

Encontros interculturais entre um indígena Kaingang e não indígenas: enlaces em um pensar perspectivista e sincrônico

Intercultural encounters between indigenous Kaingang and non-indigenous: the ties in a perspectivist and synchronic thinking

Ana Luisa Teixeira de Menezes¹

Onório Isaías de Moura¹

Maria Cristina Graeff Wernz¹

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.v20i41.665>

Resumo: O diálogo entre pesquisadores indígenas e não indígenas, em espaços acadêmicos, pode acolher novas formas de pensar a educação e a pesquisa. Mudanças metodológicas apresentam-se na forma de fazer ciência, considerando os movimentos sincrônicos que aproximam os pesquisadores e que potencializam as pesquisas e publicações oriundas dessas mudanças. A escrita deste texto, que tem a participação de um indígena Kaingang, mestrando em Educação, de uma pesquisadora de doutorado em Educação e da orientadora, é um exercício que metamorfoseia pensamentos e ações, em uma aproximação com o estar ameríndio. A conjunção de reflexões apresentadas tem ampliado os sentidos de aprendizagem, procurando desenvolver no campo educativo a convivência e a integração do que aparentemente não se junta: o mundo indígena e o não indígena no âmbito do pensar simbólico.

Palavras-chave: educação; sincronicidade; escrita colaborativa; interculturalidade.

Abstract: The dialogue between indigenous and non-indigenous researchers, in academic spaces, can welcome new ways of thinking in the fields of education and research. Methodological changes present themselves in the form of making science, considering the synchronic movements that approach the researchers and potentialize the investigation and the publication coming from these changes. The writing of this document, which has the participation of a Kaingang indigenous, master student in Education, of a Ph.D. in Education researcher and the supervisor, is an exercise that morphs thoughts and actions, on an approach to the Amerindian being. The conjunction of reflections presented

¹ Universidade de Santa Cruz do Sul (UNISC), Santa Cruz do Sul, Rio Grande do Sul, Brasil.

has extended the meanings of learning, aiming to develop, in the educational field, the coliving and the integration of what apparently doesn't fit together: the indigenous world and the non-indigenous, in the scope of the symbolic thinking.

Keywords: education; synchronicity; collaborative writing; interculturality.

1 INTRODUÇÃO

Tendo como ponto de partida o diálogo entre pesquisadores indígenas e não indígenas em espaços de pós-graduação que acolhem novas formas de pensar a pesquisa e a educação, teceremos algumas reflexões em torno desses encontros, considerados como emergentes, tanto no que concerne às afetações na universidade, enquanto mudanças de pensamento de orientação, de escrita, quanto à produção de pensamentos na aproximação entre mundos perspectivistas e sincrônicos, que provocam mudanças paradigmáticas e metodológicas. Uma dessas metamorfoses é a própria escrita deste capítulo, na autoria de um indígena Kaingang, de uma pesquisadora de doutorado em Educação que investiga modos de interação e produção colaborativa com o próprio autor e da orientadora, que se refaz a cada dia em seus modos de educação na pesquisa e na compreensão dos significados profundos de constantes metamorfoses, em um estar ameríndio.

A ideia de sincronicidade nos aproxima e potencializa nossas pesquisas e publicações conjuntas, como a escrita deste texto. Temos como sincronicidade um pensamento não causal e que aproxima fatos e circunstâncias em tempos diferenciados (JUNG, 1990), ultrapassando uma educação dual, que exclui pontos de vistas diferentes, transportando-nos para um paradigma perspectivista, não antropocêntrico. Destacamos dimensões de um pensamento que aproxima seres vivos, eventos, ampliando as fronteiras temporais, em uma educação ameríndia que promove a ressonância empática do humano com o universo, com a natureza, fazendo-nos refletir sobre o sentido de novas humanidades, a partir de nomeações parentais e afinidades. Acreditamos que, aclarando modos de compreensão ameríndia, estamos trabalhando com aprendizagens interculturais, em seus tensionamentos e ressonâncias com os modos de educação ocidental (des) colonizadora, o que tem se refletido nas experiências de escutas e escritas entre indígenas e não indígenas em territórios universitários e em aldeias. Tais encontros ou aprendizagens são concebidos como espaços educativos que têm provocado

férteis reflexões em nossas pesquisas juntamente ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de Santa Cruz do Sul (UNISC).

É o que tem provocado essas emergências de pensamentos, de afetos com potências reveladoras e que só a percebemos quando nos colocamos no lugar de aprendizes de outras vozes, outras leituras, outras vivências, outras histórias.

2 POR MEU POVO KAINGANG, A BUSCA DO SENSÍVEL NA EDUCAÇÃO

Sou Onório Isaías de Moura, sou Kaingang. Sou *kairu*. Minha entrada na Universidade aconteceu alguns anos atrás. Escolhi o curso para ter uma formação profissional, para ajudar minha família e minha comunidade. Percebia a importância da articulação do meu povo para fortalecer suas reivindicações na área da saúde e da educação. Sentia que precisava me movimentar juntamente de outros indígenas e também com indigenistas, que lutam pelos direitos indígenas e pelas classes desfavorecidas e desamparadas.

