UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
ESCOLA DE ARTES, CIÊNCIAS E HUMANIDADES
PROGRAMA DE MUDANÇA SOCIAL E PARTICIPAÇÃO POLÍTICA

DENIS ROBSON RODRIGUES

Ser com a floresta: conflitos ontológicos na conservação da Mata Atlântica

São Paulo
2019

DENIS ROBSON RODRIGUES

Ser com a floresta: conflitos ontológicos na conservação da Mata Atlântica

Versão Corrigida

Dissertação apresentada à Escola de Artes, Ciências e Humanidades da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de Mestre em Ciências pelo Programa de Pós-Graduação em Mudança Social e Participação Política.

Versão corrigida contendo as alterações solicitadas pela comissão julgadora em 03 de dezembro de 2018. A versão original encontra-se em acervo reservado na Biblioteca da EACH/USP e na Biblioteca Digital de Teses e Dissertações da USP (BDTD), de acordo com a Resolução CoPGr 6018, 13 de outubro de 2011.

Área de Concentração:

Mudança Social e Participação Política

Orientadora:

Profa. Dra. Soraia Ansara

São Paulo

2019

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

CATALOGAÇÃO-NA-PUBLICAÇÃO

(Universidade de São Paulo. Escola de Artes, Ciências e Humanidades. Biblioteca)
CRB 8 - 4936

Rodrigues, Denis Robson

Ser com a floresta: conflitos ontológicos na conservação da Mata Atlântica / Denis Robson Rodrigues ; orientadora, Soraia Ansara. – 2019.
142 f. : il.

Dissertação (Mestrado em Ciências) - Programa de Pós-Graduação em Mudança Social e Participação Política, Escola de Artes, Ciências e Humanidades, Universidade de São Paulo, em 2018.

Versão corrigida

1. Florestas - Conservação - São Paulo. 2. Mata Atlântica - Conservação - Sete Barras (SP). 3. Ontologia. 4. Conservação biológica. 5. Manejo ambiental. 6. Guarani - Sete Barras (SP). I. Ansara, Soraia, orient. II. Título

CDD 22.ed. – 577.34098161

Nome: RODRIGUES, Denis Robson

Título: Ser com a floresta: conflitos ontológicos na conservação da Mata Atlântica

Dissertação apresentada à Escola de Artes, Ciências e Humanidades da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de Mestre em Ciências pelo Programa em Pós-graduação em Mudança Social e Participação Política.

Área de Concentração:

Mudança Social e Participação Política

Aprovado em: 03 / 12 / 2018

Banca Examinadora

Prof. Dr. Sidnei Raimundo

Universidade de São Paulo. Escola de Artes, Ciências e Humanidades

Prof. Dr. Eduardo Luiz Viveiros de Freitas

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Prof. Dr. Roberto Donato da Silva Junior

Universidade de Campinas. Faculdade de Ciências Aplicadas

A meu grande amor e companheira Renata Lacerda Campos pela parceria ombro-a-ombro seja nas alegrias, ou seja, nas tristezas. A meu filho Henrique Lacerda Campos Ferreira, parceiro e amigo, pelas longas conversas sobre o trabalho de Carlos Castaneda. Ao meu grande amigo e, amante do saber, Duílio de Souza a quem o diálogo nunca encontra as portas fechadas. A Ayahuasca e as plantas do saber quem me favoreceu para dar o salto. As sociedades indígenas que há mais de 500 anos vem sendo alvo da violência e da ignorância do homem branco. A Raimundo Irineu Serra e José Gabriel da Costa (*in memorian*), dois xamãs “brasileiros” quem da sabedoria dos indígenas trouxe-nos uma centelha. A “minha” querida Mata Atlântica na qual meu coração encontra-se plantado. Dedico esse trabalho com profundo carinho e respeito.

Agradecimentos

Agradeço em primeiro lugar a minha companheira e parceira Renata Lacerda Campos quem me auxiliou em todas as etapas dessa pesquisa, apoio sem o qual dificilmente a mesma teria conseguido êxito. Agradeço a minha orientadora profa. Dra. Soraia Ansara quem acolheu, orientou e incentivou essa pesquisa, cujo apoio teve peso decisivo para a sua realização.

A Tekoa Peguao Ty, ao cacique e as lideranças da comunidade, aos professores da Escola Estadual Indígena Peguao Ty, por ter nos acolhido com receptividade e compreensão e pela parceria na realização de um trabalho comum.

Ao amigo, pesquisador, militante da causa ambiental e indígena, um dos fundadores do EPAREH (Estudos e Práticas Agrícolas para o Reencantamento Humano) e parceiro no trabalho com os Guarani da tekoa Peguao Ty, Lucas Ciola. A antropóloga da FUNAI, Rita Mello, a quem devo o primeiro contato com a Peguao Ty.

A Maria Márcia Santos da Coordenadoria de Assistência Técnica ao Trabalhador Rural do Estado de São Paulo, Silvana Arruda da Associação Amigos de Rita, São Lourenço da Serra, grandes parceiras e articuladoras de luta pela defesa da Mata Atlântica.

A Lúcia, geógrafa e liderança da Associação de Bairro Fazenda Vitória, por ter me doado seu arquivo pessoal de documentos relativos ao Vale do Ribeira nos quais tive por meio de um panfleto de luta contra as barragens no Rio ribeira de Iguape, o primeiro contato com a tekoa Peguao Ty.

A Antônio Netto, professor da língua Nheengatu, Marlene Pietros do Instituto Angel Rama (Departamento de Letras – USP) pelo apoio. Ao professor Almir da Silveira quem com espírito totalmente voluntário nos deu o privilégio de com suas aulas ser iniciados na língua Guarani. A professora de Guarani Axa Xab. Ao professor de Tupi do Departamento de Letras, FFLCH (Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas) da Universidade de São Paulo – USP, prof. Dr. Eduardo de Almeida Navarro. Ao professor de pedologia do departamento de Geografia, FFLCH-USP, prof. Dr. Andreas Attila de Wolinsk Miklós.

A Karine Innocenti pela grande ajuda prestada. Aos amigos irmãos do coração, a querida amiga Kelly Aparecida Jardim, Bruno Cutinhola Cavalcante, amigo e companheiro fundador do EPAREH, ambientalista e peregrino amante das florestas, a André Gomes, amigo ambientalista e parceiro fundador do EPAREH.

A Maria Esther Palhares do Vale do Ribeira por seu trabalho com as comunidades indígenas, pelos conselhos e apoio. Agradeço a Maria de Sousa Campos pela força e o apoio

constante. A Claudia Paes Leme pelo seu apoio nos momentos difíceis. Aos meus pais Hália Maria Rodrigues e Edson Rodrigues da Silva, aos meus irmãos Luis Paulo Rodrigues, Érica Simone Rodrigues, Patrícia Rodrigues, meus sinceros agradecimentos.

“Mergulhei em uma situação de campo da qual nunca saí. [...] Eu não pude evitá-lo. Uma força maior, que os xamãs denominam o infinito, envolveu-me inteiramente antes que eu pudesse formular propostas claras no campo das ciências sociais”

Carlos Castaneda
O Lado Ativo do Infinito, 2001, p. 2

“A força do pó de *yãkoana* vem das árvores da floresta. Quando os olhos dos xamãs morrem sob seu efeito, descem para eles os espíritos da mata, que chamamos *urihinari*, os das águas, que chamamos *mau unari*, bem como os dos ancestrais animais *yarori*. Por isso, apenas quem toma *yãkoana* pode de fato conhecer a floresta. Nossos antigos nada sabiam do costume dos brancos de desenhar suas palavras. Estes, por sua vez, ignoram tudo das coisas da floresta, pois não são capazes de realmente vê-las. Só sabem dela as linhas de palavras que vêm de sua própria mente. Por isso só têm pensamentos errados a seu respeito. Já os xamãs não desenham nenhum dizer sobre ela, nem rabiscam traçados da terra [...] Bebem *yãkoana* para poder contemplar suas imagens, em vez de reduzi-las a alinhamentos de traços tortuosos. Seu pensamento guarda as palavras do que viram sem ter de escrevê-las. Os brancos, ao contrário, não param de fixar seu olhar sobre os desenhos de suas falas colados em peles de papel e de fazê-los circular entre eles. Desse modo, estudam apenas seu próprio pensamento e, assim, só conhecem o que já está dentro deles mesmos. Mas suas peles de papel não falam nem pensam.[...] Por manterem a mente cravada em seus próprios rastros, os brancos ignoram os dizeres distantes de outras gentes e lugares. Se tentassem escutar de vez em quando as palavras dos *xapiri* não se empenhariam tanto em destruir a floresta enquanto fingem querer defendê-la com leis que desenham sobre peles de árvores derrubadas!

KOPENAWA, xamã Yanomami

A queda do céu, 2015, p. 455

“E assim, o que uns chamam de ‘natureza’ poderia bem ser a
‘cultura’ dos outros”

Viveiros de Castro
A inconstância da alma selvagem, 2013, p. 361

RESUMO

RODRIGUES, Denis Robson. **Ser com a floresta**: conflitos ontológicos na conservação da Mata Atlântica. 2019. 142 f. Dissertação (Mestrado em Ciências) – Escola de Artes, Ciências e Humanidades, Universidade de São Paulo, 2018. Versão Corrigida.

A finalidade dessa pesquisa foi pensar no contexto complexo de conflitos em torno da conservação dos sócios-ecossistemas da Terra a função estratégica que vem ocupando por milênios o modo de ser indígena na reprodução e conservação das florestas. Seu modo de ser com a floresta inclui uma forma de manejo no qual a reproduz em todas as suas características essenciais. Embora, esse tipo de manejo encontrar-se imbricado na composição e funcionamento das florestas tropicais, constituindo-se desse modo num elemento essencial e eficaz na formação e na compreensão das paisagens que resultam dessa conexão. Tal manejo encontra-se, não obstante diversas descobertas das teorias antropogênicas sobre sua importância, ainda profundamente invisibilizado na nossa sociedade, pelas teorias e políticas da conservação do meio ambiente no Brasil. Foi realizada uma pesquisa de campo com os Guarani da *tekoa Peguao Ty*, Sete Barras, São Paulo, sociedade indígena originária da Mata Atlântica, no sentido de compreender melhor essa relação indígena com as florestas. Diante da situação de conflito em que a comunidade se encontra, devido à sobreposição de uma Unidade de Conservação Integral sobre seu território, e a complexidade exigida na compreensão do seu modo de ser com a floresta, optou-se por adotar estratégias de acesso ao seu ponto de vista, inspirados nas metodologias e abordagens da pesquisa-ação participante transdisciplinar. Essa interação entre pesquisa e comunidade explicitou não só um modo próprio de conceberem e se relacionarem com as florestas como também um conflito latente entre seu modo de ser e o ponto de vista dos atores envolvidos, representado principalmente, segundo os Guarani, pela Unidade de Conservação Integral que move contra eles um processo jurídico para expulsá-los do local e pelos pesquisadores que os acusam de gerarem impactos destrutivos na natureza. Ao aproximar-se melhor da questão a pesquisa revelou estar nesse conflito imbricado além do processo histórico de expropriação das sociedades indígenas, uma diferença radical entre o modo de ser indígena fundado nas trocas de perspectivas com as florestas e o modo de pensar metafísico ocidental, que reduz previamente o ser da floresta, suas sociedades originárias e toda complexidade de suas manifestações, a objetos perscrutáveis ou utilizáveis, reduzindo-os às formas empobrecidas de simples recursos naturais ou matérias-primas para delas se servirem a interesses exclusivos, procurando tornar nulo o valor das florestas e as sociedades das florestas. Essa diferença ontológica se radicaliza

quando são confrontadas com a necessidade de conservação e recuperação das florestas e outros domínios naturais num território em disputa. A não compreensão da radicalidade dessa diferença tem impedido um conhecimento mais aprofundado do modo de ser indígena com as florestas os quais por meio de sua “cosmogenia” tem co-produzido e conservado a pujança das florestas tropicais que ainda exibem até hoje, e ao mesmo tempo tem impedido refletir com mais rigor sobre a profunda ignorância do outro manifestado por um conhecimento que se supõe, apesar de suas evidentes limitações, como saber válido universal.

Palavras-chaves: Florestas cosmogênicas Guarani. Ser com a floresta. Etnoconservação das florestas. Conflitos ontológicos. Conservação da Mata Atlântica.

ABSTRACT

RODRIGUES, Denis Robson. **Being with the forest**: ontological conflicts in the conservation of the Atlantic Forest. 2019. 142 f. Dissertation (Master of Science) - School of Arts, Sciences and Humanities, University of São Paulo, 2018. Corrected Version.

The purpose of this research was to ponder about the complex context of conflicts around the conservation of the social-ecosystem of the Earth, the strategic function that has been for millenniums the indigenous way of living and in the reproduction and conservation of the forests. Their ways of living with the forest includes a form of management in which it reproduces itself in all its essential characteristics. Although this type of management is embedded in the composition and functioning of tropical forests, it constitutes an essential and effective element in the formation and understanding of the landscapes resulting from this connection. This management is found, despite various discoveries of the anthropogenic theories about its importance, still deeply invisible in our society, by the theories and policies of the conservation of the environment in Brazil. A fieldwork was carried out with the Guarani of Tekoa Peguao Ty, Sete Barras, São Paulo, an indigenous society originally from the Atlantic Forest, in order to better understand this indigenous relationship with forests. In view of the conflict situation in which the community is, due to the overlap of an Integral Conservation Unit on their territory, and the complexity required in understanding their ways of living with the forest, it was decided to approach it from their perspectives, inspired by the methodologies and approaches of trans-disciplinary participatory research. This interaction between research and community revealed not only a proper way of conceiving and relating to the forests but also a latent conflict between their ways of living and the point of view of the people involved, represented mainly, according to the Guaranis, by the Conservation Unit Integral that moves against them a legal lawsuit to evict them from the place and the researchers who accuse them of creating destructive impacts on nature. In approaching the question better, research revealed that in this conflict, which was imbricated beyond the historical process of expropriation of indigenous societies, a radical difference between the indigenous ways of living founded on the exchange of perspectives with the forests and the Western metaphysical way of thinking, which it reduces previously the people of the forest, their original societies and all complexity of their manifestations, to inscrutable or usable objects, reducing them to the impoverished forms of simple natural resources or raw materials for them to serve exclusive interests, trying to make the forests and the forest societies

worthless. This ontological difference becomes radicalized when confronted with the need for conservation and recovery of forests and other natural domains in a desired territory. The lack of understanding of the radical nature of this difference has prevented a more in-depth knowledge of the indigenous ways of living with the forests, which through their "cosmology" has co-produced and preserved the strength of the tropical forests that still exists today, and at the same time has prevented us from rigorously reflecting on the deep ignorance of the others, manifested by a knowledge that is supposed, despite its evident limitations, as a valid universal knowledge.

Keywords: Guarani cosmogenic forests. Being with the forest. Ethno-conservation of forests. Ontological conflicts. Conservation of the Atlantic Forest.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 –	Complexo remanescente do Rio Ribeira de Iguape onde se localiza a <i>tekoa Peguao Ty</i> , Sete Barras – SP.....	38
Figura 2 –	Corpo d’água nas áreas remanescentes de floresta atlântica, próximo a <i>tekoa Peguao Ty</i>	39
Figura 3 –	Monocultura de banana (<i>Musa sp</i>) nas imediações da UCs e degradação de afluente do Rio Quilombo.....	40
Figura 4 –	Crianças da <i>tekoa Peguao Ty</i>	41
Figura 5 –	Vista aérea de trecho da <i>tekoa</i> quando foi construída a escola em 2003.....	44
Figura 6 –	Rio Manoelzinho no interior da <i>tekoa</i> mencionado pelo cacique.....	47
Figura 7 –	<i>Peguao (Heliconiaceae)</i> planta muito presente nas margens do rio Manoelzinho e que deu o nome à <i>tekoa</i>	48
Figura 8 –	Reunião da comunidade Guarani <i>Peguao Ty</i> com o grupo de apoio.....	55
Figura 9 –	Reunião da comunidade Guarani <i>Peguao Ty</i> com o grupo de apoio.....	55
Figura 10 –	Rito de abertura da reunião com mulheres e meninas entoando os cantos tradicionais.....	58
Figura 11 –	Rito de abertura da reunião.....	59
Figura 12 –	Sala de aula, professora e crianças da <i>tekoa Peguao Ty</i>	65
Figura 13 –	Criança Guarani em horário de aula acompanhada de <i>ka’i</i>	66
Figura 14 –	Atividade sobre o <i>Guarani Ara</i> na escola da <i>tekoa</i>	69
Figura 15 –	Orientações dos professores da escola sobre o desenho do <i>Guarani Ara</i>	69
Figura 16 –	Desenho das crianças ilustrando as principais atividades do <i>Ara Pyau</i>	70
Figura 17 –	Desenho de professores que ilustra <i>Ara Pyau</i> e <i>Ara Ymã</i>	71
Figura 18 –	Esboço ilustrativo do “calendário” feito conjuntamente com os professores e lideranças Guarani.....	72
Figura 19 –	Etnozoneamento Guarani de acordo com o relevo.....	76
Figura 20 –	Ambientes florestais na cosmovisão Guarani.....	77
Figura 21 –	Jovens da <i>tekoa Peguao Ty</i> e <i>xapirê</i> em trilha para a cachoeira.....	78
Figura 22 –	Crianças de todas as idades no caminho para a cachoeira.....	79
Figura 23 –	<i>Ka’aguy yvate</i> (floresta alta) e <i>ka’aguy porã</i> (floresta bela) em recuperação de clareira.....	80
Figura 24 –	Trecho do Rio Quilombo, paralelo a trilha para a cachoeira no interior da <i>tekoa</i>	80

Figura 25 – <i>Itu</i> , cachoeira.....	81
---	----

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	17
2	A <i>TEKOA PEGUAO TY</i> CONFLITOS ONTOLÓGICOS-AMBIENTAIS..	38
2.1	ENCONTRO COM A <i>TEKOA PEGUAO TY</i>	38
2.1.1	O retorno à <i>tekoa</i>	57
2.1.2	A escola <i>Pegua Ty</i> e o cotidiano escolar na comunidade.....	63
2.1.3	<i>Guarani Ara</i> : o modo de ser e o ciclo da floresta.....	66
2.2	PESQUISAS, INSTITUIÇÕES E COMUNIDADES INDÍGENAS: CONFLITOS ONTOLÓGICOS EM TORNO DA MATA ATLÂNTICA.....	82
3	“ <i>TERRA NULLIUS</i> ”: INVIZIBILIZAÇÃO COLONIALISTA DO MODO-DE-SER-INDÍGENA-COM-AS-FLORESTAS	93
4	A EMERGÊNCIA DAS FLORESTAS E DO MODO DE SER INDÍGENA NA CRISE AMBIENTAL.....	100
5	SER-COM A FLORESTA.....	109
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	127
	REFERÊNCIAS.....	134
	APÊNDICE A – GUARANI ARA (TEMPO- ESPAÇO GUARANI).....	141

1. INTRODUÇÃO

Essa pesquisa se inscreve, embora não seja aí sua única fonte, de um modo mais geral no âmbito de preocupações de movimentos sociais e teorias ambientalistas que buscam alternativas estratégicas para a conservação das florestas e em particular das florestas neotropicais com a inclusão do ser humano como agente multiplicador desse processo.

Ao incluir a relação indígena com a floresta seu modo de ser se apresentou a essa pesquisa, como para muitas outras nas quais essa se referencia, como um modo singular de ser, uma ontologia que conserva as florestas por que ajudaram a plantá-la e não se concebem em nenhum momento como entidades separadas delas, ou repartidas nelas sendo eles próprios a floresta e deixando-se sê-la, conforme podemos observar nas palavras de Kopenawa, xamã, militante e escritor Yanomami.

Quando falam das florestas, os brancos muitas vezes usam outra palavra: meio ambiente. Essa palavra também não é uma das nossas e nós desconhecíamos até pouco tempo atrás. Para nós, o que os brancos chamam assim é o que resta da terra e da floresta feridas por suas máquinas. É o que resta de tudo o que eles destruíram até agora. Não gosto dessa palavra meio. A terra não deve ser recortada pelo meio. Somos habitantes da floresta, e se a dividirmos assim, sabemos que morreremos com ela. Prefiro que os brancos falem de natureza ou de ecologia inteira. Se defendermos a floresta por inteiro, ela continuará viva. Se a retalharmos para proteger pedacinhos que não passam de sobra do que foi devastado, não vai dar nada de bom [...] Nós, os xamãs, dizemos apenas que protegemos a natureza por inteiro [...] Não quero que os meus morrem num resto de floresta, nem que nos tornemos restos de seres humanos.(KOPENAWA; ALBERT, 2015, p 484-485).

O contexto no qual se desenvolve essa pesquisa, portanto, está profundamente marcado pela contradição fundamental entre uma ontologia que supõe como um dos seus fundamentos a depredação sem escrúpulos do ambiente natural até o seu esgotamento total, destinado a dominação e reificação humanas, reforçados por modelos predatórios vigentes de dominação social e natural, que tem criado já há algum tempo as condições potenciais e efetivas de uma destruição generalizada da vida na Terra, e por outro, uma ontologia cuja existência supõe ao mesmo tempo a premente necessidade de se conservar as mais significativas florestas e mananciais, assim como as relações e formas ancestrais de divindades e humanidades humanas e “não humanas” que aí se desenvolveram e ora se desenvolvem em profunda intimidade e idiossincrasia com seu ambiente.

Por um lado, a crise sem precedentes a que vem conduzindo a chamada sociedade moderna capitalista à totalidade viva da Terra, ao mesmo tempo, mergulha quase toda tentativa teórica de se analisar a questão do ser humano com a natureza, num abismo ontológico existencial alienante onde se minam a cada dia as condições em que humanos e natureza possam estar harmonicamente conectados. E essa separação é de tal forma reafirmada no cotidiano da nossa vida social e intelectual, assim como na depredação e na extinção da vida que tal representação acarreta que podemos afirmar que certamente é um traço fundamental cultural que nos distingue das sociedades que se pretende estudar.

Por outro lado as sociedades indígenas reivindicam a região como seu espaço ontológico tradicional.

No caso dos Guarani, o modo de se relacionar com seu “espaço”, a Mata Atlântica para eles *nhande rekó*, (“nosso modo de ser”) é, sobretudo, um modo “sagrado” ou xamânico, ou seja, “intersubjetivo” e cosmogônico, e permite por em evidência um ponto de vista radicalmente oposto ao que foi legado e continua vigente pelo processo de ocupação colonial de seu espaço.

A clássica oposição entre natureza e cultura, presente no ocidente euro-referenciado, não faz nenhum sentido para o pensamento ameríndio existente entre os coletivos indígenas das terras baixas americanas. Para esses coletivos, particularmente para os Guarani, todos os seres do cosmo, sejam eles humanos, divindades, animais, plantas, minerais, etc., são considerados persona, e possuidores de subjetividades e atributos de humanidade. Não há, portanto, separação ontológica entre seres da natureza e seres culturais [...] Percorrer o território ancestral e tradicional Mbyá-Guarani – o *Ka’aguy porá*¹ –, portanto, é estar em relação não só com outros coletivos Mbyá-Guarani ou estrangeiros, mas, sobretudo, também com todos outros seres extra-humanos deste horizonte ecológico-cultural (não separado) [...] que povoam os vários domínios cosmológicos (SILVA, 2013, p. 50).

A região denominada genericamente por nossas instituições oficiais como o Vale do Ribeira em São Paulo vem abrigando desde milhares de anos um tipo de experiência entre ser humano e a natureza na qual permitiu fundir num modo de ser, no qual a humanização do ser humano não foi se fazendo em detrimento do seu meio natural nem para exercer sobre ele um domínio, pelo contrário, vem atualizando a floresta enquanto atualiza-se a si próprio.

Nesse sentido desde as diversas sociedades indígenas que aí se desenvolveram até aquelas que por obra das colonizações aí se refugiaram e começaram construir para si um novo modo de vida, como os quilombolas, a dos caipiras, dos caiçaras, constituem ainda hoje

¹ *Ka’aguy porã*, ‘belas (divinamente sublimes) florestas’ na língua Guarani falada nas comunidades no Brasil.

com o seu modo de ser com a natureza a resistência e a memória viva dessa experiência cultural humana com a natureza.

Sendo os Guaraní ² habitantes e cultivadores tradicionais das florestas Atlânticas passam cada vez mais, a ter uma importância fundamental na sua conservação e na sustentação do equilíbrio da sociobiodiversidade dos “espaços” que veem ocupando, pois o valor e o significado que atribuem a elas ultrapassam em muito ao simplificado valor de objeto utilitário ou econômico que elas possam eventualmente oferecer.

Porém, o fato de serem cultivadores não é o que define melhor a essência da sua relação com as florestas, mas, o fato de *serem com* a floresta, ou seja, de trocarem de ser com a mesma, valorizando-a em si mesmo e para si mesma, segundo o seu próprio ponto de vista, ao assumir como se fosse o seu próprio, o Si da floresta. Por isso, a tentativa de enquadrá-los em limites definidos ou derivados do que seriam “territórios indígenas”, ignora o sentido que os “indígenas dão aos “seus espaços”, e o interdiscurso histórico-ideológico que é posto em movimento subsumidamente pelo conceito dominante em nossa cultura de *territorium* ³, como apropriação reconhecida e consentida do espaço como âmbito jurídico sob domínio de um comando centralizado.

Aqui caberia evocar as palavras do xamã e pensador indígena Davi Kopenawa,

Quem ensinou a demarcar foi o homem branco. A demarcação, divisão de terra, traçar fronteira é costume de branco, não do índio. Brasileiro ensinou a demarcar terra indígena, então a gente passamos a lutar por isso. Nosso Brasil é tão grande e a nossa terra é pequena. Nós, povos indígenas, somos moradores daqui antes dos portugueses chegarem. Lutei pela terra Yanomami para que o meu povo viva onde eles nasceram e cresceram, mas, o registro de demarcação da terra Yanomami não está comigo, está na mão do governo. Mesmo diante das dificuldades, o tamanho da nossa terra é suficiente para nós, desde que seja mesmo somente para nós e não precisamos dividir com os garimpeiros e ruralistas (PONTES, 2015).

² Os etnôminos indígenas, em geral, não possuem plural.

³ Atualmente existe uma grande mobilização social indígena na luta por “territórios” sobre o qual possam construir o seu próprio modo de vida de acordo com as suas próprias necessidades, sejam elas materiais ou espirituais. E na busca dessa autonomia em autodeterminar-se, conforme seu alcance, as condições de sua existência reclamam ao mesmo tempo uma concepção própria de “território” que se opõe radicalmente ao território enquanto ideologia dominante, impostos pelos Estados Nacionais. O fato de as instituições políticas atuais serem herdeiras das práticas e conceitos jurídicos do império romano-cristão não é uma mera coincidência. E também, não é o de não possuímos até hoje outra palavra que a substitua inclusive para designar realidades essencialmente diferentes das vigentes sob esse conceito, como são os casos, por exemplo, das sociedades originárias nativas e tradicionais. Segundo Clastres (2012), as migrações Guaraní são ao mesmo tempo guiadas pela busca de *yvy-marã ey* (Terra sem males) e por uma lógica constitutiva do seu modo de ser marcada pela descentralização política e autonomia dos membros de sua sociedade.

Os Guaraní ocupam há milhares de anos a região da Mata Atlântica compreendida aproximadamente entre o norte da Argentina e o litoral sul de São Paulo incluindo, a Serra do Mar, a Serra da Mantiqueira e a do Paranapiacaba e o reivindicam nas suas lutas atuais como parte de sua *tekoa*, o lugar originário da sua morada tradicional. Segundo (LADEIRA, 1988, 1991) no litoral brasileiro suas comunidades são compostas por grupos familiares que historicamente, também procuram formar suas *tekoa* nas regiões montanhosas da Mata Atlântica entre elas a Serra do Mar.

As práticas tradicionais de ocupação dos “espaços” aí realizadas sem a relação de separação e domínio sobre a natureza constituem o arcabouço histórico, o repositório vivo da memória das trocas não só materiais que estabeleceram esses povos com a mesma, mas também as práticas cosmológicas que permitiram aos povos nativos incluí-las como sujeito ativo das suas culturas (ALBUQUERQUE, 2009). Constituindo-se desse modo, nos seus legítimos herdeiros e seus zelosos guardiões, não obstante inúmeras sociedades que ali se estabeleceram as florestas sempre continuavam sendo conservadas. Os vínculos desses povos com as florestas, parecem se misturar no espaço e no tempo com a história das mesmas, cultivando-as e sendo cultivados por elas em suas recíprocas relações. O modo de se relacionar com seu “espaço” permite por em evidência um ponto de vista radicalmente oposto ao que foi legado e continua vigente pelo processo de ocupação colonial globalizada.

As práticas tradicionais que foram desenvolvidas por esses povos ao longo de milhares de anos, permitiram a ocupação e o manejo não predatórios dessa região cujos conhecimentos e experiências acumuladas, hoje são utilizados para a conservação e recuperação de áreas socioambientais degradadas além de fornecer elementos fundamentais para o estudo da agroecologia e da etnoconservação ⁴.

O que se convencionou chamar de Mata Atlântica concentra hoje, portanto, as contradições e os conflitos próprios de um choque ontológico-ambiental produzido pela violência colonizadora, tal como a que vem vigorando ao longo da nossa história. Contudo também concentra as tensões e angústias de uma totalidade socioambiental extremamente complexa em vias de extinção, que reúne suas forças no que poderíamos chamar de resistência ontológica a esse destino imposto por cegos interesses político-econômicos e pela herança de um processo de colonização que se reproduz por meio desses interesses.

Frente à complexidade manifestada por esse choque traumático imposto às sociedades Guaraní e das suas capacidades intrínsecas de opor uma resistência contra a dissolução de sua

⁴ A incorporação dos saberes tradicionais como prática interdisciplinar no desafio de se conservar. Com referência Diegues (2000).

totalidade socioambiental, evidencia-se a insuficiência de uma abordagem científica tradicional calcada em saberes rigidamente separados nas disciplinas do conhecimento especializado das doutrinas científicas contemporâneas, se quisermos levar em consideração o seu próprio ponto de vista e a natureza de sua resistência, como uma totalidade complexa.

Nesse contexto, foi feita previamente a escolha de se realizar uma aproximação com a *Tekoa Guarani Peguao Ty*, aonde se sobrepõe atualmente além do município de Sete Barras, no Vale do Ribeira de Iguape, também uma Unidade de Conservação de Proteção Integral ⁵, o Parque Estadual Intervales (PEI), administrado pela Fundação Florestal (FF) do Estado de São Paulo, que vem movendo diversas formas de conflitos contra a *tekoa*, inclusive judicial, no sentido de coagi-los a deixarem.

Atualmente, vivenciam um intenso conflito socioambiental, diretamente com a Unidade de Conservação que os tem privado por meios “legais” de cultivarem suas roças tradicionais, exercer sua caça ritualística em suas terras, e até mesmo de criarem alguns víveres para sua alimentação, não obstante a farta legislação que os protege e os garante. Ou seja, literalmente privando-os ilegalmente dos meios mais elementares de sobrevivência para manterem-se vivos. Com uma espécie de paliativo o governo federal e autoridades responsáveis tentam compensá-los “socialmente” com programas de assistência à pobreza, como bolsa índio, que ao mesmo tempo aumenta os laços de dependência em relação ao poder, corrobora para minar por dentro a autonomia e a singularidade de um modo próprio de uma sociedade habitante da floresta se apropriar da sua existência, não chegando a suprir nem de longe sua demanda material diária. Trata-se de um flagrante quadro de violência socioambiental, dos direitos humanos e dos povos e das leis do próprio país uma vez que aos Guarani é imposto cumprir a pena antes mesmo do resultado do julgamento.

Desde a Constituição de 1988, os Guarani, a exemplo de outros povos “indígenas aguardam junto com outras “aldeias” da capital, das serras e litoral de São Paulo o reconhecimento e a demarcação de suas terras pelo Estado. Desde que se estabeleceram na região vem lutando também contra a instalação de barragens no Rio Ribeira de Iguape e seus afluentes, contra a instalação de mineradoras, contra o desmatamento, ao mesmo que desenvolvem várias formas tradicionais de manejo da floresta no sentido da sua preservação e recuperação. Aqui cabe lembrar as críticas feitas por Carlos Diegues e Clovis Brighenti sobre as limitações e ineficácia do paradigma do Sistema Nacional de Unidades de Conservação

⁵ Com referência Sistema Nacional de Unidades de Conservação, SNUC (2000).

caracterizados pela exclusão social, pelo autoritarismo nas decisões frente à sociedade civil e pelo tipo de inserção simplista isolacionista no contexto complexo da sociedade brasileira.

O SNUC vê essas unidades como verdadeiras ilhas interligadas entre si para construir o sistema. Não há nenhuma consideração substancial de como esse sistema contribui para a conservação e o desenvolvimento sustentado do país como um todo... Em suma, o SNUC é um “sistema fechado”, isolado da realidade e do espaço total brasileiro que tem sido amplamente degradado [...] há décadas (DIEGUES ⁶, 1996, p.118 apud BRIGHENTI, p. 34). As inúmeras denúncias são [...] sinais de desregulação entre a legislação e a política ambiental [...] se localiza [...] substantivamente na subserviência das decisões políticas aos interesses econômicos. A concessão de licença ambiental para atividades potencialmente poluidoras e socialmente concentradoras de recursos naturais e renda, demonstra uma preocupação mais voltada para o princípio econômico do que propriamente para o equilíbrio da totalidade complexa físico-biológico-antropológico. [...] As Unidades de Conservação, por outro lado, não questionam o modelo, apenas buscam contemplar um mínimo de espaço a ser preservado, muitas vezes com recursos dos próprios setores destruidores [...]. Os Guarani têm muito a contribuir não apenas com novos paradigmas para o modelo ambiental, mas com dizeres e experimentos de possibilidades concretas para um novo relacionamento da sociedade com o ambiente. Entendemos que essa concepção específica Guarani para compreender a relação homem natureza deve ser o centro dos debates (BRIGHENTI, 2005, p.34-36).

Após tentativa frustrada de fazer pesquisa de campo mediada pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) local que colocou diversos obstáculos a sua realização, optei por desenvolver um contato pessoal com os Guarani, em sua própria *tekoa* (“aldeia”) entre um período de três anos de 2013 a 2016. Esse contato relacional com a *tekoa*, que se encaminhou rapidamente para a cooperação e interação que vem se aprofundando à medida que junto com o Grupo de Apoio às Sociedades Tradicionais do Vale do Ribeira ⁷ vieram se estreitando laços de solidariedade no sentido de fortalecê-los enquanto comunidade e de sua resistência como atividade conjunta estratégica na luta pela conservação da Mata Atlântica. Isso é parte constitutiva da pretensão desse trabalho, compreender de um modo participativo novos horizontes humanos a partir dos quais as distinções rígidas e dogmáticas interpostas entre ser humano e a natureza revela não passar de uma construção cultural.

A atual escola indígena que se mantém em parceria com Estado no interior da aldeia foi uma conquista recente após várias tentativas frustradas por medidas administrativas do

⁶ DIEGUES, A. **O mito moderno da natureza intocada**. São Paulo: Hucitec, 1996, 169 p.

⁷ Grupo de estudos e práticas formado por alunos de diversos cursos da USP (Universidade de São Paulo) e ativistas de causas sócio-ambientais, entre eles três indígenas, Márcia Mura e seus filhos Lucas Mura e Tanã Mura, que se formou no ano de 2014 em torno do objetivo comum de contribuir para fortalecer as sociedades indígenas na sua luta pela liberdade de existirem segundo o seu modo de ser.

Parque Estadual Intervales (PEI). Na primeira vez que estive na *tekoa* em 2013, segundo a conversa que tive com o cacique Luis Eusébio, com Celso Aquiles e um jovem professor, Jorge, um dos filhos do cacique. Disseram-me que atualmente o maior desafio era o de reconstruir a casa de parto da *Pegua Ty*, para manter seus ritos de nascimento, e desenvolver a escola que carece principalmente de material bilíngue, uma vez que no interior da *tekoa* as só se fala o guarani, o português é utilizado para se comunicar com *juruá* (os brancos). Apesar do esforço para administrar a escola carecem de recursos materiais e contam ainda com professores ainda muito jovens e com pouca experiência ⁸.

Ao longo da pesquisa estreitamos laços com lideranças da *tekoa* no sentido de uma construção conjunta participativa de um currículo alternativo para a *tekoa* que seja conforme os seus costumes. Trata-se de uma luta da *tekoa* que segundo suas lideranças, não é atendida pela Secretaria da Educação do Estado que co-administra a escola. Trata-se a meu ver de uma luta política envolvendo ao mesmo tempo conflitos ontológicos (CLIFFORD, 2011; ALMEIDA, 2013).

Dos estudos e da pesquisa de campo realizada com esse fim cujos resultados serão analisados ao longo dos capítulos, ressaltaram-se as seguintes questões:

O que se convencionou chamar exclusivamente de meio natural ou florestas intocadas pelo ser humano podem ter sido co-produzidos por um tipo de atividade humana há milhares de anos num período de longa duração e que permanecem imbricados na estrutura e funcionamento das mesmas (BALÉE, 1998, 2000, 2006; VIVIEROS DE CASTRO, 2013). Que essa atividade possui uma qualidade que a torna portadora de uma capacidade efetiva de produzir e conservar as florestas acrescentando a elas ao mesmo tempo o caráter de habitats e artefatos (DESCOLA, 2000; PARDINI, 2012).

Que essa qualidade, denominada por alguns estudiosos (BALÉE, 2008; PARDINI, 2012) de indigeneidade das paisagens, pode ser mais bem compreendida examinando-a em conexão com as motivações cosmogônicas dessa atividade característica das sociedades indígenas.

Embora, apontadas como sendo uma das questões mais importantes para a compreensão da relação entre sociedades indígenas e as florestas, o acesso ao modo como tais sociedades concebem e se relacionam com suas cosmogonias, não é de modo nenhum simples para a nossa cultura, e sua definição continua sendo alvo de intenso debate entre os estudiosos.

⁸ Com referência, Aldeias Guarani Mbyá na cidade de São Paulo. Nhandekuery Mbya Rekoa São Paulo Tetã Mbyte Re (2006).

Aqui se coloca duas interfaces da questão do acesso: do ponto de vista da nossa cultura se evidencia o problema da alteridade na compreensão do outro, e do ponto de vista dessas sociedades trata-se de trocar de perspectiva ou de *ser com* o outro (CASTANEDA, 1974, 2001; POSEY, 1992, 1999; DESCOLA, 2000; LIMA, 2002; AFFONSO, 2008; LADEIRA, 1988, 1991, 2008; ALBUQUERQUE, 2009; PARDINI, 2012; VIVEIROS DE CASTRO, 2013).

Se a relação com as florestas se dá por meio do modo de ser indígena perspectivisticamente, ou seja, trocando de ser com as mesmas de modo recíproco, então, indica que o modo como vivenciam suas cosmogonias não são representações a respeito das florestas como algo dotado de uma essência ou qualidade radicalmente distinta, mas, podem ser compreendidas como sendo de um tipo de relações sociais humanas com as florestas nas quais uma assume, mesmo que temporariamente o ponto de vista, ou seja, o ser da outra. (POSEY, 1992, 1999; DESCOLA, 2000; LIMA, 2002; AFFONSO, 2008; LADEIRA, 2008; ALBUQUERQUE, 2009; PARDINI, 2012; VIVEIROS DE CASTRO, 2013; KOPENAWA; ALBERT, 2015).

Trata-se, portanto, de dois modos distintos de se relacionar com o *ser*, seja ele o ser da floresta ou de outras dimensões do próprio ser. O indígena “é” com a floresta, sendo a floresta como seu próprio *ser*. Já para o modo de ser da nossa cultura as florestas ou a natureza são realidades com as quais se relaciona por meio de representações prévias em relação as quais procura por em conformidade. O que para o modo de ser indígena “é” o *ser*, para a nossa ontologia são *coisas*. Ou seja, eles se relacionam com os seres sendo eles, enquanto nossa cultura se relaciona com os mesmos representando-os de fora exterior ao seu íntimo. Não apenas re-presentando, tornando-os presentes novamente por meio das coisas enquanto coisas externas, mas, enquanto coisas possuíveis ou destinadas exclusivamente a assegurar o domínio humano como uma existência à parte. Aqui indica um dos aspectos de um conflito ontológico radical entre modos radicalmente distintos de se conceber e relacionar-se com o ser da floresta ou da natureza, que será explorado ao longo dessa pesquisa.

Esse conflito ontológico foi observado no desenvolvimento da pesquisa de campo e interferiu decididamente no seu rumo e no seu resultado. Sua descrição será desenvolvida no capítulo 2. Portanto, o estudo da relação indígena com a natureza revelou um conflito entre dois modos de se relacionar com o *ser*, no qual o modo de ser indígena se concebe sendo com o próprio *ser*, ou seja, atualizando o *ser* enquanto se atualiza a si próprio, enquanto o modo de ser hegemônico instaurado pelo processo de colonização simplesmente ignora o *ser* e o concebe ao contrário como o substrato que dá ou pressupõe um tipo de materialidade para o

uso fruto de um tipo de humanidade concebida à parte e acima do ser. Sendo que essa mesma relação pode ser estendível para todos os entes com os quais tal tipo de humanidade se defronta como ob-jetos, se colocando fora e acima dos mesmos com vistas a exercer sobre eles um domínio concebido como forma de saber, favorecendo dessa forma a valorização de um *antropocentrismo* subjacente a esse domínio que o justifica.

