

COSMOVISÃO GUARANI E SUSTENTABILIDADE

GUARANI COSMOVISION AND SUSTAINABILITY

LA COSMOVISIÓN GUARANI Y LA SOSTENIBILIDAD

Germano Bruno Afonso

Professor do Programa de Mestrado em Educação e Novas Tecnologias do Centro Universitário Internacional Uninter.

Alvino Moser

Professor do Programa de Mestrado em Educação e Novas Tecnologias do Centro Universitário Internacional Uninter.

Yuri Berri Afonso

Mestrando do Programa de Mestrado em Educação e Novas Tecnologias do Centro Universitário Internacional Uninter.

RESUMO

O modelo de produção capitalista, ao sujeitar a produção de bens ao valor de troca, decretou o fim da economia de subsistência dos Guarani, principalmente dos que vivem perto das cidades. Assim, eles procuram criar um sistema de sustentabilidade socioeconômica e cultural. No entanto, mesmo projetos de sustentabilidade com grandes possibilidades de sucesso em geral não dão certo. Isso ocorre, na maioria das vezes, principalmente porque o projeto não atende a cosmovisão Guarani e não utiliza a pesquisa participativa, isto é, ele não conta com a participação da comunidade indígena. Neste artigo, apresentamos alguns aspectos da cosmovisão guarani e um projeto de sustentabilidade cultural intitulado Observatório Solar indígena, que levou em conta esses dois fatores importantes.

PALAVRAS-CHAVE: Economia de subsistência; sustentabilidade; cosmovisão.

ABSTRACT

The capitalist production model, subject to production of goods to the value of return, decreed the end of the subsistence economy of the Guarani, especially those who live near the cities. Thus, they try to create a sustainability system socio-economic and cultural. However, even sustainability projects with great possibilities of success in general do not work out. This happens, most of the time, especially because the project does not meet the Guarani cosmovision and does not use participatory research, that is, it is carried out without the participation of the indigenous community. This paper presents some aspects of the Guarani cosmovision and one cultural sustainability project entitled Indigenous Solar Observatory, which took into account these two important factors.

KEYWORDS: Subsistence economy; sustainability; cosmovision.

RESUMEN

El modelo de producción capitalista, con sujeción a la producción de bienes para el valor de cambio, decretó el fin de la economía de subsistencia de los guaraníes, especialmente de los que viven cerca de las ciudades. Por lo tanto, tratan de crear un sistema de sostenibilidad socio - económico y cultural. Sin embargo, incluso los proyectos de sostenibilidad con grandes posibilidades globales de éxito van mal. Esto pasa, la mayor parte del tiempo, sobre todo porque el proyecto no cumple con la cosmovisión guaraní y no utiliza la investigación participativa, es decir, él no se realiza sin la participación de la comunidad indígena. Este artículo presenta algunos aspectos de la cosmovisión guaraní y un proyecto de sostenibilidad cultural titulado Observatorio Solar Indígena, que tuvo en cuenta estos dos factores importantes.

PALABRAS-CLAVE: Economía de subsistencia; sostenibilidad; cosmovisión.

INTRODUÇÃO

Há uma forte relação da cosmovisão dos Guarani com a cultura, a natureza e o céu. A cosmovisão é importante para a implantação de projetos de sustentabilidade com esses povos e pouco conhecida por pesquisadores que não são índios.

Em geral a cosmovisão é definida como a maneira particular de ver, pensar, ordenar, e sentir o mundo. No entanto, deve-se buscar entender as vivências das pessoas no mundo em que vivem, além de compreender como essas pessoas percebem o mundo a sua volta (fenomenologia).

