

MITOLOGIA E REPRESENTAÇÕES SOBRE A IMAGEM DA NATUREZA PANTANEIRA PELA POPULAÇÃO INDÍGENA TERENA

Sandra Cristina de Souza

UEMS/MS

sandracristina@uems.br

Resumo

Acreditamos que o conceito de perspectivismo criado por Viveiros de Castro (2008) seja um caminho para entendermos a representação da comunidade indígena Terena sobre a biodiversidade de suas aldeias, sua relação com ela, e quais os impactos que poderão ser causados com a implantação do Geopark Bodoquena-Pantanal.

Palavras-Chave: Meio Ambiente; Sustentabilidade; Mitologia

Summary

We believe that the concept of perspectivism created by Viveiros de Castro (2008) is one way to understand the representation of Terena indigenous community on the biodiversity of their villages, their relationship with her, and what impacts that may be caused by deploying Geopark.

Keywords: Environment; Sustainability; Mythology.

Introdução

O Geopark é um importante aliado na defesa do meio ambiente, indo de encontro aos anseios das comunidades que entendem o meio ambiente (seja ele com formações de florestas, cerrado, caatinga, etc) como um local de reprodução de sua cultura que precisa ser respeitado, pois ela é o “depósito de combustível” (gravetos encontrados pelo chão), a “farmácia” (plantas milenarmente utilizadas, cujas propriedades são passadas oralmente de geração em geração), o “depósito de material de construção” (geralmente utiliza-se nas aldeias Terena, o Taboco, espécie de bambu grosso, cortado e batido de maneira a formar placas retas utilizadas para construir paredes das casas, cuja cobertura é feita de folhas de um coqueiro da região chamado Buriti, conforme figura abaixo). Costumo levar alunos do Curso de Geografia da Uems em Jardim, MS, para visitar os belos morros e nascentes na aldeia do Limão Verde em Aquidauana, MS, e ali encontramos uma vegetação típica do cerrado, na ocasião alguns perguntam: “porque não plantam nesta área?”, a impressão que se têm é que as terras estão abandonadas, mas as plantações não “perturbam o mato” como dizem. Respeitam o “depósito de combustível”, a “farmácia” e o “depósito de material de construção”. Inclusive a cultura Terena, como muitas outras, possuem mitos ligados a preservação

ambiental. No caso Terena, temos o “pai do mato”, que persegue aqueles que não respeitam os limites de exploração ambiental. No folclore brasileiro, temos vários personagens, apropriados de várias culturas indígenas ligados a “preservação ambiental” como Curupira, Iara, Saci-Pererê. Esta mitologia está ligada à “uma noção virtualmente universal ao pensamento ameríndio (...) de um estado originário de indiferenciação entre os humanos e os animais.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2008)

A maioria das pessoas fora da academia especializada têm dificuldades de compreender por que os indígenas requerem “mais” terras. Mas quando entendemos que eles não precisam da terra só para cultivar produtos para vender para o exterior (caso das commodities), ou para subsistência, mas além dessas terras, precisam de espaços preservados para reprodução de seus conhecimentos tradicionais em vários campos, entre eles o da farmacopéia fitoterápica e da mitologia, podemos compreender o erro daquela afirmação. Hoje a preservação desses espaços vem de encontro com movimentos internacionais de preservação ambiental, mas durante séculos os gritos dos indígenas em prol da preservação de suas terras foi entendido como retrógrado em relação a idéia de progresso e desenvolvimento tecnológico, mais ligado com a ideia daquele engenheiro que queria aplainar todas as terras do Brasil, personagem do livro *Não Verás País Nenhum*.¹

Mas o problema da produtividade das terras indígenas têm sido colocado como argumento contra a sua posse, em detrimento de atividades produtivas, são, segundo Roberto Cardoso de Oliveira (1999:281)², representações sobre os indígenas, característica de uma experiência particular da sociedade brasileira e decorrente do próprio imaginário ocidental sobre os “primitivos” para negar-lhes direitos.

