

CAPÍTULO 4

SER COM A FLORESTA: O MODO DE SER INDÍGENA COM A MATA ATLÂNTICA

Denis Robson Rodrigues; Soraia Ansara

RESUMO

O texto procura apresentar a cosmovisão indígena, a partir de pesquisa realizada sobre a relação que os Guarani mantêm com as florestas da Mata Atlântica e a importância que atribuem a essa relação e como ela se conecta com a formação e a conservação das florestas que habitam, em particular as que restaram no Vale do Rio Ribeira, região que abriga a parte mais importante do que ainda resta da Mata Atlântica em São Paulo. Nele se evidenciou que esse modo peculiar de se relacionar com as florestas constitui uma ontologia, cuja existência supõe a necessidade de se conservar as florestas e seus socioecossistemas, assim como suas relações ancestrais como parte integrante fundamental de seu território. Ressalta-se desse modo a diferença radical existente entre esse modo de ser, cujo espaço produzido é incompatível com o modo colonialista capitalista de se impor como força política econômica hegemônica universal. 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 “cosmogonia” têm coproduzido e conservado a pujança das florestas tropicais que exibem até hoje; e, ao mesmo tempo, têm impedido uma reflexão mais

rigorosa sobre a profunda ignorância do outro, manifestado por um modo de conhecimento que se supõe, apesar de suas evidentes limitações, como saber válido universal.

INTRODUÇÃO

“Ser com a floresta” pode ser visto como uma tentativa de descrever, por meio de uma pesquisa científica transdisciplinar e uma ação política conjunta de luta pela conservação das florestas atlânticas, a relação que os indígenas têm, e em particular, os Guarani com as florestas designadas por nós como Mata Atlântica.

Ser-com trata-se de um conceito fundamental da teoria filosófica de Martin Heidegger. Refere-se a uma qualidade fundadora do *ser-aí* humano. Para Heidegger *ser-com* é uma característica intrínseca e específica do *ser-aí*. Desde o início qualquer *ser-aí* já é *com-o-outro*. Porém, o outro a que se refere Heidegger é necessariamente outro *ser-aí*, pertencente ao mesmo mundo no qual os outros que não sejam seres-aí, como animais, plantas e minerais não podem *ser-com*, pois não podem compartilhar com o *ser-aí* os mesmos sentidos do ser.

Em contato com os Guarani e pessoas de outras nações indígenas e a partir da leitura da literatura específica sobre essa relação idiossincrática dos Guarani, em particular, e de outras nações indígenas, em geral com as florestas, foi possível acessar e construir um ponto de vista no qual podemos admitir ontologicamente a existência dessa relação entre ser humano e entidades consideradas, na visão hegemônica cristalizada da nossa cultura, não humanas, como relações humanas ou outra concepção de humanidade. A exposição teórica dessa possibilidade que será resumida neste capítulo foi desenvolvida com base na dissertação de mestrado de Rodrigues (2019).

As questões suscitadas na pesquisa realizada entre os anos de 2013 e 2016 referem-se à centralidade da cosmovisão indígena na sua relação com as florestas, como fator constituinte e estruturador de seu território. Descreve e reflete sobre a importância que os Guarani atribuem a essa relação e como ela se conecta com a formação e a conservação das florestas que habitam, em particular as que restaram no Vale do Rio Ribeira, região que abriga a parte mais importante do que ainda resta da Mata Atlântica no estado de São Paulo.

Utilizando como metodologia a pesquisa-participante, a pesquisa-ação e teorias transdisciplinares, a pesquisa foi realizada com os Guarani dos povos *Peguaou Ty*,⁶ situada no município de Sete Barras em São Paulo, com o objetivo de compreender melhor quais são as fontes geratrizes presentes na dinâmica atual de produção e conservação das florestas atlânticas a partir do modo de viver dos indígenas que as habitam.

Na tentativa de compreender seu *modus vivendi*, foi de fundamental importância que o pesquisador aprendesse ao menos algumas noções importantes referentes à lín-

6 *Tekoa* segundo seu modo de ver é o lugar (tempo-espaco-originário) indicado por Nhanderu para que ali os Guarani pratiquem o seu *teko* ou seu modo de ser.

gua Tupi e Guarani e convivesse com os Guarani ao longo desses três anos participando ativamente de algumas de suas atividades, entre as quais se destaca o trabalho com a escola indígena e a construção de um novo calendário escolar Guarani que considere os ciclos da roça e seus conhecimentos sobre a floresta de seus ancestrais.

Atualmente essa comunidade se encontra sob um conflito social e jurídico com a Fundação Florestal, instituição que administra a Unidade de Conservação Integral, o Parque Estadual Intervales (PEI), que não os reconhecem como população originária e os tratam como invasores. Tal Unidade de Conservação move contra eles um processo jurídico para expulsá-los do local e os têm 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.⁷ Trata-se de um quadro de violência socioambiental dos direitos humanos e dos povos e das leis brasileiras, em função de uma política de conservação. Tal acusação tornou-se um dos argumentos centrais dessa política que exclui toda atividade humana não regulamentada por essa política de Estado como condição necessária para a conservação dos ambientes naturais. Ela encontra respaldo teórico num complexo de estudos sobre o impacto da atividade humana no conjunto dos socioecossistemas do planeta, sobretudo nos dois últimos séculos, XIX e XX.

Todavia tornou-se crescente a opinião entre os estudiosos do assunto de que há uma profunda ligação idiossincrática no modo de ser das sociedades indígenas com as florestas, que vem contribuindo milenarmente, tanto para o processo histórico de sua formação quanto para a dinâmica de sua conservação.

Entretanto, a compreensão mais plena dessa ligação não é facilmente acessível e muito menos evidente para nós com base apenas nos nossos conceitos e nas ontologias e processos históricos que os sustentam. Requer muitas vezes esforços que estão além, não só das nossas convenções sociais, mas também dos conceitos mais elaborados das epistemologias modernas e “pós-modernas”.

Nesse sentido, ao discorrermos sobre a experiência dos Guarani, a partir da sua relação com a floresta e como esta relação constitui o seu modo de ser, somos convidados a desconstruir o nosso modo de conceber a nossa relação com a natureza e apontar os limites da nossa ontologia e das contradições históricas que as condicionam e desse modo tomar consciência efetiva dela.