Portanto, considerando a cosmovisão do ponto de vista fenomenológico, o mundo não é apenas o espaço que as coisas ocupam e não é algo preenchido por seres inertes. O mundo em que habitamos como indivíduos é o espaço, um espaço co-construído pelos dois polos, mundo e indivíduo. Espaço semântico que abre um horizonte de possibilidades de sentidos e de direções, de orientações, e de significado. Então a cosmovisão implica a cultura, tanto dos indivíduos como a dos grupos sociais, a cultura é, portanto, o modo de ver, como sobretudo de viver o mundo.

Essas simples observações nos mostram que mundo e indivíduo não estão apenas articulados, mas estão imbricados, um definindo o outro e o indivíduo definindo-se a si mesmo. Isso gera uma estrutura fenomenológica da relação sujeito conhecedor e dos objetos conhecidos. Em outros termos, se disser que algo é um cavalo é porque, de um lado, sei reconhecer o cavalo e, de outro lado, o animal por mim visto lembra o cavalo.

A análise reflexiva, a partir de nossa experiência do mundo, remonta ao sujeito como a uma condição de possibilidade distinta dela, e mostra a síntese universal como aquilo sem o que não haveria mundo. Nessa medida, ela deixa de aderir à nossa experiência, ela substitui a um relato, uma reconstrução (MERLEAU-PONTY,1999).

Sem dúvida, o mundo preexiste ao ser humano, pois está ali antes dele nascer. Mas, a partir do momento em que toma consciência de sua situação o indivíduo já se encontra situado pela cultura que assimilou, que recebeu de seus pais, de seus semelhantes, da sociedade em que vive; resumindo, pelo seu mundo cultural. Esta assimilação não é algo passivo, é também ativa. A partir do momento em que o indivíduo se torna consciente a assimilação é uma construção.

Trata-se de receber sentido e de doar sentido.

O mundo está ali antes de qualquer análise que eu possa fazer dele, e seria artificial fazê-lo derivar de uma série de sínteses que ligariam as sensações, depois os aspectos perspectivados do objeto, quando ambos são justamente produtos da análise e não devem ser realizados antes dela (MERLEAU-PONTY,1999).

Há séculos os viajantes perceberam que a cosmovisão de povos diferentes era diferente. No entanto, tendemos a julgar a cosmovisão de culturas diferentes por meio de nossa própria cultura ocidental que consideramos ser superior e a única verdadeira (etnocentrismo).

A cosmovisão indígena deve ser considerada no contexto dos seus valores culturais e conhecimentos ambientais. Assim, cada etnia indígena possui sua própria cosmovisão, pois depende de maneira diferente da caça, da pesca, da agricultura e do meio ambiente em que vive.

A cosmovisão dos povos indígenas se fundamenta no *animismo*: a crença na alma individual ou *anima* de todas as coisas e manifestações naturais. Nessa crença não há separação entre o mundo espiritual e o mundo físico (ou material) e, também que existem almas ou espíritos, não só em seres humanos, mas também em

entidades não-humanas, como: animais, plantas, objetos inanimados e fenômenos celestes, sendo fortemente relacionada com a natureza.

A cosmovisão indígena é muito diferente da ocidental, pois rejeita o dualismo cartesiano, que refere-se à relação matéria-espírito, fundada sobre a afirmação de que os fenômenos mentais são exteriores ao mundo físico.

A RELAÇÃO DA CULTURA INDÍGENA COM A TERRA

Para os ocidentais a natureza está a serviço do ser humano, por isso eles a estão exaurindo indefinidamente. Mas, para os indígenas, o ser humano e a natureza estão ligados, ambos se cuidando. Eles consideram a natureza como um ser vivo, que deve ser preservada. Os indígenas, diferentemente dos ocidentais, não separam a natureza da cultura. Isso pode ser verificado, por exemplo, na famosa carta do chefe Seattle.