Após um tempo como acadêmico, eu me formei no curso de Relações Públicas na Universidade Federal do Pampa (UNIPAMPA, em 2017). Conforme relatei em texto escrito em coautoria com pesquisadora², no tempo que estive na Universidade, percebi a dificuldade de permanência (MOURA; WERNZ, 2018). Muitas são as razões, entre elas a falta de informações e conhecimento do ambiente, a adaptação para morar em ambiente urbano, a divisão do ambiente doméstico com pessoas estranhas, a necessidade de estudar o dia todo, o desconforto na articulação dos costumes indígenas com os não indígenas e o preconceito, que se apresentava de forma direta e indireta.

Quando terminei o curso de Relações Públicas, minha ideia era seguir a área da comunicação. Depois de formado, quando fui para a aldeia, surgiu a oportunidade de atuar na área da educação, a partir do convite do cacique da Aldeia Foxá, localizada na cidade de Lajeado, no Rio Grande do Sul. Interessei-me,

² Desde 2017, tenho sido acompanhado pela pesquisadora Maria Cristina Graeff Wernz, que atua como servidora na Universidade em que estudo. Participamos de espaços que tratam de ações afirmativas na Instituição, entre eles o Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas (NEABI). Em cada um dos dez *campi* da Universidade, há um NEABI, que se reúne em um Fórum específico. Além disso, estamos desde então escrevendo em coautoria sobre as experiências que vivemos e como conseguimos perceber a academia no que diz respeito à interculturalidade.

embora tivesse planos de continuar na UNIPAMPA um tempo a mais para cumprir a missão de deixar um legado na Instituição, pois era o único indígena que tinha permanecido no curso, num total de oito indígenas que tinham ingressado comigo, mas desistiram ou migraram para outras instituições federais. Então, a missão é de acompanhar os novos parentes ingressantes na Universidade, no sentido de incentivar e orientar a superar as dificuldades que são encontradas no meio acadêmico, contribuindo com a permanência desses indivíduos no ensino superior. Faz parte da superação o enfrentamento dos desafios que são encontrados no meio urbano, desde o momento que saem da sua aldeia, como o fato de utilizar os seus usos e costumes perante a sociedade envolvente, trazendo para a sociedade não indígena uma reflexão com relação à educação dessas pessoas, interagindo com os conhecimentos tradicionais, principalmente destacando como se dá a formação educacional e pessoal, utilizando a cultura como diferencial.

Em 2017, para contribuir com a Instituição na qual estava concluindo o curso de Relações Públicas, desenvolvi um projeto em colaboração com a pesquisadora, visando ao melhoramento e à consolidação de ingresso e a permanências dos indígenas aldeados. Esse projeto foi entregue para o Reitor da UNIPAMPA, para ser colocado em prática junto ao setor de Ações Afirmativas da Instituição, já que é de suma importância a permanência de indígenas no ensino superior. Apesar das dificuldades, considero que os desafios enfrentados foram essenciais para o aprofundamento do conhecimento científico e humano do espaço acadêmico.

Neste meio tempo, recebi o convite para participar da disciplina “O sensível na pesquisa em Educação”, ministrada pela professora Ana Luisa Teixeira de Menezes, e encaixou bem direitinho no que eu estava pensando. Foi tudo acontecendo naturalmente, não foi uma coisa forçada. Eu me interessei bastante, porque notei que tinha tudo a ver com o momento que vivia, com o interesse que tinha e que tenho na área da educação. Eu tinha pensado na educação como um todo, mas como foi acontecendo, eu fui me identificando com a disciplina oferecida no PPGEduc, na UNISC. Também me interessava participar do grupo de pesquisa PEABIRU UNISC, que se ocupa de pesquisar sobre educação indígena com indígenas pesquisadores.

É muito difícil estar conversando com uma pessoa, querendo passar um pouco do que se está vivendo, um pouco da tua cultura, e a pessoa não conseguir compreender. Quando percebi que estava recebendo a oportunidade de ser

ouvido, de ser compreendido, fiquei entusiasmado. Em diálogo com a pesquisadora, ao ser perguntado sobre como compreendia as convergências de interesses, quando há uma espécie de sincronicidade, como a que aconteceu em relação a minha participação na disciplina, percebi que ainda não está claro como as coisas estão acontecendo. Eu acredito que são oportunidades que surgiram, que não tive dúvida de aceitar, agarrei com todas as forças, independentemente de pensar se tinha capacidade ou não. Entendi que aconteceu o convite e a possibilidade de participação porque são pessoas sensíveis e que estão abertas a novos conhecimentos. Quando percebi que as pessoas estavam interessadas em conhecer um pouco mais da minha trajetória, vi uma oportunidade de tratar da minha cultura.

3 NOS ENCONTROS E REENCONTROS, OS SENTIDOS MAIS PROFUNDOS

Relato, para efeito de recorte na perspectiva de olhar, como foi meu contato mais aprofundado com a cultura Kaingang e como percebo a riqueza da convivência e a sutileza de estar junto do indígena acadêmico.

O reencontro com a UNISC e o reencontro com Onório Isaías de Moura são emblemáticos e foram aproximando-me à temática que move a pesquisa: colaboração intercultural, que, segundo Mato (2008), é estabelecer e sustentar diálogos e relações interculturais de valoração e colaboração mútuas, que sejam de duas vias; diálogos e formas de colaboração honesta e respeitosa, de interesse recíproco, que partam do reconhecimento de que há diversidade de contextos e de práticas intelectuais e de saberes.

