

1. Introdução

Este trabalho consiste na análise de elementos da mitologia dos kaiowá-guarani do sul de Mato Grosso do Sul, Brasil, como instrumentos construtores de sua sustentabilidade. Para tal, foram estudadas as interfaces natureza/cultura desta etnia numa perspectiva de sustentabilidade de vida na terra, tomando como base sua mitologia que é fonte de diversidade biológica e cultural.

Foi feita uma revisão bibliográfica e discussão da literatura sobre as relações natureza e sociedade para povos indígenas, bem como, especificamente, para a cosmologia kaiowá-guarani. Destacou-se a figura dos jara, como sendo donos ou seres da natureza para este povo. As análises teóricas são entrecortadas pelas falas dos interlocutores com quem foi feito o trabalho de campo.

O estudo situa-se em uma pesquisa de abordagem qualitativa através de estudo de caso de três terras indígenas: Te'ýkue, Sucurui'y e Jatayvary, com maioria de população kaiowá-guarani. A população de estudo está caracterizada através de grupos representativos de: idosos, rezadores, professores e lideranças. As principais fontes de dados são orais com base em conversações realizadas em trabalho de campo. O campo definitivo, realizado em agosto de 2014, consistiu na coleta de fontes orais, dos grupos de pessoas acima descritas, através de conversas realizadas em cada terra indígena por um período de uma semana em cada uma das três terras estudadas.

Os kaiowá, ka'aguygua ou ka'aygua, literalmente, os da mata ou povo da mata são tradicionalmente povos agricultores, possuidores de uma forte identidade territorial. A cosmologia e o conhecimento guarani-kaiowá possuem uma dimensão do sagrado sobre a terra e os seres que a habitam. Os mitos são vivenciados na realidade de acordo com seu modo de ser. A Terra é entendida como um ser vivo e na sua cosmologia, a figura dos jara é vista como os donos dos seres na terra.

2. Interfaces indígenas: natureza e sociedade

Existem alguns pontos de contato entre as chamadas éticas ambientais desenvolvidas teoricamente por autores americanos e europeus para pensar as relações entre humanos e não-humanos e as cosmologias indígenas na América. São as correntes não-antropocêntricas que mais se aproximam destas cosmologias. Prevalece uma relação de complementariedade e uma visão holística de que somos parte de um todo. No entanto, há peculiaridades que foram

bastante trabalhadas por Descola e Viveiro de Castro ao discutem as relações entre humanos, natureza e sobrenatureza em povos indígenas na América.

As chamadas interações/relações natureza/sociedade invocam uma série de posições teóricas. O pensamento ocidental hegemônico historicamente se pautou no dualismo entre natureza e cultura. A antropologia estruturalista ou simbólica utilizou esse dualismo como categoria analítica, que segundo Descola e Pálsson (2001, p. 13) teve o:

objeto de dar sentido a mitos, rituales, sistemas de clasificación, simbolismos del cuerpo y de la comida y muchos otros aspectos de la vida social que implican una discriminación conceptual entre cualidades sensibles, propiedades tangibles y atributos definitorios.

As críticas mais comuns sobre essa dicotomia recaem nos seguintes argumentos: a dificuldade de uma compreensão que seja verdadeiramente ecológica, pois, não enxergam as formas locais de saber ecológico; o predomínio da relação de poder do conhecimento ocidental; uma epistemologia que se estende a outras oposições, como: mente-corpo, sujeito-objeto, indivíduo-sociedade etc (DESCOLA, PÁLSSON, 2001, p. 12-5).

Para que se possa superar o dualismo é necessário criar alternativas teóricas e metodológicas. Para além das tradições biológicas e antropológicas, Descola e Pálsson (2001, p. 30) propõem um sistema irreduzível entre pessoa e meio ambiente, em que a pessoa é parte do meio ambiente e o meio ambiente é parte da pessoa. Nesta concepção, o foco são os processos e as relações.

As visões monistas que são localizadas e específicas de uma dada cultura em termos de poder são subjugadas. No monismo podem ser encontradas algumas relações, tais como: animais e plantas têm comportamentos humanos; animais e plantas são regulados por regras sociais; humanos podem transformar-se em animais; relações entre humanos e não-humanos fazem parte de uma dinâmica de transformações e reciprocidade.

As relações dos humanos com não-humanos são identificadas através do naturalismo, do totemismo e do animismo, que podem interagir, criando novos modos entre si. O naturalismo é originário das cosmologias ocidentais desde Platão e Aristóteles e estruturou nossa epistemologia. Resulta na ideia de que a natureza existe e os entes devem a sua existência e seu desenvolvimento a um princípio alheio ao acaso, bem como aos efeitos da vontade humana (Descola, 2000, p. 161). Sua ontologia se baseia na justificativa através de causas, quer sejam realistas ou transcendentais.

No totemismo as plantas e os animais possuem atributos antropomórficos, como intencionalidade, subjetividade, afetos e características sociais, porém, não é relacional. No animismo, humanos e não-humanos possuem uma mesma natureza. Para Descola (2011, p.

91), plantas e animais são concebidos “como personas dotadas de un alma que les permite comunicarse con los humanos, y es en razón de esta esencia interna común que los no humanos son llamados a llevar una existencia social idéntica a la de los hombres”. Em comparação, o totemismo e o animismo:

Nos sistemas totêmicos, as plantas e os animais funcionam como operadores privilegiados do pensamento taxionômico; nos sistemas anímicos, plantas e animais aparecem propriamente como pessoas, são singularidades irreduzíveis, e não classes. Nos sistemas totêmicos, em suma, os não humanos são tratados como signos; nos sistemas anímicos, são tratados como o termo de uma relação (DESCOLA, 2000, p. 160-1).