Em 1854, o cacique Noah Sealth, da tribo Duwamish, mais conhecido como Chefe Seattle, respondeu de uma forma muito especial à proposta do presidente dos Estados Unidos da América, Franklin Pierce, em criar uma reserva indígena e acabar com os confrontos entre índios e brancos. Significava a desapropriação de terras indígenas. Com sua carta resposta ao presidente, Noah Sealth criou o primeiro manifesto em defesa do meio ambiente e da natureza, que tem perdurado ao longo do tempo. Em 1855, o Tratado de Point Elliott foi assinado e ocorreu com a tomada das terras indígenas.

O chefe indígena Noah Sealth morreu no dia 07 de junho de 1866, com a idade de 80 anos. Sua memória permanece no tempo e suas palavras continuam válidas até os dias de hoje, quando se fala em sustentabilidade. O nome da cidade de Seattle é em honra desse grande chefe, que acabou eternizado, como um exemplo de amor e respeito ao meio ambiente. Nada mais atual.

Essa foi a resposta do Chefe Seattle:

Como é que se pode comprar ou vender o céu, o calor da terra? Essa ideia nos parece estranha. Se não possuímos o frescor do ar e o brilho da água, como é possível comprá-los?

Cada pedaço desta que terra é sagrado para meu povo. Cada ramo brilhante de um pinheiro, cada punhado de areia das praias, a penumbra na floresta densa, cada clareira e inseto a zumbir são sagrados na memória e experiência de meu povo. A seiva que percorre o corpo das árvores carrega consigo as lembranças do homem vermelho.

Os mortos do homem branco se esquecem sua terra de origem, quando vão caminhar entre as estrelas. Nossos mortos jamais esquecem esta bela terra, pois ela é a mãe do homem vermelho. Somos parte da terra e ela faz parte de nós. As flores perfumadas são nossas irmãs; o cervo, o cavalo, a grande águia, são nossos irmãos. Os picos rochosos, os sulcos úmidos nas campinas, o calor do corpo do potro, e o homem - todos pertencem à mesma família. Portanto, quando o Grande Chefe em Washington manda dizer que deseja comprar nossa terra, pede muito de nós. O Grande Chefe diz que nos reservará um lugar onde possamos viver satisfeitos. Ele será nosso pai e nós seremos seus filhos. Portanto, nós vamos considerar sua oferta de comprar nossa terra. Mas isso não será fácil. Esta terra é sagrada para nós. A água brilhante que escorre nos riachos e rios não é apenas água, mas o sangue de nossos antepassados. Se lhes vendermos a terra, vocês devem se lembrar de que ela é sagrada, e devem ensinar as suas crianças que ela é sagrada e que cada reflexo nas águas límpidas dos lagos fala de acontecimentos e lembranças da vida do meu povo. O murmúrio das águas é a voz de meus ancestrais.

Os rios são nossos irmãos, saciam nossa sede. Os rios carregam nossas canoas e alimentam nossas crianças. Se lhes vendermos nossa terra, vocês devem lembrar e ensinar a seus filhos que os rios são nossos irmãos e seus também. E, portanto, vocês devem dar aos rios a bondade que dedicariam a qualquer irmão. Sabemos que o homem branco não compreende nossos costumes. Uma porção da terra, para ele, tem o mesmo significado que qualquer outra, pois é um forasteiro que vem à noite e extrai da terra tudo de que necessita. A terra não é sua irmã, mas sua inimiga, e quando ele a conquista, prossegue seu caminho. Deixa para trás os túmulos de seus antepassados e não se incomoda. Rapta da terra aquilo que seria de seus filhos e não se importa. A sepultura de seu pai e os direitos de seus filhos são esquecidos. Trata sua mãe, a terra, e seu irmão, o céu, como coisas que possam ser compradas, saqueadas, vendidas como carneiros ou enfeites coloridos. Seu apetite devorará a terra, deixando somente um deserto.

Eu não sei, nossos costumes são diferentes dos seus. A visão de suas cidades fere os olhos do homem vermelho. Talvez seja porque o homem vermelho é um selvagem e não compreenda. Não há um lugar quieto nas cidades do homem branco. Nenhum lugar onde se possa ouvir o desabrochar de folhas na primavera ou o bater das asas de um inseto. Mas talvez seja porque eu sou um selvagem e não compreendo. O ruído parece insultar nossos ouvidos.