Nesse movimento, demandas e oportunidades iam aparecendo, a um e a outro, e indicavam que juntos – indígena acadêmico e pesquisadora – atuariam de forma mais potente ao associarem iniciativas na perspectiva da compreensão do estar-sendo indígena na universidade. Tal relação, sempre acompanhada de reflexão e diálogo, apontou para a necessidade de ações conjuntas para o avanço no que diz respeito ao acolhimento às diferenças e, em especial, no que diz respeito à permanência dos indígenas ingressantes na Universidade. Eis o que tem nos movido.

Onório foi o único indígena acadêmico a concluir curso de graduação na Universidade em que estamos – ele, aluno; eu, servidora – e que serve de cenário para a investigação. Com ele, entraram outros oito. O fato de somente ele permanecer no espaço acadêmico sinaliza que a estrutura da Universidade que

usamos como referência, assim como tantas outras, acaba perpetuando práticas eurocentradas e colonizadoras, desconsiderando a forma de ser, de estar, bem como os saberes dos indígenas acadêmicos.

Apesar das dificuldades, Onório não desistiu. No reencontro, pude observar sua preocupação com a dificuldade de adaptação das estruturas acadêmicas para a diversidade cultural. Entendo que, como forma de resistência, decidiu permanecer na Universidade, ingressando em outro curso, após a formatura na primeira graduação. Ao reingressar, continuou acompanhando e tentando qualificar a estada de seus parentes na Instituição. A academia como espaço de luta. Assim nos reencontramos.

Embora, inicialmente, já reconhecesse no meu parceiro de pesquisa uma referência na relação “academia e indígenas acadêmicos”, foi na convivência que fui sendo envolvida e fui percebendo qual o papel que teria no contexto que se apresentava. A tomada de consciência é um caminho sem volta e eu, mesmo sem conduzir os movimentos, fui sendo deslocada – muitas vezes (des)locada da condição de observadora e convidada a escolher e assumir um lugar, lugar este que estou: lado a lado com o indígena acadêmico na escolha de estratégias e de ações que tentam romper com algumas estruturas rígidas, tão rígidas que não se movem, nem mesmo com garantias legais e com propostas institucionais, registradas em documentos que se apresentam com o propósito de rompê-las.

No movimento de deslocar, (des)locar e local³, como um processo, fui sendo novamente situada, tanto no espaço da atividade profissional – em comum com o espaço de formação de Onório – quanto na vida. Um olhar diferenciado, que nasceu a partir de situações complexas, difíceis, especiais. Nessa perspectiva, observo que os movimentos apontam para a sincronicidade, desde a aproximação com a temática, passando pelo encontro com a orientadora⁴, até o reencontro com o parceiro de pesquisa. Mesmo sem detalhar a etapa inicial, preciso dizer

³ Movimento em três etapas:(1) desloca, tira do lugar, muda em intensidade máxima; (2) (des) loca, tira do lugar em intensidade moderada, pois já houve deslocamento anterior; loca, situa, determina o lugar (novo). A escrita tem a intenção de mostrar o movimento por meio do qual a pesquisadora tem se recolocado em relação à diversidade que se apresenta na academia, como *locus* de representação da vida.

⁴ Ao encontrar com a professora Ana Luisa Teixeira de Menezes no Programa de Pós-Graduação em Educação da UNISC, não tinha ideia da virada que daria na pesquisa, na forma de olhar para meu espaço de trabalho e na vida, com toda complexidade que isso possa representar.

que entrar na dimensão sincronística é entrar num lugar que desestabiliza. Para quem, como eu, foi levada a compreender o mundo a partir de uma concepção ocidental, o deslocamento para uma nova dimensão, na convivência com outra cultura, apresentou-se, inicialmente, como um espaço inseguro, um espaço onde havia outra forma de fazer ciência, de compreender o mundo. Buscando compreender o novo momento, fui em busca de pensadores que tratam da temática.

Cambray (2013, p. 30) informa que a tradição científica ocidental, até o início do século XX, baseou-se na visão de que as leis naturais eram governadas pelo princípio de causalidade e de que esse fato é apenas estatisticamente válido e relativamente verdadeiro. Nesse sentido, aponta que Jung se preocupava com eventos na escala humana que eram raros, que eram únicos e que não se reproduziam. Estavam, portanto, fora do âmbito de análise da ciência de seu tempo.

Experimentando o movimento deslocar, (des)locar e locar a nova posição, construído na convivência com o indígena acadêmico, eu me permito pensar que a natureza tem uma linguagem que não é de causa. Na tentativa de criar sentido, observo que, a partir de um movimento de desorganização, há uma nova organização mental, que tenta dar conta do novo momento. Cambray (2013, p. 54), citando Leibniz, diz que “corpo e mente são tão adaptados, que uma resolução da alma é acompanhada por um movimento apropriado no corpo”. Portanto a relação de corpo e alma pode ser entendida como uma relação de sincronicidade.

O “conhecimento absoluto”, no sentido de totalidade cósmica, característico dos fenômenos sincronísticos, não é causal, mas uma forma de conhecer o inconsciente, mediada por processos arquetípicos, que possuem estruturas míticas e simbólicas. Ou seja, não é a consciência que nos organiza, mas o inconsciente. Esta força organiza, mesmo que não tenhamos um controle racional sobre a re-ferida organização.