Nos primeiros contatos com a tekoa percebemos que a presença da escola era para os Guarani algo absolutamente novo e desafiante para o seu modo de ser, pois tal instituição era absolutamente desnecessária e estranha para seus costumes, servindo apenas como instrumento para aprender lidar com os juruá (os brancos). Em uma das conversas com o cacique Luis Euzébio, ele manifestou que estavam meio perplexos com a ideia de uma escola indígena, uma vez que tudo o que aprendiam ou precisavam apreender vinha da Opy (Casa de reza) e da vivência cotidiana desde criança com as práticas tradicionais Guarani. As crianças, desde cedo, acompanham os pais e os parentes mais velhos nas roças e plantações nas florestas. Elas são responsáveis na

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

tekoa por ajudar a plantar as sementes e a fazer as mudas e os mais velhos observavam as crianças fazerem as mudas. De acordo com o cacique, as mudas que melhor vingassem era um indicativo de que as crianças responsáveis por elas poderiam 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 ele, a ligação das crianças com o modo de ser Guarani.

O cacique e a comunidade compreendiam que era importante que na escola também fossem ensinados os costumes Guarani seguindo o *Guarani Ara* (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. Ele fez questão de enfatizar que não concordavam com o calendário *jurua* que era seguido pela Secretaria de Educação, pois tal calendário não considerava os conhecimentos dos Guarani sobre a floresta de seus ancestrais. Então, nos propusemos a contribuir no que fosse possível em relação à construção da Opy e à sua luta por demarcação de terra, participando durante o período da pesquisa da construção conjunta de um currículo alternativo e um novo calendário escolar Guarani para a *tekoa* que fosse conforme os seus costumes. Tivemos acesso desde o início a esta reivindicação da *tekoa* que, segundo suas lideranças, não estava sendo atendida pela Secretaria da Educação do Estado que administra a escola.

Participar com elas dessa experiência, além de permitir uma maior aproximação com as suas lutas cotidianas favoreceu a compreensão de seu modo de ser e dos conflitos ontológicos e políticos (ALMEIDA, 2013; CLIFFORD, 2011) presentes nestas lutas e neste território, em particular, conforme veremos mais adiante.

A CENTRALIDADE DA RELAÇÃO DIALÓGICA COM AS FLORESTAS NAS COSMOLOGIAS INDÍGENAS

Segundo Rodrigues (2019), no intuito de compreender melhor a relação que os indígenas têm com as florestas, o foco de muitas pesquisas tem sido posto nas formas de manejos, por meio das quais eles reproduzem essas florestas. Esse enfoque tem contribuído muito para alargarmos a compreensão a respeito dessa relação e aprofundado a nossa própria concepção da natureza. Todavia quando esse foco é deslocado para o ponto de vista dos próprios indígenas sobre as florestas ressalta-se um aspecto dessa realidade que ainda permanece intrincado e tem promovido um intenso debate, tanto pelos atores diretamente envolvidos quanto por parte dos estudos pertinentes, e que constitui parte fundamental dessa relação. Trata-se da oposição entre natureza e cultura, característica do pensamento ocidental euro referenciado que, como sugere Silva (2013), não faz sentido para o pensamento ameríndio típico das nações indígenas das terras 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 [...] (SILVA, 2013:50).

Nesse sentido, a relação dos Guarani com o território ancestral e tradicional é uma relação com todos os seres extra-humanos deste horizonte ecológico-cultural que constituem os vários domínios cosmológicos, como afirma Silva (2013). Ao mesmo tempo, o modo como se relacionam com o ser da terra *Yvy Pyau*, (Terra nova) os levam a perceber os outros seres como humanos, ou melhor, gente como eles, que a sua maneira, concebe sua própria humanidade ou seu modo de ser e cultivam seus próprios costumes.

Para eles as florestas de *Yvy Pyau* (Terra nova) é o tempo-espaço cosmogônico no qual o processo gerador é atualizado mediante um conjunto de práticas permeadas e direcionadas por sua cosmologia (continuidade do trabalho de *Nhanderu Tenonde*). Suas roças que são formas de dar continuidade ao movimento gerado primordialmente por *Nhanderu Tenonde* são cultivadas no *Guarani Ara*.

Guarani Ara é intraduzível para nós, mas pode ser entendido parcialmente como “tempo-espaço-originário” que sempre se re-origina em *Yvy pyau* (Terra nova), cujo transcorrer constitui o *teko*, modo de ser Guarani:

Quando xamoi fala sobre teko, a gente sabe que ele está falando sobre o nosso modo de viver. Quando falamos de tekoa, estamos falando sobre aldeia, porque é onde vivemos a forma de ser Guarani. Esse espaço é sagrado, pois é onde nossos antepassados viviam. Cada aldeia tem sua própria história para ser seguida. Também, a aldeia é onde nasce a vida, por isso se chama tekoa. Então tudo isso a gente tem que aprender com os mais velhos. É possível a gente se expressar em português, mas o sentimento, a transformação, como que a gente sente nessa vida, de ser guarani, é difícil a gente repassar em português o sentimento que a gente sente (SILVA, 2020:44).

Dois momentos se alternam no ciclo cosmogônico do *Guarani Ara*: *Ara yma* e *Ara pyau*. *Ara yma* (aproximadamente tempo-espaço antigo ou ‘tempo de recolhimento’), inicia-se depois de fevereiro e termina no final de julho, cada *ara pyau* (tempos novos) o *Nhanderu* se renova. No *ara yma*, *Nhanderu* envelhece, por isso que não é praticado nenhuma cerimônia de *nhemongarai* nesse período (SILVA, 2020:29). É o momento em que os Guarani se tornam responsáveis pela manutenção da vida na *Ka’aguy ovy*⁸ e recolhem-se para suas casas e para *Opy* (casa de reza). Essa tarefa é entregue por *Nhanderu etei* (nosso Pai verdadeiro) após recolher-se em sua morada. Em *ara yma*

8 *Ka’aguy ovy* é outro “conceito” intraduzível para nossa língua e nossa ontologia, mas, para fornecer certa inteligibilidade, podemos traduzi-lo como espírito da Floresta.

toda vida em *yvy pyau* se recolhe. Segundo os professores Guarani, da *tekoa Peguao Ty*, os Guarani ficam em recolhimento na *Opy* (casa de reza) ou nas suas casas individuais quando, nas noites de ritual, busca-se manter um estado de harmonia e proteção que mantém a vida na floresta. Trata-se da busca de harmonia nas relações entre os seres dotados das várias intencionalidades que compõe a floresta.

