

Instituto de Ciências da Educação – Universidade Federal do Pará
Revista Ver a Educação, Belém, n. 1, ano 2026

Kimun Mapu: sabedoria da terra

Kimun Mapu: wisdom of the earth

Kimun Mapu: sabiduría de la tierra

Carlo Arturo Zarallo Valdés¹

Aline Mararú²

Marcus Vinicius de Sousa Mouzer³

Magdalena Cortinez Oryan⁴

Resumo

Kimün Mapu: Sabiduría de la Tierra nasce de uma roda sociopoética: quatro vozes de geografias distintas, reunidas na (in)disciplina *Viver em Plenitude*, produziram coletivamente poemas, canções, pinturas e fragmentos ensaísticos que tomam o *kimün* mapuche como princípio organizador, a sabedoria que vem da terra, que circula nos sonhos ancestrais (*penmas*) e que nenhuma expropriação confisca. O povo Mapuche comparece como interlocutor vivo, cuja luta territorial no sul do Chile reorienta as perguntas do texto: a *mapu* é corpo, cosmos e comunidade; o tempo avança em espiral de perda, cura e recomeço; o saber emerge do encontro, do canto e do silêncio partilhado. O conjunto opera em registro poético, documental e pedagógico, perguntando o que significa educar quando a terra é sujeito e o corpo é método.

Palavras-chave: sabedoria da terra; Sociopoética; Decolonialidade; povo Mapuche; educação.

¹ Doutor em Filosofia. Pós-doutorando no Programa Interdisciplinar em Ciências Humanas (PPGICH) da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Florianópolis-Brasil. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6655-045X>. E-mail: carlo.zarallo@hotmail.com.

² Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Artes Visuais (PPGAV) da Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC). Florianópolis-Brasil. Orcid: <https://orcid.org/0009-0007-4131-2923>. E-mail: alinemararu@gmail.com.

³ Doutorando no Programa Interdisciplinar em Ciências Humanas (PPGICH) da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Florianópolis-Brasil. Orcid: <https://orcid.org/0009-0000-9437-9928>. E-mail: vinmouzer@gmail.com.

⁴ Música e Socióloga. Pontificia Universidad Católica (PUC). Santiago-Chile. E-mail: magdacortinez@gmail.com.

O princípio *ontoancestral*⁵ da existência indígena e africana é totalmente estranho ao modo de produção capitalista. Grande parte dos povos originários se consideram guardiães da natureza, de culturas ancestrais portadoras de modos de vida e de produção sustentáveis. Defendem suas culturas e territórios como alternativas reais e atuais – não apenas passadas ou possíveis, mas presentes e potentes – ao sistema-mundo moderno/colonial capitalista. Destruir para vender, matar para vender, envenenar para obter lucro. Esse princípio de existência é, na verdade, um princípio de loucura, uma falta de respeito pelo universo e pela natureza, e uma afronta ao equilíbrio de forças existentes que o homem capitalista branco desconhece. O homem destruiu e destrói a natureza todos os dias para acumular riqueza e poder. Essa ação sobre o meio ambiente criou um profundo desequilíbrio físico e espiritual, com pragas, doenças e desastres naturais sendo os meios pelos quais a grande Mãe Natureza está mostrando sua indignação e devolvendo aos seres humanos os frutos de sua injustiça. A pesquisadora sul-africana Dalene M. Swanson, professora da Universidade da Colúmbia Britânica (Canadá), tentou definir o conceito de Ubuntu como um fundamento ético coletivo, uma epistemologia, um sistema de crenças, uma filosofia humanista que considera a tradição como parte constitutiva do ser. No entanto, na raiz dessa proposta filosófica está o espírito de pertencimento à terra, o nativismo. Uma filosofia verdadeiramente africana que valoriza o ser humano como expoente idealista teleológico. A relação com o outro é o que dá sentido ao “humano”, e não sua biologia, uma filosofia que valoriza a força da comunidade e a comunidade como princípio de identidade. O ditado de que “é preciso uma aldeia inteira para criar uma criança” está de acordo com o espírito e a intenção do Ubuntu (Swanson, 2007, p. 54; tradução dos autores)⁶. Dentro desse princípio ontoancestral, o “comum” torna-se o fundamento gerador e orientador da relação social. Isso, o “comum”, supera o “meu” e o “nós” supera o “eu”, na perspectiva de entender a realidade da lógica Ubuntu. “A ética Ubuntu fala contra uma interpretação ideológica capitalista da realidade. Sua filosofia espiritual nativa está mais em sintonia com a Terra, suas criaturas e suas formas vivas” (Swanson, 2010)⁷. Como já mencionado, podemos ver as semelhanças entre a filosofia e a cultura ameríndia e africana. O princípio do Ubuntu sintetiza o conceito de humanidade. Nessa mesma perspectiva, o filósofo sul-africano Mogobe Ramose afirma que “a noção de comunidade na filosofia Ubuntu é baseada na premissa ontológica de que a comunidade é lógica e historicamente anterior ao indivíduo” (Ramose,

⁵ Conceito que Carlos Valdés vem trabalhando no projeto do pós-doutorado e que tem seus inícios em VALDÉS, C.Z. **Senderos para sentipensar uma ontologia latino-americana**. 2024. 168 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2024.

⁶ SWANSON, D.M. Ubuntu: An African contribution to (re)search for/with a “humble togetherness”. **Journal of Contemporary Issues in Education**, Edmonton, v. 2, n. 2, p. 53–67, 2007.

⁷ SWANSON, D.M. Ubuntu, uma “alternativa ecológica” à globalização econômica neoliberal. Entrevista concedida a Moisés Sbardelotto. **IHU On-Line**, 6 dez. 2010. Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/3689-dalene-swanson>. Acesso em: 6 jul. 2026.

2010)⁸. Com base nessa premissa, para a filosofia africana há uma primazia da comunidade do coletivo sobre a esfera individual ou privada. É uma desconstrução da lógica cartesiana de analisar as partes para entender o todo, uma vez que a soma das partes não reflete necessariamente o todo. Nesse princípio há uma questão plástica, ética e estética que é distorcida pela divisibilidade.

Numa chamada *ontoancestralidade* poderíamos considerar como parâmetro territorial, o lugar de onde falamos. Deste modo, o termo ontoancestralidade, em seus estudos pode ser empregado como uma categoria de análise e conceito-chave na busca por compreender uma determinada abertura ontopolítica, a partir de nosso território e de nosso sentir. Essa sabedoria, como nos ensina o professor Reinaldo Fleuri, está presente em todas as culturas ameríndias, e nos leva a compreender que a relação entre todos os seres do planeta tem que ser encarada como uma relação social, entre sujeitos, em que cultura e natureza se fundem em humanidade.

