



## Cosmologia e Educação Kaingang: o papel dos velhos

*Cosmology and Kaingang Education: the role of the elderly*

Bruno Ferreira<sup>1</sup>

### RESUMO:

Este artigo se baseia na oralidade, forma como os povos indígenas têm transmitido seus saberes ancestralmente, numa perspectiva decolonial. Parte de uma narrativa oral, processada para uma escrita acadêmica, de um sujeito atravessado pelas experiências interculturais na educação escolar indígena Kaingang. O objetivo é discutir especificamente as características da educação Kaingang, que é inseparável da cosmologia desse povo indígena, e que deve inspirar as práticas na educação escolar indígena, como garantida constitucionalmente, de forma específica, diferenciada, bilingue e comunitária. Conclui-se que para isso, é necessário colocar a ideia da interculturalidade em prática e não como mero discurso. A escola Kaingang deve se basear no compartilhamento de saberes, onde o princípio da reciprocidade e a presença dos velhos se tornam fundamentais, devido à centralidade destes na transmissão cultural do povo Kaingang.

**Palavras-chave:** Educação escolar indígena; povo Kaingang; transmissão de saberes; gerações.

### ABSTRACT:

*This article is based on orality, the way in which indigenous peoples have transmitted their ancestral knowledge. It specifically discusses the characteristics of Kaingang education, which is inseparable from the cosmology of this indigenous people, and which should inspire practices in indigenous school education, as constitutionally guaranteed, in a specific, differentiated, bilingual and community-based way. To this end, it is necessary to put the idea of interculturality into practice and not as a mere discourse. The Kaingang school should be based on the sharing of knowledge, where the principle of reciprocity and the presence of elders become fundamental, due to their centrality in the cultural transmission of the Kaingang people.*

---

<sup>1</sup> Doutor em Educação; Professor Adjunto na Faculdade de Educação/UFRGS; Grupo de Pesquisa Peabiru: Educação Ameríndia e Interculturalidade (CNPq/UFRGS); Atuação na Educação das Relações Étnico-raciais, educação escolar e a educação indígena, métodos próprios de aprendizagem, pedagogia Kaingang. [brunokaingang@yahoo.com.br](mailto:brunokaingang@yahoo.com.br)



**Keywords:** *Indigenous school education; Kaingang people; transmission of knowledge; generations.*

Esta fala-escrita baseia-se nos pressupostos da educação indígena e em experiências vividas como Kaingang<sup>2</sup>, estudante, professor-pesquisador, ativista no movimento indígena na construção da Educação Escolar Indígena. É a partir destas vivências que produzo e reproduzo reflexões a respeito de inquietações, dificuldades e desafios de compreender a escola e o seu papel junto às comunidades indígenas. A escola como um instrumento de luta evidencia a importância da educação escolar indígena a partir de seus processos próprios de aprendizagem, que considera a tradição cultural, os costumes, os valores e concepções de mundo, que são fundamentais na construção de políticas públicas para a Educação Escolar Indígena.

Fui professor no Instituto Estadual de Educação Indígena Ângelo Manhká Miguel, que forma professores Kaingang nível magistério. É um lugar muito importante, pois conduz reflexões sobre a educação com base em outros conceitos, outras relações, a partir daquilo que os Kaingang e outros povos indígenas têm como educação, outras pedagogias, outros espaços de aprender. A partir disso, essa experiência contribuiu para a compreensão da interculturalidade, da cosmologia Kaingang, da educação e o papel dos mais velhos em nossa concepção de construir conhecimentos, a partir de outros espaços educativos.

Nesse debate sobre cosmologia e educação, quando falamos de povos indígenas, primeiro temos que compreender que a educação indígena não é fracionada. A gente não consegue separar cosmologia e educação, elas estão juntas, elas se misturam, elas estão entrelaçadas entre si, mesmo que a gente pense na cosmologia a partir das relações produzidas nesse mundo, isso é educação. A educação não está separada. Penso que este é um ponto importante para gente compreender.

---

<sup>2</sup> Texto organizado a partir de apresentação oral no Projeto de Extensão Redes Digitais e a Memória de Sábios Indígenas nas Escolas Estaduais Indígenas do Norte do Paraná, na Universidade Estadual de Londrina em 22 de setembro de 2023. Sendo fruto da oralidade indígena, sua lógica é espiralar, não se organizando em partes como introdução, desenvolvimento e conclusão.



Eu vivo a educação escolar desde os oito anos de idade (1974), pouca coisa mudou. A estrutura da escola continua a mesma, toda fracionada com “grade curricular”, com o aprendizado sendo feito por períodos (horas-aulas) parece que as pessoas aprendem fracionando e individualizando; e não a partir de um coletivo, ou das relações sociais, no caso dos indígenas nas inter-relações, interdependência, na complementariedade e reciprocidade. E quando se fala em cosmologia e educação, os indígenas Kaingang aprendem a partir das suas relações dentro desse mundo e esse aprender está relacionado com todos os seres presentes nesse mundo. Ele não consegue compreender o mundo dele separadamente, entre humano e não humano, ambos formam um corpo único de aprendizagem. Isso é um diferencial da educação indígena, da educação Kaingang, mesmo porque os Kaingang, pensando em termos das suas relações sociais, compreendem o mundo a partir das suas metades clônicas: Kamẽ e Kajru.