O retorno de *Nhanderu* para a floresta e de *Kuaray* (o Sol) e *Nhamandu* (um deus que se manifesta na energia do Sol trazendo vida a floresta) indicam “tempos novos” (*Ara pyau*) e são anunciados com *yvytu* (ventania) – (este período se inicia no final de julho e vai até o final de fevereiro). Anuncia-se o novo ciclo de expansão com o acasalamento dos animais, momento de semear as sementes, que são presentes divinos. Cada momento do ciclo *Guarani Ara* é influenciado pela presença maior ou menor do Deus demiurgo (*Nhanderu*) e pelo que se pode fazer e o que não se pode fazer em *yvy pyau*, ou seja, o que constitui o seu *teko*. As constelações, a Lua e o Sol são seres primordiais (*mba’e Ypy*) e indicações celestiais das mensagens de *Nhanderu* para os Guarani no interior da floresta.

Segundo o cacique Luis Euzébio, da *Peguao Ty*, antes dos Guarani escolherem um lugar para construir sua *tekoa*, esses lugares são procurados por eles sob a orientação de um pajé xamã onde permanecem dias e noites em ritual na floresta até que recebam um sinal claro de que é um lugar bom, indicado por *Nhanderu*, para os Guarani praticarem o seu modo de ser. Todavia, o realizam mediante uma indicação prévia do consentimento das entidades xamânicas antigas que habitam esses espaços e, assim como eles, praticam suas roças e exercem seu modo de ser.

O Sistema Agroflorestal de manejo e plantio do povo Guarani, repetindo o mesmo exemplo encontrado em outros povos tradicionais, além de constituir acervo fundamental do processo histórico da formação da Mata Atlântica (CAMPOS, 2019) é indicado em sua cosmovisão como continuidade do longo trabalho de *Nhanderu*, um deus “cultivador de florestas” que deixou para os Guarani as sementes para cultivo.

Em relação às plantações e seu consumo se aplica também o procedimento ritualístico quando, em *Ara Pyau* (tempos novos), antes dos primeiros plantios, realizam o ritual xamânico (*Nhemongarai*) das sementes: *avaxi karai*, (milho Guarani) *jety karai*, (batata doce) *kumandá karai* (feijão) [...] (LADEIRA, 2008:170-172). O *nhemongarai* é o mais importante ritual xamânico Guarani, sua mera descrição já é em si uma tarefa difícil, pois se trata de um ritual complexo que envolve também outros rituais (SILVA, 2020):

A fumaça do cachimbo leva o pensamento das pessoas para yva. Quando se fuma o cachimbo tem que ter xerovia⁹ no que se deseja. Precisa enviar a fumaça do cachimbo para o céu e Nhanderu, através disso, terá acesso ao pensamento e assim se alcança a realização desses desejos. É através do pe-tyngua que se busca o conhecimento sobre a cosmologia mbya (SILVA, 2020:26, grifos nossos).

9 “Fé” (minha “fé”).

O *nhemongarai*, assim como sua cosmologia, embora possa ser descrito, sua compreensão não é fácil. Ao indicar que é por meio do *petyngua* que se busca o conhecimento sobre a cosmologia *mbya*, o autor coloca toda tentativa de descrevê-lo como conhecimento exterior – insuficiente para captar tal realidade – e indica, ao mesmo tempo, o caminho ou “método” pelo qual é acessado. Trata-se de uma realidade ontológica que não consegue ser traduzida em nossos conceitos teóricos de certeza e verdade sem reproduzir nossos preconceitos etnocêntricos. O reconhecimento dessa dificuldade do nosso modo de conceitualizá-los nos convida a um diálogo francamente aberto intercultural e interepistêmico como diz Baniwa (2019:25; 27-28):

Ainda não consigo identificar algum lugar ou espaço acadêmico ou antropológico que tenha prosperado de forma mais substantiva, qualitativa e sistemática em processos dialógicos interculturais, ou por que não, diálogos imperepistêmicos, numa relação de diálogo simétrico ou menos assimétrico. [...] Nós, povos indígenas, não compomos a cultura nacional. Não somos uma subcultura da sociedade brasileira. Nós somos culturas e civilizações muito diferentes, por isso falamos línguas diferentes, professamos outras crenças, organizamos outros saberes, conhecimentos e valores. Desenvolvemos outros modos culturais de classificação e organização do mundo; enfim, outras concepções sobre o mundo e sobre a humanidade. Por isso, estabelecemos outras formas de relações com o mundo e com a natureza ao nosso redor. Se isso minimamente não for compreendido e aceito, qualquer diálogo se torna inviável ou, pelo menos, improdutivo e não prosperará para além das formulações retóricas e teóricas muito bem elaboradas, mas impraticáveis.

Esses aspectos evidenciados por Baniwa são relevantes para uma melhor compreensão do papel da centralidade das cosmologias indígenas nas suas relações com as florestas. “[...] Em qualquer fase da lua se pode realizar *nhemongarai* (bênção) 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” (LADEIRA, 2008:171-172).

Nesse ritual da colheita, transformam a planta em alimento, ou seja, transformam a planta em ato compartilhado consentido entre todos os seres presentes na ceia. Essa transformação, segundo Castro (2013), é constituinte fundamental das formas dialógicas xamânicas indígenas.

O seu *teko*, portanto, atravessa e constitui a multidimensionalidade do espaço ancestral e tradicional Guarani – o *Ka’aguy porã*.¹⁰ Ele está em relação não só com outros coletivos Guarani ou estrangeiros, mas, sobretudo, com todos outros seres extra-humanos, neste horizonte ecológico-cultural [...] que povoa os vários domínios cosmológicos (SILVA, 2013:50).

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

O teko é esse estado xamânico característico dos modos de ser indígena Guarani de relacionar-se com o outro considerando as outras entidades enquanto são, ao mesmo tempo, uma condição cósmica comum compartilhada por todos, sem a distinção marcadamente antropocêntrica de espécie humana e não humana, de vivos e não vivos.

Portanto, questões como as que foram levantadas de se tentar compreender de que modo e o que motiva as sociedades indígenas a se relacionarem com as florestas há milhares de anos, requer uma imersão radical e dialogicamente consentida na cultura que se quer conhecer. Essa necessidade pode nos exigir uma suspensão do nosso paradigma conceitual e cultural para compreendê-los. Ao mesmo tempo, demanda um mergulho profundo nos fundamentos ontológicos do nosso modo de nos relacionarmos com as florestas e concebermos a natureza na sua relação com as sociedades humanas, incluindo o próprio conceito de humano.

O ato de conhecer, dessa forma, exige a busca de um modo de acesso eminentemente dialógico com a humanidade específica do outro que se quer conhecer ou se relacionar e não apenas eminentemente lógico no sentido das determinações que regem a consciência individual. Esse diálogo se constitui por outros modos de se compartilhar pontos de vistas “humanamente” diferentes. A experiência mostra que para conhecer o outro tem que haver uma reciprocidade de trocas de afecções; há uma interpenetrabilidade entre o conhecedor e o conhecido que os facultam – mediante a sua natureza comum – a atingirem a humanidade ambigualmente específica de cada um. Essa metamorfose não mantém os dois lados separados em sujeito conhecedor e objeto conhecido, mas os torna copartícipes do mundo pessoal, ou seja, humano do outro.

