta muitas vezes que me faço é, como a Equipe Pedagógica, como o coordenador do COMIN, como eu no papel de coordenadora do processo e

⁴⁰ Registrado no Diário de Campo de elaboração do material da Semana dos povos indígenas 2005, de Cledes Markus, março, 2004. Arquivado no COMIN juntamente com o material original.

vivendo com este povo desde 1988 não me dei conta destas colonizações naquele momento? E se os Laklãnō Xokleng aprovaram este material, será que eles não perceberam estas colonialidades que apareceram no caderno? Será que também eles estão em processos coloniais e descoloniais? Ou será que foi o seu silêncio tolerante com que muitas vezes enfrentam as colonialidades a que são expostos? Neste caso, onde estava a resistência e o protagonismo?

Uma das questões mais gritantes que me questiona neste livro, é uma atividade em que um indígena deveria encontrar uma caixa com objetos através de um fio em forma de labirinto. Para começar, o desenho do índio continua de forma bem estereotipada e a caixa, ao invés de conter objetos da cultura Laklãnō Xokleng, traz uma pá, um facão e um machado (lógico que também já utilizados pelos indígenas, mas que representam instrumentos de colonialidade). Diante deste desenho, percebo como nossas mentes ainda estavam colonizadas a ponto de não conseguirmos perceber as contradições desta imagem.

Outra questão que apareceu foi sobre a autoria dos Laklãnō Xokleng no material, isto foi mencionado várias vezes, que na ficha catalográfica, os Xokleng seriam mencionados como autores do material e no final, por um erro da edição, eles aparecem como pesquisadores do material, exatamente como nos anos anteriores. No meu entender, um grande erro foi cometido que também na época da revisão nos passou despercebido. Por outro lado, para os Laklãnō Xokleng isto não tinha importância e diziam que até gostaram mais da palavra “pessoas pesquisadoras” porque pesquisar é algo científico e que está muito bem colocado porque pesquisaram o conhecimento do seu povo.

São reflexões que mostram que a colonialidade mora dentro de cada uma de nós de tal forma como se fosse algo natural. Percebemos então que a descolonialidade precisa ser um processo contínuo; continuamente precisamos descolonizar nossas sensibilidades, nossas teorias, nossas palavras, nossas mentes e nossas maneiras de olhar a vida e o mundo.

Um aspecto importante da elaboração deste material é a interculturalidade e o fazer junto, a colaboração, levando em consideração a troca e a reciprocidade. Estes são aspectos incondicionais do trabalho do COMIN em todas as áreas. Assim, a Instituição aprende a cada dia a fazer junto, a ouvir conhecimentos, as demandas, as análises de conjuntura, as estratégias e os projetos destes povos. Muitas vezes não é fácil, pois sempre de novo percebemos como o nosso saber, nosso fazer e nosso viver estão marcados pela colonialidade.

Após a elaboração do material em sua metodologia intercultural e de expressivas e inúmeras Rodas de Conversa, iniciamos o processo de divulgação do material, permeado por experiências de interlocução.

EXPERIÊNCIAS DE INTERLOCUÇÃO INTERCULTURAL

Após a edição do material, passou-se para sua divulgação. Foi impresso 50 mil exemplares na primeira edição, depois mais 20 mil exemplares para darmos conta da procura do material.

Num primeiro momento coube à coordenação e secretaria do COMIN enviar 25 exemplares para cada escola, secretarias e coordenadorias de educação, pessoas educadoras e instituições diversas da lista dos que estão cadastrados no COMIN e querem receber o material anualmente.

Os Laklãnõ Xokleng, no entanto, queriam fazer uma divulgação mais ampla em Santa Catarina. Assim, foi feita uma parceria com a FURB em que, principalmente docentes e estudantes do Ensino Religioso e Desenvolvimento Regional se envolveram numa prática de interlocução entre crianças e jovens Laklãnõ Xokleng e crianças e jovens de escolas de diversos municípios.

Considero importante contar algo desta experiência, visto que foi um momento importante de reflexão do COMIN sobre processos interculturais na educação e sobre a contínua necessidade de estarmos abertas a um processo descolonial.

Uma das principais atividades daquele ano foram as visitas de famílias e grupos indígenas para escolas não indígenas. Ali faziam diálogos, rodas de conversa, palestras, exposições e oficinas de artesanato ou ervas medicinais; também muitas escolas não indígenas vinham passar o dia na Terra Indígena para conversar com lideranças, pessoas mais velhas e também brincar com as crianças indígenas. Igualmente, houve a participação de estudantes indígenas Laklãnõ Xokleng em eventos acadêmicos onde o tema era a Resistência Indígena em diversas áreas de suas vidas ou no caso diversas áreas do conhecimento.

Em sala de aula, além da presença indígena, também trabalharam com o Caderno da Semana dos Povos Indígenas. Houve muita criatividade por parte de educadores e educadoras. Trabalhavam as dinâmicas sugeridas no caderno como foi o caso da confecção da panela de barro, pois o caderno trazia a informação de como as mulheres tradicionalmente faziam as panelas de barro.

Algumas escolas, após terem estudado o Caderno, faziam exposições para seus pais e demais estudantes da instituição, onde reuniam artesanato, cartazes, jornais, o livro didático que os Laklãnõ Xokleng usavam em sala de aula entre outros utensílios. Com isto, divulgavam a realidade e a cultura daquele povo. Também a FURB, organizou um evento com exposição de fotos e palestras a um público maior.

Ao meu ver, o mais comovente foi uma grande campanha que educadoras e educadores fizeram incentivando que estudantes não indígenas escrevessem textos e cartões, desenhassem e elaborassem perguntas para as crianças Laklãnõ Xokleng. Foi um movimento intenso que atingiu todo o estado de Santa Catarina, pois vinham materiais de todas as partes. O mais interessante a destacar é que as crianças Laklãnõ Xokleng se revezavam para responder a todas as cartas. Neste movimento intenso, o cacique Antônio Caxias, da Aldeia Figueira dizia “Acho que agora a guerra entre indígenas e não indígenas vai acabar porque são as crianças que estão se comunicando e de uma forma tão bonita e respeitosa” (Diário de Campo, maio, 2005)

Muitas outras ações de intercâmbio intercultural aconteceram naquele ano. O que concluímos, foi que aconteceu um processo de aproximação, interlocução e interação entre estudantes não indígenas e o Povo Indígena. Eram verdadeiras rodas de conversa, metodologia adotada pelos povos indígenas. Percebemos que isto ajudou a derrubar muros e preconceitos ainda existentes naquela região. Mas também foi espaço para que se conhecesse mais sobre outra forma de civilização, outra forma de vida e outros valores expostos no caderno e referendados nas palestras de indígenas.

O exercício de interlocução entre indígenas e não indígenas foi uma tentativa tímida e inicial, entretanto, teve a capacidade de abrir todo um leque de possibilidades para novas atividades entre os sujeitos envolvidos. Vimos que era primordial oportunizar aos educandos vivências nas quais venham a conhecer o outro que difere do seu grupo, que tem outros pensamentos, outras formas de conhecer e aprender, que tem outras cosmovisões e cosmologias.

Esta experiência da elaboração do material, da divulgação e de suas possibilidades interculturais foi relatada, analisada e apresentada em eventos acadêmicos junto com a professora Dra. Lilian Black de Oliveira, da Universidade de Blumenau – FURB. E também foi publicada em livros. Na época, iniciei meus estudos de Mestrado em Educação na FURB, o que facilitou que a divulgação do caderno em 2005 contasse com a parceria da FURB, tanto de professoras como de estudantes, principalmente dos cursos de Mestrado em Educação e Desenvolvimento Regional e o Curso de Licenciatura em Ensino Religioso.

Mas também foi um ano em que os Laklãnõ Xokleng utilizaram o material para a auto divulgação. Levavam para as reuniões de Brasília, presenteavam políticos, entregavam na prefeitura, nas diversas secretarias do Estado, como a lhes dizer “estamos aqui, temos a nossa identidade e somos grandes.” Nas lutas pela terra e reparação de danos da Barragem Norte, o Caderno foi um instrumento de apoio.

Ali percebemos como era importante que o próprio povo elaborasse o material para suas lutas e como era igualmente importante ter material didático elaborado pelos indígenas para iluminar estudantes de muitas outras escolas em suas caminhadas de perceber o mundo e os habitantes deste mundo.

Com esta experiência com o Povo Laklãnō Xokleng, o próprio COMIN percebeu a importância do protagonismo indígena e cada vez mais se inseria neste processo.

Avaliação do processo de elaboração do material feito logo após a execução.

Após a experiência de elaboração do Caderno e dos intercâmbios realizados a partir do material, iniciamos o processo de avaliação, a fim de fornecer subsídios para o Conselho, Coordenação e Assessorias do COMIN auxiliando-os na decisão a favor ou contra a continuidade do material.

Neste processo de avaliação, muitas pessoas foram envolvidas: Estudantes e professoras/es de escolas públicas e particulares, secretarias e coordenadorias de educação estaduais e municipais, o Conselho do COMIN, a IECLB, assessorias do COMIN, algumas universidades com seus docentes e estudantes e logicamente os próprios povos indígenas com os quais o COMIN trabalhava.

Foi um processo relevante para o COMIN e para a continuidade do material. As perguntas foram respondidas de forma que o COMIN teve muitas indicações positivas, mas também outras que fez repensar a forma como o material estava sendo elaborado.

Algumas questões importantes foram decididas a partir desta avaliação, que ocorreu de diversas formas, seja em reuniões, seminários, de forma digital, de forma escrita, e conversas formais e informais.

O material deve ser intercultural: Os indígenas enfatizaram a importância de ser um espaço onde eles como povo podem se apresentar para a sociedade. Consideraram sua participação no processo de elaboração para que realmente a sociedade soubesse sobre o seu modo de viver e estar

no mundo, sem interpretações de pessoas de fora. Ou seja, que a fala não fosse adaptada. Que ficasse da forma como a pessoa havia falado.

O material **deve ser destinado para as escolas**, pois foram estudantes e professoras/es que mais enfatizaram a importância do material, dizendo que era um dos únicos que tinham à disposição para trabalhar a temática indígena. Solicitaram a continuidade e se comprometeram em apoiar sua divulgação.

Como houve pouca reação da IECLB e de outras igrejas, realmente se optou para que o material fosse adequado para o espaço escolar, ou seja, foi procurada a assessoria de Secretarias de Educação para adequar o material com os requisitos de um material paradidático. Neste sentido, foram realizadas mudanças profundas: abolição total de textos bíblicos (no material do Laklãnō Xokleng não teve texto bíblico, mas anteriormente a coordenação do COMIN considerava importante ter um texto bíblico); inserção da espiritualidade e mitos indígenas; diagramação adequado para estudantes de 3^{a.} a 5^{a.} série na primeira parte e para estudantes mais avançados na segunda parte do material e sugestões didáticas de como trabalhar com o material na terceira parte.

Talvez, o mais importante foi a compreensão de que **os povos indígenas, como coletivo e comunidade, devem elaborar o material e devem utilizar sua metodologia da roda de conversa**. A comunidade não queria que somente as escolas das Aldeias estivessem envolvidas, mas toda a comunidade é que iria trazer o contexto mais amplo do povo. Isto significava nos despir da ideia de que só docentes e estudantes sabem fazer material didático. Significava que o processo estaria na comunidade, tendo nas rodas de conversa sua metodologia.

Outro aspecto enfatizado foi que, assim como foi iniciado com os Laklãnō Xokleng, iria ter continuidade do processo em que o material após elaborado pelos indígenas e diagramado sob a organização do COMIN voltaria para a comunidade para sua aprovação. E quando realmente tomamos isto como algo relevante, foi impressionante as vezes que o COMIN teve que fazer ajustamentos e refazer a diagramação, seja na

mudança de fotografias, textos e formas de apresentar o assunto. Somente quando os referidos povos indígenas diziam: assim está bem, assim o material nos engrandece, é que eram impressos os exemplares.

Esta avaliação foi um processo de aprendizagem, tanto para o COMIN que zelava pelo protagonismo, pelos conhecimentos e vida dos povos indígenas, como para os indígenas que tinham que ter muita paciência com nossos paradigmas coloniais impregnados em nossas entranhas e que se denunciavam visivelmente a cada momento ou em cada caderno, como também tiveram que ter paciência com as regras estabelecidas para materiais didáticos em escolas de cunho ocidental.

Neste capítulo quis acentuar a elaboração intercultural e colaborativo do Material da Semana dos Povos Indígenas, através do processo de elaboração conjunta com o povo Laklãnõ Xokleng, cujo processo acompanhei de perto a ainda vibra em mim. Mas como já mencionamos anteriormente, o processo de elaboração intercultural e colaborativa, após esta vivência, foi diferente com cada povo, pois o contexto, a vida, a cultura, a cosmologia, a motivação de cada um foi distinta.