É importante considerar o princípio das metades – Kamẽ e Kajru, para compreendermos aquilo que nós discutimos na universidade como os conceitos de interculturalidade e diversidade cultural. A gente precisa compreender, a partir dessa lógica, que a interculturalidade Kaingang se expressa em práticas, vivências. Ela não é só um pensamento, ela não é só um conceito discursivo. Digo isso porque no mestrado e doutorado eu passei anos discutindo interculturalidade como conceito que estimula a interação, a compreensão, o respeito entre as culturas, um olhar ocidental não indígena, no entanto, a interculturalidade a partir do olhar indígena, Kaingang, olhando para a cosmologia e a educação, busca a construção de um outro mundo, de uma outra sociedade com práticas e vivências mútuas, interligado pela reciprocidade, pelo equilíbrio de que é possível ter uma sociedade onde o coletivo impere sobre o individualismo, eliminando as diferenças sociais, excluindo ricos *versus* pobres.

Para compreender os Kaingang (de modo geral, os indígenas), é necessário reconhecer seus princípios educativos baseados e fortalecidos na sua complementariedade, no caso dos Kaingang, isso se dá pela relação entre as metades clônicas Kamẽ e Kajru. Nenhum Kaingang vai existir se não tiver a sua metade oposta,



pois é um povo que depende do outro, o outro é muito importante para sua vivência existencial. E essa compreensão é um importante referencial para pensar a educação escolar indígena. Os Kaingang vivem a partir da oposição, o outro é importante na construção de seus conhecimentos, diferente do não indígena que tem dificuldade de aprender com o outro numa construção coletiva, mas tem facilidade de construir um modelo individual baseado na exploração do outro, esse outro como objeto passivo de exploração.

No mundo não indígena, quando a gente vai para a escola, vai lá porque alguém vai ensinar, onde estão presentes pessoas supostamente dotados de conhecimento a ser transmitido a alguém que não tem conhecimentos. A gente vai lá para aprender e alguém está lá para ensinar. Enquanto isso, no mundo indígena, Kaingang, todos estão para aprender-ensinar-aprender e não só para ensinar. Então, nessa ideia de que “todos estão para aprender”, esse outro cumpre o papel complementar aquilo que o outro precisa saber, onde acontece a troca de conhecimentos entre pessoas que construíram em diferentes contextos de tempo e espaço.

O Kaingang, por exemplo, vai ter na floresta, as plantas como sua irmã/irmão ou seu cunhado, a floresta é um espaço aberto e vivo de aprender. Um pinheiro, por exemplo, a Araucária, ela é da metade Kamẽ, faz parte da marca comprida. Assim, todos aqueles que são desse clã são irmãs/irmãos. Do mesmo modo, o Cedro é Kajru, então todos os pertencentes a esse clã são irmãs/irmãos, assim a Araucária e o cedro são Jamré (cunhados), isso também vale para as plantas, os animais, os rios. Temos esse conjunto de sujeitos que estão presentes no mundo Kaingang e que vão produzir o que nós entendemos como educação indígena.

Ainda sobre as metades, Kamẽ e Kajru, vale explicar um pouco mais sobre essa dependência do outro. Por exemplo, eu dependo do meu cunhado. O meu cunhado é a pessoa mais importante na minha vida, junto com a minha mãe, pois são da marca oposta. Mais do que o meu irmão, essa é uma relação de interdependência. Então, quando discutimos interculturalidade, é importante compreender esse processo que esses sujeitos, vão construindo com práticas de vivências. Eu estou falando de uma



cultura indígena, da cultura de um povo que se construiu há muitos anos, séculos. É claro que muitos valores também se perderam pela aproximação da colonização e aí foi se construindo outra relação com esses colonizadores. Nessa relação, os Kaingang perderam valores, mas não se perdeu o valor de ser Kamẽ e Kajru, raízes da existência cultural Kaingang. A partir das metades clônicas, Kamẽ e Kajru, se definem os princípios sociais centrais, a reciprocidade e complementariedade.

Quando eu venho até aqui conversar com vocês é um princípio meu enquanto Kaingang, um princípio de ser recíproco com aqueles que me trataram com reciprocidade. Talvez, em outros momentos eu podia não querer fazer isso, mas faz parte da minha cultura, enquanto Kaingang, tratar o outro com o princípio da reciprocidade. A reciprocidade é fundamental na cosmologia indígena Kaingang, ela aponta para a interrelação e interdependência entre todos os sujeitos do cosmos e do âmbito espiritual simbólico. Ela propicia e fundamenta trocas e comunicação, compromissos e cuidados mútuos, cooperação e intercâmbios de saberes e conhecimentos entre os diversos seres do cosmos. Assim, pensar a cosmologia e a educação, a partir desse princípio e contexto, vai fazer com que nós possamos pensar a escola que queremos e a sociedade que queremos para gerações futuras das sociedades.

Nas cidades grandes, é muito comum ver as pessoas dormindo debaixo da ponte, ver pessoas amanhecerem nos viadutos, pedindo comida, ver as pessoas com suas necessidades básicas não supridas, como dormir, comer, ter uma moradia. Quantas pessoas não indígenas passam por essas dificuldades, tendo bem ali ao lado pessoas com poder econômico muito maior que poderiam dar comida para muita gente.