Segundo Santana (2010)³ as condições de conquista do território brasileiro coloca questões que deixam em aberto a discussão sobre o direito sobre suas terras:

“O próprio acontecimento do contato e a apropriação das terras pelos portugueses engendra um tal número de questões que talvez possamos iniciar pelas seguintes indagações: qual seria o direito do conquistador português às terras indígenas conquistadas? Os processos de aldeamentos, missões, extermínios, descimentos (...) bastam para que o

¹ BRANDÃO, I. L. – *Não verás país nenhum*, SP, Global, 2007

² OLIVEIRA FILHO, J. P. – *Ensaio de Antropologia Histórica*, RJ, UFRJ, 1999

³ SANTANA, C. R. – “Pacifcando” o direito: desconstrução, perspectivismo e justiça no direito indigenista, Dissertação de Mestrado, PUC/RIO, 2010

domínio branco sobre as terras seja considerado legítimo? O Direito deve legitimar terras anteriormente legalizadas por um ordenamento que hoje consideramos incabível, como a retirada das terras com o uso da violência? É possível pensar essa relação sem violência?”

No Brasil a disputa entre índio e não-índios por terras deixou, em 2010, 60 índios mortos, e destes, 34 só no Mato Grosso do Sul, onde encontramos a maior densidade intra-aldeia do Brasil e uma das maiores do mundo na região sul do estado, conforme relatórios do CIMI⁴.

Desenvolvimento

A conservação do meio ambiente nas áreas indígenas envolve então, a dinâmica de duas visões diferentes sobre os recursos naturais: uma que os vê como fonte de lucro, da sociedade de consumo, e outra que detém conhecimentos milenares sobre esta conservação, e que apesar de fazer parte desta sociedade de consumo também, os vê como fonte da própria vida. Como aponta Daniel Munduruku: “nós não dissociamos os recursos naturais, existentes em nossos territórios, do conhecimento tradicional dos pajés, para nós, Povos Indígenas, não se separa o canto da dança, a dança da reze, a erva da cura...”⁵

Com as manifestações em Nova Iorque (Ocupe Wall Street em 2011) que prega o combate ao consumismo desenfreado, a população fora da academia, volta seu olhar, como o movimento de contra-cultura da década de 60, contra a ideia do desenvolvimento a qualquer custo, já discutida pelos intelectuais a muito tempo.

Quem é retrógrado então, o índio e sua preocupação com a mata, a floresta, ou o capitalismo onde 20% da população consome 80% dos recursos naturais?

Para entendermos melhor esta questão, acreditamos que o conceito de perspectivismo criado por Viveiros de Castro (2008) seja um caminho pois busca a compreensão da relação das comunidades indígenas com o mundo a sua volta, levando em conta que para estas comunidades o universo é composto de um mundo natural visível, composto por homens e o que chamamos de natureza (mundo animal, vegetal e mineral) e um mundo invisível, o dos espíritos que rege o mundo visível, composto por espíritos de homens que já morreram, animais e entidades sobrenaturais. Todos estes seres, segundo Viveiros de Castro, na análise sobre a

⁴ Relatórios do CIMI (Conselho Indigenista Missionário) disponível em http://www.cimi.org.br/pub/MS/Viol_MS_2003_2010.pdf, acessado em 17/02/2012

⁵ Apud Santana (2010: 126)

mitologia indígena da Amazônia se relacionam no mundo visível através de momentos especiais, que podem ser representados por quebra nas regras de convivência estabelecida ancestralmente, conhecidas através dos mitos e rituais de cada comunidade. Para Viveiros (2008:355):

“A grande divisão mítica mostra menos a cultura se distinguindo da natureza que a natureza se afastando da cultura: os mitos contam como os animais perderam os atributos herdados ou mantidos pelos humanos (...). Os humanos são aqueles que continuaram iguais a si mesmos: os animais são ex-humanos, e não os humanos ex-animais.”

Assim, dentro desta visão, a compreensão da visão Terena sobre a preservação da biodiversidade de suas aldeias, tendo a implantação do Geopark como um desses mecanismos, torna-se um pouco mais complexa, porque precisa levar em consideração a visão da comunidade sobre o que é natureza.