Indagar pelos caminhos de ontoancestralidade, necessariamente nos leva a uma pedagogia que opere onto e epistemicamente, considerando o arcabouço teórico, filosófico e metodológico do fazer e ensinar a *escrevivência* de povos no Brasil, dinamizada pela tradição, a ontoancestralidade, é um signo que perpassa todo um conjunto de manifestações culturais, suscitando novos processos criativos, dinâmicos, que abarquem a beleza, a estética, a filosofia, a história, a linguagem e toda densidade dos valores dos povos africanos, indígenas e tradicionais.

**Arrefece
a noite,
magnetismo lapidar.
Feito o bronze do teu sonho,
aurora espectral: vinho escrito
em pó
e lua derretida
aos meus pés.
Feito o canto,
a coruja trans-
tornada em sol... e música de verão.
Ruminando o tempo
com seus cabelos de mato.
Com o deus-galáxia
que tua poética constrói, capricórnica,
esfinge
que levita a meus
olhos**

⁸ RAMOSE, M. A importância vital do “Nós”. Entrevista concedida a Moisés Sbardelotto. **IHU On-Line**, 6 dez. 2010. Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/3688-mogobe-ramose>. Acesso em: 6 jul. 2026.

de cristal
e fuge...
Espírito translúcido: água. Elemento
frágil
que me torna
chuva em terras brutas.
Forma; cobra; ânfora
envenenada
que desmancha castelos de prata.
Arrefece, arrefece
a noite,
lua
e cascata.
E os vagabundos,
os escravizados,
os poetas
marcham
sem pernas ou ponte.
E corre
a
luz
desnudada.
E seus olhos loucos me tragam.

Figura 1 – *Nguillatún*, cerimônia sagrada do povo Mapuche



Fonte: Internet (ANRed)

Anunciou uma jovem anciã com sua cesta na mão:

Dizem os mais velhos que tudo começa com um sopro. Talvez por isso, naquela manhã em que chegamos ao espaço da (in)disciplina *Viver em Plenitude*, o vento não cessava de mover os panos coloridos pendurados entre as árvores de nossas cabeças. Ali, sentados em roda, alguém abriu um caderno e leu as primeiras linhas:

Saibam os que nascem/que somos mapu fértil: assim se faz existir a “primeira-última” volta deste conjunto de poemas, canções e fragmentos de memória. A palavra inaugura um anúncio. Não se trata apenas de crianças que chegarão, mas de todos os que escolhem nascer de novo, desaprender um mundo e reaprender outro. A (in)disciplina *Viver em Plenitude* tornou-se o espaço onde essas palavras brotaram como sementes: ali, escuta, silêncio, cantos e rezas se entrelaçaram em experiência sociopoética, fazendo do encontro um território vivo, onde colhemos algumas sementes.

O povo Mapuche, cuja designação em *mapudungun* remete literalmente à condição de ser gente da terra, habita há séculos as regiões meridionais do que hoje chamamos Chile e Argentina, carregando uma relação com a *mapu* que o vocabulário jurídico ocidental simplesmente deixa escapar: a terra é parentesco constitutivo, cosmologia encarnada, corpo que sustenta vivos e mortos no mesmo tecido. O *kimün*, a sabedoria transmitida de geração em geração, vem dessa terra; circula nos *penmas* (os sonhos em que os ancestrais mandam recados para os que ainda caminham sobre a *mapu*) e se renova nas cerimônias do *Nguillatún*, onde a comunidade inteira reafirma, cantando e rezando, os laços que a ligam ao território e aos que já partiram. Que esse mesmo território seja hoje objeto de expropriações continuadas, criminalização de lideranças e avanço de monoculturas sobre o que restava de floresta nativa torna ainda mais preciso o gesto político e epistêmico de um texto organizado em torno do *kimün*: a sabedoria que vive nos corpos e nos sonhos é aquela que nenhuma expropriação consegue confiscar.

Foi com essa herança, ao mesmo tempo viva e ameaçada, que a (in)disciplina reuniu quatro vozes de geografias distintas. Carlo Zarallo Valdés traz no nome e na memória uma raiz do sul do Chile que o trânsito pela cidade de Meimbi (Florianópolis) não apagou; Aline Mararú entrou no espaço com tinta e tela, com a prática de quem sabe que a imagem guarda o que a palavra deixa cair; Magdalena Oryan trouxe a música e o ouvido formado em Santiago; Vinicius Mouzer carregava uma pergunta que ainda não se encerrou. O que a (in)disciplina *Viver em Plenitude* fez foi criar o espaço em que essas presenças podiam coexistir sem que nenhuma precisasse se traduzir nos termos das outras, e a Sociopoética, como prática de pesquisa coletiva, foi a linguagem que tornou esse encontro produtivo de um modo que a metodologia convencional dificilmente anteciparia.

A Sociopoética parte de um pressuposto que contraria as premissas epistemológicas da ciência moderna: o conhecimento emerge do grupo como um todo, incluindo tudo o que a academia costuma deixar do lado de fora: o corpo, o afeto, o ritual, a memória que não cabe em citação. Numa roda onde conviveram canções em espanhol, invocações em *mapudungun*, poemas em português e pinturas que dispensavam tradução, o que se produziu foi um texto que guarda as marcas precisas desse encontro: os pontos onde as vozes se sobrepuseram, as passagens em que uma língua começou uma frase que outra terminou, as pausas em que o silêncio coletivo disse mais do que qualquer palavra que se pudesse colocar no papel.

Neste (re)brotar semiótico-ontológico, um conjunto de textos aqui reunidos em *Kimiin Mapu: Sabiduría de la tierra* constitui em suas estruturas subterrâneas uma elaboração poético-cosmológica que entrelaça expressões espirituais mapuche, reflexões de resistência histórica e imagens simbólicas relativas ao território, ao fogo, à semente e ao corpo coletivo em luta. Sua composição reúne poemas, fragmentos discursivos, canções e pequenos ensaios que, ao serem articulados, constroem uma paisagem narrativa não linear – mais próxima daquilo que Claude Lévi-Strauss denominaria *bricolagem*: a criação de sentido por meio da justaposição de materiais heterogêneos, reorganizados segundo afinidades simbólicas, afetivas e míticas. A unidade do texto não se dá por progressão cronológica, mas por recorrência de eixos temáticos – ancestralidade, fogo, terra, água, semente, tempo, corpo e memória. O texto opera como um *mapa afetivo* da terra e da luta mapuche: a história e a espiritualidade aparecem reanimadas pela linguagem, que costura elementos míticos, políticos e sensoriais. As vozes que se expressam – por vezes individuais, por vezes comunitárias – evocam tanto a força do *kimiin* (sabedoria) quanto a experiência encarnada do conflito, das perdas, da reconstrução e da persistente semente do futuro. Há também um forte componente performático: cânticos, interjeições, invocações e ritmos internos constroem a textura sonora do texto, aproximando-o de uma oralidade ritual. O resultado é um conjunto híbrido, que funciona simultaneamente como poesia, como documento cultural e como narrativa simbólica sobre territorialidade e resistência. Ao reelaborar esses fragmentos como narrativa em *bricolagem*, preservando cada palavra enquanto se introduzem articulações narrativas, busca-se respeitar a heterogeneidade constitutiva do material, reforçando sua vocação de texto-vivo, em movimento, telúrico e coletivo.