Parece-me que precisa extrapolar o conceito discursivo de interculturalidade e isso é possível quando olharmos para as culturas indígenas. Tem uma história de um cacique que foi para a cidade e ao visitar um mercado público, junto com a pessoa que o convidou, ele viu as pessoas pegando frutas estragadas, as frutas que estavam no lixo. E ele perguntou: “por que as pessoas estão pegando frutas estragadas se na fruteira



tem frutas boas?” Então, a pessoa que o acompanhava respondeu que pelas frutas boas era necessário pagar. E ele contestou: “Mas por que pagar se tem bastante?”.

Certa vez, houve uma reunião com o Ministério Público para discutir o tema das crianças indígenas abandonadas na comunidade. E uma das lideranças indígenas falou que, para ele, não tinha crianças indígenas abandonadas na comunidade, já que as crianças são acolhidas por outras pessoas. E por que ela é acolhida pelas outras? Porque nós temos essa relação da reciprocidade e de complementaridade. Eu conheci pessoas indígenas aqui perto de onde eu moro que tinham 18 filhos, mas só dois eram dele. Os outros eram filhos (as) da irmã, do irmão, do primo. Eles assumiam essas crianças como se fossem seus filhos. Nesse sentido, precisamos compreender que esse mundo em que os indígenas vivem, esse mundo que os indígenas sustentaram por muito tempo, oferece essa outra forma de vida. Então, não podemos pensar a educação de forma desconectada, ela tem que ser conectada nos princípios educativos dos indígenas.

O que nós tivemos no passado, no início do Século XX, foi uma escola que serviu de ferramenta para fazer com que os indígenas esquecessem das suas tradições, costumes, valores, até mesmo das línguas indígenas, a escola para índios. Atualmente, são poucas comunidades Kaingang onde a maioria fala a língua materna indígena, a língua Kaingang. Por que acontece isso? Quais são os motivos que levaram os indígenas a perderem a língua, perderem seu idioma? E quando o povo perde seu idioma, ele perde valores, as palavras faladas na língua materna kaingang estão carregadas de significados, conceitos de mundo. Quando passa a falar outra língua, assume outros conceitos e outra cosmologia, colonizadora.

São outros princípios, por exemplo, aqui eu estou falando português, mas quando estou na comunidade, eu só falo Kaingang. Eu aperfeiçoei meu Kaingang nos últimos tempos para poder trabalhar na escola Kaingang. Talvez seja um pouco incompreensível dizer que para aprender com o Kaingang tem que saber falar Kaingang, mas não tem outro jeito. Do mesmo modo, com os não indígenas eu preciso falar português, porque quando se fala uma língua não é só a língua, você está trazendo um conjunto muito



grande de elementos presentes nessa cosmologia. As palavras mudam o comportamento de um povo.

Por exemplo, eu aprendi algumas palavras com meus alunos aqui onde trabalho. Uma delas é a palavra “Kanhkã”. Kanhkã é uma palavra muito importante e muito simples, a partir do olhar não indígena. Kanhkã é céu. É isso: céu. Mas quando eu pronuncio a palavra Kanhkã para os velhos tem outro sentido, não é só “céu”, é “Parente”. Também é céu porque, para os velhos Kaingang, os deuses Kaingang estão no espaço. Quando um velho fala Kanhkã tön: tön é força; Kanhkã tön é “a força do céu”, ele está falando de Deus, não é só céu. Falando “céu” em português, estou falando de algo para cima, e quando falo Kanhkã com um velho Kaingang, para ele, não está só para cima, mas está de todos os lados, porque é força espiritual. Aí ele vai dizer que seu cunhado é seu céu e você precisa adorar seu cunhado como se fosse seu Deus. Isso mostra que a palavra dita na língua materna faz muita diferença na compreensão da cosmologia. Eu não conseguiria explicar isso sem dizer a palavra em Kaingang. Os Kaingang falam assim: “o teu cunhado é teu céu”, o velho vai dizer (...) “a tua força é o teu cunhado”, então, a palavra extrapola qualquer relação que a gente possa compreender através da língua não indígena.

É importante essa compreensão da língua, como também é importante saber por que houve um esforço para que os indígenas, para que os Kaingang perdessem sua língua materna. A perda da língua materna significa uma forma de ser dominado, perda da autonomia criativa. Aos poucos, você vai perdendo as raízes que estão nos velhos, pois, os jovens Kaingang deixam de falar a língua materna indígena, vão perdendo a fala e se distanciando dos velhos. Nesse distanciamento dos velhos Kaingang, eles vão assumindo outros valores e começam a pensar, como os não indígenas, que os velhos Kaingang tem que ir para um asilo, por exemplo.

As crianças e os jovens Kaingang aprendem pelo exemplo que está no seu arredor. Assim, podemos compreender a escola como o exemplo que a sociedade não indígena apresenta para esses jovens indígenas, que é um modelo violento, é um modelo de perda, um modelo que produz e reproduz o individualismo, coloniza corpos. Precisamos



compreender esse processo para que a gente consiga se aproximar dos velhos Kaingang e fazer com que eles consigam nos ajudar a construir uma escola que dê conta das nossas realidades, retome nossos valores, nossos conhecimentos, nossos rituais, tradições culturais que nos sustentam como indígenas.