Nos movimentos provocados pela sincronicidade, em diálogos que vão recolocando as camadas matéria-espírito, no tempo linear da convivência, vou percebendo a riqueza da cosmologia ameríndia, aqui representada pela cultura Kaingang e Guarani, que reconhece a “máquina do mundo” como um ser vivo que acolhe um número incontável de seres vivos, um superorganismo constantemente vigiado por guardiões invisíveis – imagens espirituais da Natureza, que também somos todos nós, humanos (VIVEIROS DE CASTRO, 2015).

4 A SINCRONICIDADE NA PESQUISA E A INTERCULTURALIDADE COMO PENSAR SIMBÓLICO

No encontro de estudo com Onório Isaías de Moura e Maria Cristina Graeff Wernz, à medida que estudávamos e refletíamos sobre sincronicidade, aproximávamos concepções de mundos, realizando, na academia, a interculturalidade como um pensamento simbólico, o qual Tasat (2018) descreve, a partir do pensamento de Rodolf Kusch e Carlos Cullen, a superação entre um pensar moderno e colonial da tríade – ser/essência/conceito – e propõe uma compreensão do estar/estância/símbolo, referenciado em modos de existências indígenas e populares. Kusch (2012) nos faz pensar as relações interculturais como espaços simbólicos, que, ao serem compartilhados e significados, como o ir e vir nas aldeias e nas universidades, de indígenas e não indígenas, assumindo esse movimento como formativo, têm possibilitado mudanças de compreensão de nós mesmos, na educação e nos processos de legitimidade teórica, a partir de conceitos determinantes. A dimensão do ser é uma delas, como um modo eurocentrado, intervencionista, organizativo de se colocar no solo indígena, denominado por Kusch (2009) de América Profunda. Espaço de profundidade de um solo que, apesar de desgastado, desmatado, tem nos impulsionado, de forma sincrônica (JUNG, 1990), para uma condição de estar, de poder produzir significados em relações de alteridade, não só entre pessoas, mas entre matéria e espírito. Tais coincidências significativas acontecem em um pensamento simbólico, espaços que não são lógicos nem racionais, no sentido do domínio do ser humano, mas em tempos de um pensar perspectivista, que rompem com a simetria do antropocentrismo. Podemos pensar numa afinidade potencial, que inclui o diálogo com as cosmologias de brancos, animais, espíritos, inimigos e aliados (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). Pensamos esses diálogos cosmológicos como simbólicos, no sentido de ampliarem comunicações e conexões organizadoras do universo, que são tanto físicas quanto psíquicas, materiais e espirituais. Uma correspondência que vai alterando padrões de pensamento e de sentimento.

A perspectiva ameríndia, em sua multiplicidade, fala-nos de realidades que coexistem simultaneamente, sincronicamente, fazendo-nos pensar em estados psíquicos que remetem às origens do universo, portanto, a estados indiferenciados originais. Em um estar sincrônico, tempo e energia se equivalem, em um

tempo pré-consciente. Um desses encontros significativos dá-se nos sonhos, que tanto para Jung (2014) quanto para os indígenas são espaços profundos da alma, nos quais podemos encontrar realidades aparentemente irracionais e caóticas. Cambray (2013) situa a sincronicidade como uma experiência da emergência de um pensamento, com interações novas e inesperadas. Destacamos um exemplo, citado por João Acosta, cacique guarani, de uma vivência que teve aos nove anos de idade, em um sonho com um pássaro que estava numa árvore afirmando que iria embora, mas depois ficou. O cacique conta que relacionou tal sonho com o fato de o irmão dele mais novo ter caído na água do rio, enquanto pescavam, e que por pouco não morreu afogado. Nesse relato, João Acosta relembra as palavras do pai, afirmando a importância de pensar a partir dos sonhos (MENEZES, RICHTER & SILVEIRA, 2015).

Adentrar nas concepções ameríndias provoca novas aprendizagens nas relações interculturais, em uma perspectiva de cultura, alimentada por Kusch (2012), como espaços de diálogos simbólicos que nos ajudam a pensar a nossa própria cultura e a educação, a partir da cultura e educação do outro.

Imbuídas de um encontro sincrônico, que atravessa pesquisadores indígenas e não indígenas e que perpassa, apesar de nossas cosmologias distintas, conexões educativas que nos ligam, fazendo emergir um texto, uma reflexão que aproxima tempos-aprendizagens acadêmicas, espirituais e xamânicas. Esse é um texto no qual cada um fala de si para o outro, um exercício de alteridade acadêmica, de escutas-escritas distintas que se enredam na multiplicidade educativa que ora vivemos em nossas universidades e aldeias, nos encontros interculturais que nos ajudam a produzir pensamentos significativos e simbólicos, como o da escuta da mitologia Kaingang.

5 A VISÃO COSMOLÓGICA KAIKANG

O povo Kaingang, conforme a sua mitologia e a cosmologia, está organizado por meio das metades exogâmicas, patrilineares, complementares e assimétricas.

Dessa forma, os Kaingang praticamente são divididos por duas metades exogâmicas, que são denominadas como *kamé* e *kairu*, e a organização social desse povo se baseia pela existência dessas duas metades, mantendo uma relação de complementaridade e assimetria entre elas.

Portanto, segundo a mitologia, os *kamé* surgiram no lado oeste e a marca pela qual são representados é a comprida (*râ téi*); e os *kairu*, relacionados ao leste, são representados pela marca redonda (*râ ror*). Os filhos pertencem à metade e seção de seu pai, estabelecendo um caráter patrilinear dessa sociedade.