Pensando essa interação Descola e Pálsson (2001, p. 29) formularam um modelo transformacional a partir de três dimensões da vida social¹: modos de identificação; modos de interação e modos de classificação. Para isto, é necessário ir mais além da mera descrição de sistemas locais de relações humano-ambiente. Neste contexto, a riqueza da experiência etnográfica pode apontar caminhos para um projeto comparativo mais criativo e imaginativo. Descola chama os povos indígenas de “sociedades da natureza”, em que:

las plantas, los animales y otras entidades pertenecen a una comunidad sociocósmica, sujeta a las mismas reglas que los humanos; cualquier descripción de su vida social debe, por fuerza, incluir los componentes del medio ambiente que son vistos como parte del dominio social” (DESCOLA, PÁLSSON, 2001, p. 25).

Já Viveiro de Castro (2011) propõe a ideia relacional de perspectivismo para pensar o binarismo natureza/cultura. Na sua concepção, baseada em etnografias de povos indígenas da Amazônia, o perspectivismo não se aplica a todos os animais² e a “personitude” e a “perspectividade”, ou seja, a capacidade de ocupar um dado ponto de vista constitui uma questão de grau e de situação do não-humano. Outro ponto importante nesta relação é que alguns seres podem se apresentar de modo mais completo do que outros e até mesmo do que o ser humano (VIVEIRO DE CASTRO, 2011, p. 353). A noção de espíritos ou “donos dos animais” está presente em várias cosmologias indígenas. Em sua análise:

Esses espíritos-mestres, invariavelmente dotados de uma intencionalidade análoga à humana, funcionam como hipóstases das espécies animais a que estão associados, criando um campo intersubjetivo humano-animal mesmo ali onde os animais empíricos não são espiritualizados. Acrescente-se que a distinção entre os animais vistos sob seu aspecto-alma e os espíritos-mestres das espécies nem sempre é clara ou pertinente; de resto, é sempre possível que aquilo que, ao toparmos com ele na mata,

¹ “Modos de identificación, o el proceso por el cual las fronteras ontológicas se crean y se objetifican en sistemas cosmológicos como el animismo, el totemismo o el naturalismo; modos de interacción que organizan las relaciones entre las esferas de humanos y no humanos, así como dentro de cada una de ellas, de acuerdo con principios como los de reciprocidad, rapacidad o protección, y modos de clasificación (básicamente el esquema metafórico y el esquema metonímico), por medio del cual los componentes elementales del mundo son representados como categorías socialmente reconocidas” (DESCOLA, PÁLSSON, 2001, p. 29).

² “Ele parece incidir mais frequentemente sobre espécies como os grandes predadores e carniceiros, tais o jaguar, a sucuri, os urubus ou a harpia, bem como sobre as presas típicas dos humanos, tais o pecari, os macacos, os peixes, o veado ou a anta. Pois, uma das dimensões básicas, talvez mesmo a dimensão constitutiva, das inversões perspectivas diz respeito aos estatutos relativos e relacionais de predador e presa” (VIVEIRO DE CASTRO, 2011, p. 353).

parecia ser apenas um bicho revele-se como o disfarce de um espírito de natureza completamente diferente (VIVEIRO DE CASTRO, 2011, p. 354).

Existe uma série de possibilidades de estudos da antropologia contemporânea sobre a natureza. Ulloa (2011, p. 30) sintetiza alguns destes temas e do que poderia ser uma agenda de pesquisas futuras:

El replanteamiento de las categorías de naturaleza/cultura, la pérdida tanto de conocimientos como de la biodiversidad misma, las propuestas concretas para confrontar el deterioro ambiental, la necesidad de etnografías densas sobre prácticas y conocimientos en lugares específicos, el seguimiento de las genealogías de los discursos ambientales, las políticas globales y su incidencia en lo local, hasta el activismo político frente a los derechos de los humanos y de los no humanos.

Tim Ingold propõe uma antropologia das pessoas que esteja contida em uma biologia dos organismos, em um contexto de pós-darwinismo, cujo enfoque está centrado nos processos mais do que nos eventos. É um diálogo entre a antropologia e a biologia que é diferente da sociobiologia. Na sua visão, o campo relacional da pessoa ocorre entre sua base biológica e a vida social, pois: “una adecuada integración de la antropología en el campo más amplio de la biología requiere que el estudio de las personas se incluya bajo el estudio de los organismos” (INGOLD, 2011b, p. 126). Sua proposta reside numa integração de uma teoria das pessoas com uma teoria mais geral dos organismos, todavia, “sin comprometer el rol de la agencia humana o negar la creatividad esencial de la vida social” (INGOLD, 2011, p. 127).

3. Cosmologia kaiowá-guarani

Quanto aos kaiowá-guarani e a sua ética de vida na terra, “o *teko porã* ou as regras do bom viver kaiowá se constitui enquanto edifício conceitual normativo e representa a situação ideal de vida, em que se atingiria o coeficiente ótimo de estabilidade nas relações sociais em geral” (PEREIRA, 2004, p. 293).