Esta preservação tem ocorrido nas comunidades indígenas do Brasil, conforme apontado por estudos do Instituto Sócio-Ambiental (ISA). Entre os Terena, esta preservação ambiental é observável entre outras formas, pelas imagens obtidas via satélite das áreas indígenas localizadas no Pantanal e disponíveis no site Google earth, conforme anexo II, que demonstra a preservação da mata ciliar do Rio Urumbeva na aldeia indígena Terena em Nioaque, Mato Grosso do Sul. Nesta mata é possível observar a existência de animal silvestres, não mais encontrados nas fazendas ao redor da aldeia, devido a devastação das florestas com a finalidade da utilização da terra para atividades agropecuárias não-sustentáveis.

Mas foi com Descartes que a idéia de inferioridade e não vida pós-morte dos animais toma sentido científico, conforme Thomas, para Descartes

“(...) os animais são meras máquinas ou autômatos, tal como os relógios, capazes de comportamento complexo, mas completamente incapazes de falar, raciocinar, ou segundo algumas interpretações, até mesmo de ter sensações. Para Descartes, o corpo humano também é um autômato; afinal ele também desempenha várias funções inconscientes, como a digestão. Mas a diferença está em que no seio da máquina humana há a mente e, portanto, uma alma separada, enquanto os seres brutos são autômatos desprovidos de almas ou mentes. Só o homem combina, ao mesmo tempo matéria e intelecto. (...) O propósito explícito de Descartes fora fazer dos homens ‘senhores e possuidores da natureza’.”

Para Lévi-Strauss a sociedade ocidental demorou quatro séculos para perceber que a divisão natureza-cultura, conforme Descartes, precisa ser relativizada frente a cosmologia indígena:

“Começou-se por separar o homem da natureza, e por constituí-lo em reino soberano; acreditou-se assim apagar sua característica mais inquestionável, a saber, que ele é antes de mais nada um ser vivo. A cegueira diante dessa propriedade comum abriu caminho para todos os abusos. Nunca como agora, ao cabo dos quatro últimos séculos de sua história, pôde o homem ocidental se dar conta de como, ao se arrojar o direito de separar

radicalmente a humanidade da animalidade, concedendo à primeira tudo aquilo que negava à segunda, ele abria um ciclo maldito, e que a mesma fronteira, constantemente recuada, servia-lhe para afastar homens de outros homens e para reivindicar, em benefício de minorias cada vez mais restritas, o privilégio de um humanismo que já nasceu corrompido, por ter ido buscar no amor-próprio seu princípio e seu conceito.” (1962: 53).

Na obra de Viveiros de Castro (2008: 355) podemos observar que esta idéia de domínio sobre a natureza não é possível dentro da concepção mítica, pois o que existe no tempo mitológico é uma interpenetração entre os vários seres existentes no universo. E ao invés de uma anterioridade animal ao ser humano, o que ocorreu é uma desumanização dos animais:

“aquela diferenciação entre cultura e natureza analisada na monumental tetralogia de Lévi-Strauss (...) não fala de uma diferenciação do humano a partir do animal, como é o caso em nossa mitologia evolucionista moderna. [Mas afirmam que] Os outros [os animais, os brancos, os outros índios] foram o que somos, e não, como para nós, são o que fomos.”

Assim, a análise do mito de origem, segundo Lévi-Strauss (1964:19) nos faz retornar a este momento original, onde havia esta interpenetração de seres, e que é o início das desumanização dos outros seres vivos, que segundo Viveiros de Castro (2008: 355):

“(...) o mito fala de um estado do ser onde os corpos e os nomes, as almas e as ações, o eu e o outro se interpenetram, mergulhados em um mesmo meio pré-subjetivo e pré-objetivo. Meio cujo fim, justamente a mitologia se propõe a contar.”

Os mitos nos contam como artefatos considerados da natureza são na verdade culturais para outras espécies:

“A tradução da ‘cultura’ para os mundos das subjetividades extra-humanas tem como corolário a redefinição de vários eventos e objetos ‘naturais’ como sendo índices a partri dos quais a agência social pode ser abduzida. (...) o que temos por um barreiro lamacento, as antas têm por uma grande casa cerimonial (...). E assim, o que uns chamam de ‘natureza’ pode bem ser a ‘cultura’ dos outros.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2008: 361)

Esta compreensão de natureza modifica a maneira como podemos pensar na implantação e gestão do Geopark Bodoquena-Pantanal, que abarca uma série de sítios considerados importantes do ponto de vista estético-científico-preservacionista, entretanto tem significados diferentes para os povos indígenas que habitam a região, com sua cosmologia própria e compreensão das relações homem-natureza diversa das que norteiam o ideário dos órgãos de gestão desses territórios. Os projetos de gestão da área do pantanal e principalmente o do Geopark Bodoquena-Pantanal precisa levar estas questões em consideração, já que tem como proposta o respeito pela compreensão da natureza das comunidades que vivem na região preservada.