E depois, o que resta da vida se um homem não pode ouvir o choro solitário de uma ave ou o debate dos sapos ao redor de uma lagoa, à noite? Eu sou um homem vermelho e não compreendo. O índio prefere o suave murmúrio do vento encrespando a face do lago, e o cheiro do próprio vento, limpo por uma chuva diurna ou perfumado pelos pinheiros.

O ar é precioso para o homem vermelho, pois todas as coisas compartilham o mesmo sopro - o animal, a árvore, o homem - todos compartilham o mesmo sopro. Parece que o homem branco não sente o ar que respira. Como um homem agonizante há vários dias, é insensível ao mau cheiro. Mas se vendermos nossa terra ao homem branco, ele deve lembrar que o ar é precioso para nós, que o ar compartilha seu espírito com toda a vida que mantém. O vento que deu a nosso avô seu primeiro sopro de vida também recebe seu último suspiro. Se lhes vendermos nossa terra, vocês devem mantê-la intacta e sagrada, como um lugar onde até mesmo o homem branco possa ir saborear o vento açucarado pelas flores das campinas.

Portanto, vamos considerar sua oferta de comprar nossa terra. Se decidirmos aceitar, imporei uma condição: o homem branco deve tratar os animais desta terra como seus irmãos. Sou um selvagem e não compreendo qualquer outra forma de agir. Vi mil búfalos apodrecendo na planície, abandonados pelo homem branco que os alvejou de um trem ao passar. Eu sou um selvagem e não compreendo como é que o fumegante cavalo de ferro pode ser mais importante que o búfalo, que sacrificamos somente para sobreviver. O que é o homem sem os animais? Se todos os animais se fossem o homem morreria de uma grande solidão de espírito. Pois o que ocorre com os animais, breve acontece com o homem. Há uma ligação em tudo. Vocês devem ensinar às suas crianças que o solo a seus pés é a cinza de nossos avós. Para que respeitem a terra, digam a seus filhos que ela foi enriquecida com as vidas de nosso povo. Ensinem as suas crianças o que ensinamos as nossas, que a terra é nossa mãe. Tudo o que acontecer à terra, acontecerá aos filhos da terra. Se os homens cospem no solo, estão cuspidos em si mesmos. Isto sabemos: a terra não pertence ao homem; o homem pertence à terra. Isto sabemos: todas as coisas estão ligadas, como o sangue que une uma família. Há uma ligação em tudo.

O que ocorrer com a terra recairá sobre os filhos da terra. O homem não teceu a teia da vida; ele é simplesmente um de seus fios. Tudo o que fizer ao tecido, fará a si mesmo.

Mesmo o homem branco, cujo Deus caminha e fala com Ele de amigo para amigo, não pode estar isento do destino comum. É possível que sejamos irmãos, apesar de tudo. Veremos. De uma coisa estamos certos - e o homem branco poderá vir a descobrir um dia: nosso Deus é o mesmo Deus. Vocês podem pensar agora que O possuem, como desejam possuir a nossa terra; mas não é assim. Ele é o Deus do homem, e sua compaixão é igual para o homem vermelho e para o homem branco. A terra Lhe é preciosa, e feri-la é provocar o desprezo do seu criador. Os brancos também passarão;

talvez mais cedo que todas as outras tribos. Contaminem suas camas, e uma noite serão sufocados pelos próprios dejetos.

Mas vocês caminharão até a destruição, rodeados de glória, inspirados pela força do Deus, que os trouxe a esta terra e por alguma razão especial lhes deu o domínio sobre a terra e sobre o homem vermelho. Esse destino é um mistério para nós, pois não compreendemos porque os búfalos são exterminados, os cavalos bravios são domados, os recantos secretos da floresta densa são impregnados do cheiro de muitos homens, e obstrui a visão exuberante das colinas por fios que falam.