Na sua concepção, o cosmos possui dois eixos: 1) vertical, composto por três planos: a) *yvy* – a terra; b) *pa'irei* - o mundo subterrâneo; c) *yvaga* - o céu ou paraíso; 2) horizontal, formado pelo leste, associado ao sol e, pelo oeste, vinculado a seres imperfeitos. No mundo subterrâneo habitam seres horripilantes que provocam terror. Ao céu estão reservados os atributos da perfeição e do divino, em que o humano deve se inspirar. Já a terra é o lugar da humanidade. A terra é um ser dinâmico, com ciclos de vida e morte. A síntese deste pensamento está expressa em Pereira (2004, p. 251) em que:

a terra “nasce, vive e morre” e, as transformações pelas quais ela passa podem derivar de uma ordem de causalidade interna, dependendo do estágio de seu desenvolvimento ou das relações entre a diversidade de seus habitantes: humanos, espíritos, seres míticos e espécies de *jara*. Os homens não possuem e dominam a terra, ela não está

inteiramente sujeita aos seus desígnios, eles simplesmente a habitam juntamente com outros seres, com os quais negociam o tempo todo as condições para o desenvolvimento de sua formação social. Ainda assim, a deteriorização das relações entre os homens, quando a ordem social é esfacelada, pode ser uma das causas de destruição da terra, e, nesse caso, os homens teriam uma participação determinante na sua destruição.

Yvy é o habitat da humanidade e também dos vegetais e animais e dos seus jara, ou seja, dos seus donos. Já a yvy marane'y é o solo ou a terra intacta. Meliá, ao analisar a acepção mais antiga do termo, ou seja, a de um solo virgem, conclui que a sua busca pode ter provocado deslocamentos e migrações pelos guarani. Para ele:

En la búsqueda de un suelo donde poder vivir su modo de ser auténtico, los Guaraní pueden haber hecho cristalizar tanto sus antiguas aspiraciones religiosas como la consciencia de los nuevos conflictos históricos. Yvy marane'y se convertía en "tierra sin mal", tierra física, como en su acepción antigua, y a la vez tierra mística, después de tanta migración frustrada (Meliá, 1988, p.108).

Tanto yvy quanto os ava (homem guarani) fazem parte do cosmo e foram criados por Ñanderú Guasu (nosso grande pai) através das primeiras sementes por ele plantadas na terra. Esse ato reforça o forte sentimento de pertença dos ava à terra. Portanto, as ações através do seu modo de ser devem ser voltadas para a manutenção e cuidado da terra e do equilíbrio cósmico. As metáforas da cosmologia kaiowá-guarani são ligadas ao corpo humano e as suas funções, como alimentar e descansar são consideradas importantes para a fisiologia da terra. São exemplos, a prática da coivara e o plantio do milho.

É por isso que os Kaiowa e os Ñandéva entendem que a prática da coivara possibilita que a terra "se alimente" em repouso por longos períodos, com o que recupera robustez que se manifesta no reflorestamento espontâneo (*omboka'aguyjevy*) decorrente do período em que está em repouso; no lugar do cultivo, interrompido temporariamente, nascerá, da terra, com o que o homem se alimentar. As plantas, em especial o milho, considerado sagrado, são tratadas como criança, colocando-se mais uma vez em destaque a visão antropomorfa dos elementos da natureza (THOMAZ DE ALMEIDA, 2005, p. 32).

O fortalecimento das relações dos ava com o cosmo é feita pelas rezas e rituais através da ação xamânica para conservar a terra, esta considerada também um ser vivente. O modo de ser dos kaiowá-guarani (ñande reko) está associado à qualidade da terra. O seu descumprimento implica no risco de catástrofes e de destruição da terra, que segundo Thomaz de Almeida (2005, p. 32), "pode ser exposto sob forma de uma equação: *terra reduzida = modo de ser (teko) enfraquecido*".

O mito de criação dos guarani tem como centralidade o ciclo dos gêmeos. Existem muitas versões a depender do narrador e do autor³ que o transcreveu e o interpretou. Muitas delas foram escritas com base em relatos de informantes e formam estruturas metodológicas com elementos comuns, mas também com variações episódicas. Além deste, existem vários outros

³ Vide as narrações em Unkel (1987), Bartolomé (1991) e Chamorro (2008).

temas míticos dos quais se depreende a origem de plantas e animais, revelando a sacralidade da natureza e suas relações com a humanidade.

Segundo Bartolomé (1991, p. 80), o panteão religioso dos Ava-Katu-Ete é formado por Ñanderú Guasu e Ñandesý como os deuses fundadores, depois pelos heróis culturais Kuarahy e Jasy, respectivamente, irmãos sol e lua (mito dos gêmeos). Seguido por uma deidade urânica, Tupã. Pelos pássaros mensageiros: Paraka'ó, Tape, Maino, Kusuva. Abaixo vêm os Añag/jaguares, que são figuras malignas e pelos salvadores Jarýipire/xamãs divinos. A mediação é feita pelo xamã. Havendo também a presença de espíritos de plantas e animais (jara). Chamorro (2008, p. 123) ao narrar relatos míticos de grupos guarani mbýa e kaiová/paĩ-tavyterã faz a referência a Jasuka, uma espécie de “princípio ativo do universo”.

O mito é algo vivo, dinâmico, calcado em tradições orais em que uma geração transmite seu saber a outra através de narrações e ações. O mito é vivido pela realidade de quem o experimenta. Como pontua Overing (1995, p. 110):

(...) o mito é o gênero por meio do qual a cosmologia indígena se revela. É por intermédio do mito que os postulados referentes ao universo se exprimem e se explicam. Os ciclos míticos abordam questões metafísicas básicas a respeito da história e do desenvolvimento dos tipos de coisas ou seres que há no mundo, e também suas modalidades de ser e relacionamentos.

No trabalho de campo, em todas as terras pesquisadas foram ouvidas histórias sobre mitos, principalmente, por parte de rezadores e lideranças. Em Jatayvary, a liderança narrou vários aspectos do mito de criação, com base na memória dos antepassados do que aprendeu ao longo da vida. Na sua interpretação aparecem vários elementos e personagens do mito de criação.