O *kamé* é o sol, símbolo de força e poder; representa o dia; corpo grosso, pés grandes; mais fortes, vagaroso em movimentos e resoluções, persistente; temperamento feroz; saiu no oeste. O *kairu* é representado pela lua, noite; corpo fino, peludo, pés pequenos, frágil, menos forte, ligeiro em movimentos e resoluções; menos persistente, saiu no leste, representa o orvalho, umidade, ágil à mudança.

A identificação das marcas entre os Kaingang é reconhecida por meio das pintas, tanto no couro dos animais como nas penas dos passarinhos, nas cascas das madeiras, nas folhas ou na madeira das plantas. Dessa forma, todos os objetos, animais, plantas, lua, sol, são classificados ou pertencentes de uma das metades *kamé* e *kairu*.

Destacamos que é de suma importância a separação das metades exogâmicas entre os Kaingang, para entender o ritual do *kiki*, também chamado de culto aos mortos. O ritual do *kiki* (culto aos mortos) é também chamado de festa do *kiki*, na qual é atualmente preparada a bebida ingerida durante a cerimônia. Essa bebida antigamente era feita e composta por vários tipos de mel, milho, água, e algumas frutas bem específicas para compor a fermentação. No momento, para a realização dessa bebida, foi adaptado a utilizar algumas bebidas alcoólicas de fabricação de não indígenas, além de mel, açúcar e água, em virtude da devastação e destruição das reservas naturais e florestas, em grande parte pela influência do agronegócio.

Para que esse ritual possa ser realizado, os parentes de um *kamé* ou *kairu* devem fazer o pedido. É necessário que os parentes de ambos tenham morrido nos anos anteriores. Dessa forma, após o pedido da realização do *kiki*, o processo se dá por meio da reunião dos rezadores da comunidade ao redor de três fogos acesos, em dias diferentes, em um lugar indicado pelo *kujã*.

Para o início da cerimônia do *kiki*, são colocadas ramas verdes na sepultura do falecido. Dessa forma, dá-se início ao processo do ritual: o primeiro fogo é aceso à noite, no entanto são acesas duas fogueiras, uma para cada metade. O fogo dos *kairu* fica no lado leste, onde saiu um dos irmãos gêmeos, e o dos *kamé* fica a oeste, seguindo a mitologia Kaingang.

É importante ressaltar ainda que quem cuida do fogo e das rezas são os componentes da metade oposta do morto, e essa disposição de tarefas ocorre durante todo o ritual. Por exemplo, os da metade *kamé* cultuam o *kairu* morto, e os da metade *kairu* cultuam o *kamé* morto. O segundo fogo, na noite seguinte, é muito similar ao primeiro, seguindo o mesmo procedimento do primeiro, com a diferença de dois fogos acesos para cada metade.

No último dia do ritual, o terceiro fogo é aceso com três fogueiras para cada metade, tanto para *kamé* quanto para *kairu*, e nesse dia o número de pessoas vindo de outras aldeias indígenas para acompanhar o ritual final é bem mais concentrado. Salientamos que é nessa noite que os convidados da aldeia dos mortos também aparecem no ritual. Eles ficam em volta do *kiki*, enquanto os vivos ficam aos cuidados dos rezadores perto dos fogos, inclusive as crianças.

Ao amanhecer, ao nascer do sol, os rezadores benzem as cruzes dos mortos. Em seguida, saem em procissão até o cemitério. Na chegada ao cemitério, os *kamé* entram primeiro e depois os *kairu*; em seguida, fincam as cruzes nos túmulos e realizam os cantos e as rezas. Essa parte do ritual só termina quando são jogados fora os ramos verdes colocados anteriormente nas sepulturas, antes do início do ritual. Feito isso, os *kamé*, como manda a regra, saem primeiro em direção à praça de danças.

Depois desse processo, o *kõkei* é aberto para o *Kiki* ser distribuído para a degustação de todos. Destacamos ainda que a bebida simbolizaria a alma do morto, e por isso, ao ser ingerida, faria os vivos sentirem-se tão fortes quanto os mortos.

Para a realização do processo do ritual do *kiki*, o corte do pinheiro para armazenar os ingredientes para a fermentação é realizado num ritual de rezas e cantos para pedir a permissão do corte, e esses cantos e rezas são para enfraquecer o espírito da árvore, pois é o espírito que sustenta o corpo ou a vida, portanto, enfraquecer o espírito pode fazer o corpo morrer.

Eu, Onório, considero importante trazer essas informações para a universidade, pois isso indica um esforço de compreensão e respeito a minha cultura e, ao mesmo tempo, um exercício de novas significações para o não indígena.

Nas conversas que tivemos na disciplina, já mencionada no texto, sinto-me compreendido pela professora, pois esta consegue ler o que estou tentando passar para ela. Então, cativou-me bastante e tenho procurado participar das aulas, seja presencialmente, seja virtualmente, por meio do Skype ou do Messenger.

Relato também, neste artigo, além das minhas percepções sobre os temas tratados na disciplina, as reflexões da professora, bem como as provocações para que eu pensasse a temática tratada a partir da cultura Kaingang. Algumas aulas foram gravadas pela pesquisadora que tem me acompanhado e, após gravação, foram selecionados alguns momentos mais significativos dos diálogos dos quais participei.