Onde está o bosque? Destruído.

Onde está a águia? Desapareceu.

Termina a vida e começa a sobrevivência.

Essa carta ajuda a entender a cosmovisão indígena e a sua relação com a natureza e a sustentabilidade.

SUSTENTABILIDADE GUARANI

A cosmovisão dos Guarani, motivada por uma mentalidade animista e religiosa, impede o desenvolvimento de uma economia baseada na noção de lucro privado, o que não é compreendido nem considerado pelo sistema capitalista.

A economia de subsistência dos Guarani produz apenas para o consumo da própria família ou do grupo social, sem excedentes para o comércio. Nela, o sustento da vida, em sua maior parte, não é obtido por venda no mercado, inexistindo as leis da oferta e da procura. Entretanto, não se trata somente de uma produção para o consumo, mas sim de produção para o valor de consumo, pois existem trocas no interior da sociedade; trocas, estas, envolvendo bens de natureza básica à existência (bens utilitários). Uma produção para o valor de uso não exclui o aparecimento de uma rede de prestações na sociedade ou no interior da unidade doméstica; ao contrário, a produção para a "subsistência" prevê a realização de trocas, ainda que estas sejam com matizes sociais (obrigações e contra obrigações) e realizadas com produtos de primeira necessidade.

No sistema socioeconômico Guarani, do tipo cooperativista, a feição doméstica e comunitária da produção e consumo faz com que o trabalho seja realizado pelo sentimento de solidariedade e não pelo de competição.

O conceito de sustentabilidade está relacionado ao termo “desenvolvimento sustentável”, definido como aquele que procura atender as necessidades da geração atual, sem comprometer a capacidade das gerações futuras de suprirem as suas próprias necessidades. Além disso, a atividade corporativa orientada pela lógica do desenvolvimento sustentável é aquela que, ao mesmo tempo, produz lucros, é socialmente justa e ambientalmente correta (ELKINGTON, 1997).

Em relação à sustentabilidade indígena, Dominique Tilkin Gallois (2005) escreve:

Considera-se a “sustentabilidade” como uma meta, um objetivo, não uma política pública. Se existir alguma política de sustentabilidade, esta só pode ser uma política indígena. Formular uma política pública de “sustentabilidade indígena” nos levaria necessariamente a sérias contradições. No campo indigenista, as políticas públicas estão atualmente voltadas ao atendimento de demandas emergentes, praticando-se um assistencialismo que já demonstrou que é e continua sendo o principal causador da ruptura na sustentabilidade do modo de vida indígena.

Por este motivo, prefere-se, neste texto, falar em sustentabilidade como meta, como também se considera a autonomia indígena como uma meta. O presente texto propõe que se deveria discutir mais detalhadamente como, nos projetos supostamente voltados à sustentabilidade indígena, equaciona-se todo o sistema de produção, distribuição e consumo, considerando a importância e o valor atribuído pelos grupos indígenas à lógica da troca, ao dar e receber. Tudo indica que, em muitos casos, a “cultura de projetos” tenha incentivado a transformação dessa lógica numa equação muito mais simples: receber apoio através de projetos sem meta precisa que não a elaboração do projeto seguinte (GALLOIS. 2005).

Portanto, quando se trata de sustentabilidade cultural dos indígenas entra-se num campo muito complexo. Richard Rorty (2000) assinala que há uma linha divisória

que divide as pessoas da seguinte forma: aquelas ocupadas em adequar-se ao bem compreendido critério de fazer contribuições ao

conhecimento e aquelas pessoas que estão tentando expandir sua própria imaginação moral. Estas leem livros (ou estudam culturas, o grifo é nosso) no sentido de ampliar sua sensibilidade sobre o que é possível e importante – para elas mesmas como indivíduos ou para sua sociedade. Chama-se a essas pessoas de “intelectuais humanistas” (RORTY, 2000).

