



## Os Ijá e as agências no território cosmológico Mbya-Guarani: reflexões junto aos saberes indígenas e às epistemologias ecológicas<sup>1</sup>

Leonardo Leite da Cunha <sup>2</sup>

Universidade Federal do Rio Grande (FURG) – Brasil

<https://orcid.org/0000-0003-0910-9099>

Gianpaolo Knoller Adomilli <sup>3</sup>

Universidade Federal do Rio Grande (FURG) – Brasil

<https://orcid.org/0000-0001-8370-2267>

**Resumo:** Este trabalho faz parte de um conjunto mais amplo de considerações sobre concepções socioambientais e educacionais desde os saberes indígenas, principalmente da cultura e da espiritualidade Mbya-Guarani. Busco refletir sobre a relação estabelecida entre os povos originários com o território habitado, desde suas próprias perspectivas cosmológicas e xamânicas. Neste sentido, apresento dados etnográficos provenientes de meu trabalho de campo realizado junto ao povo Mbya-Guarani no ano de 2024, desde a Tekoa Y'yrembé, através de um relato do cacique Eduardo Werá Ortis. São estudos com ênfase em torno dos espíritos “donos”, protetores, da floresta, os *Ijá* para os Mbya, e as agências desdobradas neste contexto cosmológico. Também discuto e critico o contexto do colonialismo e capitalismo que cerceiam estes saberes tradicionais, enquanto um conflito socioambiental e cosmológico. Os conceitos que permeiam as epistemologias ecológicas e igualmente os do perspectivismo, e do multinaturalismo, ameríndio, juntamente com as abordagens a partir do referencial de autores indígenas, em especial Mbya-Guarani, contribuem para refletir sobre os temas propostos.

**Palavras-chave:** Educação Ambiental e Etnografia. Saberes Tradicionais e Contra Hegemônicos. Epistemologias Ecológicas. Cosmologias Indígenas. Xamanismo e Cultura Mbya-Guarani.

## Los *Ijá* y las agencias en el territorio cosmológico Mbya-Guarani: reflexiones junto con el conocimiento indígena y las epistemologías ecológicas

**Resumen:** Este trabajo forma parte de un conjunto más amplio de consideraciones acerca de concepciones socioambientales y educacionales desde el conocimiento indígena, principalmente de la cultura y espiritualidad Mbya-Guarani. Busco reflexionar sobre la relación establecida entre los pueblos originarios y el territorio habitado, desde sus propias perspectivas cosmológicas y chamánicas. En este

---

<sup>1</sup> Recebido em: 13/04/2025. Aprovado em: 14/05/2026.

<sup>2</sup> Doutorando em Educação Ambiental – PPGEA. Universidade Federal do Rio Grande – FURG. Bolsista CAPES-PDPG. E-mail: [leonardolcunha@gmail.com](mailto:leonardolcunha@gmail.com)

<sup>3</sup> Doutor em Antropologia Social – UFRGS. Docente no PPGEA e ICHI da Universidade Federal do Rio Grande – FURG. E-mail: [giansatolep@gmail.com](mailto:giansatolep@gmail.com)

sentido, presento datos etnográficos de mi trabajo de campo realizado con el pueblo Mbya-Guarani en 2024, en Tekoa Y'yrembé, a través del relato del cacique Eduardo Werá Ortis. Son estudios que enfatizan los espíritus "dueños", protectores del bosque, los *Ijá* para los Mbya, y las agencias que se despliegan en este contexto cosmológico. También analizo y critico el contexto del colonialismo y el capitalismo que restringe este conocimiento tradicional, como un conflicto socioambiental y cosmológico. Los conceptos que impregnan las epistemologías ecológicas, así como los del perspectivismo y el multinaturalismo amerindio, junto con los enfoques basados en el marco de autores indígenas, especialmente Mbya-Guarani, contribuyen a reflexionar sobre los temas propuestos.

**Palabras clave:** Educación Ambiental y Etnografía. Conocimientos tradicionales y contrahegemónicos. Epistemologías ecológicas. Cosmologías indígenas. Chamanismo y cultura Mbya-Guarani.

### **The *Ijá* and the agencies in the Mbya-Guarani cosmological territory: reflections along indigenous knowledge and ecological epistemologies**

**Abstract:** This work is part of a broader set of considerations on socio-environmental and educational conceptions from indigenous knowledge, mainly from the Mbya-Guarani culture and spirituality. I seek to reflect on the relationship established between native peoples and the inhabited territory, from their own cosmological and shamanic perspectives. In this sense, I present ethnographic data from my fieldwork carried out with the Mbya-Guarani people in 2024, from Tekoa Y'yrembé, through an account by chief Eduardo Werá Ortis. These are accounts and studies with an emphasis on the "owner" spirits, protectors of the forest, the *Ijá* for the Mbya people, and the agencies unfolding in this cosmological context. I also discuss and critique the context of colonialism and capitalism that restrict this traditional knowledge, as a socio-environmental and cosmological conflict. The concepts that permeate ecological epistemologies, as well as those of perspectivism and amerindian multinaturalism, along with approaches based on the framework of indigenous authors, especially Mbya-Guarani, contribute to reflecting on the proposed themes.

**Keywords:** Environmental Education and Ethnography. Traditional and Counter-Hegemonic Knowledge. Ecological Epistemologies. Indigenous Cosmologies. Mbya-Guarani Shamanism and Culture.

## **INTRODUÇÃO**

No campo dos fundamentos da Educação Ambiental a questão sobre a relação entre sociedades humanas e não-humanas no ambiente onde estão coabitando se torna cada vez mais inevitável. Esta necessidade se apresenta na medida em que a concepção hegemônica sobre os modos de ser e estar no mundo segundo a perspectiva político-econômica colonial do ocidente capitalista se mostra, cada vez mais, catastrófica em termos ecológicos e sociais. A argumentação aqui exposta, diz respeito à importância das trajetórias e dos saberes indígenas para refletir sobre questões que creio que são emergentes, e urgentes, para o campo dos fundamentos da Educação Ambiental. No contexto socioambiental capitalista dos anos 2020, onde um cataclisma anuncia o próximo, os povos indígenas, que foram e são alvos de contínuos empreendimentos genocidas desde a invasão colonial europeia, ainda guardam consigo uma memória ancestral capaz de oferecer valiosas contribuições em resposta a diversos dilemas socioambientais e educacionais contemporâneos.

No entanto, esta potencial contribuição esbarra na desconsideração sistemática que recai sobre os povos indígenas nos âmbitos institucionais do mundo branco. Embora a perspectiva dos saberes indígenas esteja sendo mais comunicada aos não-indígenas, *jurua's*, isto ainda reverbera muito pouco no contexto da percepção e do entendimento da sociedade envolvente acerca dos povos originários. Já eles, seguem resistindo e lutando através da continuidade da ocupação de espaços de luta tradicionais, como as associações, retomadas e marchas de protesto. E assumem, cada vez mais, novas formas de expressão adquiridas junto aos *jurua's*, tais como a publicação de livros, e do audiovisual, que também vem ganhando maior visibilidade através dos coletivos indígenas de cinema.