Foi utilizada uma abordagem teórica, prática e dialógica para a realização dessa pesquisa, com objetivo exploratório e participativo no sentido de proporcionar não só maior familiaridade por parte do pesquisador com o problema apresentado na pesquisa com vistas a torná-lo mais explícito, mas inclusive, a questão da compreensão das relações das sociedades indígenas com as florestas como estratégia de conservação do seu ambiente natural como também interagir com a realidade estudada em situação de conflito.

No entanto, o fato de tratar-se de uma sociedade que vivencia diversas formas de conflitos com a nossa e sendo que o conflito entre comunidade e pesquisa foi apontado desde o início por eles como sendo um dos que mais os afligem, optou-se por combinar diversos métodos e procedimentos tendo a intuição e a consideração dos problemas por eles apresentados, como meios de se obter a confiança da comunidade assim como o acesso ao modo como compreendem para si, ou seja, de um modo que lhes é próprio, esses conflitos.

Além do que, cabe ressaltar que a situação em relação a qual essa pesquisa está submetida é marcada por um intenso conflito no qual a comunidade é frequentemente pressionada a se retirar do seu lugar re-conhecido, em relação ao qual tem se posicionado predominantemente as tendências de ilegitimá-los e expulsá-los mesmo sob proteção da lei. Inclusive diversas pesquisas científicas que foram realizadas em relação à esta comunidade por está em uma Unidade de Conservação (UCs) têm corroborado para tal posicionamento político e ideológico ao tentar responsabilizá-los de alguma forma de depredação ambiental tentando forjar contra todas as provas vigentes a sua incompatibilidade, além da jurídica, com as necessidades de conservação do local.

Essa situação trouxe evidentemente grandes dificuldades para esta pesquisa que supõe uma imersão na cultura e vida da comunidade.

Em virtude das características manifestadas do campo, procurou-se dar mais ênfase em captar por meio da *ação-observação* e o *envolvimento participativo* com os seus problemas apresentados, relacionados à sociedade e meio, no contexto da comunidade estudada numa tentativa de aumentar a proximidade entre o pesquisador e a comunidade procurando situar no seu ponto de vista o ponto de vista interno da comunidade.

O enfoque embora seja interpretativo requerendo mais elaboração teórica por parte do pesquisador, no entanto pressupõe, a participação, a *ação compartilhada*, para se atingir uma das finalidades desse trabalho, qual seja o de tentar compreender como esses conflitos os atingem ou como os vivenciam em seu modo de ser, desde a sua perspectiva. Nesse sentido,

[...] o objeto da pesquisa-ação é uma situação social situada em conjunto e não um conjunto de variáveis isoladas que se poderiam analisar independentemente do resto. Os dados recolhidos no decurso do trabalho não têm valor significativo em si, interessando enquanto elementos de um processo de mudança social. O investigador abandona o papel de observador em proveito de uma atitude participativa e de uma relação sujeito a sujeito com os outros parceiros. O pesquisador quando participa na ação traz consigo uma série de conhecimentos que serão substrato para a realização da sua análise reflexiva sobre a realidade e os elementos que a integram. A reflexão sobre a prática implica em modificações do pesquisador [...] (FONSECA ⁹, 2002, p. 35 apud FANTINATO, 2015, p. 29).

Desde o início a pesquisa se apresentou como tendo por finalidade principal interagir e refletir sobre “no processo”, não sendo seu objetivo principal o de utilizar metodologias e técnicas para produção de dados, mas sim aquelas que se oferecessem adequadas para captar a dinâmica em processo. Não obstante, foram utilizadas, algumas técnicas para interagir com informações, tais como, a observação participante, entrevistas semi-estruturadas, grupo focal, e diário de campo. Contudo não foram aplicadas sistematicamente, mas sim, dinamicamente com vistas, sobretudo, a aprofundar o processo de interação entre pesquisa e comunidade tornando mais claro para o pesquisador a totalidade a partir do qual o pesquisador pudesse dialogar e interagir (ANDROSINO, 2012).

Tanto as entrevistas quanto os grupos focais foram estruturados ao sabor (saber) da dinâmica das atividades e diálogos tecidos com a *tekoa* ao longo do processo, tendo um caráter eminentemente exploratório e estruturante da atividade coletiva em seu conjunto, cujos procedimentos encontram-se descritos na descrição e reflexão da vivência de campo.

Com o tipo de análise que foi se construindo, portanto, procurou incidir sobre a totalidade do processo da pesquisa assim como sobre os pressupostos teóricos e ontológicos em conflito presentes na mesma.

Portanto, nesse âmbito, optou-se por desenvolver uma reflexão ontológica sobre esse processo, cujos desdobramentos e justificativas encontram-se presentes no conjunto do corpo da pesquisa.

⁹ FONSECA, J. J. S. **Metodologia da pesquisa científica**. UECE, Universidade Estadual do Ceará, 2002.

Nesse sentido a ideia de uma “ciência” em construção co-participativa parece ser um bom convite de ação e teorização, devido à amplitude do enfoque e a profícua diversidade de possibilidades que traz consigo o assunto, e, sobretudo, uma disposição filosófica horizontal que se abra para que todos os atores envolvidos na pesquisa sejam co-elaboradores e interlocutores autônomos de uma possível práxis compartilhada.

Foi, portanto, utilizada uma abordagem transdisciplinar com base na interação do *aí ser* do pesquisador com outros *aí ser* (*Dasein*) valorizando as múltiplas dimensões do que se apresenta à pesquisa.

A pesquisa-ação aplica-se especialmente para questões de pesquisa que possuem um tema dinâmico e cujos contextos e participantes estão em movimento, na dinâmica do seu cotidiano. A característica dinâmica de um objeto de estudo exige uma pesquisa ativa, que tenha métodos e técnicas capazes de interagir em movimento com o processo social e ambiental, mantendo o rigor científico exigido. A abordagem transdisciplinar facilita o desenvolvimento da pesquisa ativa, agregando a valorização da percepção das múltiplas dimensões que compõem a realidade, permitindo a construção de uma caracterização dinâmica da realidade estudada, no processo de desenvolvimento dessa própria realidade (PALAVIZINI, 2012, p. 71).

[...] pela pesquisa-ação é possível estudar dinamicamente os problemas, decisões, ações, negociações, conflitos e tomada de consciência que ocorrem entre os agentes durante o processo de transformação da situação [...] (THIOLLENT, 1992, p. 19).

Um dos desafios dessa pesquisa foi o de usar o procedimento de interagir com o que está sendo pesquisado sem reduzi-lo à condição de objeto ou a de um sujeito generalizado fruto das operações de abstrações das nossas formas de representação (CLIFFORD, 2011). Por ênfase no que eles mesmos com mais propriedade poderiam dizer de si próprios nos aproximaria melhor das finalidades dessa pesquisa. Ou no dizer de Eduardo Viveiros de Castro (2013) referindo-se a antropologia.

A antropologia é o estudo das relações sociais de um ponto de vista que não se acha deliberadamente dominado pela experiência e a doutrina ocidentais das relações sociais (...) *o objeto do discurso antropológico tende a estar no mesmo plano epistemológico que o sujeito desse discurso* (p. 486, grifo nosso).

O desafio aqui é o de buscar essa mesma horizontalidade no plano ontológico.

Portanto, a singularidade do pesquisado e a do pesquisador serão tomadas como o terreno fértil onde as interações *aí* produzidas, possam ser pensadas coletivamente, numa relação que colabore para que ambos “conquistem o poder de serem, afinal, sujeitos tanto do

ato de conhecer de que têm sido o objeto, ou meios, quanto ao trabalho de transformar o conhecimento e o mundo que os transformaram em objetos, ou em meios para fins que lhes são estranhos” (BRANDÃO, 1991, p. 11).

Não se trata aqui de se procurar uma fórmula, ou conhecimentos simplesmente utilizáveis para nós para acrescentá-los a algum banco de dados pertinente, mantendo-nos com essa atitude o distanciamento unilateral, aumentando o fosso que nos separa do modo de ser dessas “culturas”, mas sim de procurar estar aberto sem nenhuma pretensão utilitária, colocando a própria subjetividade de quem pesquisa em jogo, para que o *ser* do outro invada numa experiência ontológica que produza de alguma forma uma mudança de perspectiva em direção ao “outro”. Trata-se da busca de uma nova experiência ontológica, em que as metodologias e as epistemologias podem se envolver no caminho, porém não determinam o sentido do caminhar, outro sim são elas partes das múltiplas determinações em que o ser vem de encontro no caminho (HEIDEGGER, 1989).

Ressaltam-se para os fins dessa pesquisa que devemos evitar enquadrá-los previamente em conceitos regionais da ciência nos quais se adéquem melhor. Um estudo como este exige que se esteja aberto a modos radicalmente diferentes de se conceber verdades e modos de se chegar a elas muitas vezes estranhas para mentalidade científica, “filosófica” ou de algum modo “ocidental” de pensar ou menos ainda dentro dos limites fortemente controlados de alguma disciplina especializada. Ser humano e natureza são um estudo que naturalmente percorre e ultrapassa fronteiras. Exige-se, portanto, não só uma grande flexibilidade dos pontos de vistas erigidos como também a tendência de se perguntar sobre os fundamentos dos mesmos, não apenas tal como foram fixados nas diversas tradições do pensamento ocidental, mas, tal como aparece concretamente no processo mesmo do se perguntar em que a investigação é posta como motivo inicial da interação do “pesquisador” e o seu “interlocutor” em campo, talvez uma situação de intersecção ontológica de modos de conceber culturalmente distintos.

Nesse estudo pretende-se, portanto, explicitar a relação ontológica entre as sociedades Guarani e as florestas atlânticas, enquanto formas de sociabilidades singulares de apropriação do ambiente natural imbricada na constituição da mesma, formadas a partir de um processo histórico autônomo e independente da história do ocidente e que continua vigente não obstante o processo de colonização que a civilização ocidental lhes impõe.

Esta pesquisa de ação participante, interativa e transdisciplinar (NICOLESCU, 1999) que envolve a ação e participação coletiva no âmbito de uma luta de resistência da floresta atlântica e seus habitantes “tradicionais indígenas” contra a sua extinção por um tipo de

cultura ou civilização cujos fundamentos ontológicos e sociais supõem justamente a sua destruição. O estabelecimento completo dessa última na região é simplesmente incompatível com a permanência das florestas e os ecossistemas.

É um dilema humano que está sendo decidido numa região remanescente da Mata Atlântica cuja solução no contexto no qual ele se coloca, passa forçosamente pela preservação das culturas originárias da floresta. Trata-se também de um conflito histórico que atualmente encontra-se globalizado por todo lugar do planeta onde a colonização capitalista tem alcançado com os seus métodos e ideologias “econômicas”. O conflito histórico aqui se refere mais a uma inflexão grave e radical provocada sobre o curso histórico próprio do seu modo de ser pelo contato imposto pelo colonizador. É traumático o impacto do contato da ontologia colonialista sobre o curso dessa totalidade viva que flui sob e sobre o manto das multifacetadas florestas tropicais.

Todos os esforços feitos para se alcançar esse fim, por meio da participação e o diálogo direto estabelecidos diretamente entre os pesquisadores e as sociedades que se pretende estudar e a natureza, sejam através das entrevistas livres, das visitas às comunidades ou da participação de suas atividades ou lutas sociais, ou algum outro modo para procurar compreendê-los melhor, talvez não tivesse a relevância se o não fizesse como fruto amadurecido de uma imersão no “campo”, seja na cultura estudada, na natureza, na academia e no pesquisador, procurando explorar ao máximo de ambas as “partes” uma interação eminentemente dialógica sem a qual dificilmente teriam alguma solução as questões levantadas nessa pesquisa.

Todas essas questões encontram-se imbricadas umas nas outras, e visou-se vivenciá-las mediante uma situação de interação de campo compartilhada. Pois desse modo pretendeu-se construir-se condições mais concretas nas quais fosse possível alcançar uma compreensão melhor, por parte do pesquisador, da relação “ser-humano-ambiente” com base nas próprias perspectivas “culturais” e ontológicas dos Guarani em particular e dos “indígenas” em geral. Desse modo surge a questão de como essa pesquisa poderia contribuir para esse diálogo na medida em que com base nos estudos envolvidos nessas questões e na experiência de campo por meio do mesmo pudesse incluí-los, quero dizer, incluir seus próprios pontos de vistas na elaboração de alguma forma de “discurso” no qual pudessem os mesmos vir à tona ¹⁰.

¹⁰ Essa questão já é muito debatida sobre o aporte de conhecimentos das sociedades indígenas na elaboração de conceitos pelos pesquisadores que visam apropriar-se dos mesmos com vistas à tentativa de descrevê-los melhor. Desse modo, discute-se também sobre se a autoria apresentada na elaboração dos estudos sobre os “indígenas” não deveria também ser atribuída a eles e igualmente compartilhada com os mesmos, uma vez que sem as

Ressalta-se que essa “pesquisa de campo” de nenhum modo pretendeu reluzi-los à condição de meros objetos ou objetos “subjetivos”. Foca-se aqui o aspecto do imponderável, o que pode talvez ser pensado, porém, não reduzido a um objeto ou representação para a nossa cultura ou modo convencional de pensar ou perceber.

A valorização às formas de acesso ao modo de ser da sociedade “indígena” foi a estratégia metodológica fundamental adotada nessa pesquisa. Essa atitude adotada continuamente foi produzindo cada vez mais os resultados buscados no sentido de envolvê-los o suficiente ao ponto de se sentirem mais a vontade para manifestarem francamente seus pontos de vistas e mostrarem o que julgar importante mostrar à nossa cultura.

Uma das consequências de tal postura foi que as condições concretas do campo subvertiam continuamente os diversos arranjos metodológicos pensados para captar a experiência e as falas e logo transformá-los em fatos positivos para nós, ou seja, em dados a serem re-pensados. Subvertiam no sentido de que muitas vezes se eu quisesse captá-los teria que abrir mão dos meus arranjos, gravações, entrevistas, perguntas em favor do modo como a dinâmica era conduzida por eles. Foi desse modo que algumas vezes “perdi” ótimas oportunidades de ter gravado entrevistas, filmado ou ter conduzido uma interação dentro de um roteiro prévio. Não que não existissem, mas, figuravam apenas como uma das cartas do jogo e não como regra. Esse acesso conseguido até certo ponto permitiu-me viver uma experiência que um contato mais íntimo permite obter, numa situação de pesquisa, cujos desdobramentos estão descritos na reflexão realizada sobre o campo.

Há poucas décadas que se começou a valorizar as “ontologias indígenas” mantenedoras e produtoras de florestas e outras formas de ecossistemas na Terra assim como o seu relacionamento com as mesmas, como um aspecto fundamental da sua existência e conservação.

O estudo sobre o modo de ser dessas culturas pode corroborar para elucidar a importância da função que exercem as sociedades “indígenas”, no âmbito da reprodução e conservação desses ecossistemas assim como de suas atuais “remanescentes”¹¹.

informações e os conhecimentos fornecidos por eles, dos quais fazemos nossos relatos, tornaria os mesmos irrealizáveis.

¹¹ Nesse sentido Diegues (2001) observa que, “A conservação da natureza coloca, hoje, grandes desafios aos conservacionistas, às universidades de pesquisa e às comunidades locais. A conservação praticada no Brasil, em grande parte dirigida a gestão de áreas de proteção integral é na maioria das vezes, dominadas por práticas pouco democráticas e participativas, distantes das paisagens locais, das necessidades e dos saberes das populações, sobretudo as tradicionais, pouco inovadoras em práticas científicas adaptadas em ambientes tropicais. Nesse sentido, as instituições de pesquisa e de gestão desses ambientes se defrontam com o grande desafio de fazer uma análise crítica dos modelos de conhecimento e gestão ainda hoje utilizados e propor novas alternativas de conservação da biodiversidade e da diversidade cultural, mais interdisciplinares e intensivas em ciência e

O primeiro e mais importante passo que foi dado é o contato direto com os membros da *tekoa* e o envolvimento direto nas questões das comunidades relevantes ao assunto que se propôs investigar, conforme sua conveniência e seu consentimento. Aqui se aplica a reformulação do trabalho etnográfico feita por Malinowski (1984) segundo a qual, a pesquisa de campo deverá ser realizada no campo e não simplesmente sobre o campo. Além do que, pode haver situações de pesquisa nas quais o campo de investigação passa a ser, sobretudo, o próprio pesquisador, quando tem que elaborar estratégias de aproximação de uma forma (antes de tudo) sincera com a confiança que a comunidade manifestar, assim como aprender a lidar com a perplexidade e os hiatos não previstos pelas teorias. Esse hiato aumenta ainda mais na medida em que na interação pesquisador-pesquisado é recorrentemente solicitado da parte do pesquisador respostas a questões e decisões imediatas e intuitivas não previstas nas teorias. Mais precisamente parecem ser aspectos metodológicos da pesquisa paradoxalmente não previstos nem minimamente compreensíveis com base num conhecimento com conceitos e valores fechados e previamente determinados em relação ao que pode se descortinar na experiência direta da interação.

Embora o conhecimento da sua língua se impusesse como uma tarefa de grande valor para o estreitamento das relações e do diálogo com a comunidade, com força maior ainda para os Guarani para quem a sua língua (*nhandeayvu*) possui um caráter eminentemente xamânico e é portadora do seu *nhandereko* (nosso modo de *ser*), não foi possível aprofundar o conhecimento de sua língua ao nível que esse diálogo mereceria. Além disso, um conhecimento acadêmico ainda muito exterior a ela não é suficiente para a sua compreensão, lembrando que na sua língua *nhe'e* ou *ayvu* são “palavras” que é ao mesmo tempo “espírito”, “alma”, “cantos”, ou seja, um ser dotado de um movimento próprio, autônomo e que possui, inclusive, sua própria “subjetividade” cosmogônica. Parece haver na mesma, dimensões que não podem ser captadas com base exclusiva no nosso tipo de “cognição”, o que, portanto, exige do pesquisador uma transformação de perspectivas (de “corpos”) para compreendê-las melhor. Ou seja, de formas de conhecer não convencionais para nossa cultura, porém, não por isso menos verdadeiras.

As múltiplas visões de mundo dos povos indígenas brasileiros com todo o complexo cultural, social e emocional a elas associado têm importância crítica para o conhecimento humano por se terem desenvolvido, durante alguns milhares de anos, com total independência histórica em relação às

tradições culturais asiáticas e europeias, que caracterizaram a civilização ocidental (RODRIGUES, 1988, p. 27).

A pesquisa embora, não seja estritamente etnográfica, faz dela uso com base na observação participante e anotações de diário de campo. A descrição ora em curso pretende ser um campo dialógico no qual são convidados a participarem as várias perspectivas, procurando compreender como se movem e se comunicam através de suas “alteridades”.

Investigou-se e colaborou-se na sua produção material e simbólica com educadores da *tekoa* na co-elaboração de um calendário alternativo, o *Guarani Ara* para a escola indígena a pedido da comunidade, que atendessem as necessidades e reproduzissem os valores e costumes de sua cultura e ao mesmo tempo lhes dessem condições para aprender a cultura “do branco” para a sua apropriação (e recriação). A elaboração do calendário, *Guarani Ara* proposto pela comunidade resultou no processo da pesquisa no eixo principal em torno qual concretamente desenvolveu-se uma ação com objetivos e meios elaborados de uma forma compartilhada, horizontal e participativa entre pesquisador e comunidade, permitindo nesse estágio da pesquisa aplicar as técnicas de pesquisa com mais eficácia, tais como a realização de entrevistas semi-estruturadas, gravações, grupos focais, caminhadas diagnósticas, levando-se em consideração as condições concretas do campo descritas ao longo da dissertação.

O posicionamento da comunidade frente às pesquisas e o que ela considerava relevante a ser “pesquisado” condicionou o uso das metodologias à dinâmica compartilhada da comunidade e com o seu consentimento influenciando dessa forma o modo como fora conduzido a pesquisa.

Teoricamente ao longo do percurso dessa pesquisa, embora procurasse ressaltar a relevância das sociedades “tradicionais” e seus vínculos em unidade com as florestas assim como os saberes aí incorporados na conservação da Mata Atlântica, entretanto uma intuição foi se tornando mais clara para mim. Na medida em que se quisesse francamente compreender esse vínculo seria necessário ir mais a fundo em buscar uma forma de compreensão compartilhada e consentida com base no modo e na perspectiva própria (DESCOLA, 2000; LIMA, 2002; VIVEIROS DE CASTRO, 2012, 2013) como essas sociedades vivenciam e compreendem tais vínculos, sem nos mantermos exclusivamente do lado de fora na comodidade dos nossos próprios conceitos.

No processo de explicitação desses vínculos foi emergindo duas questões invisibilizadas e polêmicas na nossa cultura: primeiro, que boa parte, pelo menos, do que costumamos chamar de selvas intocáveis pelo homem, florestas tropicais e igualmente outros

domínios “naturais”, foram ao mesmo tempo também resultados das ações humanas, sendo uma forma de interação que as sociedades ameríndias estabeleceram com as mesmas desde um tempo longínquo, por meio de um modo singular como concebem a sua atividade de cultivo ou interação com a “natureza”. O impacto que as descobertas das práticas e concepções “indígenas” tiveram sobre as atuais concepções de agroflorestas, florestas antropogênicas ou florestas culturais, foi grande e teve muita repercussão nas teorias e práticas da conservação ambiental, da antropologia, da ecologia profunda, da ecologia histórica e da arqueologia (NEVES, 1999-2000; NOELLI, 1999-2000; DESCOLA, 2000; BALLÉ, 1998, 2000, 2006; VIVEIROS DE CASTRO, 2013).

A segunda questão diretamente ligada a esta é a de que “o que” os fazem interagir desse modo peculiar com as florestas e outros ambientes “naturais”, não pode ser compreendido reduzindo-o unilateralmente aos conceitos epistemológicos, históricos ou biológicos enquanto conceitos metafísicos de nossa cultura. Pois os seres, para sociedade tratada, não são *representados* como coisas naturais com as quais tenham que se relacionar de fora, mas, seres “cosmológicos e espirituais” com os quais se sociabilizam e trocam de perspectivas, ou seja, de “corpo”, de “natureza permanentemente”, uma vez que a condição de humanidade é comum a todos, pois cada ser da existência é humano a sua maneira, a “comunicação” se dá por meio da variação do seu modo de ser para o modo de ser do “outro”, até assumir plenamente por um tempo o ponto de vista do outro, ou seja, o “corpo” do outro, não como organismo biológico, mas, como “alteridade” ontologicamente distinta (AFFONSO, 2008; VIVEIROS DE CASTRO, 2010, 2013; SILVA, 2013; KOPENAWA; ALBERT, 2015).

Essa prática milenar transformacional de pontos de vistas ontologicamente distintos parece ser o que os mantém numa rede de seres que como eles praticam a mesma arte da alteridade ou troca de ser, e por meio da qual se põem em conexão.

Há uma ética comum que quando atingida, a roupagem, o “corpo”, cai, se transforma, e se permitem se verem mutuamente na sua intimidade como recíproca “humanidade”, “humanos” e “não humanos” (DESCOLA, 2000; LIMA, 2002; AFFONSO, 2008; ALBUQUERQUE, 2009; VIVEIROS DE CASTRO, 2010, 2013). Portanto, a “alteridade”, ou melhor, dizendo, o modo como a concebem e vivenciam a sua relação com o “outro”, vem emergindo como um “aspecto” por meio do qual podemos entrever uma “outra” ontologia, um “outro” modo de ser “humano”, no qual inclui outros tipos de humanidades na formação da sua.

Porém, o desafio de se deixar ser o “outro”, trocar de “ser” com ele momentaneamente para alcançar-lhe o seu ponto de vista e interagir juntos, não é uma tarefa fácil para o nosso conhecimento, como bem observa Ladeira (2008).

De toda forma, somos nós que por meio do mesmo projeto escriturístico descrito por (CERTEAU ¹², 1996), ainda nos ocupamos de registrar e interpretar, muitas vezes equivocadamente, fatos e conceitos advindos de sociedades diferentes, para compor ou fabricar a história do nosso pensamento científico (p. 30).

Essa disponibilidade ou abertura essencial para a abertura do *ser* pode ser percebida, na medida em que nos aproximamos, no *modo de ser “indígena”* que denomino provisoriamente *ser com a floresta*, cujo significado será descrito (e compreendido) melhor no percurso desenvolvido nos capítulos subsequentes.

Segundo Viveiros de Castro (2013) ao analisar o discurso e a imagem colonial e intelectual da mentalidade ocidental que se construiu sobre os “indígenas” ao longo da história e da historiografia brasileira, faz uma observação bastante elucidativa das perspectivas conflitantes de ontologias radicalmente diferentes, mas o mais perspicaz foi observar que a pertinência desse conflito não reside somente no contato com outras culturas não ocidentais, mas deita raízes mais profundas e antigas no seio ou no berço da própria civilização ocidental.

[...] era inconcebível aos Tupi a arrogância dos povos eleitos, ou a compulsão a reduzir o outro à própria imagem. Se europeus desejaram os índios porque viram neles, ou animais úteis, ou homens europeus e cristãos em potência, os Tupi desejaram os europeus em sua alteridade plena, que lhes apareceu como uma possibilidade de auto-transfiguração, um signo da reunião do que havia sido separado na origem da cultura, capazes de vir alargar a condição humana, ou mesmo de ultrapassá-la. Foram então talvez os ameríndios, não os europeus, que tiveram a “visão do paraíso”, no desencontro americano. Para os primeiros, não se tratava de impor maniacamente sua identidade sobre o outro, ou recusá-lo em nome da própria excelência étnica; mas sim de, atualizando uma relação com ele [...] transformar a própria identidade. *A inconstância da alma selvagem, em seu momento de abertura, é expressão de um modo de ser onde “é a troca, não a identidade, o valor fundamental a ser afirmado”*, para lembrarmos a profunda reflexão de Clifford ¹³. *Afinidade relacional, portanto, não identidade substancial, era o valor a ser afirmado* (p. 206, grifos nosso).

¹² CERTEAU, M. **A invenção do cotidiano: artes de fazer**. Petrópolis: Vozes, 1996.

¹³ CLIFFORD, J. **The predicament of culture: twentieth century ethnography, literature, and art**. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1988.

Sendo assim, abre-se para essa investigação, por um lado, a possibilidade de compreender a atividade humana sobre as florestas com base em outros fundamentos que não seja só o da ótica da dominação e do utilitarismo antropocêntrico, mas, também através dos olhares de outras “ontologias” nas quais não só as têm mantido conservado, por milhares de anos, como as têm efetivamente produzido de um modo relacional.

Tal realidade embora possa ser vivenciada pelo pesquisador não significa que possa ter exatamente o mesmo sentido para os povos da floresta ou nativos. E mesmo não obstante não possuírem exatamente o mesmo sentido isso previamente não impede que o mesmo não possa ser fruto amadurecido de uma interação compartilhada. Pois, o que parece se excluírem são pontos de vistas determinados rigidamente e não propriamente humanidades vivenciadas de um modo distinto interagindo-se e gerando outras formas de conhecimento a partir dessa interação.

As questões tais como as levantadas acima explicitam uma rediscussão e novas reflexões a respeito do conhecimento que é produzido supostamente apenas pelo observador e o próprio papel do observador-pesquisador na mediação entre os valores e condicionamentos da nossa cultura com as que são estudadas. Acrescente-se a isso o fato de que sob a designação de “nossa cultura” podem caber tantas outras culturas tão distintas ou até mesmo radicalmente diferentes que não passa de pretensão universalismo integrá-las, sem nenhum questionamento, a um suposto ponto de vista unitário e homogêneo.

O propósito de enfatizar essa diferença ontológica é de dar maior visibilidade e radicalidade a um aspecto dessa interação que pertence ao tema, assim como diversos problemas que permeiam as possíveis abordagens que lancemos sobre os mesmos. Entre eles talvez o que mais se destaca é o “salto ontológico” necessário para se compreender a perspectiva do outro, seja este algo ou alguém, portanto, com base em realidades e pontos de vistas que nos é estranho. Com base em quais métodos e procedimentos pode-se dar esse salto? Aqui a trilha na “floresta” termina.

Assim, como já foi indicado, no capítulo subsequente a essa introdução, “*A tekoa Pegua Ty conflitos ontológicos ambientais*” procuramos trazer uma descrição e análise da vivência (de campo) com a comunidade Guarani mencionada. Trata-se de uma dimensão fundamental deste trabalho onde são descritas e analisadas o processo concreto da teoria e da práxis compartilhada dialogicamente no campo.

O terceiro capítulo, “*‘Terra nullius’: dominação territorial, o modo-de-ser-com-as-florestas e as formas de resistência*”, discorre sobre a inflexão e o choque traumático que trouxe a colonização da civilização ocidental sobre a totalidade da vida local, processo esse

que se estendeu para todo o continente, na medida em que aqui se consolidou e que continua vigente. Nele são explicitados com base numa bibliografia e análise, também inspirada na vivência de campo, e elencados ao longo do texto, dos preconceitos construídos a respeito das sociedades e os espaços que ocupavam nesse continente, tais como o de *terra nullius* e o de selvagens sem alma, para justificarem seu domínio sobre seu “ambiente” e sobre suas “almas”.

O quarto capítulo, *A emergência das florestas e do modo de ser indígena na crise ambiental*, trata do processo antigo (histórico) dos povos “indígenas” com a “natureza”, cujas relações precederam a história da colonização, a ultrapassa e continua seguindo paralelamente como uma ontologia radicalmente distinta da que se tem procurado implantar e por isso mesmo dificilmente captável pela mesma. Essa precedência ao contrário da história colonial faz diversas conexões com a vocação ecossistêmica das florestas. Assim reuniremos numa relação dialógica de pontos de vistas que revelam o grande potencial que representa para o conhecimento, a compreensão e a interação com tais sociedades e os seus espaços. Com base em pesquisas antropológicas, da ecologia profunda (CAPRA, 1996) e histórica (BALLÉE, 2006) e mais recentemente da arqueologia ¹⁴, foi se tornando evidente a relação direta entre o modo de ser dessas sociedades e a constituição da complexidade viva das florestas que lhes serviram de abrigo durante todo esse tempo. O que foi imaginado como sendo até então florestas intocadas e “hordas de selvagens” tratava-se, no entanto de florestas também manejadas e cultivadas, revelando-se para a nossa ontologia como um sofisticado “artefato social” embora seu significado nativo possa estar mais além (BALLÉE, 1998, 2006, 2008; DESCOLA, 2000; PARDINI, 2012).

Isso trouxe como consequência uma profunda mudança no modo de pensar as florestas e as relações humanas que se estabeleceram com elas ao longo da história de sua formação assim como as sociedades que ajudaram a produzi-las.

Tornou mais evidente o vazio argumentativo com que os ideólogos da colonização procuravam justificá-la com base no “conceito” de *terra nullius* ou de habitantes “sem almas”, ou como disse certa vez Pero de Magalhães Gândavo ¹⁵ [1570] (1980) ao se reportar aos povos recém “descobertos”: um povo “sem *rei*, sem *lei* e sem *fé*”, referindo-se dessa maneira metaforicamente a mesma ausência de instituições sociais e políticas europeias no modo de ser dessas sociedades, o que logo já se tornava argumento suficiente para alcunhá-los

¹⁴ Com referência Noelli (1999-2000) e Kneip (2009).

¹⁵ GÂNDAMO, P. M. **Tratado da Terra do Brasil; História da Província da Santa Cruz**. Belo Horizonte: Editora Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1980.

como povos sem sociedades, como uma ausência, também percebida em suas línguas, “pela ausência das letras *r*, *l*, e *f*” (p. 52-54 apud NAVARRO, 2005, p. 57), pertencentes ao alfabeto das línguas europeias. Argumento inclusive muito sintomático de como veio se construindo essa imagem do “outro” entre “nós”.

No capítulo 5, “*Ser-com a floresta*”, procurei construir com base na experiência vivenciada no campo, e numa bibliografia pertinente, um diálogo entre pontos de vistas ontologicamente distintos em torno de uma questão hoje para nós todos crucial: deixar *ser* as florestas e os demais seres com os quais compartilhamos nossa existência.

Essa pesquisa procura contribuir para que esse diálogo possa se antecipar o quanto antes, para que ele ocorra em condições mais favoráveis à sua realização.

2. A TEKOA PEGUAO TY CONFLITOS ONTOLÓGICOS-AMBIENTAIS

2.1 ENCONTRO COM A TEKOA PEGUAO TY

Nosso primeiro encontro com a *tekoa Peguao Ty*, eu e minha companheira, foi previamente agendado com o cacique E.¹⁶, mediado por M., antropóloga da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) sediada em Registro, São Paulo, para o dia 24 de Julho de 2013.

A *tekoa Peguao Ty* situada no município de Sete Barras, São Paulo, está ligada ao complexo de florestas da Mata Atlântica do rio Ribeira de Iguape, na região do Vale do Ribeira. Estas áreas se tornaram Unidade de Conservação, na prática desde 1987¹⁷, administradas pela Fundação Florestal dentro da perspectiva de preservação integral, isto é, sem permitir a presença de populações tradicionais.

Figura 1 – Complexo remanescente do Rio Ribeira de Iguape onde se localiza a *tekoa Peguao Ty*, Sete Barras – SP¹⁸. Vista panorâmica, a partir da estrada ecológica do parque Carlos Botelho – SP.

Foto: Denis Robson Rodrigues, 25 jul. 2013, Sete Barras – SP.

¹⁶ Devido à situação de conflito no qual se encontram, sobretudo os membros da *tekoa Peguao Ty*, optou-se por usar iniciais como forma de pseudônimos nessa narrativa para ocultar e proteger a identidade dos atores e interlocutores do conflito.

¹⁷ A área do parque sob a administração da Fundação Florestal inicia-se em 1987, e em 1995 é fundada a Unidade de Conservação da natureza que passa a ser regulada oficialmente em 2000 com a Lei Federal 9,985.

¹⁸ A *tekoa* está no interior do Parque Estadual Intervales.

Figura 2 – Corpo d'água nas áreas remanescentes de floresta atlântica, próximo a *tekoa Peguao Ty*

Foto: Denis Robson Rodrigues, 25 jul. 2013, Sete Barras – SP.

Do acesso na Rodovia Neguinho Fogaça (que liga o município de Registro a Sete Barras) até a *tekoa*, percorre-se cerca de 20 km de estrada de terra.

Diversamente das áreas florestais presentes na *tekoa* e na Unidade de Conservação, chama a atenção na estrada municipal que conduz até a *tekoa*, a extensa produção monocultora de palmito de pupunha (*Bactris sp*) e banana (*Musa sp*), cultivados por agricultores locais não indígenas, sendo bastante recorrente esse tipo de produção neste trecho da paisagem, ocupando extensas áreas no entorno limítrofe da Unidade de Conservação, ou seja, em flagrante conflito com os propósitos da mesma.

Notamos que a atividade monocultora tem suprimido uma grande extensão de sua mata ciliar, sobretudo, nas áreas mais úmidas, próximas às margens do rio principal que atravessa a paisagem e também a *tekoa*, o rio Quilombo, um dos principais afluentes do rio Ribeira de Iguape.

A agricultura policultora não era perceptível nessas áreas. A predominância de grandes plantações de banana e pupunha por vários quilômetros de estrada de terra reduziam drasticamente a floresta atlântica a pequenos mosaicos. O assoreamento dos afluentes vem se tornando paulatinamente uma ameaça aos rios de médio e grande curso na região.

Figura 3 – Imagem contrastante com o modo de plantar indígena e com os objetivos de conservação do Parque Intervales gerada pela monocultura de banana (*Musa sp*) por agricultores não indígenas nas imediações da Unidade Conservação e degradação de afluente do Rio Quilombo ¹⁹. Estrada de acesso ao bairro Saibadela.

Foto: Denis Robson Rodrigues, 24 de novembro de 2014, Sete Barras – SP.

Ao adentrarmos a *tekoa*, a mata com a sua pujança voltou a se apresentar. Contrastava radicalmente com a paisagem anterior que lhe dava acesso. Logo fomos recebidos por uma jovem mulher e duas crianças Guarani que nos trouxe para o interior da *tekoa*. Lá encontramos o C., vice-cacique e professor das crianças da *tekoa*, quem nos recebeu com um sorriso de admiração: “Ah! Vocês vieram mesmo neste frio!”.

Falou sobre a escola e apontou para uma construção de madeira que fora construída recentemente. “Temos muita criança aqui”, disse, logo após nos conduziu até um local debaixo de uma grande árvore rodeada por algumas *oo* (casas) onde fomos primeiramente recebidos por anciões que olhavam fundo nos olhos e geralmente com um sorriso nos cumprimentavam apertando nossa mão. Uma anciã de olhos vivos e penetrantes nos agradeceu à visita olhando bem fundo nos nossos olhos e beijando nossas mãos o que foi logo

¹⁹ Referente às áreas de monoculturas nesta região o Plano de Manejo do Parque Estadual Intervales (2008), menciona que “A produção da banana em sistema convencional [...] o emprego contínuo de defensivos agrícolas, com uma média de 8 a 10 pulverizações aéreas, constitui sério fator de risco à saúde das populações locais e vetor de impacto ambiental, especialmente para a avifauna e fauna de ambientes aquáticos” (p. 69).

retribuído por nós fazendo o mesmo. Ficamos sabendo mais tarde que se tratava de dona J., a parteira mais antiga da *tekoa* com os seus na época, 101 anos, e também considerada por eles *pajoa*, por cujas mãos quase toda comunidade nasceu. Logo em seguida foram se aproximando de todos os lados crianças de várias idades, muitas delas com sorrisos nos rostos e a curiosidade típica dessa idade para nos dar as boas vindas. A maioria dos mais velhos não fala o português, mas mesmo assim vinham nos cumprimentar.

Figura 4 – Crianças da *tekoa Pegua Ty*

Área central da *tekoa* e moradias ao fundo. Foto: Denis Robson Rodrigues, 25 jul. 2013, Sete Barras – SP

Aproximou-se então o cacique E. e cumprimentou-nos. Em trajes simples comuns aos demais membros da *tekoa* ouviu atenta e silenciosamente toda a nossa apresentação, enquanto cachimbava. Estávamos sentados juntos com o cacique e alguns Guarani debaixo de uma frondosa árvore e ao lado da *Opy* (“casa de reza”) além de mulheres que estavam mais ao fundo, que também faziam o uso do cachimbo, com as crianças circulando sem com isso alterar a harmonia da reunião.

Falei a eles que o nosso objetivo era primeiramente fazer um contato com a comunidade, e explicitiei que embora estivesse lá na circunstância de pesquisador, nossos objetivos não estariam restritos exclusivamente a essa condição.

Além disso, ressaltei que nossa intenção inicial era a de com essa pesquisa auxiliá-los na sua demanda enquanto comunidade sob pressão política e ambiental de uma forma dialógica com base num aprendizado mútuo. Falei ainda que se tratava a nosso ver de apoiá-los enquanto sociedades das florestas e abrir um diálogo em torno da defesa das mesmas e do direito da permanência e usufruto do mesmo pelos habitantes nativos ou tradicionais da região. Pois a nosso ver era evidente que a necessidade de manter a inseparabilidade dessas populações com o seu meio era uma condição imprescindível da existência de ambos. E que isso se devia a meu ver ao fato deles o terem co-criado e conservado, como vem fazendo por milhares de anos. Falei ainda que era, sobretudo, devido a sua ligação “espiritual” com a floresta o que mais estimulava a trabalharmos juntos.

No desenrolar da conversa com o cacique, senti que estávamos tendo de alguma forma seu assentimento. Logo após terem nos ouvido o cacique começou a falar. De sua fala registramos o que se segue.

Nós estamos aqui há alguns anos, todas essas crianças nasceram aqui, (cerca de 15 anos). Estamos aqui, escolhidos pela orientação do pajé, quem nas suas visões e sonhos, o Deus, indicou o lugar no qual era possível praticarmos o nosso modo de ser Guarani (*teko*). Para isso precisamos das matas, dos rios, plantar nossa roça. Nós Guarani rezamos para os nossos alimentos. Não retiramos de qualquer jeito da natureza, nem caçamos a qualquer hora, sem *rezarmos e sabermos a indicação certa para isso*. Não gostamos de maltratar os animais nem as plantas. Nossa maior felicidade é viver aqui com as nossas crianças, ver elas crescerem (C. L. E., jul. 2013, grifo nosso).

Perguntado sobre a situação de “suas terras” e o processo de demarcação, respondeu:

Foi feito um bom relatório sobre a demarcação de nossas terras e encaminhada para o Ministério (Ministério da Justiça). Estamos aguardando a resposta. O relatório foi baseado na nossa própria demarcação. O que foi feito por nós mesmos junto com o pajé. Dormindo e fazendo ritual na floresta recebemos a indicação de onde seriam os quatro pontos onde seria demarcada a nossa terra (C. L. E., jul. 2013).