No entanto, nos últimos 10 anos, que acompanhei o processo de elaboração mais de perto, como coordenadora, percebi que em cada um dos povos se apresentavam similitudes em sua forma de ver e estar no mundo. Apresentava similitudes na cosmologia. Isto era muito evidente nos seminários nacionais que realizávamos entre indígenas, em que participavam diferentes povos do Brasil, ou em seminários internacionais com diferentes povos do Continente Americano como de outros lugares. Povos indígenas, vivendo realidades diferentes se identificavam quando se falava de “Vida em Comunidade”, “Reciprocidade e Complementariedade” “Convivência recíproca e amparada com a natureza”, “Agência da natureza”, “Culturas do estar”.

Um exemplo que considero significativo foi o Seminário do COMIN⁴¹ sobre o Bem Viver, com assessoria da Sábua Quéchua Maria de La Torre, do

⁴¹ Este Seminário sobre o Bem Viver aconteceu em 2012, promovido pelo COMIN, na Faculdades EST em São Leopoldo/RS. Os registros deste seminário estão em áudio e parte

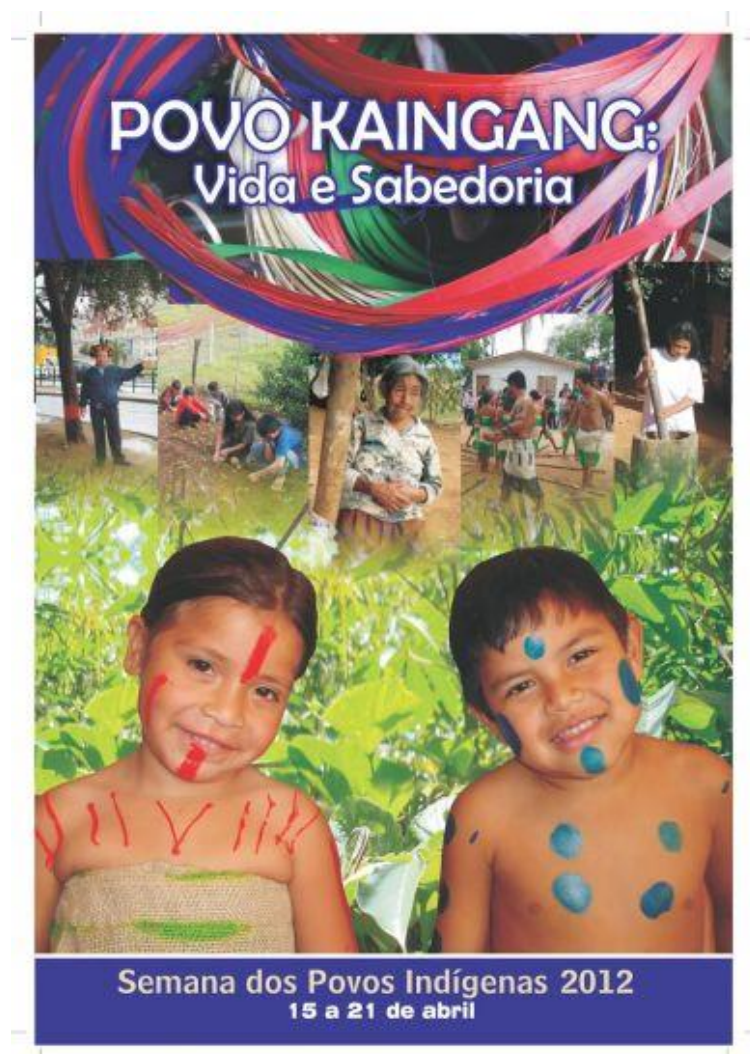
Equador, em que também participaram algumas mulheres representantes do Povo Indígena Sami da Suécia. Por um lado, indígenas do Brasil diziam que o que Maria de La Torre dizia era exatamente o que eles vivenciavam cotidianamente em sua cultura. Lembro da palavra da Sábia Guarani Talcira que dizia “Nossa parente do Equador nos mostra que há muita coisa parecida em nossas culturas indígenas. Eu senti muita verdade sobre o meu povo na fala dela” (Diário de Campo, maio de 2012). Em seguida uma moça Sami falou que é incrível como há semelhanças na cosmologia entre povos que vivem tão longe uns dos outros. Entre elas comentavam as similitudes apresentadas pela palestrante como situações também vivenciadas pelo seu povo. (Diário de Campo, maio de 2012)

Portanto, com o objetivo de evidenciar de forma mais concreta estas similitudes nas cosmologias dos povos indígenas a partir do Bem Viver, em seguida vamos nos chegar ao Material da Semana dos Povos indígenas elaborado por dois povos do Sul: os Kaingang e os Guarani. E como já mencionamos, o material destes dois povos foram escolhidos para a análise por alguns motivos: a autora teve contato direto com este povo durante seus 30 anos de trabalho no COMIN; porque eles representam uns dos dois maiores povos do Brasil; porque sua localização é no sul do Brasil; porque a Faculdade de Educação (FACED) da UFRGS tem atuado mais intensamente com estes dois povos.

No capítulo a seguir iniciaremos a abordagem com o povo Kaingang.

dele faz parte do livro “O Bem Viver na Criação, organizado por Clede Markus e Renate Gierus, em 2013.

8. POVO KAINGAG – VIDA E SABEDORIA



Capa do Caderno e Cartaz da Semana dos Povos indígenas 2012 (Foto: Povo Kaingang montada pela Diagramação Allegra Comunicação)

Nestes dois capítulos seguintes abordaremos como as concepções do Bem Viver entre os Povos Kaingang e Guarani aparecem a partir dos significados e falas presentes nos Cadernos da Semana dos Povos Indígenas. Partimos do fato de que as falas são dos povos indígenas (protagonismo) que comentam sua vida e sua cotidianidade e que toda a comunidade, em ambos, colaborou com este processo.

Também partimos da premissa de que o Bem Viver tem relação com o modo destes povos estar no mundo, com suas identidades, culturas, conhecimentos (filosofias, epistemologias, antropologias e filosofias). E que

muitas vezes não há uma palavra adequada no português ou na própria língua para designar esta sua forma própria de estar no mundo.

Outra premissa é que estes povos indígenas não descartam a possibilidade de que seus conhecimentos podem contribuir com a construção de outro mundo, outra civilização e outra forma mais holística de viver. Por isso, é necessária uma aproximação do contexto e de como cada um dos povos elaborou o Caderno da Semana dos Povos Indígenas, para entender as falas e a própria concepção do Bem Viver destes povos.

Povo Kaingang: vida e sabedoria

O material da Semana dos Povos Indígenas sobre o povo Kaingang foi elaborado em 2011 e divulgado em 2012. O título dado pelos próprios autores foi “Povo Kaingang: Vida e Sabedoria”. Este título já nos aponta para um aspecto importante que o povo queria enfatizar, ou seja, sua vida e sua sabedoria. O título é sugestivo pois traz aspectos da vida Kaingang que são importantes e que tem a ver com suas cosmologias. No meu entender o Caderno vai nos trazer aspectos relevantes sobre o que este povo considera Bem Viver. E surge a seguinte pergunta: será que este Bem Viver está acontecendo plenamente? Neste sentido o Caderno também nos traz indicações importantes.

As comunidades das terras indígenas envolvidas nesta elaboração foram a Terra Indígena Por Fi Ga de São Leopoldo, RS; Terra Indígena de Guarita que abrange os municípios Tenente Portela, Redentora e Erval Seco, RS; Terra Indígena Morro do Osso de Porto Alegre, RS; Terra Indígena Linha Glória de Estrela, RS; e Terra Indígena Foxá de Lajeado, RS. Vemos, portanto, uma diversidade de contextos, tanto territoriais quanto culturais. A aldeia Guarita é chamada de Aldeia Grande e as outras são as Aldeias Pequenas. Em contextos urbanos estão Morro do Osso e Por Fi Ga. Na época, as Terras Foxá e Linha Glória ainda eram consideradas acampamentos, onde se lutava pelo reconhecimento e demarcação de suas terras.

A pergunta da equipe pedagógica, formada por não indígenas, foi: Como uma diversidade de situações e contextos tão distintos de um povo

pode ser articulado num caderno com 28 páginas? Como o povo Kaingang faria isto? Com certeza não foi uma pergunta que considerou a interculturalidade, nem as reciprocidades e nem tampouco as complementariedades que coexistem na Cultura Kaingang.

Logo fomos percebendo que a Aldeia Grande de Guarita era um ponto de referência para cada uma das outras. De tempos em tempos haviam visitas das pessoas das Aldeias Pequenas àquela, principalmente para encontrar parentes, buscar material para o artesanato, recolher ervas medicinais e comestíveis ou buscar curas com as pessoas Kujá (pessoas sábias, curadoras), se no caso da Aldeia Pequena não tivesse uma pessoa curadora. As visitas muitas vezes se prolongavam por meses. Também havia muita mobilidade entre as pessoas das Aldeias Pequenas; muitas vezes com os mesmos motivos que procuravam a Aldeia Grande.

Deste modo, qualquer movimento, seja em relação as terras, saúde, educação, visitas, apoios, o povo Kaingang do Rio Grande do Sul teve muita facilidade para uma mobilização rápida e eficiente. A comunicação fluiu continuamente entre eles. E com celulares, que também fazem parte das tecnologias de comunicação entre estes grupos.

A escolha por estas diferentes aldeias participarem do processo de elaboração do material da Semana dos Povos Indígenas foi do próprio grupo. Eles também decidiram deixar os Kaingang do Paraná e Santa Catarina fora da elaboração porque diziam que eles haviam seguido outros caminhos e havia muita diferença cultural e linguística entre eles. Diziam que no Rio Grande do Sul os Kaingang tinham uma unidade cultural, linguística e um forte movimento interno. Mas no Caderno reconheceram a presença deles nestes estados. Sugeriram que o COMIN se ocupasse desses grupos em outra ocasião para que também pudessem ter a oportunidade de ter o seu Caderno.

Em 2011 ocorreram todos os movimentos necessários para a elaboração do material, porque os próprios Kaingang também já haviam solicitado há mais tempo uma nova versão (a primeira vez que elaboraram um caderno foi em 2003 com o título “Parentes e amigos unidos pela

reconstrução da vida”) para atualizar sua realidade, falar de sua vida, sua sabedoria, sua forma de estar no mundo. Era uma época de muitos conflitos em relação à terra, seja nos acampamentos onde se dizia que a aldeia da Linha Glória impedia a duplicação da BR 116; em São Leopoldo uma grande demanda por ampliação do território; e Guarita estava lidando com arrendamentos ilegais de terra. No entanto, não queriam salientar o que a mídia vinha expondo de forma pejorativa e negativa; optaram em trazer aspectos de sua vida cotidiana e de sua cultura, sem, no entanto, deixar de fazer a denúncia das injustiças, perda histórica de suas terras, e a falta de sua demarcação. (Povo Kaingang: Vida e Sabedoria, 2012, p. 18, 21e 22).

O importante era dizer que eles tinham uma forma de vida diferente daquela apresentada pelo capitalismo e mercantilismo, de cunho ocidental. Consideravam que ao falar de sua forma de vida já seria uma denúncia ao sistema que valoriza objetos e mercadorias. Queriam enfatizar que para eles a vida era mais importante: O professor Dorvalino vinha com sua fala repetida: “Precisamos dizer que a vida é mais importante do que os objetos” (Diário de Campo sobre o material da Semana dos Povos Indígenas de 2012, maio de 2011) Esta fala me fazia lembrar de Rodolfo Kusch que insistia em afirmar que o mercantilismo europeu transformou as cidades em pátios de objetos (KUSCH, 1961). Sem esquecer que o primeiro livro do Povo Kaingang também já falava da vida.

Vivendo todos no Rio Grande do Sul, simplificou os processos de fazer encontros e seminários, com o Povo Kaingang das diversas Terras, e a equipe pedagógica. O que facilitou muito o trabalho e o tornou especialmente intercultural, no sentido de haver muito diálogo, rodas de conversa, para esclarecimentos e compreensões. Posso afirmar que, nas avaliações, tanto indígenas como não indígenas, estavam surpresos com os aprendizados, as reciprocidades e as complementariedades de ambos os lados, como uma surpreendente sincronicidade. Ao tratarmos do tema da língua e sua revitalização em contexto urbano, os diálogos eram muito frutíferos, porque haviam experiências em comum, ente indígenas e não indígenas. Quase todas as pedagogas eram do povo Hunsrück. Assim ambos

havam aprendido o português na escola, durante a alfabetização e a dor dos castigos eram os mesmos. Do mesmo modo, aspectos novos surgiram para as pedagogas, como por exemplo a questão das teorias de que pássaros e animais têm línguas e linguagens presentes entre o povo Kaingang e entre os povos indígenas em geral.