Nesse sentido, é complexo pensar uma escola indígena. É complexo para nós indígenas que pesquisamos com comunidades indígenas a partir de princípios acadêmicos que não representam um espaço indígena, sendo assim, entramos em conflito com nós mesmos. Enquanto pesquisador indígena Kaingang, vivemos o desafio de estar entre mundos diferentes, o indígena e não indígena. Enquanto o não indígena pensa que os indígenas não são mais indígenas, que os indígenas querem agora ter um telefone, carro e outros bens materiais e viver de outra forma, esses bens não são mais indígenas. Porém, aí está nossa função enquanto professor, de construir esse pensamento da interculturalidade, o decolonial a partir da cosmologia indígena e a partir dos velhos.

Assim, penso ser importante trazer, nos trabalhos de escrita nas universidades, conceitos que deem conta do jeito indígena de construir conhecimento, outras metodologias como as rodas de conversa. A roda de conversa faz o movimento de dentro para fora, parte das comunidades indígenas, uma relação entre iguais. A figura do indígena pesquisador é igual e importante como a dos velhos e isso facilita a construção do conhecimento a partir de outras lógicas de pesquisa. É muito importante falar com os velhos, sentar com eles e conversar, é o momento que o indígena pesquisador traz sua história e compartilha com o velho. Aí a gente começa a conversar, cada um conta suas experiências e suas histórias construídas em tempo espaço diferentes.

Avançando um pouco mais, tem outras experiências como a do Instituto Estadual de Educação Indígena Ângelo Manhã Miguel. Temos componentes curriculares com ementas e objetivos que permitem a construção dos conteúdos a partir dos conhecimentos e as realidades das comunidades Kaingang, um movimento importante para aquilo que nós consideramos ser uma educação decolonial. Por exemplo, os



professores trabalham a partir dos mitos Kaingang, que são muitos. O mito é a explicação daquilo que não se explica e que somente os indígenas podem decifrar, trazem conhecimentos, técnicas e tecnologias. A partir do mito, conseguimos mostrar para os próprios indígenas o quanto de ciência os povos indígenas construíram e possuem no seu contexto presente.

O mito de origem Kaingang, por exemplo. A origem humana desde Adão e Eva, ou a teoria da evolução de Darwin são explicações da origem humana, origem das espécies, do mundo. Mas os Kaingang também têm seu mito de explicação de origem do seu mundo, da criação dos animais, dos rios, da criação das plantas, dos relacionamentos entre as pessoas e natureza. Tudo é contado a partir dos mitos, as narrativas sagradas estão carregadas de ciência, de sabedoria e de conhecimento. Quando começamos discutir uma escola a partir desses saberes, desses conhecimentos, estamos buscando aquilo que compreendemos como escola específica, diferenciada multilíngue, intercultural e comunitária.

Com esse entendimento, a interculturalidade, segundo o parente Gersen Baniwa (2013), é um espaço para se construir diálogos não só entre as pessoas, mas construir diálogo também entre os conhecimentos. É buscar os conhecimentos indígenas, os conhecimentos ocidentais e trazer para o mesmo nível de importância dentro da escola. Isso fortalece nosso trabalho enquanto professor pesquisador e fortalece as comunidades indígenas porque elas reconhecem que elas possuem conhecimento, que elas possuem história, que elas têm suas narrativas que dão conta desse mundo, a partir de sua cosmologia. Nesse processo, não estamos deixando de compreender como esse mundo não indígena vai se constituindo e, da mesma forma, não perdemos nossos valores, nossa língua, ao contrário, avançamos na direção de sociedades interculturais.

Nesse sentido, a cultura é como se você estivesse carregando um saco de coisas desnecessários nas costas. Você carrega um saco e cada vez vai ficando mais pesado, e com o tempo você vai substituir peças, vai jogar algumas coisas fora. Por exemplo: no início, na chegada dos telefones celulares, eram equipamentos enormes. Hoje ninguém tem daqueles modelos, os aparelhos são pequenos, mais tecnologia e mais leve. A



cultura indígena também passa por isso. O que não se muda entre os indígenas são as raízes culturais, tradições, os costumes e os rituais, é isso que vai sustentar a relação de reciprocidade, de interdependência e complementariedade. A cultura é viva, ela se move todo dia. Por isso, a escola é um desafio enorme e um espaço de conflito entre as gerações.

Se no tempo passado os velhos contavam suas narrativas em volta do fogo, hoje eles não conseguem contar mais, pois é raro as moradias ter o fogo de chão. Hoje os indígenas não tem mais o fogo de chão, eles têm um fogão, um eletrodoméstico. Alguns tem fogão à lenha, mas outros tem fogão a gás. Quase todas as crianças indígenas têm um celular nas mãos. Essas mudanças a gente precisa compreender para poder trabalhar a construção da educação escolar indígena.

O cuidado que devemos ter para lidar com isso é o de não privar a criança, o estudante indígena de ter aquilo que ele acha importante, mas também de garantir que ele não perca suas raízes. Esse processo não é um processo simples, não é uma coisa fácil, ela não acontece de qualquer jeito, então essa é a importância de discutir esse mundo, essas cosmologias indígenas, essas relações de valores.

Também é importante ver outras mudanças que estão acontecendo ao nosso redor. Aqui nas comunidades Kaingang no Rio Grande do Sul, os não indígenas usam veneno nas lavouras, nas plantações, tem Coca Cola, tem x-burger e, tantas outras interferências nos valores. Isso vai alterando o jeito de viver saudável dos indígenas. Como lidar com isso? Como a escola vai lidar com essa complexidade da sociedade não indígena em contraposição com a sociedade indígena? Para onde a gente vai com as nossas construções de escola indígena, a educação escolar?