Da oralidade à palavra escrita, militantes históricos das causas indígena e ecológica como Ailton Krenak (2020; 2022) e Davi Kopenawa (2015), dentre outras vozes, compartilham saberes, e alertas, ecológicos originários, sem intermediários, em livros que têm se tornado importantes referenciais no ambiente universitário. A partir da realização cinematográfica de protagonismo indígena, que tem origem no projeto Vídeo nas Aldeias, em 1986, através da ONG Centro de Trabalho Indigenista, coletivos indígenas fazem da comunicação audiovisual instrumento para compartilhar seus saberes e sua resistência ecológica perante a sociedade envolvente. Este trabalho educativo através do cinema indígena representa uma importante fonte de aprendizado sobre estes povos. Os Mbya possuem dois coletivos audiovisual de maior destaque: o Coletivo Mbyá-Guarani de Cinema, realizador de “Bicicletas de Nhanderú”; e o coletivo Comunicação Kuery, onde Eduardo Werá Ortis, cacique da Tekoa Y'yrembé, também foi membro fundador.

Estes saberes tradicionais indígenas estão contextualizados em um conflito colonial de dimensão global, no qual a história da dominação e exploração europeia sobre povos e territórios colonizados proporcionou principalmente as condições materiais para o desenvolvimento capitalista, hegemônico, em nível planetário. Considerando o contexto deste conflito, se descortina também que a desventura deste acontecimento global não se resumiu à exploração humana, através do genocídio e da escravidão indígena e africana, mas territorial, principalmente pelas minerações e monoculturas agrícolas extensivas.

Desdobrou-se igualmente, neste etnoecocídio, uma deslegitimação dos saberes tradicionais originários, através do descrédito sobre as agências não-humanas, parte essencial das cosmologias indígenas.

Cosmologias indígenas e a divisão euro-ocidental epistemologia-ontologia processam agência de forma diferente. Nossas cosmologias (e as teorias dentro delas) são rigorosamente diferentes e não podem ser separadas da matéria da natureza. Quando uma cosmologia indígena é traduzida através de um processo euro-ocidental, é necessária uma distinção entre lugar e pensamento. O resultado desta distinção é uma interpretação colonizada de ambos, local e pensamento, onde a terra é simplesmente pó e o pensamento é possuído apenas por humanos. Se operacionalizamos esta distinção, nós, como pessoas indígenas, nos arriscamos a desacreditar de nós mesmos. Mesmo entre nós pode ser fácil esquecer que a nossa capacidade de falar com a terra não é apenas um eco de um conto mítico ou parte de um código moral, mas uma realidade (Watts-Powless, 2017, p. 269).

Uma forma bastante usual desta deslegitimação se dá pelo viés da folclorização e da mitologização destes saberes tradicionais, por parte da sociedade envolvente. Ailton Krenak assinala que se “despersonalizamos o rio, a montanha, quando tiramos deles os seus sentidos, considerando que isso é atributo exclusivo dos humanos, nós liberamos esses lugares para que se tornem resíduos da atividade industrial e extrativista” (Krenak, 2020, p. 49).

As publicações escritas de autores indígenas têm oportunizado a aproximação dos não-indígenas das concepções cosmológicas originárias e, igualmente, propõem uma profunda crítica às estruturas socioambientais coloniais e capitalistas, que estão fazendo o céu desabar, como alerta o xamã yanomami Davi Kopenawa na obra “A queda do céu” (2015). Esta tendência expressa uma pluralidade de vozes que, embora enraizadas em diferentes etnias e experiências, convergem em torno da denúncia ao modelo hegemônico de civilização e na proposição de outras formas de conceber e existir no mundo. Suas reflexões oportunizam uma importante base teórica para a pesquisa acadêmica, mas, igualmente, representam trajetórias profundas de resistências.

A floresta está viva. Só vai morrer se os brancos insistirem em destruí-la. Se conseguirem, os rios vão desaparecer debaixo da terra, o chão vai se desfazer, as árvores vão murchar e as pedras vão rachar no calor. A terra ressecada ficará vazia e silenciosa. Os espíritos xapiri, que descem das montanhas para brincar na floresta em seus espelhos, fugirão para muito longe. Seus pais, os xamãs, não poderão mais chamá-los e fazê-los dançar para nos proteger. Não serão capazes de espantar as fumaças de epidemia que nos devoram. Não conseguirão mais conter os seres maléficos, que transformarão a floresta num caos. Então morreremos, um atrás do outro, tanto os brancos quanto nós. Todos os xamãs vão acabar morrendo. Quando não houver mais nenhum deles vivo para sustentar o céu, ele vai desabar (Kopenawa; Albert, 2015, p. 6).

Este movimento é importantíssimo, em termos interculturais, pois propicia um ambiente de maior autonomia por parte dos indígenas em relação ao que é escrito e publicado em acordo com os pressupostos de suas próprias perspectivas. Para os não-indígenas este movimento também é muito importante, pois, desta forma, também temos acesso a esta expressão cultural bastante enriquecedora em termos de nos convidar a repensar teorias e práticas acerca de ambiente, educação e sociedade. Deste modo, neste trabalho, juntamente com autores das epistemologias ecológicas e da etnologia sobre os Mbya-Guarani, busco trazer os escritores indígenas para refletir os temas em acordo com a perspectiva própria da etnia da qual fazem parte, especialmente do povo Mbya.

Por fim, através do trabalho de campo junto à Tekoa Y'yrembé, tendo o cacique Eduardo Werá Ortis enquanto principal interlocutor, tenho a oportunidade de abordar a temática proposta através de um relato etnobiográfico, desde a perspectiva da cultura e da cosmologia Mbya-Guarani. Nesta história, contada desde uma vivência do cacique em relação aos espíritos protetores da floresta, *Ijá* no cosmos Mbya, é perceptível uma infinidade de atravessamentos cosmológicos, que dizem respeito também à questão das agências a partir de perspectivas outras, como na relação com o fogo, com o *petynguá*, com o sonhar e, também, com os aspectos xamânicos no processo de doença e de cura.

Na cosmovisão guarani, as águas dos rios, as pedras das montanhas, as plantas das florestas e os animais selvagens são seres que habitam o planeta e possuem um *Ijá* (guardião espiritual). Compreendemos que as plantas precisam viver na floresta junto de seus guardiões espirituais. Quando entramos na mata para realizar uma coleta, pedimos permissão a eles, compartilhando nossas intenções com respeito e agradecendo pela possibilidade de cura (Guarani, 2023).

A presença de autores Mbya-Guarani em termos de referência apoia a reflexão no sentido de ilustrar o relato vivido a partir de outros membros do mesmo povo, que compartilham desta mesma perspectiva cosmológica e trazem suas vivências para seus escritos.

Jerá Poty, ou Jerá Guarani, como é conhecida entre os *jurua*, é liderança na Terra Indígena Tenondé Porã, desenvolveu projetos de resgate dos saberes tradicionais Mbya, como a agricultura ancestral através de sementes crioulas. Também manifesta perspectivas críticas sobre os paradigmas ecológico e educacional dos *jurua*, do qual participou até se graduar em Pedagogia pela Universidade de São Paulo, como neste trecho de “Tornar-se selvagem”:

Talvez um dia o Juruá perceba que é importante apoiar a questão indígena não porque somos bonitinhos, coloridinhos ou porque usamos peninhas e temos criancinhas pintadinhas, mas por uma questão de sobrevivência de todas e todos. Podem acusar os indígenas de tudo quanto é tipo de coisa, mas os povos indígenas são as únicas pessoas aqui no Brasil que respeitam a natureza de fato. (...) Gosto de chamar mais pessoas para serem selvagens. O nosso planeta, do jeito que está, está sofrendo muito, está chorando, está gritando, e, por estarmos integrados com ele, vamos ter que começar a viver, a ver, a saber e a ter que enfrentar muitas coisas negativas também. Fumo cachimbo, faço fogo no chão, cozinho, durmo e acordo com a cantoria dos passarinhos, e tudo isto é tão simples, mas é tão bonito, tão lindo, tão importante (Guarani, 2020, p. 19).