Como vinha acontecendo com os demais cadernos, toda a comunidade fez parte da elaboração e criou-se um grupo de trabalho em cada Terra Indígena. Eram docentes, lideranças, donas de casa, pessoas artesãs, crianças, jovens, adultos, sábios. Para os seminários, representantes de cada aldeia foram escolhidos pela própria comunidade para se reunir com os representantes das demais aldeias.

O primeiro Seminário aconteceu depois que cada aldeia já havia feito encontros e reuniões para pensar no tema que para eles era relevante. Assim, depois de longas ponderações, decidiram que havia dois temas importantes para eles no dia a dia e que gostariam de abordar no Caderno, justamente para mostrar para as pessoas não indígenas os seus valores e normas.⁴²

Desse modo, um tema foi a natureza e outro a comunidade. Diziam que os temas se interligam e que há várias outras concepções que necessitariam ser esclarecidas para os não indígenas para que compreendam a sua forma de ser ou conforme Kusch, sua forma de estar no mundo, o “mero estar”.

Depois da escolha dos temas maiores, decidiram dividir as temáticas por Terra Indígena. Cada uma ficaria responsável por um subtema. As crianças, junto com docentes deveriam fazer os desenhos. Convidaram as assessorias do COMIN que convivem com eles para que fizessem as fotos, onde eles próprios não haviam possibilidade de as produzir; nos demais casos, eles mesmos iriam tirar fotos de suas realidades. Também decidiram fazer as atividades do Caderno e indicar subsídios para maiores pesquisas.

⁴² Norma foi uma palavra bastante utilizada pelos Kaingang para dizer que isto era algo vital e que se fosse infringido teria consequências para todo o cosmos e não só para o ser humano. (Diário de Campo sobre o material da Semana dos Povos Indígenas 2012, maio de 2011).

Ao todo foram feitos três seminários entre as pessoas representantes das Terras Indígenas e a Equipe Pedagógica. Um para esclarecimentos gerais do material da Semana dos Povos Indígenas, e decisão dos temas e das comissões que iriam escrever. O segundo para apresentar o material recolhido e para indicar o que ainda era necessário, o que teria que ser modificado e acrescentado e o último já com a diagramação pronta e com a aprovação das comunidades das Terras Indígenas.

Todas as pessoas estavam conscientes de que o material que não iria ser utilizado no caderno estaria disponível no site do COMIN, para acesso das pessoas que queriam maiores informações. Por uma questão de recorte do tema nesta tese vamos analisar apenas o que foi publicado no Caderno, pois os temas vão se repetindo nos demais textos do site, e muitas vezes com exemplos diferentes.

Não era intenção do COMIN abordar o tema do Bem Viver no Caderno e sequer a expressão aparece nos textos. Mas, no entanto, nos seminários, nas falas orais registradas no Diário de Campo sobre a elaboração deste material, (2011) que me acompanhou, faziam referência que para se ter um Bem Viver seria necessário seguir certas normas culturais, obedecer certas regras de vida e convivência cotidianas em comunidade e com a natureza. Diziam que eram justamente estas normas de vida que gostariam de transmitir para os não indígenas. Segundo Rolando Mamani Pacasi, o Bem Viver se baseia na premissa de que, como conceito, surge desde a cotidianidade das sociedades indígenas. (PICASI, 2012). Assim, era o que os Kaingang queriam transmitir: sua cotidianidade. E, conforme suas falas nos seminários, esta cotidianidade estava intimamente ligada com o Bem Viver.

No caso dos Kaingang, o que transpareceu em todo o processo foi que a vivência da reciprocidade, da complementariedade, da comunidade e de outros aspectos enfatizados do seu modo de ser e estar no mundo não se restringia à Aldeia Grande, onde ainda havia muita terra e mato. Mas em cada uma das pequenas aldeias esta vivência era percebida nitidamente. Inclusive, as pessoas da Aldeia Grande muitas vezes ficavam impressionados com as pessoas das Aldeias Pequenas de como histórias e

mitos eram contados com muito mais precisão e detalhes, e que eles haviam esquecido. Mas, agora lembravam de como os avós contavam estas histórias. Isto me fazia lembrar de Fredrik Barth (1998) em que dizia que muitas vezes, quando um grupo étnico está diante de outro, precisa reafirmar sua identidade com muito mais veemência do que um grupo que não está constantemente em contato e confronto com as diferenças.

A fala sobre a vivência cosmológica do Bem Viver do Povo Kaingang vinha tanto da Aldeia Grande como das Aldeias Pequenas, tanto em espaço de mata como em espaços de acampamento e territórios urbanos. Neste sentido, observamos que a situação vivenciada pelo Povo Kaingang contradiz o que Rolando Mamani Pacasi fala em seu estudo sobre o Povo Aymara na Bolívia: Segundo o autor:

como o Suma Qamaña (Bem Viver) surge de los conocimientos ancestrales de los pueblos indígenas-originarios, se hace necesario que un estudio permita comprender el Vivir Bien desde un espacio donde se encontrón asentadas comunidades indígenas que conserven gran parte de su organización tradicional, que además tengan características rurales, y que en el momento actual proyecten esos elementos en formas alternativas de organización territorial dentro del nuevo Estado (como es el caso de las autonomías indígena originaria campesinas.) El municipio de Jesús de Machaca concentra, precisamente, esas características. (PICACI, 2012, p.32 e 33).

No caso dos Kaingang todas as pessoas, tanto da grande como das pequenas aldeias, sabiam, inclusive as crianças, que existem metades clânicas (Kamê ou Kanhu), que provinham de suas teorias e mitos ancestrais. Um destes mitos, o da sua origem, foi incluído no caderno (Povo Kaingang: Vida e Sabedoria, 2012, p. 23). O sistema de metades, portanto, eram imprescindíveis para a concretização da vivência em reciprocidade e da complementariedade.

Isto é afirmado na fala de Dorvalino, da Terra Indígena Por Fi Ga “O sistema das metades classifica tudo o que existe em dois grupos: um pertence a Kamê e o outro a Kanhru. Assim como estão na natureza lado a lado, um compreende o outro e o ajuda” (POVO KAINGANG: VIDA E SABEDORIA, 2012, p.6). Este mito ou teoria vem da tradição de que haviam dois irmãos e cada um trouxe o seu grupo. E eles criaram todas as gentes, todas as plantas e todos os animais e colocaram um sinal em cada ser que

criaram. Um símbolo é um traço e o outro é um círculo. (POVO KAINGANG: VIDA E SABEDORIA, 2012, p.6). Deste modo, todos os animais, plantas alongadas são Kamê e as plantas e animais arredondados são Kanhru. Diversas normas surgem a partir desta teoria ou mito. Não pode haver casamento entre as mesmas marcas; quando uma pessoa fica doente só uma pessoa de marca oposta, pode curar, entre diversas outras normas. Tudo isto gera reciprocidades e complementariedades que são vitais para os Kaingang.

Mesmo as crianças da Aldeia urbana de São Leopoldo sabem a que marca pertencem. Assim elas se dispuseram a serem pintadas e posar para as fotos da capa do Caderno e Cartaz.

Além do mito que dá origem à reciprocidade é importante dizer que o primeiro tema que apareceu no caderno foi o da terra ou território. Colocaram o mapa do Sul do Brasil com as terras indígenas Kaingang e falaram sobre sua ligação com ela, tão forte e tão vital que a chamam de mãe-terra. Quando uma criança nasce, seu umbigo é enterrado na terra para indicar o lugar de sua origem. Muitas pessoas ainda enterram o corpo após a morte perto de alguma árvore ou em algum lugar que foi especial para a pessoa. (POVO KAINGANG: VIDA E SABEDORIA, 2012, p.5)

Afirmam que sua forma de viver, sua cultura, seu sustento, dependem da terra. Que nela convivem as pessoas, o mato, as águas, os animais, as plantas e tudo o que existe. E apresentam nas fotos, pessoas trabalhando na terra e com o artesanato; crianças brincando na lama e nas árvores; pássaros, a floresta, um grupo de dançantes no chão do pátio e um grupo buscando folhas medicinais na mata.

Quando lhes perguntamos se não iriam fazer uma referência sobre os conflitos de terra, afinal, ela era essencial para a continuidade de sua vida, o material seria um espaço para esta denúncia. Então afirmaram que sua estratégia era iniciar mostrando a importância da terra para a sua vida com atividades junto à terra, pois isto iria sensibilizar muito mais as crianças não indígenas e as pessoas educadoras do que se falassem de conflitos.

“É claro que a terra é terreno de conflito e sem a terra não há Viver e nem Bem Viver, por isso na segunda parte do caderno vamos fazer algumas denúncias, e mostrar alguns dos nossos desafios.” (Diário de Campo de elaboração do Material da Semana dos Povos indígenas 2012, maio, 2011) diz a professora e Bióloga Laisa Erê numa das rodas de conversas em um dos seminários de elaboração deste material.

Neste mesmo seminário sobre de elaboração do material o sábio Kaingang Valdomiro Vergueiro, afirmou:

O conceito do Bem Viver Kaingang está na contramão de um modelo de desenvolvimento que considera a terra e a natureza apenas como insumos para a produção de mercadorias. É para sustentar este modelo capitalista é que os governos priorizam os investimentos em grandes barragens, exploração mineral, monoculturas que degradam o ambiente e envenenam a terra, as águas e todos os seres vivos” (Diário de Campo para elaboração do Material da Semana dos Povos Indígenas 2012, maio 2011).

Seguindo a análise sobre as falas indígenas do Caderno sobre a Semana dos povos indígenas 2012 e seguindo a premissa de que o Bem Viver é vivenciado na cotidianidade das comunidades, abordaremos o tema cujo título foi dado pelos Kaingang: “**Convivendo com a Natureza**”. A afirmação de que a natureza faz parte da vida do Povo Kaingang foi repetida em inúmeras situações: A bióloga Laisa Erê, da Terra Guarita, afirma:

A relação entre o indígena e a natureza é muito forte; o amor e o respeito fazem com que ela se torne uma fonte de alimento saudável, oferecendo remédios para muitas doenças, tanto físicas como da alma desse povo. (POVO KAINGANG: VIDA E SABEDORIA, 2012, p.8).

Laisa ainda faz complementações orais: “Os Kaingang sabem que nós fazemos parte da natureza e ela faz parte de nós. Tudo está interligado na natureza. Tudo se complementa. Sem árvores nós não viveríamos, sem pássaros que semeiam as árvores, não existiríamos. Tudo isto nós chamamos de complementariedade e reciprocidade. Tudo depende de tudo e há intercâmbio com tudo” (Diário de campo sobre a Elaboração do Material da Semana dos Povos indígenas 2012, maio,2011)

No seminário a Equipe Pedagógica perguntou como era o caso das Aldeias Pequenas, onde a terra já não produz mais, onde a natureza é

escassa. A fala do líder Valdomiro Vergueiro, explica que a natureza faz falta, que a terra faz falta, mas que eles ficam felizes que tem ainda um pouco de terra e mato, inclusive na Terra onde vive, o Morro do Osso e que o trabalho é plantar mais árvores para aumentar a presença dos bichinhos e dos passarinhos. Na continuidade, afirmou que no modo de ser Kaingang existe outro pensamento que é o olhar atento à natureza onde ela ainda existe. Ela tem vida assim como nós. Mencionou as diversas árvores em Porto Alegre. Perguntou: será que alguém dá atenção para elas? Será que alguém sabe que elas estão com vida e sentem falta de atenção? E os passarinhos? Já viram quantos passarinhos tem nas praças de Porto Alegre? Já viram quantos pássaros e pombos estão no meio da cidade? Todos têm vida, sentimento e espírito. Eles são como a gente. Eles estão resistindo, procurando o seu espaço neste mundo, procurando o seu viver.

No mesmo seminário o professor Dorvalino Refej Cardoso, da Aldeia Por Fi Ga explica que eles justamente estão lutando para aumentar a terra para ter mais mato. Mas mesmo assim, eles têm o contato com a terra, com os pássaros, com as plantas, com a água e a conhecem e têm ligação com ela. Ele diz que a natureza tem línguas e linguagens, que não é a língua dos humanos, mas é a própria língua. Afirma que esta teoria de afirmar que somente o ser humano tem linguagem não é verdadeira, porque eles conhecem a linguagem da natureza e se comunicam com ela, com os pássaros, com as árvores, com os animais e as pedras.