O papel dos velhos é importante. Ele precisa, de novo, assumir sua condição de narrador das nossas histórias. De contar para nós, para as nossas crianças e jovens, as histórias que contam as origens de nosso mundo, valores, costumes, crenças, cantos, rituais sagrados. Entre os rituais importantes, nas comunidades Kaingang é a festa do Kiki. O Kiki koi é uma festa importante para os nossos mortos, um ritual que potencializa a existência Kaingang. A festa para os nossos mortos é o momento em que os mortos



vêm de volta para terra, vem conviver com os seus parentes. É um momento importante do ritual para dar nomes para as crianças conforme suas metades clônicas e funções que serão desempenhadas por essas pessoas, suas relações sociais. É a partir da festa do Kiki que se liberam os nomes. Porque eu não posso usar o nome de uma pessoa que morreu recentemente sem passar pelo ritual, a pessoa vai ficar doente.

Outro ritual importante é o da purificação do viúvo e viúva. A minha avó, quando ficou viúva, ela ficou 40 dias escondida no mato. Ela não podia caminhar, tinha que ficar sentada lá no mato. E quem levava comida e água para ela era a sua cunhada, era quem cuidava dela. O ritual de purificação da viúva ou do viúvo, ele é necessário para que a comunidade Kaingang não adoça. Quando a gente tem um viúvo ou uma viúva na nossa comunidade, todas as pessoas têm que acordar muito cedo, antes dos viúvos e viúvas acordarem, nós temos que estar de pé, de banho tomado, se não a gente vai passar mal, a comunidade adocece.

Estes são alguns rituais importantes que às vezes não se pratica mais nas comunidades kaingang. Um dos motivos é que a escola foi ensinando outros valores, outras histórias, outras ciências, outra religião para os Kaingang, desmotivando a praticar os rituais. A presença da igreja, das seitas religiosas em terras indígenas, tem causado a perda desses rituais, porque passam a ser considerados como algo do demônio e os nossos parentes Kaingang, assim como nossos parentes indígenas em geral, estão muito envolvidos com essas religiões. Os rituais acabam perdendo a importância porque não se acredita mais neles.

Outro ritual importante para os Kaingang é quando se tira remédio. Os Kaingang que tiram o remédio falam com a planta. Existe um diálogo entre os espíritos da mata, da planta, para que aconteça a cura da doença. Desde que se cumpra o ritual correto, desde que se cuide das contraindicações, a pessoa será curada da doença. Portanto, os Kaingang não falam em chá e sim em remédio. Os Kaingang costumam conversar com a madeira e pedir permissão para a madeira. Consideram que as plantas são seus irmãos, que as plantas são seus cunhados, seus parentes. Então, “meu pai vai naquela planta que é cunhado dele, não vai na planta que é irmão dele, e pede permissão para a planta



para que ele a corte”. O meu pai dizia assim: “no momento que eu cortar, ela vai sentir dor. É como se eu tirasse um pedaço da minha perna. Eu preciso pedir para ela. A planta tem que autorizar, para eu ir lá fazer o corte.” Só que quando ele fazia isso, a pessoa para quem ele estava tirando o remédio tinha que cumprir os rituais. Se ela não cumprisse, não faria bom uso do remédio e a planta sentiria dor desnecessária. Então precisa ter também essa ligação entre a planta e o doente.

Não é de graça que os povos indígenas no Brasil, desde 1988, vem lutando por uma saúde específica, para que seus doentes sejam tratados também pelos seus velhos, para que os seus doentes sejam tratados pelo médico não indígena, com a medicina ocidental e com sua medicina indígena. Porque o remédio Kaingang cura a pessoa física e a doença espiritual, a doença da alma. Como os Kaingang têm essa compreensão da interdependência, de depender do outro, eles acham que o médico faz uma parte e o velho faz a outra parte. Ele faz a parte espiritual e o médico faz a parte da cura física. Não é diferente quando se luta por uma escola específica diferenciada e quando se luta por uma saúde específica indígena. É a busca por essas relações que podem e devem contribuir para a melhoria das comunidades indígenas e não indígenas.

Nesse sentido, é importante compreendermos também a presença indígena na universidade. Por mais que esses indígenas tenham perdido valores, ele ainda é indígena, ainda sabe muita coisa, tem muito conhecimento a ser compartilhado. Inicialmente, claro que o indígena pode ter dificuldade de fazer isso nas salas de aula, mas aos poucos ele vai dialogando com os outros conhecimentos e é capaz de construir aquilo que tanto desejamos: uma sociedade intercultural.

Os indígenas têm uma reserva de conhecimento muito grande e bem guardada, embora que, muitos conhecimentos indígenas foram sequestrados, saqueados pelos não indígenas. O mundo ocidental que nós vivemos está chegando no seu limite, está se esgotando e a gente precisa fazer alguma coisa. E esse “fazer alguma coisa” está conectado com esses olhares dos velhos indígenas. Esses olhares (conhecimentos) são carregados pelos estudantes indígenas para a universidade e buscam o espaço para o diálogo intercultural, o seu reconhecimento a partir dos valores indígenas.