Desde o contato inicial com os brancos, o povo Mbya-Guarani trava uma luta constante contra a sociedade envolvente para manter o território ancestral que está demarcado, bem como retomar outros espaços tradicionais que lhes foram usurpados ao longo das contínuas invasões durante o período colonial, e capitalista, pelos *juruá*, termo guarani referente aos brancos, não-indígenas. Nas palavras de Timóteo Popygua, um dos fundadores da Comissão Guarani Yvyrupa (CGY), transparecem pontualmente a importância das retomadas das terras ancestrais pelos Mbya e, igualmente, a pressão político-econômica que enfrentam pela sociedade envolvente.

Nossa luta é contra grandes obras governamentais e privadas, que têm um enorme poder de destruição do meio ambiente. Sabemos que a Mata Atlântica está ameaçada (restam menos de 7% de sua cobertura original) e, com ela, nossas Terras e modo de viver. A natureza é o começo, o meio e o fim” (Popygua; Ekman, 2017, p. 59).

Para os Mbya-Guarani, a busca por novos territórios através da caminhada, *jeguatá*, e as lutas pelas retomadas estão plenas de atravessamentos de cunho espiritual, ecológico e cultural. O território escolhido para se viver, segundo a tradição, é sonhado pelo xamã do grupo, recebendo as orientações dos deuses e de espíritos ancestrais, esta liderança também vai observar as condições que aquele espaço oferece em termos ecológicos, para que este ambiente natural possibilite a melhor preservação da cultura (Ladeira, 2007, p. 68; Pissolato, 2007, p. 115-122). Algumas das condições ambientais favoráveis para a continuidade da cultura Mbya no território são a presença de matas e florestas, o acesso à água através de rios, e destes lugares ter acesso à caça, pesca, coleta de flores, frutos e remédios tradicionais, terra boa para a agricultura, materiais para produzir artesanato, utensílios e ornamentos, dentre outras. A percepção Mbya-Guarani sobre o território vai além dos termos materialistas, ela se manifesta em uma profunda relação ecológica e espiritual (Tempass, 2012, p. 114).

## A PERSPECTIVA DAS/NAS EPISTEMOLOGIAS ECOLÓGICAS

Busco refletir e me aproximar desses saberes indígenas, também, através do referencial das epistemologias ecológicas, presente nos estudos sobre os fundamentos da Educação Ambiental devido à sua aderência a questões ecológicas que permeiam os aspectos ontológicos e epistemológicos deste campo teórico.

As epistemologias ecológicas encontram no xamanismo ameríndio um ponto de convergência que relativiza os procedimentos e os protocolos das ciências modernas, naturalizados como prerrogativas exclusivas dos humanos e universalizados para todas as culturas. Ao mesmo tempo, ambos apontam para um ideal epistemológico que, longe de reduzir o ambiente à condição reificada de objeto, sem vida ou intencionalidade, vai em direção contrária: a da sua subjetivação (Carvalho; Steil, 2014, p. 167).

Os autores argumentam que o conceito não tem o propósito de estabelecer uma unidade teórica fechada em si, mas articular um espaço de convergência desde abordagens plurais que dialoguem com as chamadas “viradas ontológicas” (Carvalho; Steil, 2014, p. 168-9).

Esta tendência se caracteriza enquanto um empenho conceitual de superar diversos dualismos “modernos” como natureza/cultura, humanos/não-humanos, corpo/mente, sujeito/objeto, indivíduo/sociedade, dentre outros, próprios da perspectiva científica hegemônica desde o positivismo (Carvalho, 2014, p. 71). Para estes autores, o campo da Antropologia, a partir de uma ontologia simétrica, tem uma especial contribuição nestas temáticas.

A proposta de uma ontologia simétrica repercute no campo antropológico como um fundamento para uma crítica radical ao multiculturalismo. Se as coisas e os organismos não humanos “possuem mundos” e criam um campo de ação com outros seres na sua vizinhança, torna-se imprescindível alargar o horizonte relativista de modo a incluir o ponto de vista dos não humanos. Ou seja, a partir desta perspectiva, o relativismo se estende para além das culturas, de forma a incluir, como sujeitos do conhecimento, aqueles que o dualismo ontológico natureza e cultura objetivou, negando-lhes qualquer agência no campo epistemológico (Carvalho; Steil, 2014, p. 167).

Deste modo, implica fundamentalmente sobre as percepções e formas de relação com a natureza e a própria materialidade.

A partir destes princípios, relacionados ao campo antropológico, Isabel Carvalho e Carlos Steil apontam para outra referência que considero importante para esta fundamentação, o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, especialmente através dos conceitos de perspectivismo e multinaturalismo ameríndio. Este conjunto conceitual, que Carvalho e Steil também reconhecem enquanto uma epistemologia ecológica, contrapõe o pressuposto da ciência hegemônica que propõe o relativismo cultural, de

forma que postula uma única natureza externa diante de todas as culturas. Viveiros de Castro (2002), desde a etnografia e a etnologia, contribui deste modo para a compreensão das cosmologias indígenas e seus modos singulares de conceberem e se relacionarem com o ambiente. No relativismo se pressupõe uma única natureza objetiva, exterior e universal, sobre a qual se projetam diferentes culturas. No multinaturalismo, proposto por Viveiros de Castro, esta lógica é invertida, não há uma única natureza sob diversas culturas, mas sim múltiplas naturezas sob uma única cultura. Ou seja, uma subjetividade compartilhada por todos os seres, mas que se diferencia nos corpos e modos de existência, em uma multiplicidade de mundos, ou naturezas, que coexistem e interagem.

Assim, baseado nos saberes indígenas, Viveiros de Castro reorganiza o pretenso monopólio de sujeito/agência da humanidade e estende estas às outras naturezas, ainda tratadas materialmente, enquanto único ambiente possível, objetificado e sem agência. Esta abordagem contribui para compreender os povos originários em seus modos particulares de conceber e relacionar com outros ambientes cosmológica, ontológica e epistemologicamente possíveis.

O perspectivismo não é um relativismo, mas um multinaturalismo. O relativismo cultural, um multiculturalismo, supõe uma diversidade de representações subjetivas e parciais, incidentes sobre uma natureza externa, una e total, indiferente à representação; os ameríndios propõem o oposto: uma unidade representativa ou fenomenológica puramente pronominal, aplicada indiferentemente sobre uma diversidade real. Uma só “cultura”, múltiplas “naturezas”; epistemologia constante, ontologia variável – o perspectivismo é um multinaturalismo, pois uma perspectiva não é uma representação (Viveiros de Castro, 2002, p. 379).

Esta percepção implica uma mudança na percepção de agência, estendendo estas capacidades aos seres não humanos, conforme suas perspectivas, abrindo espaço para uma ontologia relacional, concebida a partir das relações mútuas de agenciamento. Propõem, assim, uma crítica epistemológica radical, que se estende à universalização do status de verdade que acompanha a ciência hegemônica, questionando estes estatutos a partir dos saberes indígenas. Estes questionamentos, portanto, oportunizam abordagens alternativas em termos de saberes ontológicos e epistemológicos para tratar temas como a relação entre território e cosmovisões e saberes indígenas.