Figura 2



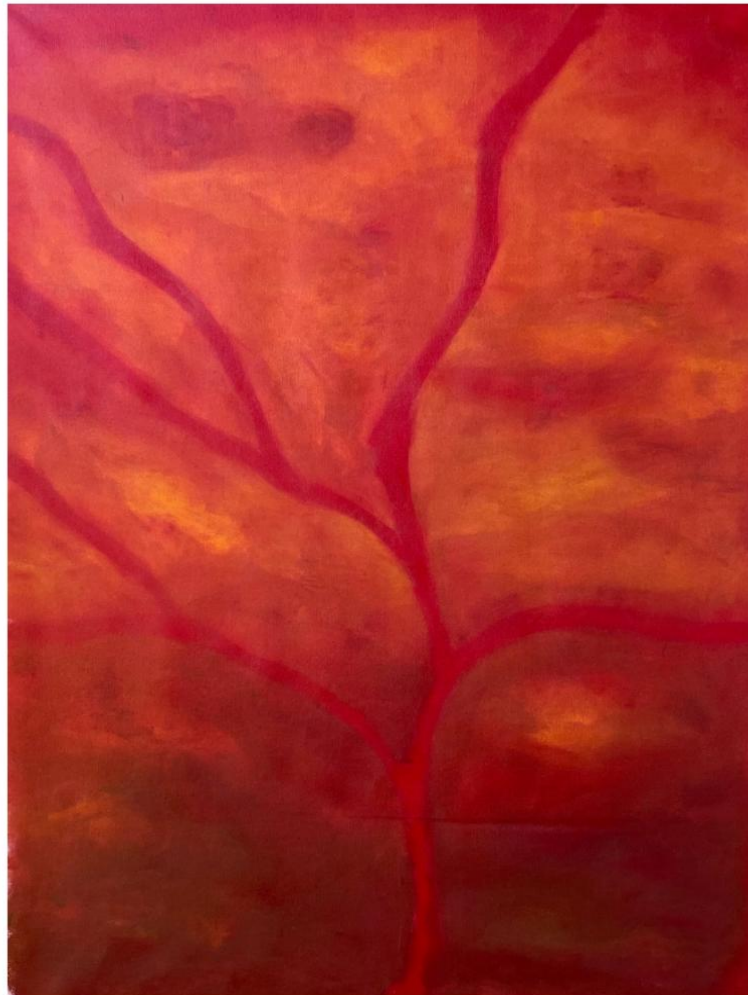
Fonte: Internet (pixabay.com)

Há um poema nesta pampa que resiste à leitura coletiva, que insiste em permanecer noturno, grudado ao corpo de quem escreve. “Arrefece a noite” abre com esse arrefecimento como se fosse um estado físico antes de ser imagem: algo que acontece na pele, no peso da madrugada quando ela começa a ceder. Com isso, “magnetismo lapidar” vem da pedra trabalhada, da superfície reduzida à sua forma mais essencial; o magnetismo vem de outra coisa, de uma força que age mesmo sem ser vista. A noite que arrefece opera nessa tensão: comprime e atrai ao mesmo tempo. Conquanto, o que o poema faz a seguir vai na direção oposta ao que se esperaria de uma cena noturna. Tudo se transforma, e sem cerimônia: o bronze nasce do sonho, a aurora aparece espectral, a lua derrete no chão como líquido comum. A coruja “trans-/tornada em sol” – a barra no meio da palavra é uma rachadura deliberada. Vira dia sem deixar de ser noite; ela se multiplica em vez de se resolver. Numa cosmologia em que os seres transitam entre formas sem perder o que são, essa simultaneidade seria o esperado; o que surpreende é que o poema a encene com tamanha economia, quase sem comentário, como quem anota o óbvio. A água entra no meio do poema e toma conta. “Espírito translúcido: água. Elemento/frágil/que me torna/chuva em terras brutas”. O sujeito vira chuva, literalmente – cai. E cai em “terras brutas”, que é o mesmo chão que o conjunto inteiro chama de *mapu*, terra violada, cercada, esperando. Tem qualquer coisa de entrega nessa imagem, de abandono voluntário da própria forma. Logo depois chegam à cobra e a “ânfora envenenada que desmancha castelos de prata”: os

castelos de prata são belíssimos e frágeis, como toda arquitetura fundada na extração. A mesma chuva que alimenta a semente dissolve o que foi construído com prata. O poema constata isso sem celebrar.

No final chegam os vagabundos, os escravizados, os poetas, marchando “sem pernas ou ponte”. É uma imagem que poderia soar absurda e soa justa: avançam justamente sem os instrumentos que qualquer sistema de circulação exigiria. Essa marcha tem parentesco com a espiral, que anda sem ir em linha reta, chega sem pedir passagem. “E corre a luz desnudada”: a luz que vaza, que aparece sem preparação. E então os “olhos loucos” que trazem o eu lírico na última linha. Tragar é engolir e ser desejado ao mesmo tempo, é dissolução que não tem nada de passivo. O poema fecha se abrindo: antes de semear qualquer coisa, parece dizer, é preciso passar por esse tipo de travessia.