A preservação do meio ambiente não constitui uma reserva para uso posterior próprio ou das futuras gerações, é o cuidado com o substrato que une todos os seres, que é espírito contido em todos eles. Há uma diferença na compreensão da diferença entre as espécies na cosmologia ocidental e na ameríndia que é a base para a compreensão da preservação do meio ambiente para as populações indígenas do Pantanal. Na cosmologia ocidental:

“O espírito é nosso grande diferenciador: é o que sobrepõe os humanos aos animais e à matéria em geral, o que singulariza cada humano individual diante de seus semelhantes, o que distingue as culturas ou períodos históricos enquanto consciências coletivas ou espíritos de época. O corpo, ao contrário, é o grande integrador, o veículo da 'participação moderna': ele nos conecta ao resto dos viventes unidos todos por um substrato universal (...) que, por sua vez, remete à natureza última de todos os 'corpos' materiais. Os ameríndios, em contrapartida, imaginam uma continuidade metafísica e uma descontinuidade física entre os seres do cosmos (...). O espírito, que não é aqui substância imaterial mas forma reflexiva, é o que integra; o corpo, que não é substância material mas afecção ativa, o que diferencia.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2008: 382)

Neste sentido, compreender a importância do mito de origem do povo Terena, como mecanismo de relacionamento entre homem Terena-natureza é um avanço. Segundo VIVEIROS DE CASTRO (2006), os mitos podem ser vistos como tradução da cosmovisão indígena sobre a relação mundo visível e invisível, que para os indígenas da Amazônia fazem parte de um mesmo mundo, que incorpora além da natureza (contendo homens, plantas, animais e mundo mineral), os espíritos. A noção de relação homem-natureza é portanto para a mitologia indígena da Amazônia, apenas uma parte da relação entre seres no universo. Neste trabalho procuraremos refletir como esta visão mais ampla que incorpora a natureza (como vêem os não-índios, composta de animais, plantas e minérios), homens e seres espirituais também é compartilhada pela visão mítica Terena.

Vários autores discorreram sobre a importância do mito para a compreensão do pensamento indígena. Para Eliade, “compreender a estrutura e a função dos mitos nas sociedades tradicionais não significa apenas elucidar uma etapa na história do pensamento humano, mas também compreender melhor uma categoria dos nossos contemporâneos” (ELIADE, 2004, p. 8).

Middlyn (2002) vê a oportunidade de conhecer a cosmovisão de um através de seus mitos:

Italo Calvino, na introdução às suas *Fábulas*, diz acreditar que aquelas histórias são verdadeiras, pois são uma explicação geral da vida. O mesmo poder-se-ia dizer dos mitos indígenas - contam sobre a experiência dos

seres humanos, sobre fenômenos naturais e o que se passou com o universo e com a terra - só que a verdade que contém, possivelmente não é literal, mas depende do eco que acorda nos ouvintes e nos leitores, de acordo com seu repertório cultural e as ligações que conseguem estabelecer entre os mitos e com a sua substância, revelando um sentido oculto e profundo a ser reinventado.

Para Vernant, os mitos "...contém o tesouro de pensamentos, formas lingüísticas, imaginações cosmológicas, preceitos morais, etc.," (VERNANT, 2000). É através da história oral que os acontecimentos são lembrados e os mitos são repassados de geração em geração.