A seguir, se perguntarmos aos primeiros intelectuais o que fazem, dirão que se dedicam à pesquisa e ao ensino e, ensino para eles, é a comunicação dos conhecimentos, segundo as diretrizes oficiais e os objetivos preestabelecidos de acordo com critérios de sua cultura. Mas não é isso o que fazem os intelectuais humanistas, para eles não é a comunicação do conhecimento que importa, mas eles pretendem fazer as pessoas crescerem.

Transpondo o que Rorty (2000) afirma do ensino à sustentabilidade cultural, os que desejam comunicar-se com os indígenas, se humanistas forem, não irão vê-los por seus filtros culturais e intelectuais com seus critérios objetivos. Ao invés desse viés procurarão praticar a *Einfühlung*, isto é, a **empatia**.

A experiência do "sentir com" (tradução literal do alemão *Einfühlung*) já aparecia designada pelos gregos em seu vocábulo *empathia*, origem de nossa expressão 'empatia', indicando a enigmática possibilidade de estar dentro, estar presente, viver com e como o outro o seu *pathos*, paixão, sofrimento e doença. Indicando ora a possibilidade de projetar de modo imaginativo sua consciência e, assim, apreender o objeto contemplado, ora a capacidade de compreender os sentimentos e os pensamentos de um outro, colocando-se 'em seu lugar', a empatia possui múltiplas inserções na filosofia, na literatura e na história dos estudos estéticos e psicológicos (COELHO JUNIOR, 2004).

Trata-se, pois, de sentir junto com o outro, de procurar ver o mundo como o outro vê e ver o outro como ele se vê. Trata-se de realmente comunicar-se com o outro. Ora, a comunicação no sentido de haver reciprocidade não é algo simples. O processo de recepção, pelos indígenas, da comunicação com pessoas que querem

ajudá-los ou que com eles desejam comunicar-se, é complicado, pois, a recepção ou resistência não depende apenas da forma da comunicação ou da apresentação dos recursos.

Essas considerações nos levam à teoria de Lucien Goldmann (1970) sobre o construto de “consciência possível”, que se aplica, também, às relações entre o ocidental e o grupo social constituído pelos indígenas. Podemos notar que os indígenas não percebem as mensagens dos que vivem uma cultura ocidental e racional de maneira passiva. Ao receberem as informações comunicadas eles as modificam e as moldam segundo sua consciência possível. Goldmann (1970) ao propor a aplicação do conceito de consciência possível, que pode ser aplicado e transposto à comunicação e à transmissão de informações entre os que desejam entrar em contato com os Guarani, afirma:

Trata-se do fato de que, em uma conversação, ou em uma transmissão de informações, não existe apenas um homem ou aparelho emissor das informações e um mecanismo transmissor, mas, em alguma parte, existe também um ser humano que as recebe. Mesmo quando o caminho é longo e passa por desvios de uma cadeia de aparelhos e máquinas, no final há sempre um ser humano, e sabemos que sua consciência não pode 'deixar passar' qualquer coisa de qualquer modo (GOLDMANN, 1970).

O fato de “não deixar passar qualquer informação” é o que se denomina de consciência possível. Para o estudo do problema, Goldmann (1970) propõe, "de maneira bastante empírica", um modelo para abordar as quatro situações em que ocorreriam problemas, ou barreiras, na comunicação da informação. Na primeira, uma informação pode não "passar" por faltarem ao receptor informações anteriores que o tornem apto a decodificar a mensagem e apreender o sentido que lhe atribuiu o emissor; na segunda, os elementos relacionados à estrutura psíquica do indivíduo e à sua biografia que podem impedir a recepção e compreensão da informação, mas, tanto aqui quanto na situação anterior, podem ocorrer transformações individuais que venham a permitir o entendimento da mensagem pelo receptor.