Uma das aulas de doutorado teve como temática a sincronicidade, que estuda diversos fenômenos naturais, psíquicos e até mesmo intuições, mitologias e culturas. Dessa forma, quando se fala em sincronicidade, percebo que a temática como um todo tem uma ligação ou relação muito forte com a cultura Kaingang. Nesse sentido, sendo provocado, por fazer parte de uma comunidade indígena, começo a realizar um exercício de reflexão com relação a alguns acontecimentos e fatos que ocorrem na comunidade com as pessoas, em especial com os mais velhos, lideranças e os pajés, que são os nossos conselheiros, mestres e doutores, pois são eles que têm o conhecimento da cura para diversas doenças.

Portanto, levando em conta o conhecimento empírico, destacamos que a cultura Kaingang obtém conhecimento e saberes digamos que orientados ou guiados por conselheiros, que são as práticas xamãs realizadas pelos nossos *kujãs* ou pajés, que são representados por um animal da natureza. O animal, que é escolhido pelo *kujã*, é chamado de *iangré*, o xamã, é com esse *iangré* que o *kujã* mantém uma comunicação constante, pois é ele que orienta e guia, e também é para ele que se pede o conselho para curar doenças e é ele que prevê os sinais para o que pode acontecer com as pessoas da comunidade ou com um determinado povo, avisando-os.

Para se tornar um *kujã*, a pessoa deve entrar em contato com o animal, o seu *iangré*, na floresta ou mata fechada. E esse procedimento pode ser realizado voluntariamente, mas, na maioria das vezes, é realizado ou preparado por meio de um filho sucessor de um pajé ou *kujã*, que já tem um conhecimento avançado, e também pode ser realizado um conselho com o seu *iangré*, por uma indicação de qual o filho é o mais preparado para assumir o posto.

As ligações mantidas com esse animal, o seu *iangré*, são concebidas e descritas como uma relação matrimonial, portanto um xamã não pode revelar a identidade de seu animal, o *iangré*, sob pena de perdê-lo ou experimentar sua

vingança. Antes de se comunicar com o seu *iangré*, é recomendado e é necessário se abster de todas as relações sexuais no domínio humano. Em retorno, o seu *iangré* dá ao *kujã* um acesso privilegiado aos animais de caça, e ele o orienta no tratamento dos doentes, indicando-lhe as plantas e a sua preparação. As plantas utilizadas nos tratamentos devem vir da floresta fechada e fria ou mata virgem, isto é, inabitada e inexplorada, do ponto de vista agrícola, pelos humanos.

Portanto, a partir desse contexto, podemos destacar alguns dos fatos que acontecem baseados no conhecimento do pajé, que muitas vezes não têm uma explicação científica, como as visões que ele tem ou quando repassa para o seu povo alguma orientação, principalmente para as lideranças indígenas, como epidemias, doenças, tragédias, tempestades que podem acontecer com alguma pessoa e até mesmo com a comunidade, mas também previsões de algo saudável, nascimento de uma criança, visitas que podem trazer energias positivas, festas, casamentos e prosperidade para com a comunidade.

Num pensar xamânico, quando uma pessoa se transforma em um animal, essa está acessando uma condição que, enquanto humana, não lhe é suficiente para percorrer os diversos mundos possíveis e imagináveis. Para Gutiérrez e Torres (2011), essa ocorrência é uma superação da visão de dualidade para uma complementaridade de forças com os cosmos, ou seja, um acesso a uma memória da natureza, que exerce um poder de uma aprendizagem contemplativa, estética e espiritual, de um sagrado que revela a diversidade das culturas de vida.

A cosmologia Kaingang está ligada na possibilidade de contato entre diferentes espécies de espíritos que habitam o cosmos, realizados por meio da capacidade de comunicação dos humanos com eles e da metamorfose entre diferentes maneiras de ser, é uma concepção própria de visão de mundo totalmente diferente, que, sendo conhecida pelos não indígenas, pode levá-los a respeitar a cultura do meu povo.

A compreensão de educação Kaingang vinculada ao diálogo com os animais nos faz pensar numa educação xamânica que as mitologias ameríndias colaboram para pensamentos que integram educação e saúde, bem como na comunicação entre humanos e não humanos como fundamento educativo.

Na cultura Kaingang, quando a pessoa deseja se tornar um *kujã*, inicia-se o processo de preparação, com a coleta de ervas medicinais para tomar banho no

momento que ela entra no meio da mata virgem da floresta, quando, chegando ao local, encontra um lugar ideal para se banhar com a erva que ela havia preparado. Após se banhar, a pessoa fica deitada algum tempo no local de sua escolha; então, todos os espíritos da natureza aparecem para conhecê-la em um ritual de mordidas, para ver qual deles se identifica com a pessoa ou tem mais afinidade. Esses espíritos vêm representados por animais como onça, tigre, coruja, gaivota, macaco etc. e, a partir desse momento, é escolhido o *iangré*.

No momento que o animal é escolhido pelo *kujã*, começa a relação comunicacional constante com seu *kujã* e começa a incorporação do espírito do animal com o *kujã* e vice-versa. A partir do primeiro contato entre o *kujã* e o seu *iangré*, começam as apresentações um para o outro, as primeiras orientações de como vão proceder e o processo de comunicação entre ambos. Inicialmente, começa uma comunicação fraca e, gradativamente, vai se fortalecendo essa conexão, dando origem às visões e às orientações.