O ponto de vista do outro é recebido pelo sujeito sem que seja hierarquicamente necessária a mediação do entendimento como foi definido por Kant (1983), enquanto faculdade exclusivamente humana de julgar – que tem por função fundir, mediante as suas formas puras a priori, das quais o sujeito humano é o portador – os conteúdos da experiência que se apresenta na forma de objetos.

A herança filosófica de Kant, no nosso modo de pensar enquanto cultura, concebe a humanidade essencialmente como uma comunidade linguística na qual os esforços do entendimento estimulam a elaboração de conceitos e da linguagem como meios de adequar-se e comunicar os conteúdos de suas experiências com os objetos ou outros sujeitos. Se não houvesse a necessidade dessa comunicação os conteúdos das experiências ficariam restritos exclusivamente aos âmbitos individuais de cada sujeito empurrando-o para o isolamento. O ato de conhecer se dá aqui por meio da linguagem como meio de conexão universal dos conteúdos das experiências com base na sua função útil de comunicação das experiências individuais e coletivas cotidianas. Portanto, a linguagem é um círculo do qual não participam como sujeitos ou agentes conscientes os demais seres que não sejam humanos.

Ora, quando se procura compreender melhor os usos e o modo como os indígenas compreendem a linguagem observamos uma concepção radicalmente diferente referente aos aspectos importantes do modo de ser indígena. Sua linguagem se dá por

meio da prática de educação bilíngue intercultural que valoriza o pertencimento étnico e cultural e que promove uma educação interepistêmica.

Para Baniwa (2017), tal educação caracteriza-se por sua longa duração superando os limites teórico e práticos das noções de interdisciplinaridade e de transdisciplinaridade, que segundo o autor “estão aprisionadas pela visão fragmentada e colonialista do saber e do poder disciplinar homogeneizador e autoritário” (p. 307).

Uma educação pautada pela perspectiva ontológica de inter-epistemologias e cosmopolíticas abarca a noção holística da epistemologia intercósmica, própria das ontologias indígenas. Neste sentido, a educação bilíngue, intercultural, intercósmica aponta para a necessidade de construção de novos paradigmas epistemológicos e novas atitudes políticas e sociais da sociedade dominante e dos povos indígenas, [...] Os diálogos inter-linguísticos são diálogos filosóficos, cosmológicos e cosmopolíticos que podem ajudar a romper a subalternidade interétnica colonialista, na medida em que ajudem a construir processos educativos e exercitar atitudes objetivas e transformadoras propícias ao diálogo político e epistemológico de rompimento com o poder subjetivo da subalternidade e da colonialidade tutelar, etnocêntrica, eurocêntrica, historicamente enraizada em nossa sociedade (BANIWA, 2017:307).

O diálogo harmônico que se dá entre os povos guaranis configura-se numa lógica de complementariedade, de respeito e solidariedade entre os humanos e não humanos. Para os Guarani a linguagem, embora seja empregada no seu cotidiano na forma de comunicação dos conteúdos das experiências, ela ultrapassa esse sentido, pois eles a empregam, sobretudo no sentido evocativo e como fonte e poder gerador de realidade. No sentido mais intenso da sua cosmologia a linguagem ou *ayvu rapyta* (aproximadamente o fundamento das belas palavras) é evocada no seu cotidiano, preferencialmente, na forma de cânticos acompanhados de instrumentos musicais e da fumaça ou neblina geradora (*tatachina*) que sai de seus *petingua* (cachimbos) como forças geratrizes presentes em *Ara pyau* (tempo ou mundo novo) as mesmas presentes em *Ara yma* (tempos primordiais) em que foram gerados por Nhanderu Tenonde (demurgo primordial) os diversos mundos que compõem a cosmologia Guarani. Empregam, portanto no seu sentido, eminentemente cosmológico. As belas palavras ou palavras geradoras, *nhê'êng porã*, são formas de acesso direto a essas forças engendradoras de realidades cosmológicas, portanto, forças cosmogônicas.

Num trecho de sua obra no qual se reproduz as narrativas Guarani sobre o surgimento de *Ayvu Rapyta* (palavras-almas), Leon Cadogan assim se refere,

Para interpretar correctamente el contenido de estos versos que constituyen, a mi parecer, el capítulo más importante de la religión mbyá-guarani, es indispensable tener presente que ayvu = lenguaje humano; ñe'eng = palabra; y e = decir encierran el, para nosotros, doble concepto de: expresar ideas – porción divina del alma. (...) Ñe'eng, ñe': em guarani común ñe' significa lenguaje humano, aplicándose también al cantar de las aves, chirriar de algunos insectos, etc. (...) Ñe'eng es el espíritu que envían los dioses para que se encarne en la criatura próxima a nacer. Tanto los animales como los árboles tiene alma [...] (CADOGAN, 1959:17 e 19).

Assim, podemos observar a referência a outros seres como copartícipes de uma humanidade comum quando os Guarani utilizam as mesmas palavras, como *membyra* para designar, tanto o filho humano como o não humano, para os quais utilizamos palavras diferentes, como filhote para animais e semente para plantas.

As palavras-almas constituem, portanto, seu *teko*, ou seja, “o nosso modo de ser”, como dizem os Guarani. É o modo pelo qual eles entram em relação entre si e com as florestas e reproduzem os valores e os frutos desse relacionamento. Tal modo de ser não pode ser visto simplesmente como se pudessem vivê-lo em determinados momentos separado da maior parte de suas vidas da floresta. O seu relacionamento com a floresta é vivenciado cosmologicamente em vários momentos que compõem seu cotidiano e a esse relacionamento chamam de *teko*.