Na tradição oral da cosmologia guarani cada qual recria, reinventa, resignifica o mito de criação. E segue fazendo pontes e conexões com o mundo atual, com sua vida, construindo significados da relação dos seres humanos com os outros seres da natureza. Cada qual vive o mito. Isto condiz com a análise de Eliade (1994, p. 21):

Na maioria dos casos, não basta conhecer o mito da origem, é preciso recitá-lo; em certo sentido, é uma proclamação e uma demonstração do próprio conhecimento. E não é só: recitando ou celebrando o mito da origem, o indivíduo deixa-se impregnar pela atmosfera sagrada na qual se desenrolaram esses eventos miraculosos. O tempo mítico das origens é um tempo “forte”, porque foi transfigurado pela presença ativa e criadora dos Entes sobrenaturais. Ao recitar os mitos, reintegra-se àquele tempo fabuloso e a pessoa torna-se, conseqüentemente, “contemporânea”, de certo modo, dos eventos evocados, compartilha da presença dos Deuses ou dos Heróis. Numa fórmula sumária, poderíamos dizer que, ao “viver” os mitos, sai-se do tempo profano, cronológico, ingressando num tempo qualitativamente diferente, um tempo “sagrado”, ao mesmo tempo primordial e indefinidamente recuperável.

O mito constitui a própria verdade e orienta o modo de ser kaiová-guarani e as práticas da cultura que são vividas individual e coletivamente. O mito precisa ser vivido, praticado,

sentido e percebido. Como afirma Eliade (1994, p.11): “O mito é uma realidade cultural extremamente complexa, que pode ser abordada e interpretada através de perspectivas múltiplas e complementares”.

Há várias explicações sobre a criação do mundo e formas de pensar a sua relação com o mundo. Apesar de existir uma unidade de explicação com elementos comuns, a experiência vivida por cada indígena revela peculiaridades. A rezadora de Jatayvary falou que: “a história não tá nos livros, tá na mente da gente. O que sabemos não tá escrito no papel”. O mito ensina ““histórias” primordiais que o constituíram existencialmente, e tudo o que se relaciona com a sua existência e com o seu próprio modo de existir no cosmo o afeta diretamente” (ELIADE, 1994, p. 16).

O mito também faz previsões. O mito guarani é apocalíptico sobre o fim do mundo. O mundo ainda não acabou porque a reza mantém a sustentação do mundo fazendo a conexão entre terra, água e céu. Daí resulta a importância dos rezadores e dos rituais.

Há uma importante passagem narrada por Nimuendaju Unkel (1987, p. 71) ao tratar da profecia da catástrofe do dilúvio. Diante do relato: “hoje a terra está velha, nossa raça não quer mais se multiplicar; iremos rever todos os mortos, as trevas finalmente cairão, etc.” Ele analisa:

Não é só a tribo dos Guarani que está velha e cansada de viver, mas é toda a natureza. Quando os pajés, em seus sonhos, vão ter com **Ñanderuvuçuí**, ouvem muitas vezes como a terra lhe implora: “devorei cadáveres demais, estou farta e cansada, ponha um fim a isto, meu pai!” E assim também clama a água ao criador, para que a deixe descansar; e assim também as árvores, que fornecem a lenha e o material de construção; e assim todo o resto da natureza. Diariamente se espera que **Ñanderuvuçuí** atenda às súplicas da sua criação (Idem).

Os mitos guarani rompem epistemologicamente com pensamentos racionalistas duais. Aliás, como afirma Overing (1995, p. 112): “do ponto de vista do cientista, os postulados indígenas a respeito da mitologia são fantasmagóricos”. Muitas das proposições científicas sobre a natureza são incompatíveis com a mitologia indígena, o que nos coloca mais uma vez diante dos dualismos face à relação do ser humano e dos outros (natureza e entes sobrenaturais).

Nas conversas com as professoras da escola de Sucurui’y, uma delas se refere da seguinte forma sobre o trabalho com as crianças: “elas eram muito distante do conhecimento indígena. Depois que a gente começou a trabalhar sobre cultura, mito, lenda e eles já estão começando a diferenciar. Agora tó falando pra eles sobre lenda indígena, que mito é realidade. Só que a gente tá esquecendo”. Segundo a sua percepção, o não-índio coloca o mito como se fosse uma

fantasia ou inverdade⁴. Mas seus alunos agora já se posicionam: “quando a gente fala assim pra eles mito, eles falam ao contrário. Não é mito professora, é verdade. Eles colocam a verdade mesmo assim. A maioria vem de casa, a gente só reforçou mesmo. Eles já sabem”. E para reforçar o conhecimento do mito, os rezadores colaboram com a escola.

As metáforas da natureza reveladas pelos mitos carregam consigo preciosidades para ser e estar no mundo. Na mitologia kaiowá-guarani a relação com os jara aponta caminhos para uma melhor convivência.

4. Os jara como donos dos seres na terra

Os jara são espíritos ou donos de diversos seres que habitam a terra. Segundo Chamorro (2008, p. 166): “a terminação *jára*, “dono”, indica que os seres denominados sob o epíteto *Tekojára* são os que conferem características animistas à religião guarani”. A comunicação entre os kaiowá e os demais seres não-humanos com os jara ocorre através da linguagem religiosa.

Para Pereira (2004, p. 232-3) existem diversas categorias de jara⁵, conforme a relação estabelecida entre os kaiowá e os seres não-humanos em um dado espaço (domínios):

Assim, temos os *jara* para: morros de pedra, pântanos, florestas, plantas agrícolas e os diversos tipos de animais silvestres (*mymbá*) e domésticos (*rymbá*). Esta classificação parte do postulado da existência de vida social e disposições antropocêntricas de intensidade variável em cada uma destas modalidades. Cada modalidade de interação segue o estilo de vida impresso por seu *jara*, com o qual os indivíduos aí residentes desenvolvem uma relação de deferência, respeito e dependência.