Neste mesmo sentido a artesã e educadora Rosalina Kasu Fej, da mesma Terra Indígena Por Fi Ga de São Leopoldo, escreveu um texto sobre o som, as línguas e as linguagens da natureza, já mencionado anteriormente no capítulo sobre o Bem Viver. Esse texto da comunicação com a coruja foi escolhido para colocar no caderno e traduzido para a língua Kaingang. (Povo Kaingang: Vida e Sabedoria, 2012, p.9)

Outro texto da mesma autora fala do segredo da água. Menciona que a água é sagrada e tem segredo:

A água para o povo Kaingang é sagrada. Ela tem muita importância para todos nós. Quando adoecemos, os nossos pais nos levam para o Kujá (lideranças que entendem os segredos e os mistérios do mundo) antes de amanhecer, antes que os pássaros acordam e

tomam banho nos rios. Alguns deles podem estar doentes e deixar males. Então o Kujá deve primeiro falar com o espírito do rio. Ele diz assim: 'Eu posso lavar meu filho e beber de vocês? Peço que leve todos os males do meu filho. Nós, Kaingang, acreditamos que tudo o que é da natureza tem o seu espírito. Por isso nós devemos respeitar cada ser da natureza, assim como a água. (POVO KAINGANG: VIDA E SABEDORIA, 2012, p.9)

Ainda em relação à natureza, falam da importância das plantas, tanto as nativas como as que foram sendo acrescentadas no decorrer da história. Falam de árvores sagradas para o povo como o pinheiro, que historicamente representava a principal fonte de alimento, o pinhão, que ainda é muito consumido atualmente. Os diversos tipos de Taquaras que serviam para a contagem do tempo, para cortar o cordão umbilical de uma criança recém-nascida, cortar os cabelos, fazer flechas, chapéus, ventarolas, instrumentos musicais. Hoje o principal uso da taquara é para fazer o artesanato para a venda. O milho, ainda hoje é um dos principais alimentos do povo e com ele fazem o pão na cinza. Todos estes elementos importantes para a vida do povo Kaingang vem no caderno acrescentado de fotos coloridas.

Esses posicionamentos sobre a importância da natureza para o Povo Kaingang estão em sintonia com a teoria do perspectivismo Ameríndio de Viveiros de Castro, apresentada em páginas anteriores. Estas falas das comunidades Kaingang, são uma realidade vivenciada no cotidiano de suas vidas, independentemente de ser em espaço urbano ou não.

Em cada um dos textos sobre a convivência do povo Kaingang com a natureza que estão no caderno nos remetem a cosmologia e os conhecimentos deste povo. Ou seja, nos remetem ao Bem Viver Kaingang. Isto não significa que o Bem Viver em relação à natureza esteja completo; por exemplo, a falta de terra, a falta de sua proteção e sua fertilidade são aspectos que foram abordados e como eles dizem é um desafio à revitalização da terra, da cultura e do Bem Viver.

Assim, os Kaingang não ficam só na denúncia de injustiças, mas apresentam também seus conhecimentos ancestrais, pois sabem que o material é dirigido para escolas não indígenas e que é muito mais viável

sensibilizar este setor anunciando suas sabedorias. Com isto pode haver diálogo com os saberes não indígenas.

Considero esta estratégia extremamente útil, e de uma possibilidade descolonial muito grande, pois acima de tudo, o povo Kaingang se coloca numa posição hierárquica horizontal, de igualdade no campo dos conhecimentos: para ocorrer um diálogo intercultural real e verdadeiro entre saberes é necessário haver uma simetria entre os conhecimentos.

O segundo tema escolhido pelo povo Kaingang para o caderno da Semana dos Povos Indígenas é **Convivendo em Comunidade**. Sob este título o povo enunciou diversos aspectos de sua vivência cotidiana; segundo conselhos de Bruno Ferreira, estudante Kaingang e colega no curso de doutoramento, o mais importante é que eu mencione nesta tese a reciprocidade, pois se queremos falar de Bem Viver não podemos deixar de falar de reciprocidade. Ao mesmo tempo diz que a reciprocidade é a norma mais importante do Bem Viver Kaingang⁴³.

E é justamente o historiador Bruno Ferreira, um dos autores do material didático que ora analisamos, que faz diversas afirmações no Caderno e que gostaríamos de reproduzir para uma maior compreensão desta vivência e cosmologia do povo.

A reciprocidade, a cooperação, o cuidado mútuo, as práticas econômicas e os rituais conjuntos marcam a relação entre as metades clânicas. Bruno Ferreira afirma:

A reciprocidade não é uma simples atitude moral, mas uma norma [no original estava a palavra princípio, mas o autor solicitou para substituir pela palavra norma], reguladora da vida comunitária. Ela engloba elementos culturais, sociais e políticos. Está presente nas relações, nos gestos cotidianos, nos rituais, nas formas de produção, consumo e socialização dos bens. A reciprocidade marca a relação entre os Clãs (metades). (POVO KAIKANG: VIDA E SABEDORIA, 2012, p.25)

A reciprocidade na economia Kaingang representa aspectos a serem ressaltados. O trabalho, por exemplo, é concebido como meio coletivo de produção de alimentos para a subsistência de toda a comunidade e não

⁴³ O parecer de Bruno Ferreira sobre o capítulo tese que fala do Bem Viver, realizada como uma das atividades acadêmicas do doutorado.

como meio de produção de riquezas para alguns. Nesse sentido, Bruno Ferreira comenta:

Aquilo que na cultura ocidental é considerado ajuda mútua ou solidariedade, na sociedade Kaingang é uma regra social imperativa. Em termos econômicos isto implica a impossibilidade de acumulação de bens e recursos por uns em prejuízo dos outros. Não há como gerar uma desigualdade a ponto de distinguir ricos e pobres. (POVO KAINGANG: VIDA E SABEDORIA, 2012, P.25)

Vários exemplos foram sendo dados durante os seminários de elaboração do material, tanto pela Aldeia Grande como pelas Aldeias Pequenas; por exemplo, se alguém vai no mato caçar ou no mercado comprar uma mercadoria, sempre se considera que tem uma comunidade que está por traz e que talvez vão precisar de algo e assim sempre trazem algo a mais para quem precisa, pois sabem que se um dia necessitarem os outros também cumprirão a norma da reciprocidade.

Laisa Erê afirma que esta reciprocidade também é norma em relação à natureza:

A natureza é nossa casa, é nossa mãe; assim devemos tratá-la como a nós mesmos. Ela nos sustenta e nos cuida. Em troca de tudo que recebemos da natureza, zelamos por ela. Nossas crianças têm a natureza como uma escola para aprender, suas árvores são como balanço para se embalar, o rio para aprender a nadar e dele tirar peixes para se alimentar. Através dos ensinamentos que os velhos trazem sobre a natureza é que tratamos dela como parte de nós; o indígena não vive sem a natureza e a natureza vê no indígena alguém que a protege. (POVO KAINGANG: VIDA E SABEDORIA, 2012, P..25)

Percebo nesta fala de Laísa, além da reciprocidade, o “mero estar” do povo Kaingang. Os Kaingang se sentem amparados e protegidos na natureza. Ela é acolhedora como uma casa, é o estar em casa. Ela é aconchegante como uma mãe, é o estar no ventre de uma mãe. Ela provê o alimento, a brincadeira (lazer) o contato, a relação. Ela nutre, ela proporciona bem estar, ela gera cuidados. Ele também faz germinar plantas e toda forma de vida. Enfim, nela simplesmente os Kaingang estão abrigados e amparados. É o “mero estar” na natureza, no mundo, vinculado ao conceito de amparo e germinação anunciado por Kusch (1970, p. 269).

Em vários textos, o Caderno também aborda o respeito às pessoas idosas porque são elas que contam os mitos, as histórias de sua vida e de

seu povo; que alimentam a continuidade da cultura como o respeito aos Kujá, às parteiras, à elaboração do artesanato, à continuidade das brincadeiras tradicionais. Alertam para à interculturalidade nas escolas, para que as crianças não esqueçam do que é de sua cultura, e de seu território e de sua língua. Afirmam que na escola indígena não se pode falar somente dos conhecimentos dos não indígenas, mas é necessário que na escola haja diálogo entre os conhecimentos vindos de fora e os seus conhecimentos (Povo Kaingang: Vida e Sabedoria, 2012, p. 14).

Sobre os desafios para a concretização do Bem Viver no dia a dia do Povo Kaingang há dois textos relevantes que consta no Caderno e podem ser acessados pelo site do COMIN. Um deles se refere às terras, cujo título é “Do Povo da Floresta a Povo sem mata”; o outro texto fala sobre a própria continuidade cotidiana e cultural Kaingang e se intitula, “Desafios e revitalização da cultura”. Nestes dois textos, reafirmam a importância da demarcação de suas terras, pois é no território que acontece o seu viver cotidiano, sua cultura ancestral, suas normas de vida, enfim o seu Bem Viver.

A capa do caderno e o cartaz, que são os mesmos, parece um resumo de tudo o que elaboraram. E no caso de um subsídio para uma educação intercultural e descolonial, com a capa se poderia abordar diversos temas em diversos momentos. Nela aparece, o tema de gênero, de gerações, do sistema de metades, as Grandes e Pequenas Aldeias, o território e a terra, o cotidiano das atividades com a terra na Grande Aldeia e o cotidiano da atividade artesanal nas Pequenas Aldeias.

Aparece também a interculturalidade com um grupo de crianças não indígenas que visitaram a aldeia Por Fi Ga e assistem a uma dança do Povo Kaingang. Aparece o sábio Valdomiro na cidade, perto de uma árvore, mostrando os pássaros que estão na praça.

Na capa estão duas crianças. Cada uma com um sinal, Kamê e Kanhr. Por trás, está toda sabedoria ancestral.

Como já mencionado anteriormente, a elaboração do material foi muito cuidadosa e estratégica, tendo em vista que o maior público são

crianças e pessoas educadoras não indígenas e por isso apresenta em maior escala os saberes e conhecimentos da vida cotidiana do povo para que possa ocorrer um diálogo intercultural e interepistêmico⁴⁴. No entanto, não deixam de mencionar seus principais desafios: Que é demarcação e proteção de sua terra e a preocupação com sua cultura diante de um mundo globalizado, mercantilizado e ocidentalizado.

Ao analisar textos elaborados de forma intercultural entre os Kaingang e o COMIN para o Material da semana dos Povos Indígenas 2012, com o título Povo Kaingang: Vida e Sabedoria, vimos que Vida e Sabedoria se interligam na concepção deste povo. Em minha análise, fica muito evidente nos textos as similitudes que afirmamos existir na concepção indígena do Bem Viver: a comunidade, a reciprocidade, a complementariedade, a relação com a natureza o mero estar.

⁴⁴ A expressão interepistêmico já é de uso entre os indígenas. Ela também foi proferida por Gersem Baniwa, numa Palestra na Faculdades EST em 2012 sobre interculturalidade e povos indígenas, no qual ele afirma a importância do diálogo intercultural em que os conhecimentos, as epistemologias indígenas sejam consideradas no diálogo. Portanto, não apenas diálogos interculturais, mas diálogos interepistêmicos.

9. MODO DE SER GUARANI - MBYA REKO REGUA



Capa do Caderno e Cartaz da Semana dos Povos indígenas 2009 (Foto: Povo Guarani montada pela Diagramação Allegra Comunicação)

“Nosotros nada sabemos oficialmente de la vida”

Rodolfo Kusch (1962, p. 220)

O Povo Guarani

As comunidades das Terras Indígenas envolvidas na elaboração do Material foram: Tekoá Itaju, (Aldeia Itau), Morro Grande/SC; Tekoá Ká’agua Pora, (Aldeia Gengibre), Erval Seco/RS; Tekoá Andú Verá, (Aldeia Mato Preto), Erebangó/RS; Tekoá Ka Aguy Poty, (Aldeia Flor da Mata), Itaúba, Estrela Velha/RS; Tekoá Nhuundy, (Aldeia Estiva), Viamão/RS; Tekoá Porã, (Aldeia Coxilha da Cruz), Barra do Ribeiro/RS; Tekoá Pitangueiras, Torres/RS; Tekoá Anhetengua, (Aldeia Lomba do Pinheiro), Porto Alegre/RS;

Tekoá Irapuá, (Aldeia Irapuã), Caçapava/SC. Portanto, foram nove aldeias que se reuniram em seminários em São Leopoldo e em encontros em suas Aldeias. Diziam que a participação destas Aldeias foi decidida pelo povo com quem tinham maiores ligações e que utilizavam uma mesma linguagem. Assim, não consideravam justo deixar uma das aldeias fora da elaboração do material. Conforme Ana Elisa de Castro Freitas (2012, p.66/67) a organização dos Guarani tem relação com laços de afinidade e parentesco e com isso existe um intenso fluxo entre as Aldeias.

Estruturados a partir de laços de afinidade e parentesco, assentados sobre terras cultiváveis, os distintos Tekoá Guarani (aldeias) configuram um mosaico de espaços que mantêm entre si fluxos e ritmos socioambientais, marcados pela itinerância permanente de pessoas, troca de sementes, fluxo de animais, intercâmbio de técnicas, de objetos e de conhecimentos. Estes espaços de vida são percebidos pelos Guarani em continuidade, como uma rede territorial intensamente interligada. (FREITAS, 2012, p. 66-67)

A maior parte destas terras ainda sem demarcação definitiva e algumas delas se encontram em áreas de domínio territorial Kaingang. A pergunta neste sentido é como o Bem Viver se concretiza onde o território é escasso. E foi esta questão, uma das denúncias no Caderno como poderemos ver mais adiante.