Figura 3 – Fogo que arde nossas mudanças, Aline Mararú, óleo sobre tela, 2026



Saibam os que nascem

Saibam os que nascem
que somos mapu fértil
que em nós semeiem a semente
e floresça um novo tempo
O vento puelche nos anuncia
e espalha nossa vida
nossa esperança de filhas
felizes e caminhantes
que sobem em cada árvore
e se banham em cada rio
como foram nossos avós
e os avós de nossos avós
Floresceremos
e o vento nos
penteará
e
novamente
cairá a semente em terra fértil
para iniciar um novo ciclo
que é o mesmo e outro
um eterno zero
espiral infinita
plenitude e memória

Que saibam os que nascem
que nada está perdido
que não abandonamos nossos mortos
nem eles a nós
Que são herdeiros de tudo
que sempre pertenceram
que são parte da água, do vento e do calor
que tudo têm
que sempre o tiveram
que não precisam de nada
senão viver em plenitude
Podem vir aqui
aprender deste silêncio cheio de mensagens
idioma de pássaros e rios
mensagens antigas do fogo
o idioma dos sonhos e das febres dolorosas
Tudo nos fala.
Podes vir e renascer
Despojar-te
do que acreditavas ser
tirar essa roupa
pesada
essa armadura
desnecessária

e lançar-te ao rio
e depois estender os braços ao sol e recebe-lo

Aqui está tudo
simples e natural
infinitamente complexo
Para alcançar nossa selva
passamos por muitas dores
e elas nos tornaram mais fortes
mais alegres
mais vivos
mais presentes
mais necessários

Manter a humildade onde reina a prepotência e a avareza
Avô vento, avô fogo: guia-nos para não nos perdermos no caminho

*

Jazem em luz
os gritos do oceano.
Jazem como as pedras
ou os pássaros lívidos do céu.
Jazem silenciosos
como a voz das estrelas
e permeiam o
vazio como serpentes sem cauda.
Perfazem cérebros,
perspicazes. São raios sem trovão.
Jazem no colo de um deus cristão,
aqui e ali,
como as flores
do outono.

*

A manhã espantada
desponta
num
grito
solar.
O nada, sem lábios,
fecha-me,
mata-me
devagar
num sonho vago: lago.
Quatro
unicórnios
bebem
a manhã
despontada
num grito solar
espantado.
Lábios
de
sol

cantam a morte
vestida. Um, dois, três, quatro.
São os segredos
do gato.

Território, *mapu* não é metáfora: é terra concreta e também corpo, memória, cosmos. Ao afirmar “que em nós semeiem a semente/e floresça um novo tempo”, o poema desloca a ideia de tempo linear e progresso acumulativo. O “novo” não é um futuro abstrato, mas um retorno intensificado: ciclo que “é o mesmo e outro/um eterno zero/espiral infinita/plenitude e memória”. A espiral rompe a lógica colonial da linha reta e do crescimento ilimitado; ela inclui morte, descanso, noite, silêncio e recomeço como partes necessárias da vida.

O “vento puelche” é mensageiro. Ele “nos anuncia/e espalha nossa vida/nossa esperança de filhas felizes e caminhantes”. A imagem das crianças que sobem em cada árvore e se banham em cada rio reconecta gerações: “como foram nossos avós/e os avós de nossos avós”. No lugar da infância enclausurada entre muros e telas, aparece uma infância que aprende diretamente com a floresta, com a água, com o frio e o calor. Esse gesto é profundamente decolonial: desloca o monopólio da escola moderna como lugar legítimo de aprendizado e recoloca a natureza, os ancestrais e as relações comunitárias como fontes primordiais de conhecimento.

Outro texto reforça essa herança ao dizer: “Que saibam os que nascem/que nada está perdido/que não abandonamos nossos mortos/nem eles a nós”. Contra a sensação de esgotamento e derrota que perpassa nosso tempo – colapso climático, violência estrutural, racismo, expropriação de terras –, a voz poética afirma uma fidelidade radical aos mortos. Eles não são apenas lembrança; são companheiros de caminho, “sussurro de meus mortos”, que voltam no vento da tarde, na fogueira que crepita, na água que corre. Assim, ser herdeiro não significa possuir bens, mas participar de uma corrente de vida: “que são parte da água, do vento e do calor/que tudo têm/que sempre o tiveram”. Nesse horizonte, “plenitude” não é consumo, nem bem-estar individual. É a experiência de pertencer: “não precisam de nada/senão viver em plenitude”. A plenitude é vivida em uma “selva” que não é apenas geográfica, mas também política e espiritual. Para alcançá-la, “passamos por muitas dores” – dores de violência colonial, exílios, perdas, doenças, medos. Mas essas dores, longe de nos paralisar, “nos tornaram mais fortes/mais alegres/mais vivos/mais presentes/mais necessários”. O texto recolhe, assim, a pedagogia da dor: não como martírio, mas como travessia que aguça a lucidez e a solidariedade. Por isso, a humildade é princípio ético e político: “Manter a humildade onde reina a prepotência e a avareza”. Num mundo regido pela arrogância do lucro e da propriedade, a humildade não é submissão, mas resistência. Ela nasce do reconhecimento de que não somos donos da terra, mas parte dela; de que não somos centro do cosmos, mas parentes entre muitos seres. Ao invocar

“Avô vento, avô fogo: guia-nos para não nos perdermos no caminho”, a oração final coloca o saber fora do fechamento do “eu”. Não é o indivíduo autossuficiente que sabe, mas a relação: com os avôs, com os elementos, com a memória partilhada. A “semente do novo tempo” reaparece em outro texto, explicitamente nomeado assim. Ela está “esparzida pelo vento/em meio à destruição e à confusão”. Aqui se reconhece sem disfarces o cenário em que vivemos: queimadas, colapso dos glaciares, guerras, deslocamentos forçados, mercantilização de tudo. “Às vezes quero ser surda/mas não consigo e adoço”. O desejo de não ouvir – de anestesiarse – convive com a impossibilidade de fechar os ouvidos à dor da terra e dos povos. A doença surge justamente quando se tenta romper o vínculo de escuta. No entanto, há retorno: “volto a escutar os valentes de sempre/que nunca pediram permissão a ninguém para florescer”. Os “valentes de sempre” são os povos que resistem há séculos: indígenas, quilombolas, camponeses, mulheres, migrantes, comunidades que carregam “a força do espírito sem claudicar”. Neles, a semente continua a ser plantada nos novos, “com a clareza do manancial que brota sempre novo/como a verdade mesma da vida”. Esse manancial é o *kimiin* – a sabedoria que vem da terra e dos *pewmas*, sonhos ancestrais, como anuncia o último poema sobre o *Kimun Mapu*. Nele, o eu lírico reconhece: “não sei se escrevo um poema,/ só sei que sonhei com teus olhos de luz, dizendo:/o *kimun* vem da terra/de seus infinitos *pewmas*”. A palavra não nasce de inspiração individual, mas de um sonho partilhado, de uma luz que vem da própria terra.

O “Soy-Somos” radicaliza essa percepção: “Não sei dizer ‘eu’. Não sei dizer ‘sou’”. A gramática colonial da subjetividade – o indivíduo separado, autônomo, proprietário de si – se desfaz. Se “eu” sou pássaro, jaguar e rio; se sou fogo e carvão, avô e alimento; se sou também o silêncio que cura a tristeza e a palavra que cura a ferida, o pronome deixa de apontar para uma essência fixa e passa a nomear uma trama de relações. “Nada foi simples, embora tudo o seja”, simples como o fogo que crepita, complexo como a interdependência infinita dos seres.