Um exemplo de conhecimento é a folha da mandioca brava, os Kaingang comem. Eu acredito que os Kaingang fizeram vários experimentos, pois é tóxica. Tanto que precisa cozinha-la três vezes: cozinha, cozinha de novo, soca no pilão, e cozinha novamente, vai tirando a água até chegar no ponto que dá para comer. Essas experiências que os indígenas construíram há milhares de anos, elas estão presentes em cada indígena. Eles têm muita ciência para compartilhar.

E na atualidade, os indígenas vão para a universidade para compartilhar seus conhecimentos, suas experiências, suas ciências. Se antes a escola era um espaço que trazia o conhecimento para os indígenas e tínhamos que aceitar, hoje os indígenas querem compartilhar seus conhecimentos. Alguns exemplos: milho, feijão, batata doce, todas as batatas possíveis, abóbora, e tantos alimentos que os indígenas domesticaram ao longo de suas existências, reexistências e continuam fazendo isso. A batata indígena que virou batata inglesa! Essa é uma negação da ciência indígena, quando eles dizem que a batata é inglesa. São essas negações que nós vivenciamos no passado, que atualmente os indígenas querem mostrar nas universidades. Eles querem construir essas relações de respeito entre os conhecimentos promovendo o diálogo intercultural.

Falar da cosmologia e do papel dos velhos é muito importante. Porque os velhos Kaingang, os velhos Kaingang são os portadores das histórias, das narrativas sagradas, dos rituais, da dança, dos cantos, dos conhecimentos que sustentam nossas existências e, quando falam ainda escutamos suas sabedorias. Os velhos não indígenas também possuem suas experiências, mas ninguém quer escutar e muitos vão parar nos asilos.

Mas também, tenho percebido que os Kaingang estão cada vez mais abandonando esse processo da escuta dos velhos, de seus saberes, conhecimentos de seus remédios tradicionais. Como isso aconteceu? Talvez a explicação esteja relacionada à inserção das enfermarias nas comunidades indígenas, das escolas, das igrejas. São três ferramentas potentes para desintegrar os indígenas de seus saberes ancestrais. Isso pode ser uma explicação.

É muito claro esse desejo de tornar os indígenas “civilizados”. Mas eu não sei quem era o civilizado. Como eu disse antes, os Kaingang, mais especificamente,



dependem do outro, eles não vivem sem o outro. Esse viver coletivo Kaingang, esse viver coletivo indígena, é o que chamamos de bem-viver, uma sociedade civilizada. Esse viver num permanente equilíbrio com a natureza, isso não serve, não cabe na ideia de desenvolvimento trazido no pensamento branco ocidental, isso não serve na ideia de acúmulo de riqueza individualizada. Então, o processo civilizador precisa desconstruir, destruir o pensamento coletivo indígena.

Com essa ideia de impor valores individuais, as ferramentas: escola, igreja e posto de saúde, desempenharam a função de negação dos conhecimentos, saberes, a vivências coletivas. Assim, ao invés de ir de visitar um velho para fazer a escuta, pegar remédio, eles acabam indo ao posto de saúde. Ao invés de ouvir narrativas dos velhos, mandam as crianças para a escola que tinha o objetivo de civilizar, promover o branqueamento e integrar os indígenas na sociedade nacional. Ao invés de ouvir, escutar as curas, as narrativas do nosso kujá, vão falar com o pastor e assim por diante. A gente precisa fazer essa discussão e, para que os indígenas compreendam esse processo violento nas comunidades indígenas, não é uma coisa simples.

E o bem viver passa pela compreensão dessas relações que as pessoas conseguem construir a partir desses sujeitos coletivos com equilíbrio com a natureza. O rio é um sujeito que cura. Se você levantar de madrugada e tomar um banho no rio, seus males vão todos juntos. Acredita-se que o rio correndo numa direção, para baixo, ele não vem para cima, não volta, só vai para frente e o seu mal vai junto. Falar com o rio, com a água, tomar banho, gritar com o rio, acordar o rio, brincar com a água, são processos de cura.

Atualmente, os Kaingang não conseguem mais lidar com as doenças, porque tudo o que comemos tem um pouco de veneno, o rio está poluído, as matas estão desaparecendo, os velhos Kujá estão sendo cada vez mais isolados e até morrendo sem passar seus conhecimentos, suas experiências, seus saberes. Para ter uma saúde boa, as crianças Kaingang eram proibidas, por exemplo, de comer gordura. “A nossa vó dizia que isso fazia mal”. Da galinha, só pode comer a costela, o peito da galinha, o resto quem comia eram os velhos. Na compreensão dos velhos, as crianças tem uma longa



vida pela frente e precisavam ser cuidados, sendo assim, cumprindo com a dieta alimentar não adoeciam, sendo sempre fortes e dispostos a enfrentar as diferentes situações da vida. Os indígenas, os Kaingang, tinham uma alimentação saudável, mas isso foi mudando. Penso que, por esses motivos a escola pode ser importante, a nova escola em construção a partir de outras concepções.

Vale contar uma experiência com professores em um curso na qual estes tinham que construir a cartografia social da comunidade indígena. E então, nos mapas que os professores construíram, era necessário desenhar o que tinha na comunidade. Então eles desenharam a escola, a igreja, o campinho de futebol, a casa do kujá, o rio, a cachoeira. A partir disso, os professores foram questionados: “aonde é que as crianças costumam ir aqui? Aonde eles menos vão? Onde eles mais falavam a língua indígena?” E o lugar para onde as crianças menos iam era a casa dos velhos Kujá Kaingang.