Perguntado se se alimentavam de sua própria agricultura, disse:

O Parque Intervales ²⁰ e o meio ambiente proibiram nós de plantarmos nossa roça, a nossa caça, de criar nossos animais domésticos. A gente não recebe nenhum incentivo nesse sentido e a CATI ²¹ foi proibida pelas autoridades de

²⁰ Parque Estadual Intervales (PEI).

²¹ CATI – Coordenadoria de Assistência Técnica Integral. Órgão da Secretaria de Agricultura do Estado de São Paulo responsável pelo suporte técnico a agricultores.

vir até aqui. A gente recebe visitas de fiscais da administração que procuram supervisionar tudo. O que me deixa bravo é dizerem que nossa gente que vivia aqui muito antes dos brancos virem para cá são estrangeiros. Não somos estrangeiros, essa é a nossa *tekoa* cultivada e deixada para nós pelos nossos ancestrais. O Brasil mesmo permite que venha cada vez mais estrangeiro com suas fábricas para cá, destruindo toda a floresta, diminuindo o espaço necessário para viver o modo Guarani. Eu não entendo isso (C. L. E., jul. 2013).

Quanto esta fala do cacique observamos posteriormente o conteúdo do Plano de Manejo do Parque Estadual Intervales (2008), que orienta as ações da Fundação Florestal (FF) do governo do estado de São Paulo que administra o PEI. Em menção à “ocupação indígena Guarani” menciona que,

Localiza-se nas imediações da base Quilombo, no interior da PEI, município de Sete Barras. Constitui uma ocupação de mais de oito anos de população de etnia guarani M'Byá²², aldeia denominada Pegua Ty. [...] Este fato resultou, inicialmente, na busca de um diálogo interinstitucional e posteriormente em ações impetradas pela FF [...] constitui grande preocupação das instituições gestoras das UC's²³, suscitando variadas fases e posicionamentos institucionais sobre a problemática Guarani (p. 69-70).

O cacique também nos disse neste dia que como eram impedidos de fazer suas roças²⁴, boa parte do que precisavam para viver recebiam de bolsa índio do governo federal, do trabalho de fazer e oferecer o seu artesanato e doações além de trabalhos prestados para não-índios (diárias) na tentativa de suprir as necessidades de suas famílias.

Falou-nos dos problemas da saúde e referente a importância da casa de parto na comunidade para o nascimento das crianças Guarani e suas reivindicações para realizarem suas construções tradicionais junto ao Parque Estadual Intervales.

Perguntamos a ele como estava a situação destas iniciativas deles tais como a construção da casa de parto e da escola.

²² O correto é *mbyá* sem apóstrofe, *mb* é uma letra do alfabeto guarani que não se separa.

²³ Unidades de Conservação.

²⁴ No Plano de Manejo do PEI, como base de argumento para as ações impetradas contra a comunidade, também menciona que os Guarani suprimiam a mata “para a instalação de roças de subsistência com a introdução de espécies exóticas e plantio do palmito juçara (*Euterpe edulis*)” (2008, p. 70). Entretanto, este tipo de manejo da mata segundo pesquisas da etnobotânica e ecologia história (POSEY, 1992, 1998; BALÉE, 1998, 2000, 2008) e áreas como a pedologia (SMITH, 1980) e arqueologia (NOELLI, 1999-2000; KNEIP, 2009) vieram trazendo novas abordagens sobre o manejo milenar das florestas por populações indígenas, verificando nas camadas de “terras pretas de índio” nos solos florestais (em sítios arqueológicos) como resultado das atividades de coivara, manejo e introdução de novas espécies transformando essas áreas em solos diferencialmente férteis (NEVES, 1999-2000; PARDINI, 2012; VIVEIROS DE CASTRO, 2013). A introdução de novas espécies alimentares em ciclos sucessivos de cultivo interage com as espécies silvestres gerando novas variedades de espécies de roça (alimentos, medicinas e outros usos tradicionais), e também contribuindo com a ampliação da biodiversidade na diversificação de espécies silvestres (MARTINS, 2005; VICENTE, 2014). Com referência ao conflito entre Unidades de Conservação e populações tradicionais ver Almeida (2004). Para a resistência Guarani e adaptações em situações de conflito ver Brandão (1990) e Godoy (2006).

A casa de parto estamos planejando reconstruí-la. Todos na aldeia nasceram por obra das mãos das parteiras. A escola tivemos muita dificuldade de construí-la porque o parque impedia de início a sua construção mas ganhamos na justiça o direito de ter a nossa escola ali e ensinarmos as nossas crianças. Mas a escola começou a funcionar há pouco tempo, temos poucos recursos. Há poucos materiais em guarani-português. A maioria dos professores ainda são pouco experientes. Mas estamos nos esforçando para mantê-la (C. L. E., 25 jul. 2013).

Figura 5 – Vista aérea de trecho da *tekoa* quando foi construída a escola em 2003 ²⁵.

No primeiro plano à direita, Escola Estadual *Peguao Ty* na época de sua construção em 2003, ao fundo moradias e espaços tradicionais Foto: Denis Robson Rodrigues, 25 jul. 2013, retirada de quadro afixado no pátio da escola.

Quanto à casa de parto, foi nos mostrado posteriormente a sua parte externa, pois a mesma encontrava-se fechada. Pude testemunhar sua condição extremamente precária, pois além de muito pequena apresentava uma aparência de uma construção há muito tempo abandonada.

²⁵ No Plano de Manejo do PEI (2008) é indicado que “Em agosto de 2003 é aberta a escola estadual indígena Peguao Ty oficializada pelo Decreto Estadual 48.350 de 09.03.2004” (p. 70).

Não obstante essa condição soube também posteriormente conforme minha relação foi se aprofundando com a comunidade, que o parto é uma atividade que envolve toda comunidade seja nos preparos religiosos seja nas dietas rituais necessárias a sua consecução. O parto está ligado indissolivelmente ao modo de ser Guarani e exerce o papel fundamental na sua reprodução “física”, “cultural” e “espiritual”, pois, durante o seu processo é dado continuidade na iniciação sexual e espiritual das mulheres conforme sua cosmologia. O ato do nascimento é para os Guarani um momento no qual sua ontologia é especialmente vivenciada por todos os membros da comunidade. Portanto, é seu processo ritualístico *ênico*.

Soube posteriormente em outras visitas a *tekoa*, por meio de tristes relatos de membros da comunidade e de fora dela que uma das consequências de não se ter a casa de parto é a de que algumas mulheres são forçadas pelas circunstâncias a procurar os serviços médicos de pré-natal e parto fora da *tekoa* no sistema de saúde público onde são tratadas via de regra com violência pior do que são tratadas muitas mães e filhos durante e pós partos nos hospitais públicos para a população pobre.

Assim foi o caso relatado por M. E., uma amiga e terapeuta xamã que presta auxílio voluntário terapêutico às comunidades Guarani e outras comunidades “indígenas” há cerca de 20 anos, e já vem se relacionando com os Guarani da *tekoa Peguao Ty* há alguns anos, informou sobre certa jovem Guarani da *tekoa*, que ao ter que ser socorrida para ter o seu trabalho de parto feito no hospital público local, no momento em que se acorou para dar a luz à criança, conforme iniciação que havia recebido em sua cultura, foi segurada pelos enfermeiros que terminaram, devido talvez à sua resistência em ser demovida daquela posição, por amarrá-la (sic) à maca a qual estava sendo forçada a ter o seu parto ²⁶.

Trata-se de mais um caso de vivência de situação de trauma de pessoas indígenas pela violência e o desrespeito com a dignidade humana com a qual via de regra são tratadas por nossa cultura civilizada.

Acrescenta-se o fato de que o trauma repercute coletivamente uma vez que o modo como vivenciaram esse momento, ao mesmo tempo, como um momento da sua cosmologia, perceberam que algo não deu certo, que algo precisa ser feito para não ficarem desprotegidos, uma das situações que os deixam muito inquietos por dentro. Outros casos de maus tratos às gestantes ou pacientes “indígenas” nos sistemas de saúde pública foram relatados para nós por Nelson, um guarani da *Peguao Ty* que trabalha como agente de saúde da comunidade.

²⁶ Informação Pessoal, 29 de maio de 2015.

Quanto à escola, o cacique E. também nos relatou corroborando com uma conversa previa que havíamos feito com o C. vice-cacique e um de seus irmãos, que estavam precisando de apoio, pois para eles se tratava de algo absolutamente novo e desafiante para a o seu modo de ser, pois tal instituição é absolutamente desnecessária e estranha para seus costumes, servindo apenas como instrumento para aprender lidar com os *juruá*, (literalmente ‘boca peluda’, apelido para se referirem aos brancos). Mas ele e a comunidade compreendiam que era importante que na escola também fossem ensinados para as crianças os costumes guarani seguindo o *Calendário* dos Guarani com os ciclos da roça para as crianças aprenderem a plantar, com os ritos tradicionais e os ciclos de recolhimento da comunidade. Enfatizou que não concordavam com o calendário *juruá* que era seguido pela Secretaria de Educação, pois não leva em consideração os conhecimentos dos Guarani e não considera o ensino dos conhecimentos sobre a floresta de seus ancestrais. A não concordância com o ensino sobre a natureza, que segundo seu *modo de ser* são concebidos diversamente, por isso era importante também conseguirem produzir o próprio material didático na língua guarani com suas próprias histórias. Para a comunidade era importante manter os conhecimentos de seus ancestrais a respeito da floresta garantindo o seu modo de vida, mas também reforçavam a importância de aprender as leis dos *juruá* e seus conhecimentos para se fortalecerem com ações de proteção mais eficazes quanto ao respeito de seus direitos como povos indígenas presentes no Brasil antes da chegada dos *juruá*.

Após o cacique dizer que se sentia muito feliz por nós estarmos lá lhe fazendo uma visita, perguntamos se poderíamos vir outras vezes para ajudar no que fosse preciso e marcamos entrevistas no sentido de uma pesquisa com a participação da comunidade. Ele respondeu que poderíamos vir outras vezes e que estaria a disposição, porém, que não podia revelar a parte da cultura guarani que só um Guarani pode saber. Esses conhecimentos, sobretudo os religiosos, não podem ser revelados para os outros. Entretanto, com o assentimento referente a essa questão, fez na ocasião um longo discurso no qual descrevia o modo desrespeitoso e acusativo como eram tratado por diversos pesquisadores que por lá já estiveram a sua condição de habitantes tradicionais num espaço onde estão sobrepostas fronteiras políticas territoriais, entre as quais a Unidade de Conservação, Parque Estadual Intervales. Tais pesquisadores, disse, os acusavam de praticar o desmatamento e a caça predatória, de construir barragem no rio Manuelzinho que corre no interior da *tekoa* e de

afetarem o rio Quilombo que também percorre as áreas da *tekoa* ²⁷. Disse também que por mais que se esforçassem os *juruá*, não conseguiam entender o costume de seu povo.

Figura 6 – Rio Manoelzinho no interior da *tekoa* mencionado pelo cacique

Crianças da comunidade Guarani ao fundo à margem do rio Manoelzinho. Foto: Denis Robson Rodrigues, 10 ago. 2014.

²⁷ Sobre os rios mencionados, segundo o Plano de Manejo do PEI (2008) entre 1999 e o ano 2000, “Mudança da aldeia para sopé de encosta (entre o rio Quilombo e o córrego Manoelzinho) [...] com construção de casas e roças de subsistência e caça de animais silvestres (aves e pequenos mamíferos)”. Sobre as ações do PEI referente a caça guarani compreendida como “atividades predatórias [...] essa controlada pelas equipes de guarda parque do PEI” (p. 70).

Figura 7 – *Peguaio* (*Heliconiaceae*) planta muito presente nas margens do rio Manoelzinho e que deu o nome à *tekoa*²⁸.

Espécie do estrato herbáceo da floresta atlântica indicativa de áreas em estágio adequado de recuperação. Foto: Denis Robson Rodrigues, 24 jun. 2014.

Mas por fim consentiu que trouxéssemos mais pessoas para ajudar, porém que deveriam ter uma conversa previa com ele para que fosse explicado o seu modo de ser para evitar incompreensões e propagação de ideias falsas a seu respeito.

Essa última frase é significativa, pois, essa preocupação foi frisada diversas vezes pelo cacique e alguns membros da *tekoa*, sendo apontado por eles, o conflito com o Parque Estadual Intervales, como os principais motivos de angústia e conflitos na sua relação com os

²⁸ Também considerada planta tradicional da floresta por outros povos indígenas com o nome de caeté, de origem tupi (floresta verdadeira) (NAVARRO, 2013).

juruá. Caracterizando assim duas camadas ou ordens de conflitos, entre outras. A de um conflito no qual se sentem ameaçadas as condições materiais de continuidade do seu modo de ser, marcada, sobretudo, pela proibição do Parque Intervales de praticarem suas antigas roças e caças rituais, de se servirem da floresta de recursos para construírem suas casas tradicionais e os seus artesanatos religiosos, além do mesmo estar movendo contra a *tekoa* um processo jurídico de expulsão da comunidade, e a de um conflito contra as formas de representações preconceituosas e detratadoras de seu modo de ser, provenientes principalmente dos pesquisadores, mas, que podemos observar também numa certa medida presentes no dirigente local da FUNAI.

Assim desde o primeiro contato foram apresentados diversos tipos de conflitos:

Conflito devido a sobreposição imposta em suas terras tradicionais (florestas) do Parque Estadual Intervales, proibição imediata do antigo cultivo de suas roças, caças, criação de animais e manejo ritual, da floresta, mesmo antes do resultado do processo. Conflito por serem acusados e tratados como estrangeiros não aceitos em suas próprias terras ancestrais, a começar pelas próprias instituições oficiais do Estado que os acusam como tais. Conflito por serem impedidos de utilizar tradicionalmente os recursos da floresta para a construção da sua casa de parto e sua *Opy*, duas instituições centrais do seu modo de ser: responsável pelo nascimento e pelo modo de ser Guarani. É na *Opy*, que acontece seus ritos xamânicos de conclusão do processo de nascimento, por meio do ritual de nomeação do recém nascido, chamado por eles de *nhemongarai*. É nesse ritual onde acontece pela segunda vez, e se completa um processo de nascimento dos Guarani, ocasião em que recebe seu nome (*nhe'ê*) e portanto, segundo sua cosmogonia, se levanta ou nasce, ou seja, à sua forma é dada assento ou fundamento (CADOGAN, 1959).

E por fim, por serem coagidos pela situação, a adotarem instituições para ajudarem a se proteger, como a escola indígena, construída na sua *tekoa* após sua vitória contra uma disputa jurídica movida pelo PEI que impedia a construção da escola.

Na segunda vez que retornamos à *tekoa Peguao Ty*, já não éramos apenas eu, na condição de pesquisador, e minha companheira, também pesquisadora, mas um grupo de apoio aos Guarani que havíamos trazido para ver se seria uma possível colaboração com a comunidade com base nas suas demandas, conforme havíamos previamente consultado o cacique referente a essa questão por ocasião da última visita.

Esse grupo composto de indígenas, pesquisadores de diversas áreas do conhecimento, ativistas de movimentos sociais e estudantes, foi fruto de uma articulação e um convite aos seus membros, feito por mim e minha companheira, para que constituíssemos juntos um

grupo de apoio aos povos tradicionais do Vale do Ribeira, SP., com destaque especial aos Guarani da *tekoa Peguaó Ty*, como parte de uma estratégia na defesa comum da Mata Atlântica.

A maioria dos seus membros já atuavam em outras frentes de apoio e defesa de povos indígenas, a propósito, na ocasião fazíamos todos parte de outro grupo de apoio à campanha de demarcação de terras Guarani em São Paulo.

Desde o começo adotamos por consenso um modo de atuar inspirado no conceito de pesquisa-ação participante, com base, sobretudo na demanda e no consentimento da comunidade, porém, não se limitando totalmente com esse tipo de metodologia.

A demanda principal da comunidade manifestada diversas vezes para nós sempre foi a necessidade de construir sua *Opy*, traduzindo grosso modo na nossa língua como “casa de reza”.

Essa recorrência longe de ser pouco significativa reflete na realidade uma profunda inquietação interior de cada um da comunidade que vive sem poder exercer os saberes e práticas ancestrais de sua cosmologia, nem poder realizar seus “ritos” de iniciação, cura e educação do seu *teko* ou “modo de ser”, se sentindo frequentemente desprotegido por essa ausência para lidar com os acontecimentos que os atingem no plano dos seres “visíveis” como no dos “invisíveis” uma condição que certamente guarda alguma analogia com a *panema*²⁹ de outras etnias brasileiras.

Se a floresta é uma condição intrínseca para a existência do modo de ser Guarani a *opy* é o modo mais significativo para eles entrarem em conexão “espiritual” “xamânica” com os seres das florestas, espirituais e divinos. Como se por meio dela entrassem mais adequadamente em ligação com essa rede ontológica tal como eles se veem imersos nela. Trata-se de uma questão *êmica* que não é de modo algum fácil e “claramente” exprimível por palavras tal como as concebemos em nossa cultura. Trata-se de uma realidade dificilmente captável por meio do discurso.

Cabe ressaltar ainda que por ser os Guarani uma sociedade que não separa em campos ontologicamente distintos o “espiritual” e o “físico ou material”, a *Opy* é o centro em que os laços coletivos e comunhão espiritual se veem fortemente compartilhada intimamente e exerce o papel iniciação material quanto espiritual de seus membros.

²⁹ Analogia com referência Almeida (2013) sobre o estado de *panema* entre os povos amazônicos.

É na *Opy* que também ocorrem os principais rituais Guarani marcados profundamente pelos cânticos e danças sempre acompanhados de instrumentos musicais, cujos significados serão explorados no capítulo *ser com a floresta*.

No entanto, com base nos nossos limites financeiros e pessoais, propusemos de imediato apoiar nas atividades da escola e colaborar na construção de sua *Opy* em médio prazo conforme as nossas forças. O que foi aceito por eles com muita prontidão e alegria. Em diversas ocasiões, seja pessoalmente ou em reuniões, o cacique E. e outras lideranças tanto as mais velhas quanto algumas jovens lideranças e professores da *tekoa* manifestaram sua grande preocupação do desafio que é para eles frente a nova situação de contato com os *juruá* necessitarem de uma escola que de alguma forma corrobore na formação das crianças e dos adolescentes e ao mesmo tempo se constitua sob seu controle como um instrumento auxiliar na sua resistência à integração cultural forçada que a nossa sociedade ainda permite que se imponha a eles.

O cacique E. manifestou certa vez que eles estavam meio perplexos com a ideia de uma escola indígena uma vez que tudo o que aprendiam ou precisavam apreender vinha da *Opy* e do contato diário desde criança com as praticas tradicionais Guarani. As crianças desde cedo acompanham os pais e os parentes mais velhos nas roças e plantações nas florestas. Elas são responsáveis na *tekoa* por ajudarem a plantar as sementes e a fazerem as mudas.

O cacique disse que os mais velhos observavam as crianças fazerem as mudas. As mudas que melhor vingassem era um indicativo para eles de que as crianças responsáveis por elas poderiam vir a ser excelentes plantadores. Retirando-as do convívio com as plantações e a floresta por muito tempo conforme o modelo de escola imposto exigia poderia enfraquecer, segundo o seu modo de ver, a ligação das crianças com o modo de ser Guarani.

Por esses exemplos e outros se percebe que o que chamamos escola para eles não tem paralelo e acha-se diluída nos vários “aspectos” da atividade cotidiana do modo de ser Guarani.

Embora circunstancialmente necessária a aprendizagem e adoção de outra língua “oficial” paralela a sua original e a tradução de seu modo de ser para outra língua não só estrangeira como ontologicamente diferente, resultam para eles em grande apreensão quanto à tendência a afastarem os membros da comunidade, sobretudo os mais jovens, de suas antigas raízes. Além de resultar também no enfraquecimento da disposição dos mais velhos.

Além das normas das quais eles estão sujeitos e não foram consultados e nem entendem por que elas devam existir para eles, não sabem como funcionam ao certo, manifestaram descontentamento com elas por não se adequarem ao modo de ser Guarani.

Como são os casos relatados por eles de que os planos do governo não levam em consideração aos planos *preexistentes* na comunidade. Que tem que forçosamente se habituarem as regras do governo. O Estado não libera a construção do posto de saúde da comunidade.

Para refletir melhor sobre o que fazer frente a essas questões elaboramos juntos os principais pontos levantados num relatório, que resumidamente reproduzo aqui, pois ele sintetiza já no início o eixo principal em torno do qual a ação compartilhada na *tekoa* e a pesquisa vão se configurando:

No dia 24 de junho de 2014 foi realizada uma conversa entre os participantes do grupo de apoio aos povos do Vale do Ribeira³⁰ com L. S., liderança Guarani na *tekoa Pegua Ty*, que nos trouxe as demandas e as principais reivindicações da comunidade. Ele nos mostrou a escola, os materiais que possuem o quadro de professores (sete professores que vivem na comunidade) e suas prioridades, nos disse também que para eles é bem vindo o nosso apoio na escola.

Um dos eixos principais da nossa conversa foi sobre a construção de um currículo coletivo como ferramenta de fortalecimento da cultura e do modo de ser Guarani na *tekoa*.

Nesta conversa L.S. enfatizou algumas prioridades que registramos para servir de base nas nossas ações na escola.

- A importância de cursos de formação para os professores guarani segundo as necessidades direcionadas por um currículo construído de forma coletiva pela comunidade. L. enfatizou a importância da abordagem guarani do conhecimento na construção coletiva de um currículo para a escola.

- Definimos com ele para o mês de agosto marcar num domingo (dia 10) um encontro na *tekoa* entre nós (todos desta lista que quiserem trabalhar nesta frente) com os 7 (sete) professores e os demais funcionários da escola (também da comunidade).

Nos domingos estão presentes todos que vivem na *tekoa* e, também, foi sugerido por nós como um dia possivelmente viável para um maior número de pessoas participarem deste encontro “diagnóstico”.

A sugestão é que cada professor, funcionário e membros da comunidade que quiserem participar falem sobre o currículo que querem vivenciar na escola. A construção coletiva deste currículo deverá estar fundamentada nas vivências tradicionais e nas necessidades internas e externas da comunidade expostas por todos.

L. comentou sobre a necessidade de dialogarem na formação deste currículo as culturas guarani e *jurua'*, interagindo os conhecimentos. Do mesmo modo que compreendem a necessidade de se levar a cultura e a língua guarani para as escolas do *jurua'*.

- Sobre as áreas do conhecimento definidas no currículo oficial se falou sobre a necessidade de se modificar conceitos, palavras e estruturas. Por

³⁰ Ver nota 7.

exemplo: *estudo de história* se partiria do ponto de vista Guarani (e/ou indígena), suas próprias narrativas e versões da história como contraponto ao que é narrado pela história *juruá*; *em geografia* a noção de território Guarani é muito diferente da visão de território político determinado por um Estado como define o *juruá*; o *estudo dos nomes Guarani* que estão nos topônimos de São Paulo e do Brasil; a *educação física* deve incluir a “formação do guerreiro”, o *Xondaro*. Para se tornar um guerreiro existem três fases, isto é, um processo de formação. Há na *tekoa Peguao Ty* dois guerreiros, que participaram de um projeto de fortalecimento do *Xondaro* organizado pelo CTI ³¹, estes guerreiros treinam as crianças; *em artes* o resgate do artesanato tradicional e seus ritos; *em ciências da natureza* a compreensão de que a relação com a natureza é de respeito; no “modo de ser” guarani se deve pedir licença de uso para a natureza, o homem é parte dela e não a domina. Para os Guarani o conceito de vida se estende a tudo que foi criado, não havendo distinção entre homem, animais, seres inorgânicos e plantas, todos são expressão da criação viva.

Deste modo, L. enfatizou *a importância das narrativas Guarani estarem presentes no currículo*, valorizando a forma escrita sem prescindir da oralidade;

-A tradição Guarani é oral. E a elaboração do conhecimento Guarani nasce na casa de reza, *Opy*.

Todos os dias e noites realizam conversas em rodas educativas para as crianças e toda comunidade. Reforçando as necessidades da comunidade, para todos estarem conscientes.

Os pais dos jovens e das crianças também contam suas histórias e vivências em outras aldeias;

- No currículo também se deve trabalhar um *calendário* próprio de acordo com as necessidades e vivências ritualísticas da *tekoa*. Ex.: Ciclo natural da pesca, plantio e caça, partindo do “ano novo” Guarani que se inicia em Setembro. As sementes que serão semeadas no novo ano são levadas para a *Opy* para serem rezadas.

Os mais velhos conhecem a “astronomia Guarani aplicada” no plantio, nas construções com madeira entre outras atividades que devem estar presentes no calendário. Estudar a etnoastronomia Guarani assim como a etnobotânica e etnomedicina.

Neste calendário escolar também querem incluir uma semana de recesso no mês de abril, incluindo o dia 19, em respeito aos seus parentes que foram mortos no passado e na atualidade desde a colonização.

- Diante do papel central que a *Opy* possui no interior da *tekoa*, Leonardo também falou da importância da sua reconstrução (a anterior se deteriorou) e que o nosso apoio também é positivo.

Atualmente os rituais são realizados na casa do cacique. Eles iniciaram a construção da nova casa de reza.

Querem também reformar a casa de parto. E retomar os rituais de nascimento no interior da *tekoa*.

- A comunidade quer realizar um documentário sobre a *tekoa* e a escola. Podemos ver a possibilidade de filmar este encontro no mês de agosto e também o processo de construção do currículo escolar com a comunidade. Estas filmagens podem contribuir com um projeto audiovisual almejado por eles.

³¹ Este projeto com o CTI possui vídeo no youtube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=wL_KcMuUrQ>. Acessado em: 13 abr. 2015.

- Eles plantam mandioca, milho e batata-doce em áreas dispersas da *tekoa*. Possuem também o mate ³² (árvore), árvores frutíferas nativas e plantadas por eles e querem mais mudas.

Podemos refletir sobre este plantio de árvores, em especial as frutíferas nativas de Mata Atlântica e todas as espécies que forem pertinentes, no contexto do currículo. Foi enfatizado por eles que as práticas de plantio não devem estar dissociadas da escola ³³.

Frente a essa e outras demandas que surgiram antes e ao longo da reunião que realizou-se entre nós, o grupo de apoio, e L.S. que nos explicou as principais questões que a comunidade enfrenta decidimos juntos trabalhar as seguintes questões:

Elaborar compartilhadamente com a comunidade um currículo escolar que se adequasse ao *modo de ser* Guarani e suas demandas cotidianas.

Uma vez que as queixas mais recorrentes referiam-se ao fato do calendário escolar não respeitar o calendário Guarani que orienta seu modo de ser.

Como atividade considerada fundamental, nesse sentido, foi a proposição da comunidade de construção de um calendário “sazonal”, *Guarani Ara*, para a escola que refletisse seus costumes e pontos de vistas.

O calendário deverá modificar os períodos de recesso escolar em consonância com os ciclos da roça e da reprodução da floresta atlântica considerados pelos Guarani.

Pesquisar legislação pertinente que pudesse respaldar essa sua iniciativa de criar um currículo alternativo Guarani e, também, a importância da comunidade se interar da legislação brasileira no sentido de se proteger de ações institucionais contra os seus direitos de povos indígenas.

Estas demandas elencadas pela comunidade motivou a continuidade das visitas na *tekoa*.

Agendamos um novo encontro com a comunidade em que traríamos novos parceiros do grupo de apoio para efetivar ações na *tekoa* que possam contribuir com as questões da escola.

Esse novo encontro foi realizado no mês de agosto de 2014 e teve a finalidade principal de dar continuidade aos encaminhamentos deliberados na reunião anterior com L. S.

Foi elaborada conjuntamente uma pauta e as ações aí desenvolvidas no encontro foram previamente discutidas com os membros da *tekoa* e entre os membros do grupo de apoio recentemente formado.

³² Erva mate (*Ilex paraguariensis*), planta tradicional Guarani.

³³ Documento elaborado em reunião com o professor da escola e liderança da comunidade, L. S., em visita à *tekoa Peguao Ty* em 24 de junho de 2014.

Figura 8 – Reunião da comunidade Guarani *Pegua Ty* com o grupo de apoio

Área central da *tekoa* onde ocorre reuniões e algumas das praticas tradicionais como o preparo das folhas colhidas do mate (*Ilex paraguarienses*). Algumas famílias com suas crianças. Foto: Denis Robson Rodrigues, 10 ago. 2014.

Figura 9 – Reunião da comunidade Guarani *Pegua Ty* com o grupo de apoio

Do lado esquerdo no primeiro plano e centro (participantes do grupo de apoio). Foto: Denis Robson Rodrigues, 10 ago. 2014.

Cabe ressaltar que nessa reunião que durou uma parte considerável do dia fomos bem recebidos e que estiveram presentes além dos já citados, mulheres e homens de todas as idades, de crianças a anciões, com predominâncias destes últimos, principalmente quando o tema da reunião era a *Opy*. Destaque particular deve ser dado à presença da anciã mais velha da *tekoa*, e também a parteira mais antiga, dona Júlia, que possuía no período 102 anos, que nos recebeu muito bem. Após ter sido dada a oportunidade para nos apresentar, a pauta discutida tinha a ver com os aspectos mais importante para os Guarani, como essência do seu modo de ser e os meios de resistência como comunidade tradicionalmente habitante da floresta. O assunto que mobilizou as pessoas mais velhas da *tekoa* a participarem da nossa conversa foi com certeza a reconstrução da *Opy* (Casa de Reza). Foi comunicado, após solicitação que foi feita por eles em encontros anteriores, a necessidade de se conseguir madeira para a reconstrução da sua *Opy*. O cacique disse que em virtude de já não haver mais madeira boa na floresta para a construção, e por serem impedidos pelo Instituto Florestal de cortar qualquer tipo de árvores onde moram e também de estarem proibidos de receber qualquer tipo de material para construção em alvenaria, sejam eles comprados ou doados, bom seria se conseguissem madeira de fora.

Nesse encontro foi destacada por suas lideranças referente à escola indígena que geralmente os planos dos governos não se coadunam com os da *tekoa* e muitas vezes têm que se habituarem às regras do governo. Entre elas está a liberdade de utilizarem o seu próprio calendário para que o funcionamento da escola que esteja em harmonia com o modo de ser Guarani. O ano novo do seu calendário inicia com as plantações no mês de setembro, necessitando para esse evento o envolvimento de toda a comunidade não podendo estar muitas vezes a mercê das exigências da Secretaria da Educação prevista para essa época do ano letivo. Na prática o “calendário” Guarani e o modo tradicional como eles se relacionam com ele, exigiria que em alguns períodos dos dias letivos do ano fossem suspensos ou suprimidos em virtude das atividades espirituais e sociais da comunidade. Foi proposto pelos mesmos com o objetivo de mudar essa situação a elaboração compartilhada de um currículo para a escola que atendesse as expectativas e necessidades da *tekoa* no momento. Cabe destacar a importância que teria na base do currículo a utilização do seu calendário como símbolo de sua identidade cultural. Também propuseram a colaboração na formação de professores e elaboração de material bilíngue ³⁴ guarani-português, que pudessem amenizar o

³⁴ Recentemente foi publicado um livro de história Guarani bilíngue pelos membros da *tekoa* Peguao Ty em colaboração com um dos membros do grupo de pesquisa de apoio aos Guarani do Vale do Ribeira. Parte desse

impacto em todos os níveis da comunidade provocados por esse conflito entre o modo de ser Guarani e o formato “*juruá*” da escola oficial do Estado. Na *Escola Estadual Indígena Aldeia Peguao Ty* ³⁵ funciona o ensino fundamental I e II de manhã, e ensino médio à tarde. Os professores são todos Guarani e membros da *tekoa*. Além de desenvolvermos atividades de pesquisa e participação política no interior da *tekoa Peguao Ty*, procuramos inseri-las no âmbito de um conjunto de atividades sociais e políticas referentes às reivindicações ambientais da região do Vale do Ribeira no qual pudessem participar e serem reconhecidos como agentes e representantes da sociedade Guarani presente na região. Nessa situação de campo aplicou-se um princípio metodológico de modo que segundo a,

A pesquisa-ação prevê, além da participação das pessoas envolvidas com o tema pesquisado, um processo educacional de aprendizagem mútua, entre pesquisador e participantes e prevê ainda a construção de ações, definidas coletivamente, comprometidas com a transformação da questão estudada. Nesse contexto a pesquisa-ação assume um compromisso de promover entre pesquisadores e participantes, os meios que contribuam para torná-los capazes de responder com maior eficiência aos problemas da realidade em que vivem. A pesquisa-ação vem mostrar que os envolvidos além de participarem, precisam ampliar o seu conhecimento, fortalecer o seu poder de decisão consciente e assumir o compromisso de ação para a transformação do mundo real. O pesquisador assume então um papel ativo na reflexão dos problemas levantados, na definição conjunta das ações e no acompanhamento e avaliação do processo. (PALAVIZINI, 2012, p. 4).

2.1.4 O retorno à *tekoa*

Quando retornamos à *tekoa* no mês de outubro deste mesmo ano, conforme o combinado anteriormente os professores da escola nos relataram que as crianças ficaram muito felizes com o passeio e de conhecer a cidade onde moramos. Desta vez retornamos porque os Guarani haviam manifestado na última reunião em que tivemos na *tekoa*, em especial os professores da escola, de que estavam precisando de auxílio com o conhecimento de legislação específica sobre os povos indígenas em geral e sobre as escolas indígenas em particular. Portanto, estávamos lá com esse objetivo e para tal havíamos preparado um material de apoio nesse sentido. Chegamos à noite e montamos acampamento no lugar indicado por eles onde se reúnem frequentemente seja para confraternizarem ou discutirem ou para tomarem decisões. Como já havia uma fogueira acesa no local, aproveitamos para

trabalho que agora vem a lúmen teve seu início nesse processo desencadeado pela dinâmica da pesquisa na relação com a comunidade.

³⁵ Nome oficial da escola registrado na Secretaria de Educação do estado de São Paulo.

conversarmos um pouco e planejarmos as atividades a serem realizadas no dia seguinte juntos aos Guarani e acabou resultando num sarau amistoso. No dia seguinte após tomarmos nossa refeição matinal na escola, retornamos e aguardamos até o início da reunião com a comunidade. Além de muitas pessoas de todas as idades presentes, me admirou o modo como fomos recepcionados na abertura dessa reunião. Pois, além da presença do cacique Luis Eusébio, a *pajoa* dona Julia, e outras lideranças da *tekoa*, fizeram um ritual de abertura com os cânticos, vestimenta, dança e instrumentos rituais tradicionais.

Figura 10 – Rito de abertura da reunião com mulheres e meninas entoando os cantos tradicionais

Foto: Denis Robson Rodrigues, 16 out. 2014.

Figura 11 – Rito de abertura da reunião

Cacique e seus filhos. Ao centro rapazes e meninos tocando instrumentos e moças e meninas à direita cantando. Do lado esquerdo, do primeiro para o segundo plano membros do grupo de apoio. Foto: Denis Robson Rodrigues, 16 out. 2014.

Logo depois a essa primeira “fase” do ritual começamos a reunião para conversarmos sobre os assuntos em pauta. Os Guarani como fazem ritualmente preparam seu chá mate e seus cachimbos, e antes de começar tomam o chá e trazam seus cachimbos em silêncio. Uma característica notável para mim na convivência com eles é de que são um tipo de seres humanos profundamente silenciosos.

Como era de costume nos acomodamos de forma que ficamos frente a frente um com outro em roda. O cacique após breve explanação na língua guarani entre seus parentes dando a entender que explicava o motivo da reunião e a nossa presença, pediu para que cada de um nós se apresentasse e o motivo que nos trazia até lá.

A participação dos membros da comunidade na reunião era bem mais expressiva que as anteriores e mais uma vez a marcante presença de pessoas mais velhas da *tekoa*, a maioria das quais só conhecem e falam língua guarani, além de muitas famílias o que parecia dar um tom mais formal a reunião, sentia que era um momento em que a comunidade iria se inteirar e envolver-se mais com o que propúnhamos realizar juntos.

Cada de um de nós nos apresentamos quem éramos e o que pretendíamos lá. Estávamos na ocasião em cinco pessoas. A ideia comum que nos reunia lá era a defesa da Mata Atlântica e suas populações tradicionais do processo de extinção predatória generalizada das sociedades industriais capitalistas. Mas certamente como formávamos um grupo aberto e não formal para atuarmos numa situação particular que era o apoio a causa indígena na região que a nosso ver era estratégica para conservação da Mata Atlântica, não significava que tínhamos propósitos exatamente iguais e nem um modo de conceber qual seria a natureza da nossa relação com os “indígenas” de um ponto de vista idêntico. Embora a maior parte do grupo possuísse raízes mais profundas em ações coletivas comum e uma profunda amizade, ambas de longa data, outra parte estava aproximando e conhecendo melhor.

A maioria de nós até esse momento havia se reunido pela primeira vez, em alguns casos tratava-se de reencontro, num grupo de apoio a causa indígena, em especial dos Guarani, que se reunia na USP (Universidade de São Paulo), para ajudar a organizar a campanha de demarcações de terras dos Guarani, liderada pelos Guarani de São Paulo e coordenado pela comissão *Yvyrupa* formada por lideranças Guarani para reivindicar direitos, entre os quais um espaço demarcado e assegurado em lei para a permanência e reprodução da sua sociedade e seu modo de ser. E ao mesmo tempo desenvolver dentro dos nossos limites pessoais, pois se tratava de um trabalho sem nenhum tipo de financiamento além do que permitia o bolso de cada um, vários tipos de ações que os fortalecem enquanto comunidade e movimento social.

Ressaltei como em reuniões anteriores, a minha condição de pesquisador e de alguém que por nutrir uma profunda admiração pelo seu modo de ser com a natureza decidiu apoiá-los na sua luta e nesse processo, pois, era ao mesmo tempo lutar pela conservação da floresta.

Após todos se apresentarem o cacique começou a falar sobre os diversos impedimentos que estavam sofrendo da parte do governo estadual. Entre os quais o de proibirem a plantação de suas roças, de exercerem sua caça ritual, de cultivarem animais domésticos e de utilizarem os recursos das florestas para as suas moradias e os demais estabelecimentos comunitários de suas tradições. Ressaltou que embora o governo estadual e muitos pesquisadores os acusem de destruir o meio ambiente eles não tem nenhum interesse em destruí-lo, pois é uma condição necessária do modo de ser do povo Guarani. E que muitas vezes eles tem feito o papel dos fiscais do parque denunciando o desmatamento provocado por palmiteiros que segundo as palavras do cacique, derrubam os nativos que estão no meio da floresta e os que foram plantados por eles na *tekoa* para ajudar no sustento ³⁶.

Sobre os pesquisadores fez uma longa explanação ressaltando o profundo desconhecimento e até desrespeito destes com relação à sociedade e o *modo de ser* Guarani. Disse que apesar de diversas vezes ter tentado explicar sua cultura para os *juruá*, eles não conseguiam entender e acabava dizendo coisas deles que não compreendem ou simplesmente dizem coisas que eles não fazem.

Falou da grande preocupação para eles de terem que enfrentar o desafio de possuir duas culturas e ter a escola como uma das fontes delas e terem que usar duas línguas. O seu modo de educação e pensamento passa por outros caminhos radicalmente diferentes dos nossos. Disse mais uma vez que a *Opy* sempre fora o lugar onde se transmitiu o modo de ser Guarani e manifestou preocupação que devido a sua ausência na *tekoa* poderia provocar-nos mais jovens que frequentam a escola um esquecimento dos valores Guarani. Manifestou também que embora fosse favorável a escola como uma necessidade do momento tinha receios, além de não compreenderem ao certo como funciona e o sentido dessa instituição que para o seu modo de ser é totalmente desnecessária. Voltou a frisar que todos os costumes e conhecimentos do povo Guarani é transmitidos oralmente pelos mais velhos à geração mais jovem para a continuidade do ser Guarani.

Falou que uma das mudanças que deveria haver na escola para se adequar aos costumes Guarani era a modificação do “calendário escolar” para o “calendário Guarani” que

³⁶ No Plano de Manejo do PEI consta que “Em junho de 2005 ocorre corte de grande quantidade de espécies plantadas de palmito juçara (*Euterpe edulis*) e incêndio criminoso de casa do Senhor Adamantino da Silva, morador da aldeia, por parte de extratores clandestinos de juçara – objeto de IPL no 5-142/2006, lavrado na Delegacia Federal de Santos/Departamento de Polícia Federal” (p. 70).

atualiza sua cosmologia ao mesmo tempo em que orienta as práticas rituais agrícolas, de caça, de manejos e de conexão espiritual. Sugeriu ainda nesse sentido a mudança do recesso do mês de julho para quinze dias do mês de abril e mais quinze para o de setembro.

Enquanto era distribuído um chá de uma fruta nativa da Mata Atlântica entre os participantes da reunião, o cacique manifestou sua alegria e agradeceu de estarmos ali presentes para ajudá-los. Disse que agora que tinha ficado mais claro para ele quem éramos e quais as nossas intenções, se sentia mais seguro para falar mais abertamente das suas questões.