Assim, como expressa Eduardo Viveiros de Castro (2018:42), a:

*[...] resistência do perspectivismo ameríndio aos termos de nossos debates epistemológicos ameaça seriamente a transportabilidade das partições ontológicas que os alimentam. É a conclusão a que chegaram muitos antropólogos [...] quando argumentaram que a distinção clássica entre Natureza e Cultura – artigo primeiro da Constituição da disciplina, em que ela faz seu voto de obediência à velha matriz metafísica ocidental – **não pode ser utilizada para descrever dimensões ou domínios internos a cosmologias não ocidentais [...]** (grifos nossos).*

Um dos motivos apresentados pelas teorias perspectivistas¹¹ sobre a intraduzibilidade de pontos de vistas é que para os indígenas não há separação ontológica entre humanos e não humanos. Não há uma linha divisória que separe rigidamente humanos e natureza, uma vez que a condição de humanidade é, para eles, uma condição de

11 As teorias perspectivistas referem-se à síntese conceitual sobre os povos ameríndios, elaborada por Eduardo Viveiros de Castro e Tânia Stolze Lima, que buscam compreender a matriz filosófica amazônica sobre a natureza relacional dos seres e da composição do mundo.

todos os seres. Portanto, o estatuto ontológico de uma humanidade como um acontecimento exclusivo e definidor de uma única espécie não tem sentido. Essa irreconciliabilidade no plano teórico manifesta uma radical irreconciliação entre esses distintos modos de ser.

A compreensão do modo de ser indígena implica para nosso modo de pensar uma revisão radical da concepção do nosso estatuto de humanidade frente aos demais seres terrestres. Os critérios tacitamente aceitos, como a de sua definição de entidade por oposição a natureza, quanto à sua centralidade em relação aos demais entes da natureza, são, em geral, inconcebíveis e inadmissíveis para o modo de ser indígena.

Não estou afirmando que pensadores euro-ocidentais são inerentemente coloniais. Em vez disso, a distinção epistemológica-ontológica é muitas vezes a base pressuposta na qual argumentos euro-ocidentais são apresentados. É esse pressuposto que, argumento, cria espaços para ocorrência de práticas coloniais. Podemos ver como o pensamento euro-ocidental está começando a abraçar contribuições do mundo não humano; no entanto, o elemento controverso da agência é frequentemente redesenhado quando aplicado a não humanos, mantendo assim intacta a divisão epistemológica-ontológica” (WATTS-POWLESS, 2017:263, grifos nossos).

Essa cisão antropocêntrica entre humanos e não humanos está implicada e justificada como condição na nossa ontologia para sustentar uma suposta centralidade que ocupa os seres humanos como espécie em relação a outros seres do planeta e naturalmente exercer sobre eles o seu *dominium* (BACON, 1973).

Não obstante, essa dualidade rígida manifestada como entidades exteriores fixas entre si foi trazida para o interior do sujeito humano, cindindo no mesmo ser o lado que foi definido na nossa tradição como alma, espírito, cultura etc., e o lado animal, localizado no nosso corpo. Tal cisão ontológica não só separa em duas entidades intocáveis no mesmo ente como faz decorrer, dessa mesma cisão, uma hierarquia de importância entre humano e não humano, entre espírito e corpo, em detrimento do segundo pelo primeiro.

Aqui parece haver uma inflexão incontornável do modo indígena de pensar a relação entre espírito e corpo como relação que separa humanidade de natureza.

De acordo com as teorias perspectivistas, e como ressalta Viveiros de Castro (2013), o espírito, a cultura, a sociedade e demais atributos humanos seriam no modo de pensar indígena, atributos de toda natureza. Natureza e cultura não estão separadas nas cosmologias indígenas,

[...] trata-se agora de mostrar quão pouco humanos somos nós que opomos humanos e não humanos de um modo que eles nunca fizeram: para eles, natureza e cultura são parte de um mesmo campo sociocósmico. 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, 1976; WAGNER, 1977, apud VIVEIROS DE CASTRO, 2013:369-370).

Esse modo de ser indígena não coincide com o conceito de animismo caracterizado como uma subsunção não refletida do conceito de humanidade do sujeito pensante nos demais seres do cosmo.

Trata-se de uma inflexão ontológica, pois para os indígenas a humanidade ou a qualidade que os seres em geral podem vir a apresentar de também ser gente, é uma característica ontológica de outros seres “não humanos” do universo. Ao mesmo tempo em que ela se manifesta e se torna perceptível, de modo evidente para cada um desses seres entre si, ela é camuflada dos demais por meio de metamorfoses para os não indígenas, de forma que permanecem intencionalmente escondidas. Essa “ontologia indígena” parece emergir de modo concreto na sua forma relacional, não de um modo necessariamente proposicional ou intelectual, mas direto e dialógico com as florestas, seu *tekó*, sua morada cósmica.

Desse modo, o sujeito não se objetifica de início para apreender a si mesmo no outro como objeto, mas, sua subjetividade, já é de imediato afetada pelo outro como sujeito/agente com o seu próprio ponto de vista e sua própria efetividade. Um exemplo desse modo de ser com as florestas pode-se encontrar entre o povo Ianomâmi na narrativa de um de seus líderes xamãs e pensador David Kopenawa,

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. [...] 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 [...] 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; ALBERT, 2015:455).

A humanidade de outros seres não é re-presentada, mas, acessada por meio de interação direta por um modo de conhecer, que levou a tendência das teorias perspectivistas a associá-lo a uma espécie de “corpo” para, dessa forma, obter melhor contraste com as epistemologias ocidentais, centradas no entendimento ou nos sentidos como mediações universais do sujeito humano.

O “corpo” por outro lado pode ser visto por meio do perspectivismo ameríndio não como organismo biológico, mas, como a possibilidade do relacionar-se socialmente dos seres entre si enquanto “alteridades” ontologicamente distintas dotadas da mesma possibilidade de metamorfosear-se um no outro,

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” (VIVEIROS DE CASTRO, 2013:379, grifo nosso).

Não obstante, palavras, como “ponto de vista”, “perspectiva” ou até mesmo “corpo” não expressam adequadamente os estados ontológicos aos quais nos referimos aqui, mas pode-se afirmar provisoriamente, conforme o perspectivismo ameríndio, que transformar o “corpo” é a ação de *passar* de uma perspectiva para outra ou *variar*. O “corpo” é concebido como o lugar-pensamento¹² de passagens contínuas para outras ontologias distintas para nós, o centro cosmopolítico no qual se dá a sociabilização com os demais seres cósmicos da Terra. Cosmopolítico porque toda decisão relevante a ser tomada envolve a participação compartilhada e decisória de outros seres do cosmos: “A ideia de nação não se aplica apenas a seres humanos. Nós chamamos de nação os búfalos ou os lobos, os peixes, as árvores, e todos mais. Cada uma é soberana, uma parte igual da criação, interdependente, entrelaçada, todos estão relacionados” (VENNE, 1998 *apud* WATTS-POWLESS, 1998:261).

Como é estabelecida a relação dialógica entre essas nações? Transformando-se momentaneamente ou não em mensageiros, convidados ou admitidos como membros parentes dessas nações. Com qual linguagem? A que for pertinente a esses respectivos povos. Nesse sentido uma narrativa dos povos Tukano ilustra melhor como

12 Analogia com (Watts-Powless, 1998).

se relacionam os diferentes agentes com suas respectivas subjetividades individuais e coletivas configurando um mundo no qual a transição para mundos ontologicamente distintos é sempre iminente.