## **DA EDUCAÇÃO AMBIENTAL À ETNOGRAFIA: O CAMINHAR JUNTO AOS MBYA-GUARANI NA TEKOA Y’YREMBÉ A PARTIR DE UMA PRODUÇÃO AUDIOVISUAL**

Por se tratar de um trabalho em Educação Ambiental que busca refletir educação e ambiente a partir dos saberes e práticas do povo Mbya-Guarani, optei pela etnografia enquanto método. Considerando o propósito de contemplar caminhos alternativos para conceber os temas de interesse, a imersão etnográfica junto aos Mbya-Guarani me ofereceu a oportunidade de vivenciar modos e saberes tradicionais diferenciados, que atravessam a essência das temáticas propostas.

O povo Mbya ocupa e caminha tradicionalmente, há milhares de anos, entre as montanhas, florestas e também nas regiões costeiras meridionais de *Pindorama* (do tupi-guarani pindó, palmeira, e rama, terra ou território). No contexto geopolítico contemporâneo, este vasto território tradicional atravessa fronteiras entre Paraguai, Argentina, Uruguai e Brasil. Antes do estado brasileiro, através do *jeguata*, caminhada inspirada pelo plano divino, os Mbya ocuparam o que hoje é interior e litoral de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Atualmente, também ocupam o litoral do Rio de Janeiro e do Espírito Santo, e alguns migraram para Maranhão e Tocantins. Portanto, são povos originários desta região costeira sul-rio-grandense, e habitam este território através de sua cultura tradicional, o que representa anos e anos de conhecimento sobre a fauna, flora, geologia, dentre tantos outros saberes sobre este mesmo espaço.

Os Mbya-Guarani no século XIX eram chamados pelos *juruá*, de “Kayguá”, um nome pretensamente depreciativo, que significa “habitantes das matas”, *ka’aguygua*, são, de fato, uma população que tem a sua cultura tradicional identificada e pertencente ao ambiente das florestas, nas regiões que habitam. Algumas fontes afirmam que a maioria dos Mbya buscaram refúgio em florestas menos acessíveis da região missioneira argentina e brasileira, igualmente no Guayrá paraguaio, quando ocorreram as missões jesuíticas e as guerras contra os bandeirantes (Ladeira, 2007, p. 35-7).

Neste contexto histórico de genocídio e de guerras e conflitos territoriais, já mencionados anteriormente, a luta indígena é um exemplo de resistência espiritual e ecológica coletiva, através de sua respectiva cultura e cosmologia. Os cantos sagrados Mbya-Guarani, tradicionalmente executados na casa de reza, *opy*, são um chamado à resistência do povo Mbya em sua ancestralidade e, sincronicamente, canções de louvor aos seus deuses e à natureza, ensinadas pelos mais velhos às crianças desde cedo. Esta percepção sagrada da natureza, que atravessa as fronteiras do materialismo, e afirma que florestas, rios, montanhas, animais, têm perspectiva e agência, espíritos protetores,

deuses e semideuses, indica uma consciência de cooperação ecológica entre os povos originários e o cosmos, o ambiente é habitado de outro modo. O legado ancestral através destes saberes tradicionais também pressupõe uma prática em educação alternativa que atravessou milhares de anos a fio e, em muitas etnias, ainda é transmitida geracionalmente através do idioma original.

Na cosmologia Mbya-Guarani, Ñanderu Ñamandu antes mesmo de gerar seus filhos e filhas, guardiões da criação e das direções, e de criar a Terra, tratou de originar as belas palavras, o canto sagrado e a fonte do amor infinito (Popygua; Ekman, 2017, p. 18-22). *Ñe'é*, no idioma originário, designa alma e palavra sincronicamente. É através da palavra e dos cantos sagrados, *mborai*, que os Mbya comunicam com Ñanderu Ñamandu, e demais seres de essência divina que pertencem ao cosmos, na casa de reza, *opy* (Lucas; Stein, 2009, p. 17). Outra tecnologia ancestral de comunicação, com os deuses, é o *petyngua*, cachimbo sagrado feito em cerâmica, hoje também em madeira, que produz fumaça a partir do tabaco, *petỹ*, usado também para realizar curas xamânicas e espantar maus espíritos (Litaiff, 1996, p. 98-9). Na cerimônia do *Nhemongarai*, além de consagrar diferentes sementes para o plantio, dentre elas o milho, *avaxy*, ou a erva-mate, *ka'a*, ocorre o ritual de transmissão dos nomes das crianças através do xamã e do *petyngua*, isto após serem capazes de caminhar e falar (Clastres, 1990, p. 111).

A partir do trabalho de campo junto ao povo Mbya-Guarani, pude também experienciar o valor, e a aptidão, oferecido ao silêncio, à contemplação silenciosa. Uma vez que a palavra é de muito valor, parece que proporcionalmente o silêncio, a escuta, adquire também a sua relevância. A educação das crianças no ambiente da *tekoa*, por exemplo, acontece através de ciclos entre a palavra e o silêncio. Da cuidadosa produção artesanal de uma cestaria de bambu, *ajaká*, desenhada através de grafismos tradicionais que reproduzem padrões geométricos observados no cosmos, à criação audiovisual através da oralidade e de imagens que comunicam aspectos fundamentais da cultura e do ambiente em que habitam, o povo Mbya expressa uma perspectiva estética diferenciada sobre a palavra, o silêncio e o tempo, que atravessam esta trama educadora, contemplativa. E caminhante. A própria saudação cotidiana *aguyjevete*, traduz o desejo de que o saudado possa atingir a plenitude, o amadurecimento, físico e espiritual, através do movimento e da transformação permanentes.

O contexto etnográfico de minha aproximação junto ao povo Mbya-Guarani foi através da Tekoa Y'yrembé, principalmente pelo cacique Eduardo Werá Ortis. A Tekoa

Y'yrembé é uma comunidade indígena Mbya-Guarani localizada no bairro Cassino, em Rio Grande-RS, que contava com vinte e poucos membros em 2024. O número é variável, dado o destacado contexto de mobilidade entre o povo Mbya. A aldeia foi iniciada por Eduardo Werá Ortis e Diana Pará'i Santa Cruz, junto de seus filhos, que partiram da Tekoa Porã, em Barra do Ribeiro-RS, rumo ao município rio-grandino por ocasião do adoecimento de uma das filhas do casal. O pai de Diana Pará'i, Teófilo Werá Santa Cruz, sonhou que deveriam caminhar para o litoral sul e se estabelecerem ali, desta forma a doença cessaria. Após circularem por diferentes lugares nas redondezas, conseguiram se estabelecer no Cassino, ocupando uma área cedida pela prefeitura, já demarcada, cercada por uma floresta de eucaliptos habitada pelas caturritas. Os demais habitantes Mbya da *tekoa* são, em sua maioria, pais, irmãos e sobrinhos de Diana Pará'i, apenas um dos irmãos do cacique Eduardo Werá reside na aldeia.

Minha chegada na Tekoa Y'yrembé ocorreu em função de um edital da lei Paulo Gustavo, na categoria de audiovisual, quando o cacique Eduardo Werá estava em busca de alguém que pudesse auxiliá-lo a se inscrever no edital. Algumas vezes, já havíamos nos encontrado na avenida do Cassino e trocado algumas palavras. Nisto, havia sinalizado minha intenção de pesquisar junto à aldeia, que foi aceita, mas não encontrava ocasião mais oportuna para aparecer, até que um amigo antropólogo me ligou informando sobre a questão do cacique Eduardo em relação ao edital cultural.

