

“A VIDA DO GUARANI É ASSIM”¹

Aplicabilidade do conceito saberes ao conhecimento presente nas práticas socioterritoriais dos Avá-Guarani

“THE LIFE OF A GUARANI IS LIKE THIS”

Applicability of the concept saberes to the knowledge expressed in the socio-territorial practices of the Avá-Guarani

Alessandra de Sant’Anna²,
Marta Helena Szadkoski³
e Gerson Galo Ledezma de Meneses⁴

Resumo

Este artigo integra um esforço inicial de compreender como o conceito de saberes pode ser aplicado ao conhecimento presente nas práticas socioterritoriais dos Avá-Guarani no oeste do Paraná. Partindo dos efeitos do sistema-mundo capitalista e da colonialidade, discute-se como epistemologias indígena, africana e caribenha foram historicamente inferiorizadas, enquanto a ciência moderna eurocêntrica fragmentou a totalidade e invalidou saberes que escapam ao seu controle. Com abordagem qualitativa, exploratória e descriptiva, o estudo revisa a literatura em ciências sociais para problematizar saberes e epistemologia, descrever o Nhandereko como expressão da identidade e das práticas socioterritoriais Avá-Guarani e evidenciar os elementos que permitem reconhecer essas práticas como conhecimento ancestral ou como forma de

1 Agradeço às famílias Lopes e Alves por me autorizarem a usar esta expressão que tem sido a tônica das nossas conversas mais recentes e de um caminho intercultural que estamos construindo. “A vida do Guarani é assim” significa tantas coisas que esta autora jamais ousaria achar que este texto dá conta. “A vida do Guarani é assim, não é um fato, mas um sentimento que faz repensar a sua própria existência e a realidade em que estamos inseridos. A equipe Guarani que não é minha, mas que me acolheu, o meu carinho e afeto incontestáveis e gratidão por tudo. Com vocês, eu corazono.

2 Assistente Social(ESS/UFRJ), mestra em Políticas Públicas e Desenvolvimento (ILAESP/UNILA), doutoranda em Planejamento Urbano e Regional (IPPUR/UFRJ) e em Integração Contemporânea da América Latina (ILAESP/UNILA). Artesã de soluções comunitárias no Ateliê 11 e pesquisadora no grupo de pesquisa sobre Ancestralidades, Saberes Interepistêmicos, Transdisciplinaridade e Territórios de Re-Existência (RASTTROS). Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4762-7022>. E-mail: asa.saberes.ical@gmail.com

3 Secretária Executiva da - Universidade Federal da Integração Latino Americana (UNILA), mestra em Educação Profissional e Tecnológica (PROFEPT/IFPR). Doutoranda em Integração Contemporânea da América Latina (PPG-ICAL), da UNILA e pesquisadora no grupo de pesquisa sobre Ancestralidades, Saberes Interepistêmicos, Transdisciplinaridade e Territórios de Re-Existência (RASTTROS). Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-1466-4505>. E-mail: m.h.szadkoski@gmail.com

4 Doutor em História Social pela Universidade de Brasília (2000), mestre em História Andina pela Universidad del Valle (1995) e licenciado em Educação – História pela Universidad del Cauca (1989). Professor associado IV da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA), atua no curso de História – América Latina e no Programa de Pós-Graduação em Integração Contemporânea da América Latina (ICAL). Foi diretor do Instituto Latino-Americano de Arte, Cultura e História (2016–2021) e atualmente dirige o Instituto Mercosul de Estudos Avançados (IMEA/UNILA). Desenvolve pesquisas nas áreas de história da América Latina, memória, imaginários, interculturalidade e decolonialidade e é coordenador do grupo de pesquisa sobre Ancestralidades, Saberes Interepistêmicos, Transdisciplinaridade e Territórios de Re-Existência (RASTTROS). Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-9816-1368> E-mail: gerson.meneses@unila.edu.br

ciência indígena. Os resultados preliminares indicam que a categoria saberes oferece caminhos para compreender resistências epistêmicas e reposicionar cosmologias originárias na produção do conhecimento.

Palavras Chave: saberes; práticas socioterritoriais; conhecimento ancestral; cultura; epistemologias do sul.

Abstract

The article is part of an effort, still initial, to understand how the concept of saberes can be applied to the existing knowledge in the socio-territorial practices of the Avá-Guarani. As an effect of the expansion cycle of the capitalist world system, coloniality devices seek to inferiorize the epistemologies of Latin American, African and Caribbean countries, as well as invalidate their cultures, forms and socio-territorial dynamics. Science and scientificity are one of the instruments that support the Eurocentric standard, marked by the fragmentation of the whole and the invalidation of all knowledge that is outside its control. Qualitative in nature and exploratory and descriptive, we use a review of the literature in the field of social sciences where we problematize the concepts of saberes and epistemology, we describe Nhandereko as an expression of the cultural identity and socio-territorial practices of the Avá-Guarani . and, we highlight, in the concept of knowledge, the elements that allow us to affirm Avá-Guarani socio-territorial practices as an expression of ancestral knowledge or what could be recognized as an indigenous science.

Palabras Clave: knowledges; socio-territorial practices; ancestral knowledge; culture; epistemologies of the south.

Introdução

Apesar da extensa produção sobre cosmovisões indígenas e colonialidade (Lander, 2005; Macas, 2005; Guerrero Arias, 2010; Maldonado-Torres, 2007), ainda são poucos os estudos que articulam esses debates com as práticas socioterritoriais específicas dos Avá-Guarani no oeste do Paraná. A maior parte da literatura sobre os Guarani concentra-se em aspectos históricos, linguísticos ou territoriais (Melià, 1981; Schaden, 1974; Ladeira, 1992; Benites, 2012), deixando em segundo plano a compreensão dos saberes como fundamento do Nhandereko e das formas de produção do território. Este ensaio busca contribuir justamente nesse ponto, ao aplicar a categoria saberes para interpretar práticas socioterritoriais contemporâneas dos Avá-Guarani.

Central na produção de conhecimento, ou naquilo que se pretende reconhecer como ciências, está a questão da verdade. Nela, reside o poder e com ele a validade para exercer controle sobre os corpos e os territórios. Capitalismo, modernidade, colonialismo e colonialidades são os vetores sobre o qual se expande o sistema mundo colonial moderno eurocêntrico patriarcal e heteronormativo.