A casa de rezo – *lulik*, *oca*, *ngillatuwe*, *opy* ou qualquer outro nome sagrado – aparece como lugar de retorno: “Volto a respirar em minha casa de rezo/e me rezo”. Rezar-se é reconhecer que o corpo é altar e território; que cada respiração é uma aliança renovada com o fogo, a água, o ar, a terra. Daí o pedido: “Avô fogo, guia-me. Dá-me clareza./Ensina-me a viver em plenitude”. A plenitude, outra vez, não é ponto de chegada, mas aprendizado contínuo: processo de desapegar-se do que não precisamos, como quem retira uma “armadura desnecessária” antes de atirar-se ao rio. No poema “Fogo de cada dia”, o cotidiano é sacralizado: “Fogo de cada dia/treva de cada noite/teçam a mudança sutil/que devolva a esperança”. A espiritualidade aqui não é fuga do mundo, mas maneira de habitar o tempo. O fogo e a noite tecem, ponto a ponto, a transformação. Quando as crianças brincam em torno da fogueira e riem, esta cena simples torna-se teologia da esperança: “a alegria é minha fé/de que tudo tem seu curso/a força de minhas lutas/a esperança de meu povo”. A infância,

mais uma vez, é anúncio de futuro, mas também critério do presente: um mundo onde as crianças não podem brincar ao redor do fogo não é um mundo vivendo em plenitude.

A canção “Tierra semilla florece” condensa musicalmente esse tecer de imagens. A repetição do estribilho – “tierra-semilla, florece” – funciona como reza e afirmação performativa: ao cantar, já se enraíza a confiança de que a terra-semente está, de fato, florescendo, mesmo em meio à destruição. O vento traz a esperança de um “antigo novo tempo”: antigo porque carrega a sabedoria dos ancestrais; novo porque cada geração precisa assumir, à sua maneira, o compromisso de ser “terra fértil”. Até a morte é reconfigurada: não é interrupção, mas “morte fecunda”, parte do ciclo que devolve o corpo à terra e o transforma em alimento de novas vidas.

Por fim, o texto sobre o *Kimun Mapu* recolhe esse conjunto num gesto de reconhecimento humilde: “não sei se escrevo um poema...”. A dúvida não é incapacidade; é respeito. Diante do “raio de luz (*vera mirim*) que caiu frente a nós/num dia de sol e tormentas/de risos e emoções”, qualquer palavra parece pequena. Ainda assim, escrever é necessário, porque também é forma de proteger “a semente de água-sangue, que é nossa memória, nosso corpo, nosso território, nosso respirar”. A imagem da semente água-sangue rompe a separação entre humano e natureza, corpo e rio, sangue e chuva. Memória é fluxo; território é corpo; respirar é também modo de pertencer.

Esses sentires nascem, portanto, do tecido de vozes que a (in)disciplina *Viver em Plenitude* colocou em circulação. Não há aqui uma autoria isolada, mas uma constelação de presenças: avós e netos, rios e florestas, mortos e vivos, ventos e fogueiras, línguas e canções. O saber que se produz nesse espaço não cabe nos protocolos coloniais da academia: ele não se esgota em conceitos, exige cantos, sonhos, danças, rituais, silêncios. Se há algo que queremos transmitir e ao mesmo tempo aprender com essas palavras é que nenhuma decolonialidade será verdadeira se não tocar a carne da terra e a carne do corpo. Descolonizar não é apenas criticar estruturas; é reaprender a respirar, a brincar, a rezar, a cuidar do fogo, a escutar os rios, a honrar os mortos. É permitir que a “tierra-semilla” floresça em nós – e que nós, por nossa vez, floresçamos nela. Pois.

Que saibam os que nascem
que nada está perdido
que não abandonamos nossos mortos
nem eles a nós
Que são herdeiros de tudo
que sempre pertenceram
que são parte da água, do vento e do calor
que tudo têm
que sempre o tiveram
que não precisam de nada
senão viver em plenitude

Podem vir aqui
aprender deste silêncio cheio de mensagens
idioma de pássaros e rios
mensagens antigas do fogo
o idioma dos sonhos e das febres dolorosas

Tudo nos fala.
Podes vir e renascer
Despojar-te
do que acreditavas ser
tirar essa roupa
pesada
essa armadura
desnecessária

e lançar-te ao rio
e depois estender os braços ao sol e recebe-lo
Aqui está tudo
simples e natural
infinitamente complexo
Para alcançar nossa selva
passamos por muitas dores
e elas nos tornaram mais fortes
mais alegres
mais vivos
mais presentes
mais necessários

Manter a humildade onde reina a prepotência e a avareza
Avô vento, avô fogo: guia-nos para não nos perdermos no caminho

Figura 4 – Não abandonamos nossos mortos, Aline Mararú, óleo sobre tela, 2026



Fonte: acervo da artista

La semilla del nuevo tiempo

La semilla del nuevo tiempo
esparcida por el viento
y en medio de la destrucción y la confusión
quiero volver a ser
volver a ser tierra fértil

y en la oscuridad y el silencio
hacer germinar la semilla de un nuevo tiempo

el tiempo nuevo de los abuelos sabios
que escuchan romperse las semillas
beber los tallos
y caer las hojas
que hablan el idioma de los pájaros, el jaguar y la medicina.

Yo no sé nada
pero tengo corazón
y escucho el llanto callado de los glaciares que se caen.

A veces quiero ser sorda
pero no lo consigo y me enfermo
como si estuviera despojada de mi esperanza y mi palabra
Pero vuelvo a escuchar a los valientes de siempre
que nunca le pidieron permiso a nadie para florecer
y nos abrieron el camino para seguirlo
y besar la tierra nuevamente
y sacarnos la cera de los oídos
y sacarnos del canto dulce de las sirenas que nos llevan al hundimiento.

Qué difícil es aceptar lo oscuro de este bicho raro en el que nos convertimos.
Qué difícil a veces volverse un paria, un renegado.
Y en ese punto
encontrarse con el hermano y la hermana que llevan siglos plantados en su sabiduría,
en sus ancestros,

en su fuerza del espíritu sin claudicar,
sembrando la semilla en los nuevos
con la claridad del manantial que brota siempre nuevo
como la verdad misma de la vida.
La claridad del que entiende su tiempo y su propósito
la claridad del idioma de la vida

Soy. Somos
Soy. Somos.
No sé nombrar la unidad
si yo soy el pájaro, el jaguar y el río
si yo soy tú, el fuego y el carbón
si soy tu abuela que te sostuvo desde siempre
si soy la palabra que curó tu herida
si soy el silencio que curó tu tristeza
si soy el maíz que me alimentó.