Entrei em contato com Eduardo Werá, fui à Tekoa Y'yrembé e começamos a pensar no projeto audiovisual para o edital. Após Eduardo me relatar a intenção de contar no audiovisual sobre a história da *tekoa* e deixar um registro educativo para as próximas gerações sobre a realidade e a cultura Mbya, fiz algumas sugestões de roteiro e argumento em acordo com o que Eduardo Werá propôs, baseado no que já havia lido sobre os Mbya-Guarani e acompanhado a partir dos encontros do Núcleo de Estudos e Saberes Costeiros e Contra-Hegemônicos (NECO-FURG). Durante esta primeira reunião, o cacique Eduardo me perguntou se eu gostaria de seguir contribuindo com o projeto além da inscrição, e ajudar a encontrar pessoas que pudessem somar, como equipe técnica. Nisto, sugeri a produtora fuzzz lab, criada pelos meus irmãos Gustavo Cunha e Aruna Cruz, que recém haviam participado da equipe que trabalhou e lançou uma série de documentários sobre as águas, Caixa D'Água do Brasil, junto à TV Cultura, dentre outros trabalhos, realizados pela produtora. A sugestão foi aceita e, deste modo, finalizamos a inscrição a partir da parceria entre a Tekoa Y'yrembé e a fuzzz lab.

Meu embrenhar etnográfico junto aos Mbya-Guarani, na Tekoa Y'yrembé, portanto, está atravessado pela questão da inscrição no edital e, após a classificação, pela produção e lançamento do curta/documentário. A partir deste contexto, tendo tomado conhecimento que os temas que interessavam à Tekoa Y'yrembé estavam bastante próximos aos que gostaria de pesquisar, organizamos encontros que funcionavam na perspectiva destes dois desdobramentos, a produção audiovisual e a etnografia. Desta forma, poderíamos aprofundar os temas de interesse para a etnografia, e isto serviria enquanto conteúdo a ser abordado no curta documental, que se apresenta enquanto registro destes trabalhos sincrônicos.

Do mesmo modo ocorreu quando Eduardo Werá, eu e meus irmãos, fizemos a caminhada até a Tekoá Ko'enju, em São Miguel das Missões-RS, e a Tekoa Porã, na Barra do Ribeiro-RS, para registrar depoimentos e lugares por onde Eduardo Werá e sua família viveram. Esta caminhada ampliou meus horizontes em relação ao povo Mbya porque permitiu que presenciasse diferentes realidades que estes povos enfrentam em seus respectivos territórios, e nos arredores envolventes. Na região missioneira, onde fomos recebidos por Julio Kará Benites, os membros da Tekoá Ko'enju não adotam o sistema do cacicado, preferindo o formato de assembleias para a tomada de decisões. As áreas verdes da mata do ambiente da *tekoa* destoam das monoculturas de soja predominantes nas fazendas do interior de São Miguel das Missões e região. O ambiente da *Tava*, como os Mbya denominam as ruínas de São Miguel, habitado pela presença de membros da Tekoa Ko'enju, que vendem seu artesanato tradicional ao lado do Museu das Missões, me afetou de modos diversos, foi como viajar entre diferentes tempos e espaços, perspectivas e naturezas. No ambiente da *tekoa*, ter contemplado os Mbya convivendo na mata também me remeteu a uma atmosfera ancestral intensa.

Na região metropolitana do Rio Grande do Sul, fomos apresentados à Tekoa Porã na presença do cacique Diego Kuaray Souza, uma liderança jovem, tal qual Eduardo Werá. Nesta *tekoa* tivemos a oportunidade de conhecer a escola EEIEF Tekoa Porã durante o intervalo para alimentação da manhã. O ambiente era bastante leve, e livre, com circulação das crianças no interior da escola. Tive a oportunidade de conversar com o cacique Diego Kuaray sobre diversos assuntos relacionados aos meus interesses de pesquisa. Dentre eles, Diego me contou que esperava contar com o ensino médio na escola da aldeia, relatou problemas de adaptação dos adolescentes em relação às escolas do mundo branco. Também comentamos da relação entre indígenas e não-indígenas,

sobre as responsabilidades de ser uma liderança indígena próximo a um contexto urbano de proporções metropolitanas. Pela proximidade ao Guaíba, um mês depois desta ocasião, a Tekoa Porã foi fortemente atingida pelas maiores enchentes do Rio Grande do Sul, entre abril e maio de 2024.

Através destes movimentos, proporcionados pela realização do curta/documentário, tive a oportunidade de experienciar diversos encontros e diálogos, relacionados aos interesses de pesquisa, que também contribuíram significativamente para ampliar os horizontes possíveis da mesma. De minha pesquisa, apenas direcionei o caminhar entre os atravessamentos cosmopolíticos para contemplar também a estética Mbya, já que estava integralmente embrenhado em uma produção audiovisual. Em “Y’yrembé: Das Missões ao Rio Grande” (Y’yrembé, 2024), abordamos temas como a espiritualidade Mbya-Guarani, a produção alimentar e artesanal tradicional, cultura e resistência diante da sociedade envolvente, *jurua*, e das mudanças climáticas e cataclismas ambientais, já anunciados pelos ancestrais Mbya-Guarani.

Apesar de situar o trabalho etnográfico a partir da ênfase temática em categorias organizativas de interesse, em campo busquei me esvaziar o máximo possível de uma postura demasiado analítica, que pretendesse apreender estes assuntos de acordo com o tamanho de uma caixinha conceitual predeterminada, correndo o risco de alienar minha percepção do contexto relacional infinitamente maior ao qual pertencem. Esta postura inicial de abertura ao inesperado oportunizou fluidez nas interações, nas conversas sobre assuntos próximos da pesquisa, e igualmente nas de cunho mais particular, permitindo que tomássemos conhecimento mútuo sobre nossas histórias e construíssemos confiança entre si, e nos trabalhos coletivos por realizar.

Um relato mais detalhado sobre os bastidores do processo de produção do curta-metragem “Y’yrembé: Das Missões ao Rio Grande” (Y’yrembé, 2024) pode ser encontrado em um artigo de nossa autoria, intitulado “Do Rio Grande às Missões: vivências etnográficas junto à Tekoa Y’yrembé através da produção de um curta-metragem documental” (Cunha; Adomilli, 2026).

## **ENCONTRAR OS IJÁ ATRAVÉS DO SONHO: UMA HISTÓRIA SOBRE O ADOECER E O CURAR**

Esta experiência me foi relatada pelo cacique Eduardo Werá Ortis no início de abril de 2024, enquanto estávamos de passagem pela Tekoa Ko’enju, na região de São

Miguel das Missões-RS, durante os processos de gravação do curta documental “Y’yrembé: Das Missões ao Rio Grande”, no qual eu dividia as funções de roteirista e diretor do curta-metragem junto ao Eduardo Werá, cacique da Tekoa Y’yrembé.

Um tema frequente em nossas conversas ao longo da produção audiovisual era sobre os espíritos protetores da floresta, na medida em que também iniciei meu trabalho de campo da pesquisa etnográfica através destas atividades. Na cultura Mbya-Guarani estes seres são nomeados *Ijá*, que os Mbya traduzem para o português geralmente se referindo por “espírito dono” ou apenas “dono”, protetores e cuidadores de cada espécie presente no ambiente.