Ao refletir sobre a colonialidade do saber, Lander (2005) reúne um conjunto de trabalhos que nos ensinam como a Europa coloca-se no centro da história mundial, colocando-se como a descobridora de outros mundos e estabelecendo um sistema mundo baseado na noção de controle. Exercido por meio do que conhecemos como Estado Nação, há uma centralização de poder e emergência de domínios sobre as pessoas, o espaço, o trabalho, processos de cercamentos ou de privatização da terra e de seus recursos. A partir daí, tem-se estabelecido uma relação de subalternidade desses territórios provedores (ou periféricos), para com os territórios consumidores (ou centrais).

Por meio da desumanização das populações dos “novos mundos”, ora tido como primitivos, ora como selvagens, confere-se uma natureza escravagista e violenta sobre

os grupos tidos como não humanos. Os territórios colonizados, foram atribuídas a condição de vazios cuja função, segundo Quijano (2005), seria a acumulação das metrópoles, inclusive no que se refere aos seus modos de vida.

Essa condição de subalternidade é uma das questões determinantes levantadas por Macas (2005), especialmente no que se refere aos territórios que não pensam desde a racionalidade ocidental e capitalista. Para o autor, nos dias de hoje, com o avanço da globalização e do militarismo - incorporados às estratégias dos grandes empreendimentos -, existe uma decomposição dos territórios ancestrais. Essa decomposição passa, especialmente pelos imaginários que são imbricados nas dinâmicas das comunidades locais, pela retirada do conteúdo cultural e identitário desses povos que se configuram como resistência e outras dinâmicas de poder e que se constituem riscos ao sistema mundo colonial moderno eurocêntrico patriarcal e heteronormativo.

O pensamento moderno eurocêntrico aprofunda essas verticalidades e reforça a predominância do modelo europeu, estruturado por dinâmicas racializadas e de gênero. Nos recorda Ledezma Meneses (2015) que o pensamento de Descartes é quem fundamenta a superioridade eurocêntrica por meio de uma racionalidade que captura o pensamento e o conhecimento, que deve ser inscrito a partir de um ordenamento específico. O que se evidencia é uma ruptura ontológica entre corpo, mente, razão e mundo e inaugura-se um processo fragmentário das ciências e do conhecimento em si. Assim, nas culturas e formas que tendem à totalidade, inaugura-se uma certa mística de que fogem à racionalidade moderna e às formas epistemológicas que comportam a verdade ou, como assinala o autor, se evidencia uma colonização cultural e epistemológica que concretiza uma colonialidade do saber e que subalterniza as representações que fogem ao padrão europeu.

Ao desqualificar modos de pensar que não se alinham ao racionalismo europeu, produz-se como efeito a negação do saber de si, do outro e do mundo. Quando não se pensa e não se sabe, limita-se a compreensão sobre quem se é e quais são as próprias possibilidades. Esse é o terreno fértil para a criação de um espaço legítimo de controle sobre os corpos e os territórios subalternizados. O poder é exercido por aqueles que produzem epistemologias tidas como legítimas, reconhecidas e validadas como as únicas portadoras de verdade.

O conhecimento ancestral ganha forma no modo de ser Guarani, naquilo que nomeiam como *Nhandereko*. Tem uma perspectiva de totalidade, entendida como a integração indissociável entre pessoa, família, comunidade, território, natureza e espiritualidade, e por isso mesmo se configura como resistência ao padrão colonizador, que fica evidenciado na forma como se organizam social, política e territorialmente, nas múltiplas expressões da vida cotidiana e no manejo dos conhecimentos ancestrais. Existe uma natural integração entre a pessoa, a família, a comunidade e o ambiente, da mesma forma que se dão as relações de transcendência.

Diferente do padrão eurocêntrico que promove isolamentos entre razão e sentimentos, alma e corpo, homens e natureza (Ledezma Menezes, 2015), as ciências indígenas, não se constituem a partir de experiências controladas, mas a partir de vivências compartilhadas entre as diferentes gerações e os diferentes grupos. Nas interações com os não indígenas, perguntados sobre essa forma, a resposta não poderia ser mais simples, embora carregada de complexidade, “a vida do guarani é assim” e revela uma transdisciplinaridade natural e auto aprendida na dinâmica social que perpassa toda a história de vida do guarani. Como expressão dessas cosmologias diametralmente opostas, temos uma estrutura de ciências separatistas, seja por raça, gênero.