Nesse momento me convidou a vir até a mesa em que estava de onde servia o chá e me mostrou uma fruta e perguntou se eu a conhecia. Respondi que não a conhecia. Ele disse que era uma fruta nativa da Mata Atlântica muito utilizada pelo povo Guarani para se fazer chá, sucos, quando fervidos e servem também como remédios e suas sementes para artesanato Guarani. Disse também que essa fruta é segredo que compartilham com os pássaros e demais mamíferos que se alimentam inclusive das suas sementes. E que estava compartilhando conosco naquele momento. E então me deu três sementes para que tentasse cultivá-la no lugar onde moro. Agradei-lhe profundamente o presente e a confiança que sentia que estava depositando simbolicamente naquele ato significativo para sua cultura de compartilharem seus segredos apenas com os seus parentes.

Passamos a discutir então as questões e tarefas pertinentes à escola indígena. A primeira delas era o estudo jurídico para que lhes servissem de respaldo para as mudanças curriculares que fossem para eles necessárias. Para tal fim havíamos pesquisado e trazido um material escrito. Conversamos um pouco mais sobre o assunto e fizemos uma pausa para almoçar. Almoçamos na escola onde aproveitamos suas instalações. E retornamos onde transcorreu também a segunda parte da reunião com os professores e algumas lideranças. Aproveitaram a oportunidade para falarem sobre a situação jurídica da *tekoa* em relação à Unidade de Conservação e sobre o respaldo legal para a construção de um currículo guarani para a escola.

Nesse mesmo dia tivemos a permissão para tomar banho no rio onde todos da *tekoa* tomam. Trata-se do rio que corre por dentro da *tekoa*, o rio Manoelzinho, o que o cacique certa vez havia dito que os fiscais do parque os acusaram de fazerem barragem. O que não foi constatado. Não deixa de soar irônica tal acusação ainda mais eles, os Guarani, quem na região vem lutando contra as barragens dos grandes rios como o principal que dá nome a região, o Rio Ribeira de Iguape, desde a década de 1950. Sendo esse um dos motivos que me chamou a atenção na escolha da comunidade com a qual eu iria realizar a pesquisa ao tomar

contato com um panfleto no qual eram citados como organizadores de protestos contras as novas barragens no Rio Ribeira.

O rio Manoelzinho é um rio límpido de águas cristalinas cujo leito formado por areia clara e pedriscos cintilantes e escuros, podia-se observar mesmo a uma certa distância. Ele atravessava a *tekoa* sempre correndo por entre as matas bem fechadas mantendo suas águas frescas mesmo em dias de calor muito forte.

Junto com a comunidade definimos uma atividade com as crianças e adolescentes na escola de elaboração do “calendário sazonal” Guarani, mas com envolvimento dos mais velhos e da comunidade na medida do possível, para que esse calendário refletisse melhor o costume dos Guarani e ao mesmo tempo estimulasse a dinamização da interação intergeracional no interior da *tekoa*. Sistematizarmos juntos num documento a legislação vigente que os apoiem na elaboração de um currículo próprio para a comunidade.

Esse momento era a ocasião em que estava havendo na região entre as *tekoa* um movimento de transformação dos currículos atuais para um currículo alternativo que pudesse se adequar melhor ao cotidiano e o modo de ser Guarani. Havia entre os professores desse movimento, segundo nos contara o cacique e as lideranças da *Pegua Ty*, e conforme pudemos constatar na própria *tekoa*, um forte interesse que os materiais pedagógicos, em especial, os de língua materna e bilíngues, fossem elaborados pelos próprios professores Guarani e os membros da comunidade, uma vez que para eles só um Guarani tem condições de ensinar o modo de ser e o jeito de pensar Guarani.

Os códigos linguísticos dominados pelos indivíduos que pertencem ao mesmo grupo permitem-lhes “classificar e nomear os seres e as plantas, os artefatos ou os homens e aprender a maneira como são combinados ou encontram-se ligados por razões fisionômicas ou genealógicas” (CLAVAL ³⁷, 1999, p.86). Nesse sentido, cada língua indígena não só reflete os aspectos de visão de mundo desenvolvida pelo povo que a fala, “mas constitui, além disso, a única porta de acesso ao conhecimento pleno dessa visão de mundo que só nela é expressa” (RODRIGUES ³⁸, 1994, p.27 apud PEREIRA, 2009, p. 32).

Embora, somente o conhecimento da língua não seja suficiente para se obter tal acesso ou que o conhecimento da língua já supõe imediatamente seu modo de ser. Se acrescentarmos que para eles a língua, *ayvu rapyta*, que são sonoras-palavras-acento, tem a função cosmogônica, atribuída por *Nhanderú Tenonde*, de dar acento ou fundamento aos demais

³⁷ CLAVAL, P. A **geografia cultural**. Florianópolis: Ed. UFSC, 1999.

³⁸ RODRIGUES, A. D. **Línguas brasileiras**: para o conhecimento das línguas indígenas. São Paulo: Edições Loyola, 1994.

seres da criação, incluindo, o ser humano, que estamos diante de uma outra ontologia e não simplesmente diante de outra língua.

2.1.5 A escola *Pegua Ty* e o cotidiano escolar na comunidade

Até então não tínhamos interagido com as crianças e adolescentes no cotidiano escolar. E essa estadia na *tekoa* na qual transcorreram dois dias de intensa atividade e conversa abriu-se a oportunidade para essa nova experiência.

Chegamos à noite devido ao longo percurso, e montamos acampamento no gramado dentro da escola conforme combinado. Lá possuía o conveniente de oferecer uma infraestrutura básica como banheiros e cozinha.

Sob o véu cintilante daquela noite coberta de estrelas conversávamos eufóricos e embasbacados com aquelas luzes sobre os planos futuros de tentar conseguir mais apoio para *tekoa* e como devíamos ao mesmo tempo tomar o cuidado para não atropelarmos sua temporalidade nem passarmos por cima de seus costumes e sua própria dinâmica interna e sempre com o consentimento prévio deixando claro também para eles que a nossa atividade ali não era fazer por eles, mas fazermos juntos o que eles já fazem há muito tempo, ser com a floresta.

Dormimos embalados pelos sons para nós misteriosos, exceto o da coruja e os dos grilos, daquela noite estrelada.

Na manhã do dia seguinte, após a refeição matinal, feita ali mesmo na escola, e compartilhada, como das outras vezes com alguns Guarani que dali se aproximava para conversar ou por curiosidade como era o caso de algumas crianças e jovens, nos reunimos com os professores no pátio da escola e conversamos sobre a construção do currículo Guarani.

Começamos conforme o combinado antes, estudando as leis que dão suporte ao que eles estão se propondo fazer. Disponibilizamos para eles algumas cópias impressas e eletrônicas de leis federais, internacionais, regionais e locais que poderiam dar-lhes subsídios.

Após ter feito a leitura coletiva de alguns artigos da Constituição Federal, exposto através de um data show que também disponibilizamos para tal fim, fizemos a leitura da Resolução 169 da OIT (Organização Internacional do Trabalho) da qual o Brasil é signatário. Uma parte das lideranças Guarani já conheciam algumas das leis referentes aos direitos que pleiteavam, conforme manifestaram em outras ocasiões. Mas desejosos de conhecerem mais fomos aprofundando o assunto.

Foi informado que a educação escolar indígena teve início na *tekoa* em 2003 e oficialmente em 2004, após ter sido conquistado na justiça o direito de garantir a sua existência. Manifestaram ao mesmo tempo preocupação com o aprendizado da língua materna na sua forma tradicional. Nesse sentido queriam recuperar as narrativas e a autoridade (respeito) dos mais velhos, os *xeramoi*, (os avós) quem transmitiam os conhecimentos Guarani por meio da educação responsável. Nos disseram que queriam que os ajudassem a publicar suas narrativas orais escritas por eles mesmos em sua própria língua para que as crianças na escola assim se utilizassem desse material. Esse material também poderia ser utilizado em outras *tekoa* do Vale do Ribeira, já que essa é uma reivindicação comum em muitas *tekoa* Guarani.

A escola olhando de longe apresenta um aspecto belo e bem conservado. Contrastantemente com as escolas da nossa cultura não possui nenhum tipo de cerca e a comunidade e os alunos tem acesso a maior parte dos recintos o tempo todo, o que não interfere na dinâmica interna da escola e das salas de aulas. A figura do diretor local da escola era impossível de distinguir dos demais Guarani que frequentavam a escola para quem os observassem de fora, mas, liderança da comunidade das mais atuantes. Era filho do cacique s E., seu nome era O.

Porém, observando-a mais de perto, revela-se bastante carente de recursos básicos para mantê-la em condições minimamente normais. A falta de manutenção por anos das exíguas instalações e equipamentos dificulta a vida escolar do aluno e da comunidade escolar além de expô-los aos riscos de contrair várias doenças advindas em parte das más condições de higiene que tais condições acarretam.

Após o almoço fomos convidados pelo vice-cacique da *tekoa*, o C., juntamente com alguns adultos, jovens e crianças a fazermos um passeio pela *tekoa* a fim de conhecê-la melhor.

Foi então, que após atravessarmos uma pequena mata de planície intercalada por diversas árvores frutíferas e exibindo um extrato florestal predominantemente arbustivo com diversas espécies de plantas arbustivas, trepadeiras, leguminosas fonte de proteínas e espécies fonte de amido, além dos jerivás (*Syagrus romanzoffiana*) e das palmeiras juçara (*Euterpe edullis*). Entramos num recinto sagrado dos Guarani que devido à situação de fragilidade a que estão submetidos e em respeito a comunidade não pode ser descrito nesse trabalho. Fiquei surpreso com essa atitude de confiança e intimidade, pois os Guarani sempre se mostram bastante ponderados e silenciosos em relação aos segredos de seu modo de ser.

No período da tarde fomos assistir algumas aulas conforme havíamos planejado, para poder interagir mais de perto com o cotidiano escolar e com os próprios estudantes, professores e funcionários.

Pois, na ocasião estava numa luta com a Diretoria da Educação local para que suprissem a escola de merendeiras e auxiliares de limpeza ou remunerasse as pessoas da *tekoa* que já faziam esse trabalho com bastante dificuldade sem nenhuma remuneração oficial e eventualmente quando muito uma pequena ajuda de custo feito por meio de uma “vaquinha” entre os que são remunerados.

A primeira atitude que notei nas crianças e adolescentes, descontado sua irreverência salutar, foi o tom silencioso do transcorrer das aulas, tal como havíamos percebido desde o início em toda *tekoa*. As conversas eram normais e quase não chegava a atrapalhar as aulas, talvez motivada pela nossa presença *juruá* na sala.

Figura 12 – Sala de aula, professora e crianças da *tekoa Peguao Ty*

Foto: Denis Robson Rodrigues, 24 nov. 2014.

Apesar dos horários regulares da escola ser seguidos, não são com a rigidez e tensão das nossas escolas, os alunos vão chegando e no máximo dentro de 30 minutos todos já estão na sala de aula.

Eles têm a liberdade de entrar e sair da aula quando e quantas vezes lhes aprouverem sem precisar pedir licença para o professor ou apresentar-lhe qualquer justificativa.

Contudo essa liberdade e praticamente a ausência de normas escritas, menos ainda oficializadas, em nada afetam o andamento e a organização da escola fazendo transparecer no cotidiano escolar os que normalmente são no seu modo de ser na comunidade.

Figura 13 – Criança Guarani em horário de aula acompanhada de *ka' i* ³⁹

Foto: Denis Robson Rodrigues, 24 de nov. 2014.

2.1.7 *Guarani Ara: o modo de ser e o ciclo da floresta*

Alguns meses depois iniciamos o trabalho de construção do *Guarani Ara* ⁴⁰, o “calendário” sazonal dos Guarani.

Quando retornamos em 2015 o ano letivo já estava em andamento e a perspectiva da comunidade era conseguir já fazer algumas adaptações no cotidiano escolar segundo sua tradição, e redigir um documento solicitando as mudanças necessárias à Secretaria de Educação do governo do estado de São Paulo.

Assim que chegamos à entrada da *tekoa* fomos recebidos aos beijos e aos abraços extremamente doces e carinhosos de crianças de diversas idades, que se juntaram

³⁹ Do guarani ‘sagui’ (*Callithrix Jacchus*) espécie presente na Mata Atlântica, também conhecido como “sagui da serra”, para os Guarani os animais não são vistos como possuíveis, isto também está expresso em sua língua sem o uso de pronomes possessivos quando se refere a animais, vegetais e outros seres da natureza. Os animais são vistos como guardiões das crianças e da *tekoa*.

⁴⁰ A palavra *ara* pode significar ‘tempo’, assim como ‘luz’ ou ‘dia’, no sentido de “luz do dia”, entendida a ‘luz’ como vinda do ‘sol’, indica temporalidade. Informação pessoal fornecida por Jorge, professor na escola da *tekoa*, 31 mar. 2015.

rapidamente em torno de nós, algumas das quais chamavam por alguns de nossos nomes que já lhes eram conhecidos. Foi difícil conter a emoção. Foi então que pude perceber, e confirmei em outras ocasiões, que pelas suas crianças, percebe-se uma característica que torna os Guarani um povo, salvo em situações de conflitos muito fortes, receptivo e amigoso.

Logo atrás vieram os adultos e jovens, muitos dos quais nós já conhecíamos, e nos cumprimentaram com abraços, apertos de mãos e sorrisos nos rostos deixando transparecer que já estavam esperando por nós. Ficamos todos emocionados.

Sobre nós já começava cair o véu da noite estrelada e fomos logo montar acampamento.

Começamos a montar, conforme o já combinado na escola, e logo já fomos ajudados por várias crianças das mais pequeninas às mais velhas, que se revezavam e se distribuíam para auxiliar na montagem de nossas barracas.

Foi para mim um episódio marcante. Pois foi impressionante a agilidade com que nos ajudavam e a rapidez com que apreendiam os detalhes e ensinavam umas as outras. Parecia que já faziam há muito tempo.

O nosso acampamento com essa ajuda foi levantado rapidamente. Queriam ajudar a carregar nossas malas, mas interviemos poupando-lhes esforços excessivos. Imediatamente voltaram a serem crianças, correndo no entorno, jogando bola, sorrindo.

Talvez seja esse o momento nesse trabalho para dizer que para mim as crianças Guarani são seres humanos especiais, difícil de encontrar equivalência na nossa cultura.

Mesmo até possuindo pouca idade já se comportam bastante autonomamente dentro e no entorno da *tekoa*, sempre umas cuidando das outras, os adolescentes às vezes se misturam, às vezes formam o seu próprio grupo por idade, mas mesmo sendo bastante maduras para as exigências e os cuidados da vida diária pela sobrevivência, nem por isso deixam de ser o que naturalmente são, inocentes crianças.

Na manhã do dia seguinte iniciamos na escola a atividade planejada de construirmos colaborativamente o *Guarani Ara*, que podemos compreender como “Calendário sazonal Guarani”.

Guarani Ara, indica assim um tempo ou uma temporalidade Guarani, uma singularidade por meio da qual revivenciam o seu ciclo *cosmogênico*.

Deste modo as “estações do ano” recriam as condições permanentes de auto-recriação do “cosmos” que condiciona todo o ciclo vivo de *ka’aguy ovy* (‘floresta verde/azul’ ou ‘mata atlântica’), conforme eles indicam vivenciar em sua “cosmologia”⁴¹.

Organizamos as mesas e as cadeiras no pátio coberto da escola, trouxemos materiais para desenhos e pinturas em cartolinas para que os membros da comunidade de todas as idades desenhasssem ou escrevessem o que era o *Guarani Ara* para eles.

Transcorreram horas de intensa produção e ao mesmo tempo de muita descontração e diálogo. Os Guarani se consultavam o tempo todo em sua língua enquanto desenhavam tirando dúvidas das crianças que solicitavam aos professores mais informações.

Algumas vezes perguntávamos o que significava o que estavam desenhando ou escrevendo, e nesses momentos eles compartilhavam melhor as suas discussões em português comosco traduzindo os termos. Ou, o que ocorria com frequência, algumas perguntas que fazíamos a eles estimulavam a consultarem e a debaterem entre si e a buscarem auxílio aos mais velhos e ao cacique.

Os professores buscavam informações para detalharem os desenhos e os nomes tradicionais associados ao ciclo de “expansão e recolhimento” expressos por *Ara pyau* e *Ara yma*.

⁴¹ Conforme podemos observar no *Ayvu rapyta*, uma coletânea de pregações, hinos e história, além de transcrições e entrevistas com autoridades Guarani reproduzidas em textos escritos, por León Cadogan (1959) referentes à linguagem religiosa secreta dos Guarani, *ñe’ê porã* ou *ayvu rapyta*, cuja tradução para nossa língua não se encontra nenhum conceito equivalente já que *ñe’ê porã* (‘belas palavras’) e *ayvu rapyta*, (‘fundamento da linguagem humana’) são palavras distintas para “nomear”, melhor talvez seria dizer, evocar um dos seres primordiais do processo criador, a “linguagem”. O “fundamento da linguagem humana” ou as “belas palavras” por estar entre os seres antigos originários co-criadores da criação, independem do ato humano de nomear para existir, já que se trata justamente do contrário, a existência deste se deve aos fundamentos assentados previamente pelo *Ayvu rapyta*. “Habiéndose erguido (asumido La forma humana), de La sabiduría contenida em su própria divinidad, y en virtud de su sabiduría creadora, concibió El origen del lenguaje humano. De la sabiduría contenida en su propia divinidad, y en virtud de su sabiduría creadora, creo nuestro Padre, el fundamento del lenguaje humano e hizo que formara parte de su propia divinidad. Antes de existir la tierra, en medio de las tinieblas primigenias, antes de tenerse conocimiento de las cosas, creó aquello que sería el fundamento del lenguaje humano (o: El fundamento del futuro lenguaje humano) [...]” (p. 14).

Feito essa nota prévia convém observar com base nesse mesmo estudo a relevância e o significado que possuem *Ara yma* e *Ara pyau*, compreendidas como manifestações do grande ciclo criador que rege o “tempo Guarani” (ou seu calendário), enquanto parte do ciclo cosmogônico de sua ontogonia. Na transcrição de Cadogan (1959) “El viento originario en que existió nuestro Padre se vuelve a alcanzar cada vez que se llega al resurgimiento del tiempo-espacio originario (invierno), cada vez que se llega al resurgimiento del tiempo-espacio primitivo (invierno, en vocabulario religioso). En cuanto termina la época primitiva, durante el florecimiento del Lapacho, los vientos se mudan al tiempo-espacio nuevo: ya surgen los vientos nuevos el espacio nuevo; se produce la resurrección del tiempo-espacio (primavera) [...]” (p. 9). “Ara yma: creyendo con ello dar una Idea del verdadero concepto que encierran estas palabras, traducción que doy es: tiempo-espacio primigenio [...] Ara yma es el tiempo-espacio originario. El Caos. Es también el nombre que se aplica al invierno, designándose además con el nombre de ara yma ñemo-kandire = el resurgimiento del tiempo-espacio en que apareció Ñande Ru, el retorno del tiempo-espacio primitivo. El nombre de la primavera es ára pyaú = época nueva; en el vocabulário religioso: ára pyaú ñemo-kandire = resurgimiento del tiempo nuevo. Estos nombres dan a entender que la primavera (como el verano: Kuaray puku a jey = el retorno de los soles largos) fueron creados por Ñande Ru después de surgir a la actividad [...]”. (p. 12).

Figura 14 – Atividade sobre o *Guarani Ara* na escola da *tekoa*

Crianças e adolescentes na escola elaborando o *Guarani Ara*. Foto: Denis Robson Rodrigues, 31 mar. 2015.

Figura 15 – Orientações dos professores da escola sobre o desenho do *Guarani Ara*

Ao centro no segundo plano professor A. da *tekoa* orientando e traduzindo os termos guarani de cópia do dicionário. Do lado direito no primeiro plano L., membro do grupo de apoio. Foto: Denis Robson Rodrigues, 31 mar. 2015.

Terminado a atividade os materiais produzidos conforme podemos observar nas imagens abaixo, foram comentados e depois expostos nos murais da escola.

Figura 16 – Desenho das crianças ilustrando as principais atividades do *Ara Pyau*

Compreendido como um ciclo de expansão e reprodução da vida, podemos observar ao centro a *Opy* e o ritual em seu interior, do lado de fora a esquerda os músicos e abaixo no primeiro plano a representação do *Xondaro*. Ao fundo esquerdo a cachoeira (*itu*) e as crianças (*kiringué*). Foto: Denis Robson Rodrigues, 31. mar. 2015.

Podemos, assim, observar a centralidade que possui algumas atividades no *Ara Pyau* do ponto de vista de uma criança Guarani: a *Opy* em destaque ao centro, as cerimônias religiosas e as festas ritualísticas desse período. Destaca-se entre elas a *Yy Nhemongarai*, ritual que se dá quando chegam as chuvas fortes quando se transmite o “nome sagrado” *Tery Nhemongarai*, onde os Guarani recebem seus nomes, os nomes das crianças, diretamente de *Nhanderu* os quais irão portar durante toda a sua vida. No ritual *Yy Nhemongarai* realizado na *Opy* são abençoadas as crianças e com o rito do *Avaxi Nhemongarai* (‘batismo das sementes’ e ‘batismo dos alimentos’, e também das colheitas), são abençoados os frutos e as sementes, em especial *avaxi etei* (milho verdadeiro), milho tradicional guarani com que se faz *Ka’auy*⁴².

⁴² Observa-se a semelhança entre as palavras *Ka’aguy* (‘floresta’) e *Ka’auy*, bebida extraída do milho tradicional Guarani que tradicionalmente deve ser cultivado em clareiras florestais, uma bebida que foi cultivada na floresta. Estamos adotando a grafia utilizada na *tekoa* como a indicada por Ladeira (2008), sendo que o “alfabeto é composto pelas vogais: A, O, E, I, U, Y (som gutural), que podem ser sons orais e nasais, e pelas consoantes: P, T, K (no lugar de ca, co, cu, que, qui), J (som j e dj), R (sempre fraco), X (som x, tch, ch, ts), V (som v ou u conforme a sílaba), G, GÜ. Nasais: MB, M, ND, N, NG, NH (do português) [guarani falado no Brasil], Ñ (do espanhol) [guarani falado em outros países da América do sul]” (p. 27), sendo que procuramos optar por SS ou S

Trata-se da bebida ancestral feita da fermentação desta variedade de milho para o transe religioso da comunidade, entendida como “bebida sagrada” (LADEIRA, 2008, p. 185), e dos pajés que recebem as instruções de plantio e de demais variedades transmitidas de geração a geração, como as ervas de cura na floresta e limpeza de todos os males pedindo proteção e saúde para o próximo *Ara yma* (‘tempo de recolhimento’). Observamos nos desenhos também a importância da representação de um ritual tradicional masculino para as crianças, o *Xondaro*, rito de iniciação dos guerreiros ⁴³. E ao fundo *kiringue* (criançada) brincando na cachoeira da *tekoa* que fica no alto da montanha, que se nomeia de *ka’aguy poru ey*, que numa tradução livre, literalmente, poderia significar “floresta que não pode ser comida”. Entendendo-se ao mesmo tempo por ato de comer ou de entrar em perspectiva, ou seja, parece se tratar de um tipo de floresta que não é dada, não está disponível nessa modalidade específica de trocar de perspectiva por meio da ingestão do outro. Certamente para os Guarani há outra modalidade a partir da qual esse tipo de floresta possa ser acessada sem prejuízo da mesma, por meio de um conjunto de condutas prescrito diretamente por ela ou pelos seres que a habitam e zelam pela manutenção desse âmbito, considerado lugar sagrado como morada dos ancestrais, os seres da natureza.

Figura 17 – Desenho de professores que ilustra *Ara Pyau* e *Ara Ymã*

Foto: Denis Robson Rodrigues, 31 mar. 2015.

em vez de Ç, não utilizado na *tekoa*. A escola utiliza o vocabulário bilíngue para as “Aldeias do Estado de São Paulo” formulado numa parceria entre FISP – Formação Intercultural Superior do Professor Indígena – Secretaria da Educação do Estado de São Paulo e FEUSP – Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo (2010) com a participação de professores guarani de SP. Com referência Rodrigues (1988).

⁴³ No tupi antigo falado pelos povos Tupinambá, Tamoio, Tupiniquim, Temininó que habitavam a costa atlântica antes da chegada dos europeus, a palavra *gûarinî* significa ‘guerreiro’ ou ‘guerreiros’. “O nome *Guarani* (‘os guerreiros’) da nação indígena da América do Sul, deve provir da palavra Proto-Tupi-Guarani, língua pré-histórica da qual se originou o tupi antigo (NAVARRO 2013, p. 135) e o guarani antigo, línguas originárias desta mesma protolíngua que se tornou uma família linguística.

Figura 18 – Esboço ilustrativo do “calendário” feito conjuntamente com os professores e lideranças Guarani

Foto: Denis Robson Rodrigues, 31 mar. 2015.

Conforme nos indica o desenho, as atividades “anuais” (cíclicas) e o que está relacionado com cada parte do ciclo. As ilustrações apresentam dois grandes momentos desse ciclo: *Ara yma* (aproximadamente tempo-espço antigo) que embora não coincida com as estações de outono e inverno do nosso calendário pode-se grosso modo situá-lo mais ou menos nesse período. Em *Ara yma* (‘tempo de recolhimento’), para nós outono e inverno, é o momento que os Guarani tornam-se responsáveis pela manutenção da vida em *Ka’aguy ovy* (Mata Atlântica) e recolhem-se para *Opy* (‘casa de reza’). Essa tarefa é entregue por *Nhanderu etei* (‘nosso Pai verdadeiro’) após recolher-se em sua morada. Toda vida se recolhe. “No tempo de *ara yma* (frio), não canta nem o sabiá (*avia*)” (LADEIRA, 2008, p. 172). Segundo os professores da *tekoa Peguao Ty*, os Guarani ficam em recolhimento na *Opy* (‘casa de reza’) quando nas noites de ritual busca-se manter um estado de harmonia e proteção que mantém a vida na floresta.

O retorno de *Nhanderu* para a floresta e de *Kuaracy* (‘o Sol’) e *Nhamandu* (um deus que se manifesta na energia do Sol que trás vida a floresta) indicam “tempos novos” (*Ara pyau*), para nós primavera e verão, que são anunciados com *yvytu* (ventania). “*Nhanderu* manda *yvytu* para dar início à *ara pyau*” (LADEIRA, 2008, p. 170), anuncia-se o novo ciclo de expansão com o acasalamento dos animais, momento de semear as sementes, presentes divinos.

Quando nos reunimos com o cacique, os professores, as crianças e adolescentes na escola para conversarmos sobre algumas dúvidas e outros detalhes da elaboração do “calendário Guarani”. Ele nos esclareceu diversas dúvidas quanto ao modo como é estruturado o tempo Guarani correlacionado com as suas atividades diárias e o seu *modo de ser*. Esclareceu-nos primeiramente que suas atividades são orientadas principalmente pelas fases da lua, que são compreendidas em doze fases, marcando geralmente o início, o ápice e o fim de cada fase: *Jaxy Ova Guaxu* (lua cheia, ápice), *Jaxy Ova Guaxu Ramo* (começo), *Jaxy Ova Guaxu Arema* (fim); *Jaxy Mbyte* (lua crescente, ápice ou ‘brilho pela metade’), *Jaxy Mbyte Ramo* (começo), *Jaxy Mbyte Arema* (fim); *Jaxy nha pytun* (lua minguante, ‘lua escura’ ápice), *Jaxy nha pytun Ramo* (começo); *Jaxy nha pytun* (fim); *Jaxy Ray Pyau* (lua nova), *Jaxy Ray Pyau Ramo* (começo), *Jaxy Ray Pyau Arema* (fim). As fases da lua (*jaxy*) marcam o ápice e o declínio do ciclo das culturas de roça e do uso de plantas corretamente.

Na primeira volta da lua, em *ara pyau*, antes de plantar qualquer coisa, preciso plantar cabaça (*yakua*), para fazer chocalho, melancia (*xanjáu*) e *manduvi* (amendoim). Esses deviam ser os primeiros plantios em *jaxy nha pytun* (lua minguante). O tempo de *jaxy ouva guaxu* (lua cheia) é mais para o plantio de batata doce (*jety ju*) mandioca (*mandio*). O milho guarani (*avaxi etei*) deve ser plantado entre o final de *ouva guaxu* (lua cheia) e começo de *jaxy nha pytun* (lua minguante). “Na tradição Guarani dever ser plantado primeiro o milho (*avaxi etei*). Depois que ele nasce junto do lugar, planta-se *kumanda* (feijão)” [...] Quando é *jaxy ouva guaxu* (lua cheia) é a melhor época de plantar. Para carpir tem que esperar outro *jaxy nha pytun* (lua minguante), ou no final de *jaxy ouva guaxu* (lua cheia). “Se limpar em *jaxy endy* (lua crescente) ou *jaxy ray pyau* (lua nova), o mato começa pegar tudo de novo. [...] Quando *ara pyau* começa, às vezes acontece a chuva, quando é *jaxy ray pyau* (lua nova) ou *jaxy nha pytun* (lua minguante). Quando vem essa chuva os peixes voltam aos rios [...] Quando os frutos já maduram, deve se esperar *jaxy nha pytun* (lua minguante) para a colheita. Somente em *jaxy nha pytun* (lua minguante) pode se colher as diversas mudas ou as sementes para um novo plantio. Para consumo pode se colher em qualquer fase da lua [...] Em qualquer fase da lua se pode realizar *nheemongarai* (“bênçãos”) dos alimentos colhidos na roça [em especial *avaxi etei* (milho tradicional) *Avaxi nheemongarai*, ‘benção do milho’]. “A escolha do dia o pajé que sabe [...] Então, na primeira colheita, os pajés têm que benzer antes de se comer”. Com isso transformam a planta em alimento (LADEIRA, 2008, p. 171-172).

Depois, que cada momento do ciclo *Guarani Ara* é influenciado pela presença maior ou menor do Deus (*Nhanderu*) e pelo que pode fazer e que não pode fazer em cada momento. Em *Ara yma Nhanderu* se recolhe distanciando-se assim de *Yvy pyau* (atual Terra). Esse movimento se repete ciclicamente na sua cosmogonia. Deu-nos alguns exemplos de como podiam perceber determinadas variações recorrente no ciclo observando o comportamento dos animais e da “natureza”. De como por meio da presença, movimentações ou ausência de

uma determinada formiga a *tay hexa* ('olho') no início do período de *Ara yma* eles podem prever se o "inverno" será úmido ou seco de modo que possam adequar seus manejos e plantações aproveitando os pequenos ciclos climáticos que se intercalam no interior dos grandes ciclos macro climáticos associados a floresta atlântica.

O cacique também comentou que os antigos também se guiavam pelas constelações mas que não praticavam sua observação ali, sendo um conhecimento que está mais vivo entre os mais velhos. Mouzer (2008) se referindo a Fonseca et al.⁴⁴ (2007) e o estudo da astronomia guarani indica que entre os Guarani, existem constelações sazonais: *Tuya'i*, a constelação do homem velho; *Guaxu*, a constelação do veado (grande); *Guyra nhandu*, a constelação da ema; *Tapi'i*, a constelação da anta. E as constelações para a localização do tempo-espaço, direção (os pontos cardeais) e também o início do ano: *Kuruxu*, a constelação cruzado do sul, Tinguaxu pássaro das histórias originárias, cujo corpo fica na constelação de touro, logo abaixo das plêiades, e pescoço cabeça e bico na constelação de áries, enquanto a cauda termina no aglomerado estelar das híades.

As constelações, a lua, o sol são indicações celestiais das mensagens de *Nhanderu*, assim como as sementes tradicionais são os seus presentes para os Guarani no interior da floresta. Observamos que entre os povos indígenas as sementes dos alimentos tradicionais são consideradas presentes das divindades celestiais. O povo Krahô do tronco Jê, por exemplo, narram que a estrela *Caxêkwýj* baixou do céu e se fez mulher, desse encontro essa estrela mulher, antes de retornar ao céu, entrega para *Cá* um homem Krahô e todos os seus parentes o milho e todas as outras variedades de planta da roça. "Ainda vivo, o mito é mantido por inúmeros anciãos da terra indígena (chamados *Mêhcàre*), que contam aos jovens sobre a origem de todas as sementes tradicionais da sua agricultura" (DIAS et al. 2014, p. 9).

Os Desâna do Alto Rio Negro, Amazonas calculam os períodos de derrubada, queima e plantio das roças, no rio Tiquié com o aparecimento no céu de diversas constelações com as chuvas concomitantes e as estiagens. No ano são dezenove constelações as quais os Desâna dão os mesmos nomes das chuvas que elas prenunciam, na floresta são também observados fenômenos naturais nestes períodos como a subida de cardumes de peixes sem desova, térmitas, maturação de saúvas, gafanhotos, larvas de borboletas, maior concentração de rãs (localizadas pelo seu canto) e cogumelos comestíveis. As chuvas são intercaladas por verões que duram de oito a quinze dias, e veranicos de até cinco dias sem precipitação. Nestas

⁴⁴ FONSECA et al. Mitos e constelações indígenas : confeccionando um planetário de mão. X REUNIÓN DE LA REDE DE POPULARIZACIÓN DE LA CIENCIA Y LA TECNOLOGÍA EM AMERICA LATINA Y EL CARIBE (UNESCO) Y IV TALLER "CIENCIA, COMUNICACIÓN Y SOCIEDAD". San José, Costa Rica, 9, 11 may. 2007.

estiagens se indicam o início ou o término das safras de alguns frutos. No mês de outubro quando aparecem quatro constelações associadas ao ciclo reprodutivo da jararaca (as constelações recebem os nomes das fases deste animal e as chuvas também), é o momento de derrubada e abertura das roças (RIBEIRO, 1995). Seguem-se outras chuvas e constelações nos meses seguintes.

O verão do ingá (*mené weré*) é igualmente assinalado pelo término da safra dessa fruta, da vagem comprida. Esse verão dura oito dias no mínimo e quinze no máximo. [...] Durante o verão do ingá começa a amadurecer a pupunha. Ao término desse verão, em fins de janeiro, aparece no céu outra constelação chamada ‘fêmur de tatu’ [...] (RIBEIRO, 1995, p. 109).

Entre os Guarani o processo sucessional de renovação da floresta é indicado pelos seres divinos e inclui os *ka'aguy poru ey*, espaços sagrados (“não comestíveis”) dos seres ancestrais, como os topos de morro, onde não se faz roça, para os Guarani *ka'aguy poru ey* é um espaço xamânico e não quer dizer que seja “intocado” pelos humanos, uma vez que constituem um dos lugares em que os Guarani realizam alguns de seus rituais e permanecem dias imergidos no interior da floresta sagrada mas que ele já se encontra ocupado pelos seus antigos donos, os seres da floresta.

Segundo o cacique E., antes dos Guarani escolherem um lugar para construírem sua *tekoa* esses lugares na floresta são procurados por eles sob a orientação de um pajé xamã onde permanecem dias e noites em ritual até que recebam um sinal claro de que é um lugar bom indicado por *Nhanderu* para os Guarani praticarem o seu modo de ser. Porém, o realizam mediante uma indicação prévia das entidades xamânica antigas que habitam esses espaços, e tal como eles praticam suas roças e exercem seu modo de ser nesses espaços.

Desse modo, trata-se de um espaço em que se é necessário pedir permissão para os seus donos antes de adentrá-lo para aí realizarem seus rituais. E os espaços de roça manejáveis, onde a floresta se renova sem perder suas qualidades essenciais de florestas.

Podemos observar ainda nas figuras abaixo, representações de que os Guarani possuem em sua língua nomes e conceitos distintos para designar vários tipos de florestas dentro da floresta, em vários estágios de sucessão e tipos de manejos adequados a cada uma delas, exceto *ka'aguy poru ey*, cujo “manejo”, quero dizer troca de perspectivas ⁴⁵, é feito de um modo xamânico.

⁴⁵ No sentido e conotação utilizados por Viveiros de Castro (2013).

Cabe ressaltar ainda a nuance que aparece na designação Guarani *ka'aguy'î* para indicar lugares onde foram feitas suas roças, as florestas secundárias onde abrigam muitas espécies de alimentos (frutos e sementes) que também alimentam os animais. Pois, *ka'aguy'î* ('floresta pequena' ou 'florestinha') a roça em pousio como uma floresta em miniatura, indica uma configuração diferente dos resultados de suas roças das que sugere a imagem muito difundida por teorias especializadas, inclusive as que referenciam a existência de Unidades de Conservação de Proteção Integral, de que o desmatamento seria a consequência natural da itinerância e expansão das roças indígenas.

Figura 19 – Etnozoneamento Guarani de acordo com o relevo

Fonte: Aguirre Neira ⁴⁶, 2008, p. 85 apud Mouzer, 2011, p.41.

O Sistema Agroflorestal de manejo e plantio do povo Guarani é indicado em sua cosmovisão como continuidade do longo trabalho de *Nhanderu*, um deus “cultivador de agroflorestas” que deixou para os Guarani as sementes para cultivo. Sendo mantenedores e cultivadores das sementes “sagradas” entregue aos Guarani por *Nhaderu* dentro da floresta (LADEIRA, 2008).

⁴⁶ AGUIRRE NEIRA, J. **Ocupação territorial de Indígenas Mbyá-Guarani**: reflexões a partir da formação da Aldeia de Itanhaen, em Santa Catarina – Brasil. Dissertação (Mestrado em Ciências) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis: UFSC, 2008.

Figura 20 – Ambientes florestais na cosmovisão Guarani

<i>Kaàguy ete</i>	Matas autênticas, primárias e férteis, que guardam plantas medicinais, frutos, cipós, árvores de porte e devem abrigar todas as espécies vegetais do acervo guarani.
<i>Kaàguy porã</i>	Matas saudáveis, boas, com recursos naturais ainda abundantes, onde vivem os animais originais em sua diversidade.
<i>Kaàguy poru ey</i>	Matas intocadas e intocáveis, que nunca foram pisadas, nunca foram mexidas, nem podem ser usadas pelos homens, e estão nos morros muito altos. Em <i>Kaàguy poru ey</i> ficam e protegem-se os seres da natureza.
<i>Kaàguy yvín</i>	Matas baixas, as capoeiras, onde os <i>Mbyá</i> escolhem áreas para as roças, encontram ou cultivam ervas e material para artesanato.
<i>Kaàguy yvate</i>	Mata alta, ainda tem espécies importantes da fauna e flora. É um tipo de <i>Kaàguy porã</i> .
<i>Kaàguy karapeí</i>	Mata Média, em regeneração, ainda guarda algumas espécies de fauna e flora necessárias à reprodução física e cultural do grupo.
<i>Kaàguyĩ</i>	Capoeira está associada a roças.
<i>Kaàguy poça</i>	Mata Esparsa, baixa, mas que habitam animais e ainda encontram plantas importantes. É como denominam as matas de Restinga.

Fonte: Mouzer, 2008, p. 40-41.

Observamos no modo de ser “indígena” com a floresta que se manifesta essencialmente sem ter necessariamente *equivalentes às nossas representações e nosso modo de significar as coisas*, inclusive o modo de conceber a própria linguagem e a sociabilidade como tal.

Entre eles, os Guarani, não há com a “natureza” uma dissociação, uma separação implícita como está em nossa sociedade, para eles, a subjetividade não é compreendida como atributo exclusivo dos seres humanos (e inclusive a linguagem), mas é também uma qualidade de outros seres da natureza não-humanos, entre eles os animais (VIVEIROS DE CASTRO, 2013).

Segundo pedido dos mais velhos nos dirigimos, juntamente com um grupo de várias idades, incluindo os considerados por nós não humanos como *xapirê* (urubu), presente nas atividades da *tekoa*, rumo à *itu* (cachoeira), para eles um dos recintos sagrados da *tekoa* em *Ka'aguy poru ey* para fotografarmos as crianças e os jovens para servirem como ilustração do *Guarani Ara*.

Figura 21 – Jovens da *tekoa Peguao Ty* e *xapirê* em trilha para a cachoeira

Foto: Denis Robson Rodrigues, 2 abr. 2015.

Conforme adentrávamos na floresta ainda na planície e no sopé da montanha, os estratos vegetativos variavam em predominância e formas. Enquanto atravessávamos as trilhas no interior da *tekoa* que conduzia ao interior da floresta montana, observava-se a predominância dos estratos gramíneos, arbustivos e arbóreos heterogêneos em espécies e em diferentes estágios sucessionais, com uma forte presença de árvores frutíferas nativas e manejadas. A planície apresentava até onde pude perceber uma variedade paisagística, com uma variedade de microclimas, condições de calor e umidade. Havia uma presença marcante dos bosques úmidos e escuros com muitas lianas e epífitas sobre árvores de pequeno, médio e grande porte intercaladas por um estrato arbustivo heterogêneo em tamanho e espécies. A

água vertia abundantemente tanto nos bosques como nos sopés das montanhas, formando, sobretudo, nas últimas, vários córregos e riachos de água límpida. Tivemos que atravessar alguns deles para adentrarmos a floresta.