Para a gente falar de bem viver, é necessário compreender esse processo e isso é doloroso de fazer, não é simples. Talvez na nossa cabeça seja simples, mas é complexo na prática, porque o mundo não indígena invadiu e se apoderou desses espaços. Tem Coca-Cola e outros produtos que representam o imperialismo ocidental circulando ali, não tem jeito, então como a gente lida com a saúde, com a educação, com o bem estar social, cultural e econômico dos indígenas a partir do bem viver? Acho que há muitas coisas boas que a gente pode construir, reconstruir, fazer reflexões para que a gente possa alcançar o coletivo.

Acredito muito que um dia ainda a sociedade global que vivemos vai ser compreensiva desses processos novamente, pois estamos chegando num limite que não tem mais volta. Enchentes onde nunca tivemos, o sol tá cada vez mais quente, a soja tomando conta, o veneno tomando conta, temos que comprar água para tomar. Então, sem compreender esse processo, a gente não vai conseguir andar muito longe. Por isso, o mundo indígena a relação com a escola, deve fazer a escuta dos mais velhos, escutar as narrativas e as experiências que carregam a sabedoria ancestral para a sobrevivências das gerações. Esta é uma boa dica. E esses indígenas que vão para universidade carregam essas ancestralidades.



Com essa compreensão, quando falamos de interculturalidade não se refere somente aos conceitos, mas sim, de práticas indígenas. Os não indígenas também não são todos iguais, são diferentes entre si. O problema é que temos que considerar que se tem suas raízes cultural. Os Guarani, os Kaingang e outros povos indígenas, têm princípios muito próximos. Um dos princípios que os povos indígenas têm em comum, em 90% dos casos, é o da reciprocidade, o coletivo. Enquanto, os não indígenas têm o princípio da individualidade, o ser mais.

Os Kaingang dependem do outro, são regidos pela complementariedade, a oposição. O povo Kaingang tem palavras-conceitos, entre essas a palavra Kanhkã que permite que uma pessoa Guarani, um Xokleng, um Xavante e outros indígenas sejam considerados parentes. Essa relação intercultural é nada mais nada menos que o respeito pelo outro, uma vivência de respeito e acolhimento do diferente para a coletividade. É a busca desse equilíbrio horizontal para que a vida consiga fluir de forma equilibrada e se tenha a interculturalidade da convivência e das práticas coletivas.

A palavra kanhkã significa “céu”, mas também é “parente”. Apesar de sermos diferentes povos, somos parentes. Quando os indígenas se encontram, pode ser qualquer povo indígena, em uma rodoviária, para não falar em aeroporto, e sabe que é um indígena que está lá, ele vai lá se juntar com o outro, pois é o um parente. Não importa quem ele é, a que povo pertence, é um parente. E eles se relacionam de maneira respeitosa e acolhedora.

Enquanto os não indígenas não conseguem fazer isso, pois possuem como um dos principais princípios o individualismo, a ideia do poder, de ser mais, melhor que o outro, ter mais que o outro, precisa ser mais. Enquanto isso, os indígenas, conseguem ter a prática vivencial intercultural.

Os indígenas não ensinam ninguém, eles aprendem, aí o outro também aprende. Então essa ideia de ir à escola para aprender é porque lá tem alguém que ensina. Mas nessa relação de quem ensina, existe a negação do aprender, porque um ensina e outro aprende. Não existe a construção intercultural. Na interculturalidade nós trocamos ideias e construímos o que é melhor para nossa sociedade. Então, me parece que tem



um abismo entre os indígenas e os não indígenas porque não tem essa compreensão da prática intercultural vivencial.

O Século XIX foi o século que claramente desumanizou os indígenas, que falou com todas as letras que os indígenas eram selvagens. Por quê? Porque os indígenas têm a terra, seus territórios têm um valor comercial, o modelo capitalista vai se concretizando e a terra tem muito valor comercial no modelo de desenvolvimento. Quando se faz a Lei de Terras de 1850, se concretiza a decisão política que determina que o país vai ser um país de latifúndio. Isso faz com que os indígenas sejam excluídos com seus modelos socioeconômicos. Seus conhecimentos são desconsiderados, mas por outro lado muitos conhecimentos indígenas foram saqueados pelos então “civilizados”, negados seus direitos como sujeitos detentores desses conhecimentos. Com essa exclusão, os indígenas, então sendo considerados selvagens, não necessitariam de terra e precisariam ser cuidados pelo Estado, dentro de uma política positivista, na qual somente com o tempo poderiam se tornar civilizados.

Por esses motivos, é importante a presença indígena nas universidades, essa construção entre estudantes indígenas e a universidade, em que a escuta dos indígenas traz esses desafios históricos para o debate. Assim, através dessas escutas construiremos novas metodologias para contar as histórias indígenas e, para isso, precisamos nos aproximar dos velhos. Um exemplo é no modo de fazer trabalho de campo. A estrutura de trabalho acadêmico positivista, como entrevista, pergunta-respostas, coisas assim da academia, muitas vezes não funciona. Chegar num velho com caderninho para anotar? Precisamos aprender a escutar. Se você escuta, você não precisa de um caderno para anotar. Nenhum velho conversa naquela estrutura, ou vai ter muita dificuldade de construção coletiva.