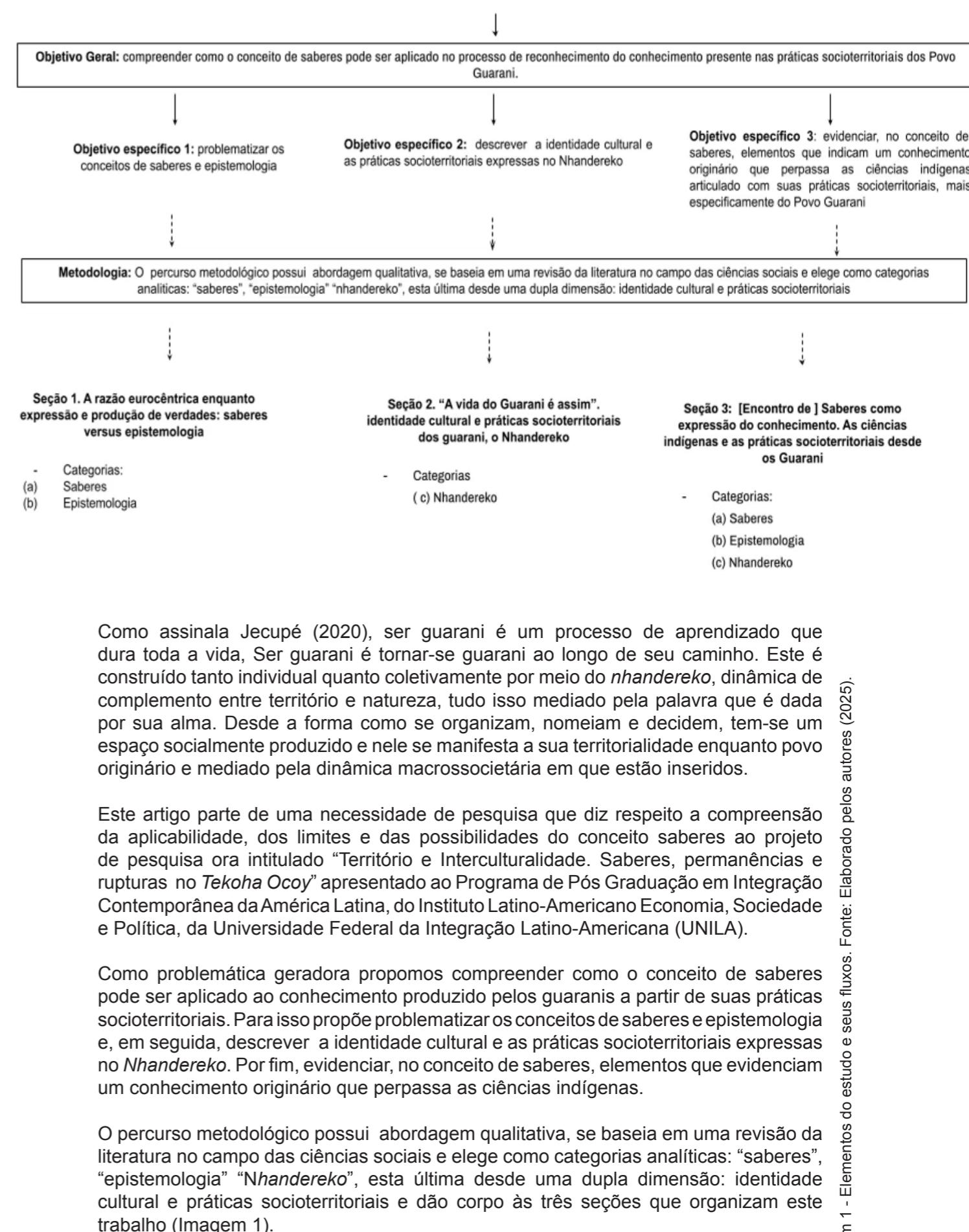


Imagem 1 - Elementos do estudo e seus fluxos. Fonte: Elaborado pelos autores (2025).

Como resultados preliminares temos que a adoção do conceito saberes propõe uma resposta ao processo colonial sofrido pelos povos indígenas, africanos e caribenhos. Identificamos, no conceito “Encontro de Saberes” a retomada de uma abordagem totalizante que se contrapõe aos postulados eurocêntricos, especialmente no que tange à análise da realidade e produção do conhecimento. Na tese proposta, “saberes” ultrapassa a condição de conceito para converter-se em categoria.

A razão eurocêntrica enquanto expressão e produção de verdades: saberes versus epistemologia

A razão, segundo Dussel (1994), nega a afetividade e a humanidade sendo sustentada por uma lógica fragmentada, cuja função é controlar as múltiplas dimensões da vida. Seria, na abordagem de Guerrero Arias (2010), um controle absoluto da condição humana e da vida, o qual perpassa o político, o econômico, o espiritual, o cultural, da mesma forma que a natureza, os saberes, as subjetividades e os imaginários.

A partir de 1492, estabeleceu-se um padrão mundial que constrói um discurso e um modelo civilizatório que, mesmo não concluído, se sobrepõe às demais dinâmicas societárias. Na abordagem de Lander (2005), há uma naturalização das relações sociais na sociedade moderna respaldada pelo pensamento científico e paulatinamente se coloca não apenas como um ordenamento desejável, mas como a única alternativa possível. De origem grega, a epistemologia tem sua raiz na filosofia, orientando-se pela distinção entre o conhecimento verdadeiro (*episteme*) e a opinião (*doxa*). É importante observar que a ideia de ‘ciência’, baseada em método experimental e disciplinarização do saber, não existia para os gregos, constituindo-se apenas na modernidade. A dicotomia entre razão e mundo produziu, desde a leitura de Ledezma Menezes (2017) uma colonização cultural e epistemológica que culmina com uma estrutura racista amparada pela colonialidade do saber onde se supõe uma supremacia e hegemonia das representações e do conhecimento Europeu. A evolução desse pensamento justifica a emergência de diferentes disciplinas que sustentam a separação entre natureza e cultura.

Oracionalismo de Descartes e seu “Discurso sobre o Método” leva ao questionamento do regime absolutista e da fé católica como determinantes para a compreensão do mundo. No século XVIII, o Iluminismo se apresenta como principal instrumento de explicação do mundo e das problemáticas que já se fazem presente a partir do uso exclusivo da razão e do conhecimento produzido, os quais reverberam sobre a economia, a política, a sociedade e a religião. No Século XIX, por meio do pensamento de Charles Darwin, temos uma separação entre homens, plantas e animais e, posteriormente, sobre razão e sentimentos. Esta lógica disciplinar passa a mediar a compreensão da vida e das sociedades e, nela, não estão incluídos os negros, indígenas e as mulheres, as quais comportariam valores, cultura, religiosidade e cosmologias inferiores.

Quando se fala de uma matriz de poder de base colonial, estamos falando de formas de exercício de controle que são necessárias a manutenção do poder. E estamos falando que um poder que precisa não apenas negar, mas invalidar outras formas de conhecimento e ciência. Guerrero Arias (2017, p. 84) inicia a sua reflexão dizendo que “uma das formas mais perversas da colonialidade do poder e do ser foi a negação da afetividade no conhecimento, o fragmentar a dimensão do humano em nome de uma razão cartesiana, ocidental hegemonic” (tradução nossa).

Em um convite ao levante das culturas consideradas subalternas e ocupação das esferas públicas - como expressão da democracia -, Macas (2005, p. 35) propõe que sejam postas em uma vitrine e que retomemos o debate sobre as diferenças e sobre

duas lógicas distintas de ver ao mundo, uma comporta a vida comunitária em seus laços de solidariedade, reciprocidade. A outra orientada para o capital, para a acumulação. E conclui seu pensamento destacando que “o mundo indígena pode constituir-se em um aporte, em um elemento fundamental para a mudança histórica” (tradução nossa).

Isso passa pelo resgate, validação e fortalecimento das culturas e saberes considerados subalternos e abre a possibilidade de criação de pluriversos. Estes não se reduzem ao pensamento em si, mas a construções históricas e sociais que indicam diferentes formas de apropriação e compreensão da realidade e nela estão as pessoas, a geografia, os lugares, as relações. Ao que requer uma postura descolonizadora dos espaços onde produzimos conhecimento e do reconhecimento da interculturalidade como mediadora deste processo.