No sé decir “yo”. No sé decir “soy”

Nada ha sido simple, aunque todo lo es.

Disfruto cada paso y cada día es un triunfo de la vida.

No soy mucho de hablar,
el fuego crepitante me enseñó que el silencio habla más que todo

Me enseñaron a aquietar mi pensamiento
y mi “yo”, mi “soy”.

Vuelvo a respirar en mi casa de rezo
y me rezo

Abuelo fuego, guíame. Dame claridad.
Enséñame a vivir
muéstrame cómo vivir en plenitud
enséñame a escuchar
enséñame a ver
quítame lo que no necesito

Fuego de cada día

Fuego de cada día
tiniebla de cada noche
tejan el cambio sutil
que devuelva la esperanza
de volver a escuchar el río
donde emana la verdad
natural como agua fresca
como el canto de las abuelas

En mi pequeño cosmos
los niños juegan alrededor del fuego
y se ríen
la alegría mi fe
de que todo tiene su curso
la fuerza de mis luchas
la esperanza de mi pueblo

Tierra semilla florece

Sinto
a semente de outro tempo
espalhada, sacudida pelo vento
e em meio à destruição
ser terra fértil, quero ser terra fértil.

Vento
que trouxeste a esperança
de um antigo, de um antigo novo tempo
e em meio à confusão
ser terra fértil, ser terra fértil

Refrão:

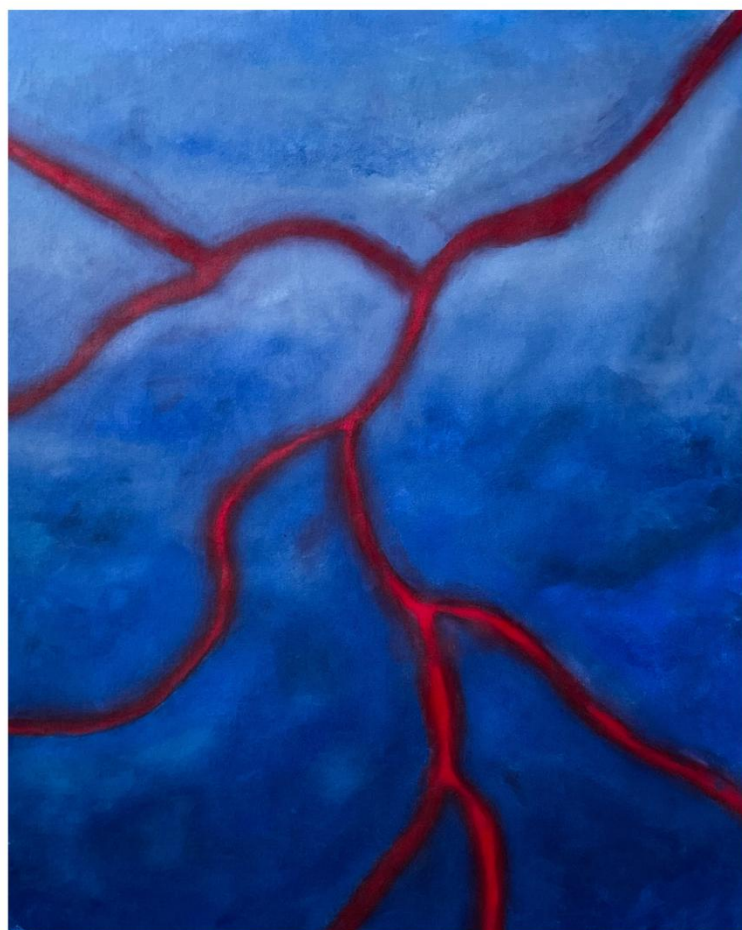
Terra-semente, floresce
Terra-semente-floresce, floresce
Terra-semente-floresce
Terra-semente-floresce, floresce, floresce, floresce, floresce.

Vento
quando trazes à tarde
o sussurro dos meus mortos, dos meus mortos

Kimun Mapu: *sabedoria da terra*

escuto na escuridão
morte fecunda, morte fecunda
Sinto
no dia que palpita (ou “no fogo que me habita”)
cada raio que alimenta o meu alimento (ou “cada raio que dá vida ao meu alimento”)
e em toda a claridade
ser terra fértil, quero ser terra fértil.
Refrão:
Terra-semente,
floresce
Terra-semente-floresce,
floresce
Terra-semente-floresce
Terra-semente-floresce, floresce, floresce, floresce, floresce.

Figura 5 – Escutar o rio, Aline Mararú, óleo sobre tela. 2026



Fonte: acervo da artista

Lamngen,
Não sei se escrevo um poema,
Só sei que sonhei com teus olhos de luz, dizendo:
O *Kimun* vem da terra
De seus infinitos *pewmas*
Que na energia da memória a terra vive
E nela sangram nossos ancestrais

E sim, quem pode duvidar disso?
Somos um mais nessa *Mapu*,
Nesse universo, nem mais nem menos
que um peixe, que o mar, que o rio,
que uma borboleta, uma pedra, uma flor.

A sonhar e mirarnos temos vindo, a nos escutar e
compreender o insondável mistério que foi esse raio de luz (*wera mirim*)
que caiu frente a nós,
num dia de sol e tormentas
de risas e emoções
para nós abraçar hemos venido, para contemplar a terra,
para sonhar-nos,
para proteger a semente de água-sangue, que é nossa memória, nosso corpo,
nosso território
Nosso respirar.

Quando abrimos *Kimiin Mapu*: Sabiduría de la Tierra numa sala de aula, num espaço educativo, não abrimos apenas um livro, apenas uma pele de papel: abrimos territórios, corpos, memórias. A palavra-corção chega como quem traz nas mãos um punhado de sementes e, antes de explicar, pede escuta. Numa educação acostumada a comprovar saberes por meio de citações e listas de autores, este texto lembra algo simples e decisivo: há conhecimentos que não nasceram da biblioteca, mas do chão, do convívio e da luta; conhecimentos que se guardam no corpo, na memória coletiva e na forma como se cuida da vida

Por isso, sua “falta de referências” não é carência – é posição. O texto se afirma como sabedoria que vem da terra e que se transmite por canto, imagem, rito, silêncio, metáfora. Ele ensina que aprender não é apenas acumular informações, mas afinar a sensibilidade para reconhecer o mundo como relação: com a água, com o fogo, com os mortos, com os que ainda nascem, com o território que sustenta e também sofre. Ao tratar a terra como sujeito e não como recurso, convoca uma ética: viver em plenitude é viver com responsabilidade e reciprocidade, sabendo que toda existência é interdependente.