O rezador de Te'ýkue, ao falar sobre as condições ambientais de parte da terra devastada, tratou da relação com os jara e do retorno dos animais:

a gente pode chamar. Tem reza pra fazer os animais voltarem. Tem o nome do deus que manda os animais. A gente tem que chamar pra voltar, pra formar de novo o mato. Cada um deles tem um jára. Tem a reza do jára. Dois ou três rezador já faz voltar. A gente sabe a reza, mas os fazendeiros não deixa. A gente tá na divisa. Toda a terra pertence a nós.

Os espaços socializados pelos kaiowá são as casas e as roças. A floresta (ka'aguy) segundo Pereira (2004, p. 171-2) pode ser pensada de duas formas: 1) como espaço com

⁴ “O mito é considerado uma história sagrada e, portanto, uma “história verdadeira”, porque sempre se refere a *realidades*”. (ELIADE, 1994, p. 12). Mas existem aspectos negativos que são associados ao mito como: lenda, falsidade, insuficiência, ingenuidade, não cientificidade, não-rigor e engano. “Em ambos os casos (engano ou mistificação), o erro é de quem decifra, não do mito. A ambiguidade da linguagem que utiliza decorre da plenitude do simbólico, não da sua insuficiência” (CÉSAR, 1999, p. 38-9).

⁵ Para uma análise sobre outros jara, como: jakaira (dono das plantas agrícolas); so'ó jara (dono dos animais) e kaja'a (dono dos seres da água), vide Pereira (2004).

cobertura vegetal, onde vivem os não-humanos, animais e espíritos; 2) como espaço onde ocorrem atividades de caça e coleta. Para os kaiowá, além dos conhecimentos sobre o manejo da mata, o grande diferencial, é o estabelecimento de boas relações com os jara que vivem lá (Idem, p. 173).

Os ka'aguy jara, dono da floresta, é aquele responsável pelo crescimento das plantas na floresta. Os kaiowá tinham a percepção de que as matas eram infinitas no seu território de ocupação tradicional. “A existência da mata não era motivo de preocupação, ela sempre se manteve praticamente inalterada, regenerando-se dos impactos resultados da ação antrópica pontual para a realização de roças, casas, caminhos, etc” (PEREIRA, 2004, p. 248).

Os processos de colonização impuseram uma realidade de destruição de ecossistemas e escassez de elementos da natureza. Como resultado dessas ações humanas, o ka'aguy jara lança doenças sobre a terra. “Via de regra, a origem da doença está na infração de uma regra de convivência com algum ser xamânico, seja alguma espécie de *jara*, seja um xamã humano. Assim, na maioria dos casos, a doença é produto da vingança” (PEREIRA, 2004, p. 248-9).

A entrada na mata pelos kaiowá deve ser feita com um pedido de licença para o ka'aguy jara, sob pena de se sofrer algum mal. Da mesma forma, se precisar retirar algo da mata, como madeira, planta medicinal ou caçar. É ilustrativa a citação de Pereira (2004, p. 249) sobre o corte de árvore:

Essa entidade é muito ciosa dos seres sob seus cuidados: a madeira quando cortada sente dor, geme e chora. Seu dono logo vem em seu auxílio, podendo ser mortal para o desavisado. Segundo os kaiowá, antigamente o xamã chegava no lugar escolhido para a derrubada da futura lavoura, rezava convocando o *ka'aguy jara* para explicar que eram humanos pobres, não tinham de onde tirar o sustento, por isso necessitavam de derrubar um pequeno pedaço da mata para plantar seu alimento. O pedido era sempre atendido e poderiam plantar tranquilamente, pois não seriam atingidos por nenhuma moléstia.

O ritual da reza para a entrada na mata e para a retirada da raspa de algumas árvores foram observados no trabalho de campo. Em uma das visitas a mata de Sucurui'y, com a companhia do rezador; do professor e da liderança foi presenciado: o Ñembo'e (reza) para os Jara antes de entrar na mata; a reverência e o respeito aos seres; o conhecimento e o senso de localização na mata; o cuidado e o saber ao extrair raspas de árvores para utilização de remédios; a identificação de plantas e de suas propriedades para a saúde e a alegria de compartilhar um tempo e um espaço onde eles se sentem livres e felizes.

A frente do grupo foi o rezador abrindo o caminho ao fazer a oração e tocar o mimby. Segundo o professor: ”pra entrar no mato, toca o mimby, aí os bichos sabem que o dono que chamou ele, aí vai embora tudo. Aí pode entra pra caçar e não vai acontecer nada. O bichinho mal vai correr. Quando chove, também toca o mimby, quando tem o vento forte”.

O rezador conhece muito da mata. Com a visita, queria extrair a raspa da casca de uma árvore para fazer remédio. Viu uma árvore em que alguém havia extraído a raspa da casca no lugar errado. Então, ele disse: “tem que tirar onde o sol nasce”. O professor complementou: “remédio tem que saber tirar. Depois de dois ou três meses vai sarar”. Havia uma retirada forte como se tivesse sido com um machado. O rezador falou: “se tirar tudo fica podre. Não pode extrair muito. Só pouco. Preservar”. Ele retirou um pouco de uma árvore e disse que iria tirar de outra porque daquela já havia tirado bastante: “raspar do lado certo, para formar de novo, tudo a casca. Então, remédio não pode deixar tirar tudo”.