Na mesma linha de Macas, Inuca Lechón (2017) usa o termo *tinkuy* que tem como primeira especificidade o pensar e o sentir como algo conectado e que lhe confere um caráter de resistência frente a um sistema que caracteriza como opressor, explorador, manejado pelas elites sociais, econômicas e políticas do Equador. E aqui nos parece ser importante fazer um destaque para o fato de que as elites latino-americanas, são constituídas a partir da vinculação com o período colonial e da transposição da mentalidade europeia aplicados. Assim, não podemos reduzir esses padrões de dominação a ação de um equatoriano sobre outro equatoriano, mas um ordenamento social racialmente construído e disseminado pelas famílias europeias que se instalaram no território.

O *Tinkuy* é um termo que fala de encontro, da possibilidade do contrário, do confronto que a partir da competição gera algo novo. A incorporação do *tinkuy*, do encontro que esses saberes ancestrais promovem, permite um espaço de confronto e resistência frente aos modelos de conhecimento e ciência hegemônicos, justamente porque desvelam a possibilidade de um conhecimento que é ao mesmo tempo integrado e integrador. Que se orienta por uma perspectiva de totalidade em que corpo - alma - razão - sentimento - espírito - palavra - conhecimento - aprendizagem ocorrem em um processo único de análise e compreensão da realidade ao mesmo tempo em que se constroem dinâmicas e formas de existência. Para Inuca Lechón (2017) o *tinkuy* vem do coração dos povos indígenas.

Dois outros conceitos parecem ser necessários para entender saberes, agora convertido em uma categoria, a de “Encontro de Saberes”. O primeiro deles é a ideia de corazonar, o segundo, a interculturalidade. Corazonar se refere a um sentimento produzido com o coração, na contracorrente do padrão de ciências produzido no contexto hegemônico, fala de uma ruptura epistemológica. E que parece ter muito mais sentido, porque pessoas e relações, são perpassadas por sentimentos, por afetar e deixar afetar-se e isso afeta a nossa percepção de realidade porque tem efeito direto sobre os sentidos atribuídos aos fatos sociais. E são pessoas que atribuem sentidos, não é coisa o fenômeno estudado e não é coisa quem estuda, querendo ou não, estão inscritos em um determinado movimento, que se insere em um contexto, que possuem determinantes e que mesmo isolados, são uma pequena parcela do todo.

Quando fala de corazonar, Guerrero Arias (2017) fala de uma resposta política que confronta a razão europeia e as colonialidades do poder, do saber e do ser. Corazonar abre a possibilidade de construir outras formas de existência e resistência a este pensar racista, fragmentado, patriarcal e eurocêntrico. O corazonar permite um movimento de irradiação que vai envolvendo essas múltiplas dimensões e que em certa medida permite evidenciar os efeitos sobre uma determinada realidade.

Os povos indígenas possuem um protagonismo nessas formas pois “as sabedorias xamânicas consideram que os humanos são como ‘estrelas com coração e consciência’”. Existe hoje um movimento latinoamericano, chamado Encontro de Saberes, que envolve diferentes universidades latinoamericanas e que atua na mesma direção apontada por Macas e por Guerrero Arias. Segundo Guanaes e Ledezma Meneses (2024) trata-se de um movimento epistêmico que propõe o diálogo entre os saberes e práticas tradicionais com as epistemologias euro ocidentais. Trata-se, portanto, de um movimento intercultural.

A interculturalidade tem sua origem no centro das relações de poder e nas dinâmicas geopolíticas de lugar e espaço (Walsh, 2019), afeta as percepções que se tem de si e do outro e também abre espaço para algo novo, no sentido em que se estabelece da contradição, do confronto entre formas de pensar e produzir conhecimento sobre si e sobre o outro. A interculturalidade se coloca no lugar de resistência, de abertura para novas formas de saber e perceber e, porque não, viabilizar um conhecimento aplicado.

“A vida do guarani é assim”. Identidade cultural e práticas socioterritoriais dos guaranis, o Nhandereko

Abya Yala é um território originário, um lugar onde os povos foram submetidos a encobrimentos. Dentro desse território, os Guarani compõem o conjunto de povos pré-colombianos e, segundo Ladeira (1992) eles ocupavam espaços descontínuos que iam desde o Oceano Atlântico até o estuário Platino, se estendendo até os contrafortes andinos, principalmente no entorno dos rios. Nos conta Jecupé (2020) que o espírito habitava a terra desde muito antes e são aqueles que conduzem a Tradição do Sol, da Lua e do Sonho. Seu modo de vida e organização social pede uma ruptura com a racionalidade eurocêntrica, uma vez que sua identidade étnica (Batalla, 1981) é construída por meio de vivências e interações, que levam a interpretações construídas ao longo do tempo. Há um reforço do que nos ensina Jecupé (2001) ao dizer que não se nasce Guarani, torna-se Guarani.

O processo migratório, segundo os Guarani ocorre dentro de uma mesma região, “o guarani não sai da sua região”. e esse fluxo migratório é determinado, segundo Susnik (1964; 1979-1980) pela favorabilidade do ecossistema no que se refere ao cultivo de roçados, a presença de matas, a demografia e o relacionamento entre os grupos. Para Carvalho (2013), o Peabiru é a forma mais clara de visualizar o território Guarani enquanto caminho interoceânico. É também uma forma de evidenciar que havia integração entre os povos naquilo que hoje conhecemos como América Latina. As hipóteses de construção do caminho, permitem evidenciar que houve interlocução entre as diferentes etnias que ocupavam a região.

As perspectivas de Branislava Susnik (1964; 1979-1980) e Carvalho (2013) sobre o território Guarani, longe de se excluírem mutuamente, revelam dimensões complementares de um mesmo processo de territorialização, tal como concebido por Claude Raffestin(1993). Para este autor, o território não é um espaço dado, mas resultado de um “trabalho” contínuo, no qual uma sociedade produz o seu espaço por meio de relações de poder, energia e informação. A visão de Susnik (1964), que enfatiza a mobilidade dentro de uma “região vital” guiada pela favorabilidade ecológica e pelo relacionamento entre grupos, ilustra com precisão essa lógica interna de produção do território. Trata-se de uma territorialização fundamentada na subsistência e na coesão social, onde o espaço é apropriado e modelado de forma dinâmica pelas práticas cotidianas de cultivo, coleta e interação, criando uma malha de lugares interconectados pelo uso.