Figura 22 – Crianças de todas as idades no caminho para a cachoeira

Foto: Denis Robson Rodrigues, 2 abr. 2015

Chegando então a uma trilha bem fechada, na maior parte do trecho tivemos que andar em fila única, a temperatura, a incidência solar, coloração do solo e o porte da vegetação começaram a mudar, além de ser notável o silêncio peculiar de seu interior. Há uma ocorrência maior das árvores com caules com grandes diâmetros e copas altas com grandes dosséis formando um extrato contínuo atravessando-lhe verticalmente algumas árvores emergentes. Além dos jerivás, palmeiras e bananeiras silvestres com semente, *ka'i pacova*, conhecida como banana-de-macaco, que abundam no local, sua presença no sub-bosque indica a presença de nascentes e também as conserva. As epífitas também superabundam encobrindo muito troncos de árvores formando “preenchimentos” nos dosséis.

Figura 23 – *Ka'aguy yvate* (floresta alta) e *ka'aguy porã* (floresta bela) em recuperação de clareira

Foto: Denis Robson Rodrigues, 2 abr. 2015

Figura 24 – Trecho do Rio Quilombo, paralelo a trilha para a cachoeira no interior da *tekoa*

Foto: Denis Robson Rodrigues, 2 abr. 2015

Chegamos a um lugar que certamente deveria ser um santuário natural por onde escorriam as águas em correntezas formando lagos de diversas colorações translúcidas.

Cercada por uma floresta fechada e exuberante, a parte mais aberta era formada por vários platôs de rochas esculpidas em milhares de formas. Às vezes as águas dentro deles pareciam em vários tons esverdeados, às vezes azulado e cinza. Pude testemunhar o êxtase que é mergulhar em suas profundidades de olhos abertos vendo cintilar inúmeras pedrinhas do leito para um meio todo azulado em vários dégradés. O profundo “silêncio” do qual estava tomado todo o ambiente era fortemente sentido como se penetrássemos num mundo onírico em outro tempo e outro espaço. Era a cachoeira.

Figura 25 – *Itu*, cachoeira

Foto; Denis Robson Rodrigues, 2 abr. 2015

Mesmo eufóricos e alegres retornamos sob a imponência do silêncio da floresta nas trilhas de volta para a *tekoa*.

Reunimos-nos com o cacique, alguns professores, lideranças e pessoas da comunidade para que fizéssemos a seleção das fotos. A comunidade tem o objetivo de publicar o *Guarani Ara* com as fotos das crianças em *Ka'aguy poru ey*, lugar da morada dos ancestrais e dos seres da natureza.

2.2 PESQUISAS, INSTITUIÇÕES E COMUNIDADES INDÍGENAS: CONFLITOS ONTOLÓGICOS EM TORNO DA MATA ATLÂNTICA

Quando retornamos a *tekoa* algumas semanas depois nos reunimos com a comunidade, e como de costume, cada um de nós se apresentou. Naquele dia, entretanto, havia a presença de outra pessoa nova junto conosco, trazida, porém, sem ter sido feita a consulta previa à comunidade e ao grupo de apoio. Fora trazida por uma parte do grupo, duas jovens graduandas da faculdade de biologia da USP que iniciaram a sua participação no grupo no último mês. Objetivo de estarem participando, segundo relataram, seria apoiar os Guarani em suas lutas enquanto desenvolveriam suas pesquisas com o consentimento da comunidade. Ambas decidiram trazer o novo visitante, manifestando um procedimento que destoava da conduta ética e metodológica que até então vínhamos adotando. Ou seja, com base nos princípios adotados na pesquisa-ação transdisciplinar (PALAVAZINI, 2012) de adotar uma postura de compartilhamento nas discussões e nas decisões significativas com a comunidade em que se desenvolve a pesquisa.

Quis-se ressaltar-se esse tipo de procedimento, pois além de ter influenciado no desenvolvimento da pesquisa ele toca numa questão de grande importância para a mesma, qual seja, o de como construir um acesso real à perspectiva do outro quando se trata de se relacionar em particular com os indígenas. Aqui a meu ver o compartilhamento, a reciprocidade deve ganhar mais destaque do que a unilateralidade ordinária dos próprios pontos de vistas costumeiros da nossa cultura. Portanto, o esforço que se estava empreendendo era criar condições compartilhadamente entre comunidade indígena nas quais os próprios indígenas pudessem aos poucos ir se apropriando da pesquisa conduzindo-a até onde eles gostariam que ela chegasse.

Como havia uma grande desconfiança e conflitos por parte da comunidade em relação aos pesquisadores optei desde o início seguir à risca suas reservas e observações em relação à pesquisa que eu estava desenvolvendo por uma concessão excepcional de sua parte.

O objetivo metodológico mais importante era nesse momento envolvê-los e ganhar sua confiança sobre algo que poderia ser construído compartilhadamente num processo de aprendizado mútuo.

O cacique trouxe para nos apresentar sua mulher que estava numa cadeira de rodas e que ainda não havia sido claramente diagnosticada a sua doença, que lhe provoca intensas dores além de definhá-la gradualmente. Disse que tinha dificuldades financeiras de conseguir

um tratamento para ela e até mesmo para comprar os remédios. Para ajudar ele trabalhava como mão de obra diarista local, mas não era suficiente.

Logo após o cacique fez um discurso reafirmando os problemas mais importantes para comunidade e suas dificuldades aumentadas principalmente pela demora na demarcação de “suas terras” e a situação de restrição e vulnerabilidade permanente a que estão sujeitos com o não reconhecimento legal das áreas ocupadas pela *tekoa*.

Disse que até 1985 a FUNAI possuía um projeto amplo que envolvia apoio na agricultura, saúde, demarcação e educação, ou seja, era responsável por mediar todos os aspectos do conflito “indígena” com o Estado. Nas últimas décadas a FUNAI sofreu um brusco esvaziamento de suas funções, fragmentando a gestão das reivindicações “indígenas” em instituições distintas do Estado fora do âmbito da FUNAI, tais como a educação indígena para o âmbito da secretaria da educação, a saúde sob a responsabilidade da FUNASA (Fundação Nacional de Saúde) até ser posteriormente transformada na SESAI (Secretaria Especial da Saúde Indígena) e depois extinta. Ele ressaltou que quando a FUNASA era responsável pelos “indígenas” ao menos no início tinham um atendimento de saúde e assistência social e jurídica melhor. Mas que depois que essa responsabilidade foi passada pelo governo federal à FUNAI, foi cortado praticamente todos os benefícios anteriores, ficando ao cargo da FUNAI apenas a função de dar-lhes assistência de defensoria pública e gerenciar os processos jurídicos de demarcação de terras indígenas.

Contou-nos que morou cerca de dez anos na *tekoa* do município de Bracuí, no Rio de Janeiro. Porém, devido às dificuldades de sobrevivência no local eram enormes. O crescimento populacional do entorno por ser um ponto turístico litorâneo aumentou o desmatamento e diminuiu as áreas onde habitavam tradicionalmente os Guarani, pressionando-os a habitarem as regiões mais altas onde havia um pouco mais de floresta. Essa situação gerou escassez de água e de alimentos à medida que a população ia aumentando. Segundo o cacique a *tekoa* está situada a cerca de 300m de altitude em relação ao nível do mar. Quando chega a estação do verão devido à abundância de água os habitantes da *tekoa* ficam supridos, mas, quando aproxima-se o período de estiagem as águas que escorrem do pico da montanha tornam-se bem escassas e não dá para abastecer a todos. Com o boom populacional estimulado pela especulação imobiliária e turística nas planícies e sopés das montanhas formou-se uma intensa e abrupta urbanização encurralando-os no alto sem a possibilidade de costumeiramente retornarem para as planícies. Ele disse que ao chegar aqui no local onde estão hoje estudou bem. Viu se havia água, floresta, rio, e logo se mudou com sua família e alguns parentes para cá.

Quando chegou o momento de falar sobre elaboração do *Guarani Ara*, o cacique Luis Eusébio começou a conversar com os parentes em Guarani por um bom tempo, quando terminou começou narrar sobre alguns detalhes do *Guarani Ara* e suas diferenças com o calendário *juruá* (ocidental). A pretensão era que fosse elaborado coletivamente, entre a comunidade Guarani e pesquisadores, um esboço para um documento a respeito das mudanças no calendário escolar, sendo anexado a documentação institucional para ser enviado para a Secretaria de Educação ⁴⁷.

Enquanto transcorria a conversa, num momento de pausa, recoloquei a questão da pesquisa e apresentei a eles as duas jovens, como novas pesquisadoras que havia conhecido há poucas semanas e trazidas na *tekoa* na última vez que estivemos lá, exceto, conforme já foi falado antes, um deles, que estávamos conhecendo naquele momento assim como o motivo da sua presença lá. Tratava-se de um jovem estudante do departamento de biologia da UNESP que pretendia realizar suas pesquisas de iniciação científica com a comunidade sem conhecimento prévio nenhum nem do que estava se construindo nem do assunto que estava sendo pesquisado.

Eu comecei reapresentando os meus motivos de estar lá, porém sempre ressaltando que estava buscando desenvolver numa forma compartilhada e dialógica de elaborarmos um conhecimento e uma ação comum em defesa das florestas e dos povos das florestas. Os novos pesquisadores se apresentaram como sendo da área de etnociências da faculdade de biologia da USP e da UNESP, e que estariam ali para desenvolver uma pesquisa junto à comunidade no campo da segurança alimentar e para tal queriam conhecer melhor e fortalecer a alimentação tradicional da *tekoa*, assim como contribuir para apoiá-los no campo das relações jurídicas com a Unidade de Conservação no sentido de contribuírem para a demarcação de terra.

Durante suas falas todos os novos pesquisadores pediram autorização para realizarem suas pesquisas. E a cada pedido de autorização o cacique ponderava sem dizer nem sim nem não. Após as insistências de alguns pesquisadores em obter essa resposta o cacique acabou por afirmar que sim que ele concordava que quem quisesse ajudar na parte das leis, e tivesse boa intenção para isso ele aceitava de bom grado. Que a meu ver foi um modo sutil de não permitir as pesquisas da forma como estava sendo proposta pelos novos pesquisadores de uma forma abrupta e unilateral sem tatear e sondar previamente as condições concretas do campo.

⁴⁷ A versão original deste texto construído coletivamente com a comunidade se encontra no Apêndice A.

Por um lado era compreensível a insistência por parte desses novos pesquisadores em receber uma autorização imediata da comunidade estudada e o seu foco de apoio se centrar nas relações da comunidade com a Unidade de Conservação, pois uma das condições que a faculdade de biologia da USP, por exemplo, impunha as suas pesquisas de campo, segundo eles, era de que eles teriam que ter além de uma autorização formal da comunidade estudada, no caso dos Guarani, teriam que ter uma autorização da FUNAI, e por estarem dentro da Unidade de Conservação, teriam que obter a autorização da mesma também.

Essa questão, desde que ela foi colocada inicialmente por ocasião de uma reunião realizada na USP, previamente a nossa visita na *tekoa*, trouxe muita discussão entre nós. Pois após uma reunião que tivemos com o presidente e a assistente da FUNAI local no dia 19/05/2014, quando não constituíamos ainda um grupo mais formal, eu, R. (pesquisadora), L. (pesquisador) e M. S. ativista do movimento social dos agricultores locais, estávamos tateando os meios para se poder ter um apoio da instituição para interagir e trabalhar com a comunidade Guarani. Conforme já havia dito antes eu e minha companheira R., já havíamos estado lá no ano 2013 e estabelecido contato. Porém, como o cacique havia dito na época, ao responder se poderíamos gravar entrevistas durante a pesquisa, que as pesquisas poderiam ser realizadas sim, mas essas entrevistas deveriam ser mediadas pela FUNAI, e sugeriu que procurássemos o Sr.Y., presidente da FUNAI local (sede Registro) ou a antropóloga X. sua assistente, com quem havíamos tido contato antes e quem mediou nossa primeira visita à *tekoa Peguao Ty*. Retomamos o contato com X. através de e-mail e marcamos reunião com a FUNAI.

Nessa reunião o sr. Y. orientou-nos a pedir autorização formal à FUNAI de Brasília e deu-nos alguns documentos que orientava os procedimentos a serem tomados. Fiz a pergunta se poderíamos realizar as pesquisas sem essa autorização prévia ele respondeu que poderia desde que a comunidade autorizasse, mas, nesse caso a comunidade assumiria totalmente a responsabilidade e a FUNAI se eximiria totalmente dela.

Após a reunião, recobrando algumas falas do presidente da FUNAI em relação aos Guarani, tais como “esses índios reclamam e mentem muito. Sempre estamos dando apoio e eles dizem que não recebem ajuda”. Quando havíamos perguntado a ele sobre o fato de estarem proibidos de plantarem suas roças tradicionais e a CATI (Coordenadoria de Assistência Técnica Integral aos Agricultores) pertencente à Secretaria de Agricultura estar proibida de dar qualquer assistência a eles, ele respondeu que era mentira deles e que eles podiam plantar sim e que não havia impedimentos para isso. Ao meu parecer o tom geral de

seu discurso sobre os Guarani insinuava que eles recebiam ajuda, mas mentiam por serem preguiçosos por não fazerem nada com essa ajuda.

Então, ponderamos se seria realmente conveniente iniciarmos nossas atividades de pesquisa e ação participativa na comunidade por meio da FUNAI, uma vez que além da FUNAI local estar numa situação de conflito permanente e acirrado devido às pressões políticas a que estão subordinados, pois o Sr. Y. havia nos relatado que antes dele o antigo presidente havia sido demitido por conta desses conflitos, e pelas declarações acima que nos pareceram preconceituosas e tendenciosas, ponderamos se não seria melhor se retomássemos o contato com a comunidade independente da FUNAI, e expuséssemos a ela francamente a situação. E assim decidimos adotar a estratégia de trabalharmos com a comunidade apenas com base na sua autoridade e seu consenso.

Portanto, essa nova demanda por parte desses novos pesquisadores, se chocava totalmente com a perspectiva metodológica adotada pelo grupo e o rumo que havia tomado nossas atividades na comunidade. Os caminhos adotados até então por nós coincidiam com os pleiteados pela teoria e prática da ação participante transdisciplinar (NICOLESCU, 1999; PALAVAZINI, 2012). Segundo a qual o pesquisador assume a defesa dos pontos de vistas da comunidade que coincide com aqueles que despertam nele, quando se assume igualmente o ponto de vista do outro, sobretudo, como o guia na elaboração na sua ação e pensamentos na situação de campo. Certamente pode ser considerada uma forma de se deixar permear-se do outro e absorver-se numa situação de campo, imergir-se nela.

O foco no ponto de vista do outro e uma crítica às estruturas cognitivas e sociais prévias às condições de pesquisa é o que nos uniam nesse tipo de abordagem para se atingir os fins já descritos acima. Portanto, adotar uma metodologia de pesquisa que nos obrigássemos a ficar a reboque de instituições oficiais conflitantes com os “indígenas” para se acomodar a uma imposição metodológica de pesquisa, era insustentável se não possivelmente deletério para essa tentativa de acesso mais profundo e aberto com a comunidade.

Portanto, à insistência desses pesquisadores, manifestada na reunião, em procurar conduzir as pesquisas pela via das instituições oficiais do Estado de São Paulo, foi respondido por um de nós como sendo inviável uma vez que elas são justamente os principais empecilhos ao reconhecimento dos direitos e da existência dessa comunidade assim como de outras em situação similar, em “suas terras”. Manifestado dessa forma uma total intolerância das Unidades de Conservação Integrais para com a existência da comunidade. Acusa-os juridicamente e através de “pesquisas” de estarem destruindo o meio ambiente, além de serem estrangeiros argentinos ou paraguaios que estão invadindo um território público brasileiro. Se

quiséssemos tentar conseguir algum efeito em prol da causa “indígena”, teríamos que procurar alguma via por meio da denúncia no ministério público federal ou organismos internacionais, da violência aos direitos “indígenas” e ao não cumprimento das leis pelo governo estadual e federal. Ao que os Guarani assentiram após ter manifestado diversas vezes a ineficácia de suas próprias tentativas com essas instituições nesse sentido.

Nesta visita de dois dias realizamos uma atividade coletiva com a comunidade. Estavam presentes crianças, jovens e adultos. Tratava-se de um passeio na *tekoa* e seu entorno procurando identificar e colher plantas alimentícias ou medicinais fosse do nosso ponto de vista agroecológico ou fosse do seu conhecimento tradicional. Tratava-se de uma experiência de troca de saberes realizada compartilhadamente.

Colhemos algumas plantas presentes no local como a taioba (*Xanthosoma sp.*), jaca verde (*Artocarpus heterophylla*), *ka'i pacova*, banana-de-macaco, como pratos que complementaríamos um almoço coletivo aprendendo a prepará-los. Preparamos e comemos juntos no pátio da escola.

Ao cair da tarde, havia chegado o momento de partirmos, e já ao desarmar o acampamento já percebíamos nas faces meio tristonhas e chorosas e em alguns pedidos das crianças Guarani que ficássemos mais, as marcas da saudade. Sendo inevitável a partida, pediram então que retornássemos mais rápido, e assim nos despedimos.

Os dias que se seguiram marcaram o declínio e a interrupção da nossa atividade na *tekoa* como grupo de apoio e ao mesmo tempo como pesquisadores.

Essa inflexão inesperada não só tomou-nos de surpresa e perplexidade como nos trouxe, para uma parte do grupo ao menos, muita dor e sofrimento.

Tal inflexão foi motivada inicialmente pelos comentários de juízo de valor tecidos em rede social pela internet realizados pelos novos membros do grupo sobre o que consideravam “maus-tratos de animais” na *tekoa* pelos Guarani e comércio ilegal de animais silvestres, entre outras acusações.

O que havia era presença de cães, existem muito por lá, alguns animais de estimação silvestres como um casal de saguis, um tucano e um urubu. Esses animais longe de ficarem presos ou sob qualquer forma de confinamento circulam livremente nos recintos da *tekoa*, sobretudo, aqueles que ficam habitados por bastante gente. Os animais geralmente ficam ou sobre os corpos ou ao lado dos membros da *tekoa*. Assim era frequente vê-los acompanhando as crianças na escola ou nos quintais e até mesmo durante os passeios que nós fizemos nas trilhas. Os cães realmente apresentavam na sua maioria sinais claro de subnutrição, mas, parece que essa condição particular exprimia mais a condição geral dos membros da *tekoa*,

que privados de produzirem seus alimentos, como já foi salientado acima, mesmo alguns de seus membros tendo que se submeter ao assalariamento ou outros recebendo bolsa índio para tentar suprir suas necessidades básicas, a comunidade, frequentemente passa por escassez de alimentos, sobretudo, no período de *Ara Ymã*, outono-inverno.

Penso que na condição de pesquisador, e toda implicação que dela decorre, seu foco deve estar mais em compreender e dialogar enquanto interage e compartilha. Deve ser menos sugestivo e mais receptivo. Questões como essa a meu ver deveria levar ao pesquisador inquirir francamente e com cordialidade o que se lhe apresenta e não irrefletidamente reagir com um veredicto de condenação. Pior ainda é “deduzir” de situações particulares um juízo generalizante para toda comunidade ou como sendo característica dos Guarani. Um argumento que foi utilizado nesse sentido foi o de que “os Guarani também são culpados pelo massacre de seus parentes no Mato Grosso do Sul por fazerem churrasco e comerem carne bovina” (sic).

Portanto, tais conflitos e modo como foram percebidos e interpretados por esses pesquisadores em sua experiência concreta com o cotidiano dos Guarani, revelou ser um conflito ontológico em várias dimensões.

A primeira, que foi condição para as demais, é a ignorância presunçosa do outro, que consiste em procurar nele apenas o que serve para reafirmar seus próprios interesses e pontos de vistas prévios e alheios a quem está sendo pesquisado. Em relação às sociedades originárias da floresta, tal ignorância se torna mais agravante, pois, é quase unânime atualmente entre os pesquisadores, a convicção de que não há a mínima possibilidade de compreender o *modo de ser* das sociedades originárias nativas, se não for de uma forma compartilhada e dialógica. Tendo por meta a produção de um conhecimento compartilhado que poderá servir de referência para o aprendizado e o amadurecimento de ambas as partes envolvidas no processo da pesquisa.

A segunda que decorre da primeira é a de emitir juízos de valor com base numa definição de alimentação que simplesmente não pertence ao *modo de ser* Guarani, pois para eles a alimentação é ritual que percorre desde antes até o final do processo, seja em relação às plantações seja com relação à caça, “Antes de sair para caçar, sempre é preciso fazer uma reza, pedindo licença a *Nhanderu* e ao dono dos animais. E na volta também é preciso fazer um ritual de agradecimento, antes de dividir e prepara a carne, transformando-a em alimento”, (LADEIRA, 2008, p.190, grifo nosso). Além do que possuem ao mesmo tempo um compromisso ético com o alimento, pois,

Para Nhanderu dar o koxi (queixada) ao caçador, é preciso, além das rezas, que ele tenha um bom comportamento [...] O corpo do koxi traz o calor e a luz de Nhanderu retã (morada de Nhanderu). Este calor é igual ao calor que os Mbya etei adquirem durante as rezas (tataendy rapyta) ⁴⁸ (LADEIRA, 2008, p 190).

Em relação às plantações e seu consumo se aplica também o procedimento ritualístico quando,

Ara Pyau (tempos novos), [...] começa as seis voltas da lua. Depois do canto dos passarinhos, vem a chuva. Quando o tokoiro (cigarra) canta é um sinal que já chegou a época do plantio em Ara pyau. Antes dos primeiros plantios, realizam o benzimento (Nhemongarai) das sementes: avaxi karai, jety karai, kumandá karai [...] Na sabedoria dos Guarani é assim: se eu tenho bastante milho, mandioca, batata, então, na primeira colheita, eu, não posso pegar assim uma espiga e comer sem ter feito o nhemongarai (LADEIRA, 2008, p. 170-172).

Tentamos estabelecer um diálogo a altura da gravidade da situação, mas percebemos que aquelas atitudes e julgamentos não decorriam apenas de uma imaturidade e falta de preparo para uma atividade de campo como aquela exigia. No transcorrer da crise que se abriu no grupo foi se tornando evidente posições já fechadas e interesses particulares enquanto pesquisadores que estão mais a procura de confirmar seus próprios pontos de vistas utilizando o outro como sua experiência e um filão para a sua pesquisa do que um interesse realmente genuíno de tentar compreender o outro. É importante ressaltar que esse espírito é logo percebido pelos Guarani que apesar de saberem se reservam a decisão de permanecerem em silêncio.

Portanto, o que os Guarani concebem por alimentos é para nós um fenômeno complexo que não pode ser reduzido aos conceitos estereotipados da nossa cultura de massas. Embora, devido ao contato forçado com o branco, se vêem na necessidade de consumir alimentos dos brancos, porém, o fazem com ressalvas,

[...] nós não queremos perder o idioma, não queremos perder as plantas. Agora, caça já está tudo comido, o branco já comeu tudo em todas as aldeias”, (Cacique de aldeia em Parati ⁴⁹, RJ, 1997 *apud* LADEIRA, 2008)”. [...] Minha aldeia [...] não foi demarcada ainda. E assim mesmo, eu tenho as sementes do Mbyá Guarani, dos antigos que os meus avós deixaram [...] A semente sempre tem que ter, porque o nosso Deus deixou para nós, lá no mato, quando não tinha nenhum dos brancos. O Deus deixou nós nos mato e

⁴⁸ *Tataendy*, a manifestação visível da divindade. “As pessoas a quem os deuses dispensam a graça divina lhes aparecem como tataendy, chamadas” (CADOGAN, 1959, p. 20).

⁴⁹ Durante seminário realizado pelo Centro de Trabalho Indigenista (CTI) em 1997.

também a semente deixou para nós. [...] A terra já não sobra mais nada para plantar, mas, assim mesmo, qualquer pouquinho de terra, um pedacinho, nós estamos plantando. Por isso que nós temos, eu quero ter sementes dos Guarani (Cacique de aldeia em Palhoça⁵⁰, SC, 1997 apud LADEIRA, 2008, p. 184-185).

Entretanto, em se tratando da continuidade do nosso trabalho na *Pegua Ty*, as posições se acirraram e o grupo se dividiu em torno delas. No dia em que telefonei para a *tekoa*, com o objetivo de marcarmos uma reunião e expor o assunto, soube da súbita morte e triste perda para os familiares e comunidade de O., jovem liderança da *tekoa* e vice-diretor da escola, que segundo relatos posteriores de membros da comunidade, era uma pessoa muito querida da comunidade e uma das maiores incentivadoras dos novos projetos para a escola. A *tekoa* inteira estava de luto, e assim permaneceu por algumas semanas. Senti que aquele não era o momento para apresentar-lhes mais essa demanda.

Alguns dias depois liguei para o cacique E. perguntando como estavam passando após a perda para ele irreparável. Respondeu numa voz cansada e bem baixa que ainda estava sofrendo muito, mas que em breve achava que ia melhorar. Comentei com ele então sobre a possibilidade de trazer M. E. que trabalha com a saúde alternativa para as *tekoa* presentes no Vale do Ribeira. Ela estava a disposição para dar um atendimento terapêutico com acupuntura em sua esposa, como já havíamos conversado nas visitas anteriores, e em outras pessoas da *tekoa* e nele mesmo se precisasse. Ele respondeu que sim, podia trazê-la. E disse também que já a conhecia.

M.E. realizou duas visitas conosco para atender os membros da comunidade que estivessem necessitando de seu auxílio. Na segunda vez que estivemos com ela na *tekoa* para dar assistência encontramos a comunidade já bem mais restabelecida, as pessoas sorriam um pouco mais, voltei a notar mais a presença das crianças. Exceto o cacique que estava melhor, porém ainda abatido.

Ao começar a lhe contar, assim como aos demais que se encontravam reunidos conosco, o que tinha acontecido, conforme o que já foi narrado, o cacique se recompôs rapidamente, seu corpo se enrijeceu e seu semblante mudou subitamente, ele me interrompeu bruscamente e num tom de voz firme e com seus olhos fincados em nós disse: “Não adianta. Eu explico, mas pesquisador *juruá* não entendem a cultura, o jeito de ser Guarani. Eles vem até aqui, nós não chamamos eles, não entendem e sai falando mal da gente”.

⁵⁰ Idem.

Explicou-nos que os Guarani tem o costume ancestral de cada família possuir algum animal para a proteção espiritual da casa em especial das crianças ⁵¹. Porém, não significa que o animal deva ficar preso ou sofrer maus tratos. Pelo contrário eles são normalmente atraídos pela empatia que adquire com os seus “donos”. É por isso que muitas vezes eles estão tão próximos ao ponto de circular livremente entre nós. Disse que o sagui foi se acostumando na *tekoa* até se tornar um membro e lá permaneceu até recentemente ter ido embora com sua família que veio lhe buscar.

Falamos a ele que o grupo já não mais existia. E que achávamos que era nosso dever ético e compromisso com a comunidade pô-la a par do ocorrido e que eram eles que decidiam o que iríamos fazer daqui por diante.

Percebi que o desconcerto foi geral. Antes de nos despedirmos, porém, firmamos de retornar para concluir o calendário e contribuir no currículo da escola além da *Opy*, a pedido deles mesmos. Mas tivemos que deixar claro para eles que iríamos a partir de então tentar trabalhar com eles totalmente independentes da pesquisa.

Eles concordaram.

Desse modo respeitei e acolhi a decisão da comunidade de encerrar as pesquisas no momento e ao mesmo tempo redirecioná-la para um modo próprio no qual a comunidade Guarani se sentisse mais próxima ou se sentisse mais segura.

A meu ver o fato de desejarem continuar o trabalho iniciado junto com as pessoas que os ajudaram realizar, porém, sem a mediação e o formato da pesquisa enquanto instituição política da nossa sociedade, sobre a qual aparentaram conhecer pouco, mas em relação a qual nutriam franca desconfiança.

Os seus representantes ou lideranças não pareciam questionar tanto o conteúdo do que estava se desenvolvendo compartilhadamente, mas ao fato desses mesmos conteúdos das pesquisas encontrarem-se sob o controle e a determinação de uma entidade que compreendem muito pouco por um lado, mas, bastante conscientes, por outro, do papel depreciatório com que sua cultura e seus membros são em geral tratados pela mesma.

Esse episódio de juízo de valor envolvendo pesquisadores já fora motivo de desaprovação da comunidade em relação às pesquisas anteriores sobre seu modo de ser.

Longe de ser apenas resultado de imperícia por parte dos pesquisadores, essa inflexão abrupta da pesquisa, reflete o ponto de vista comum da nossa sociedade sobre formas de sociedades, inclusive quando mediada por instituições acadêmicas que de algum modo

⁵¹ Sobre o relacionamento dos povos indígenas com os animais ver o importante artigo de Descola (1998).

procuram entendê-las, mas, que não obstante reproduzem suas próprias objetivações sobre as mesmas de forma bastante acrítica e não compartilhada.

A questão metodológica que coloca essa pesquisa, portanto, é o de que o acesso real à relação dos indígenas com as florestas é algo que está sempre para se construir. E o passo decisivo nesse sentido é o de realizá-lo compartilhadamente e dialogicamente com base na construção de uma relação de confiança recíproca.

Porém, esse passo não se dá reprimindo a todo custo nossos próprios pontos de vistas, mas, burilando os fundamentos sobre os quais se alicerçam nossas teorias principalmente no que elas têm de pressupostos.

3. “*TERRA NULLIUS*”: INVIZIBILIZAÇÃO COLONIALISTA DO MODO-DE-SER-INDÍGENA-COM-AS-FLORESTAS

Nesse capítulo discorre-se brevemente sobre o processo histórico de invizibilização das sociedades indígenas nativas pelo o imaginário ocidental moderno e contemporâneo. Essa invizibilização decorreu via de regra devido a suposição de que tais sociedades com os seus respectivos modos de ser seriam seres inferiores por não apresentarem as características que os tornariam distantes do conceito de humano e mais próximos ao de animal. Desse modo o fato de não possuírem títulos de propriedade de terras os tornariam nulos como sujeito e, portanto, seu espaço assim como seu modo de ser. Portanto, versa sobre as matrizes culturais que fixou o outro como objeto abjeto ou explorável negando-lhe totalmente sua alteridade, portanto, a liberdade de existir como tal.

No ocidente diante do contato com os povos habitantes dos espaços que foram invadidos pelos colonialistas europeus, foi construído unilateralmente a partir do antigo conceito jurídico romano de *res nullius* (referente às coisas ou objetos abandonados que não pertencem a ninguém), o conceito de *terras nullius ou domicilium vacuum* (BALÉE, 2008) ou dos territórios nominalmente inabitados da Terra como forma de invisibilizar as sociedades nativas das florestas e não reconhecer seus direitos pré-existentes à colonização e seus espaços de realização, para assim justificar a sua desapropriação.

As novas terras conhecidas pelos europeus depois das viagens de Colombo tornaram se parte ainda de outro novo conceito, aquele da terra nullius, ou dos territórios nominalmente inabitados da Terra (Dannenmaier ⁵², 2008). Uma vez que as sociedades do Novo Mundo ao momento do contato tinham sistemas de ocupação de terras que pareciam não incluir propriedade alienável (incluindo escravos alienáveis), e porque a propriedade não era considerada uma mercadoria [...] esses povos eram vistos como ocupando o território de maneira não efetiva, anulando qualquer direito legalmente reconhecido à sua soberania, pela perspectiva europeia. Esses povos eram vistos como ocupando o território de maneira não efetiva, anulando qualquer direito legalmente reconhecido à sua soberania, pela perspectiva europeia. Uma consequência importante que acompanha esse discurso, cuja realidade é sentida hoje: uma vez que a terra foi tomada dos povos nativos – sejam eles aborígenes, africanos ou ameríndios – nunca mais poderá ser retomada por eles (BALÉE, 2008, p. 12).

Essa política territorial de dominação é uma das heranças colonialistas que persiste no fundamento dos Estados e da ideologia dominante, através da qual procura definir para fixar

⁵² DANNENMAIER, E. Beyond indigenous property rights: exploring the emergence of a distinctive connection doctrine. *Washington University Law Review*. 86, p. 53-110, 2008.

segundo normas prévias e de um modo unilateral tais sociedades e o seu modo de ser numa categoria jurídica ou teórica a partir da qual possa, sobretudo, aumentar o seu controle sobre as mesmas.

Esse novo status jurídico ⁵³ que a colonização procurou impor às “terras indígenas” consolidou-se historicamente no Brasil através das práticas e leis unilateralmente estabelecidas à revelia desses povos ao longo e, independentemente do regime político, constitucional ou não. Conforme evidencia os estudos realizados por John Manoel Monteiro (1994, 2001) e defendidos na sua tese de livre docência, *“Tupis, Tapuias e Historiadores, Estudos de História Indígena e do Indigenismo”* (2001), tal status, melhor seria dizer, estigma social, repercutiu e ganhou eco em outros âmbitos. Além de ter permeado as instituições oficiais, permeou também os pensamentos que rederam diversas teses em relação à questão da situação indígena.

[...] o maior obstáculo impedindo o ingresso mais pleno de atores indígenas no palco da historiografia brasileira parece residir na resistência dos historiadores ao tema, considerado, desde há muito, como alçada exclusiva dos antropólogos. De fato, o isolamento dos índios no pensamento brasileiro, embora já anunciado pelos primeiros escritores coloniais, começou a ser construído de maneira mais definitiva a partir da elaboração inicial de uma historiografia nacional, em meados do século XIX. Uma primeira afirmação nesse sentido foi impressa há cerca de 150 anos pelo Visconde de Porto Seguro, Francisco Adolfo de Varnhagen, que escreveu a primeira História Geral do Brasil a partir de uma ampla e pioneira investigação *em documentos do período colonial*. Ao refletir sobre os índios, ditou Varnhagen: “de tais povos na infância não há história: há só etnografia” (VARNHAGEN ⁵⁴, [1854] 1980, v. 1, p. 30 apud MONTEIRO, 2001 p. 2, grifos nosso).

Numa perspectiva histórica, mas ao mesmo tempo antropológica Monteiro vem “escavando”, nos recônditos mais ou menos ocultos da “consciência nacional”, uma continuidade do processo colonial que veio se consolidando desde a ideologia dos povos sem almas, propagadas pelos primeiros colonizadores ⁵⁵. Passando pelas missões jesuíticas e o fortalecimento da política “civilizatória” de aldeamentos e catequização dos indígenas até as políticas “civilizatórias” forçadas do período do império brasileiro ao republicano: uma

⁵³ Entre as teses sustentadas ao longo dos séculos pelo pensamento ocidental sobre a suposta singularidade e prerrogativa humana frente aos demais seres há uma visível continuidade da sua defesa não dependendo muito do tempo cronológico ou épocas históricas e, nem dos credos particulares, conforme depreende-se dessa citação feita por Thomas (2010): “Martinho Lutero e o papa Leão XII afirmaram, um em 1530 e outro em 1891, que a propriedade privada constituía a diferença essencial entre os homens e os animais” (p. 41).

⁵⁴ VARNHAGEN, F. A. **História Geral do Brasil**. 7a ed., São Paulo e Belo Horizonte, Edusp/Itatiaia, [1854-57] 1980. 5 v.

⁵⁵ Com referência Oliveira e Freire (2006).

tendência ao mesmo tempo dual e ao mesmo tempo complementar, expresso com maior força na elite que se formou com esse processo em relação ao grande incômodo que representava, para o processo civilizatório brasileiro, que era ou a extinção pura e simples dos indígenas ou a sua assimilação forçada, ou seduzida, ao incontornável destino colonial. “Povos sem história e sem futuro: desta feita, instalava-se no bojo dos estudos praticamente fundadores da história do país, uma vertente pessimista com fortes desdobramentos na política indigenista [...]”, (MONTEIRO, 2001, p. 3). Nesse sentido conforme o mesmo autor, em relação às raízes do pensamento histórico brasileiro, tornou-se evidente que,

Varnhagen também tomava como ponto de partida a sugestiva, porém claramente pessimista, postura de Carl Friedrich Philippe von Martius que, poucos anos antes, havia vencido o concurso de “Como Escrever a História do Brasil”, patrocinado pelo recém-fundado Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Parcial às teorias sobre a decadência dos nativos americanos, von Martius considerava os índios como populações que em breve deixariam de existir. O “atual indígena brasileiro”, segundo ele, “não é senão o resíduo de uma muito antiga, posto que perdida história” (MARTIUS ⁵⁶, [1845] 1982, 91-92 apud MONTEIRO, 2001, p. 3).

Na sua obra “O Estado de Direito entre os autóctones do Brasil”, escreveu von Martius que, “não há dúvida: o americano está prestes a desaparecer. Outros povos viverão quando aqueles infelizes do Novo Mundo já dormirem o sono eterno” (MARTIUS, [1838] 1982, p. 70 apud MONTEIRO, 2001, p. 3).

Nesse empreendimento consumiram-se muitos esforços além de muitas teorias que procuravam justificar a extinção dos povos indígenas ou a sua assimilação forçada ou doutrinada aos objetivos da ideologia do progresso civilizatório com base numa suposta nulidade dos indígenas como humanos ou como uma degenerescência dos mesmos, tomando-se como modelo é claro o europeu ou ocidental de humanidade:

Fosse nos elegantes recintos das academias e institutos ou no ambiente mais rude dos sertões, tornaram-se cada vez mais ácidas as disputas entre partidários da “catequese e civilização” e os defensores do afastamento e mesmo extermínio dos índios [...] Mesmo assim, parecem prevalecer entre os historiadores brasileiros ainda hoje duas noções fundamentais que foram estabelecidas pelos pioneiros da historiografia nacional. A primeira diz respeito à exclusão dos índios enquanto legítimos atores históricos: são, antes, do domínio da antropologia [...] A segunda noção é mais problemática

⁵⁶ MARTIUS, C. F. P. von. Como se deve escrever a história do Brasil. In: **O Estado do Direito entre os autóctones do Brasil**. Tradução Alberto Löfgren, São Paulo e Belo Horizonte, Edusp/Itatiaia, n.s., 58, [1845] 1982. p. 85-107. (Série Reconquista do Brasil).

ainda, por tratar os povos indígenas como populações em vias de desaparecimento (MONTEIRO, 2001, p. 3-4).

Influenciados pelas teorias racistas e degeneracionistas do cientificismo europeu, por outro lado o chamado pensamento nacional se dividia entre a negação do “índio” real e a fixação de outro existente somente na fantasia dos dominantes nacionais como fazendo supostamente parte das raízes da identidade nacional.

Assim se deu na ideologia que dividia as sociedades indígenas em tupis, “aliados” e tapuias “selvagens bárbaros inimigos”, embora os primeiros existissem somente nas cabeças de tais ideólogos ⁵⁷ enquanto o tratamento cruel descrito desde o início da colonização continuou não sendo poupado para os segundos (MONTEIRO, 2001).

Essa “ambiguidade” da política e da intelectualidade brasileira deveu-se, sobretudo à inesperada resistência “indígena” ao fardo da civilização que procuravam lhes impor. Referindo-se a essa aparente ambiguidade afirma que,

Tratava-se, no limite, de conciliar o caráter mestiço da matriz social com o desejo de ser (e de ser considerado) um país civilizado. O resultante diálogo entre o pensamento científico e a política indigenista produziu, ao longo do século XIX e, de certo modo, do XX, imagens e opiniões conflitantes, ora promovendo a inclusão das populações indígenas no projeto de nação, ora sancionando a sua exclusão.

Se ambas estas questões circulavam basicamente no âmbito dos gabinetes científicos e dos gabinetes políticos, elas esbarravam o tempo todo, nas práticas e percepções dos protagonistas dos encontros e confrontos entre índios e não-índios em remotos sertões (MONTEIRO, 2001, p. 131).

Não obstante a essas tentativas de extermínio cultural e físico tornou-se um fato conhecido entre os especialistas e ignorado pela maioria das pessoas, que as sociedades indígenas devido aos conhecimentos que possuíam milenarmente das florestas tropicais, salvaram por diversas vezes os colonizadores da fome, da sede e da morte, por estes ignorarem completamente o habitat que estavam adentrando como forasteiros sequiosos de logo delas se apossarem. Hoje ainda continuam ignorados, além do fato de que mais do que antes a sua sabedoria e a existência do seu modo de ser com “natureza” se faz fundamental como estratégia global de conservação e recuperação dos sócios-ecossistemas.

⁵⁷ É importante frisar que muitos dos povos Tupi que habitavam a costa foram duramente atacados pelos colonizadores e os resistentes empreenderam atuações de resistência, além de sucessivas migrações para o interior das matas presentes no continente durante o contato colonial, quando perceberam as intenções de domínio e exploração dos colonizadores. Com referência Dean (2004) e Siering (2010).

Embora estas populações corporifiquem um modo de vida tradicionalmente mais harmonioso com o ambiente, vêm sendo persistentemente desprezadas e afastadas de qualquer contribuição que possam oferecer à elaboração das políticas públicas regionais, sendo as primeiras a serem atingidas pela destruição do ambiente e as últimas a se beneficiarem das políticas de conservação ambiental [...]. Ao invés disso, passa a ocorrer uma ‘criminalização’ dos atos mais corriqueiros e fundamentais para a reprodução sociocultural destas comunidades (ARRUDA, 1997, p. 83).