Uma terceira situação ocorre quando um grupo social, no caso em tela, os indígenas, em virtude de sua consciência real, resultante de seu passado e de acontecimentos que sobre ela agiram, resiste à passagem de certas informações. No exemplo de Goldmann, é o caso de pesquisadores que compartilham determinado paradigma e que se recusam a tomar conhecimento de teorias que questionem sua abordagem. Porém, ainda aqui as dificuldades podem ser superadas por transformações pessoais que permitam aos pesquisadores reconhecer o valor de novas teorias, uma vez que essas transformações na consciência real não colocam em questão a existência do próprio grupo social. Esta é a situação que abordamos no presente exercício.

Podemos fazer uma aproximação dessa resistência da consciência possível à mediação cultural. Martin-Barbero (2001), ao tratar da receptividade da comunicação enfatiza o papel relevante da mediação cultural. Não se pode mais tratar a comunicação no modelo simplificado de E (emissor) – M (mensagem) – R (receptor), E—M—R. A comunicação se processa por meio de uma mediação cultural. Os indivíduos entram em comunicação conforme sua base ou estrutura cultural.

A quarta situação, a mais preocupante, é aquela em que, para obter a transmissão, o grupo, na qualidade de grupo, deve desaparecer ou transformar-se, a ponto de perder suas características sociais essenciais.

Em qualquer comunicação que seja há sempre a mediação cultural, (MARTIN-BARBERO, 2001) ou a mediação da consciência possível (Goldmann, 1970).

Para que uma mensagem seja efetiva é necessário que haja uma receptividade que depende da cultura de cada pessoa. Na questão da comunicação com os indígenas há uma que impede o entendimento ente os interlocutores: a diferença de cosmovisão. É o que mostra a capa do livro **O queijo e os vermes** de Carlo Ginzburg. Se for olhada de maneira normal ver-se-á um elmo; mas se for vista de baixo para cima, invertendo-a, o que se vai ver é uma travessa com legumes e verduras (GINZBURG, 1998). Seguindo estas ponderações pode-se então entrar em comunicação com a cultura dos Guarani ou de outras etnias indígenas.

O OBSERVATÓRIO SOLAR INDÍGENA

Um exemplo de projeto de sustentabilidade cultural, que temos levado as aldeias guarani, é o Observatório Solar Indígena. O projeto foi muito bem aceito por esse povo, que inclusive participou da sua elaboração e construção. Essa aceitação se deu, principalmente, pela associação desta ferramenta de ensino do meio ambiente com a cosmovisão do Guarani (com o jeito de ser Guarani), pois, está relacionado com a origem de seus deuses, do mundo e de seus habitantes, um dos pilares da cosmologia Guarani.

Para os Guarani, o Sol é o principal regulador da vida na Terra e tem grande significado religioso. Todo o cotidiano deles está voltado para a busca da força espiritual do Sol, que nomeiam *Kuarahy*, na linguagem do cotidiano e *Nhamandu*, na linguagem sagrada (religiosa).

Os indígenas brasileiros determinavam o meio-dia solar, os pontos cardeais e as estações do ano utilizando um dos mais simples e antigos instrumentos de astronomia: o gnômon vertical ou haste do relógio solar, que é chamado de *Kuarahy Ra'anga*, em guarani e *Cuaracy Ra'angaba*, em tupi antigo. Ele consiste de uma haste cravada verticalmente no solo, da qual se observa a sombra projetada pelo Sol sobre um terreno horizontal. Em geral, a haste era feita de madeira ou de uma rocha grande, isolada, conhecida como monólito.