Existem várias árvores, chamadas chiru, na mata. As árvores mais jovens possuem casca mais fina e folhas verde claras. As mais antigas tem casca grossa, para estas, se souber a reza, é possível extrair um pouco através da raspa superficial do seu caule, conforme a posição da luz do sol. Neste caso, é recomendável que ao final se deixe um pagamento ou oferenda para o chiru. Conforme demonstra o rezador: “tem que conversar com ele pra levar a casca dele. Tirar a roupa, deixar pra pagar”. Quando o rezador precisa da raspa do chiru para fazer algum remédio, tira a casca do chiru mais velho que é mais forte. Pelo fato do chiru ser sagrado, existe a reza específica, por isso, não é qualquer um que pode pegá-lo.

Nesta observação percebeu-se que o rezador possui um conhecimento profundo sobre a mata e sabe onde estão as árvores e plantas, seus usos e o ritual para extrair delas o que necessita para fazer um remédio. Seu procedimento passou: pela identificação da árvore; escolha de qual seria a mais adequada conforme seu tamanho, localização e grau de extração; autorização através da reza para extrair a quantidade necessária para fazer o remédio, raspando a sua casca do lado e do modo certo. Foram feitas extrações de raspas de duas árvores, sendo que uma delas era o chiru, neste caso além das etapas acima descritas, ele “pagou” o chiru, oferecendo-lhe um pedaço de tecido da sua camisa, que foi colocado no local onde retirou a sua raspa.

A liderança mostrou árvores de chiru e falou com reverência: “a gente respeita muito, que é sagrado. Se você vai descascando de qualquer jeito, pode acontecer alguma coisa no seu caminho. Pode quebrar o braço. Cair num toco de pau e se machucar. Porque ela tá aí e não tá perturbando ninguém”. Há como se fosse uma categorização das árvores de chirus, em que as árvores mais velhas e intactas são mais respeitadas. Para o professor: “cada chiru tem um poder”. Ele mostrou uma e disse: “esse é mais respeitado porque ninguém tirou a casca”.

A cada passo, ele indicava pés de árvores e de plantas por seu nome⁶, a maioria em guarani, e as inúmeras propriedades das mesmas. A experiência foi seguida de histórias e comprovações de casos que povoam os seus imaginários. Houve um grande encantamento deles na mata ao visualizar árvores: ingá, limãozinho, canafístula, peroba, jatobá... foram caminhando, conversando e mostrando. Com os sons da mata, os odores e as visões, foram despertando vários sentidos. Mostraram o que é bom para fazer flecha e cocar; a folha que o Ñanderu mistura com o fumo e a coloca no cachimbo; o buraco de tatu; quati; rastro de onça; bugio... O professor mostrou um rastro de onça próximo ao córrego. Para ele, como foi tocado o mimbý, a onça foi embora.

A liderança narrou uma situação em que passou de fato a acreditar na palavra do bisavô, numa experiência em que sentiu na pele a realidade do mito:

Meu bisavô falava assim pra mim. Eu saía na mata com o machado e saía batendo com o machado nas árvores. Ele dizia não faz isso não que sua pele vai ficar tudo cicatriz. E eu não acreditava. E não é que com um tempo eu quebrei o braço, jogando bola, e fiquei com cicatriz grande. Aprendi para não tirar casca de árvore à toa. Aí agora eu ensina pros guri. Porque a madeira tem dono. Quando eu tinha quinze anos comecei a descobrir que é verdade mesmo. Se o cara não acreditar, depois que ele vê umas coisas, vai acreditar.

E seguiu muito falante, contando suas experiências na mata: “eu já andei nessa mata de ponta a ponta. Eu já vi bugio, onça na mata. Eu vi uma onça pintada, cheguei perto e voltei logo na divisa. A cachorrada não queria deixar eu passar”. Ele está acostumado a entrar sozinho na mata porque assim não faz barulho: “no lugar que vou não faço barulho, você percebe, você tá vendo uma coisa na sua frente, uma cobra, um bicho assim mais grande”. E, também para perceber melhor os animais: “você caminha e para. Aí o bicho fica no jeito pra ir lá na pessoa. Mas os bicho do mato é mais difícil pegar um índio porque o índio e o bicho é quase a mesma, né. Porque anda no mato, né. O índio sabe o lugar que tem bicho. E o índio sabe o lugar que tem cobra. E o cara não pode cruzar ali, né”. Mas apesar de andar muito pela mata, uma vez se perdeu. Por isso, é necessário observar as marcações da mata e de como se localizar nela: onde o sol nasce, onde está o banhado e a picada... Sua estratégia foi fazer a reza de quando se está perdido para se achar e não se apavorar.

Voltando a análise da categoria de donos ou guardiões da natureza, estes podem ser encontrados em diversas culturas indígenas americanas. Sobre as cosmologias amazônicas,

⁶ “As populações tradicionais não só convivem com a biodiversidade, mas nomeiam e classificam as espécies vivas segundo suas próprias categorias e nomes”. “(...) essa diversidade da vida não é vista como “recurso natural”, mas sim como um conjunto de seres vivos que tem um valor de uso e um valor simbólico, integrado numa complexa cosmologia”. Neste sentido, Diegues (2000, p. 31) propõe o termo etnobiodiversidade, ou seja, “a riqueza da natureza da qual participam os humanos, nomeando-a, classificando-a, domesticando-a, mas de nenhuma maneira nomeando-a selvagem e intoxicada”.

Descola (2000, p. 154), percebe que não existem diferenças ontológicas absolutas entre humanos e boa parte dos animais e vegetais. Suas diferenças seriam de grau e não de natureza. Para os achuares da Amazônia equatorial:

(...) a maior parte das plantas e dos animais possui uma alma (wakan) semelhante à dos humanos, uma faculdade que os põe entre as “pessoas” (aents), uma vez que lhes garante a consciência reflexiva e a intencionalidade, torna-os capazes de experimentar emoções e permite-lhes trocar mensagens com seus pares e com outros membros de outras espécies, entre as quais os homens” (DESCOLA, 2000, p. 151).