Além de omitir a apropriação imprescindível que fora feito, pelos colonizadores, de suas organizações, seus saberes e o seu profundo conhecimento das matas, e dos caminhos, sem os quais, segundo (PETRONE, 1995), a fundação e consolidação de Piratininga teria sido impraticável com base no conhecimento que os colonizadores possuíam das florestas. Um desses conhecimentos apropriados pelos invasores europeus foi em especial o do *Peabiru*, conforme podemos depreender do clássico estudo de Pasquale Petrone, sobre os aldeamentos paulistas, e os estudos de Rosana Bond, segundo o que se segue:

[Referindo-se ao] sentido continental do povoamento indígena nessa parte do país”ele diz que,“o instrumento mais importante dessas relações teria sido uma longa estrada, tronco de um primitivo sistema de viação geral, pondo em ligação, as tribos da nação Guarany, da bacia do Paraguay com a tribo dos Patos do litoral de Santa Catarina, com os Carijós de Iguape e Cananéia, e com as tribos de Piratininga e do litoral próximo (PETRONE, 1995, p. 13).

Segundo estudos mais recentes indicam que o *Peabiru*, as redes de caminhos que interligavam as rotas de populações indígenas na América do sul.

Foi a mais importante via transcontinental da América do Sul pré-colombiana [...] Era uma “estrada” indígena com um tronco e uma série de ramais, formando uma rede. Na verdade os guaranis não só abriram vias, mas passaram também a reverenciar as caminhadas e os caminhos (tanto os terrestres quanto os celestes e espirituais), como veremos adiante. Implantaram uma ampla rede viária no sul/sudeste do Brasil, sem falar do Paraguai. [...] foram milhares de quilômetros unindo aldeias, roçados, locais religiosos, etc., possibilitando uma notável intercomunicação, que muito ajudou a preservação de sua cultura. Regiões cobertas por extensas coberturas selváticas eram entrecortadas por milhares de quilômetros de caminhos entre aldeias vizinhas ou distantes, e entre as aldeias e suas diversas áreas de atividades econômicas, como roças, pesqueiros, portos, lugares de coleta, aldeias abandonadas, fontes de matéria prima lítica e argilosa; e de atividades diversas, cemitérios e locais ritualísticos [...] As redes regionais e a estrutura política e social de alianças, sustentadas por um intercâmbio permanente, explica a reprodução constante da cultura material e outros aspectos do ñande reko (nosso sistema) Guarani (BOND, 2003).

O que chamamos de florestas tropicais, portanto, abriga sociedades humanas que a têm habitado e a tem co-produzido por milhares de anos. Além de tê-las cultivadas por suas mãos, se relacionam, concebem e a nomeiam de um modo ontologicamente próprio.

A prática de plantar florestas nas florestas e de um modo particular a dos Guarani para quem constitui um ato cíclico cosmogônico é essencialmente um ato relacional originário ⁵⁸. Plantadores de florestas e responsáveis pelo enriquecimento da biodiversidade dos ecossistemas, esse componente “antropogênico” fundamental permanece imbricado na estrutura e funcionamento das paisagens florestais dos trópicos, atualmente evidenciada por vários estudos transdisciplinares nos campos da antropologia, biogeografia e arqueologia. Essa descoberta levou alguns estudiosos das florestas tropicais a designá-las de florestas culturais ou florestas plantadas. (DESCOLA, 2000; BALÉE, 2008).

Plantas indicadoras de distúrbios podem indicar lugares de antigas aldeias. Tem sido demonstrado que as vastas florestas da Guiné contêm evidências de formação e ocupação humanas [...] são florestas que se formaram onde antes não havia florestas, como resultado de ocupação e atividade humana (indígena) tradicional. O que esses estudos africanos mostram é que as florestas, antes dos Europeus, estavam em expansão, não contração, e expandindo-se por causa da ocupação e estratégias de manejo humanas, não apesar da presença humana (BALÉE, 2008, p. 15).

⁵⁸ Casanova (2010) referindo-se às dificuldades, apontadas por Heidegger que podem surgir ao reduzir os fenômenos “humanos” à factuaisidades objetificadas nos oferece um exemplo referindo-se à tentativa de captar o sentido da “religiosidade”, ou melhor, o sentido do divino, do homem medieval como um fato positivo e historiográfico afirma que, “Ao falar sobre a necessidade de tal estudo histórico, Heidegger não está simplesmente aludindo as contribuições que podem ser realizadas pela ciência histórica, mas está antes apontando para uma tarefa fundamental do pensamento atual: conquistar para si uma postura similar a do homem medieval. Essa conquista, por sua vez, não pode se dar a partir de uma mera investigação metodológica da época medieval. A ciência histórica é incapaz de apreender o conteúdo próprio à experiência religiosa fática do homem medieval, porque produz de imediato uma objetivação dessa vivência e uma perda de seu teor mais constitutivo. *Não se pode alcançar a relação originária transcendente da alma com Deus a partir de uma reificação dessa relação, mas a partir de uma relação congênere*” (p. 27-28, grifo nosso). “A desdivinização é o estado de ausência de decisão sobre o deus e os deuses. Ao cristianismo cabe a maior parte no seu despontar. Mas a desdivinização não só não exclui a religiosidade, como é até só através dela que a relação aos deuses se transforma na vivência religiosa. Ao chegar-se aqui é porque os deuses fugiram. *O vazio que surgiu é substituído pela investigação historiográfica e psicológica do mito*” (p. 35, grifo nosso). Ainda sobre essa questão Hegel (2002) assim se expressa: “Naquilo, que para a fé é espírito absoluto, o Iluminismo interpreta, como coisas singulares efetivas, o que aí mesmo descobre (na forma) de determinação como (por exemplo) madeira, pedra, etc. Ao conceber em geral toda a determinidade, isto é, todo conteúdo e sua implementação, dessa maneira, como uma finitude, como essência e representação humana, a essência absoluta torna-se para ele um vazio, a que não se podem atribuir determinações nem predicados. [...] A razão, a pura inteligência, certamente não é vazia, ela mesma, porque o seu negativo é para ela, e é o seu conteúdo; mas ela é rica, embora somente em singularidade e limitação [...] A própria consciência crente reconhece um saber contingente; pois ela tem um relacionamento com (as) contingências [...] No entanto o Iluminismo, que lhe recorda isso, por sua vez somente pensa no saber contingente e esquece o Outro. Pensa apenas na mediação que se estabelece através de um terceiro estranho, e não na mediação na qual o imediato é para si mesmo um terceiro através do qual se mediatiza com o Outro, a saber, consigo mesmo” (p. 385 e 392).

Para as sociedades Guaraní, habitantes milenares de diversos biomas da “América do Sul”, a floresta é a sua *Tekoa* (morada, onde é possível o *modo de ser* Guaraní), a *Ka’aguy ovy* (floresta verde/azul), a *Yvy Rupa* (Terra Sagrada), um lugar xamânico onde é possível estabelecer o seu modo divino de ser, indicado por Tupã aos Guaraní, um povo que caminha (LADEIRA, 2008). *Nhandereko* (nosso ser, nosso lugar, nossa morada, o lugar indicado por *Nhanderu* onde nosso ser tem morada) é o lugar intrínseco da sua cultura onde é possível praticar o “modo de ser” Guaraní. Seu “espaço” não é um conceito autônomo que podemos abstrair da totalidade da vida social, cultural, simbólica e cosmológica para se adequar ao conceito de território, por exemplo (GALLOIS, 2004).

Note-se que não é o contato justaposto à natureza que os define, mas sim a liberdade de definir essa relação de um modo próprio, (DESCOLA, 2000; BALÉE, 2008; VIVEIROS DE CASTRO, 2013), resistindo assim à aplicabilidade dos conceitos caros às concepções hegemônicas da ciência geralmente presentes nas pesquisas sobre as quais incidem. Essas novas reflexões parecem evidenciar a precariedade nos fundamentos dos quais se servem pontos de vistas que se alicerçam em asserções que se constroem com base nas induções e inferências produzidas como exterioridades, levando em consideração, quando muito, apenas a sua própria ontologia, reproduzindo o profundo hiato entre o que dizem dessas “sociedades” e o que elas são ou dizem ser.

Para a nossa cultura a ideia explicativa paradigmática para essas sociedades sempre foi a de que *o que* as define é o fato de serem sociedades economicamente de subsistência, presas de alguma forma a um ultrapassado estágio histórico da humanidade.

Tal opinião corrobora com o processo histórico descrito acima que tem até agora invisibilizado a importância do modo de ser das sociedades indígenas na história e na composição atual das florestas tropicais e na estratégia que adotou a reprodução da vida em seu âmbito desde o início do holoceno.

4. A EMERGÊNCIA DAS FLORESTAS E DO MODO DE SER INDÍGENA NA CRISE AMBIENTAL

A questão indígena passou a ter novamente relevância no contexto atual, no qual que se convencionou chamar no mundo globalizado de crise ambiental, por confluência de dois movimentos também de grande envergadura: a ascensão de um movimento mundial de luta dos povos indígenas pela liberdade e o direito de viverem conforme o seu próprio modo de ser frente à expropriação globalizada que lhes são impostos, e a visibilidade cada vez maior que vem adquirindo os seus saberes e modo de ser, sobretudo na função que exercem na conservação, restauração e expansão da biodiversidade terrestre, fruto de uma busca crescente por todas as partes do mundo de saberes e práticas alternativas ao modelo capitalista que forneçam recursos saudáveis e sustentáveis ambientalmente (TOLEDO; BARRERA-BASSOLS, 2009, 2015).

O fato de hoje essa biodiversidade estar sendo gravemente ameaçada por uma sociedade que não só globalizou esse tipo de predação, mas a colocou historicamente como condição fundamental da sua reprodução ou “desenvolvimento” econômico e tecnológico, se choca com um modo de ser que não só ajudou a ampliar essa biodiversidade, como ainda possui as chaves de um tipo conhecimento ou de relacionamento que permite, até certo ponto, remediá-la.

Como resultado desse conflito, vem se acentuando num contexto de fortíssima pressão exercida pela sociedade tecnológico-científica-capitalista sobre seus cada vez mais exíguos espaços ancestrais, um conflito ontológico. São formas de resistência “indígena” ao domínio neocolonialista, e de luta pelo reconhecimento de seu modo de ser, que entendidas de forma fragmentária e descontextualizadas, como é o caso da demarcação legal de “suas terras”, pode dar margem ou alimentar ainda mais os preconceitos em relação a essas sociedades pela nossa.

A demarcação de “suas terras”, do ponto de vista da maioria das sociedades “indígenas”, e para os Guarani em particular, trata-se atualmente, sobretudo, de uma escolha paradoxal imposta, para eles *sui generis*, como condição de assegurar o que restou das condições mínimas de sua sobrevivência. Por outro lado, além de ser parte da estratégia de sobrevivência dessas sociedades, tais demandas por reconhecimento de “suas terras”, passou a receber novas luzes por parte de um número crescente de pesquisas que vem se desenvolvendo nas últimas décadas. Estas pesquisas envolve desde a temática ambiental e indígena, quanto ao estudo de recursos genéticos referente a biodiversidade das roças

indígenas ou da fertilidade do solo florestal em antiquíssimas roças de populações indígenas estudadas por arqueólogos ⁵⁹. Assim, observamos que esses trabalhos procuram por foco na relação dos modos de ser “indígena” com as estratégias de conservação ambiental num contexto histórico de profundo conflito socioambiental.

Juntamente com essa perspectiva, vem crescendo as pesquisas científicas que põe em relevo o fato de que as sociedades indígenas, as sociedades quilombolas, caiçaras, caipiras, e uma variedade de outras formas de sociedades “tradicionais”, ao manejarem as florestas o fazem essencialmente conforme a orientação de suas respectivas “cosmologias”. Essa orientação se dá nas “interações com a natureza” que modificam contribuindo na diversificação da vida em seu entorno (MARTINS, 2005; VICENTE, 2014).

Evidenciou também ao se fazer uma aproximação maior sobre esse modo de ser “indígena” com a “natureza”, realidades sobre o ser dessas sociedades com o seu meio, que provocou uma profunda reflexão a respeito da função que esses povos veem exercendo, com as suas formas de cultivo e grande reverência aos demais seres que compartilham ontologicamente o seu meio comum, na manutenção, preservação e restauração de seu ambiente natural (BALÉE, 1998, 2000; PARDINI, 2012). Portanto, se faz necessário repensar e fortalecer outros fundamentos e formas de transformações “antropogênicas” que dão suporte ao mesmo, incluindo as sociedades indígenas enquanto processo interativo dinâmico de grande relevância estratégica para a conservação e a recuperação global dos sócios-ecossistemas da natureza.

O manejo do meio tendo por guia suas cosmologias o transforma ao mesmo tempo em relações sociais cosmológicas com os demais seres da floresta. Nesse sentido resulta que as cosmologias indígenas estão sempre prenhes de vida.

Nesse sentido Arruda (1999) chama a atenção para o fato de que,

A emergência da questão ambiental nos últimos anos jogou ainda uma outra luz sobre esses modos ‘arcaicos’ de produção [...] Ao deslocar o eixo de análise do critério da produtividade para o do manejo sustentado dos recursos naturais, evidenciou a positividade relativa dos modelos indígenas de exploração dos recursos naturais e desse modelo da cultura rústica, parente mais pobre mas valioso dos modelos indígenas. [...] Tornou-se, portanto, mais evidente que as populações ‘tradicionais’, seringueiros, castanheiros, ribeirinhos, quilombolas, mas principalmente as sociedades indígenas, desenvolveram através da observação e experimentação um extenso e minucioso conhecimento dos processos naturais e, até hoje, as únicas práticas de manejo adaptadas às florestas tropicais (p. 83).

⁵⁹ Com referência Neves (1999-2000) e Kneip (2009).

Desde a década de 1960 diversas pesquisas conjugadas com a finalidade e o desafio de tentar esclarecer melhor essa relação das sociedades indígenas e “tradicionais” com o seu “meio”, que teria permitido a elas exercerem ao longo de milênios um tipo de manejo que vem conservando e restaurando as estruturas e funções essenciais das florestas tropicais, além de ter contribuído para o aumento da sua biodiversidade, incidindo sobre a composição e a interação gênica das suas espécies.

Gómez-Pompa ⁶⁰ (1971) afirma que alguns pesquisadores descobriram que muitas espécies dominantes de selvas das florestas —primárias— do México e América Central são, na verdade, espécies úteis protegidas no passado pelo homem e que sua abundância atual está relacionada a esse fato. A seguir, lança a hipótese de que a variabilidade induzida pelo homem no meio ambiente das zonas tropicais é um fator que favoreceu e favorece de maneira considerável a variabilidade das espécies, e provavelmente, sua especiação (MOUZER, 2011, p. 35).

Os diversos estudos acumulados sobre a relação indígena com a natureza apontam que ao inverso do que era considerada somente a natureza intocável pelo homem ou *terra nullius*, revelou ser na verdade obra da interação indígena com o seu meio. Muitas vezes onde se supunha haver somente ação natural como a formação de florestas e outros ecossistemas originários acabaram se revelando como uma das marcas características das sociedades indígenas: plantar florestas guiando-se por ela,

Paisagens antropogênicas construídas há muito tempo eram abundantes naquilo que os marinheiros e oportunistas da Renascença Européia fingiram ser terra nullius. Essas paisagens em muitos casos tinham sido planejadas *intencionalmente*, arquitetadas e construídas no mundo pré-expansão ultramarina (Erikson e Balée ⁶¹, 2006; Fairhead e Leach ⁶², 1996; Rainbird ⁶³, 2004; Schann ⁶⁴, 2006) e elas envolveram grandes alterações na superfície da terra, com movimento de múltiplas toneladas de terra em padrões pré-concebidos, em seu turno, tiveram efeito na distribuição, diversidade e mesmo endemismo da flora e fauna (Bayliss-Smith et al. ⁶⁵, 2003; Erikson e Balée, 2006; Fairhead e Leach, 1996 [...] os ambientes que foram alterados

⁶⁰ GOMEZ-POMPA, A. Posible papel de la vegetación secundaria en la evolución de la flora tropical. *Biotropica*, 3, p. 125-135, 1971.

⁶¹ ERICKSON, C. L.; BALÉE, W. The historical ecology of a complex landscape in Bolivia. In: BALÉE, W.; ERICKSON, C. L. (Eds.). **Time and Complexity in Historical Ecology: studies in the Neotropical Lowlands**. New York: Columbia University Press, 2006, p. 187-233.

⁶² FAIRHEAD, J. e LEACH, M. **Misreading the African Landscape: Society and Ecology in a Forest-Savanna Mosaic**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

⁶³ RAINBIRD, P. **The Archaeology of Micronesia**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

⁶⁴ SCHAAN, D. P. São tartarugas até lá embaixo! Cultura, simbolismo e espacialidade na Amazônia pré-Colombiana. *Revista de Arqueologia Americana*, 24, p. 99-124, 2006.

⁶⁵ BAYLISS-SMITH, T., HVIDING, E. e WHITMORE, T. Rainforest composition and histories of human disturbance in Solomon Islands. *Ambio*, 32, 5, p. 346-252, 2003.

pelas transformações primárias da paisagem, como discutido até aqui, constituem evidência *prima facie* de uma qualidade indígena que ainda persiste [...] a despeito dos avanços dos invasores, ocorreram de forma “gradual” ou de qualquer outra maneira (BALÉE, 2008, p. 20, grifo do autor).

Atualmente multiplicam-se pesquisas e descobertas que contradizem o preconceito bastante arraigado da nossa cultura em estereotipar o modo de ser “indígena” como cultura inferior atribuindo-lhes, supostamente um baixo desenvolvimento tecnológico de intervenção sobre a natureza. Descobertas em relação aos sambaquis, a terra preta dos sítios arqueológicos “indígenas”, a função das roças indígenas na composição, estrutura e diversificação ecológica das florestas, as florestas “indígenas” ou florestas culturais, são indicativos de que a intervenção das sociedades “indígenas” na “natureza” longe de estar restrita ao seu suposto baixo desenvolvimento tecnológico está profundamente imbricada no seu funcionamento.

Um exemplo disso é o que apontam estudos referentes às florestas secundárias em comparação com áreas consideradas mais antigas e preservadas. Quando estas florestas secundárias são fruto de roças abandonadas, como ocorre com as roças indígenas, tornam-se um dos centros dinâmicos mais importantes para se tentar compreender a conexão entre biodiversidade e florestas antropogênicas.

Os índios e agricultores da Amazônia parecem ter na verdade contribuído para o aumento da diversidade biológica. Esta aparente ação diversificada estende-se desde os tempos Neolíticos até o presente, e seu mais notável testemunho é a série de espécies domesticadas e semi-domesticadas presentes na Amazônia (BALÉE ⁶⁶, 1993, p. 386-387 apud GAVAZZI, 2012, p. 45).

Os ecossistemas mais ricos em diversidade de espécies, devido ao complexo sistema de ciclagem de nutrientes, a adaptabilidade das plantas às condições ambientais e o manejo empregado pelas populações [...] os ambientes neotropicais exibem características clássicas de paisagens antropogênicas ou culturais, formadas em milhares de anos de interação (BALÉE; ERICKSON ⁶⁷, 2006 apud OLIVEIRA, 2010, p. 544-545).

Num esforço em descrever uma breve história natural das roças de caboclos na Amazônia contatou-se que,

⁶⁶ BALÉE, W. Biodiversidade e os índios amazônicos. In: VIVEIROS DE CASTRO, E.; CUNHA, M. C. (Org.). **Amazônia etnologia e história indígena**. Núcleo de História e Indigenismo da USP NHII/USP – FAPESP. São Paulo, 1993, p. 385-393.

⁶⁷ BALEE, W.; ERICKSON, C. L. Time, Complexity and Historical Ecology. In: BALEE, W; ERICKSON, C.L. (eds.) **Time and complexity in historical ecology**: studies in the neotropical lowlands. New York: Columbia University Press, 2006. p. 2-12.

Numa mesma roça coexistem espécies que apresentam arquiteturas diferentes, isto é, diferentes alturas de planta, tipos de ramificação e de composição foliar, o que nos sugere a utilização de estratos diferentes de luminosidade. A habilidade de combinação ecológica define os padrões de associação abaixo da superfície do solo também. Há sistemas radiculares diferentes em combinação: sistemas tuberosos e fasciculados, que exploram profundidades de solo diferentes. Dessa forma, a associação de espécies minimiza a competição e maximiza a utilização de recursos, que são limitados. Acima do solo, maximiza a utilização de energia solar que incide nessas áreas e, abaixo, maximiza a utilização de água e nutrientes (MARTINS, 2005, p. 209-210).

Em se tratando da ecologia histórica da paisagem atlântica as populações da família Tupi-Guarani e de outras etnias que migraram para as florestas do sul contribuíram para a incorporação, ao longo de um processo milenar, de diversas espécies companheiras na constituição da sua territorialidade e estando entrelaçadas a sua cultura.

[...] verificam-se plantas apontadas como sendo indicadoras de uma rota migratória do interior do continente para a costa atlântica [...]. Na revisão bibliográfica encontramos dados etnográficos, históricos, arqueológicos, etnobotânicos, fitogeográficos, linguísticos e ecológicos, presente na obra de diversos autores, que em uma análise com dados contemporâneos identificam entre os Guarani a conservação da nomenclatura, do uso e do sistema de manejo agroflorestal de subsistência, permitindo inferir sobre os indícios de antropogenia na composição florestal da Mata Atlântica ocasionados pelas migrações Guarani (OLIVEIRA, 2010, p. 537).

Deste modo as migrações ou deslocamentos dos povos de origem Tupi na América do Sul são compreendidos por antropólogos como Clastres (2012), Viveiros de Castro (2013) e a geógrafa Ladeira (2008), no contexto de relações culturais, ou ainda, cosmológicas de interação com as florestas tropicais.

A roça indígena revela-se no contexto de uma interação cosmológica para as vivências de cultivo dos povos na floresta, sendo que a sua manutenção e expansão é a garantia de continuidade do *modo de ser* dos povos indígenas e de sua visão “cósmica” do mundo. No caso dos povos Guarani a busca de *Yvy Marã ey*⁶⁸ (‘a terra sem males’) inspira sua

⁶⁸ “O princípio ordenador da vida na Terra produz o princípio do ‘espaço mítico’ *Yvy Marã ey*, que transcende o tempo. Ainda que este se constitua na negação dos valores morais terrenos, [...] para alcançá-lo definitivamente e preciso conquistá-lo, cumprindo as regras sociais impostas aos humanos, no mundo. O conteúdo mais significativo de *Yvy Marã ey* reside, para mim, na condição da eternidade contida na própria semântica da expressão (*yvy* = terra; *Marã ey* = que não acaba não estraga, não adoece). *Yvy Marã ey*, a terra onde nada tem fim, e composta por elementos originais que não se esgotam. Esta virtude não reside no aspecto quantitativo, mas na qualidade de perenidade de seus elementos. Este pensamento define os modos de relação com o ambiente, do uso da natureza, e da agricultura, onde a noção de abundância está associada à possibilidade da renovação dos ciclos, e não do armazenamento e comprometimento das espécies naturais” (LADEIRA, 1988, p.47). Sobre o profetismo Guarani ver Clastres (1978).

movimentações em direção sul-sudeste (LADEIRA, 2008), assim como sazonalidades das plantas tradicionais como *pety* ('tabaco') e *ka'a* ('erva-mate') ambas duas plantas xamânicas. Outro fator relatado por Clastres (2012) é o surgimento de novas *tekoa* ('morada', aldeia) que estão também associadas a uma forma de organização social que tende a descentralização na distribuição das famílias extensas nas áreas tradicionais da floresta. Deste modo observamos que as migrações de povos caminhanes como os Guarani estão mais associadas a uma cosmovisão que interage com os ciclos e as sazonalidades das florestas pelas quais transitavam.

A lógica guarani de ocupação do espaço e do uso dos recursos naturais, que se caracterizava pelo movimento da circularidade em espaços territoriais de domínio relativamente contínuos, e o movimento da expansão pela procura (e disputa) de ecossistemas em sua máxima capacidade de fertilidade dos solos, começou a ser alterada pela Conquista. Da expansão/manutenção para a dispersão em ritmo mais acelerado, paulatinamente passando a encontrar barreiras que os impediavam de exercer plenamente seu modo de ser tradicional em termos etno-ambientais (BERTHO ⁶⁹, 2005, p. 37 apud OLIVEIRA, 2010, p. 541).

A ecologia histórica ⁷⁰, muitas vezes em parceria com outras linhas de pesquisas em ciências como na arqueologia, na antropologia, na biologia, na geologia, na biogeografia e nas paleociências vem apontando que a existência das florestas tropicais e os seus climas foram produto da interação e manejo de diversas tradições “indígenas” ao longo de aproximadamente 14 mil anos com as mesmas. Ou seja, já praticavam a “agricultura” e manejo consciente das florestas e os “recursos naturais” dentro de uma perspectiva estratégica de usos múltiplos e intercalados com foco na sua conservação desde o paleolítico, período este que era caracterizado até então, de um modo acentuadamente antropocêntrico, por estar nele ausente a existência da “agricultura”, considerada marco de transição para o neolítico. As florestas emergem cada vez mais na consciência desses pesquisadores como, talvez, uma das provas materiais mais esclarecedoras da essência desses povos, considerados selvagens pré-históricos que do ponto de vista da herança das nossas tradições culturais colonialistas, deveriam ser extintos ou integrados à cultura nacional. Sua interação com as florestas é tal que cada vez mais se torna mais tênue as fronteiras que dividem seus “quintais agrofloreais” e suas roças, das florestas que os abrigam.

⁶⁹ BERTHO, A. M. M. **Os índios Guarani da Serra do Tabuleiro e a Conservação da Natureza**: uma perspectiva etnoambiental. Tese (Doutorado em Ciências) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis: UFSC, 2005.

⁷⁰ Linha de pesquisa desenvolvida por William Balée (1998, 2000, 2006, 2008).

“Mesclando árvores de alturas variadas, palmeiras, arbustos e plantas rasteiras, a vegetação estratificada de uma plantação indígena reproduz, em escala reduzida, a morfologia da floresta tropical” (PARDINI, 2012, p. 593). Florestas antropogênicas ou culturais são conceitos elaborados como resultado do esforço de pesquisadores em tentar entender como formas da presença humana imbricadas no seu ambiente natural, e em profunda conexão com o mesmo manifesta um tipo de humanização que ao transformar o seu meio natural o conserva e o amplifica, tornando-se assim uma das responsáveis direta na evolução, estrutura, função e biodiversidade ambiental das florestas que se expandiram nos últimos milênios, tal como vem sendo revelada por estudos sobre diversas sociedades indígenas, ou de “populações tradicionais” com o seu meio.

Tem sido demonstrado que as vastas florestas da Guiné [...] são florestas que se formaram onde antes não havia florestas, como resultado de ocupação e atividade humana (indígena) tradicional. O que esses estudos africanos mostram é que as florestas, antes dos europeus, estavam em expansão, não contração, e expandindo-se por causa da ocupação e estratégias de manejo humanas, não apesar da presença humana (BALÉE, 2008, p. 15).

As práticas ecológicas indígenas tendem a modificar sutilmente os ecossistemas, gerando ecologias induzidas e localizadas, ‘ilhas de recursos’ cuja diversidade biológica é manejada. A existência de matas culturais assinala práticas ancestrais de manejo florestal indígena e um processo pré-histórico (não documentado, encoberto) de “humanização” da floresta amazônica (PARDINI, 2012, p. 595).

São crescentes nas últimas três décadas, as pesquisas científicas que apontam com base em suas concepções teóricas e metodológicas, para um fato existente há milhares de anos, mas que só agora vem a lúmen, de que no mínimo a parte mais significativa do que conhecemos como ambientes ou florestas naturais “intocáveis” pelo homem revelou-se possuir ,ao contrário, uma nítida e fecunda característica “antropogênica” de natureza indígena.

A fisionomia atual da floresta amazônica é em parte resultado de vários milênios de ocupação humana, que a transformaram profundamente, produzida pelos ameríndios ao cabo de uma longa elaboração cultural [Longa duração] [...] Esse fenômeno, por muito tempo desconhecido, de antropização indireta do ecossistema florestal, foi muito bem descrito nos estudos que William Balée consagrou à ecologia histórica dos índios Ka’apor. Ele pôde estabelecer que as plantações abandonadas há mais de quarenta anos eram duas vezes mais ricas em espécies silvestres úteis do que as porções vizinhas de floresta primária, da qual no entanto não se

distinguiam à primeira vista (DESCOLA ⁷¹, 1999, p. 115 apud PARDINI, 2012, p. 595).

Conforme foi se evidenciava tais sutilezas, tornou-se necessário repensar e fortalecer outros fundamentos e formas de transformações “antropogênicas” da natureza, como o das práticas indígenas agrícolas enquanto processo interativo, dinâmico e transcendental “entre” ser humano e “natureza”. Essa “trancendentalidade” atribuída à relação dos indígenas com a natureza foi incorporada pela reflexão teórica à relevância estratégica para a conservação e a recuperação dos socios-ecossistemas como uma condição cada vez mais necessária.

No mundo inteiro, recursos comunitários vêm sendo manejados e conservados por diversas sociedades humanas, por meio de mecanismos culturais que conferem um significado simbólico e social à terra e aos recursos, além do seu valor imediato de extração (veja Feeny et al. ⁷²1990; McCay & Acheson ⁷³, 1990). Na Amazônia brasileira, o sistema de crença e de manejo ecológico dos caiapós, descrito por Posey ⁷⁴ (1983), gira em torno da manutenção de um equilíbrio energético entre os mundos natural e espiritual por meio do controle do uso de animais e plantas via rituais e costumes [...] É relativamente recente a mudança de foco das pesquisas sobre a agricultura baseada no rodízio e outros sistemas tropicais de produção. O anterior voltava-se para o campo limpo; agora, começa a examinar o manejo da terra em repouso após o abandono da área para o cultivo anual. A composição atual da vegetação madura bem pode ser o legado das civilizações passadas, a herança dos campos cultivados e das florestas manejadas, que foram abandonados centenas de anos atrás. A tardia compreensão dessa possibilidade foi causada pela crença antiga de que apenas as áreas limpas e plantadas são manejadas, como acontece nos campos arados que conhecemos; e pela crença de que a vegetação madura representa uma comunidade no seu clímax — final estável refletindo a ordem da natureza sem interferência humana. Até entendermos e ensinarmos que as florestas tropicais são tanto artefatos como habitats (Hecht ⁷⁵, 1990), continuaremos a advogar políticas para um meio ambiente miticamente original, que só existe em nossas imaginações (GÓMEZ-POMPA; KAUS, 2000, p.150).

Constatou-se ao mesmo tempo que a relação indígena com as florestas é uma realidade complexa (VIVEIROS DE CASTRO, 2013) que ultrapassa todas as categorias epistemológicas da nossa ciência, configurando-se numa realidade que exige no mínimo

⁷¹ DESCOLA, Philippe. A selvageria culta. In: NOVAES, A. (Org.). **A outra margem do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 107-123.

⁷² FEENY et. al. The tragedy of commons: twenty-two years later. **Human Ecology**, 18, p. 1-19, 1990

⁷³ McCAY, B. J.; ACHESON, J. M. (Eds.). **The question of the commons: the culture and ecology of communal resources**. Tucson: University of Arizona Press, 1990.

⁷⁴ POSEY, A. Indigenous knowledge and development: na ideological bridge to the future. **Ciência e Cultura**, 35, p. 877-894, 1983.

⁷⁵ HECHT, S. Tropical deforestation in Latin America: myths, dilemmas, and reality. Paper presented at the Systemwide Workshop on Environment and Development Issues in Latin America, California University, Berkeley, 16 out. 1990.

grandes desafios para a sua devida compreensão. A sua relação com os seres das florestas ou a “natureza” não é a de posse ou propriedade, mas de troca “temporária” entre ser cada qual manifestando a seu modo os seus respectivos *ethos*.

Nas línguas da família Tupi-Guarani, por exemplo, animais, vegetais e elementos naturais não são possuíveis, isto é, não podem ser expressos acompanhados de pronomes possessivos: fala-se *jaguareté*, onça ou *ka’a*, erva; nunca: *(xe)guyrá*, meu pássaro ou *(nde)yvyrá*, tua árvore. Esse fenômeno linguístico corrobora o modo de se referir ao outro característico dos modos de ser indígenas, e dos Guarani em particular, o de relacionar-se com o outro considerando as outras entidades enquanto são ao mesmo tempo para elas mesmas. Ou seja, se o traduzíssemos em termos das lógicas de Kant e Hegel, o Si dos outros entes em si tal como parecem ser para si mesmos, parecem ser de alguma forma acessado pelo pensamento cosmológico indígena. Visto que para tal pensamento o Si, ou o que ele é em si dos entes ou do ser, não aparece de modo algum como algo estranho, mas como uma condição cósmica comum compartilhado por todos, sem distinção de espécies, de humanos e não humanos, de vivos e de não vivos.

Trata-se de uma relação “intersubjetiva” com a “natureza” presente em muitas faces de sua linguagem (ALMEIDA, 2013; VIVEIROS DE CASTRO, 2013) que não só reduz o abismo ontológico entre os conceitos de sujeitos e objetos presentes no nosso pensamento, mas principalmente, manifesta uma ontologia singular e originária na qual a condição de simplesmente ser é condição suficiente para não sobrepor separações abismais entre os seres. Nesse sentido é que se fala aqui de horizontalidade ontológica quando se quer se referir à perspectiva na qual não há separações rígidas ou abismais entre humanos e não humanos ao referir-se ao outro. A diferença do outro para essa ontologia não constitui uma diferença radical, mas, circunstancial, uma vez que todos os seres se apresentam uns aos outros no primeiro momento não conforme sua humanidade comum, mas, na sua forma ambivalente, disfarçado ou oculto, aparentando ser algo singular enquanto ao mesmo tempo em que aponta para a existência comum de todos, ou seja, a existência cósmica, condição a que todos podem acessar e na qual é possível que todos se comuniquem entre si. Basta para isso entrarem numa relação xamânica com o outro para tornarem manifesto essa condição de humanidade comum.

5. SER-COM A FLORESTA ⁷⁶

Certa vez quando estive na *tekoa Guarani Peguao Ty* em São Paulo para elaborar junto com a comunidade seu “calendário escolar” ou *Guarani Ara*, surgiu a dúvida no momento de se haveria uma palavra em Guarani que pudesse traduzir a palavra natureza. Imediatamente ao serem questionados por mim, iniciaram em sua própria língua um longo e intenso diálogo, ao cabo do qual o cacique respondeu com um sorriso no rosto e um tom meio desconcertante na voz que não conhecia nenhuma palavra em português que pudesse traduzir o que os Guarani entendiam por “natureza”. Disse que não entendiam ao certo o significado de “natureza” para os *juruá* (nós).

Essa incomparabilidade também é manifestada por diversas sociedades indígenas. Um exemplo disso pode-se observar nas palavras de Davi Kopenawa, xamã e liderança da sociedade Ianomami.

⁷⁶ Trata-se de um trocadilho introduzido criticamente no conceito de mundo, um conceito muito importante no pensamento de Martin Heidegger (1989, 1999, 2008, 2009). *Ser-com* para Heidegger era uma dimensão constitutiva e definidora da existência do *ser-aí*. E como tal, *ser-com* seria, portanto, a marca exclusiva que o *ser-aí* portava na sua existência com outros seres *aí*, pois só como *ser-aí*, ele poderia *ser-com*, portanto, de *existir*, ou seja, *ser-para-fora*. Seria, portador, portanto, de uma ontologia originária que o tornaria radicalmente diferente dos outros seres não“humanos”, como animais ou pedras. Ao contrário os “povos das florestas” parecem admitir essa condição de *ser-com* para todos os demais entes, “*sendo com*”, portanto, inclusive com a floresta. Ou seja, não se relacionam com eles como se fossem essencialmente distintos do seu próprio ser. Cabendo aqui, portanto a interpretação da teoria perspectivística da antropologia na qual o atributo de humanidade é dado pelos indígenas a todos os seres deduzindo-se daí que para eles o que vem em primeiro plano é o ser enquanto unidade não cindida em humanos e não humanos. É sob a horizontalidade nesse plano ontológico comum com outros seres que se desenrola a cosmologia ameríndia. Desse modo, *se torna evidente a radicalidade da diferença ontológica entre o modo de ser e pensar indígena e o ponto de vista da ontologia ocidental*.

O pensamento ocidental exclui o *Ser* de sua ontologia, processo histórico que Heidegger define como metafísica, ou seja, uma ontologia fundamentada nos *entes* e nos *objetos*, entre os quais figura como o mais importante o *ente humano*. Para o pensador a ciência tecnológica moderna constitui o ápice desse processo de exclusão do ser do a-ser-pensado. Desse modo, a ciência moderna, como conhecimento hegemônico da sociedade atual estendeu os domínios do pensamento metafísico até onde ele jamais pôde chegar com suas próprias forças internas. Hoje se trata de um pensamento hegemonicamente global. Tendo presente essa questão, Heidegger, empreendeu toda sua vida filosófica em explicitar esse “abandono do ser”, o “*ontos*” da “*logia*”, no pensamento ocidental. Com essa crítica ele quis explicitar os limites da suposta universalidade e do rigor das ideias científicas, quando passamos a refletir sobre os fundamentos dos seus conceitos, ou seja, das ideias basilares das quais partem para formular suas teorias sem nenhum questionamento prévio sobre a realidade ou não desses supostos fundamentos. Nesse ponto, Heidegger chegou a ser enfático, afirmando que a ciência não pensa, ela apenas pressupõe seus fundamentos. Não obstante, ao esforço hercúleo deste pensador, cujo pensamento serei sempre imensamente grato, não pôde alcançar uma das finalidades maiores ao ser posto “frente-a-frente” nessa pesquisa com as ontologias indígenas, qual seja, o de questionar o antropocentrismo fundado num sujeito abstrato à parte do *Ser*. Com efeito, como observa Derrida pertinentemente, “Y precisamente esse ente que somos, esse ‘nosotros’ que al comienzo de la analítica existencial no debe tener outro nombre que *Da-sein*, há sido escogido para plantearse la cuestión del ser solamente a partir de la *experiencia de la pregunta*, [...] el ser,[...] es decir del ente que somos y que se convierte de este modo em el ente ejemplar o privilegiado para efectuar una *lectura* – es la palabra que utiliza Heidegger – del sentido do ser” (DERRIDA, 1980, p.14).

O que eles chamam de natureza é, na nossa língua antiga, *Urihi*, a terra-floresta, e também sua imagem, visível apenas para os xamãs, que nomeamos *Urihinari*, o espírito da floresta. É graças a ela que as árvores estão vivas. Assim o que chamamos de espírito da floresta são as inumeráveis imagens das árvores, as das folhas que são os cabelos e as dos cipós. São também as dos animais e dos peixes, das abelhas, dos jabutis, dos lagartos, das minhocas e até mesmo as dos grandes caracóis *warama aka*. [...] A floresta não cresceu por si só, à toa, como eu disse. É seu valor de fertilidade *në rope* que a torna viva e lhe propicia abundância. [...] desde que meus olhos sabem morrer sob o poder da *yākoana*⁷⁷, eu também posso ver sua imagem, que chamamos *në roperi*. Ela é o verdadeiro dono da floresta e sabe ser generosa. No entanto, se resolver ir embora, nada mais crescerá, o solo ficará quente demais [...] A pele da floresta é bela e cheirosa, mas se suas árvores forem queimadas ela resseca. Então, a terra se desfaz aos pedaços e as minhocas desaparecem. Os brancos sabem disso? Os espíritos das grandes minhocas são os donos do chão da floresta. Se forem destruídos, ele ficará árido. [...] Nós não arrancamos a pele da terra. Cultivamos apenas sua superfície, pois é nela que está a sua riqueza. Seguimos nisso as palavras de nossos ancestrais (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 471-475).

Ao se depararem com contexto parecido, talvez outros estudiosos que procuraram entender melhor o fenômeno do ponto de vista do “outro”, procuraram elaborar para seu próprio entendimento, da maneira mais dialógica e compartilhada possível⁷⁸ “conceitos tais como o de “cosmologias indígenas”. Tais “cosmologias” passaram a ser foco de novos estudos por estarem diretamente relacionadas ao modo de ser indígena com a “natureza”. Com base nessa relação veio se captando uma faceta de um tipo de “sociabilidade”, desconhecida entre nós, pois a intersubjetividade só vinha sendo comumente atribuída até então, como âmbito exclusivo do que nós consideramos como humano.

Trata-se, no entanto, de uma “sociabilidade das diferenças”, fundadas nas interconexões das diferentes ontologias que compõem a rede. A capacidade de acessar as várias dimensões que compõem a rede de relações depende da capacidade “ontogênica” de auto-transmutar-se em meios a essas diferenças. Portanto, parece que sua vocação social realiza-se não de um modo exclusivo como entre nós, por meio da identidade projetando as diferenças como definidora do outro, mas, pelo contrário, pela sua capacidade ontológica de transformar-se ontologicamente no outro enquanto o outro.