Na (in)disciplina *Viver em Plenitude*, *Kimiin Mapu* atuou como disparador e como espelho. Disparador, porque mobilizou afetos e imagens capazes de gerar pesquisa: mapas sensíveis, narrativas,

cantos, cartografias do vivido. Espelho, porque devolve ao grupo a pergunta fundamental: que tipo de vida estamos produzindo quando educamos? Ao invés de separar razão e emoção, teoria e arte, ciência e espiritualidade, o texto costura essas dimensões e propõe um modo de conhecer que é também um modo de cuidar. Assim, educar deixa de ser treino de respostas e passa a ser cultivo de presença – uma aprendizagem que germina no comum, no território partilhado e na coragem de reaprender a viver. Isso exige do educador, acreditamos, uma disponibilidade que os currículos de formação raramente nomeiam: a capacidade de entrar numa roda sem saber de antemão o que vai sair dela, de sustentar o silêncio coletivo sem preenche-lo com conteúdo preparado, de reconhecer que certos saberes chegam pelo corpo antes de chegarem pela palavra. Formar-se como educador, nesse horizonte, passa por algum grau de desfazimento: desfazer a certeza de que o conhecimento legítimo tem sempre um autor identificável, uma data de publicação, uma lista de referências em ordem alfabética. O *Kimiün Mapu* interroga essa certeza em seu núcleo, e já nessa interrogação reside uma prática pedagógica. Ao trazer esse conjunto para o interior de uma revista acadêmica, nós queremos praticar uma perturbação adicional: introduzir um texto que os protocolos da ciência moderna não sabem classificar com facilidade, que escorrega entre gêneros, que mistura o que os currículos disciplinares insistem em separar. A aposta do artigo enquanto gesto está precisamente aí: que o encontro entre a sabedoria da terra e os ritos de passagem da academia produza uma fricção do tipo que precede qualquer aprendizado que valha a pena. Que a semente, como diz o próprio texto, caia em terra bruta.

A pergunta que o texto deixa aberta ao educador, porém, vai além da formação individual. Ela aponta para arranjos concretos: que tipo de escola, que tipo de universidade seria capaz de acolher o *kimiün* como forma legítima de produzir e transmitir conhecimento? Currículos que incluam o silêncio como metodologia, avaliações que reconheçam o canto como dado de pesquisa, espaços organizados em roda em vez de fileiras. A escola moderna, na sua configuração atual, foi construída para não acolher isso; sua arquitetura, seus horários, seus sistemas de progressão foram desenhados com outra epistemologia em mente, uma que colocou a terra do lado de fora e o corpo como obstáculo à cognição. Questionar essa arquitetura a partir do *kimiün* não é romantismo pedagógico: é reconhecer que o problema da educação é, em sua raiz, um problema de cosmologia.

Há ainda uma assimetria que este texto não esconde e que vale nomear com cuidado. O povo Mapuche não pediu para ser objeto de pesquisa acadêmica brasileira, e a sabedoria que circula nestas páginas não foi cedida em concessão bibliográfica. O que este conjunto afirma é que o encontro aconteceu de outro modo: num espaço em que a hierarquia entre quem sabe e quem aprende foi suspensa, ainda que provisoriamente, e em que a herança mapuche entrou pela voz de alguém que a carrega no corpo. Essa distinção importa para qualquer educador que queira trabalhar com este

material. A decolonialidade praticada como leitura de textos sobre povos indígenas é diferente, em natureza e em compromisso ético, daquela que se pratica quando uma voz de dentro dessa herança é parte constitutiva da criação. *Kimiin Mapu* existe na segunda modalidade, e isso muda o que o leitor pode exigir dele e o que ele pode exigir do leitor. O que resta, então, como pergunta genuinamente aberta: se o *kimiin* vem da terra e se transmite pelo convívio, pelo sonho e pelo canto, o que significa lê-lo numa revista? O suporte acadêmico transforma o que carrega, e seria ingênuo supor que estas páginas preservam intacta a oralidade ritual de onde nasceram. A aposta, porém, é outra: que o texto funcione como semente mesmo no papel, que a palavra escrita ainda carregue o suficiente do encontro original para perturbar quem a recebe. Em alguma sala de aula em Belém, em Florianópolis, em Santiago, alguém vai ler estas páginas e o corpo vai saber antes que a cabeça encontre palavras para o que está acontecendo. O *kimiin* sempre operou assim: pela fresta, pelo sonho, pelo silêncio que se instala depois que uma palavra certa foi dita. A semente já foi lançada.

Referências

A biblioteca
onde pesquisamos
é a nossa vida
os encontros
fazem parte das referências
o gesto da mãe
trançando os cabelos
faz parte das referências
o rosto da avó
sob a fumaça
do cachimbo
faz parte das referências
nosso choro,
nossos sonhos,
nossa luta,
o rio
fazem parte das referências
o que transformamos
ao tocar a língua
faz parte das referências
a experiência
que não começa
nessa existência
faz parte das referências
referencia, nos refere
mar
terra

montanhas
avos
choros
risos
Chaltumay referências

Considerações sem final

Trazer nossos corpos, nossos territórios, nossos *penmas* (sonhos) para dentro de uma revista acadêmica é afirmar que o conhecimento não nasce apenas nos livros, nem se legitima somente pela citação de autores/as reconhecidos/as pela (con)versidade. Antes de qualquer obra escrita, há uma biblioteca viva que se inscreve nos corpos, nas memórias, nas práticas cotidianas, nas línguas, nos gestos, nos rios, nas montanhas, nos silêncios e nas formas ancestrais de (re)existir. A biblioteca onde pesquisamos é, para nós, nossa própria vida. Nela, cada encontro, cada experiência, cada marca deixada pelo tempo constitui uma referência.

Quando um texto acadêmico reconhece como referência o gesto da mãe trançando os cabelos, o rosto da avó sob a fumaça do cachimbo, o choro, o sonho, a luta e o rio, ele desloca profundamente a noção tradicional de pesquisa. A referência deixa de ser apenas aquilo que está registrado em páginas impressas e passa a incluir aquilo que sustenta a existência de um povo. O corpo, nesse sentido, não é apenas objeto de estudo, mas arquivo sensível, território de memória, lugar onde a história se guarda e se atualiza. O corpo lembra, fala, resiste e ensina.

Essa perspectiva se opõe à ideia de que o conhecimento válido é somente aquele que pode ser comprovado por livros, artigos e documentos reconhecidos pela lógica acadêmica ocidental. Não se trata de negar a importância dos livros, mas de questionar sua exclusividade como fonte legítima de saber. Há conhecimentos que foram transmitidos pela oralidade, pelo cuidado, pelo trabalho coletivo, pelos rituais, pelos cantos, pelas caminhadas no território, pela escuta dos mais velhos e pela relação com a terra. Esses saberes não são menores. São formas densas de pensamento, de pedagogia e de filosofia ontoancestrais.