Como o material da Semana dos Povos Indígenas Guarani foi elaborado antes do material dos Kaingang, a pergunta da equipe pedagógica, também se referia de que forma uma diversidade de Aldeias e situações pode se articular num caderno com 28 páginas? Conforme citação acima existe um fluxo entre os Guarani de distintas Aldeias devido aos laços de afinidade ou parentesco e, com isso, ocorrem trocas, intercâmbios. Esse fluxo é muito intenso e a diferença de contextos, no caso Guarani, não era tão discrepante. Mencionaram que são várias aldeias, mas um modo de viver em comum. Todas as pessoas que estavam ali reunidas falavam a mesma língua materna e a mesma língua cultural. (MODO DE SER GUARANI – MBYA REKO REGUA, 2009, p.20).

Assim a equipe pedagógica pode constatar que havia uma forte comunicação e intercâmbio entre todas as aldeias, seja pela mesma vertente

linguística, seja pelo elo de parentesco, pela procura das Kunhã Karaí ou pelos Karaí, para as mobilizações, para a busca de material de artesanato, para trocas e intercâmbios de sementes, alimentos. Logo percebeu-se grande mobilidade entre as Aldeias e quase todos se conheciam. Também entre os Guarani a comunicação flui continuamente entre eles. Esta comunicação em geral é feita na língua Guarani. E celulares também fazem parte das tecnologias de comunicação entre estes grupos.

Estes intercâmbios e trocas entre as distintas Aldeias Guarani nos remetem à reciprocidade e complementariedade que é enfatizada na concepção indígena do Bem Viver.

O material da semana dos povos indígenas sobre o povo Guarani foi elaborado em 2008 e divulgado em 2009. O título dado pelo povo foi “Modo de Ser Guarani – Mbya Reko Régua”. Quando a equipe pedagógica perguntou a tradução em Guarani, a primeira resposta foi “O modo de ser Guarani”; em seguida surgiram várias observações. Alguns diziam que o mais correto seria traduzir por “modo de vida Guarani”. Outros concordaram e disseram que para o Guarani não existe o “ser” mas “o estar”. “Todos estão juntos com todas as outras pessoas, seres, espíritos...”. Quase todos que se manifestaram concordaram com esta afirmação. Alguns poucos, por curiosidade perguntaram se “o modo de ser” e o “modo de estar” não é a mesma coisa, na língua portuguesa. Perguntaram se existe uma diferença. Expliquei que existe um autor Argentino que conviveu com povos indígenas, chamado Rodolfo Kusch, que discute filosoficamente, a partir de perspectivas de Heidegger, as diferenças entre estas duas afirmações e retomei o que tentei dizer nos capítulos anteriores, acerca do mero estar. Muitos ficaram pensativos. Naquele momento percebi o que Kusch mencionava das intransponibilidades interculturais que se fazem presentes quando tentamos interpretar outra cultura realmente são desafios muito grandes (KUSCH, 1978, p, 111). Naquele momento, encontrar uma tradução possível para os sentidos reais de uma língua entre culturas linguísticas tão distintas constituiu um grande desafio do trabalho com uma metodologia intercultural.

No final, em meio a risos, os Guarani disseram: não faz mal, o que queremos mesmo é dizer que o Caderno vai falar sobre a vida e os cuidados que nós temos com a vida e a tradução está em nossa língua e nós sabemos o que quer dizer em Guarani. No entanto, alertei que não era tão simples assim, se realmente queremos que as pessoas entendam as sabedorias e os conhecimentos indígenas. Que seria necessário compreender o que as traduções querem dizer para, igualmente, ter uma melhor compreensão das cosmovisões e os conhecimentos daquele povo. Todos concordaram com esta minha afirmação, mas ficou o impasse e o silêncio que não consegui interpretar. O importante, afirmaram, é que assim é a nossa vida. Assim vivemos no mundo. (Diário de Campo de Elaboração do Material da Semana dos Povos indígenas 2009)

Para o Povo Guarani foi importante que sua língua aparecesse no título do Caderno. E é importante mencionar que o Caderno foi produzido e publicado em português e, após impresso, fizeram a tradução de todo ele para a língua Guarani Mbyá. Na língua originária foi tirada uma segunda impressão, para ser utilizado em sala de aula como material didático de sua língua e cultura.

Segundo o Povo Guarani, o Caderno era um convite para que os não indígenas tivessem mais conhecimento sobre seus valores de vida, suas sabedorias, e seus conhecimentos que, segundo eles, eram ancestrais. Diziam que ao convidar os não indígenas a ouvir sobre sua vida estavam também propondo diálogo e intercâmbio sobre seus conhecimentos com a comunidade escolar e a sociedade. Num dos seminários foi consenso para este povo, de que para uma sociedade que valoriza demasiado os valores materiais e econômicos como uma única forma de existência no mundo, os seus saberes poderiam ser uma contribuição para repensar a sociedade e o cosmos.

A capa do caderno

A capa do caderno escolhido com muito rigor e negociação entre as diversas Aldeias mostra uma faceta de cada Aldeia envolvida no processo.

A de Gengibre escolheu a foto maior em que a comunidade com crianças, jovens, adultos e pessoas mais idosas estão sentadas numa roda de conversa, tomando chimarrão e planejando o seu dia. Todas as aldeias se identificam com esta foto, pois mencionaram que é assim mesmo que inicia e termina o dia do Povo Guarani: Uma roda de conversa com chimarrão onde, de manhã planejam o dia das atividades e à noite relatam o que sucedeu durante o dia. O caderno apresenta várias fotos em que está acontecendo uma roda de conversa, além da capa. (MODO DE SER GUARANI – MBYA REKO REGUA, 2009, p. 8, 20, 24)

A roda de conversa (com crianças, jovens, homens, mulheres, idosos, sábias e sábios) com fogo de chão para aquecer o chimarrão, e com o Cachimbo circulando entre todas as pessoas é uma das formas metodológicas mais importantes do povo Guarani. Sentar, refletir, silenciar, observar, ouvir, falar, planejar, contar as novidades, compartilhar as notícias do local e do mundo, pensar em estratégias de lutas e resistências, ensinar com histórias, lembrar o passado, contar piadas entre outras é uma forma de estar bem, é o modo de vida que faz bem, porque todos participam com suas ideias, suas intuições, seus sonhos é momento de convivência, de fortalecimento de laços entre a comunidade. É momento de vida. (Diário de Campo de Elaboração do Material da Semana dos Povos indígenas 2009.)

Houve um momento muito descontraído, quando falavam das reuniões em comunidade, quando contaram a história do Graxaim e da larva branca. (MODO DE SER GUARANI – MBYA REKO REGUA, 2009, p.10). Depois da história contada em Guarani todos riam muito e por muito tempo. Faziam muitas observações em meio a risos. Depois nos traduziram a história. Menciono-a aqui porque é uma das tantas, dignas de serem estudadas e pesquisadas, pois existem muitas neste estilo entre o Povo Guarani e são utilizadas para ensinar valores importantes. Elas circulam na comunidade como na escola. E confesso que sempre me intrigavam. Para mim e para a equipe pedagógica foi um momento importante de aprender sobre este povo e suas estratégias de luta.

Certa vez um graxaim falou assim: Não tem ninguém que resista mais tempo numa corrida do que eu. Mesmo correndo muito, eu

nunca me canso. Então o graxaim foi até a casa da larva e propôs a ela que os dois apostassem uma corrida em que o perdedor seria aquele que cansasse primeiro. O graxaim interesseiro fez essa aposta com a larva, só porque sabia que ela era muito lenta. A larva aceitou a aposta do graxaim. Só que antes do dia marcado para a corrida, ela, que não era boba, combinou com outra larva que uma delas ficaria na saída da pista de corrida e a outra na chegada. Assim, quando o graxaim estivesse completando o primeiro trajeto, a larva já estaria voltando. E desta forma aconteceu durante a corrida. Após vários percursos, o graxaim não aguentou de tanto cansaço. Ele morreu sem saber que havia duas larvas participando da corrida. (MODO DE SER GUARANI – MBYA REKO REGUA, 2009, p. 14).

Esta história teve tanta relevância para todo o grupo que a conhecia que ela foi escolhida para ser colocada na própria língua e traduzida para o português. Crianças desenharam uma história em quadrinhos para complementar as informações.

Assim, a história nos fala muito das estratégias de povos que precisam resistir diante das diferentes formas de colonialidade. Este mesmo tipo de história encontrei em diversos povos ameríndios como os Quéchuas, os Zapotecas, os Náhuatl, Mapuche. E muitos deles reconhecem que são histórias de resistência e já se propuseram a revitalizá-las e passá-las adiante como um saber ameríndio.⁴⁵

A Tekoá Nhundy - Aldeia da Estiva de Viamão, RS, escolheu a foto do grupo de dança e canto com seus trajes estilizados, porque a dança, o canto e a música fazem parte da vida cotidiana do Povo e de seu modo de viver. Marcelo Kuaray Benites, líder do Grupo de dança da Tekoá Nhundy, aldeia Estiva de Viamão/RS, conta que através dos cantos, das músicas e da dança, falam sobre sua história e sua relação com a natureza; com o canto expressam a alegria pelos bons acontecimentos de sua vida, como uma boa colheita de milho.” (MODO DE SER GUARANI – MBYA REKO REGUA, 2009, p. 14). Em outro momento do caderno relatam que através da música falam dos acontecimentos e ensinam as pessoas mais jovens. Ao voltar de uma atividade realizada no mato (buscar material para o artesanato, colher frutas), os adultos narram cantando o que os pássaros, os rios e os animais querem dizer. A comunicação com a natureza é importante para a cultura

⁴⁵AILAPI. Encontros de Teologia Índia em diversos países da América.

Guarani. Ela está presente nos rituais que acontecem nas aldeias. (MODO DE SER GUARANI – MBYA REKO REGUA, 2009, p.13/14).

Quase todas as Aldeias têm grupos que ensaiam e se apresentam em eventos. No caso desta foto da capa, foi tirada num momento de apresentação para a Televisão Globo do Rio Grande do Sul, no Programa Galpão Crioulo. Muitos destes grupos participam em atividades em escolas onde apresentam cantos, danças e falam sobre sua vida. Consideram esta atividade relevante, porque dizem que é importante as crianças não indígenas aprender sobre seu povo e divulgar sobre o que o canto e a dança representam, mas também falar de sua realidade de sofrimento, falta de terra e outras dificuldades que enfrentam. (Diário de campo da Elaboração do Material da Semana dos Povos indígenas 2009) Vemos aqui novamente o Bem Viver sendo apresentado assim como as situações que impedem o Bem Viver.

A presença da cestaria e dos bichinhos de diversas Aldeias, na capa e no caderno (MODO DE SER GUARANI – MBYA REKO REGUA, 2009, p. 14/15, 21/22) também foi considerada por todos como uma de suas características do seu modo e viver e também mais reconhecidas pelo público em geral. Diziam que saber fazer os bichinhos foi uma dádiva de Nhanderú pelo fato que hoje represente sua principal fonte de renda. Cirilo Morinico dizia que “Parece que Nhanderú sabia que um dia nós iríamos precisar fazer os bichinhos para viver, por isto ele nos deu este dom e hoje eles representam a nossa vivência e nossa vida econômica.” (Diário de campo da Elaboração do Material da Semana dos Povos indígenas 2009)

Além de representar uma fonte de renda, os bichinhos também representam junto com as árvores, as plantas e a terra representam a natureza com quem tem um profundo respeito e intercâmbio. (Diário de campo da Elaboração do Material da Semana dos Povos indígenas 2009)

O Povo Guarani também queria que estivessem presentes na capa, mulheres, homens, criança, jovens, pessoas mais velhas, Karaí e Kunhã Karaí. E assim vemos estas diferentes representações na capa com fotos de pessoas de diversas aldeias. Ao explicarem estas últimas inclusões

comentaram que todas as pessoas e seres têm que estar presentes para mostrar que todos são parte da comunidade e que todos têm a sua importância. Todas as pessoas têm sua sabedoria, também as crianças trazem muito conhecimento.

Em relação aos Karaí e as Kunhã Karaí, diziam que eles conhecem o mundo, a alma das pessoas e o espírito da natureza. Elas curam doenças da alma e do corpo. Em especial, ressaltaram que a Kunhã Karaí da capa está utilizando um *Petengua* - o Cachimbo, importante instrumento de cura das pessoas. O Cachimbo também é utilizado nas rodas de conversas para deixar fluir as ideias e poder encontrar soluções que Nhanderú vai inspirando. O mesmo acontece com o Chimarrão. Talcira do Amaral fala que o chimarrão abre a garganta e solta a palavra que precisa ser dita.

