

# DA RACIONALIDADE INDÍGENA ÀS NATUREZAS HÍBRIDAS

## FROM INDIGENOUS RATIONALITY TO HYBRID NATURES

Juliano Strachulski 1

**Resumo:** Este artigo aborda a racionalidade indígena acerca da natureza e a emergência de uma perspectiva híbrida. Para a racionalidade indígena, a natureza é vista como uma extensão do lar, composta por concepções simbólicas (saberes tradicionais, crenças, valores, seres e espíritos), não somente como fornecedora de recursos materiais (alimentação, habitação, etc.). É uma racionalidade com e não contra natureza, pois busca a proteção dos elementos naturais, numa lógica de coevolução com a natureza. Entretanto, como a cultura é dinâmica, os povos indígenas, seja por necessidade ou imposição, buscam se adaptar a uma concepção de hibridismo cultural e de visão de mundo. Nela, é possível que tradição e modernidade convivam lado a lado ou de forma combinada, resultando em novas estruturas. A emergência de uma perspectiva híbrida permite que os povos indígenas possam dialogar nos mesmos termos da sociedade não indígena, fortalecendo a luta por seus direitos, territórios e culturas.

**Palavras-chave:** Povos indígenas. Natureza. Racionalidade indígena. Hibridismo.

**Abstract:** This article addresses indigenous rationality about nature and the emergence of a hybrid perspective. For indigenous rationality, nature is seen as an extension of the home, composed of symbolic conceptions (traditional knowledge, beliefs, values, beings and spirits), not only as a supplier of material resources (food, housing, etc.). It is a rationality with and not against nature, because it seeks the protection of natural elements, in a logic of coevolution with nature. However, as culture is dynamic, indigenous peoples, whether by necessity or imposition, seek to adapt to a conception of cultural hybridism and worldview. In she, is possible that tradition and modernity live side by side or in a combined way, resulting in new structures. The emergence of a hybrid perspective allows indigenous peoples can dialogue in the same terms as non-indigenous society, strengthening the struggle for their rights, territories and cultures.

**Keywords:** Indigenous peoples. Nature. Indigenous rationality. Hybridism.

## Introdução

Os povos indígenas enfrentam um dilema, pois, ao mesmo tempo em que visam se adaptar à realidade, o contato e interação com a sociedade envolvente, buscam dar continuidade ao seu modo de vida. Portanto, se entrelaçam elementos próprios a cada sociedade como aqueles comuns à maioria delas, sendo que a partir desta interação é que as concepções de natureza dos povos indígenas acabam se caracterizando na atualidade.

O texto traz alguns exemplos pontuais de pesquisas realizadas com os povos *Parintintin* do Amazonas, *Bororo* do Mato Grosso e *Kaingang* do Paraná, que retratam práticas tradicionais, mas também modernas e suas imbricações, para, assim, exemplificar a racionalidade indígena e o surgimento das naturezas híbridas.

A racionalidade indígena, em sua essência, está pautada em proteger os elementos naturais e possibilitar a sua propagação, pois pensa para além de uma visão mercadológica da natureza, como algo exterior ao ser humano e sua cultura. Há uma lógica de coevolução com a natureza, cientes da intensidade de suas práticas sobre ela, de equilíbrio entre o que se tira e o que se dá a ela.

Para a racionalidade indígena a natureza não é “[...] uma instância transcendente ou um objeto a socializar, mas o sujeito de uma relação social” (DESCOLA, 2002, p. 157). É vista além da materialidade, sendo entendida enquanto um organismo social, a extensão das suas casas, onde reina o mundo simbólico dos valores e sentimentos, composta por seres e espíritos da floresta.

Por outro lado, como a cultura, de uma forma geral, não é estática, mudanças, no tocante a conhecimentos, práticas socioculturais e concepções de natureza, acabam ocorrendo a partir do contato e convivência, ao longo do tempo, dos povos indígenas com a sociedade não indígena.