Conforme Lévi-Strauss (1978) a mitologia é estática e podemos encontrar os mesmos elementos mitológicos combinados de infinitas maneiras, mas num sistema fechado, contrapondo-se à História, que, evidentemente, é um sistema aberto. O caráter aberto da História está assegurado pelas inumeráveis maneiras de compor e recompor as células mitológicas ou as células explicativas, que eram originariamente mitológicas. Isto demonstra--nos que, usando o mesmo material, porque na verdade é um tipo de material que pertence à herança comum ou ao patrimônio comum de todos os grupos, de todos os clãs, ou de todas as linhagens, uma pessoa pode, todavia, conseguir elaborar um relato original para cada um deles. O que era enganoso nos antigos relatos antropológicos era a mistura que se fazia das tradições e crenças pertencentes a diversos grupos sociais. Isso fez com que se perdesse de vista uma característica fundamental de todo o material – que cada tipo de História pertence a um dado grupo, a uma dada família, a uma dada linhagem, ou a um dado clã, e tenta explicar o seu destino, que pode ser desgraçado ou triunfal, ou justificar os direitos e privilégios tal como existem no momento presente, ou, ainda, tenta validar reivindicações de direitos que já há muito desapareceram.

Este ponto de vista nos leva a pensar a relação das comunidades indígenas com a natureza, e assim buscamos o conceito de perspectivismo de Eduardo Viveiros de Castro (1996) sobre essa relação, onde o:

"pensamento ameríndio (...) manifesta sua "qualidade perspectiva" (Árhem 1993): 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 vista distintos".

O pensamento de Viveiros de Castro sobre a cosmogonia indígena é extensa e fundamental para compreender o papel da visão indígena na reflexão sobre a

descolização do pensamento ocidental com suas análises eurocentradas, segundo ele mesmo sugere em uma entrevista em 2011:

“O que me interessa é pensar o que há, vamos chamar assim, de interessante, de novo, de possível no *continente americano*, nesse pedaço do *planeta*. E o que há de novo é o que há de antigo. O que há de novo tem 500 anos, são os índios. Quer dizer, tem 500 anos que nós “descobrimos”, e 500 que nós ignoramos. É passando pelos índios (...) pelas minorias que “nosso” pensamento vai se articular como “um” pensamento, vai poder ter, poder ganhar uma inflexão nova. (...) a universidade como um todo tem que começar a ficar atenta ao que está acontecendo no plano do pensamento, fora da universidade, às margens da universidade, por baixo, por cima, pelo lado. (VIVEIROS, 2011)

O conceito de perspectivismo e multinaturalismo indígena exposto por Viveiros nos ajuda a entender a importância da mitologia indígena Terena na preservação do meio ambiente em que vivem, na região do Pantanal Sul-matogrossense. Segundo Viveiros de Castro:

“é aquele aspecto do pensamento ameríndio que manifesta sua “qualidade perspectiva (Arhem, 1993) ou “relatividade perspectiva” (Gray, 1996): 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 vista distintos.” (VIVEIROS, 2008).

A distinção entre natureza e cultura, que discutimos anteriormente como também uma construção do pensamento ocidental, não pode ser utilizada para entender o pensamento ameríndio, onde a relação não é só cultura-natureza, mas ainda envolve criaturas visíveis e não visíveis, o que fez Viveiros de Castro sugerir o conceito de multinaturalismo, devido a esta distinção natureza-cultura se apoiar:

“na implicação mútua entre unicidade da natureza e multiplicidade das culturas – a primeira garantida pela universalidade objetiva dos corpos e da substância, a segunda gerada pela particularidade subjetiva dos espíritos e do significado -, a concepção ameríndia suporia, ao contrário, uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos. A cultura ou o sujeito seriam aqui a forma do universal; a natureza ou o objeto, a forma do particular.”

Esta compreensão do mundo sobrenatural foi relatado também na obra Slater, *A Dança do Boto*, onde explora a mitologia sincrética amazônica sobre o boto. Neste trabalho Slater ao falar da relação dos encantados com os seres humanos aponta como sugere Viveiros de Castro para :

“uma concepção indígena segundo a qual o modo como os seres humanos vêem os animais e outras subjetividades que povoam o universo – deuses, espíritos, mortos, habitantes de outros níveis cósmicos, plantas, fenômenos meteorológicos, acidentes geográficos, objetos e artefatos -, é profundamente diferente do modo como esses seres vêem os humanos e se vêem a si mesmos.” (VIVEIROS, 2008)

Entre outras obras literárias brasileiras que podem ser analisadas a luz do multinaturalismo de Viveiros de Castro, encontramos em *Cobra Norato* um exemplo do relacionamento entre os vários seres existentes na cosmologia indígena. *Cobra*

Norato representa uma entidade que possui qualidades transcendentais, e se relaciona tanto com homens, com animais, plantas e outros elementos da natureza quanto com o mundo não visível.