Já para os macunas, Descola (2000, p. 153) coloca que:

As categorizações ontológicas são, entretanto, ainda muito mais plásticas do que entre os achuares, em razão da faculdade de metamorfose atribuída a todos: os humanos podem tornar-se animais, os animais podem converter-se em humanos e o animal de uma espécie pode transformar-se em um animal de outra espécie.

As percepções sobre a terra podem se expressar através dos mitos e de como eles são vividos por um determinado povo. Os mitos da natureza trazem consigo uma ética ou normatividade ambiental. Os jara simbolicamente servem para regular o acesso aos recursos naturais. Para os nahuas do sul de Veracruz, Mx, são os chaneques e dueños de los animales. Impressiona as semelhanças descritas por Lazos e Paré (2005, p. 199) sobre a relação do *corpus* mítico dos nahuas, através dos chaneques⁷ e dueños de los animales e os jara ou donos dos seres para os kaiowá-guarani, bem como suas regras de acesso aos recursos naturais:

Las prohibiciones que se ponen en boca de los chaneques constituían medidas para vivir de la tierra con un respeto hacia ella, para mantener los recursos que en ella proliferan. Éstas no sólo representaban una normatividad de tipo restrictivo, sino que entrañaban beneficios toda vez que los seres sobrenaturales ofrecían protección si se cumplía con los códigos de conducta. Fundamental en estas reglas es la idea de reciprocidad (LAZOS, PARÉ, 2005, p. 199).

Os chaneques funcionam como uma instituição regulatória entre a economia e a ecologia para os nahuas, em que as regras de comportamento destes para com os demais seres vivos se baseiam na ideia de reciprocidade. Segundo Lazos e Paré (2005, p. 66):

Hasta donde entendimos su pensamiento, los humanos comparten el mundo con estos seres y no deben servirse de ellos más allá de lo necesario para sobrevivir. Se podría decir que la satisfacción de las necesidades individuales y de las familias de la comunidad marca el límite de un uso correcto, o como se diría hoy, sustentable. Esto no excluye la posibilidad del intercambio por trueque o comercial pero dentro de los límites de las necesidades comunitarias. Cazar, pescar o recolectar para lucrar significa una extracción desmedida que tiende a una acumulación mediante la cual uno se vuelve “más rico” que los demás y ocasiona desequilibrios tanto sociales como ecológicos.

⁷ “Los chaneques, personajes pequeños o grandes, femeninos o masculinos, blancos o negros controlaban, a través del imaginario colectivo de los nahuas, el acceso a los recursos naturales. Estos duendecillos que se aparecen bajo distintas formas podían enojarse y provocar enfermedades, sustos y encantos cuando alguien transgredía las limitaciones impuestas en la apropiación de la naturaleza. Los chaneques son el fruto de la imaginación, la concretización de los miedos y angustias y expresan la voluntad de un respecto. Moradores de las florestas, son dueños de los recursos que en ellas proliferan. Por tanto, tienen derechos y obligaciones: exigen respecto a las regulaciones pero también otorgan protección” (LAZOS, PARÉ, 2005, p. 56).

Também na Serra de Santa Marta, os nahuas adotavam um sistema de agricultura baseado em “roza-tumba y quema” que foi desestruturado pelo avanço da fronteira agrícola. Outro ponto em comum entre os kaiowá e os nahuas sobre a percepção dos mais velhos⁸ acerca da recuperação da terra diante da degradação ambiental é que:

Los ciclos naturales se encargarán de restaurar lo dañado. Entre estas personas mayores, las explicaciones míticas son recurrentes para explicar lo que está pasando. Los chaneques castigan las faltas cometidas por los hombres em su relación con los seres del monte, pero también tienen la capacidad de perdonar y cesar los castigos. Entonces, cuando los hombres sean perdonados, volverá la abundancia y la riqueza de flora y fauna (LAZOS, PARÉ, 2005, p. 201).

A ideia cosmológica de que os donos ou senhores dos animais retiraram ou guardaram os seres das matas ou florestas como uma consequência das transgressões a normas estabelecidas perpassa muitas culturas indígenas latinoamericanas. Para Lazos e Paré (2005, p. 68-9) analisando o simbólico dos nahuas, há dois caminhos: a) os humanos não podem intervir na restauração da natureza porque não têm este poder de atuação. As autoras se referem a uma fala de um ancião nahua sobre o fracasso de um projeto de reflorestamento: “dice que el proyecto de reforestación fracasó porque no se había pedido permiso al Dueño del monte”; b) há possibilidade do restabelecimento da ordem natural quando se recupere as normas estabelecidas com os donos dos seres. Esta concepção é importante para todo trabalho de educação ambiental de restauração.

Para Viola (1997, p. 20) a interdisciplinaridade exigida pelos estudos científicos da natureza tem propiciado um interesse pelos significados cosmológicos e junto com ele uma visão unitária da natureza. Esse “retorno à cosmologia” é um sinal da entrada da ciência na pós-modernidade. Isto porque:

Durante la modernidad la cosmología y la filosofía de la naturaleza habían sido eliminadas, por considerarlas un residuo molesto de las viejas cosmologías míticas, que explicaban narrativamente el orden del mundo como un proceso contingente, que dependía de las vicisitudes de los dioses o de los héroes (VIOLA, 1997, p. 20).