⁷⁷ *Yākoana*, alimento dos *xapiri* (‘espíritos’). Pó feito a partir da casca da árvore também chamada de *yākoana* (*Virola surinamensis*) que é aspirado pelo iniciado em ritos tradicionais. Cabe notar ainda que o conhecimento do espírito da floresta manifesta-se na passagem de planos ou dimensões da realidade. Passagem na qual um tipo de visão tem que morrer para se ter acesso às outras. Morrer aqui significa que não é mais a antiga visão que deve nos conduzir na passagem, mas algo absolutamente outro.

⁷⁸ Um tal diálogo realmente franco e sobretudo, não hierárquico com outras ontologias, imagino que deva ser um esforço e ao mesmo tempo uma condição *sine qua non* da pesquisa de cunho etnográfico que foca a perspectiva do outro, seu ponto de vista não como aparece para nós mas tal como parece para eles, procurando concebê-las ao mesmo tempo horizontalmente, ou seja, torná-la para nós tão admissível quanto são os nossos pontos de vistas para nós mesmos, sem que em relação a isso tenhamos que tomar partido.

A clássica oposição entre natureza e cultura, presente no ocidente euroreferenciado, não faz nenhum sentido para o pensamento ameríndio existente entre os coletivos indígenas [...] Para estes coletivos, particularmente para os guarani, todos os seres do cosmo, sejam eles humanos, divindades, animais, plantas, minerais, etc., são considerados *personae*, possuidores de subjetividades e atributos de humanidade. Não há, portanto, separação ontológica entre seres da natureza e seres culturais, existindo, sim, gradações [...] mas que não impedem a comunicação e a relação entre os seres, todos eles dotados de ponto de vista, subjetividade agência uns sobre os outros (DESCOLA ⁷⁹, 2005b). Temos, assim, ao contrário do pensamento ocidental, o compartilhamento de uma única cultura entre todos os seres do cosmos [...] de acordo com a sua natureza e seus diferentes corpos. [...] Percorrer o território ancestral e tradicional Mbyá Guarani- o *ka'aguy porá*- portanto, é estar em relação não só com outros coletivos Mbyá-Guarani ou estrangeiros, mas, sobretudo, também com todos os outros seres extra-humanos deste horizonte ecológico-cultural (não separado) [...] agências dos seres extra-humanos que povoam os vários domínios cosmológicos. Esses domínios possuem fronteiras especialmente porosas e interpenetráveis que possibilitam o trânsito tanto dos humanos como dos extra-humanos, permitindo a relação mútua entre alteridades e, principalmente, a continua troca [...] (SILVA, 2013, p. 50-51).

Embora, *cosmo-logia* seja um conceito moderno construído para descrever tanto realidades físicas como realidades “subjetivas” humanas, têm o poder de evocar na sua constituição semântica, através das duas palavras gregas *kosmos* e *logos*, indícios de formas de experiências presentes no *modo de ser* grego radicalmente diferente do que passou vigorar como sendo essencialmente grego após o surgimento da filosofia; sobretudo a que se organizou através dos discursos escritos pela tecnologia alfabética recém-inventada e incorporada (HAVELOCK, 1996). Tratava-se de uma experiência que evocava um âmbito essencialmente não discursivo da existência por meio de palavras cantadas e encantadas, *ontofanias*, que possibilitava ao “*logos*” acolher o manifestar *kosmo-gônico*.

Mas, sobretudo a palavra cantada tinha o poder de fazer o mundo e o tempo retornarem à sua matriz original e ressurgirem com o vigor, perfeição e opulência de vida com que vieram à luz pela primeira vez. A recitação de cantos cosmogônicos tinha o poder de pôr os doentes que os ouvissem em contato com as fontes originárias da Vida e restabelecer-lhes a saúde, tal o poder e impacto que a força da palavra tinha sobre seus ouvintes (TORRANO, 1986, p. 20).

Não parecia se tratar de explicar o *kosmos*, mas sim de acolhê-lo (*leguein*) no desencoberto *physis*, ou seja, na abertura do ser, e sua reverberação na linguagem cantada.

⁷⁹ DESCOLA, P. **Par-delà nature et culture**. Paris: Gallimard, 2005b.

Algo análogo pode ser observado também com referência ao sentido e a importância que os cânticos têm nas “ontologias indígenas” de vários povos da floresta amazônica assim como na atlântica para a evocação do “cosmos”. Referindo-se às cerimônias do *Yagé* (Ayahuaska) ⁸⁰ entre os Airo-Pai, povo da família Tukano, Pedro Luz (2002) descreve o significado estruturante do canto, como “meio de orquestrar” as visões para cada um dos participantes da sessão.

O canto expressa a conversa entre os seres do outro mundo e o xamã. [...] As palavras do canto são consideradas afirmações verdadeiras a respeito da outra realidade, uma vez que acredita-se que o xamã adquire outro corpo na realidade através do qual pode interagir com os seres que lá habitam (LUZ ⁸¹, 2002, p.48 apud ALBUQUERQUE, 2009, p. 7).

Trata-se no fundo de um âmbito não discursivo, a realidade que aí se manifesta não tem a necessidade em si mesma de ser mediada pela escrita. Nem mesmo nomeada ou conceituada. Porém, pode ser acessada por formas de conhecimentos ignorados por nossa cultura. Acessada, porém, tornam-se intraduzíveis para a nossa forma predominante de compreensão cultural.

Portanto, parece-me, que não basta apenas para nós esforçarmos por defini-los, por exemplo, como uma coleção de mitos cosmogônicos frente as outras demais formas de concepção de mundo. Mas, de esforçarmos por compreender em nós e para nós mesmos essa impossibilidade ontológica a menos que transpássemos de “corpo” e tudo para outro lado e experimentemos em nós mesmo não só mais uma gênese diferente do outro e sim um modo radicalmente diferente de concebê-la.

Cabe ressaltar que no estudo do modo de ser indígena com a floresta, embora se utilize da palavra *ser* para nomeá-lo, não significa que há um consenso quanto a sua existência no vocabulário do tronco linguístico Tupi-Guarani (NAVARRO, 2013). Porém, Montoya (1876) na sua “*Arte de la lengua Guarani*”, atribui à palavra *teko* entre uma grande variedade de significados que ela possui, o de *ser* ⁸².

⁸⁰ Ayahuaska, bebida medicinal enteógena de origem amazônica feita com a união das plantas Chakrona (*Psychotria viridis*) e do Mariri (*Banisteriopsis caapi*).

⁸¹ LUZ, P. O uso ameríndio de caapi. In: LABATE, B. C.; ARAÚJO, W. S. (Orgs.). **O uso ritual da Ayahuaska**. Campinas: Mercado das Letras; São Paulo: FAPESP, 2002.

⁸² Sendo que *teko*, tanto no tupi antigo quanto no guarani antigo ou falado atualmente, não é um verbo, mas sim um substantivo não fazendo como o verbo ‘ser’ em nossa língua a função de verbo de ligação, mas de somente nome. Sobre essa questão no tupi antigo ver Navarro (2005, 2013), sobre o guarani hoje falado nas aldeias essa questão não foi devidamente analisada.

Considerando, porém, que hoje o que se conhece por essas línguas seja também resultado de uma tradição gramatical “tupi-guarani”⁸³ que de certa forma as edificaram, sobretudo, às finalidades da colonização, que via na heterogeneidade das línguas faladas por esses povos grandes obstáculos à compreensão e o controle sobre as formas de ser de suas sociedades. Que os esforços empreendidos na sua homogeneização numa língua geral forjada de acordo com conceitos e ideologia pertinentes ao processo colonizador (MONTEIRO, 1994, 2001), e o fato de atualmente não existir nenhum estudo superior ou qualquer preocupação da academia em estudar as línguas faladas pelos povos indígenas existentes no Brasil, principalmente o Guaraní, a língua “indígena” mais falada no país, a questão ou não da existência de um vocábulo nessas línguas que nomeasse ou indicasse a sua concepção do *Ser* ainda permanece aberta.

Na antiga língua tupi ou na língua guarani ao dizerem, por exemplo, eu sou uma onça, diz-se respectivamente, *ixé iaguara* e *xe vixy* (eu onça). Longe de manifestar uma ausência conceitual ou linguística a omissão pode muito bem indicar que para eles o ser não está separado abstratamente ou analiticamente dos seus atributos estando neles implicado imediatamente⁸⁴. Cabe lembrar, porém, que a língua Guaraní, *Nhe'ê Porã* ou *Ayvu rapyta* são manifestações cosmogônicas da realidade com as quais trocam de perspectiva, ou seja, de *ser*.

Portanto, o *ser-com* a floresta, num certo sentido, é um esforço de se experienciar e exprimir por meio de analogias, alegorias e circunvoluções⁸⁵, um modo de ser que está sempre em ultrapassagem em relação a esses mesmos conceitos estabilizantes não sendo possível serem reduzidos a uma equivalência conceitual. Portanto evoca outra noção de verdade.

Na cultura ocidental, por exemplo, encontra-se quase soterrada a *aletheia*, uma concepção de verdade presente na Grécia antiga que envolve um âmbito mais amplo do que o conceito romano-moderno, segundo Heidegger, de certo e falso como verdade proposicional,

⁸³ A sistematização gramatical das línguas tupi e guarani da família linguística tupi-guarani foi realizada pelos jesuítas no século XVI e XVII.

⁸⁴ Nesse sentido podemos citar a pertinência da observação de Mircea Eliade (1992) quando diz: “Não adianta procurar, nas linguagens arcaicas, pelos termos tão laboriosamente criados pelas grandes tradições filosóficas: é de todo improvável que determinadas palavras, como ‘ser’, ‘não-ser’, ‘real’, ‘irreal’, ‘tornar-se’, e ‘ilusório’, sejam encontradas na linguagem dos australianos ou na dos primitivos mesopotâmicos. Mas, ainda que não exista a palavra, a coisa está presente; só que ela será ‘dita’ – isto é, revelada de forma coerente – por meio de símbolos e mitos” (p.17).

⁸⁵ “Este método de circunvoluções e retomadas parece-me justificar-se por si mesmo, já que não é de outro modo que o pensamento arcaico procede: jamais aborda um objeto de uma única e definitiva vez descartando-se dele depois, mas sempre o retoma dentro de outras referências, circunvolvendo através de enfoques sucessivos [...]” (TORRANO, 1986, p.44).

“A concepção tradicional de verdade estabelece a sua sede na proposição. (...) Se a verdade é realmente inerente à proposição, então ela só pode residir no enunciado. Essa relação enunciativa, a relação com o sobre o que, funda-se, contudo, na própria permanência junto ao ente, uma permanência que está necessariamente na base dessa relação. É apenas no interior de uma tal permanência que um sobre-o-que é acessível e determinável por meio de um enunciado” (...) “Não chegamos ao “ente” por meio do caminho do enunciado e do contexto relacional ao qual esse enunciado está supostamente atrelado, mas, inversamente, somente na medida em que já estamos juntos ao “ente”, na medida em que já nos mantemos junto a ele, ele pode ser um objeto possível do enunciado (HEIDEGGER, 2009, p.69 e 71).

E acrescenta,

E, visto que ele está desvelado dessa forma, podemos fazer enunciados. A manifestação do ente é um desvelamento. Desvelamento realmente é expresso em grego por meio da palavra *aletheia* (...) Verdadeiro, isto é, desvelado, é o próprio ente. (...) Assim, não é a proposição nem o enunciado sobre o ente, mas o ente mesmo que é “verdadeiro”, as proposições sobre o ente podem ser verdadeiras em um sentido derivado.” (HEIDEGGER, 2009, p.82).

Tratava-se de um âmbito no qual se des-encobre, se des-vela, o ocultar-se silencioso do ser em suas aparições.

Porém,

Desvelamento não é nenhuma determinação essencial do ente por si subsistente. Por isso, não podemos dizer: o desvelamento (verdade) “pertence” ao ente por si subsistente. A única coisa que podemos dizer é: o desvelamento advém ao ente por si subsistente ou pode advir a ele. O ente por si subsistente não o possui a partir de si mesmo *qua* ente por si subsistente. (...) Agora, a indeterminação se vinga de nós (...) uma vez que justamente o ser por si subsistente em sentido estrito (a pedra) e a manualidade (o giz) são modos diversos do ser que se comportam também diversamente com a sua verdade (HEIDEGGER, 2009, p.116-117).

Pensando dessa forma o ente na subsistência perene de sua forma velada para nós, mas, no entanto, admitindo que possa haver outras formas de verdades na qual o ente pudesse advir no seu próprio desvelamento, ou seja, desvelar-se por si próprio, é razoável pensar que possa haver também outros modos de acessar o ser por si subsistente, seja a pedra, a planta ou animal, nos quais os mesmos passam a se apresentarem como não subsistentes, mas, possuindo sua luz própria, sua própria interioridade, que podem ou não tornarem manifestos ou comunicar esse seu conteúdo.

Para o modo de ser “indígena”, no entanto, não há necessidade de separar previamente a entidade “humana” numa representação ontologicamente distinta designada de sujeito de outro ente igualmente distinto chamado de objeto ou ente para depois compreendê-los. Nem

de que possa haver uma separação entre eles e a “natureza” como um marco divisor a partir do qual pudessem se auto-assegurar da sua identidade subjetiva humana por oposição a uma realidade objetiva não humana. Aqui a separação entre sujeito e objeto não é tomada como fundamento para a determinação da sua “subjetividade” enquanto realidade especificamente humana uma vez que para eles a “subjetividade” não é uma condição exclusivamente humana, mas é, incluindo a própria condição de humanidade, uma qualidade de outros seres considerados por nós não humana (VIVEIROS DE CASTRO, 2013).

Para eles o seu *modo de ser* não pode ser simplesmente traduzível para uma categoria intelectual da qual possa ser decomposta em conceitos analíticos sem com isso deformá-la radicalmente. Trata-se de outra ontologia, portanto, o que nos solicita concebermos outros modos de nos relacionarmos com ela.

Nesse sentido as “cosmologias indígenas” passaram a oferecer pistas para novos estudos por estarem diretamente relacionadas a um modo de ser indígena com a “natureza” muito diverso do que veio sendo compreendido hegemonicamente na nossa sociedade.

Os Ameríndios não somente passariam ao largo do Grande Divisor cartesiano que separou a humanidade da animalidade, como sua concepção social do cosmo (e cósmica da sociedade) anteciparia as lições fundamentais da ecologia, que apenas agora estamos em condições de assimilar (Reichel-Dolmatoff ⁸⁶, 1976; Wagner ⁸⁷, 1977). Antes, ironizava-se a recusa, por parte dos índios, de conceber os predicados da humanidade a outros homens; agora se sublinha que eles estendem tais predicados muito além das fronteiras da espécie [...] (VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 370, grifo nosso).

Ao invés da procura prévia por elementos estáticos inferidos dos estudos acumulados sobre essas sociedades, a partir dos quais pudesse estabelecer uma base universal, ou segura, para comparar outras formas de produção social, as novas tendências de pesquisas esforçam-se mais por lhes dar mais ouvido e procurar “repensar” nos próprios termos dos “sujeitos” estudados seus próprios pontos de vistas, com base na interação direta e na produção de conhecimento compartilhado.

Nesta concepção, onde prevalece a relação entre sujeitos [...] as noções de trabalho e produção enquanto relações assimétricas de poder e determinação entre sujeito e objeto, artífice e artefato – são desconhecidos [...] O

⁸⁶ REICHEL-DOLMATOFF, G. Cosmology as ecological analysis: a view from the forest. **Man**, 2, 3, p. 307-318, 1976.

⁸⁷ WAGNER, R. Scientific and indigenous Papuan conceptualizations of the innate: semiotic critic of the ecological perspective. In: BAYLISS-SMITH, T.; FEACHEM, R. G. (Orgs.). **Subsistence and survival: rural ecology in the Pacific**, p. 385-410, 1977.

pensamento cosmológico ameríndio não postula uma separação entre humanos e não humanos, mas, antes, [...] é o lugar de uma complexa dinâmica de trocas e transformações entre as diversas categorias de existentes que as povoam, sujeitos humanos e não humanos, visíveis e invisíveis (PARDINI, 2012, p. 592-593).

Segundo o antropólogo Philippe Descola (2000),

Diferentemente do dualismo mais ou menos irreduzível que, em nossa visão moderna do mundo, rege a distribuição dos humanos e dos não humanos em dois campos ontologicamente distintos, as cosmologias amazônicas exibem uma escala dos seres, em que as diferenças entre os homens, as plantas e os animais são de grau e não de natureza (DESCOLA, 2000, p.151).

O que “significa”, no entanto, “pensá-los nos seus próprios termos?” Levando em consideração que a porta de acesso a essas “ontologias” é a mudança ou troca de “corpo” ou de perspectiva, um dos primeiros desafios que se colocou para esta pesquisa, é de início usar o procedimento de interagir com o que está sendo pesquisado como uma singularidade, sem reduzi-la à condição de objeto ou a de um sujeito generalizado (CLIFFORD, 2011). Além do que, para tais sociedades, “os humanos não têm o monopólio da posição de agente e sujeito” (VIVEIROS DE CASTRO ⁸⁸, 2005, p. 123 apud PARDINI, 2012, p. 592). Segundo Albuquerque (2009), “tais dicotomias são impensáveis na epistemologia ameríndia que se funda em outros critérios de inteligibilidade do real” e acrescenta,

Desse modo, para se compreender a impossibilidade dessas dicotomias para o pensamento indígena é preciso, contudo, uma compreensão de sua ontologia segundo a qual a condição primeva do universo é a humanidade (e não a animalidade) da qual emergiram todas as demais categorias de seres [...] Isto implica pensar na existência de uma continuidade (e não uma dicotomia) entre humanos e não humanos ou entre natureza e cultura, baseada no pressuposto de que todos os seres naturais são sociais uma vez que possuem atributos humanos e características sociais (ALBUQUERQUE, 2009, p.12).

Nessa perspectiva, enquanto, “[...] nossa antropologia popular vê a humanidade como erguida sobre alicerces animais, normalmente ocultos pela cultura [...]” (VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 356), no pensamento ameríndio constata-se que a humanidade é a matéria do *plenum* primordial, ou a forma originária de virtualmente tudo, pois “tendo outrora sido humanos, os animais e outros seres do cosmos continuam a ser humanos, mesmo que de modo não evidente” (p. 356). Se “há uma noção virtualmente universal no pensamento

⁸⁸ VIVEIROS DE CASTRO, E. O perspectivismo ameríndio ou a natureza em pessoa. **Ciência e Ambiente**, Santa Maria, n. 31, p. 123-132, jul./dez. 2005.

ameríndio, é aquela de um estado originário de indiferenciação entre humanos e os animais” (p. 354). Desse modo, “*a condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade*” (p. 355, grifo do autor).

Uma questão bastante estudada pelas teorias perspectivistas, mas também por outras “antropologias”, que evidenciam essas dificuldades, é o de que do ponto de vista indígena a alteridade não se forma a partir da diferenciação de conceitos, mas sim a partir da mudança de perspectivas “corporais”⁸⁹ (CASTANEDA, 1968, 1974, 2001; AFFONSO, 2008; VIVEIROS DE CASTRO, 2013).

Para Viveiros de Castro (2013)

Trata-se da concepção, comum a muitos povos do continente, segundo a qual o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não humanas, que o apreendem segundo pontos de vistas distintos [quer dizer, “corporalmente” distintos] *uma perspectiva não é uma representação porque as representações são propriedades do espírito, mas o ponto de vista está no “corpo”*⁹⁰ (VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 379, grifo nosso).

Ressalta-se ainda segundo o autor que,

[...] é importante observar que esses corpos ameríndios não são pensados sob o modo do fato, mas do feito, Por isso a ênfase nos métodos de fabricação contínua do corpo [...] não há mudança espiritual que não passe por uma transformação do corpo, por uma redefinição de suas afecções e capacidades (VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 390).

Se, corpo aqui, certamente não deve se tratar do que nossa cultura concebe por oposição à alma, espírito ou intelecto, cabe nos determos um pouco mais na sua compreensão, mesmo que brevemente devidos aos limites condicionantes dessa pesquisa.

A antropóloga brasileira Ana Maria Ramo y Affonso, na sua dissertação de mestrado defendida em 2008, procurou dar uma descrição dessa transformação contínua de perspectivas de um modo de ser xamânico indígena tal como fora descrito por Carlos Castaneda. Para isso ela refletiu sobre o trabalho “etnográfico” do “antropólogo” que segundo o próprio autor, acabara se transformando ao longo de sua pesquisa numa iniciação aos ensinamentos de Dom Juan de Matus, “índio feiticeiro” descendente de uma das tribos do povo *Yaqui*, que fora esmagada pelo colonialismo norte americano no sul do México. Carlos Castaneda foi um

⁸⁹ Esse conceito vai ser esclarecido logo adiante.

⁹⁰ Também se assinala aqui os limites da aplicabilidade da ontologia heideggeriana na compreensão das ontologias indígenas, pois, justamente sobre essa questão cara ao pensamento ocidental, qual seja a do espírito exclusivo humano como chave da interpretação do real, é que incide a crítica de Derrida (1980).

antropólogo norte americano da década de 1960, que decidiu realizar uma pesquisa de campo entre os indígenas do sudoeste mexicano para estudar seus conhecimentos e plantas cultivadas para delas fazer um inventário “etnobotânico” e publicá-lo.

Porém, ao se deparar com Dom Juan Matus, um “índio” que seria seu “guia” no conhecimento “xamânico” da cultura *yaqui*, assim descreve um acontecimento fundamental que o marcou profundamente desde os primeiros encontros com Dom Juan,

Durante meu primeiro encontro com don Juan, no terminal de ônibus em Nogales, Arizona, algo de natureza incomum acontecera comigo, mas esse algo veio até mim amortecido pelas minhas preocupações com a apresentação do meu ‘self’. Eu queria impressionar don Juan e ao tentar fazer isso eu concentrei minha atenção, a bem dizer, em vender meu peixe [...] Quando ele fez com que eu emudecesse ao falar para ele qual era o meu nome, ele encarou-me com seus olhos penetrantes e deixou-me entorpecido com seu olhar. (...) Poderia expor durante horas para ele a respeito do meu conhecimento e do meu valor se ele não tivesse feito com que eu me calasse. [...] À luz dessa nova percepção, eu reconsiderarei tudo o que me acontecera naquela ocasião. Minha conclusão inevitável era de que experimentara a interrupção de algum fluxo misterioso que me mantinha funcionando, um fluxo que nunca antes havia sido interrompido, pelo menos da maneira com que don Juan fizera. Quando eu tentei explicar a alguns de meus amigos o que eu experimentara fisicamente, uma estranha transpiração começou a surgir em meu corpo todo, aquele mesmo suor que experimentei quando don Juan olhou daquela maneira; *naquele momento, eu não apenas era incapaz de pronunciar uma só palavra como também era incapaz de ter um único pensamento* (CASTANEDA, 2001, p. 57, grifo nosso).

Ou seja, Castaneda quis frisar nessa passagem que a primeira comunicação mais importante que teve por parte de dom Juan não foi pela via intelectual a qual ele estava particularmente acostumado, mas, por uma via estranhamente nova para ele, que havia sentido profundamente em si mesmo, porém, não sabia identificar de onde vinha e o que significava. A forma desse primeiro contato com o outro despertou no antropólogo e no seu pensamento dimensões que pareciam já haver em si, porém, se encontrava profundamente adormecido para a existência delas.

Assim exprimiu posteriormente em outra obra o conflito que vivenciou inicialmente ao se deparar com outras “ontologias”,

Mi evaluación consciente era que yo había aceptado la descripción mágica del mundo, dada por don Juan, sólo en términos intelectuales. Mientras mi cuerpo como entidad completa la rechazaba; de ahí mi dilema. Sin embargo, en el curso de los años que tenía de tratar a don Juan y a don Genaro, yo había experimentado fenómenos extraordinarios, y todos habían sido

experiencias corporales, no intelectuales (CASTANEDA ⁹¹, 2001c, p. 57 apud AFFONSO, 2008, p. 38).

Conforme a autora, “Don Juan não estava tão interessado em praticar com o pensamento como o estava Castaneda no início da sua pesquisa: tudo o que o mestre fazia tinha como interlocutor o corpo do antropólogo” (...) e acrescenta, “A ‘aliança intelectual’ com os conceitos dos bruxos da linhagem de Don Juan, com os seus modos de “cognição”, requer mudar o ponto de vista e, portanto, transformar o corpo” (CASTANEDA ⁹², 2000b, p. 32 apud AFFONSO, 2008, p. 13).

Não obstante, palavras tais como, “ponto de vista”, “perspectiva” ou até mesmo “corpo” não sirvam adequadamente para expressarem os estados ontológicos aos quais se referem, pois na nossa cultura em geral conseguimos formar apenas conceitos representacionais a respeito dos mesmos, podemos, no entanto dizer provisoriamente que transformar o corpo é a ação de *passar* de uma perspectiva para outra ou *variar*. A fluência ou passagem, morte e renascimento e a variação não a duração e a fixação parecem ser a essência de tal “ontologia”, “el mundo, cuando ves, no es como ahora piensas que es. Es más bien un mundo fugaz que se mueve e cambia” (CASTANEDA ⁹³, 2001a, p. 41 apud AFFONSO, 2008, p. 62). O corpo é concebido como o lugar de passagens contínuas para ontologias distintas, o centro cosmopolítico onde se dá a sociabilização com os demais seres cósmicos. Cosmopolítico porque toda decisão relevante a ser tomada envolve ao mesmo tempo a participação coletiva decisória de outros seres do cosmos tendo ao mesmo tempo. Desse modo é que muitos aspectos de seus rituais de caça, cultivo e preparo de plantas, e outros ligados ao seu modo de ser, permanecem incompreensíveis para nosso ponto de vista, pois muitos deles foram conhecimentos e orientações fornecidas diretamente e condicionalmente por essas mesmas caças, plantas seres minerais, “espirituais”, encantados, seres aliados, as montanhas, florestas, deuses, durante a experiência xamânica. Desse modo essa experiência parece tornar mais permeável os entes considerados “humanos” aos considerados “não humanos”

Assim, mantendo-se dentro desse ponto de vista, podemos ainda perceber que,

⁹¹ CASTANEDA, C. **Tales of Power**. Nueva York: Simon and Shuster. Edição em espanhol: **Relatos do poder**. 2a. ed. México: Fondo de Cultura Económica. [1974] 2001c.

⁹² CASTANEDA, C. Comentarios del autor em ocasión del trigésimo año de publicación de “las enseñanzas de don Juan: una forma yaqui de conocimiento”. In: **Las enseñanzas de Don Juan**. 2a. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 2000b.

⁹³ CASTANEDA, C. **A separate reality. (Further conversations with don Juan)**. 1971. Edição em espanhol: **Una realidad aparte**. 2a. ed. México: Fondo de Cultura Económica.

[...] o que chamamos de “sangue” é a “cerveja” do jaguar, o que temos por um barreiro lamacento, as antas têm por uma grande casa cerimonial, e assim por diante. *Os artefatos possuem essa ontologia ambígua: são objetos, mas apontam necessariamente para um sujeito [...] E assim, o que uns chamam de “natureza” poderia bem ser a “cultura” dos outros* (VIVEIROS DE CASTRO ⁹⁴, 2002, p. 361 apud ALBUQUERQUE, 2009, p. 17, grifo nosso).

Na sua ética participam em pé de igualdade outros seres cósmicos visíveis e invisíveis com os quais estabelecem diariamente relações mais amplas que influenciam nas decisões a serem tomadas e nos valores e costumes a serem seguidos. Não permanecendo restritos como na nossa cultura a entes ou objetos meramente passivos ou subsistentes.

Nesse processo de assumir perspectivamente ou “corporeamente” o ponto de vista do “outro”, foi tornando mais claro para uma crescente pesquisa etnográfica, a importância que a “alteridade” e a variabilidade de perspectivas ocupam no modo de ser de tais sociabilidades. Essa sociabilidade realiza-se passando-se para o ponto de vista do outro reciprocamente, sendo que esse outro pode ser um rio, uma planta, um animal, um “espírito” ou mesmo algo inconcebível, para nós, com seus respectivos modo de ser e “sociabilidades”. Para tal ponto de vista *o que seria aparentemente uma coisa qualquer para os humanos poderia ser uma coisa de grande valor para os não humanos* (ALBUQUERQUE, 2009).

O mundo humano se prolonga no mundo dos animais e outros seres que chamamos de naturais – sendo então todos, humanos e animais, equivalentes entre si, mas associados a diferentes perspectivas, vinculadas a corpos distintos, a diferentes roupas ou hábitos (ALMEIDA ⁹⁵, 2002, p.15 apud ALBUQUERQUE, 2009, p. 19).

Um exemplo dessa “alteridade” podemos observar entre outras coisas nas relações que algumas dessas sociedades assumem com as plantas. Segundo registros feitos por Viveiros de Castro (2002) sobre algumas sociedades da Amazônia ocidental que fazem uso de plantas de poder “alteradoras” de “consciência”; talvez fosse melhor dizer, plantas que auxiliam na passagem de um corpo ou perspectiva para outra; “a personificação das plantas parece ser ao menos tão saliente quanto à dos animais, e que, em áreas como o Alto Xingu, a espiritualização dos artefatos desempenha um grande papel cosmológico” (p. 357 apud, ALBUQUERQUE, 2009, p.15).

⁹⁴ VIVEIROS DE CASTRO, E. Perspectivismo e multiculturalismo na América Indígena. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naif, 2002.

⁹⁵ ALMEIDA, M. A ayahuaska e seus usos. In: LABATE, B. C.; ARAÚJO, W. S. (Orgs.). **O uso ritual da ayahuaska**. Campinas: Mercado das Letras; São Paulo: FAPESP, 2002, p. 13-17.

Tais “plantas aliadas” ao serem ingeridas trocam de perspectivas compartilhando com o “humano” a sua subjetividade para si mesma “humana”. Ampliada a sua visão pelo conhecimento de tais “subjetividades”, as mesmas passam a ser incorporadas no modo de ser indígena, modificando ou variando e atualizando seu ponto de vista.

Citando como exemplo desse tipo de “alteridade”, diversas pesquisas realizadas com as sociedades indígenas que fazem o uso ritual da ayahuasca ⁹⁶, e outras plantas de poder, Albuquerque (2009) assim sintetiza,

O estado expandido da consciência, induzido pelo consumo do nixipae, para além do estado ordinário da consciência, permite o conhecimento dos “yuxin, o espírito, que habitam plantas e animais e reconhecendo estes como huni kuin, gente nossa” [...] “o consumo do nixipae possibilita a percepção da igualdade entre os seres, vendo como humanos (iguais) os seres encantados [...] Tal visão de mundo instaura uma epistemologia ayahuasqueira que traz conseqüências fundamentais para a dissolução das clássicas oposições entre natureza e cultura, entre corpo e espírito. Se o espírito permeia todo corpo vivo, isto alarga sobremaneira a perspectiva da alteridade, em geral circunscrita ao mundo humano, passando a incluir todos os seres nas suas mais diferentes formas de manifestação (LUZ, 2002, p. 36 apud ALBUQUERQUE, 2009, p. 15).

Podemos, então, dizer que há algo no modo de ser dos indígenas que pudesse se equiparar ao conceito hegemônico de natureza ou de humano da sociedade ocidental?

A ontologia “ocidental” produz e reproduz um campo ontológico em torno do conceito de natureza em oposição ao homem, e a ideia de que essa oposição seria resolvida em última instância através do domínio humano, assim como expressa ansiosa e angustiadamente um dos pais da ciência moderna: “hoje, não passa de simples opinião nossa, a de que dominamos a natureza; estamos submetidos ao seu jugo. Porém, se nos deixássemos guiar por ela na invenção, nós a teríamos, na práxis, a nosso mando (BACON, 1973, p. 95).

Ao que parece tal desejo de domínio longe de ser um afã particular da “nascente” mente moderna deita suas raízes em instituições bem antigas aparentemente distantes no tempo, segundo Thomas (2010),

A teologia da época assim fornecia os alicerces morais para esse predomínio do homem sobre a natureza, que tinha se tornado, em inícios do período moderno, um propósito amplamente reconhecido da atividade humana. A tradição religiosa dominante não mantinha nenhum vínculo com aquela “veneração” da natureza encontrada em várias religiões do Oriente e que o cientista Robert Boyle corretamente reconhecia como um “obstáculo desencorajador ao império do homem sobre as criaturas inferiores”. Desde

⁹⁶ Ver nota 80.

os tempos dos anglo-saxões, a igreja cristã na Inglaterra colocou-se contra o culto das nascentes e dos rios. As divindades pagãs do bosque, da corrente e da montanha foram expulsas, deixando assim desencantado o mundo, e pronto para ser formado, moldado e dominado (p. 29).

O rebaixamento ontológico que sofreram os seres não humanos, sobretudo, no pensamento moderno ocidental que ansiava estar seguro de depurar-se de qualquer “obscurantismo” antigo em nome de ideias claras e distintas, pode observar nas opiniões de Descartes (1988) a respeito do que ele distinguiu como sendo clara e absolutamente distintos entre si, ou seja, entre o espírito e o corpo, e entre o homem e o animal. Em suas *Objeções e Respostas* assim ele se reporta quanto às primeiras coisas distintas.

Ademais, por não termos tido até agora quaisquer ideias das coisas pertencentes ao espírito que não fossem muito confusas e misturadas às ideias das coisas sensíveis, e por ter sido esta a primeira e principal razão pela qual não se pôde entender assaz claramente nenhuma das coisas que se diziam de Deus e da alma, pensei que não faria pouco, se mostrasse como é preciso distinguir as propriedades ou qualidades do espírito das propriedades ou qualidades do corpo, e como é preciso reconhecê-las [...] (DESCARTES, 1988, p. 84).

De sorte que “por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa” (DESCARTES, 1988, p. 24). “Mas o que sou eu, portanto? Uma coisa que pensa” (p. 27). Mas que diferença fundante nos colocaria do outro lado da margem do tempo cósmico da Terra, fundando para nós pensantes, um tempo à parte, um tempo próprio, um tempo humano?

Alguma pista talvez possa encontrar numa possível indicação contida no verbete *animais* no dicionário de COTTINGAN (1995) do pensamento de Descartes, onde podemos ler,

[...] quando conjugamos a explicação cartesiana dos animais como autômatos mecânicos à sua ontologia dualista (que atribui todas as coisas a um entre dois domínios incompatíveis, o domínio do pensante e o domínio do extenso), são nitidamente perturbadoras as implicações sobre nossa atitude com relação às bestas (ficando reduzidos à condição de meras massas de matéria extensa) (COTTINGHAM, 1995, p. 20-21).

Para Keith Thomas (2010),

[...] o propósito explícito de Descartes fora fazer dos homens “senhores e possuidores da natureza”⁹⁷, adequava-se bem a sua intenção que ele

⁹⁷ Com referência Descartes (2001, p. 69).

descrevesse as outras espécies como inertes e desprovidas de toda dimensão espiritual. Ao fazê-lo, instaurou um corte absoluto entre o homem e o restante da natureza, limpando dessa forma o terreno para o exercício ilimitado da dominação humana (p. 46).

Em Descartes a linguagem, ou melhor, um conceito determinado de linguagem, uma articulação de sentidos com base em enunciados racionais está presente somente nos humanos e igualmente discernidos apenas pelos mesmos. Da ausência desses atributos “claros e distintos” nos seres não humanos talvez o induziu a pensar que a linguagem concebida de uma tal maneira, fosse um critério seguro da singularidade humana, tendo como pressuposto que a enunciação é a base de todo o pensamento e portanto, do espírito, atributo exclusivo da coisa pensante.

Porém, essa distinção serviu não só para separar humanos de não humanos com base numa relação hierárquica de predomínio dos primeiros sobre os segundos, como também se estendeu para distinguir os humanos em si e entre si, “em todo mundo natural mentalmente elaborado” segundo o que Douglas ⁹⁸ (1975) escreve, “o contraste entre homem e não homem fornece uma analogia para o contraste entre o membro da sociedade humana e o estranho a ela”, (p. 289 apud THOMAS, 2010, p. 55).

Deste modo que,

[...] tal atitude de exclusão do outro se notava, em escala ainda maior, face aos povos “primitivos” que não dispunham de atributos como os que também faltavam aos animais: tecnologia, linguagem inteligível, religião cristã. Muitos dentre os primeiros exploradores, concordariam com Gibbon que “o ser humano bruto, sem artes e sem leis, [...] mal pode ser distinguido do restante da criação animal” [...] Robert Gray declarava, em 1609, que “a maior parte do globo era “possuída e injustamente usurpada por animais selvagens [...] ou por selvagens brutais, que, em razão de sua ímpia ignorância e blasfema idolatria, são ainda piores que os animais” (THOMAS, 2010, p. 56).

O que nos leva a pensar por outro lado que a separação abissal entre as epistemologias modernas que a ciência de um modo geral promove (SANTOS, 2002, 2007), ao ignorar outras ontologias como as “ameríndias”, seja um fato que precede a modernidade do seu pensamento na maioria das vezes convenientemente ignorado na formulação de suas teorias,

A ciência moderna, acostumada a ditar as regras do que é certo ou não, verdadeiro ou falso, ciência ou senso comum, os saberes indígenas não são

⁹⁸ DOUGLAS, M. Implicit meaning, 1975. In: NEEDHAM, R. **Primordial characters**. Charlottesvile, 1978, v. 5.

considerados como saberes legítimos ou verdadeiros, motivo pelo qual muito desses saberes são desperdiçados ou produzidos como inexistentes. Tal é a tarefa de uma razão indolente (SANTOS ⁹⁹, 2008a) que trabalha contra a diversidade epistêmica do mundo, ocultando-a ao tempo em que elege sua própria lógica como universal (ALBUQUERQUE, 2009, p. 20).

Foi, sobretudo, com esse antropocentrismo epistemicida (SANTOS, 2002, 2007) e dominador que os colonizadores europeus se apossaram das florestas tropicais e outros tipos de florestas, morada de várias formas de vida, inclusive a humana, que não se via ao que parece como exclusivamente humana, que nelas e delas fizeram seus jardins, que não eram de modo algum “seus” jardins, mas, seus parceiros aliados ou não com os quais se “sociabilizavam” numa troca contínua de “modos de ser” ou de perspectivas variadas.

Se quando bebemos *yãkoana*, mentíssemos e não conseguíssemos ver nada, não seríamos xamãs. Ao contrário, fazemos mesmo descer as imagens dos espíritos. Cuidamos de suas casas e estudamos suas palavras incansavelmente. Era assim com nossos antigos e nós seguimos suas pegadas. Esse é o modo de ser da gente da floresta desde o primeiro tempo. [...] Como eu já disse, se não alimentamos os *xapiri* com pó de *yãkoana*, eles ficam dormindo em silêncio e nosso pensamento permanece fechado. Ficamos incapazes de ver. É por isso que eu carrego sempre as palavras dos *xapiri* em meu pensamento. [...] Os brancos se espantam quando nos veem virando espírito com a *yãkoana*. Acham que ficamos doidos e cantamos sem motivo como eles quando viram fantasmas com sua cachaça. No entanto, se entendessem nossa língua e se dessem ao trabalho de se perguntar “O que esses cantos querem dizer? De que florestas falam?”, quem sabe acabariam entendendo as palavras que os *xapiri* nos trazem de onde veem, dos confins da terra, das costas do céu e do mundo subterrâneo. Mas, como sempre, os brancos preferem ficar surdos, porque se acham muito espertos com suas peles de papel, suas máquinas e suas mercadorias. *Para nós xamãs, ao contrário, o valor desses objetos é curto demais para fixar nosso pensamento.* (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 505-506). (Grifo meu)

Cabe frisar, portanto, que se trata de formas originárias próprias de conceber e que participam de outra ontologia e, portanto, de outro “mundo” e de outras formas de se relacionar com ele.

Como compatibilizar para serem horizontalmente traduzíveis ou comunicáveis ontologias não só profundamente distintas entre si como também conflituosas?

Talvez uma das características mais marcantes da presentificação do modo ser indígena, transformada sob nossa ótica em entidades radicalmente distintas nominadas de cultura e natureza, seja o de não ser acessível e nem reproduzível através de uma conjugação

⁹⁹ SANTOS, B. S. **A gramática do tempo:** para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez. 2a. ed. 2008a. (Coleção: Para um novo senso comum).

hierárquica de proposições assertivas consideradas unilateralmente verdadeiras. Trata-se duma realidade não proposicional, não *apodídica*, tornando-se totalmente impermeável a um tipo de conhecimento inventarial.

Dom Juan afirmava, desde o começo de nossa associação, que o mundo dos feiticeiros do México antigo era diferente do nosso, não de um modo superficial, mas diferente pelo modo como o processo de cognição estava estruturado. [...] Existe uma sintaxe diferente para cada linguagem como deve haver uma ligeira diferença na estruturação de cada sistema de interpretação do mundo [...] As classificações pertencem a mundos que lhes são próprios [...] Depois que você começa classificar qualquer coisa, a classificação torna-se viva, e controla você. Mas desde que as classificações nunca comecem com eventos que geram energia elas sempre permanecem toras mortas. Elas não são como as árvores: são meramente toras. (CASTANEDA, 2001, p. 108 e 135).