Viveiros cita o trabalho de Baer (1994:224) sobre os Machiguenga para exemplificar essa relação multinatural entre os vários seres que habitam o universo, na cosmogonia indígena: “O ser humano se vê a si mesmo como tal. A lua, a serpente, o jaguar e a mãe da varíola o vêem, contudo como um tapir ou um pecari, que eles matam”. O mundo não-humano também tem suas próprias regras, e

“os xamãs, mestres do esquematismo cósmico (Taussig 1987: 462-63) dedicados a comunicar e administrar as perspectivas cruzadas, estão sempre aí para tornar sensíveis os conceitos ou inteligíveis as intuições. Em suma, os animais são gente, ou se vêem como pessoas (...) a forma manifesta de cada espécie é um envoltório (uma ‘roupa’) a esconder uma forma interna humana, normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres transespecíficos, como os xamãs.” (VIVEIROS, 2008: 351)

Esta noção de “roupa” segundo Viveiros é provavelmente pan-americana e está presente em vários estudos etnográficos principalmente das culturas amazônicas, entretanto podem ser encontradas também em culturas da América do Norte e da Ásia. (VIVEIROS, 2008)

Podemos observar na mitologia Terena, como também na de outros povos tribais, que dentro desta crença, existem dois mundos um visível e outro invisível. A comunicação entre eles acontece, mas não é simples, porém complicada. Esta comunicação ocorre como que por brechas ou janelas abertas quando as regras de convivência entre estes dois mundos são quebradas. Como a convivência é difícil as regras são delicadas, e uma vez rompidas, geralmente por membros do mundo visível que as desconhecem ou desrespeitam por lapso, precisam ser restabelecidas, pois geralmente este rompimento ocasiona malefícios aos membros do mundo visível. Somente alguns membros do mundo visível são iniciados ao conhecimento do restabelecimento da paz entre os dois mundos, na mitologia Terena, são os koixomuneti, líderes espirituais da comunidade. Os demais membros, obedecem as regras que são repassadas pela tradição oral, e que se revestem de status de tabu na comunidade. Como os mais jovens duvidam muitas vezes desses conhecimentos, quando adoecem (geralmente a consequência da quebra das regras de convivência) recorrem aos membros mais velhos de sua família, que analisam a questão e enviam muitas vezes ao líder espiritual (chamado também de curandeiro, ou porungueiro). Conforme Cordeiro (2006) existem comunidades, onde os líderes

espirituais, hoje através do sincretismo religioso, são encontrados em igrejas cristãs na comunidade.

Esta delicada relação entre o mundo visível e invisível, encontra nos escritos de Balandier, sobre ordem e desordem uma forma de compreensão, mas medida em que estas regras vem trazer ordem a mítica desordem encontrada no mundo, demonstrada no mito de origem Terena, onde os membros desta comunidade encontravam-se num buraco, de onde foram retirados pelo herói fundador Oreka Yuvakae. A desordem pode ser percebida pela dificuldade de comunicação deste povo, quando estavam embaixo da terra. Quem vai trazer ordem a seu mundo é Oreka Yuvakae, através da comunicação. O esforço do herói mítico, pode também ser comparado ao esforço que o Koixomuneti precisa fazer para trazer novamente a paz entre o mundo visível e o invisível, impedindo que doenças avassalem a vida de membros descuidados com as regras de relacionamento entre os dois mundo. No mito de origem o mundo invisível é representado pela mulher idosa que esqueceu seu fuso, foi buscar e nunca mais voltou, representando a existência de um outro mundo, invisível, onde as pessoas que vão não voltam mais.