Ao olharmos a capa, com um olhar atento, muitos dos aspectos da vida Guarani estão aí presentes e depois são aprofundados no interior do Caderno. É, portanto, uma cultura que valoriza sobretudo a vida em comunidade e com a natureza. E entre ambos também acontecem reciprocidades e colaborações. Segundo o que já foi afirmado, nos aproximando mais destas convivências cotidianas é que vamos perceber o sentido e significado do Bem Viver para este povo.

Abrindo o caderno

Muito me surpreendeu numa primeira aproximação ao folhar o caderno, como os Guarani se referiam a vida. Eu lembrava que o Povo Guarani, em seus seminários, havia utilizado muito a expressão “Bem Viver” ou “Bom Viver” e mesmo em sua língua usavam a expressão Teko Porã, ou Teko Pora-Nemboaje Inclusive, similarmente ao povo Guarani Kaiowá, do Mato Grosso, o Povo Guarani Mbyá de Santa Catarina e Rio Grande do Sul, utiliza muitas expressões para designar as normas de conduta adequadas a um bom Guarani. Por exemplo, o bom proceder, o bom ouvir, o bem falar, o bom aconselhar, o bom educar, o bom fazer, as boas palavras... enfim, expressões que designam formas de vida que tem relações profundas com

os cuidados da vida cotidiana. Consideravam-nas normas ancestrais que receberam de Nhanderú.

Por outro lado, esta cultura com normas que preserva a vida não se fecha em si mesma, tem uma dinâmica intensa que vai se adaptando à medida da necessidade, desde que não fira a vida.

Exemplo desta dinâmica cultural são os grupos de dança. Nos rituais, os cantos e as danças continuam sendo praticadas e expressam a sua espiritualidade. No entanto, para as apresentações criam músicas especiais que serão utilizadas nas apresentações aos não indígenas e não nos rituais realizados na Opy (casa de reza ou casa de cerimoniais). Na Opy, cantar e rezar é um momento muito especial e muito raramente um não indígena pode participar dos rituais que normalmente duram uma noite toda. Em geral, saem eufóricos destas celebrações pois estavam na presença de Nhanderú que lhe anima e inspira para continuar uma Boa Vida. A espiritualidade, a contemplação, a dança sagrada, portanto, também faz parte do Bem Viver Guarani. Da mesma forma, quando a Kunhã Karaí ou o Karaí saem da Opy trazendo uma pessoa cuja saúde foi reestabelecida com chás, conselhos e rituais pelos curadores também é motivo de alegria e festejar a vida.

Vejamos alguns títulos do material publicado no Caderno que trazem em seu enunciado a própria vida:

“Espaço e jeito de viver Guarani: Cuidar da vida” (p. 3); “Educação para a vida” (p. 7); “Música que fala da vida” (p. 13); **“O Bom viver e o modo de ser Guarani”**; (p. 19); “Sementes que possibilitam a vida” (p. 20); “Várias Aldeias – Modo comum de viver a vida” (p. 20). Todos estes títulos corroboram a tese de que para os povos indígenas Guarani a vida é mais importante, e não somente a vida humana, mas a vida no cosmos. Para os Guarani, portanto, o Bom viver faz parte do seu modo de ser Guarani.

Quem explica este significado do Bom Viver ou Bem Viver é Arnildo Werá, da Tekoá Coxilha da Cruz, Barra do Ribeiro, RS.

Tekoá é o espaço, a aldeia onde vivem as famílias Guarani. O lugar para conversar com os parentes, fazer festas, danças e contar a

história. Terra boa para plantar, preservar as sementes nativas e comer bem. Espaço da mata, de frutas e de água limpa e abundante. Tekoá é o lugar que possibilita a vivência religiosa e a construção da Casa de Reza. Enfim, é espaço que possibilita o modo de viver, o Teko... Teko é o jeito de ser do povo. É sua cultura, o modo de viver e de acompanhar as crianças e aconselhar jovens. Assim, sem a aldeia, não há como construir a vida na forma Guarani... O Povo Guarani compreende a terra como um lugar no qual se vive o “bom viver”. A terra não como um espaço de produção econômica, mas é um lugar no qual se vive o Teko. (MODO DE SER GUARANI – MBYA REKO REGUA, 2009, p. 19.).

Além disso, se colocam num lugar/espaço em que eles se consideram parte dos cuidadores da vida. Por exemplo, falam da semente do milho que é muito importante para os Guarani, pois vem da cultura ancestral, e que são as mulheres as Guardiãs da Semente. Contudo, o roçado e plantio tem que ser feito em conjunto, em reciprocidade entre o homem e a mulher e por isso há um esforço para que os diversos tipos de milho não se percam. Sempre que se mudam de uma Aldeia, para outra levam junto um tanto de sementes do milho tradicional para plantar na nova terra. (MODO DE SER GUARANI – MBYA REKO REGUA, 2009, p. 04 e 05).

As pessoas mais velhas têm que ensinar os mais jovens e as crianças com muita paciência, para que a cultura não se perca. Também é necessário cultivar todas as normas de vida que vêm de Nhanderú, pois foi ele que falou para os Guarani viverem desta forma (MODO DE SER GUARANI – MBYA REKO REGUA, 2009, p. 03 e 04). Outros alertas são: “Os conselhos que os avós dão são muito importantes e é necessário segui-los”. (MODO DE SER GUARANI – MBYA REKO REGUA, 2009, p. 08)

O Karaí e a Kunhã Karaí também são consideradas cuidadoras da vida. São eles que têm as “Belas Palavras”, estão na Opy, cuidando, aconselhando porque Nhanderú fala com elas através de sonhos, do *Petengua*, e de outras orientações. Estas pessoas têm a sabedoria e a força da Vida. (MODO DE SER GUARANI – MBYA REKO REGUA, 2009, p. 21 e 22).

Assim como olhamos os títulos que falam da vida queremos agora olhar para aqueles títulos que denunciam o que causa a falta da vida ou do Bem Viver, bem como o convite para que mais pessoas entendam e se engajem em sua luta pela vida: “Sem Terra, não há modo de ser Guarani” (p.

6); Sem Tekoá não há Teko” (p. 19) “Continuar é preciso” (p.16); “Convite para conhecer” (p.18); Convite ao Diálogo” (p. 22); “Para saber mais” (p.26).

O primeiro texto fala da Terra, cujo título é uma denúncia: “Sem terra não há modo de ser Guarani”. Interpreto este texto de que se não há terra não é possível a vida para os Guarani e conseqüentemente não é possível o Bem Viver. Neste aspecto se interliga a espiritualidade, visto que a primeira construção numa nova terra sempre é a Opy. A terra, portanto, não é só o espaço de seu sustento e amparo, mas também de aprender a plantar ou a fazer artesanato. É lugar de educar para a vida; é lugar de ouvir os conselhos dos mais velhos, é lugar de ouvir as histórias e passá-la adiante; é lugar de aprender a cantar as músicas da vida e a tocar um instrumento; é lugar da medicina tradicional; é o lugar da semente da vida. Enfim, é lugar onde as pessoas convivem, onde as crianças e os jovens aprendem com os mais velhos. É o lugar onde o povo vive a sua religião e constrói a casa de Reza. Nela o Karaí e a Kunhã Karaí, cuida dos doentes e desanimados e aconselha a comunidade. (MODO DE SER GUARANI – MBYA REKO REGUA, 2009, p. 06).

A falta de terra, é um item que aparece várias vezes. Mencionam os sofrimentos por sua falta, assim como a pouca mata que possuem; a falta de rios próximos às Aldeias e a escassez das caças e pescas; as doenças decorrentes; não poder mais viver a sua cultura e viver livremente e a escolha do lugar para morar que está cada vez mais difícil. Se referem a falta da terra e denunciam que sem Tekoá (espaço para viver) não há Teko (modo de viver). (MODO DE SER GUARANI – MBYA REKO REGUA, 2009, p. 19.). Além disso já está difícil fazer a escolha de uma terra para viver; se antes podiam procurar uma terra boa para o seu Bem Viver, hoje isto não é mais possível pelos limites que as cercas impõem e pela existência das cidades

Esta insistência pontuando a falta de território é um aspecto importante, pois como diz Paulo Suess “o território é o centro real e simbólico do Bem Viver dos Povos Indígenas e sua luta por território também é uma luta pelo Bem Viver (SUESS, 2013). Então a própria luta em si por território faz parte de um processo de descolonização, visto que reivindica

o que é ancestral e de direito e com isso rompe com a acumulação territorial em mãos de alguns.

Assim sendo, tomamos alguns exemplos emblemáticos do Caderno da Semana dos Povos Indígenas que apontam os cuidados do Povo Guarani em relação à vida e com isso podemos afirmar que seu conhecimento e modo de estar no mundo tem a ver com a importância destes cuidados com a vida. Conforme os próprios Guarani e alguns autores como Ivori José Garlet (1998) Paulo Suess, (2017) e o documento final do Encontro Continental de Teologia Índia (2013), há expressões na língua Guarani que poderiam indicar para a concepção do Bem Viver como Teko Pora-Nemboaje, ou simplesmente Teko Porã. Nesse sentido, constato que também entre o povo Guarani as similitudes indicadas sobre o Bem Viver estão presentes, ou seja, a comunidade é essencial, a reciprocidade e a complementariedade entre as pessoas, Aldeias e todo o cosmos é referido como vital; a relação com a natureza é de sujeitos que se cuidam e amparam.

Neste contexto do povo Guarani e de todos os outros povos indígenas, a elaboração da concepção do Bem Viver deve-se admitir como uma questão aberta, não somente no debate, como também na prática social cotidiana destes povos.

Os títulos finais do caderno: “Convite ao Diálogo” (p. 22) e Para saber mais (P. 26), é um convite ao conhecimento, ao diálogo e a visita nas Aldeias. Este convite é uma abertura dos Guarani em dialogar de forma intercultural com as outras culturas e apresentar os seus conhecimentos sobre o Bom Viver e o modo de ser Guarani.

Neste diálogo intercultural e interepistêmico há questionamentos para e sobre uma sociedade que valoriza o desenvolvimento econômico como o mais relevante. Nos cuidados cotidianos dos Guarani com a vida, questionam como a terra está sendo tratada, como se lida com a natureza, e principalmente, que precisamos repensar a forma de agenciamento no planeta.

Neste sentido, é importante considerar que os Cadernos foram elaborados para escolas não indígenas e consistem em uma oportunidade

que estudantes tem de se encontrar com o outro e perceber que há outras formas de estar no mundo, há outros conhecimentos que podem trazer aportes importantes e necessários para a nossa vida e a vida no planeta. É uma possibilidade de alimentar um processo de descolonização de nossos conhecimentos, nossas sensibilidades e nossas práticas e nossas vidas.

10. CONSIDERAÇÕES FINAIS



Araucária, produz o principal alimento para os Kaingang Laklãnō Xokleng e é plantada pela Galha Azul (Foto: Cledes Markus)

É uma noite fria de inverno. Lembro que ao receber a notícia de ter sido aprovada no doutorado da UFRGS o inverno se aproximava e eu estava muito animada. Estava eufórica. Finalmente poderia estudar com auxílio de docentes e estudantes o tema que tanto me movia, ou seja a interculturalidade. E mais que isso, poderia estudar o Bem Viver na concepção indígena, independentemente de suas distinções, mas a partir de

suas similitudes e suas contribuições para a educação intercultural e descolonial.

Tive o privilégio de ter a Professora Maria Bergamaschi como orientadora e diversos colegas indígenas ou não, que apoiavam o tema. Tive muita literatura à disposição, principalmente em espanhol, que li avidamente. Tive acesso a autores que modificaram meu modo de ver o mundo e ver outros aspectos da vida indígena. Nas reflexões em aulas, seminários, eventos e artigos sempre foi possível unir a minha prática com as leituras, o que era muito enriquecedor. Tive a oportunidade de estudar um semestre no CIESAS no México, com uma bolsa sanduíche orientada pelo Professor Mariano Baez Landa.

Tive a honra de ter amizade com a gente do Bem Viver mas não sei se meu dever como doutoranda foi cumprido? Afinal se faz uma tese para se apresentar uma certeza, uma contribuição importante que possa modificar os rumos das teorias, da história. Mas realmente foi o que tentei fazer neste estudo. Trazer um tema esquecido pela academia e apresentá-lo como um conhecimento importante a ser estudado pelas contribuições que pode trazer à educação intercultural e descolonial. Além disso, trazer um tema de povos invisibilizados na sociedade brasileira com seus relevantes conhecimentos, é vital para esta sociedade.

Nesta tese estão minhas intenções: aprendi demasiado com a interculturalidade e o processo de descolonizador. Aprendi que é preciso descolonizar nossas sensibilidades para realmente podermos respeitar o outro em sua alteridade. E que este é um processo contínuo e diário. E que este processo também pode servir como testemunho para outras pessoas.