Os processos de colonização subjugarão os conhecimentos das populações nativas, colocando o mito em um lugar menor e distante, como algo mentiroso e falso. Interessante pensar como Overing (1995, p.111), ao afirmar que: “o “problema” do mito não é uma questão de deficiência, e sim de excesso”.

5. Conclusões

⁸ “Para muchos ancianos y ancianas, la deforestación y la pérdida de biodiversidad animal – tanto de la fauna acuática como de la fauna selvática – se atribuyen a que el Señor del monte escondió adentro de los cerros y montes – em el *bayo* – a toda la fauna y a la vegetación con el fin de protegerlas del humano. Es reiterativa la referencia a que los animales se fueron a otro lado en lugar de pensar que quizá ya se hayan exterminado”. Esta assertiva também existe para várias partes do mundo rural do México, como em Oaxaca, Chiapas, Veracruz e Tabasco (LAZOS, PARÉ, 2005, p. 67).

Para os kaiowá-guarani a sustentabilidade da terra está profundamente ligada a sua cosmologia, que orienta o seu modo de ser. O conhecimento que possuem da terra leva ao cuidado e respeito, numa relação de interdependência entre todos os seres.

A cosmologia dos kaiowá-guarani alimenta o seu modo de ser e conduz a algo que, pode ser descrito como uma sustentabilidade da vida. Partindo de uma ontologia da diversidade, onde natureza e cultura coexistem na construção da sua territorialidade.

A mitologia de criação e destruição da terra faz parte da sua cosmologia. Enquanto que a ocupação das suas terras tradicionais revela diversos modos de perturbação do seu modo de ser. As histórias de destruição estão muito presentes na vida das terras indígenas. As explicações para este fenômeno, principalmente, por parte dos rezadores e pessoas mais idosas, passam pelas interpretações cosmológicas, pela falta de reza e pela não prática das tradições do modo de ser. As soluções e reversões desse quadro além de passarem pela cosmologia cada vez mais resultam na compreensão de que os conhecimentos técnico-científicos dos brancos auxiliam nesse processo de recuperação do mato e de retorno dos bichos.

A perda de biodiversidade também é uma perda para a sociodiversidade, com consequências para a cultura e a espiritualidade, cujos reflexos podem ser sentidos na alimentação, nos rituais, nos espaços de caça e pesca, na agricultura e no rompimento ou esfacelamento dos saberes entre uma geração e outra. As transformações ambientais profundas nas paisagens e no uso dos recursos naturais ocorridas nos territórios de ocupação tradicional dos kaiowá-guarani têm gerado novas interpretações e ressignificações na relação sociedade-natureza.

REFERÊNCIAS

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. **Chamanismo y religion entre los Ava-Katu-Ete**. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropologia, Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica, 1991.

CÉSAR, Constança Marcondes. Implicações contemporâneas do mito. In: MORAIS, Régis de (org.). **As razões do mito**. Campinas: Papirus, 1988.

CHAMORRO, Graciela. **Terra Madura Yvy Araguayje**: fundamento da palavra guarani. Dourados: UFGD, 2008.

DESCOLA, Philippe. Ecologia e Cosmologia. In: DIEGUES, Antonio Carlos (org). **Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos**. 2. ed. São Paulo: Annablume, Nupaub-USP, Hucitec, 2000.

_____. Más allá de la naturaleza y de la cultura. In: MARTÍNEZ, Leonardo Montenegro (ed.). **Cultura y Naturaleza**. Bogotá: Jardín Botánico de Bogotá, José Celestino Mutis, 2011.

DESCOLA, Philippe, PÁLSSON, Gísli. Introducción. In: DESCOLA, Philippe, PÁLSSON, Gísli (coord.). **Naturaleza y sociedad: perspectivas antropológicas**. México, DF: Siglo Veintiuno, 2001.

DIEGUES, Antonio Carlos. Etnoconservação da natureza: enfoques alternativos. In: DIEGUES, Antonio Carlos (org). **Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos**. 2. ed. São Paulo: Annablume, Nupaub-USP, Hucitec, 2000.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 1994.

INGOLD, Tim. Consideraciones de un antropólogo sobre la biología. In: MARTÍNEZ, Leonardo Montenegro (ed.). **Cultura y Naturaleza**. Bogotá: Jardín Botánico de Bogotá, José Celestino Mutis, 2011.

LAZOS, Elena, PARÉ, Luisa. **Miradas indígenas sobre una naturaleza entristecida: percepciones del deterioro ambiental entre nahuas del sur de Veracruz**. México, DF: IIS/UNAM, Plaza y Valdés, 2005.

MELIÁ, Bartolomeu. **El guaraní conquistado y reducido**. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1988.

OVERING, Joanna. O mito como história: um problema de tempo, realidade e outras questões. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 107-140, out. 1995.

PEREIRA, Levi Marques. **Imagens kaiowá do sistema social e seu entorno**. 2004. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade de São Paulo, São Paulo.

THOMAZ DE ALMEIDA, Rubem Ferreira. **Relatório circunstanciado de identificação e delimitação da Terra Indígena Jatayvary**. Brasília: FUNAI, 2005.

ULLOA, Astrid. Concepciones de la naturaleza en la antropología actual. In: MARTÍNEZ, Leonardo Montenegro (ed.). **Cultura y Naturaleza**. Bogotá: Jardín Botánico de Bogotá, José Celestino Mutis, 2011.

UNKEL, Curt Nimuendaju. **As lendas da criação e destruição do mundo: como fundamento da religião dos Apapocúva-Guarani**. São Paulo: Hucitec, Edusp, 1987.

VIOLA, Francesco. **De la naturaleza a los derechos: los lugares de la ética contemporánea**. Granada: Comares, 1997.

VIVEIRO DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2011.