Trazer o território como referência é reconhecer que a terra não é cenário neutro, mas sim espaço político e ontológico, porém é memória e conhecimento. O rio, o mar, as montanhas e as matas não aparecem apenas como paisagem: eles ensinam modos de viver, de se orientar, de cuidar, de pertencer. Para muitos povos e comunidades, o território é também arquivo, escola, linguagem e ontoancestralidade. Ele guarda marcas da violência colonial, mas também guarda caminhos de reexistência. Por isso, quando o território entra na academia, ele não entra como simples “tema”; entra como fundamento de uma outra forma de conhecer. Nesse contexto que poderemos nos referir a

uma à expansão ontológico-política de uma *ontoancestralidade*, que implica em ir além da ontologia dual moderna. Portanto, sentir/pensar/habitar a mãe terra implica efetivamente a possibilidade de contemplar um “além” da modernidade capitalista.

A ontoancestralidade é construída aqui, a partir das raízes. O ontoancestralidade é um sistema filosófico milenar, que vem moldando as subjetividades e a existência dos povos, portanto, é um mandato que reforça e cultiva um sentimento coletivo de pertencimento. O ancestral equivale a uma filiação que precedeu os que vivem hoje e que poderíamos estabelecer em três dimensões:

1. Ontoancestralidade como parte de uma matriz filosófica, na medida em que expressa o mundo, os cosmoentres – visões, entendimentos, audições e sentimentos – manifestados em ensinamentos e mandatos que ajudam a ordenar a vida, o comportamento e as relações dentro da comunidade.

2. Ontoancestralidade como doutrina porque implica obediência e respeito pelo conhecimento, ordenanças e memórias das e dos líderes. Uma relacionalidade intergeracional.

3. Ontoancestralidade é história, porque constrói laços entre meu ser individual-coletivo e o de meus ancestrais. Ancestralidade então implica um aprendizado do que me precedeu; é a comunhão com minhas histórias e memórias através de meus ancestrais.

Os *pevmas* também fazem parte das referências porque eles revelam dimensões da experiência que a racionalidade acadêmica, muitas vezes, tenta silenciar. Sonhar não é fugir da realidade. Em muitas cosmologias, o sonho é comunicação, orientação, memória e anúncio. Ele liga a existência presente às gerações anteriores e às possibilidades futuras. Ao reconhecer os sonhos como parte do processo de conhecimento, a escrita acadêmica se abre para uma temporalidade mais ampla, na qual a experiência não começa apenas nesta existência, mas se prolonga nas ancestralidades, nos vínculos espirituais, nas heranças coletivas e nas responsabilidades com quem ainda virá.

Nesse movimento, citar deixa de ser apenas repetir nomes autorizados. Citar passa a ser também referir-se a quem nos fez existir. Referência, como sugere o poema, é aquilo que nos refere: ao mar, à terra, às montanhas, aos avós, aos choros e aos risos. Referenciar é reconhecer de onde vem a nossa palavra. É dizer que nenhuma escrita nasce sozinha. Por trás de cada conceito, há corpos que viveram; por trás de cada argumento, há experiências que atravessaram gerações; por trás de cada pesquisa, há relações que nos formaram.

A presença do corpo, do território e dos sonhos na academia rompe, portanto, com uma forma colonial de produzir conhecimento, que separa razão e vida, sujeito e mundo, teoria e experiência. Ao afirmar outras referências, a escrita acadêmica pode se tornar mais honesta, mais situada e mais comprometida com as histórias que a sustentam. Ela deixa de fingir neutralidade e passa

a assumir sua posição: escreve-se desde um corpo, desde uma memória, desde uma língua, desde uma dor, desde uma luta e desde um território.

Assim, transformar a experiência em referência não é abandonar o rigor acadêmico. É ampliar o sentido do rigor. Rigor não significa apagar a vida para parecer científico. Rigor também é escutar com responsabilidade, nomear com cuidado, reconhecer as fontes vivas do pensamento e não separar o conhecimento das relações que o tornam possível. Quando a academia admite que a mãe, a avó, o rio, a língua, os sonhos e a ancestralidade fazem parte das referências, ela se abre para uma ciência mais plural, mais encarnada e mais justa.

Dizer “Chaltumay referências” é agradecer às fontes vivas que nos constituem. É afirmar que há uma epistemologia do agradecimento, da memória e do pertencimento. É reconhecer que os livros podem acompanhar a caminhada, mas não substituem a vida que ensina. E é, sobretudo, reivindicar o direito de escrever academicamente sem deixar o corpo do lado de fora, sem abandonar o território na porta da universidade, sem silenciar os sonhos que continuam orientando a travessia da vida.

Abstract

Kimün Mapu: Sabiduría de la Tierra emerges from a sociopoetic circle: four voices from distinct geographies, brought together in the (in)discipline *Living in Fullness*, collectively produced poems, songs, paintings, and essayistic fragments that take Mapuche *kimiin* as their organizing principle – the wisdom that comes from the earth, that circulates through ancestral dreams (*pewmas*), and that no expropriation can confiscate. The Mapuche people appear here as living interlocutors, whose territorial struggle in southern Chile reorients the text’s guiding questions: *mapu* is body, cosmos, and community; time unfolds in a spiral of loss, healing, and renewal; knowledge emerges through encounter, through song, and through shared silence. The work operates simultaneously in poetic, documentary, and pedagogical registers, asking what it means to educate when the earth is a subject and the body is the method.

Keywords: wisdom of the earth; Sociopoetics; Decoloniality; Mapuche people; education.

Resumen

Kimün Mapu: Sabiduría de la Tierra surge de una ronda sociopoética en la que cuatro voces de geografías distintas, reunidas en la (in)disciplina *Vivir en plenitud*, produjeron colectivamente poemas, canciones, pinturas y fragmentos ensayísticos. El conjunto toma el *kimiin* mapuche como principio organizador: una sabiduría que proviene de la tierra, circula en los sueños ancestrales (*pewmas*) y que ningún proceso de expropiación puede confiscar. El pueblo Mapuche aparece como interlocutor vivo, cuya lucha territorial en el sur de Chile reorienta las preguntas del texto: la *mapu* es cuerpo, cosmos y comunidad; el tiempo se despliega en espiral de pérdida, sanación y renacimiento; el conocimiento emerge del encuentro, del canto y del silencio compartido. La obra articula registros poéticos, documentales y pedagógicos, interrogando qué significa educar cuando la tierra es sujeto y el cuerpo es método.

Palabras clave: sabiduría de la tierra; Sociopoética; Decolonialidad; pueblo Mapuche; educación.