Dessa forma, o *iangré* começa a orientar, guiar a pessoa e, também, é para o *iangré* que se pede o conselho para curar doenças e prever os sinais do que pode vir a acontecer com as pessoas da comunidade ou com um determinado povo, avisando-os dos perigos. A comunicação do *kujã* com o seu *iangré* acontece de forma secreta, na qual ninguém fica sabendo, e o espírito representado por esse animal nem é visto a olho nu pelas pessoas, só outro *kujã* talvez possa identificar ou perceber a presença do *iangré* do outro, mas ele não pode ser revelado.

Diante disso, ligações mantidas com esse animal, o seu *iangré*, são concebidas e descritas como uma relação matrimonial, portanto um xamã não pode revelar a identidade de seu animal, o *iangré*, sob pena de perdê-lo ou experimentar sua vingança. A vingança pode acontecer da seguinte forma, o *iangré* que estiver furioso com o seu *kujã* se junta a outros *iangré* de outros *kujã* para jogar uma praga ou doenças e enfermidades, até matar. As atividades desenvolvidas pelo *kujã* eram utilizadas para fazer o bem para cura de doenças, como aviso de algo que poderia acontecer futuramente na sua comunidade.

O perspectivismo Kaingang nos remete à ideia de Viveiros de Castro (2002, p. 419-20) quanto aos estados de metamorfose ou multiplicidade qualitativa no pensamento ameríndio, no qual é possível viver uma transposição extensiva de estados. “O jaguar mítico é um bloco de afecções humanas em figura de jaguar

ou um bloco de afecções felinas em figura de humano”. O humano e o animal são potenciais um para o outro, assim como corpo e alma. O corpo representando a opacidade humana na qual há o “corte de ligações potenciais entre o recém-nascido e a alteridade pré-cosmológica”. Podemos pensar que a noção de alma faz a junção e o corpo separa, mas que as essas dimensões coexistem como figura e fundo, como um evento sincrônico, no qual a mudança no corpo vai provocando metamorfoses na alma, enquanto movimentos significativos e correspondentes.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

As páginas escritas nos provocaram o reencontro com o processo reflexivo na descoberta do outro, dos outros. Para além da racionalidade ocidental, encontramos o que a supera, intensificado por diferentes estéticas do encontro na e com a pesquisa.

Associando a escrita do texto a uma imagem, poderíamos pensar em um mandala⁵, dividida em quadrantes: a professora, o indígena acadêmico, a pesquisadora e a teoria. Quatro partes do círculo mandálico, no qual se entrelaçam vivências, aspectos culturais e cosmológicos, em uma dança na costura da teia tênue, cujos fios são bordados de sincronicidade. Fios brilhantes, fortes, costuram movimentos que caminham para o centro do mandala, em uma amarração de fios onde está colocada a educação, que é considerada por intelectuais indígenas como o movimento que tem o compromisso de nos tornar humanos.

Podemos dizer, então, que as experiências de viver momentos profundos de reflexão, a partir da relação entre quadrantes do mandala, podem ser inspiradoras, fazendo com que ambientes acadêmicos se proponham a ampliar o espectro educacional para a vida, no movimento intenso, complexo e belo de conhecimentos que se integram em um pensamento simbólico, que inclui a intuição, os afetos, a racionalidade e a comunicação entre humanos e não humanos.

⁵ O termo mandala em sânscrito significa círculo. É usado por Jung (2007), no masculino. O mandala é um símbolo antigo e possui um poder psíquico natural de organização. Em pesquisas, o autor referido investigou o surgimento de mandalas em processos de desorganização mental no sentido de busca de equilíbrio de forças caóticas. Existem tanto mandalas culturais quanto pessoais. No mandala, simbolizamos conhecimentos que integram uma dimensão simbólica e do pensamento racional.

Ao pensar a interculturalidade como um exercício de um pensar simbólico, tanto para o indígena, no caso o Kaingang, como para as não indígenas, no caso a doutoranda e a professora orientadora, compreendemos a contribuição para a emergência de uma educação pautada na metamorfose mítica, como apresenta Viveiros de Castro, como uma superposição intensiva de estados. A apresentação respeitosa de Onório Isaías de Moura, de aspectos fundamentais da cultura Kaingang, ressoa em nós como uma educação perspectivista, na qual a mitologia Kaingang, com seus diálogos espirituais com os animais, funciona como solos potenciais para o pensamento ocidental.

Essas noções ameríndias vão ao encontro de uma visão de sincronicidade trazida por Jung (1990) e Cambray (2013) na ampliação das fronteiras temporais, acasuais para um pensar de interconexão, ressonância e correspondência. Os ameríndios que vivem numa perspectiva de sincronicidade “atribuem à simetria um valor negativo, maléfico mesmo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002 p. 435), o que produz uma compreensão de cosmologias de dualismos instáveis, em um contínuo e dinâmico desequilíbrio. Tais compreensões nos ajudam a pensar os nossos encontros interculturais como dinâmicos e instáveis.