Em contrapartida, a interpretação de Carvalho (2013), que focaliza o Peabiru como um caminho interoceânico, evidencia uma dimensão macro e conectiva da territorialidade Guarani, igualmente crucial sob a ótica de Raffestin (1993). O Peabiru representa um projeto territorial sofisticado, uma clara materialização do “trabalho” de transformar o espaço natural em um sistema de fluxos. Esta rede de caminhos não era apenas uma via de passagem, mas uma infraestrutura que permitia a circulação de pessoas, bens, saberes e cosmologias, exercendo um poder de integração sobre a geografia. Enquanto Susnik (1964) descreve a territorialização da *ocupação*, Carvalho (2013) revela a territorialização da *conexão*, demonstrando como os Guarani atuavam como agentes de uma integração supra-étnica em escala continental.

Dessa forma, a aparente disputa entre as duas compreensões dissolve-se quando as reconhecemos como facetas de uma multiterritorialidade Guarani. A “região vital” descrita por Susnik (1979-1980; 1964) e a “rede interoceânica” postulada por Carvalho (2013) correspondem a diferentes escalas e finalidades do mesmo processo de construir território. A primeira, voltada para a reprodução social e a gestão do entorno imediato; a segunda, para a projeção de poder e a troca cultural em longo alcance. Juntas, elas oferecem uma visão holística de como os Guarani, por meio de práticas diversas – da agricultura nômade à manutenção de vias permanentes – realizaram um complexo “trabalho” de territorialização, transformando o espaço vasto e diverso da América do Sul em um território significativo, conectado e vivo.

A cosmovisão indígena é construída a partir dos laços que desenvolve com o ambiente natural, por meio dele ocorre a formação da identidade cultural - enquanto unidade e coletividade – que ocorre a partir de uma relação íntima entre a mitologia e fazer cotidiano. O *Nande Reko*, *Nandereko*, ou *Nhandereko* Guarani, é apontado por Meliã (1981) como uma categoria analítica que representa o pensamento e as expressões do Povo Guarani desde a perspectiva histórica, mas também contemporânea. Isso ocorre porque o “nosso modo de ser” envolve tanto a cultura no que se refere aos conhecimentos ancestrais passados de geração em geração e de família para a família e que terão reflexos sobre o *Teko*, aquilo que cada um é, e o *Tekoha* enquanto dimensão coletiva e expressão daquilo que a comunidade é.

O *Nhandereko* une o ambiente, o humano e não humano, imanente e transcidente dando formas às territorialidades Guarani e ao seu viver autêntico. O território é o espaço de mediação em que o conhecimento é, ao mesmo tempo, produzido e apropriado, por isso a reivindicação pelo saber-ser-fazer. O *Nhandereko* não é um conceito abstrato; ele faz referência a um sistema de vida em uma prática inscrita na própria Geografia Sagrada do *Tekoha*.

O *Nhandereko* é descrito por Benites (2018) como o modo de vida Guarani coletivo. Envolve a cosmovisão, a terra, a língua, o corpo, a educação, a saúde, as relações de complemento⁵, espiritualidade e a busca do *Nhanderowai* que seria a fonte de toda a criação ou a essência do seu modo de ser. De acordo com Moura Guarani (2024), o *Nhandereko* é um lugar de manifestação daquilo que lhes constitui material, simbólica e espiritualmente e essa cosmovisão inseparável entre vida, cultura e território é o cerne da resistência indígena e evidencia uma conexão profunda que é sistematicamente negada pelo direito positivista, que fragmenta e individualiza os direitos.

⁵ Durante a vivência com os Guarani, e no trabalho com as mulheres, o conceito de relações de gênero não foi evocado. As mulheres abordam essa questão a partir de uma quebra na relação de complemento comunitário, saberes específicos e equilíbrio de poder.

O Ser e o Todo estão intimamente ligados, Jecupé (2001) aponta a existência de três mundos em que o ser e o todo se manifestam em diferentes dimensões, no Mundo-Céu, Ser e o Todo se manifestam como unidade; no Mundo Terra, como diversidade; e no Mundo-Intermediário como masculino e feminino, movimentando a vida. Os nomes determinam o dom, enquanto poder divino doado, mostram onde habitam casa palavra alma no mundo espiritual e, ainda favorecem a vida terrena desde o caminhar da linguagem, seu temperamento, seus pontos fracos e fortes. A partir dessa compreensão, o modo de ser Guarani se estrutura a partir dessas representações que, no entendimento de Ladeira (2015) integram à vida social, a natureza, o modo de vida e os conjuntos de hábitos e crenças que sustentam a sua cultura.

As pessoas e os animais aparecem como extensão do próprio corpo e se torna morada do divino, dos espíritos que compõem a cosmovisão Guarani. Segundo Jecupé (2001) o colibri – mensageiro divino, transmite a sabedoria divina – é uma das formas de *Tupã Tenondé* e sua visão significa proteção, presença divina ou que se está indo por um caminho correto. O colibri está presente não só na cultura Tupi-Guarani como também em várias tradições andinas: Inca, Quéchua, Nazca, Aimará (idem, p. 35).

Da mesma forma, a coruja é descrita como guardiã dos segredos guardados na intimidade de todo ser, remete a sabedoria e mistério como atributos do Pai-Mãe Criador, é a guardiã da noite que “traduz as limitações das percepções que o mundo material proporciona. De acordo com esse olhar, o plano material é apenas um galho da grande árvore da vida, é desse escuro que a coruja vê o Todo-Árvore, um ângulo diferente da percepção do colibri” (Jecupé, 2001, p. 36).

O ser, a alma, a linguagem e a palavra são uma única coisa para os Guarani, no relato de Jecupé (2001). A partir da alma-palavra e da compreensão de que ser e som tem o mesmo sentido, aponta que a percepção do corpo como vida requer consciência de que o som é muito mais do que a vibração sonora, mas um princípio dinâmico de luz. A compreensão do modo de ser Guarani e sua cosmologia é, então, complexa.

A história oral é o meio pelo qual se transmite os saberes e por esta razão possuem maior centralidade na conformação da identidade coletiva do que a escrita. A história oral, segundo Ferreira Netto (1994) possui duas funções que se relacionam à coesão social: a não ruptura com o seu passado e a não ocorrência de mudanças abruptas em função do contato com outras sociedades. A partir disso, retoma-se o relato de Jecupé (2001) sobre os fundamentos da linguagem humana (*ayvu rapta*), onde *ayvu* remete ao espírito, como algo eterno que dá vida ao corpo de cada indivíduo e que se manifesta através da palavra, que transcende.