Para nós, a árvore tem dono, a pedra tem dono, a água tem dono. Além de Nhanderu, que fez tudo isso, há os Ijá de cada coisa, que tomam conta desses recursos naturais. Quando você usa indevidamente os recursos, você destrói muito. Os donos ficam bravos e vão tirar esses recursos de você. Os mais velhos dizem: “A gente protege nossos filhos do perigo. E esses donos também são pais e mães que vão proteger os seus filhos dos seres humanos quando começam a maltratá-los” (Guarani, 2020, p. 15).

Nestes diálogos, Eduardo Werá já havia dito que, dependendo do contexto onde estamos conversando, ele se sente mais, ou menos, inspirado a falar sobre aspectos da cosmovisão Mbya-Guarani. O fogo e o *petyngué*, por exemplo, ele afirma serem dois componentes importantes para poder se expressar com mais precisão sobre a espiritualidade Mbya. Foi o que me disse em uma ocasião em que estava em uma roda de conversa no ambiente de sala de aula, num cursinho pré-Enem popular onde eu lecionava em 2024. Outro aspecto que já havia percebido nesta convivência era de que, quando ele não estava na *tekoa*, principalmente tomando mate à beira do fogo, a mata era um dos ambientes que também pareciam lhe animar a conversar sobre assuntos cosmológicos.

No dia 6 de abril de 2024, durante o período da tarde, estivemos na Tekoa Ko’enju, localizada no interior de São Miguel das Missões, na Reserva Indígena Inhacapetum, com área de 236 hectares, onde vivem cerca de 180 indígenas do povo Mbya-Guarani. Nesta ocasião, estávamos eu, o Eduardo Werá, e a equipe da produtora fuzzi lab, Aruna Cruz e Gustavo Cunha, que também são meus irmãos, e foram a equipe técnica responsável pela execução do projeto do curta-metragem documental, em parceria direta com a Tekoa Y’yrembé.

Fomos recebidos por Julio Karaí Benites, um dos membros da *tekoa*, que Eduardo Werá conhecia do período em que vivia por lá, quando mais jovem. Julio Karaí

nos apresentou a Tekoa Ko'enju, principalmente através de uma trilha, onde realizam turismo ecológico junto aos *juruá*, educando sobre a cultura Mbya-Guarani em sua relação com o ambiente da *tekoa*, proporcionando também a aquisição de recursos financeiros para a comunidade. Estivemos às margens do Rio Inhacapetum, que também nomeia a reserva indígena, e depois nos encaminhamos para a trilha ecológica, um trajeto de mata permeado por elementos da cultura tradicional Mbya-Guarani.

No caminho da mata, Julio Karaí nos apresentou a alguns exemplares da flora presente na mata da *tekoa* como, por exemplo, uma planta de erva-mate, *ka'a*, ainda jovem. Também tivemos a oportunidade de conhecer algumas armadilhas tradicionais, nomeadas *mundepi* ou *mundéu* pelos Mbya (Litaiff, 1996, p. 88). Uma das que mais me chamou a atenção foi uma armadilha para tatu, *xingyre*, por sua estatura e engenho. Por ocasião de estarmos embrenhados na mata da *tekoa*, e comentando sobre aspectos da fauna e da flora ali presentes, o tema dos *Ijá* atravessava cada vez mais as nossas conversações naquela tarde, que aconteciam entre os intervalos dos momentos de registro audiovisual para o curta-metragem.

Quando estávamos voltando da trilha em direção às moradias da *tekoa*, depois de encerradas as gravações, Eduardo Werá, que sabia da minha admiração pelas esculturas de animais em madeira, parte do repertório artesanal tradicional Mbya-Guarani, me apontou a presença de uma corticeira, *kurupika'y*, a árvore da qual os Mbya extraem a madeira para a produção destas esculturas. Este contexto propiciou que Eduardo Werá me relatasse uma história de sua juventude, quando uma atitude sua desagradou o “dono” de uma corticeira, um *kurupika'yjá*.

“Dono” parece ser a principal tradução utilizada pelos Mbyá para essa figura. Seriam entidades “donas” de determinadas espécies (*xivyjá* - das onças), plantas (*yvyradjá* - das árvores), sentimentos (*takateydja* - dos ciúmes), e até mesmo geografias (*itajá* - das pedras) (...) essas figuras seriam espíritos que cuidariam de seus “representantes”, que habitam os mesmos planos terrestres dos Guarani (Huyer, 2015, p. 94).

Eduardo contou que tinha entre quatorze e quinze anos na época e vivia na província de Misiones, na Argentina, mais especificamente na Tekoa Mbororé, no município de Puerto Iguazú. Afirma ter vivido lá por cerca de oito anos. A Tekoa Mbororé é também chamada, pelos *juruá* argentinos, de Tekoa Fortín Mbororé. Este território é tradicionalmente Guarani, mas foi usurpado no processo colonial da expansão espanhola e portuguesa. No processo colonial, o desenrolar das guerras e

tratados territoriais ibéricos atingiu duramente o povo Guarani, uma vez que seu território tradicional estava localizado na zona de disputa entre Portugal e Espanha.

Segundo o relato de Eduardo Werá, ocorreu que certa vez ele estava embrenhado na mata à procura de materiais para fazer artesanato e, dentre eles, precisava encontrar madeira para fazer esculturas de animais. Como costuma dizer o próprio cacique Eduardo, “para ganhar um ‘troquinho’”, a venda dos artesanatos junto aos *juruá* é um dos modos bastante correntes de adquirir recursos financeiros. Tendo encontrado a árvore que estava à procura, uma corticeira, Eduardo Werá afirmou ter cortado a árvore inteira no ato, porém, acabou levando consigo apenas uma pequena parte desta madeira cortada, somente a fração que precisava para o momento mais imediato da produção artesanal em madeira.

Ao relatar este trecho, Eduardo Werá comentou que foi um momento em que tomou a atitude de modo distraído e apressado, não-consciente. Por ser jovem, segundo ele, acabou não refletindo as consequências que aquele ato estaria implicando. Nesta ocasião me comentou sobre a importância de estar, sempre que possível, conectado a *Ñanderu* e que tradicionalmente, quando o Sol está a pino, os Mbya meditam em oração silenciosa para realizar esta conexão. Elisabeth Pissolato, em um capítulo de “A duração da pessoa”, intitulado “Ver no sonho e outras formas de ‘concentração’”, menciona observação semelhante, acerca desta conexão ao divino, muitas vezes chamada pelos Mbya-Guarani de “concentração”.

Por diversas vezes ouvi explicações em que o termo “concentração” foi tomado para a tradução de uma atitude que seria apropriada durante a reza ou noutros momentos de obtenção de capacidades enviadas pelos deuses, como no caso de obter o conhecimento do remédio para a cura de alguma doença. A bem da verdade, dizem os Mbya que a qualquer hora do dia ou lugar em que esteja, pode-se ter alguma percepção de algo que *Nhanderu* conta (*-mombe'u*), o que normalmente o receptor buscará compreender ou trazer plenamente à consciência para obter resultados que lhe sejam favoráveis ou para evitar possíveis infortúnios de que teria sido aí avisado.