Outro exemplo é querer gravar, o que também pode dar errado, pois é um método que pode ser invasivo. Mas também, não dá para dizer que é ruim, é importante respeitar e compreender a situação e encontrar um jeito de como fazer a interação com o velho. Uma alternativa importante é a Roda de Conversa que é uma construção coletiva e de escuta.



Temos que refletir ainda sobre alguns discursos como: “Ah, morreu um velho, morreu uma biblioteca”, acho que não é tudo verdade isso, pois, muitas coisas, conhecimentos, saberes, técnicas, já foram compartilhados no seu tempo espaço. Alguém sabe. Pode ser as crianças, os jovens, os adultos e até mesmo os não indígenas, talvez tenhamos que compreender melhor as nossas práticas para não cometer erros que podem levar a construção de um senso comum desnecessário: o fato da gente se preocupar com isso e, achar que aquele velho que morreu vai levar tudo. Mas ele não leva tudo, para alguém ele contou, alguém já fez observações importantes para manter vivo na memória. Aqueles mais próximos da idade dele, com quem ele conviveu, até mesmo a criança com quem tinha confiança. O problema é que a escola, a universidade quer “explorar” esses conhecimentos pelo senso comum. O que precisamos é reconhecer essas epistemologias indígenas para construção de novos conceitos, outra sociedade fundamentada em princípios coletivos, práticas recíprocas, vivências práticas interculturais.

“Para aqueles com quem eu convivo, meus alunos, conto muitas histórias, então, já sabem. E quando alguém vinha gravar um documentário comigo eu não conseguia falar para ele. Tudo que eu falava para os meus alunos não conseguia falar para gravar, tive muitas dificuldades”. Isso pode acontecer com nossas entrevistas. A ideia de que eu *preciso* contar para alguém, cria um bloqueio, o contar é uma atitude voluntária e não obrigação, portanto, o contar voluntário e a escuta do outro são práticas próprias dos indígenas, uma metodologia de construção de conhecimentos importante e coletiva.

A universidade e as escolas precisam pensar nessas práticas indígenas. Além disso, temos que pensar que nossos alunos nas escolas indígenas possuem telefones celulares. Como lidar com isso? Como esses jovens vão fazer a escuta dos velhos? Isso considerando que as lideranças e os jovens acreditam na escola, na universidade. Não é de graça que eles lutam por uma escola, por educação escolar e seu ingresso nas universidades.

Em um evento/formação de professores indígenas, presenciei uma importante atividade, quando foram dadas câmeras de filmagem para as crianças. E elas foram



filmando, depois eles pegaram aquelas imagens e transformaram num documentário que as crianças olham/assistem como material didático, isso reforça a ideia que as crianças indígenas aprendem brincando. A brincadeira é um jeito de construir conhecimento e as crianças indígenas aprendem brincando. Elas não aprendem sentadas entre paredes, o aprender é em movimento. Talvez podemos pensar em material “didático vivo”. É muito interessante o que as crianças fizeram com aquelas câmeras. É importante a parceria que a universidade constrói com a escola indígena e suas lideranças e, então construir novas estratégias educativas.

Na sociedade não indígena, tem-se a ideia de que criança é criança e não sabe nada, a criança é “inocente”. Para os indígenas, uma criança é uma pessoa com capacidade como um adulto, é respeitada e é ativa dentro de sua comunidade. Uma criança realiza atividades de adulto, claro, dentro de suas capacidades de força. Com esse entendimento não podemos tratar a criança indígena como “criança”, mas tratá-la com respeito, pois ela é um sujeito que aprende junto com o velho, junto com os outros. Por exemplo, uma criança pequena de sete ou oito anos, até menos, pega o celular e convive com o celular. O velho não consegue fazer isso é aí que a criança pode fazer a troca com o velho. Então esse é um caminho, incentivar a criança a fazer a troca. Ensina o velho e ele, o velho, conta as narrativas para ela. Isso é um caminho. Mas a escola precisa estar estruturada para fazer esse processo de troca de escuta.

Se encontrarmos algumas estratégias para fazer isso será importante, porque, às vezes, tem um velho que tem vontade de contar a sua história, mas não encontra espaço na escola. Tem velho que tem vontade de fazer uma narrativa, então é possível construir estratégias para valorizar, incentivar e, então, garantir outras epistemologias nas escolas indígenas e porque não nas universidades. Se conseguirmos fazer isso, garantimos uma relíquia. Pode ser que hoje não seja importante, mas num tempo futuro isso vai ser muito importante. As outras epistemologias, outras pedagogias, outros conhecimentos guardados pelos indígenas para a garantia da sobrevivência da humanidade.



## REFERÊNCIAS

FERREIRA KAINGANG, Bruno. *O papel da escola nas comunidades Kaingang*. Tese defendida no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2020). Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/2/browse?value=Ferreira%2C+Bruno&type=author>. Acesso em: 14 ago 2024.

LUCIANO BANIWA, Gersem José dos Santos. *Educação para o manejo do mundo: entre a escola ideal e a escola real. Os dilemas da educação escolar indígena no Alto Rio Negro*. Rio de Janeiro: Contra Capa; Laced, 2013.

**Recebido em: 19/08/2024**

**Aceito em: 27/12/2024**