Dessa forma, seja por vontade própria ou imposição, os povos originários, através de novas demandas internas advindas do contato, acabam tendo que se adaptar a uma racionalidade híbrida (ESCOBAR, 2005). A partir dela é possível que incorporem elementos da cultura não indígena, sendo materiais (tecnologias e artefatos) e/ou imateriais (crenças e festividades). Por outro lado, também preservaram muitas de suas características culturais como rituais, conhecimentos tradicionais, práticas agrícolas e outras.

A partir dessa visão, é possível encontrar elementos tradicionais e modernos convivendo lado a lado ou se juntando e formando novas estruturas, diferentes de antes do processo de hibridismo ocorrer (CANCLINI, 2008).

O manuseio dos vários elementos da sociedade envolvente acarreta uma estratégia para dialogar com outras sociedades, possibilitando a luta pelos seus direitos, proteção de seus territórios e propagação de suas culturas. Nesse sentido, o objetivo do texto foi compreender a racionalidade indígena acerca da natureza e a emergência de uma perspectiva híbrida.

## Uma racionalidade indígena

A diversidade sociocultural, e uma vasta gama de saberes e práticas não científicos, permite aos povos indígenas o desenvolvimento de uma lógica não essencialmente economicista da natureza. Neste sentido, evidencia-se uma racionalidade indígena acerca da relação sociedade e natureza, a partir de um pensamento que preza, também, pelos sentimentos, valores, crenças e saberes tradicionais.

A racionalidade indígena é responsável pela proteção de inúmeros ecossistemas brasileiros, pois pensa a natureza e seus recursos para além de uma perspectiva mercadológica, como algo exterior ao ser humano e sua cultura. Leff (2003) e Floriani (2001) destacam a emergência e importância dos conhecimentos tradicionais, vinculados ao seu território e valores culturais, localmente arraigados a mitos, cosmologias, práticas e concepções de mundo que estão nas estruturas de cada povo, nas suas perspectivas culturais e na face de cada indivíduo.

Essa perspectiva de manejo da natureza é pautada em um potencial ecológico e cultural que não a trata somente pelo viés prático e aspectos econômicos, por outro lado, vem mostrar a importância cultural para a humanidade. Esta racionalidade indígena realiza uma articulação

entre processos ecológicos, tecnológicos e socioculturais, material e simbólico, humano e não humano.

A importância da visão indígena acerca da problemática ambiental se assenta no fato de que ela situa-se tanto nos domínios social quanto natural, observando que “[...] ambos sistemas estão dialeticamente imbricados e que possuem autonomias e interdependências simultâneas” (FLORIANI, 2001, p. 63), estabelecendo uma interseção entre eles, promovendo a sociodiversidade e as diversas formas ecologicamente equilibradas de manejo produtivo da biodiversidade. Nesta perspectiva, a natureza é pensada como uma potência, capaz de integrar cultura e meio biofísico enquanto forças produtivas, traduzindo a variada gama de relações entre os seres humanos e seu meio ambiente.

Tal racionalidade se constrói a partir da interação do ser com o mundo, das linguagens que ele utiliza para essa comunicação, tendo em vista que a científica não é vista como única forma disto acontecer, pois os povos indígenas possuem formas de relação com o mundo encarnadas no seu território, como se houvesse um equilíbrio de forças, um amálgama entre cultura e natureza.

A partir da racionalidade indígena, “[...] uma atitude que poderíamos considerar meramente econômica, como a derrubada da mata para a plantação da roça, exige uma série de cuidados de ordem sobrenatural e articula um conjunto de contatos e obrigações sociais e políticas” (TASSINARI 1995, p. 450). Essa racionalidade, fundada sob a égide de uma convivência em equilíbrio dinâmico com a natureza, preza pela manutenção de suas tradições, cuja maior preocupação se assenta em saborear a vida em seu território e ao seu tempo.

Para Posey (1986) é preciso abandonar a ideia de superioridade dos conceitos etnocêntricos no contato com os conhecimentos tradicionais dos povos indígenas, sendo que só assim é que se poderão realizar registros contextualizados acerca de tais conhecimentos. Deve-se enfatizar as categorias e conceitos cognitivos utilizados pelos indivíduos e grupos para interpretar os acontecimentos da vida cotidiana na inter-relação sociedade-natureza.