A suspensão que se requer aqui praticar para se aprender essa realidade é o da *epoquê* ontológica, portanto trata-se de uma suspensão radical não só dos juízos, enquanto asserções proposicionais, mas, sobretudo, de um processo de destruição em nós mesmos das sedimentações e opiniões prévias consolidadas pelo nosso senso comum tanto científico em particular quanto da nossa cultura em geral, processo que Heidegger (2008, 2009) chamou de destruição da tradição. Certamente, ele se referiu aqui não a qualquer tradição em geral, mas especialmente a tradição metafísica transformada em científica pela ideologia da modernidade.

Portanto, perguntar-se pelo ser, a partir do âmbito que se manifesta nas ontologias indígenas de suas interações com as florestas, é perguntar-se inevitavelmente também previamente a respeito dessas questões implicadas no nosso modo de ser e pensar, além de permanecer aberto às que se originam a partir de outro modo ontológico de compreender tal interação. Nesse sentido pode se descortinar para nós horizontes possíveis de realidades que só tornam-se visíveis pela ótica da alteridade ontológica ou em modos de ser radicalmente distintos do que estamos acostumados. Enfim, onde vige o extraordinário.

Porém, no extraordinário a que estamos se referindo, ao mesmo tempo vige uma terrível mensagem de advertência:

Porém, ao perecerem, vocês (os brancos) brilharão com fulgor, abrasados, pela força de Deus que os trouxe a este país e, por algum desígnio especial, lhes deu o domínio sobre esta terra e sobre o homem vermelho. Esse destino é para nós um mistério, pois não podemos imaginar como será quando todos os bisões forem massacrados, os cavalos bravios domados, as brenhas das florestas carregadas de odor de muita gente e a vista das velhas colinas

empanada por fios que falam. Onde ficará o emaranhado da mata? Terá acabado. Onde estará a águia? Irá acabar. Restará dar adeus à andorinha e à caça; será o fim da vida e o começo da luta para sobreviver. (Trecho da Carta do Chefe indígena Duwamish, o Chefe Seattle, de 1854, em resposta a proposta do presidente dos Estados Unidos de comprarem suas terras).

Quando tiver sido exterminada a última sociedade indígena com o seu modo de ser com a floresta, então, será um forte indício de que já não restará nada ou quase nada de florestas no planeta. Tal é a força com que estão imbricados o modo de ser indígena e as florestas, suas parentes e seus parentes, sua fonte e seu destino comum.

Então só nos restará a todos os sobreviventes não mais viver, mas, “sobreviver” em condições cada vez mais hostis á vida.

.

6. Considerações Finais

O motivo que levou a realização dessa pesquisa partiu da necessidade de se buscar caminhos alternativos ao paradigma hegemônico vigente de conservação ambiental e gestão de recursos naturais no Brasil. Pois, tal paradigma, não só não tem impedido o desmatamento desenfreado, contaminação dos solos, das águas e ar, como tem contribuído para agravar essa situação, quando é analisado no seu conjunto.

O fator nesse sentido, talvez, mais agravante desse paradigma, seja o de excluir os habitantes e sociedades das florestas ou tornar nulo a sua importância vital na reprodução e conservação das mesmas.

Portanto, a finalidade dessa pesquisa se direcionou no sentido de se pensar estratégias compartilhadas de conservação dos sócios-ecossistemas da Terra.

Porém, quando no processo concreto de definição do conteúdo dessas estratégias na qual incluí-se a reciprocidade da relação ser humano e natureza como uma questão central a ser pensada, com toda complexidade que essa inclusão deve implicar, o modo de ser indígena com a floresta, revelou ser de uma importância fundamental.

É crescente entre pesquisadores em âmbito mundial a convicção de que o modo de ser indígena está profundamente imbricado nos mais importantes ecossistemas da Terra, principalmente onde haja a presença de florestas. Além do mais, admitem também, que é devido especificamente a esse modo de ser, sem equivalência com o que conhecemos por mundo ocidental, que as florestas de um modo geral e com força maior as florestas tropicais vieram adquirir as características essenciais que conhecemos atualmente.

Ressaltam ainda que o fato desse conhecimento ou modo de ser começar a ter acesso até nós tardiamente por parte dos estudos especializados e ainda profundamente ignorado no mundo ocidental, de um modo geral, reflete dois grandes obstáculos que dificultaram sua compreensão: a tendência histórica hegemônica de rebaixar ou considerar nulo a sua existência como sociedades das florestas e produtoras de florestas, e a profunda ignorância paradigmática que ainda se manifesta frente a essas sociedades quando se busca compreender esses vínculos e o seu modo de ser.

Desse modo, tem impedido de se tornar visível que o que se designa sob os rótulos de natureza intocada ou intocável por seres humanos assim como sua variante política e científica atual de áreas de conservação integral pode ser vista ao mesmo tempo como artefatos humanos que apresentam uma qualidade eminentemente senão especificamente indígena, ao ponto de ser atribuído a essa qualidade de “indigeneidade” das paisagens

(BALEÉ, 1998, 2000, 2008; PARDINI, 2012), tendo por fim com essa designação defini-la como um componente essencial dessas paisagens tropicais.

Ao aproximar-se melhor na investigação dessa qualidade estudos distinguiram uma relação direta entre essas paisagens ou ambiente florestados e o modo como organizam a produção de sua existência e reprodução. Constatou-se igualmente que essas relações não são relações de produção, mas, sim propriamente relações cosmogênicas nas quais é realizado um tipo de “manejo” por meio do qual os indígenas se sociabilizam com os demais seres habitantes das florestas.

As manifestações mais visíveis desse “manejo” se apresentaram mais facilmente ao ponto de vista ocidental nos estudos das interações das roças, da caça ritual e das migrações com o longo processo de formação das florestas. Assim a função das roças indígenas em combinação com as migrações vieram contribuindo na reprodução e expansão das mesmas.

No entanto, ressaltou-se, também, que as roças, a caça, coleta assim como todo modo de vida indígena são acompanhados de rituais que visam reestabelecer o equilíbrio enérgico nas múltiplas dimensões cósmicas que compõem a rede da vida. Tais rituais acompanham todas as etapas da produção de roças desde o preparo do solo até o preparo e consumo dos alimentos nos quais procuram criar as condições xamânicas de continuas trocas de perspectivas ou de ser com os mesmos. Ou seja, esse equilíbrio energético é buscado através de práticas transformacionais do “corpo” que visam atingir o estado xamânico que possibilita o dialogo direto e a reciprocidade consentida da “humanidade” desses seres.

Assim têm acesso ao modo como esses seres se veem a si mesmos, sejam eles plantas, animais, minerais, espíritos invisíveis, deuses ou seres cósmicos, todos apresentam a característica de compartilharem de uma humanidade comum, ou seja, da capacidade de trocarem de perspectivas uns com os outros (VIVEIROS DE CASTRO, 2013).

Desse modo para o pensamento ameríndio não há separação ontológica entre natureza e humanidade, pois para eles ser humano é a condição comum a todos os seres, assim como não há separação rígida entre o ser e os entes uma vez que o que chamamos de entes ou objetos não são para eles propriamente objetos, pois, esses assim como os demais seres estão sempre trocando de roupagem entrando em perspectiva mútua (SILVA, 2013).

Apresentando-se um modo de ser ambíguo, ao mesmo tempo com característica opostas, assim o que chamamos de objetos, plantas ou animais apresentam ser ao mesmo tempo humanos para si mesmos e podem aparecer ao mesmo tempo disfarçados como espíritos ou encantados (SILVA, 2013).

No entanto, cabe ressaltar que o modo como vivenciam sua relação cosmogênica com a natureza não pode ser consideradas como sendo simples representações a respeito da mesma, uma vez que o indígena “é” com a floresta sendo a floresta como seu próprio ser, assumindo seu ponto de vista, acessando sua humanidade, sendo para si mesmo o Si da floresta ou o que ela “é” para ela mesma.

Porém, o modo de acesso a essa cosmogenia indígena das florestas é essencialmente xamânico e solicita para sua compreensão a fabricação ritual de um “corpo”, ou estado, na maioria das vezes, mediado pela ingestão de preparos com plantas enteógenas ¹⁰⁰, com as quais trocam de perspectiva e auxiliam o contato xamânico com os seres cósmicos da floresta.

Um dos maiores exemplos deste tipo de conhecimento realizado no mundo ocidental nos forneceu a antropologia de Carlos Castaneda, antropólogo e *brujo* (xamã), que soube fazer de sua antropologia uma via de acesso ao mundo xamânico de Dom Juan, quando se submeteu ao desafio de ser iniciado na cultura que pretendia estudar, por um dos mais eminentes xamãs sobrevivente do extermínio de sua etnia, os Yaqui.

Embora seja empregada aqui a palavra xamã para facilitar a compreensão, segundo Castaneda, Dom Juan foi enfático em afirmar que não se considerava xamã, mas sim um *brujo*, contudo no seu íntimo soubesse ser um *nagual*.

Nagual é um estágio da iniciação de transformação e preparação do tonal (“corpo”) que quando é atingido, permite ao iniciado vivenciar consciente e simultaneamente os acontecimentos da realidade ordinária ou comum e os da realidade extraordinária, para Dom Juan a verdadeira realidade comum.

Nesse sentido para MacRae,

¹⁰⁰ Plantas que possuem a singularidade de transmitir seu saber trocando de perspectiva com aqueles que as ingerem. No entanto essa troca não se realiza simplesmente pelo seu simples consumo, tal como se fazem com as bebidas alcoólicas no ocidente. As próprias plantas são consideradas previamente pelas ontologias indígenas como portadora de uma saber, de uma subjetividade, que lhes facultam o poder de transmiti-las mediante a prática xamânica de transformação dos “corpos”.

Portanto, não se trata de simplesmente ingerir as plantas e aguardar o seu possível efeito, mas deixá-las ser através do seu “corpo” preparado pelos cânticos, danças, dieta alimentar e conhecimento xamânico, e mediante consentimento e a execução rigorosas das regras transmitidas pelas mesmas. Esse tipo de conhecimento das plantas enteogênicas é fornecido pelos seres aliados ou não presentes nas mesmas, que pode ou não, conduzir o iniciado ao seu mundo no voo xamânico onde se torna possível o contato e o conhecimento direto e dialógico com as plantas. Não é escusado dizer que tal enteogenidade igualmente se aplica aos demais seres, como animais, minerais, artefatos, cantos, as palavras e os próprios seres divinos. É importante lembrar aqui que para os Guarani por exemplo, *Nhanderu Tenonde*, o primeiro Deus criador, antes de ter iniciado o processo de criação de *Yvy Tenonde*, primeira Terra ou Terra originária assim como Kuaracy, o sol, e *Tataendendy*, fogo brilhante ou estrelas, quando ainda apenas portava o fogo em seu interior, notou que havia uma planta, ao que tudo indica ser da espécie da datura, e a ingeriu, achando-a boa trouxe para junto de si para cultivá-la.

A enteogenidade dos seres é atingida, portanto, mediante um preparo prévio altamente complexo e rigoroso do iniciado necessário para se atingir o salto ontológico que o capacita dessa maneira a aprender os ensinamentos ou cura dos mesmos.

Para entender o conceito antropológico de xamã, é preciso lembrar que a palavra teve origem na tribo dos Tungs da Sibéria, mas denota práticas largamente difundidas em todo o planeta. Durante um rito xamanístico, um visionário inspirado, o xamã, entra em transe profundo e, em nome da sociedade à qual serve e com a ajuda de espíritos protetores, estabelece relações com as entidades espirituais. O xamã, então, viaja em direção a uma realidade extraordinária para ajudar os membros de sua comunidade. Isso pode ser feito com a intenção de diagnosticar/tratar certos males ou com o propósito de adivinhação/profecia, ou ainda com o objetivo de conseguir força através do contato com espíritos, animais de poder, aliados tutelares e outras entidades espirituais. Tal transe, ou viagem, acontece durante o que se costuma chamar de “estado alterado de consciência”, rótulo que agrupa experiências em que o sujeito tem a impressão de que o funcionamento habitual de sua consciência se modifica e que ele vive uma outra relação com o mundo, consigo mesmo, com seu corpo, com sua identidade. Estes estados podem ocorrer espontaneamente, ou são induzidos através de técnicas de meditação, exercícios de respiração, jejuns ou pela ingestão de substâncias psicoativas [ainda segundo o autor] Porém, não podemos esquecer por completo constatações frequentes, de que certos temas apresentam uma inesperada regularidade nas experiências de indivíduos pertencentes a culturas tradicionais muito diferentes. São comuns os relatos de percepção alterada do tempo, o papel dos animais em revelar ao homem as propriedades das plantas enteógenas, o papel da música em evocar as visões, a atribuição de vida espiritual às plantas, as transformações xamânicas em animais “familiares” e fenômenos paranormais como telepatia e precognição. De forma similar, experimentos científicos realizados com indivíduos pertencentes a uma cultura moderna, e que não sabiam qual substância lhes estava sendo administrada, resultaram em relatos de experiências semelhantes às dos indígenas. Isso ocorreu com 35 chilenos brancos que, após tomarem harmalina, o alcalóide ativo da ayahuasca, relataram uma grande variedade de experiências, que incluía vãos ou visões a partir de um ponto de vista muito alto, encontros com serpentes, crocodilos, répteis em geral, tigres, leopardos, gatos, pássaros [...] Para o médico Cláudio Naranjo ¹⁰¹, autor desse trabalho, tais experiências parecem ser representações do ser e do vir a ser [...] “É um processo essencialmente [...] em que são levantados os temas centrais da vida humana, e isso leva o pesquisador a considerar alguns dos conceitos xamanísticos mais como expressão de experiências universais do que em termos de cultura ou tradições locais [...] Porém, alguma coisa nessas visões parece atingir níveis mais profundos da psique e se manifestam através do que posso chamar de uma sentimento místico perante o cosmos, que seria, ao menos potencialmente, comum a toda humanidade” (1976, p. 201 apud MAcRAE, 1992, p.18 e 22)

Sua antropologia pode ser interpretada como o rastro que ele soube deixar para nós da profunda troca de perspectiva que teve com o modo de ser de Dom Juan e sua cultura ao passar para o lado do outro com corpo e tudo despindo-se de sua antropologia e tornando-se como Dom Juan, um *brujo*.

¹⁰¹ NARANJO, C. Aspectos psicológicos de la experiencia del yagé en una situación experimental. In: HARNER, M. (Org.). **Alucinógenos y Chamanismo**. Madri: Punto Omega Guadarrama, 1976.

Porém, além das grandes dificuldades que teve que superar no aprendizado de outra ontologia, a maior delas, conforme aponta Castaneda foi o de tentar traduzir suas experiências e os saberes adquiridos na linguagem e na forma de pensar da ontologia ocidental. Pois os ensinamentos de Dom Juan não davam nenhuma importância para o ego ou pensamento de Castaneda, mas sempre se direcionava para atingir o “corpo” do antropólogo ¹⁰².

Foi desenvolvida uma análise desse processo e em processo, privilegiando-se a dinâmica em relação aos dados sempre que se fazia necessário. Dentro desse âmbito ainda, utilizou-se a análise ontológica em dois sentidos: no sentido defendido por Heidegger (1989, 1999) de que o ser presente nos entes ou objetos, sejam eles quais forem não pode ser reduzidos aos mesmos, não há termos que possam torná-los equiparáveis, e no sentido da teoria perspectivista desenvolvida pelo antropólogo Viveiros de Castro (2013), querendo com isso explicitar a diferença ontológica radical no modo como cada cultura em conflito concebe e se relaciona com o ser da floresta e com vistas a captar melhor a totalidade que exprime o modo de ser indígena.

A visão que veio se construindo a respeito dos povos de culturas tradicionais originárias no Brasil tais como os indígenas, os quilombolas, os caiçaras e caipiras, ainda em grande parte vem reforçando as matizes da herança ideológica eurocêntrica no que diz respeito como tratam e classificam as sociedades e culturas que lhes são radical e ontologicamente diferentes.

¹⁰² A estabilidade dos elementos constituintes da realidade não comum permitia que a pessoa parasse para examinar qualquer deles por um tempo indefinido, quase chegava a parecer que fossem elementos da vida cotidiana; no entanto, a diferença entre os elementos constituintes dos dois estados de realidade era a sua capacidade de consenso comum. Por consenso comum quero exprimir o acordo tácito sobre os componentes da vida cotidiana que os homens se dão uns aos outros de várias maneiras. Para os elementos constituintes da realidade não comum, o consenso comum era inatingível. Como o homem teria de ficar sozinho na realidade não comum, por causa da sua solidão, tudo o que ele percebesse teria de ser excêntrico. A solidão e a excentricidade eram consequências do fato suposto de que nenhum outro ser humano lhe poderia dar consenso comum sobre suas percepções (CASTANEDA, 2001, p. 206).

Ao expor essas dificuldades, no entanto, Castaneda, toca numa questão ontológica por excelência, a questão de se atribuir o status de ser a “entes” que aparentemente não possuem a validação consagrada do reconhecimento social da suposta existência dos mesmos. Os mesmos seriam ausentes de ser, ou seja, seriam nada, ou mera superstição ou excentricidade, pois não possuem as determinações sociais ou convencionalmente admitidas. Porém, o que parece dificultar realmente essa conexão pluriontológica, é o inconfesso dogma fundamental do pensamento metafísico que transformou o ser em entes, e mantém esse preceito intocável como fundamento do seu e de todo e qualquer pensamento pensável.

Não obstante, não significa que tal conversão tenha tido êxito em fazer conter o ser no ente, pois os entes afinal de contas, apesar de tudo, são. Este ser dos entes não pode ser explicado levando-se em conta apenas os entes, pois o ente só pode ser definido pelo que ele “é” com base no seu ser. Perguntar-se sobre o ser é sempre se perguntar a respeito do que permanece escondido no “é”.

Desse modo o pensamento metafísico opera outra transformação: a indeterminação imanente do ser no puro vazio do nada indeterminado. Não obstante o nada “é” ser. E a liberdade e independência do ser em si mesmo volta a nos inquietar. Nunca estaremos, talvez, a salvos de suas investidas. E numas dessas poderá quem sabe se nos apresentar de uma forma e um modo absolutamente estranho para nós, tornando-se para nós algo absolutamente incompreensível, reafirmando a sua autonomia e atualizando sua essência que é se re-velar, ou seja, se “esconder” nas coisas.

Os “índios” frequentemente são tratados como objetos passíveis de algum tipo de apropriação ou desapropriação, tanto pelas ações “econômicas” de proprietários, pelas políticas de Estado, quanto por muitas pesquisas que se realizaram a respeito deles. A própria alcunha de “índios” consagrada até hoje para designar as várias culturas que aqui já existiam, revela não só uma ignorância por parte do colonizador de como viviam esses povos, revela outro sim uma atitude de desprezo pelo outro e presunção a respeito de uma suposta superioridade cultural. A inexistência de um nome ou conceito alternativo que possa referir-se a eles sem desfigurá-los, explicita o impasse que devemos superar, inclusive na linguagem, se realmente queremos conhecê-los melhor.

No entanto, a mudança que se solicita para a “compreensão” de sua relação com as florestas não advém somente como resultado acumulativo do exercer profissional de qualquer especialidade científica independente dos estágios que possam ter atingidos essas artes relativas ao assunto como especialidades ou ofícios, pois não se trata de simplesmente conhecer a relação das sociedades indígenas com a natureza, mas, *ser-com-a natureza*, ou melhor, *ser-a-natureza*.

Portanto, o que se solicita aqui é a ruptura com o ego antropocêntrico construído em nós por uma cultura cuja finalidade principal é assegurar a perpetuação do domínio político de alguns seres humanos sobre os demais entes, que não obstante além de entes, eles *são*, ou seja, por meio dessa “segunda natureza” lhes escapam totalmente ao mesmo tempo enquanto ser.

Esse domínio político tem reduzido as florestas e os demais seres para moldá-los (bildung)¹⁰³ segundo uma imagem prévia autoconcedida da prerrogativa ou domínio do ser humano sobre a natureza.

Nessa imagem o ser natureza estaria disponível para ser explorada indefinidamente como objetos passíveis na edificação (bildung) da cultura ou espírito humano contra a natureza. A transformação da natureza em recursos disponíveis para edificação da tecnologização e mercantilização completa do planeta tem conduzido a um virtual processo de extinção em massa dos seres vivos e suas condições existências tornando cada vez menos resiliente a Terra em manter por meio de sua dinâmica própria as condições que essa mesma dinâmica engendrou.

A luta que se trava atualmente é justamente para se evitar que esse processo em curso não atinja um nível em que os seres vivos, incluindo os humanos, já não consigam continuar

¹⁰³ Refere-se a uma das palavras fundamentais sobre as quais estão assentadas nossas representações fundamentais comuns do mundo em que vivemos.

existindo. Porém, o que se reivindica como condição fundamental para isso é justamente a transformação radical do atual paradigma de exploração da natureza como recursos naturais inesgotáveis.

No intuito de corroborar com tal fim, ou seja, de evitar a trágica catástrofe ora em curso provocado pelo modelo atual de civilização humana, é que se ensejou a contribuir com esse humilde trabalho.

Referências ¹⁰⁴

- AFFONSO, A. M. Ramo y. **O Corpo do Xamã e a Passagem de Carlos Castaneda**. 2008. 93 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – FFCH, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2008.
- ALBUQUERQUE, M. B. B. Uma Heresia epistemológica: as plantas como sujeito do saber. Centro de Estudos Sociais (CES), Universidade de Coimbra, set. 2009. Disponível em: <<http://www.ces.uc.pt/publicacoes/oficina/>>. Acessado em: 14 ago. 2014.
- Aldeias Guarani Mbyá na cidade de São Paulo. Nhandekuery Mbya Rekoa São Paulo Tetã Mbyte Re. Textos em Guarani Marcio Wera Miri e Nelson Karai Jeguaka. São Paulo: Studio RG: Associação Guarani Tenonde Porã. Prefeitura do Município de São Paulo, 2006.
- ALMEIDA, A. W. B. de. Terras tradicionalmente ocupadas, processos de territorialização e movimentos sociais. **R. B. Urbanos e Regionais**, v.6, n.1, p. 15-45, mai. 2004.
- ALMEIDA, M. W. B. Caipora e outros conflitos ontológicos. **Revista de Antropologia da UFSCAR**, v. 5, n. 1, p. 7-28, jan./jun. 2013.
- ANDROSINO, M. **Etnografía y observación participante em Investigación Cualitativa**. Madrid: Ediciones Morata, 2012. 144 p. (Colección Investigación Cualitativa).
- ARRUDA, R. “Populações tradicionais” e a proteção dos recursos naturais em Unidades de Conservação. **Ambiente e Sociedade**, Campinas, SP, ano 2, n. 5, p. 79-92, 2o. sem. de 1999.
- BACON, F. **Noovo organum ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza**. Tradução de José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- BALÉE, W. (ed.) **Advances in Historical Ecology**. New York: Oikos, Columbia University Press, 1998. 448 p.
- _____. La amazonía: diversidad biológica. **Mundo Científico (La Recherche)**, Barcelona, Espanha, n. 216, p. 12-17, out. 2000.
- _____. The research program of Historical ecology. **Annual Review of Anthropology**, New Orleans, Louisiana, 35, p. 75-98, 2006.
- _____. Sobre a indigeneidade das paisagens. **Revista de Arqueologia USP**, São Paulo, 21, n. 2, p. 9-23, 2008.
- BOND, R. A desconhecida maravilha indígena. **Revista a nova Democracia**, ano 1, n. 10, jun. 2003. Disponível em: <<https://anovademocracia.com.br/no-10/1120-a-desconhecida-maravilha-indigena>>. Acessado em: 12 out. 2017.

¹⁰⁴ De acordo com a Associação Brasileira de Normas Técnicas. NBR: 6023 (2002).

BRANDÃO, C. R. Os Guarani: índios do sul-região, resistência e adaptação. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. IV, n. 10, set./dez., 1990.

_____. **Repensando a pesquisa participante**. São Paulo: Brasiliense, 1991.

BRIGHENTI, C. A. Necessidade de novos paradigmas ambientais: implicações e contribuição Guarani. **Cadernos PROLAM/USP**, São Paulo, ano 4, v. 2, p. 33-56, 2005.

CADOGAN, L. Ayvu Rapta: textos míticos de lós Mbyá-Guarani del Guairá. **Revista de Antropologia**, 5, Boletim no. 227, FFLCH – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1959.

CAPRA, F. **A teia da vida**: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos. Tradução de Newton Roberval Eichenberg. São Paulo: Editora Cultrix, 1996.

CASANOVA, M. A. **Compreender Heidegger**. 2ª. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2010. 244 p. (Série Compreender).

CASTANEDA, C. **Os ensinamentos de Don Juan**. Tradução Luzia Machado da Costa. Rio de Janeiro: Record, 1968.

_____. **Porta para o infinito**. Tradução Luzia Maria da Costa. 12a. ed. Rio de Janeiro: Record, 1974.

_____. **O lado ativo do infinito**. Rio de Janeiro: Record, 2001, 331 p.

CICCARONE, C. Um povo que caminha: notas sobre movimentações territoriais guarani em tempos históricos e neocoloniais. **Dimensões**, vol. 26, p. 136-151, 2011.

CLASTRES, Hélène. **Terra sem mal: o profetismo tupi guarani**. São Paulo: Brasiliense, 1978.

CLASTRES, P. **A sociedade contra o Estado**. São Paulo: Cosac Naif, 2012.

CLIFFORD, J. **A experiência etnográfica**: antropologia e literatura no séc. XX. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011.

COTTINGHAM, J. **Dicionário Descartes**. Tradução Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995. 171 p.

DEAN, W. **A ferro e fogo**: a história da devastação da mata atlântica brasileira. Tradução Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. 484 p.

DE BLASIS, P. A. D. et al. Sambaquis e Paisagem: dinâmica natural e arqueologia regional no litoral sul de São Paulo. **Arqueología Suramericana/Arqueologia Sul-americana**, 3 (1), 29-61, enero/jan. 2007.

DERRIDA, J. **Del espíritu**: Heidegger y La cuestión. Traducción de Alejandro Madrid-Zan. Edición Eletrônica de Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, 1980. Disponível em: <<http://mercaba.org/SANLUIS/Filosofia/autores/Contempor%C3%A1nea/Derrida/Del%20espiritu.pdf>>. Acessado em: 22 jan. 2018.

DESCARTES, R. **Meditações e objeções e respostas**. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

_____. **Discurso do método**. Tradução Maria Ermantina Galvão. 2a. ed. São Paulo: Martins Fontes, [1637] 2001. (Série Clássicos).

DESCOLA, P. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. **MANA**, 4(1): 23-45, 1998.

_____. Ecologia e cosmologia. In: DIEGUES, A. C. **Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos**. São Paulo: Annablume/Hucitec, 2000, p. 149-163.

DIAS, T. A. B. et al. Etnobiologia e conservação de recursos genéticos, o caso do povo Craô, Brasil. In: NASS, L. L. (Ed.) **Recursos Genéticos Vegetais**, Brasília, DF: Embrapa Recursos Genéticos e Biotecnologia, 2014, p. 651-681.

DIEGUES, A. C. **Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos**. São Paulo: Annablume/Hucitec, 2000. 290 p.

_____. A construção da etnoconservação no Brasil: o desafio de novos conhecimentos e novas práticas para a conservação. NUPAUB – USP, p. 1-7, 2001. Disponível em: <http://nupaub.fflch.usp.br/sites/nupaub.fflch.usp.br/files/color/manausetnocon.pdf>. Acessado em: 10 mai. 2014.

DIEGUES, A. C.; ARRUDA, R. (Org.). **Saberes tradicionais e biodiversidade**. Brasília: Ministério do Meio Ambiente, 2011.

ELIADE, M. **O mito do eterno retorno**. Tradução José A. Ceschim. São Paulo: Editora Mercúrio, 1992.

ENGELS, F. **Sobre o papel do trabalho na transformação do macaco em homem**. Edição eletrônica Ed. Ridendo Castigat Mores, [1876] (1999). Disponível em: <http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/macaco.pdf>. Acessado em: 15 dez. 2015.

FANTINATO, M. **Métodos de pesquisa**. São Paulo: PPGSI – EACH – USP, 2015.

GALLOIS, D. T. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidade? In: FANY, R. (Org.). **Terras indígenas e Unidades de Conservação da Natureza**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004.

GAVAZZI, R. A. **Agrofloresta e Cartografia Indígena: a gestão territorial e ambiental nas mãos dos Agentes Agroflorestais Indígenas do Acre**. 2012, 297 f. Dissertação (Mestrado em Geografia Física) – FFLCH, Universidade de São Paulo, SP, 2012.

GODOY, M. G. G. A visão de mundo dos índios guarani mbyá e o impacto de políticas públicas nas aldeias do Estado de São Paulo. **ANPOCS**, 30, p. 24-28, out. 2006. Número especial.

GÓMEZ-POMPA, A; KAUSS, A. Domesticando o mito da natureza selvagem. In: DIEGUES, A. C. **Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos**. São Paulo: Annablume/Hucitec, 2000. 290 p.

HAVELOCK, E. A. **A revolução da escrita na Grécia e suas consequências culturais**. Tradução de Ordep José Serra. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista; Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996. (Biblioteca Básica).

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. Tradução de Paulo Menezes. 7a. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes; Bragança Paulista: USF, 2002.

HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. São Paulo: Editora Vozes, 1989. (Coleção Pensamento humano).

_____. **Conferências e Escritos Filosóficos**. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999. (Coleção: Os pensadores).

_____. **Parmênides**. Tradução Sérgio Mário Wrublewski. São Paulo: Editora Vozes, 2008. (Coleção Pensamento Humano).

_____. **Introdução à Filosofia**. Tradução Marco Antônio Casanova. 2ª. ed. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2009. (Coleção Pensamento humano).

KNEIP, L. M. A utilização de plantas pelos pescadores, coletores e caçadores pré-históricos da restinga de Saquarema, Rio de Janeiro, Brasil. **Rodriguesia**, 60 (1), p. 203-210, 2009.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. Tradução Beatriz Perrone-Moisés. Prefácio Eduardo Viveiros de Castro. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. 730 p.

LADEIRA, M. I. et al. **Os índios da Serra do Mar: a presença Mbyá Guarani em São Paulo**. Centro de Trabalho Indigenista – CTI, São Paulo: Nova Stella Editorial, 1988.

_____. M. I. **Os Guarani da Mata Atlântica**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 1991.

_____. **Espaço geográfico Guarani-Mbya: significado, constituição e uso**. São Paulo: Edusp, 2008, 228 p.

LIMA, T. S. O que é um corpo? **Religião e sociedade**, Rio de Janeiro, v.22, n. 1, p. 9-19, 2002.

LOCKE, J. **Segundo tratado sobre o governo**. Tradução de E. Jacy Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, [1690] 1983. p. 31-117.

MAcRAE, E. **Guiado pela lua: xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do santo daime**. São Paulo: Brasiliense, 1992.

MALINOWSKI, B. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. Tradução Anton. P. Carr e Lúcia Aparecida Cardieri. 3a. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Coleção: Os Pensadores).

MARTINS, P. S. Dinâmica evolutiva em roças de caboclos amazônicos. **Estudos Avançados**, São Paulo, 19 (53), p. 209-220, 2005.

MONTEIRO, J. M. **Negros da Terra: Índios e Bandeirantes nas Origens de São Paulo**. São Paulo, Companhia das Letras, 1994.

_____. **Tupis, Tapuias e os historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo**. 2001. 233 f. Tese (Livre Docência em Etnologia, Subárea História Indígena e do Indigenismo) – IFCH, Unicamp, Campinas, SP, 2001.

MONTOYA, A. R. **Arte de la lengua guarani**. Viena-Paris, 1976. Disponível em: <>. Acessado em:

MORIN, E. **Ciência com consciência**. São Paulo: Bertrand Brasil, 1999.

MOUZER, M. V. S. **Cartilha agroflorestal Mbyá Guarani: saberes yva'a**. 2011, 91 f. Monografia (Graduação em Ciências Biológicas) – Instituto de Biociências, UFRS, Rio Grande do Sul, 2011.

NAVARRO, E. A. **Método moderno de tupi antigo: a língua do Brasil dos primeiros séculos**. 3a. ed. São Paulo: Global, 2005. 463 p.

_____. **Dicionário de tupi antigo: a língua indígena clássica do Brasil**. São Paulo: Global, 2013. 620 p.

NEVES, E. G. O velho e o novo na arqueologia amazônica. **Revista USP**. São Paulo, 44, p. 86-111, dez./jan., 1999-2000.

NICOLESCU, B. **O manifesto da transdisciplinaridade**. São Paulo: Triom, 1999.

NOELLI, F. S. A ocupação humana na região sul do Brasil: arqueologia, debate e perspectivas 1872-2000. **Revista USP**, São Paulo, n. 44, p. 218-269, dez./fev. 1999-2000.

OLIVEIRA, J. P.; FREIRE, C. A. R. **A presença indígena na formação do Brasil**. Brasília: Edições MEC/UNESCO, 2006.

OLIVEIRA, D. Os movimentos migratórios dos guarani e a antropogenia da Mata Atlântica: apontamentos sobre etnobotânica guarani e flora do litoral catarinense. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA AMBIENTAL E MIGRAÇÕES, 1., 2010, Florianópolis, Santa Catarina. **Anais...** Florianópolis: UFSC, p. 537-560, 2010.

PALAVIZINI, R. S. Uma abordagem transdisciplinar à pesquisa-ação. **Revista Terceiro Incluído**, NUPEAT–IESA–UFG, v.2, n.1, p.67–85, jan./jun. 2012 .

PARDINI, P. Natureza e cultura na paisagem amazônica: uma experiência fotográfica com ressonâncias na cosmologia ameríndia e na ecologia histórica. **Boletim Museu Emílio Goeldi**. Belém, PA, v.7, n. 2, p. 589-603, mai./ago. 2012.

PEREIRA, D. L. T. Expansão dos tupi-guarani pelo território brasileiro: correlação entre família lingüística e a tradição cerâmica. 2009. Disponível em: <<http://revista.fct.unesp.br>>. Acessado em: 11 mai. 2015.

PETRONE, P. **Aldeamentos paulistas**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1995. 396 p.

PONTES, J. Mundo está de olho na floresta amazônica, alerta Davi Kopenawa, 20 abr. 2015. Disponível em: <<https://acervo.racismoambiental.net.br/2015/04/20/mundo-esta-de-olho-na-floresta-amazonica-alerta-davi-kopenawa/>>. Acesso em: 12 jun. 2018.

POSEY, D. A. Interpreting and Applying the “Reality” of Indigenous Concepts: what is necessary to learn from the natives?. In: Redford, K.H.; Padoch, C. (eds.). **Conservation of Neotropical Forests**: working from traditional resource use. New York: Columbia University Press, 1992, p. 21-34.

POSEY, D. A. (Comp.). **Cutural and spiritual values of biodiversity**. Oxford Centre for the Environment, Ethics and Society Mansfield College, University of Oxford, UK: Intermediate Technology Publications, 1999. 732 p.

RIBEIRO, B. G. N. **Os índios das águas pretas**: modo de produção e equipamento produtivo. São Paulo: Companhia das Letras: Edusp, 1995. 270 p.

RODRIGUES, A. A Língua Geral do Amazonas e o Guarany: observações sobre o alfabeto indígena. **Revista Trimensal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro**, Rio de Janeiro: Typographia Pinheiro & C., Suplemento ao Tomo LI, p. 73-110, 1988. Disponível em: <<http://biblio.etnolinguistica.org/rodrigues-1888-lingua-geral>>. Acessado em: 20 ago. 2014.

SANTOS, B. S. **Crítica da razão indolente**: contra o desperdício da experiência. São Paulo: Cortez, 2002. v. 1.

_____. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes. **Novos Estudos**, CEBRAP, 79, p. 71-94, nov. 2007.

SECRETARIA DA EDUCAÇÃO (SÃO PAULO). **Vocabulário bilíngue**: Guarani-Português/Português-Guarani. Aldeias do Estado de São Paulo, Brasil. São Paulo: SEE, FEUSP, 2000. 196 p. (Coleção Vocabulário Bilíngue).

SECRETARIA DO MEIO AMBIENTE (SÃO PAULO). **Plano de Manejo Parque Estadual Intervales**. São Paulo: Instituto Florestal, 2008

SIERING, F. C. **Conquista e dominação dos povos indígenas**: resistência no sertão dos Maracás (1650-1701). 2008. 147 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, BA, 2008.

SILVA, S. B. Cosmo-ontológica Mbyá-Guarani: discutindo o estatuto de “objetos” e “recursos naturais”. **Revista de Arqueologia/ Sociedade de Arqueologia Brasileira**, São Paulo, v.26, n.1, 2013.

SISTEMA NACIONAL DE UNIDADES DE CONSERVAÇÃO (SNUC). Lei no. 9.985, de 18 de julho de 2000.

SMITH, N. Anthrosols and Human carrying Capacity in Amazonia. **Annals of the Association of American Geographers**, 70(4), p. 553-566, 1980.

THIOLLENT, T. **Metodologia da Pesquisa-Ação**. São Paulo: Cortez/Autores Associados, 1992.

THOMAS, K. **O homem e o mundo natural**: mudanças de atitude em relação às plantas e os animais (1500-1800). Tradução João Roberto Martins Filho. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

TOLEDO, V.; BARRERA-BASSOLS, N. A etnoecologia: uma ciência pós-normal que estuda as sabedorias tradicionais. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, PR: Editora UFPR, n. 20, p. 31-45, jul./dez., 2009.

_____. **A memória biocultural**: a importância ecológica dos saberes tradicionais. Tradução de Rosa L. Peralta. São Paulo: Expressão Popular, 2015. 272 p.

TORRANO, J. Estudo e tradução. In: HESÍODO. **Teogonia**: a origem dos deuses. São Paulo: Roswitha Kempf Editores, 1986. p. 9-126.

VICENTE, N. R. **O manejo tradicional de roça itinerante em florestas secundárias**: um sistema que conserva a biodiversidade? 2014. 198 p. Tese (Doutorado em Recursos Genéticos Vegetais) – Centro de Ciências Agrárias, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, 2014

VIVEIROS DE CASTRO, E. **Metafísicas caníbales**: líneas de antropologia postestructural. Buenos Aires: Katz editores, 2010. 258 p.

_____. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. 5a. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2013. 552 p.

APÊNDICE A – GUARANI ARA (TEMPO- ESPAÇO GUARANI)

Guarani Ára pode ser dividido em dois “períodos”, *Ara Pyau* e *Ara Ymã*. O primeiro se inicia quando as árvores começam a florescer, os pássaros cantam mais, a temperatura esquenta e o dia se torna mais longo. É tempo de plantar (*Ma'entya Ara*). Essa época coincide mais ou menos com a chegada da lua minguante no mês de Setembro no calendário não índio (*juruá*).

As atividades na *Pegua Ty*, quando chega a época de *Ara Pya*, faz-se uma roça comunitária; cada família também faz sua própria roça. Homens e mulheres, adultos e crianças participam dessas atividades. O plantio ocorre durante três meses (Setembro a Novembro), mas é nos primeiros momentos que a *tekoa* trabalha coletivamente na roça comunitária, pois é a época mais favorável para o plantio de acordo com o *Nhanderuojapo va'e kue* ('o que *Nhanderu* fez'). As famílias também frequentam a casa de reza (*Opy*) para agradecer o novo tempo que se inicia.

Nos momentos seguintes (Outubro e Novembro) segue-se a manutenção e plantio da roça comunitária enquanto as famílias trabalham em suas próprias roças.

A partir de Dezembro começam as primeiras colheitas: melancia (*Xanjau*), milho tradicional (*Avaxi Hete'i*) e outros cultivares. Também começa o tempo do batismo (*Nhemongaraia Ara*) que vai até Fevereiro: o batismo dos alimentos (*Avaxi Nhemongarai*) e o batismo dos nomes (*Tery Nhemongaraí*), em que se pede para *Nhanderu* a proteção durante *Ara Ymã*.

Esse segundo período (*Ara Ymã*) começa quando *Nhanderu* volta para sua morada, fica mais distante e deixa de estar presente com a sua proteção. É também um período em que a *tekoa* se recolhe. Durante este período de recolhimento também se observa o comportamento de *Nhanderu ojapo va'e kue*, quando as folhas caem. Isso se inicia no mês de Março e vai até o mês de Junho no calendário *juruá*.

No mês de Abril a *tekoa* rememora 'o início do sofrimento dos nossos parentes' (*Nhande Retarã Kuery Ojexavai Ypy Hague*), em referência aos indígenas que foram mortos desde o início do processo de colonização até os dias de hoje. Esse período no calendário deverá ter início no dia 15 de Abril e terminar no dia 30 do mesmo mês. Nesse período os Guarani frequentam mais a casa de reza (*Opy*). Trata-se de um momento de recolhimento com cânticos e apresentação do coral infantil, com a dança dos *Xondaro* que se preparam como guerreiros em memória aos parentes mortos. No mês de Maio ocorre a preparação da terra para o plantio de mandioca em Junho. Esses meses antecedem o período de acasalamento e

ciclo de reprodução dos animais, ciclo este respeitado pelos Guarani. Durante Julho e Agosto novamente ocorre um período de preparação da terra para o plantio do novo ano (*Ara Pyau*).