Trata-se da história do homem que virou omari. Numa comunidade vivia uma pessoa com seus filhos. Certa vez *o gente ser*, saiu cedo de sua casa para ir colher omari para alimentar a si e sua família. Após colher os omaris, o ser subiu numa árvore entre os omarizeiros para descansar um pouco em seus galhos. De repente, viu diante de si, logo abaixo do galho em que repousava, fluir um rio de cor leitosa e no qual se aproximava da margem em que observava, um barco feito de casca de omari que flutuava com uma embarcação vindo em sua direção. Ao se aproximar *o gente ser* percebeu claramente que se tratava de um barco feito com casca de omari, no qual remavam gentes omaris. Ao passarem pelo ser cumprimentaram-no, ao que este perguntou se poderiam explicar como ele veio parar ali e se podia ajudá-lo a chegar até sua casa. Disseram-lhe que não poderiam, pois aquela embarcação não comportava o seu tamanho, mas, que logo chegaria outra tripulação de gentes omaris com um barco no qual ele caberia. Assim sucedeu. Após *o gente ser* embarcar no barco com os omaris, estes o levaram para conhecer diversas nações de gentes omaris. Lá ele conheceu diversos povos omaris com seus diferentes costumes, cor e cultura. Apesar de se sentir muito bem entre eles e a sua hospitalidade, começou a se afligir pela necessidade de retornar à sua casa com a colheita do dia. Ao manifestá-la aos omaris disseram-lhe que havia uma única possibilidade de ele retornar e com uma condição: se tornando omari e não contar a ninguém tudo o que viu. Se o fizesse morreria e tornaria para sempre um deles. O ser aceitou a condição e o desafio. Estendeu sua rede nos galhos do omarizeiro e pôs-se a repousar como os demais omaris que lá estavam. Todos aguardavam o momento em que amadurecessem para saltar para fora do omarizeiro. E essa seria a única possibilidade do ser retornar a sua casa com sua família. No entanto, numa certa manhã o ser viu aproximarem seus filhos. Portavam um grande cesto e estavam bastante ávidos em colher e comer os omaris. Colhiam com rapidez e disputavam os omaris enquanto estraçalhavam em seus dentes diversos omaris, muitos dos quais seu pai havia conhecido e feito grande amizade. Aquele ato chocou o ser. Sobreveio-lhe uma grande tristeza de ser igualmente devorado, ainda mais pelos seus próprios filhos. Assim se reteve ao máximo para não amadurecer até que se tornou uma fruta viçosa e cobiçada. O amadurecimento chegou. O omari foi lançado do omarizeiro. E o ser novamente pôde retornar a sua casa. Chegando lá todos o inquiriram, pois já havia transcorrido muitos anos e lhe davam como morto. O ser, no entanto, notou que havia mudado. Não se sentia bem no mundo em que vivia agora. Não gostava do modo como eram tratados os omaris por seus filhos. Cada dia sentia mais saudade dos omaris e dos amigos que fez entre eles. Certo dia não conseguindo mais conter a vontade de retornar a encontrar-se com os omaris decidiu contar a seus filhos e sua mulher tudo o que ocorrera na sua ausência. Feito isso *o gente ser* veio a falecer em poucos dias (Memória da Mãe Terra: 50-54).

Essa história é real ou ficção? “A História é a narração de fatos considerados verdadeiros, ao contrário da fábula, narração de fatos considerados falsos. [...] E cada povo inventou não somente sua própria origem, mas também a do mundo inteiro” (VOL-

TAIRE, 1978:203). A questão levantada aqui, qual seja, é a da necessidade de estabelecer, para a satisfação do modo moderno de pensar, um critério universal de verdade, a partir do qual pudessem servir a todos que quisessem realmente conhecer os fatos históricos de qualquer povo sem precisar ter que levar a crédito, aquilo que para o entendimento da razão, fosse considerado fábulas ou simples fruto da imaginação. Na busca desse critério – não que se deva ignorar simplesmente a existência de fábulas – o seu conteúdo narrativo, precisamente o modo, a representação e a interpretação que esses respectivos povos, fazem de si mesmos e dos demais não necessitariam de uma validação do conceito de verdade universal.

Outra questão subjacente a essa, é referente ao modo como a busca desse critério universal foi imposto no processo de colonização capitalista moderno no contato com inúmeros povos, que da cultura colonizadora só conheceu como verdade principal o extermínio ou a escravização. Portanto, os critérios estabelecidos incluem o outro para excluí-lo, como mero objeto desprovido de uma objetividade própria. Sua verdadeira objetividade é fornecida não por sua subjetividade, mas pelas operações do entendimento alheio que estrutura de modo necessário as conexões possíveis, do seu ponto de vista, o material empírico coletado sobre esses povos considerando-os, mesmo que de um modo sutil, como selvagens, não civilizados ou pré-históricos.

Essa exclusão, desde o início, ontológica, marcou a formação do pensamento científico a respeito desses povos e o modo como representam e recriam o seu mundo. Por isso tais povos foram durante muito tempo considerados predominantemente objetos da antropologia, pois são considerados povos que pertencem a um tempo ou uma condição em que não havia história, são considerados povos sem história.

Portanto, fica claro que essa nulificação, dos pontos de vistas de outras culturas como as indígenas, se conecta diretamente com a transformação pelo capital e a propriedade privada de seu território cosmológico ancestral em *terra nullius* ou terra sem dono. Essa tendência de anular a alteridade de outras culturas pelo colonialismo está sendo denunciada hoje como epistemicídio pelo movimento indígena mundial, pelos pensadores indígenas e muitos pensadores não indígenas.

Uma resposta a essa questão na perspectiva indígena podemos encontrar no modo como Watts-Powless refere-se às antigas narrativas do evento da criação do mundo ou lugar-pensamento de seu povo Haudenosaunee e Anishnaabe:

Antes de continuar eu gostaria de enfatizar que esses dois eventos (o da criação) aconteceram. Eles não foram imaginados ou fantasiados. Isso não é um conto, mito ou lenda. Estas histórias não são longas versões de um “e a moral da história é...”. Isso é o que aconteceu.