Nessa óptica, evidencia-se a íntima ligação de seus saberes tradicionais com a natureza, destacando-se os conhecimentos medicinais, ecológicos, agrícolas, geográficos e outros, respeitando o meio em que vivem, pois, “São saberes tecidos em comum e desenvolvidos em relação com e não sobre a natureza” (PORTO-GONÇALVES, 2015, p. 72). Revela sistemas produtivos menos predatórios que aqueles de ordem científica, apontando à sociedade não indígena a necessidade de conhecer, valorizar e, quiçá, adotar novas perspectivas de relação com a natureza com foco na humanidade do ser humano e em sua capacidade de metamorfose.

Os valores e critérios indígenas não podem ser comensurados em termos econômicos regulados pelo mercado. Sua essência constitui uma estratégia capaz de orientar o escopo ambiental, frente à lógica do mercado e do capital, na construção de uma relação entre sociedade e natureza mais equilibrada e harmônica.

A visão indígena extrapola uma perspectiva reducionista do ser humano e seu meio ambiente, buscando evocar as potencialidades da natureza e da cultura no tocante à exploração dos recursos naturais. Esta concepção da relação sociedade-natureza apresenta um sentido mais amplo no que tange aos valores democráticos, relações de poder e à existência humana, revelando uma grande capacidade das populações autóctones, em especial os povos indígenas, sobre a gestão e manejo de seus territórios.

A racionalidade indígena acerca de seu meio ambiente permitiu que compreendessem, antes mesmo de qualquer experimento científico, comprovar, que os solos e ecossistemas tropicais como um todo são os mais frágeis para um uso intenso dos recursos. Sabendo disso, os povos indígenas souberam metamorfosear, ao longo do tempo, suas técnicas e práticas produtivas de modo a encontrar um equilíbrio homeostático:

A sabedoria dos povos originários foi exatamente a de saber conviver com essa produtividade biológica primária e não destruir a floresta. Enfim, souberam conviver com a maior incidência de energia que uma região do planeta recebe, energia essa que tem o tempo de vida do Sol, ou seja, inesgotável nos parâmetros do tempo de vida da História humana (PORTO-GONÇALVES, 2008, p. 24).

A lógica dos povos indígenas na relação com a natureza é inerente a racionalidades sociais constituídas por sistemas sociais complexos, de valores, crenças, concepções de mundo, que não podem ser reduzidos a uma lógica unificadora, como a do capital. Sua visão de mundo preza por uma perspectiva sociocultural da natureza, valorizando-a, protegendo-a e conservando-a, tornando-se um valor simbólico mais que econômico.

Os saberes e práticas tradicionais de povos indígenas, assim, frutos dos seus valores culturais, podem ser compreendidos enquanto recursos produtivos no que tange ao manejo da natureza e à capacidade própria destes povos na gestão dos seus recursos naturais (LEFF, 1998). Desenvolvem uma racionalidade pautada pela ideia de uma coevolução com a natureza, cientes da intensidade de suas práticas sobre ela, favorecendo o aumento dos recursos ao invés de seu declínio (POSEY, 1984; BALÉE, 1993; SCOLES; GRIBEL, 2011).

A racionalidade indígena da natureza versa sobre a articulação de inúmeros elementos como culturais, ecológicos e tecnológicos às diferentes concepções de viver “no” e “com” o mundo. Agrega valores e capacidades produtivas que não se submetem apenas às lógicas do mercado, aos valores monetários, às simplificações impostas pelo processo econômico e tecnológico, levando em consideração uma consciência para com as gerações futuras:

[...] a gente não usa aquilo pra acabar, a gente vai organizando, planejando pra usufruir aquilo ali. Por exemplo, a gente não usa tudo aquele peixe pra acabar, pra aquilo ali possa também futuramente não acabar. [...] Se tu olhar hoje, a maior parte do nosso planeta as terras que são preservadas são terras indígenas. [...] o importante pra isso é a gente mostrar para a sociedade que a gente tem um meio de contribuir, a questão da preservação, a questão da floresta, pra respirar o ar puro (RAIMUNDO PARINTINTIN, 2015); [...] a gente não sai devastando hectares e hectares de mata na floresta, porque a gente tá sabendo que pro futuro vai trazer uma poluição se a gente não preservar mesmo, tanto a água, tanto o ar ou outro (FONTINELI PARINTINTIN DA CONCEIÇÃO, 2015); A gente não sonha fazer uma destruição, porque a gente pensa daqui a dez, vinte e cinco anos, porque eu vou ter neto, vou ter bisneto [...] (MARCELINO PARINTINTIN, 2015).