“(...) para Balandier (1997) a tradição é ao mesmo tempo mantenedora dos conhecimentos e práticas aprendidas na origem, assim como algo vivo e ativo. Ela é um repositório de conhecimentos restritos e coletivos e se alimenta tanto da constância dos ritos e mitos quanto de sua adaptação ininterrupta às mudanças históricas e sociais. Na prática, a tradição descobre seus limites pois sua ordem é incapaz de manter tudo; nada no mundo pode ser mantido puro e imóvel para sempre, e seu dinamismo alimenta-se do movimento e da desordem que mantém qualquer sistema vivo.”⁶

Considerações Finais

Respeitar o modo como os indígenas vêem o mundo, é também valorizar o seu protagonismo na investigação científica que a partir da década de 90 tem contribuído para que a visão indígena sobre o processo de resistência indígena em relação a dominação europeia (levada a cabo a partir do século XVI no Brasil, inclusive desrespeitando a maneira indígena de se relacionar com a natureza) seja difundida.

⁶ CELESTINO, Luciana Carlos, Os paradoxos da tradição: ordem e desordem no seio do conhecimento, Revista Inter-Legere, UFRN, João Pessoa, 2010

O Povo Terena, um do subgrupo da antiga nação Guaná, povo que vivia na região do Chaco Paraguai, a partir de 1673⁷, transferiu-se, com outras subtribos desta nação, para a Província do Itatim (local onde hoje se encontra o estado do Mato Grosso do Sul) vizinha do Chaco (zona que congregava terras do hoje denominado Pantanal, e dos atuais Chaco Paraguai e Boliviano) que segundo Carvalho:

"... era um país habitado apenas por índios, divididos em treze nações ainda não submetidas à dominação colonial, embora todo o território fosse cercado por províncias conquistadas e povoadas por espanhóis..."⁸

Hoje os Terena contam com aproximadamente com 35.000 indivíduos, em Mato Grosso do Sul, dividido nos municípios de Aquidauana, Anastácio, Campo Grande, Miranda, Dois Irmãos do Buriti, Nioaque, Miranda e Rochedo.

Acreditamos que a cosmologia terena têm servido de suporte as ações de preservação ambiental que milenarmente vêm sendo levadas a cabo pela comunidade indígena, pois o mito, segundo Litaiff⁹, "é uma teoria oral da prática, que utiliza astros e elementos da natureza como ferramentas de conceitualização".

Os mitos contam novas histórias, como é o caso do mito do Karaô¹⁰, que hoje encontra eco no processo de retomada de terras que os Terena estão vivendo, segundo Litaiff, os mitos sofrem mudanças, de acordo com os momentos históricos vividos pelo grupo:

Numa análise de contexto, o discurso sobre a «tradicionalidade» bem como o conceito de *Yvy mara ey* e outras crenças coletivas constituem um *corpus* de noções emergentes da sua mitologia e de uma teoria autóctone do contato. Procuro demonstrar que o personagem *Kesuita* ou *Nhanderu Mirim*, presente atualmente no imaginário guarani, é o resultado da síntese do herói mítico *Kuaray* e dos Jesuítas das Missões. Assim, para os Guarani, a figura do *Kesuita* pode ser vista como uma forma de re-apropriação de sua história, alienada pelo violento processo civilizatório.¹¹

O tratamento dado por Lévi-Strauss aos mitos não os retira do contexto social e econômico onde são desenvolvidos. Para ele, os mitos incorporam oposições binárias sempre presentes nas sociedades que os geraram. Nos mitos, os conflitos

⁷ "Na época da chegada dos primeiros espanhóis, ela (a nação Guaná) habitava o Chaco, entre o paralelo 20º e 22º de latitude. Ela aí permanece até 1673, enquanto uma grande parte da nação vai se estabelecer a leste do rio Paraguai, ao norte do trópico, no país que se chamava então a província de Ytati; depois ela se estende para o sul." (AZARA, Apud OLIVEIRA, op. Cit.)

⁸ ASSIS, Edgar Carvalho de. As Alternativas dos Vencidos Paz e Terra, São Paulo, 1979, Col. Estudos Brasileiros, vol.33

⁹ LITAIFF, A - Narrativas míticas e práticas entre os Índios Guarani do Litoral brasileiro, Trabalho apresentado na 26ª. Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 01 e 04 de junho, Porto Seguro, Bahia, Brasil."

¹⁰ Mito Karaô, citado na pág.