O termo *Ñande Ru Tenondé* significa Nosso Pai Primeiro e se relaciona com a transcendência. Para Meliá (1995) tanto a criação do mundo quanto do homem se dá por meio de palavras ditas e compartilhadas. O corpo emerge, então como espaço Imanifestado de uma essência manifestada cujo ritmo é dado pela música, cuja função é gerar vidas. *Ñande Ru Tenondé* é aquele que detém a sabedoria e o poder criador (Jecupé, 2001). Segundo Ladeira (2015) o dom é necessário para manter a integridade da alma e a sintonia entre os dois mundos. Também, requer a manutenção das normas (como referência e consciência) e compreensão do que se constituem transgressões e do que se apresentam com circunstâncias. Feito isso: se mantém a capacidade de sonhar, de prever os acontecimentos e de olhar no interior das coisas (seres e fatos). Há, portanto, na cosmologia Guarani uma compreensão de pertencimento e integração ao meio, do estabelecimento de relações de um saber comum que orienta o modo de vida e as relações entre cada indígena e a coletividade mediadas pela crença e pela reação de transcendência. Emergem como algo que está, ao mesmo tempo, fora e dentro deles e isso se relaciona com a forma como se utilizam dos recursos presentes

em seu entorno.

A cultura Guarani e a sua forma de ver o mundo, segundo Schaden “se estruturam numa visão única e indivisível de conhecimentos e conceitos sobre o aqui e o lá, o aquém e o além, o ontem, o hoje e o amanhã, o eu e o não-eu. E tudo isso não de maneira estática, mas dinâmica, num permanente processo dialético” (1978, p. 34). A partir disso, duas questões se evidenciam: a relação entre espaço e tempo; e a relação entre indígenas e território.

O território Guarani, segundo Barbosa e Barbosa (1987) deve resguardar tanto o acesso à água quanto o espaço para abranger as aldeias e os caminhos que as conectam. É no interior da mata, que os indígenas Guarani se estabelecem. Brighenti (2005) destaca que no espaço da aldeia se entrecruzam tanto os espaços para a reprodução material e simbólica que caracterizariam um viver pleno dos Guarani. No modelo tradicional de organização socioterritorial Guarani existem três espaços: mata preservada, espaço cultivável (roças) e espaço social e político (aldeia).

Sendo a agricultura uma das formas de reprodução material dos Guarani, é extensa na variedade de plantas cultivadas e se baseia na rotatividade do uso do solo. A derrubada da mata, segundo Brighenti (2005) só pode ser realizada em razão do plantio, o que faz com que o manejo e uso do solo pelos Guarani seja favorável às necessidades do ambiente. Enquanto a terra se revigora, a subsistência é garantida por meio de atividades de coletas.

Na aldeia, a terra está mais relacionada com o modo de ser do que com a reprodução material dos Avá-Guarani. Meliá e Temple (2004) apontam a existência de três lugares na conformação da aldeia: a mata virgem, a mata cultivável e a casa. Há, em sua organização, uma dinâmica de natureza política, religiosa, social e simbólica que permite a sua reprodução, ainda que, como aponta Schaden (1954) as aldeias não formam grandes adensamentos, as casas são afastadasumas das outras e conectadas por caminhos.

[Encontro de] saberes como expressão do conhecimento: as ciências indígenas e as práticas territoriais desde os Avá-Guarani

A presença de um conhecimento originário presente nos debates do encontro de saberes, enquanto movimento social, oferece algumas indicações para a relação entre ciências indígenas e práticas socioterritoriais. A partir da análise de Guanaes e Menezes (2024) acerca do Primeiro Seminário Internacional do Instituto Mercosul de Estudos Avançados (IMEA), sob tema “Sentipensar os Estudos Transdisciplinares e o Encontro de Saberes⁶, os autores assinalam que os conhecimentos tradicionais e os saberes acadêmicos devem ocupar o mesmo espaço de forma horizontal e justa. Ao mesmo tempo, é preciso acolher o desafio de construir currículos e adotar metodologia que viabilizem o diálogo entre esses dois campos. Também, torna necessária uma educação diferenciada, com qualidade e pertinente para dar sustentação a essa

⁶ Este seminário foi realizado entre os dias 08 e 11 de outubro de 2023, com a finalidade de estabelecer que os autores denominaram como diálogo inter epistêmico. Nele, estiveram presentes professores e professoras da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA), mestres e mestras de saberes tradicionais de diferentes localidades brasileiras e reitores e reitoras da Rede de Universidades Interculturais, Indígenas e Comunitárias de Abya Yala (RUIICAY), além dos diretores de três institutos de Estudos Avançados do Brasil: UNB, UFMG e UFRGS, o professor José Jorge de Carvalho, coordenador do Encontro de Saberes a nível do Brasil, representantes da Rede Puxirão de Povos e Comunidades Tradicionais do Paraná e de territórios de candomblé da cidade de Foz do Iguaçu.

mudança. Destacam, ainda, que a vocação deste Instituto na promoção de estudos que tenham uma vocação transdisciplinar enquanto fusão de conhecimentos decorrentes das disciplinas decorrentes da razão. Neste sentido, existe um desafio posto que diz respeito à emergência de um novo tipo de conhecimento cosmocentrado decorrente da ruptura com o antropocentrismo. Assim, a partir de uma abordagem intercultural, emerge um diálogo interepistêmico em que saberes ancestrais e euro ocidentais seriam espaços legítimos da produção de conhecimento.

Um primeiro elemento evidenciado é a pluriversidade que decorre de um novo posicionamento da relação entre corpo-natureza no processo de produção e apropriação do conhecimento sobre si, sobre o outro e sobre a realidade em que estamos inseridos. A pluriversidade *Amawtay Wasi* dá lugar a emergência de um método vivencial simbólico relacional que expressa uma base filosófica em que o tecido comunitário evidencia suas práticas socioterritoriais presentes no modo com que plantam, criam e coletam. Não se trata de uma abordagem orientada pelo mercado ou pelo capitalismo predatório, mas um processo formativo orientado pela ideia de dons e talentos capaz de gerar formas de resistência interepistêmica.

Ao mencionar o *Consejo de Desarrollo de Nacionalidades y Pueblos del Ecuador* (CODEMPE) Guanaes e Ledezma Menezes (2024), permitem pensar que existe uma visão de Desenvolvimento para esses territórios, orientada pelo conhecimento e ciência de base originária e que se dão em uma perspectiva totalizadora, daí a percepção de que a pluriversidade *Amawtay Wasi* se constitui como um espaço de resistência epistêmica. Nela, a aprendizagem seria um componente do método vivencial simbólico relacional e que faz lembrar, que no caso Guarani, desde o nascimento as crianças circulam por diferentes espaços, o que gera um processo de aprendizagem contínuo e coletivo em que saber e fazer caminham juntos.