Às vezes, essas histórias de criação gastam dias para serem descritas. [...] O que constitui “sociedades”, nessas perspectivas, gira em torno de interações entre esses mundos mais do que apenas de interações entre huma-

nos. Esses dois relatos descrevem um entendimento teórico do mundo via incorporação física — Lugar-Pensamento. Lugar-Pensamento é o espaço não distintivo onde lugar e pensamento nunca estiveram separados, porque eles nunca puderam ou podem ser separados. Lugar-Pensamento se embasa na premissa de que o território está vivo e pensando, e que humanos e não humanos derivam sua agência das extensões desses pensamentos, (WATTS-POWLESS, 2017:251-252, grifos nossos).

Adentramos aqui em algumas das questões centrais referentes a essa idiossincrasia característica do modo de ser indígena, de que a relação indígena-com-a-natureza é uma relação social e cosmológica – ou sociocosmológica e é ao mesmo tempo uma expressão do conhecimento contido no seu território ou lugar-pensamento enquanto uma totalidade inteligente própria. Uma relação social vivida e pensada como extensão do lugar a partir do qual se encontram, não como seu objeto, mas como sujeito íntimo do qual fazem parte como destino comum. O lugar é uma entidade ontologicamente subjetiva, dotado de inteligência própria. Essa relação é dificilmente concebível na cultura ocidental, pois ela traz no seu âmago a separação ontológica radical entre humanos e não humanos como fundamento da sua concepção de mundo e de verdade. Desse modo, a questão da relação entre ser humano e natureza no curso da crise socioambiental atual não pode ser reduzida, de modo algum, aos conceitos epistemológicos, assim como aos valores ontológicos da nossa cultura, quando se inclui o modo de ser indígena a essa questão.

Porquanto, para nosso modo de pensar,

Os sujeitos, tanto quanto os objetos, são concebidos como resultantes de processos de objetivação: o sujeito se constitui ou reconhece a si mesmo nos objetos que produz, e se conhece objetivamente quando consegue se ver “de fora”, como um “isso”. Nosso jogo epistemológico se chama objetivação; o que não foi objetivado permanece irreal e abstrato. A forma do Outro é a coisa. O xamanismo ameríndio é guiado pelo ideal inverso: conhecer é “personificar”, tomar o ponto de vista daquilo que deve ser conhecido. Ou antes, daquele; pois a questão é a de saber “o quem das coisas” (Guimarães Rosa) [...] A forma do outro é a pessoa (VIVEIROS DE CASTRO, 2018:50; 54; 61).

Portanto, o conceito de sujeito pensante como qualidade exclusiva e distintiva de uma espécie em oposição às outras não dá conta de incorporar sem operar uma exclusão radical do tipo de concepção de sujeito, ou o modo de ser indígena.

Os primeiros filósofos gregos (Pré-socráticos, 1973; Platão, 2013) ao colocar a questão da unidade do *ser* e do *não ser* fundaram uma ontologia que se incorporou ao modo de pensar ocidental, cuja compreensão deslocou histórica e filosoficamente o

foco das ações ou desejos dos deuses, para seguir o curso do fluxo dos seres que os constituem em seu movimento. Fundou-se com essa atitude uma ontologia baseada no ser como entes ou como o movimento de entes, coisas e, por fim, objetos. Tal acontecimento no modo histórico de pensar foi denominado por Heidegger de metafísica, “essa nova determinação da constituição ontológica do ente antecedeu a investigação científica concreta do ente”, (HEIDEGGER, 2009, p. 203). Portanto, a investigação do ser passou a ser substituída pela investigação dos objetos.

Entretanto, essa nova ontologia, no curso da tradição filosófica, sofreu outros deslocamentos no sentido de uma constituição de um sujeito cognoscente especial, cuja singularidade da razão permite captar ou perceber, no fluir do *ser* e do *não ser*, suas múltiplas determinações, assim como suas recíprocas correlações. A discussão em torno do *ser* e do *não ser* tornou-se um pressuposto primário na filosofia antiga e o sujeito cognoscente – no pensamento moderno contemporâneo – o lugar privilegiado no qual as questões referentes a esse pressuposto são buscadas ou admitidas.

A enunciação ou o pensamento discursivo (logos) como característica exclusiva e autodefinidora de um sujeito pensante tornou-se a forma privilegiada de se colocar a determinação do ser, sua aparente indiferença, nas diferenças determinantes do *a ser pensado*. Esse critério do saber desse modo favoreceu a concepção da linguagem humana pensada de um modo antropocêntrico em relação ao ser como um ente específico diferenciando-a da dos não humanos. Esse pensamento contribuiu para consolidar, nessa mesma tradição, o pressuposto antropocêntrico fundamental da nossa cultura, caracterizado pela linguagem pensada como forma determinante e exclusiva que diferencia rigidamente, ou até mesmo opõe o sujeito humano pensante aos demais seres constituintes do universo em relação ao ser.

Ninguém, a não ser um sujeito humano, teria a possibilidade de participar e de partilhar dessa forma da comunidade linguística, ficando de fora os demais entes do ser excluídos sob a forma de objetos passíveis de serem conhecidos, formando-se a respeito deles um julgamento estereotipado e homogêneo. Funda-se, dessa forma, uma ontologia com base numa relação determinada e determinável exclusivamente como sujeito e objeto. A unidade das diferenças sempre foi feita com base no sujeito, cuja atividade fundamental é dar-lhe sentido por meio do pensar, considerado atributo exclusivo de um ente em relação ao ser ou de sua totalidade.

Certamente a filosofia não foi a única condicionante desse modo ocidental de pensar o ser com relação ao humano, uma vez que, as religiões judaicas e cristãs, corroboraram com esse modo de pensar. Mas como tratamos, neste capítulo, de descrever a relação que guarda um modo de ser dos povos indígenas com as florestas e o conjunto da natureza de um modo geral no contexto de uma pesquisa científica, a análise dos pressupostos dos discursos filosóficos e científicos foi de suma importância para essa compreensão.

Heidegger (2009), recolocou o problema do sentido do ser para o pensamento ocidental moderno contemporâneo, ao resgatar a indeterminação do ser como parte de sua natureza essencial que pode ser *entre-visto* ou *re-velado* em meio as suas múltiplas determinações. Ele descreveu as conexões entre o ser indeterminado com a suas de-

terminações, em particular a humana (do *ser-aí*, para ser mais fiel a seu pensamento) com base no conceito de mundo; expôs as dificuldades já citadas ao tentar elaborar uma forma do ser que contivesse basicamente conectadas as três estruturas ontologicamente distintas entre si: *a do ser aí* ou *ser-no-mundo* (“humanos” não como espécie biológica ou entidade histórica no sentido historiográfico, mas como ente singular a partir do qual os demais entes podem vir a ser), a do animal (*ser-carente-de-mundo* ou *pobre de mundo*), e a do mineral (*pedras, ser-ausente-de mundo* ou *ser por si subsistente*). A questão aqui é explicar por que o ser tinha que se distribuir de maneira hierarquicamente desigual entre essas três estruturas ontológicas. Ainda mais com a prerrogativa da vantagem dessa explicação ser expressa unilateralmente colocando ênfase na plena realização do ser na ontologia do ente humano.