¹¹ LITAIFF, op. Cit.

sociais são reconciliados. Levi-Strauss encontra sempre um sistema de leis "estruturais" invariáveis que levam a montar uma identidade para as leis do mundo. (Cf. Lévi-Strauss, 2007).

Mesmo com poucas terras para o desenvolvimento do modo de vida tradicional, baseado na agricultura e na transmissão oral de sua história e costumes, as comunidades indígenas desenvolveram estratégias de sobrevivência, conforme Certau:

(...) mesmo subjugados, ou até consentindo, muitas vezes esses indígenas usavam as leis, as práticas ou as representações que lhes eram impostas pela força ou pela sedução, para outros fins que não os dos conquistadores. (...) Eles metaforizavam a ordem dominante: faziam-se funcionar em outro registro. Permaneciam outros, no interior do sistema que assimilavam e que os assimilava exteriormente. Modificavam-no sem deixá-lo. (...) Conservavam a sua diferença no próprio espaço organizado pelo ocupante. (1994, p.98)

Referências Bibliográficas

- ALMEIDA, M. G. - Diversidades paisagísticas e identidades territoriais e culturais no Brasil Disponível em <http://www.mercator.ufc.br/index.php/mercator/article/viewFile/550/346>
- CAVALCANTI, C. (org.) Desenvolvimento e Natureza: estudo para uma sociedade sustentável. 2º ed. São Paulo. Cortez. 1998.
- CERTAU, M. – A invenção do cotidiano, vol 1, SP, Vozes, 1994
- ELIADE, Mircea – Mito e Realidade, São Paulo, Ed. Perspectiva, 1972
- FEHLAUER, T. J. “Conhecimento Indígena” em Perspectiva: performance, habilidades e capacidades agrícolas dos Terenas da aldeia Limão Verde (Aquidauana-MS). (Dissertação de Mestrado) Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2004, 178p.
- FERREIRA, C. A. Tutela e Resistência Indígena: Etnografia e história das relações de poder entre os Terena e o Estado brasileiro (Dissertação de Doutorado). Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2007, 413p.
- GEOPARQUE - Estratégia de Geoconservação e Projetos Educacionais – retirado do site: <http://ppegeo.igc.usp.br/pdf/gusppe/v5/02.pdf>
- LITAIFF, A - Narrativas míticas e práticas entre os Índios Guarani do Litoral brasileiro, Trabalho apresentado na 26ª. Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 01 e 04 de junho, Porto Seguro, Bahia, Brasil.
- LITTLE, Paul E. Etnoecologia e direito dos povos: elementos de uma nova ação indigenista. In: SOUZA LIMA, A. C. de; BARROSO-HOFFMANN, M. (Org.). Etnodesenvolvimento e Políticas Públicas: bases para uma nova política indigenista. Rio de Janeiro: Editora Contracapa, 2002. p. 39-47.
- MANTESSO, V–Geodiversidade, geoconservação, geoturismo, patrimônio geológico, geoparque: novos conceitos nas geociências do século XXI. Disponível em http://www.sugeologia.org/documentos/actas%20vi%20congreso%20uruguayo/tra bajos/123_mantesso-neto_virginio.pdf
- OLIVEIRA, João Pacheco de. Políticas indígenas contemporâneas na Amazônia brasileira: território, modos de dominação e iniciativas indígenas. In: D'INCAO, Maria

Ângela. (Org.). O Brasil não é mais aquele, mudanças sociais após a redemocratização. São Paulo: Cortez, 2001. p. 217-233.

ROCHA, J. D. P. Terra Sem Mal: o mito Guarani na demarcação de terras indígenas. (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal de Santa Maria. Santa Maria. Rio Grande do Sul. 2010. 103 p.

SANTOS, M - A questão do meio ambiente: desafios para a construção de uma perspectiva transdisciplinar Disponível em http://miltonsantos.com.br/site/wp-content/uploads/2011/08/A-questao-do-meio-ambiente_MiltonSantos1995.pdf

SLATER, C. A festa do Boto: transformação e desencanto na imaginação amazônica, Rio de Janeiro: Funarte, 2001.

VIVEIROS DE CASTRO, E. B.. A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia. SP, Ed. Cosac & Naify, 2002

THOMAS, K - Man and the Natural World. Changing Atitudes in England (1500-1800). London, Ed. Allen Lane