Desde sua relação com as práticas socioterritoriais, os encontros destes sábios e sábias e a pluriversidade permite discutir diferentes áreas de formas integradas como é o caso de saúde e alimentação, em que citam a Sarango e Perez (2016),

Estes mestres e mestras alertam sobre o cuidado que se deve ter no momento de plantar os alimentos, o tipo de água para regar, onde se deve plantar; perto da casa será melhor pois as plantas precisam de cuidado e carinho e uso de adubo natural, mas, hoje, lamenta as/os mestres, já não se realizam oferendas antes de plantar e colher, ninguém agradece à *Pachamama*, o que é bom para a harmonia com a vida, ou seja para a saúde. Reiteram a importância do fogão, pois o fogo organiza e convoca a família, daí o nome de *hogar* (lar) que provém da palavra *hoguera* (fogueira) (Guanaes e Ledezma Menezes, 2024, p. 5).

A interculturalidade emerge como um segundo elemento a ser considerado desde a perspectiva do Encontro de Saberes, enquanto movimento social, em seu exercício que é tanto epistemológico quanto prático. A condição de subalternidade dos povos e grupos (Spivak, 2010), seria determinante para a sua integração na busca por reconhecimento, liderança, legitimidade, pertinência e qualidade promovendo cidadanias interculturais (Guanaes e Ledezma Menezes, 2024). Neste sentido, haveria um papel institucional no eixo das universidades aderentes ao Movimento que diz respeito à revitalização, promoção e fortalecimento dos direitos coletivos, a identidades e autonomia dos povos considerando suas cosmologias, organização social e política, práticas espirituais e sistemas de conhecimentos. Chama a atenção que haveria um esforço na retenção destes talentos e que seria este um meio de fortalecer os territórios e regiões.

Como um eixo decorrente da interculturalidade, a humanidade é uma relação que precisa ser levada na forma como o movimento social se posiciona. Ao tomar a comunidade como eixo estruturante dos saberes, a dimensão humanista parece ser um fator que leva à ruptura com padrões coloniais e as institucionalidades que se contrapõem ao modo de ser e viver tradicional. No contexto das Universidades que compõem o movimento, altas habilidades técnicas devem caminhar com as humanas. Ao citar a Universidade Indígena Boliviana Comunitária, Intercultural e Produtiva UNIBOL, Guarani e Povos de Terras Baixas “*Apiaguaiki Tüpa*, Guanaes e Ledezma Menezes (2024, p. 7) destacam que ela se dedica, no âmbito das Nações e Povos Indígenas das Terras Baixas, a formação de profissionais “idóneos; com alto nível de preparação técnica, científica, produtiva, comunitária; de carácter intracultural, intercultural e plurilingue, para responder com qualidade e pertinência às demandas de desenvolvimento social, político e produtivo”.

As ciências indígenas e as tecnologias sociais são um terceiro elemento a ser considerado desde a perspectiva do Encontro de Saberes. Ao mencionar a Universidade Indígena Quéchua “*Casimiro Huanca*” Guanaes e Ledezma Menezes (2024, p. 8) são enfáticos ao afirmar que existe conhecimento e capacidade resolutiva desde as comunidades e povos tradicionais o qual é mediado pelo uso de tecnologias ancestrais no âmbito dos territórios e na produção do espaço que é social-produtivo-comunitário-inter relacional. Esta vocação se evidencia no comprometimento em

formar integralmente homens e mulheres, com conhecimentos científicos, tecnológicos, ancestrais desenvolvendo processos de pesquisa para resolver problemas da produção, a transformação e a diversificação da base produtiva nacional, gerando capacidades na elaboração e preparação de empreendimentos produtivos sócio comunitários com enfoque intra, intercultural e plurilíngue (Guanaes e Ledezma Menezes 2024, p. 8).

Como último elemento a ser considerado, existe uma dimensão histórica que caracteriza o percurso ancestral da comunidade até o tempo presente. Se refere, portanto, a um conjunto de experiências que evidenciam as vivências territoriais em diferentes ciclos. Também, se colocam a partir da relação com diferentes atores e nos processos de supressão, adaptação e descoberta de novas habilidades e conhecimentos que viabilizaram a sua presença e que pode ser expressa nos discursos, paisagem e práticas socioterritoriais.

A discussão evidencia que a Universidade ocupa lugar estratégico na disputa epistêmica contemporânea. Como instituição que historicamente legitimou apenas formas ocidentais de conhecimento, ela precisa abrir-se ao diálogo interepistêmico, reconhecendo mestres e mestras de saberes tradicionais como produtores de saber, incorporando metodologias indígenas e criando espaços de co-formação. Iniciativas como o Encontro de Saberes mostram que a Universidade pode assumir papel ativo na superação da colonialidade, articulando ciência, saberes ancestrais e práticas comunitárias.

Considerações Finais

O conceito de "saberes", na perspectiva Avá-Guarani, transcende a noção ocidental de um conhecimento acumulado. Ele se configura como a própria tessitura do *Nhandereko* — um saber-fazer, um saber-ser e um saber-viver em comunidade

com o território, indissociável das dimensões espiritual, social e ecológica. Sua validade é atestada pela eficácia em manter o *Teko*, a vida plena e harmoniosa, constituindo uma epistemologia relacional e holística. Em contrapartida, a "epistemologia" no contexto universitário tradicional tem funcionado historicamente como um sistema de regras para demarcar a ciência legítima, frequentemente baseado em pressupostos cartesianos que separam sujeito e objeto. Esta visão, no entanto, não esgota o conceito, pois a própria tradição ocidental abriga críticas internas — do pragmatismo às epistemologias feministas — que questionam essa herança reducionista.

Face ao que foi exposto, o estudo evidenciou que há, no conceito de saberes uma resposta aos processos sociais a que foram submetidos os povos indígenas, africanos e caribenhos. Desde o lugar da produção de conhecimento e do saber científico ele propõe uma quebra de paradigma que decorre da imposição do eurocentrismo como padrão científico e produtor de verdades. Pressupõe uma retomada de uma perspectiva totalizante na compreensão da realidade, na análise de problemas, na busca por soluções e produção de inovações.