Fomos percebendo que há coincidências significativas no encontro explicitado neste artigo, o que amplia o nosso pensamento para um estado mais complexo. Podemos falar de um perspectivismo acadêmico que (des)loca tempos, seres, cientistas, animais, pessoas, universidade, aldeia, aprendizagens, em um pensar que habita uma multiplicidade de subjetividades que possibilita aos pesquisadores estarem em universos correspondentes e distintos, como os que têm refletido no encontro entre indígenas e não indígenas no espaço acadêmico. Tais encontros têm ampliado os sentidos de aprendizagens, de didáticas e de educação, produzindo um pensar mandálico, desenvolvendo no campo educativo um contexto de convivência e integração ao que aparentemente não se junta, como as polaridades de mundos indígenas e não indígenas. Temos percebido, a partir da convivência intercultural e do pensar simbólico, que temos impulsionado movimentos mandálicos, auto-organizativos, como uma condição ativada de educar em complementaridade, em confronto entre diferentes pontos de vista, na busca de equilíbrio, em um constante desequilíbrio.

REFERÊNCIAS

CAMBRAY, Joseph. *Sincronicidade: natureza e psique num universo interconectado*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

GUTIÉRREZ, Luz Myriam; TORRES, Manuel Alberto. *Vuelo mágico de orión y los animales mitológicos: un estudio de arte simbólico precolombino de Colombia*. Bogotá: Viento Ediciones, 2011.

JUNG, Carl Gustav. *O livro vermelho*. Liber Novus. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

KUSCH, Rodolfo. *Geocultura del hombre americano*. Rosario, Argentina: Fundación Ross, 2012.

KUSCH, Rodolfo. *América profunda*. Rosario, Argentina: Fundación Ross, 2009 (Obras Completas, Tomo II).

MENEZES, Ana Luisa Teixeira de; RICHTER, Sandra Regina Simonis; SILVEIRA, Viviane Fernandes. Nhandereko Kue Kyringue'í Reko Rã: nossa história para as crianças. Porto Alegre: Imprensa Livre, 2015.

MATO, Daniel. No hay saber "universal", la colaboración intercultural es imprescindible. *Alteridades*, México, v. 18, n. 35, p. 101-16, jan./jun. 2008. Disponível em: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-70172008000100008. Acesso em: 4 nov. 2018.

MOURA, Onorio Isaías de; WERNZ, Maria Cristina Graeff. A vivência e a escrita da cultura indígena na academia: o (re)conhecimento das águas puras. In: ANPED SUL, 12., 23-26 julho 2018, Porto Alegre, RS. *Anais [...]*. Disponível em: http://anais.anped.org.br/regionais/sites/default/files/trabalhos/2/1655-TEXTO_PROPOSTA_COMPLETO.pdf. Acesso em: 10 fev. 2019.

TASAT, José Alejandro. La naturaleza de la cultura: la convivencia de los antagonismos. *Reflexão e Ação*, Santa Cruz do Sul, RS, v. 26, n. 3, p. 82-90, set./dez. 2018.

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

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

Sobre os autores:

Ana Luisa Teixeira de Menezes: Pós-doutora no Programa de Pós-Graduação em Educação na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), com bolsa de Pós-Doutorado CNPQ, sob orientação da professora Dra. Maria Aparecida Bergamaschi. Doutora em Educação pela UFRGS. Mestre em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Graduada em Psicologia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Professora do Departamento de Psicologia e professora permanente do Programa de Pós-Graduação em Educação e de Psicologia Profissional da Universidade de Santa Cruz do Sul (UNISC). Vice-líder do grupo de pesquisa no CNPQ PEABIRU: Educação Ameríndia e Interculturalidade (UFRGS/UNISC). Tem pesquisas na área de Psicologia e Educação, atuando principalmente nos seguintes temas: educação guarani, psicologia comunitária, psicologia analítica e espiritualidade. Coordena o projeto de pesquisa Aprendizagens Interculturais com os Guarani: Produção de Conhecimentos Ameríndios para a Educação das Infâncias. Integra a Rede Interdisciplinar de Pesquisa (RIMP) no Instituto Latino-Americano de Estudos Avançados (UFRGS), com o projeto denominado Povos Originários e Diaspóricos: Epistemologias e Territorialidades. Integra a rede Alec – Brasil/França. **E-mail:** luisa@unisc.br, **Orcid:** <http://orcid.org/0000-0002-9777-0022>

Onório Isaías de Moura: Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de Santa Cruz do Sul (UNISC). Graduado em Comunicação Social – Habilitação Relações Públicas e graduando em Relações Internacionais pela Universidade Federal do Pampa (UNIPAMPA). **E-mail:** onoriodemoura@gmail.com, **Orcid:** <https://orcid.org/0000-0002-3106-4141>

Maria Cristina Graeff Wernz: Doutoranda em Educação pela Universidade de Santa Cruz do Sul (UNISC). Mestre em Educação e especialista em Informática na Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Especialista em Literatura pela UNISC. Graduada em Letras pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Alegrete. Secretária executiva na Coordenadoria de Educação a Distância, na Universidade Federal do Pampa (UNIPAMPA). Tem experiência na área de Educação, principalmente no que se refere aos seguintes temas: educação-tecnologia-inclusão; literatura-tecnologia; inclusão digital, curso normal, formação de leitores e educação a distância, interculturalidade. **E-mail:** mariawernz@unipampa.edu.br, **Orcid:** <http://orcid.org/0000-0003-4873-3695>

Recebido em 13 de dezembro de 2019.

Aprovado para publicação em 9 de março de 2020.