Alguns contextos, contudo, propiciariam especialmente tais experiências perceptivas, seja pela reunião das forças voltadas para a produção de benefícios que envolvem (...), seja pela concentração de atividade subjetiva neles implicado, como é o caso dos sonhos. A passagem do dia à noite, do sono à vigília e, ainda, conforme algumas pessoas, o momento em que o sol encontra-se “no meio [de seu percurso diário]”, *kuaray mbyte* – isto é, ao meio-dia – seriam momentos particularmente favoráveis à comunicação com os deuses (Pissolato, 2007, p. 319-20).

Nos dias seguintes ao ocorrido, Eduardo Werá começou a adoecer, se sentia fraco, indisposto, e com forte dor de cabeça. Foi na terceira noite que Eduardo teve um sonho com o *kurupika'yjá*, espírito “dono” da corticeira. No sonho, Eduardo Werá

caminhava pela mesma mata onde encontrou a corticeira anteriormente, mas desta vez estava à beira de um rio. Afirma que, em um determinado momento do sonho, um homem muito alto, com vestimenta militar, apareceu do outro lado do rio e o interpelou com indignação, dizendo que não deveria ter cortado a árvore inteira e aconselhou que, caso isto se repetisse, ele não teria piedade em relação a Eduardo Werá.

O cacique Eduardo me explicou, durante este trecho, que os *Ijá* podem se apresentar sob diversas formas no ambiente da mata ou através de sonhos, muitas vezes adquirindo uma aparência semelhante ao humano para interagir sem gerar outras reações, principalmente terror em relação à sua aparência original.

Outro aspecto que Eduardo Werá enfatizou foi que, em casos mais graves desta quebra do protocolo com relação aos outros seres, os *Ijá* podem realmente se enfurecerem e não se limitarem somente a causar o adoecimento, mas tirar a vida da pessoa que os deixarem descontentes. “Se ele quisesse, eu poderia ter morrido ali, naquela mesma hora, no sonho”, comentou Eduardo Werá. Ao acordar, sabia o motivo de seu adoecimento, relatou que seu espírito havia sido aprisionado pelo *Ijá* junto da corticeira cortada e que, por isto, a doença se manifestava nele.

Os “donos” aparecem enquanto uma categoria coletiva definida cada qual pela referência direta a seu hábitat. Há uma distinção clara entre as formas de produção de aflição pelos “donos” e pelos espíritos de mortos. Os primeiros atacam, ao modo também dos feiticeiros, introduzindo (...) “peças de doença” nas vítimas, sendo que todo e qualquer Mbya pode tornar-se alvo de sua antipatia (Pissolato, 2007, p. 237).

Consciente desta situação, Eduardo Werá buscou auxílio junto ao pajé da Tekoa Mbororé, que ele nomeia por *opita'iva* (em algumas literaturas etnológicas sobre os Mbya encontrei escrito também como *opita'iva'e* ou *opita'i va'e*, optei por reproduzir o modo que o cacique Eduardo Werá me sugeriu). O termo *opita'iva*, pode ser traduzido literalmente por “aquele que fuma”, diz respeito a um pajé que trabalha com o *petyngúá* e o tabaco, *petỹ*, para curar as doenças através da fumaça.

Pajé é um termo genérico para se referir à liderança espiritual da aldeia, mas na espiritualidade Mbya-Guarani estes xamãs possuem diferentes nomenclaturas, de acordo com as aptidões e características de seus modos de realizar a cura das doenças. Eduardo Werá exemplificou que existem curandeiros que trabalham com a fumaça do *petyngúá*, tem os que utilizam as ervas medicinais, outros fazem uso da força da reza e do cantar na *opy*, e os que benzem, foram mencionados.

Voltando ao relato, Eduardo Werá disse que, quando encontrou o xamã *opita'iva*, ele nem precisou abrir a boca para explicar a situação, embora este procedimento da escuta seja bem comum nos processos de cura Mbya. Aconteceu que o xamã já o recebeu dizendo que era para ele ter aproveitado toda a madeira da corticeira, ao cortá-la inteira. “Só pelo olhar ele já sabe”, afirmou Eduardo se referindo ao xamã.

Mas, assim mesmo, Eduardo Werá foi convidado a relatar o que havia acontecido e como estava se sentindo naquele presente momento. Enquanto o *opitai'va* escutava, ia preparando os instrumentos para realizar o proceder xamânico. Segundo o que Eduardo me explicou, através da fumaça do *petyngúá* o *opitai'va* se transporta até o local onde o espírito está preso para interceder junto ao *Ijá* sobre a liberação do adoecido. “É como se fosse um advogado”, explicou. Complementou que, em caso de emergência, o xamã não precisa necessariamente estar na *opy*, através do *petyngúá* é possível realizar a cura em outros ambientes, no caso desta necessidade.

Outro aspecto salientado no relato foi de que, caso o pajé não consiga desprender o espírito do enfermo junto ao *Ijá*, ainda existe a possibilidade de rezar para que *Tupã* possa agir neste sentido. Se a prece for atendida, a liberação é realizada prontamente, pois *Tupã* é um deus e, portanto, possui poderes que estão muito além dos do *Ijá*. Neste caso relatado, Eduardo Werá contou que não foi necessária a intervenção de *Tupã*, o próprio *opitai'va* realizou a cura xamânica através do *petyngúá* de forma exitosa.

Ao encerramento deste procedimento xamânico, o pajé aconselhou-o, de forma rigorosa, a não reproduzir o comportamento que o levara até ali, pois enfurecer qualquer *Ijá* é algo bastante perigoso, que poderia ter tido outras consequências bem mais graves.

No dia seguinte, Eduardo estava melhor.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho buscou salientar sobre a importância dos saberes indígenas, em aproximação através da antropologia ecológica presente nas epistemologias ecológicas, no tratamento de temas pertinentes à Educação Ambiental e suas fundamentações ontológicas e epistemológicas, realizado através de alianças e interlocuções com estes saberes tradicionais. Como já afirmado anteriormente, a crescente compreensão de que os temas antropológicos são também ambientais, e que as questões ambientais se manifestam enquanto problemáticas também antropológicas, reafirma a relevância da

consideração pelos saberes tradicionais e contra-hegemônicos na abordagem crítica destes estudos socioambientais.

A contextualização do processo colonial e capitalista enquanto um conflito socioambiental histórico, com inúmeros episódios genocidas, contra os povos indígenas, em nível globalizante inclusive, se faz igualmente necessária. Busquei argumentar que a invasão colonial dos europeus sobre os outros continentes, e sua continuidade através do capitalismo neocolonial, além de ter gerado acumulações de riquezas aos invasores, nesta exploração se destruiu inúmeros territórios e seus povos originários. Igualmente, destaco que os idealizadores deste processo são os principais responsáveis pelos cataclismas ecológicos, dos quais os povos marginalizados ou excluídos estão mais vulneráveis em sofrer as consequências. Desequilíbrio ecológico este, provocado por uma população cuja cultura afirma que ser humano é uma coisa e natureza outra, talvez um recurso, ou algo considerado inferior. Portanto, entendo que este conflito se estende também à ontologia e epistemologia. A depreciação e tentativa de exclusão, mais vezes efetiva, destes saberes tradicionais é compreendida enquanto uma continuidade do estado de guerra colonial/capitalista contra os povos indígenas. O próprio paradigma científico tradicional e hegemônico, quando não questionado, pode fazer parte deste empreendimento colonial/capitalista em termos ontológicos e epistemológicos.