Aprendi que não importa se a expressão do Bem Viver subsistirá ou não em tempos e espaços, mas que o mais importante é que estes povos continuam a vivenciar seu cotidiano atualizando suas concepções ancestrais; e que importante também são os ensinamentos que a sociedade tem recebido como presentes dos indígenas de que a vida é o mais importante. Não só a vida humana, mas a de todo o cosmos e de todos os espíritos. E que continuamente devemos nos empenhar para cuidar e zelar

por esta vida em todas as suas dimensões, tanto dentro de nós mesmos, como em relação ao mundo, a terra, ao planeta.

Aprendo que a vida e a comunidade em reciprocidade e complementariedade andam juntos, **não somos sós, somos nós**. Somos parte do todo e por isso temos que cuidar das “sementes da vida” em mim, em nós, em minha filha, em minha comunidade, em meu planeta, para assim cuidar do espaço e jeito de viver para colher frutos para outras e outros.

Percebo que uma educação intercultural e descolonizadora também é educar para a vida; é contar as histórias que proporcionam vida; é fazer atividades que promovem a vida; é cantar as músicas que levem a vida; é usar as belas palavras de vida.

Neste momento, o meu sentimento tem relação com a exaustão que sinto por fazer parte desta outra gente, a gente da mercadoria, a gente dos objetos. E que por mais que estivesse tentando ouvir e aprender as palavras sábias dos Kujá e das Kunhã Karaí e dos Karaí, Davi Kopenawa, sábio Yanomami sempre me lembrará de que faço parte desta outra gente que não aprendeu a desenvolver e a confiar no “mero estar”. Que tem aspectos da vida que só vejo em fragmentos e que outros que deixei em segundo plano, como por exemplo, a intuição e a reciprocidade, que fazem falta para o Bem Viver.

Mas que bom que não estamos fadados a paradigmas estabelecidos e que podemos nos descolonizar. Que estamos num processo de descolonização. E este movimento de descolonização pode acontecer a partir dos conhecimentos desta gente do Bem Viver, de seus modos de vida e do “mero estar”. Podemos ver em suas metodologias da roda de conversa, do silêncio, da intuição, do diálogo e do aprender e fazer juntos, possibilidades para nos inspirar neste processo de descolonização da nossa vida e da Educação.

Assim, o que vi entre os povos indígenas Laklãnō Xokleng, Kaingang e Guarani, é que eles estão aí no seu “mero estar”. Estão cuidando da vida em meio as mais desafiadoras situações. Vejo estes povos reafirmando a comunidade, a reciprocidade, complementariedade e trazendo mel para

quem precisa, curando um ao outro, zelando um pelo outro, ouvindo as mensagens dos pássaros, sabendo-se amparados pela natureza. Vejo-os na roda de conversa, onde o silêncio, a intuição, o diálogo e o aprender e fazer juntos estão presentes

Ambos, continuam se comunicando com a floresta e com os espíritos, da mesma forma que a floresta e os espíritos zelam por eles. Cotidianamente o Bem Viver, herdado dos ancestrais continua sendo vivenciado, reanimado e repassado para as futuras gerações.

E é esta vivência que continuará a nos questionar, a descolonizar as nossas sensibilidades, nossas consciências e conhecimentos, nossas escolas e academias e toda a nossa sociedade. E podemos ter nestes povos exemplos de como fazer a partir das rodas de conversa. Podemos aprender como valorizar mais a vida do que as mercadorias; aprender sobre suas formas de estar no mundo e seus conhecimentos; aprender como aprender com os diversos habitantes do cosmos e trata-los como sujeitos com agência. Enfim, esta postura de diálogo e de aprender junto com, é relevante para Educação Intercultural.

Além disso, estudar a cultura e os conhecimentos dos povos indígenas ancorados na vida cotidiana, além de descolonizar nossas mentes, também aponta para o respeito e a dignidade que lhe é devida, e permite que se pense nas continuidades que nos afetam na América. Ou seja, revitalizam e reanimam um estilo de pensar que segundo Kusch continua na América Profunda e se mantém vigente entre as populações Ameríndias.

E por último expresso que este tema do Bem Viver, da vida, da cosmologia indígena, do viver cotidiano e sua contribuição para a educação intercultural e descolonizadora ainda não está esgotado, ainda há muito que se ouvir dos diversos povos. É um tema aberto nos debates acadêmicos como nas práticas sociais destes povos. Pessoalmente vai continuar sendo tema de meus estudos, leituras e pesquisas.

REFERÊNCIAS



Materiais didáticos elaborados por diferentes povos indígenas.

ACOSTA, Alberto. **O Bem Viver; uma possibilidade para imaginar outros mundos**. Tradução de Tadeu Breda. São Paulo: Elefante, 2011.

ACOSTA, Alberto. **El Buen Vivir como alternativa al desarrollo**. Algunas reflexiones económicas y no tan económicas. *Política Y sociedad*, Madrid, v 52, n.2, p. 299-330, 2015.

AYALA, Felipe Guaman Poma de. **Nueva Cronica y Buen Gobierno**. Perú, 1615.

BARTH, Fredrik. Teorias da etnicidade. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne (orgs). **Teoria da etnicidade: seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrick Barth**. Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: UNESP, 1998.

BERGAMASCHI, Maria Aparecida; *et all* (orgs.). **Povos Indígenas & Educação**. 2ª. Ed. Porto Alegre: Mediação, 2012.

BOËCHAT, de Melissa G; CORNELSEN, Elcio. **Guamán Poma e a experiência religiosa de dois universos**. **Belo Horizonte**, UFMG, 2011. Acessível em <http://www.ufjf.br/revistapotesi/files/2011/05/CAP21-283-290.pdf>. Acesso em 23 de janeiro de 2017.

BOFF, Leonardo. **Saber cuidar: ética do humano**. Petrópolis: Vozes, 1999.

BOFF, Leonardo. **Bem Viver; contribuição da América Latina para uma geossociedade**. Disponível em: <https://leonardoboff.wordpress.com/2011/08/04/contribuicaolatinoamericana-para-uma-geosociedade>. Acesso em 20 jan.2016.

BOFF, Leonardo. O Bem Viver dos Povos andinos: a sustentabilidade desejada. In: BOFF, Leonardo. **Sustentabilidade: o que é / o que não é**. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 61-65.

BOFF, Leonardo. **O viver melhor ou o bem viver?** Campinas: Correio Popular, edição on-line. 2013. Disponível em: http://correio.rac.com.br/_conteudo/2013/11/blogs/leonardo_boff/116990-o-viver-melhor-ou-o-bem-viver.html. Acesso em 13 jan.2017.

BOFF, Leonardo. **Da Crise à Esperança: novos caminhos para um mundo do Bem Viver.** Salvador: CESE, 2017. Disponível em: <https://www.cese.org.br/da-crise-a-esperanca-novos-caminhos-para-um-mundo-do-bem-viver-dialogo-com-leonardo-boff/>. Acesso em: 20. Jun. 2017.

BONFIL BATALLA, Guillermo. **México Profundo: Una Civilización negada.** México: GRIJALBO, 1994.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil.** São Paulo: Ática, 1995.

BRASIL. **Lei nº 9.394-96 - Diretrizes e Bases da Educação.** Ministério da Educação e do Desporto. Brasília: Congresso Nacional, 1996.

BRASIL. Comitê Nacional de Educação em Direitos Humanos. **Plano Nacional de Educação em direitos Humanos.** Brasília: Secretaria Especial dos Direitos Humanos, Ministério da Educação, Ministério da Justiça, UNESCO, 2007.

BRASIL. **Lei nº 11.645/2008** de 10 de março de 2008.

CADERNO DA SEMANA DOS POVOS INDÍGENAS 2005. **Laklãnõ Xokleng: O povo do sol em tempos de resistência.** São Leopoldo: Contexto/COMIN/ISAEC, 2005.

BOLÍVIA. **Conferencia Mundial De Los Pueblos Sobre El Cambio Climático Y Los Derechos De La Madre Tierra.** TIQUIPAYA, Cochabamba, Bolívia, 20 a 22 de abril de 2010. Disponível em: <http://www.cancilleria.gob.bo/webmre/sites/default/files/libros/Cmpcc%20discursos%20y%20documentos%20seleccionados.pdf>. Acesso 20 jan. 2016.

CADERNO DA SEMANA DOS POVOS INDÍGENAS 2009. **Modo de Ser Guarani: Mbyá Reko Régua.** São Leopoldo: Oikos/IECLB/COMIN/ISAEC, 2009.

CADERNO DA SEMANA DOS POVOS INDÍGENAS 2012. **Povo Kaingang: vida e sabedoria.** São Leopoldo: Oikos/IECLB/COMIN/ISAEC, 2012.

CÂMARA, Hélder. **Mil razões para viver: meditações do Padre José.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

CANON BUITRAGO, Edwin Alexander. **Temáticas indígenas na educação Física colombiana: uma análise do discurso do programa de licenciatura da Universidade Pedagógica Nacional.** Tese de doutorado da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2017.

CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). **História dos índios no Brasil.** São Paulo: Cia das Letras/ Secretaria Municipal de Cultura/FAPESP, 1992.

DÁVALOS, Pablo. **O Sumak Kawsay** (Buen Vivir) e as Falhas do Desenvolvimento. ALAI, América Latina en Movimiento. 2008. Disponível em: <<http://alainet.org/active/23920>> Acesso em: março de 2016.

DÁVALOS, Pablo. **Sumak Kawsay**: uma forma alternativa de resistência e mobilização. Entrevista disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=3436&secao=340>. Acesso em 20 out. 2016.

DILLENBURG, Scheila. **(Re)Construindo o (Des)envolvimento**: A perspectiva Andina do Bem Viver e suas Contribuições ao Ethos sócio-comunitário-Religioso no Contexto Latino-Americano – Dissertação de Mestrado. São Leopoldo: Faculdades EST/ Programa de Pós-graduação em Teologia, 2016.

DORNELES, Malvina do Amaral. **Disposições Ético-Estético-Afetivas e desafios Teórico-Methodológicos na Pesquisa em Educação**. Disponível em:

<http://www.26reuniao.anped.org.br/outrostextos/semalvinadorneles.doc>. Acesso em 20 de abril de 2016.

FERREIRA, Bruno. **Educação Kaingang**: Processos próprios de aprendizagem e educação escolar. Dissertação de Mestrado, UFRGS, 2014. Disponível: www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/107990/000946495.pdf?sequence=. Acesso: 03 de setembro de 2016.

FERREIRA, Bruno. **Concepção**. Texto para o Material da Semana dos Povos Indígenas. Disponível em:

<http://www.comin.org.br/news/publicacoes/1330545172.pdf>. Acesso: 13 de abril de 2016.

FLORES, Lúcio Paiva. **Adoradores do Sol**: reflexões sobre a religiosidade indígena. Petrópolis: Vozes, 2003.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. **Hacia una filosofía intercultural latino-americana**. San José, Costa Rica: DEI, 1994.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. El imaginário religioso indígena como desafio a la investigación filosófica en América Latina. In: SIDEKUM, Antônio (org). **História do imaginário religioso indígena**. São Leopoldo: UNISINOS, 1997.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. Pressupostos, limites e alcances da filosofia intercultural. In: SIDEKUM, Antônio (org.). **Alteridade e Multiculturalismo**. Ijuí: Unijuí, 2003.

FREIRE, J.R. Bessa. **Cinco idéias equivocadas sobre o índio**. In Revista do Centro de Estudos do Comportamento Humano (CENESCH). Nº 01 – Setembro 2000. P.17-33. Manaus-Amazonas.

FREIRE, José Ribamar Bessa **Carta de suicídio**. Disponível: <http://www.taquiprati.com.br/cronica.php?ident=2004>>.

FREIRE, José Ribamar Bessa; GRUPIONI, Luís Donizete; KAHN, Marina e AZEVEDO, Marta. **Educação escolar em Terra Brasilis, tempo de novo descobrimento**. Rio de Janeiro: IBASE, 2004.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia**: saberes necessários à prática educativa. 27. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da tolerância**: organização e notas de Ana Maria Araújo Freire. São Paulo: UNESP, 2004.

FREITAS, Ana Elisa de Castro. Territórios Ameríndios: Espaços de Vida Nativa no Brasil Meridional. In: BERGAMASCHI, Maria Aparecida; *et all* (orgs.). **Povos Indígenas & Educação**. 2ª. Ed. Porto Alegre: Mediação, 2012.

FUFALDI, Nelo. **Documetários sobre os Encontros continentais de Teologia Índia**. Disponível: OLIVEIRA, Eduardo. **Epistemologia da Ancestralidade**. Acessível em:

https://www.google.com.br/search?source=hp&ei=blkmW_GQLIaewgTBnqoY&q=epistemologia+da+ancestralidade+pdf. Acesso em 06/ jun./2018.

GARLET, Ivori José.(coord.) **Discussões sobre a situação de saúde dos Mbyá-Guarani no Rio Grande do Sul**. São Leopoldo: COMIN, 1998.