Desde a possibilidade de produzir espaços onde os povos e grupos cuja epistemologia foi invalidada e subalternizada, colocando em evidência a produção de epistemologias comunitárias, emerge o Encontro de Saberes como movimento social que tem no reconhecimento científico produzidos por estes povos e grupos, um caminho sob o qual vem sendo construídos novos diálogos que permite pensar os territórios colonizados e seus povos como potência. É precisamente nesse espaço de revisão crítica que o "Encontro de Saberes" encontra sua potência. Ele não propõe a simples substituição de um paradigma por outro, mas um diálogo interepistêmico que redimensiona o sentido dessas categorias. Para as comunidades, significa o reconhecimento de seus saberes como sistemas complexos de conhecimento, e não como folclore. Para a Universidade, representa um desafio à sua autoimagem, convidando-a a uma ruptura institucional que permita a coexistência horizontal e a fertilização mútua entre diferentes formas de conhecer. Dessa forma, supera-se uma visão dicotômica, construindo um campo de conhecimento mais plural e apto a responder aos complexos desafios contemporâneos.

As práticas socioterritoriais, desde a perspectiva de saberes e do que vem sendo defendido pelo movimento social do Encontro de Saberes, considera quatro elementos fundamentais: a pluriversalidade como elemento que abre a possibilidade para uma nova relação entre corpo-natureza, onde se abre a possibilidade para novas formas de produção e apropriação do conhecimento; a interculturalidade emerge não apenas como uma possibilidade, mas como referenciadora de uma pedagogia de resistência e potencializadora destes saberes dito subalternos.

A interculturalidade dá passagem para a união entre o científico e o humano, para a junção de habilidades técnicas e relacionais. A humanidade emerge como um requisito para a construção de um profissional de alta qualidade, que teria outros recursos para ler e analisar a realidade, mas também para julgar e tomar decisões. É possível que o componente humano dê o tom das novas tecnologias sociais desenvolvidas para resolução dos problemas que se fazem presentes nos territórios. Isso é importante porque tem relação direta com a estrutura elementar do modelo de desenvolvimento proposto e como ele pode se configurar como resistência ao caráter predatório e disruptivo do capitalismo.

A trajetória dos povos e comunidades e os parâmetros de vivência construídos desde sua trajetória no lugar são outro elemento para compreender a potência dos saberes nas práticas socioterritoriais das comunidades e povos tradicionais. Isso expressa as estratégias utilizadas para a sobrevivência e, também, caminhos possíveis para a apreensão de novas epistemologias e conhecimento.

Referências

- BENITES, Sandra. *Viver na língua Guarani Nhandewa (mulher falando)*. Dissertação de Mestrado no Programa de Pós Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: PPGAS: MN, 2018.
- CARVALHO, Maria Lucia Brant de. *Das terras dos índios a índios sem terras: o Estado e os Guarani do Oco'y*. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós Graduação em geografia Humana da Universidade de São Paulo. São Paulo: USP, 2013.
- DUSSEL, Enrique. *El encubrimiento del otro: hacia origen del mito de la modernidad*. Quito:Abya Yala, 1994.
- GUANAES, S.A LEDEZMAMENESES, G. G. Interculturalidade e Encontro de Saberes: A experiência da Red de Universidades Indígenas Interculturais e Comunitárias de Abya Yala- RUIICAY, e os desafios para UNILA. In: SCUDDER, Priscila de Oliveira Xaviar, et al. (Org.). Racismo ambiental, ecologia, educação e interculturalidade. 2ed. Curitiba: CRV, 2024, v. 2, p. 31-48
- GUERREIRO ARIAS, Patricio. Corazonar el sentido de las epistemologías desde las sabidurías insurgentes, para construir sentidos otros de la existencia. *Calle 14 Revista de investigación en el campo del arte*, Bogotá: Colombia, v. 4, n.5, julio-diciembre, pp 80-94, 2010.
- INUCA LECHÓN, José Benjamin. *Yachay tinkuy o encuentro y confrontación de saberes: genealogía de la interculturalidad y del buen vivir en la educación de los pueblos kichwas del Ecuador desde mediados del siglo XX*. Tesis presentada en la Facultad Latino Americana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador. Quito: FLACSO, 2017.
- JECUPÉ, Kaka Werá. *A terra dos mil povos: história indígena brasileira contada por um índio*. São Paulo: Peirópolis, 2020.
- JECUPÉ, Kaká Werá. *Tupã Tenondé: a criação do universo, da terra e do homem segundo a tradição oral guarani*. São Paulo: Peirópolis, 2020.
- LANDER, Edgardo. Ciências Sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. A colonialidade do saber, eurocentrismo nas ciências sociais. Perspectivas Latino-Americanas. LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: Editora Clacso, 2005.
- LEDEZMA MENEZES, Gerson Galo. Encontro de saberes e cotas epistêmicas na Universidade Federal da Integração Latino-Americana. *Hegemonia: Revista Eletrônica do Centro Universitário Euro-Americano*, n. 32, jul-dez 2021, p. 91-107, 2021.
- LEDEZMAMENEZES, Gerson Galo. Racismo o colonialidad del saber en la historiografía brasileira, de Francisco Varnhagen a Gilberto Freyre. *Religación. Revista das Ciências Sociales y Humanidades*. v II, n. 5, pp. 33-50, p. 2017.
- MACAS, Luís. La necesidad política de una reconstrucción epistémica de los saberes ancestrales. *Pueblos indígenas, estado y democracia*. Buenos Aires: Editora Clacso, 2005.
- MELIÁ, Bartomeu. El "modo de ser" guarani en la primera documentación jesuítica. *Revista de Antropología*, Vol. 24, pp. 1-24, 1981.

MOURA GUARANI, Vilmar Martins. *Nhandereko: o Direito Guarani*. Goiânia: CEGRAF: UFG, 2024.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder: eurocentrismo e América Latina. LANDER, Edgard (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: Editora Clacso, 2005.

RAFFESTIN, Claude. *Por uma geografia do poder*. São Paulo: Editora Ática, 1993.

SPIVAK, Gayatri. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

SUSNIK, Branislava. El Guarani en la vida socio-económica colonial. *Revista de Sociología*, nº 01, p. 30-48, 1964.

SUSNIK, Branislava. Los aborígenes del Paraguay II. *Etnohistoria de los Guaraníes. Época Colonial*. Asunción: Museu Etnográfico "Andrés Barbero", 1979-1980.

WALSH, Catherine. Interculturalidade e decolonialidade do poder: um pensamento e posicionamento “Outro” a partir da diferença colonial. *Revista Eletrônica da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Pelotas*, v. 5, n. 1, jan.-jul, p. 6-39, 2019