Por outro lado, os povos originários ao redor do planeta tendem a manifestar outros entendimentos sobre o que é ser humano e, igualmente, em relação ao cosmos, através de práticas ecológicas, no geral, conscientes e respeitadas junto aos outros seres com os quais compartilham o ambiente. Diversas culturas indígenas tradicionais contrapõem esta perspectiva antropocêntrica colonial, de forma que os seres humanos não são os únicos portadores de agência e de perspectiva. Cada animal, planta, rio, montanha ou floresta, são plenos de espírito, agência e de perspectiva.

Estes saberes, fruto de milhares de anos de amadurecimento espiritual e ecológico em seus territórios tradicionais, demarcam inúmeros atravessamentos essenciais para refletir sobre educação e ambiente. Para além de heranças culturais a serem preservadas, estes saberes indígenas expressam perspectivas singulares, modos de conceber e se relacionar com o ambiente onde se é, que contrastam com as bases epistemológicas e ontológicas da racionalidade científica moderna. A perspectiva indígena sobre território e ambiente nos ensina outro modo de experienciar e se relacionar não só com a materialidade (e imaterialidade) planetária, mas em termos de

cosmos e agenciamentos, humanos ou não. A compreensão de que o processo colonial/capitalista não nos proporciona apenas uma crise, que é passageira, mas sim uma catástrofe socioambiental irrevogável, deveria nos movimentar no sentido de busca e aprendizado destes outros modos, que sejam saudáveis, para existir e compartilhar a experiência no território e no cosmos. Isto se o que queremos realmente é vislumbrar alternativas à insustentabilidade do “desenvolvimento” colonial/capitalista.

A concepção de território está mais além das noções coloniais e capitalistas a que estamos socioambientalmente acostumados, relacionado com fronteiras geopolíticas, propriedade privada e recursos naturais (Krenak, 2020, p.40). Nesta outra concepção, o território é um espaço relacional que transcende, inclusive, as fronteiras do plano material. Tal como a pretensa separação entre humano/natureza não faz parte destas perspectivas, o ambiente vivido também não está apartado de toda uma configuração cosmológica mais sutil, na qual outros mundos e seres espirituais estão em agência e relação, habitando também um espaço material, que é tão sagrado quanto às outras esferas imateriais que o atravessam. Como já citado, as florestas, os rios, as montanhas, não são entendidos somente enquanto matéria, objeto, recurso, mas possuem agência e espírito, ou “donos”, *Ijá*, como os Mbya denominam estes espíritos protetores. O ambiente é atravessado por significados cosmológicos, saberes e práticas ecológicas qualitativamente diferenciadas.

Estes territórios cosmológicos são também ambientes educativos, pois representam espaços de ensino e aprendizagem, de transmissão de saberes entre gerações, de práticas milenares de cultivo de respeito e reciprocidade junto aos outros seres que o habitam. É uma educação que não separa natureza e cultura, corpo e espírito, técnica e cosmologia. Deste modo, busco caminhar por uma Educação Ambiental fundamentada nesta diversidade. O reconhecimento da relevância destes saberes indígenas em processos educativos e ambientais faz parte de uma sensibilização pontualmente necessária junto aos não-indígenas. A negação destes saberes é uma das engrenagens derivadas do mesmo projeto colonial/capitalista, que historicamente destrói e/ou explora à exaustão diversos povos e ecossistemas, pretendendo impor uma única lógica possível para viver o cosmos (Krenak, 2022, p. 37-8). A falsa perspectiva etnocêntrica de que há uma única forma válida de conceber, educar e habitar o ambiente. Neste contexto, a fundamentação da Educação Ambiental a partir destes

referenciais originários, pode oferecer algum contraponto a este silenciamento histórico, proporcionando alternativas conceituais de resistência socioambiental, e educacional.

A caminhada etnográfica entre os Mbya-Guarani, mais especificamente junto ao cacique Eduardo Werá Ortis e à Tekoa Y'yrembé, confirma este pressuposto acerca das concepções diferenciadas em termos socioambientais, cosmológicos, educacionais e, também, estéticos. Neste sentido, a histórica luta indígena também representa uma resistência nos/dos territórios contra este processo colonial/capitalista, contextualizado neste trabalho. Neste território ancestral, onde vivem há muito mais tempo do que quinhentos e poucos anos. Os fundamentos da Educação Ambiental, desta forma, estão necessariamente atravessados por este contexto de conflito entre a hegemonia de uniforme colonial/capitalista e a diversidade contra-hegemônica representada pelos povos indígenas e demais comunidades tradicionais.

## REFERÊNCIAS

CARVALHO, Isabel Cristina de Moura. A perspectiva das pedras: considerações sobre os novos materialismos e as epistemologias ecológicas. **Pesquisa em Educação Ambiental**, São Paulo, v. 9, n. 1, p. 69-79, 2014.

CARVALHO, Isabel Cristina de Moura; STEIL, Carlos Alberto. Epistemologias ecológicas: delimitando um conceito. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 1, p. 163-83, 2014.

CLASTRES, Pierre. **A fala sagrada**: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani. Campinas: Papyrus, 1990.

CUNHA, Leonardo L.; ADOMILLI, Gianpaolo Knoller. Do Rio Grande às Missões: vivências etnográficas junto à Tekoa Y'yrembé através da produção de um curta-metragem documental. **REMEA - Revista Eletrônica Do Mestrado Em Educação Ambiental**, Rio Grande, v. 43, n. 1, p. 1-26, abr. 2026.

GUARANI, Jerá. Mbaraete Reko Rã'i. **Mandala Lunar**, 2023. Disponível em: <https://www.mandalalunar.com.br/cultura-regenerativa/mbaraete-reko-rai/>.

GUARANI, Jerá. Tornar-se selvagem. **PISEAGRAMA**, Belo Horizonte, n. 14, p. 12-19, jul. 2020.

HUYER, Bruno Nascimento. Entre o devir e a transformação: reflexões antropológicas entre os mbyá-guarani no cone sul. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 9, n. 3, p. 86-108, 2015.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami. Tradução Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. **Futuro ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LADEIRA, Maria Inês. **O caminhar sob a luz**: território mbya à beira do oceano. São Paulo: Editora UNESP, 2007.

LITAIFF, Aldo. **As divinas palavras**: identidade étnica dos guarani. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1996.

LUCAS, Maria Elizabeth; STEIN, Marília (org.). **Yvy Poty, Yva'á / Flores e Frutos da Terra**: cantos e danças tradicionais Mbyá-Guarani. Porto Alegre: Iphan, 2009.

PISSOLATO, Elizabeth. **A duração da pessoa**: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani). São Paulo: Editora UNESP; Instituto Socioambiental; Rio de Janeiro: NuTI, 2007.

POPYGUA, Timóteo da Silva Verá Tupã; EKMAN, Anita (rg.). **Yvyrupa**: A Terra Uma Só. São Paulo: Hedra, 2017.

TEMPASS, Martín César. **A doce cosmologia Mbyá-Guarani**: uma etnografia de saberes e sabores. Curitiba: Appris, 2012.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem**: e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

WATTS-POWLESS, Vanessa. Lugar-Pensamento indígena e agência de humanos e não humanos (a Primeira Mulher e a Mulher Céu embarcam numa turnê pelo mundo europeu!). **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 11, n. 1, p. 250-72, 2017.

**Y'YREMBÉ**: Das Missões ao Rio Grande. Direção: Eduardo Werá Ortis e Leonardo Cunha. Produção: Tekoa Y'yrembé e fuzzi lab. Rio Grande, 2024. 33 min. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Bs6efEkVwFY>.