A questão central colocada aqui de compreensão do sujeito como marco divisor que separa humanos de outros seres com base na posição fixa de um sujeito unilateral continua sendo o conceito fundamental que vem atravessando milênios de filosofia e séculos de ciência.

A constatação crítica desse modo de pensar e ser, evidentemente contrasta radicalmente com o modo de pensar e ser indígena revelando ser ontologias antagônicas, ou seja, irredutíveis reciprocamente, no que se referem às suas relações com o que hegemonicamente na nossa cultura é chamado de natureza.

Essa irredutibilidade tem tido como consequência prática e histórica o conflito que se identifica entre a perspectiva indígena na conservação das florestas e da natureza com a perspectiva antropocêntrica destruidora das florestas, exercidas hegemonicamente nas sociedades capitalistas, desde que essas últimas iniciaram seu processo de colonização destas florestas e de seus povos.

Nesse sentido, este texto procurou evidenciar a imensa importância que as sociedades indígenas, em geral, e as Guarani, em particular, atribuem à natureza e, de um modo que lhes são próprios, exercem efetivamente a conservação das florestas. Suas vivências mostram que as “cosmologias indígenas”, diretamente relacionadas a um modo de ser indígena com a “natureza” é muito diversa do que veio sendo compreendido na nossa sociedade como mitos ou lendas indígenas. Essas cosmologias, nas quais se encontram indissolivelmente ligadas a um destino comum, sociedades humanas e não humanas, parecem se constituir num dos elementos fundamentais de compreensão do papel que as sociedades indígenas exercem na conservação da dinâmica e história das florestas, particularmente as da Mata Atlântica – para os Guarani *Ka’aguy Ovy* (floresta “xamânica”).

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Mauro W. Barbosa de. “Caipora e outros conflitos ontológicos”. *Revista de Antropologia da UFSCar*. Vol 5, n. 1. p. 7-28. 2013.
- BACON, Francis. *Nuovo organum ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza*. Tradução de José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

- BANIWA, Gersem Luciano. Antropologia colonial no caminho da antropologia indígena. *Revista do PPGCS – UFRB*. “Novos Olhares Sociais”. Vol 2, n. 1. p. 22-40. 2019. Disponível em: <file:///C:/A%20Meus%20Documentos/Bancas%20Examinadoras/admin,+2-Baniwa+1+-+22-40.pdf>. Acessado em: 10 jun. 2022.
- BANIWA, Gersem José dos Santo Luciano. “Língua, Educação e Interculturalidade na Perspectiva Indígena”. In. Seminário Ibero-americano de Diversidade Linguística. *Revista de Educ. Públ.* Cuiabá, v. 26, n. 62/1, p. 295-310, maio/ago. 2017. Disponível em: [file:///C:/A%20Meus%20Documentos/Bancas%20Examinadoras/4996-Texto%20do%20Artigo-15653-1-10-20170501%20\(1\).pdf](file:///C:/A%20Meus%20Documentos/Bancas%20Examinadoras/4996-Texto%20do%20Artigo-15653-1-10-20170501%20(1).pdf). Acessado em: 10 set. 2022.
- CADOGAN, León. “Ayyu Rapta: textos míticos de lós Mbyá-Guarani del Guairá”. *Revista de Antropologia*, 5, Boletim n. 227, FFLCH – Universidade de São Paulo, São Paulo. 1959.
- CAMPOS, Renata Lacerda. *Populações humanas na Mata Atlântica: a longa duração de manejos e cultivos agroflorestais na região do Alto Ribeira*. 128 f. Dissertação (Mestrado em Ciências) – Escola de Artes, Ciências e Humanidades, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil. Versão Corrigida, 2019.
- CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ. 2011.
- HEIDEGGER, Martin. *Introdução à Filosofia*. Tradução Marco Antônio Casanova. 2. ed. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2009. (Coleção Pensamento humano).
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Abril Cultural, Coleção Os pensadores, 2. ed., 1983.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *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, Maria Inês. *Espaço geográfico Guarani-Mbya: significado, constituição e uso*. São Paulo: Edusp, 2008. 228 p.
- OS PRÉ-SOCRÁTICOS. Trad. José Cavalcanti de Souza et al. São Paulo, Abril, 1973. (Coleção Os Pensadores).
- PLATÃO. *Carta VII*. São Paulo: edições Loyola, 2. ed., 2013, 107 p.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. Cosmology as ecological analysis: a view from the forest. *Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*. Vol 11, no. 3, 1976. p. 307-318.
- 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, São Paulo, SP, Brasil. Versão Corrigida. 2019.

- SECRETARIA DO MEIO AMBIENTE (SÃO PAULO). *Plano de Manejo Parque Estadual Intervales*. São Paulo: Instituto Florestal, 2008.
- SILVA, Darcy da. *Nhemongarai: Rituais de batismo Mbya Guarani*. Santa Catarina: Universidade Federal de Santa Catarina, 2020, 50fls. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/204661/TCC%20-%20Darci%20da%20Silva%20Karai%20Nhe%27ery.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acessado em: 30 maio 2021.
- SILVA, Sergio B. Cosmo-ontológica Mbyá-Guarani: discutindo o estatuto de “objetos” e “recursos naturais”. *Revista de Arqueologia*. São Paulo, v. 26, n. 1, p. 42-54, 2013.
- VIENNE, Sharon H. *Our elders understand our rights: Evolving international law regarding Indigenous peoples*. Penticton, British Columbia: Theytus Books Ltd, 1998.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais*. São Paulo: Ubu editora, n-I edições, 2018. 288p.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. 5. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2013. 552 p.
- VOLTAIRE. *Dicionário filosófico*. 2. ed. Coleção Os Pensadores, Ed. Abril Cultural: 1978. p. 203-209.
- WAGNER, Roy. Scientific and indigenous Papuan conceptualizations of the innate: semiotic critic of the ecological perspective. In: BAYLISS-SMITH, Timothy; FEACHEM, Richard G. (orgs.) *Subsistence and survival: rural ecology in the Pacific*. London: Academic Press. 1977. p. 385-410.
- WATTS-Powless, Vanessa. *Lugar-pensamento indígena e agência de humanos e não humanos... Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 11, n. 1, p. 250-272, jan./jun. 2017. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/article/view/72435>. Acesso em: 22/junio/2021.