GAUTTHIER, Jacques. **Demorei tanto para chegar...** -ou: nos vales da Epistemologia transcultural da Vacuidade. *Tellus*, ano 11, n. 20, p. 39-67, jan./jun. 2011. Campo Grande, MS.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GIBRAN, Khalil. **Sobre o trabalho**. Disponível em:

<http://www.recantodasletras.com.br/prosapoetica/3327080>. Acessado em 15 jan. 2016.

GRUPIONI, Luíz D. B.; SILVA, Aracy Lopes da (orgs.). **A temática indígena na escola**: novos subsídios para professores de 1º. e 2º graus. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995.

GUDYNAS, Eduardo; ACOSTA, Alberto; El Buen Vivir o la disolución de la Idea del progreso. In: ROJAS, Mariano (coord.). **La medición del Progreso Y del bienestar**: propuesta desde América Latina. México: Foro Consultivo Científico y Tecnológico, AC, México, 2011, p. 103-110.

HAUBERT, Máxime. **Índios e Jesuítas no tempo das Missões**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

HUANACUNI, Fernando Mamani. **Vivir Bien/Buen Vivir**: filosofia, Políticas, Estrategias y Experiencias Regionales. Lima. 2010.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do Céu**: Palavras de um xamã Yanomami. São Paulo: Schwarccc, 2010.

KUSCH, Rodolfo. **América Profunda**. Tomo II. Córdoba, Fundación Ross, 1962.

KUSCH, Rodolfo. **El pensamiento indígena y popular en America**. Tomo II. Córdoba, Fundación Ross, 1970.

KUSCH, Rodolfo. **Geocultura del Hombre Americano**. Buenos Aires: Fernando Garcia Cambeiro, 1976.

KUSCH, Rodolfo. **Esbozo de uma Antropologia Filosófica Americana**. In: Colección Estudios Filosóficos. Argentina: Castañeda, 1978.

KUSCH, Rodolfo. **Obras Completas** – Tomos I e III. Rosario, Argentina: Editorial Fundación Ross. 2007.

LAKLÃNÕ XOKLENG: **o Povo do Sol Nascente**. Caderno da Semana dos Povos Indígenas 2012. São Leopoldo: COMIN; Oikos, 2005.

LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: Perspectivas Latino-americanas**. Colección Sur, CLACSO. Buenos Aires, Argentina, 2005.

LUCIANO, José dos Santos. **O índio Brasileiro: O que você precisa saber sobre os Povos Indígenas no Brasil hoje**. Via série de Saberes n. 1. Brasília: MEC/UNESCO, 2006.

MARKUS, Cledes. **Identidade étnica e educação escolar indígena**. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Regional de Blumenau – FURB, Blumenau, 2006.

MARKUS, Cledes. Aspectos da tradição religiosa do povo Mbyá Guarani. In: BRANDENBURG, Laude Erandi *et all.* (orgs.). **Fenômeno religioso e metodologias: Simpósio de Ensino Religioso**. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2009.

MARKUS, Cledes. **Diários de Campo**. Anotações feitas entre 1988-2006 junto ao Povo Laklãnõ Xokleng em Santa Catarina; anotações feitas entre 2007 a 2015 no Programa de Formação do COMIN em São Leopoldo/RS. Anotações feitas em cadernos especiais para cada ano e povo do Material da Semana dos Povos Indígenas Laklãnõ Xokleng, 2005; Guarani, 2009; Kaingang, 2012. São Leopoldo: Arquivos do COMIN, 1988-2017.

MARKUS, Cledes; ALTMANN, Lori; GIERUS, Renate (orgs.) **Saberes e Espiritualidades Indígenas**. São Leopoldo: Oikos/COMIN, 2014.

MARKUS, Cledes; GIERUS, Renate (orgs.). **O Bem Viver na Criação**. São Leopoldo: Oikos; COMIN, 2013.

MARKUS, Cledes; OLIVEIRA, Lilian Black de. Diversidade cultural e religiosa no Brasil: entre desafios e perspectivas para uma formação docente. In: **Culturas e Diversidade Religiosa na América Latina: Pesquisas e Perspectivas Pedagógicas**. Blumenau: Edifurb. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2009.

MENEZES, Ana Luisa Teixeira de; BERGAMASCHI, Maria Aparecida. **Educação Ameríndia: a dança e a escola Guarani**. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2009.

MIGNOLO, Walter. **Desobediência Epistémica (II) Pensamiento independiente Y libertad De-colonial**. Buenos Aires: Revista de Estudios Críticos Ano 1 Nro.1, 2009.

MIGNOLO, Walter. **La Idea de América Latina (La derecha, La izquierda y la opción de colonial)**. Buenos Aires, Argentina: Revista Critica y Emancipación, Año 1, No. 2, 2009.

MODO DE SER GUARANI: Mbya Reko Régua. Caderno da Semana dos Povos Indígenas 2012. São Leopoldo: COMIN; Oikos, 2009.

MORIN, E. **Os sete saberes necessários à educação do futuro.** São Paulo: Cortez; Brasília, DF: UNESCO, 2003.

ONU. **Conferencia Mundial de los Pueblos sobre el Cambio climático y los Derechos de la Madre Tierra:** respuesta a la Conferencia de Copenhague. Bolívia: 2010. Disponível:

https://www.google.com.br/search?source=hp&ei=ZjwpW9agFlunwgSwpaa4Aw&q=Na+16%C2%AA+Conferencia+de+los+pueblos+sobre+El+Cambio+Clim%C3%A1tico+y+derechos+de+La+Madre+Tierra+em+22+de+abril+de+2010%2C+realizada+en+Bolivia&oq=Na+16%C2%AA+Conferencia+de+los+pueblos+sobre+El+Cambio+Clim%C3%A1tico+y+derechos+de+La+Madre+Tierra+em+22+de+abril+de+2010%2C+realizada+en+Bolivia&gs_l=psy-ab.3...100532.100532.0.102178.4.2.0.0.0.0.0.0.1.0....0...1.2.64.psy-ab..3.1.127.6..35i39k1.127.7sO_3nNdKc8. Acesso em 13.jan.2017.

PACACI, Rolando Mamani. Jesús de Machaca - El Vivir Bien em clave Aymara: identidad, tierra y comunidad. In yapu, Mario. **Vivir Bien:** Significados y representaciones desde la vida cotidiana. La Paz: Reino de Los Países Baos / PIEB, 2012.

PÉREZ-MORÓN, Laura Yesica; CARDOSO-RUIZ, René Patricio. **Construcción del Buen Vivir o Sumak Kawsay en Ecuador:** una alternativa al paradigma de desarrollo occidental. COATEPEC, Revista de Humanidades. Núm. 26, 2014.

POVO KAINGANG: **Vida e Sabedoria.** Caderno da Semana dos Povos Indígenas 2012. São Leopoldo: COMIN; Oikos, 2012.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina.** Lima, Perú: Anuario Mariateguiano, Vol. IX, N* 9, 1998, pp. 113-122, 2000.

QUIJANO, Aníbal. **“Bienvivir”:** Entre el desarrollo y la des/colonialidad del poder. Boletinde: OXFAN, 2010.

QUIJANO, Aníbal. **Des/colonialidade e bien vivir:** Un Nuevo debate en América Latina: Lima, Perú: Universitaria, 2014.

QUINTERO, PABLO. **Los desafíos decoloniales de nuestros días:** pensar en colectivo, Neuquén, AR: EDUCO Universidad Nacional del Comahue, 2014.

RAMOS, Antonio Dari, *et all.* **Diálogos interculturais: identidades indígenas na escola não indígena.** Campinas, SP: Curt Nimoendajú, 2006.

SANTOS, Boaventura de Souza. **A gramática do tempo.** São Paulo: Cortez, 2006.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Para além do Pensamento Abissal:** Das linhas globais a uma ecologia de saberes. Revista Crítica de ciências Sociais, 78, Outubro 2007.

SANTOS, Boaventura de Sousa; Maria Paula Meneses (orgs.) **Epistemologias do sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, Luciano José dos. **Educação para Manejo do Mundo**: entre o ideal e a escola real no Alto Rio Negro. Rio de Janeiro: Contra Capa; Laced, 2013.

SASS, Walter. **Nossa Casa da Vida**. São Leopoldo: COMIN/OIKOS, 2012

SIDEKUM, Antônio (org.). **História do imaginário religioso indígena**. São Leopoldo: UNISINOS, 1997.

SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luís Donizete Benzi (orgs). **A temática indígena na escola**: Novos subsídios para professores de 1º e 2º graus. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995.

SILVA, Aracy Lopes; FERREIRA, Mariana Kawall Leal (orgs.). **Antropologia, história e educação**: a questão indígena e a escola. 2. ed. São Paulo: Global, 2001.

SILVA, José de Souza. La pedagogía de la Felicidad en una educación para la vida: El paradigma del “buen vivir”/“vivir bien” en Abya Yala construcción pedagógica del “día después del desarrollo”. In: WALSH, Catherine (editora). **Pedagogías descoloniales**: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. Serie Pensamiento Decolonial. Tomo I. Ecuador, 2013, p 469-507.

SOUZA, José Otavio Catafesto. Reconhecimento oficial da autonomia e da sabedoria dos agentes originários e reorientação do projeto (inter) nacional brasileiro. In: BERGAMASCHI, Maria Aparecida; *et al* (orgs). **Povos Indígenas e educação**. 2ª. Ed. Porto Alegre: Mediação, 2012. P. 20.

SUESS, Paulo. **Viver Bem - Sumak Kawsay – Reino de Deus**. Brasília: CIMI, 2010. Disponível:

https://www.cimi.org.br/pub/publicacoes/1283525442_texto%20buen%20viver%20Paulo%20Suess.pdf. Acesso: 13 jun. 2016.

SUESS, Paulo. **A luta pelo território**: o centro real e simbólico do Bem Viver. São Leopoldo: Instituto Humanidas, 2013. Disponível em:

<http://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/525351-a-luta-pelo-territorio-o-centro-simbolico-e-real-do-bem-viver-entrevista-especial-com-paulo-suess>. Acesso em: 11 Jan. 2017

SUESS, Paulo. **A construção do Bem Viver Hoje**. Brasília: CIMI, 2014. Disponível em: paulosuess.blogspot.com/2014/09/a-construcao-do-bem-viver-hoje.html. Acesso em 10 jan. 2017.

SUESS, Paulo. **O Bem Viver indígena e o Futuro da Humanidade**. Brasília: CIMI, 2016. Disponível em:

https://www.cimi.org.br/pub/Porantim/2015/Encarte_Porantim381_dez2016.pdf. Acesso em: jan.2017.

TREIN, Hans. In: MARKUS, Cledes; GIERUS, Renate (orgs). **O Bem Viver na Criação**. São Leopoldo: COMIN/Oikos, 2013.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **O papel da religião no sistema social dos povos indígenas**. Cuiabá: GTME, 1999.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A Inconstância da alma selvagem e outros ensaios da Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A natureza em pessoa**: sobre outras práticas de conhecimento. Palestra do Encontro “Visões do Rio Babel. Conversas sobre o futuro da bacia do Rio Negro”. Instituto Socioambiental e a Fundação Vitória Amazônica: Manaus, 22 a 25 de maio de 2007.

WALSH, Catherine. **Interculturalidade, conocimientos y decolonialidad**. In: Perspectivas y convergencias/Signo y Pensamiento 46. Volumen XXIV - enero-junio 2005.

WALSH, Catherine. **O Sumak Kawsay** (Buen Vivir) e as Falhas do Desenvolvimento. ALAI, América Latina em Movimento. 2008. Disponível em: <<http://alainet.org/active/23920>> Acesso em: março de 2013.

WALSH, Catherine. **Interculturalidad Y (de) colonialidad**: Perspectivas críticas y políticas. Visão Global, Joaçaba, V15, n.1-2, p.61-74, Jan. /dez. 2012.

WALSH, Catherine. (Editora). **Pedagogías descoloniales**: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. Serie Pensamiento Decolonial. Tomo I. Ecuador, 2013.

WALSH, Catherine. **Interculturalidade crítica y (de) colonialidad**: Ensayos desde Abya Yala. Chiapas, México: SCLC, 2013.

WALSH, Catherine. **Interculturalidad, Estado, Sociedad**: Luchas (de) coloniales de nuestra época. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/ Abya Yala, 2009.

YAPU, MARIO. **Vivir Bien**: Significados Y Representaciones desde la vida Cotidiana - Cuatro miradas: Jesús de Machaca (La Paz), San Ignacio de Mojos (Beni), La Guardia (Santa Cruz) y Zona sur Cochabamba. La Paz: Embajada del Reino de los Países Bajos; Fundación PIEB, 2012.

ZAFFARONI, Eugenio Raúl. **La Pachamama y el Humano**. Buenos Aires: Ediciones Madres de plaza de Mayo, 2012.