Na cosmogonia guarani, *Nhande Ru Ete* (Nosso Pai Sagrado) criou quatro deuses principais que o ajudaram na criação da Terra e de seus habitantes. A parte mais alta do céu (Zênite) representa *Nhande Ru Ete* e os quatro pontos cardeais representam esses deuses. O Norte é *Jakaira Ru Ete*, deus da neblina vivificante e das brumas que abrandam o calor, origem dos bons ventos. O Leste é *Karai Ru Ete*, deus do fogo e do ruído do crepitar das chamas sagradas. No Sul, *Nhamandu Ru Ete*, deus do Sol e das palavras, representa a origem do tempo-espaço primordial. No Oeste, *Tupã Ru Ete* é deus das águas, do mar e de suas extensões, das chuvas, dos relâmpagos e dos trovões. Os pontos colaterais são domínios das esposas desses deuses, que foram criadas por eles. Os seixos representam ovos de *Ema*, que *Nhande*

Ru Ete deixou para os quatro deuses auxiliares criarem a vida na Terra. A circunferência de seixos, em torno do Gnômon, representa a Terra, circular e plana, como era vista na antiguidade (AFONSO, 2005). A pedido dos próprios Guarani, temos construído outros observatórios semelhantes em outras comunidades indígenas.

Esse projeto resultou em um livro, patrocinado pelo CNPq/MCTI, que foi distribuído gratuitamente para todos os professores Guarani do Brasil (AFONSO e SILVA, 2012) e, também, em um documentário intitulado *Cuaraci Ra'angaba* patrocinado pela Petrobrás e exibido nacionalmente pela TV Brasil (AFONSO et al., 2014).

CONCLUSÃO

Muitos projetos de sustentabilidade indígena, viáveis na visão ocidental, não dão certo com os Guarani, pois estão corroídos pelo etnocentrismo ocidental. Portanto, não estão de acordo com o “jeito de ser” Guarani, ou seja, com a maneira de ver e sentir mundo do Guarani. Assim, esses projetos não despertam o interesse na comunidade e, conseqüentemente fracassam.

Quando se fala cada vez mais em sustentabilidade, os conhecimentos, modos de vida e a cosmovisão indígena, que pareciam destinados a permanecer no fundo das florestas, nas sombras do tempo e talvez a desaparecer com os povos que os geraram, ganham nova dimensão de importância e podem ser relevantes para que a civilização moderna aprenda com eles como viver em harmonia com a natureza, sem destruí-la e a si mesmos, mas a preservando para as próximas gerações.

REFERÊNCIAS

AFONSO, G. B., VELHO, L., AFONSO, Y. B., NADAL, Th. Cuaracy Ra'angaba: O Céu dos Tupi-Guarani. Documentário (III Etnodoc) IPHAN. 2014. Disponível em: www.youtube.com/watch?v=obuRxNgAh6c Acesso em: 22/06/2014.

AFONSO, G. B., SILVA, P. S. O Céu dos Índios de Dourados Mato Grosso do Sul. Dourados, MS: Editora UEMS, 2012.

AFONSO, G. B. Mitos e Estações no Céu Tupi-Guarani. Edição especial Scientific American Brasil, v. 14, p. 46-55, 2006.

COELHO JUNIOR, Nelson Ernesto. Ferenczi e a experiência da Einfühlung. Rio de Janeiro: Ágora (Rio J.) vol.7 no.1, 2004.

ELKINGTON, J. Cannibals with Forks: the Triple Bottom Line of 21st Century Business. Oxford: Capstone, 1997.

GALLOIS, D. T. Cultura “indígena” e sustentabilidade: alguns desafios. Campo Grande, MS: Tellus, ano 5, n. 8/9, p. 29-36, 2005.

GOLDMANN, L. Importância do conceito de consciência possível para a informação. In: Colóquios Filosóficos de Royaumont. O conceito de informação na ciência contemporânea. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970.

GINZBURG, Carlo. O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

MARTIN-BARBERO, J. Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001.

MERLEAU-PONTY, Maurice. Fenomenologia da percepção. São Paulo: Martins Fontes, p. 5-6, 1999.

RORTY, Richard. O intelectual humanista – onze teses. In GUIRARDELLI Júnior, Paulo. Filosofia da educação. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.