As práticas culturais arraigadas ao território são a base dessa racionalidade indígena, donde compreende-se que os aspectos culturais singulares moldam a relação entre sociedade e natureza. É a consciência própria de um povo transcendental, capaz de instituir sua visão de mundo e a partir dela constituir o mundo em que se vive, não moldá-lo a sua imagem e semelhança, enquanto parte de si mesmo.

Os indígenas não consideram a floresta nem seus elementos, sejam animais, plantas ou outros, como obedientes as suas necessidades. A forma de pensar, sentir e viver na e com a natureza coloca os grupos humanos em relações de troca com outros seres, vivos ou sobrenaturais, pois,

[...] a relação estabelecida pelos índios com a natureza não pode nunca ser confundida com uma atividade meramente técnica, prática ou econômica. Envolve visões de mundo que definem os espaços, atividades e deveres de homens e mulheres, humanos e animais, os seres da natureza e os seres sobrenaturais (TASSINARI, 1995, p. 459).

Sua racionalidade está atrelada as experiências de vida, as relações sociais, que acabam possibilitando a preservação do equilíbrio ambiental, tendo em vista que o indígena nunca está isolado, sendo sempre referido as práticas culturais que adota para se relacionar com a natureza. Estas apontam as qualidades intrínsecas de cada povo, permitindo importantes estratégias de uso e manejo dos recursos naturais.

No caso dos povos indígenas isto se evidencia de forma mais significativa, pois,

[...] sua estrutura social e suas práticas de produção estão intimamente relacionadas com processos simbólicos e religiosos que estabelecem um sistema de crenças e saberes sobre os elementos da natureza que se traduzem em normas sociais sobre o acesso e uso dos recursos (LEFF, 1998, p. 94).

A relação com a natureza é mediada pelos seus saberes – sendo extremamente importantes para a gestão dos elementos naturais, assinalando para um futuro sustentável, sendo territorialmente arraigados – e por suas matrizes de racionalidade que foram capazes de se desenvolver com e não contra a natureza (PORTO-GONÇALVES, 2002; LEFF, 2009).

Os conhecimentos tradicionais, acabam revelando a sua importância para a conservação dos recursos naturais, na medida em que alguns povos indígenas, como os *Parintintin*, abrem pequenas áreas de floresta para a agricultura, com no máximo 0,5 hectare, além da realização de caça em pequena quantidade, com partilhamento dos alimentos (STRACHULSKI, 2018).

Porto-Gonçalves (2015) traz um significativo exemplo da racionalidade indígena acerca da natureza. Ele relata que os indígenas *Bororo* de Mato Grosso trabalhavam 5 horas por dia e, a partir do momento que receberam um machado, passaram a trabalhar apenas 2 horas por dia, mas continuaram produzindo o mesmo que antes. Sua matriz de racionalidade não permitiu que sobre-explorassem a natureza, oportunizando redirecionar o tempo, outrora despendido no trabalho, para atividades de lazer, como dança, festa, namoros, para serem livres para desenvolver sua imaginação e criatividade.

A compreensão e uso sustentável da natureza pelos povos e comunidades tradicionais mostra que há uma diversidade das variáveis levadas em consideração para se interagir com a natureza e suas diversas lógicas. Este conhecimento está incorporado nas experiências desses povos e envolve fatores intangíveis, incluindo suas crenças, perspectivas e sistemas de valores (RAHMAN, 2004).

Uma racionalidade pró *natura* mostra aquilo que as ciências menosprezam, “[...] porque seus campos de conhecimento projetam sobras sobre o real e avançam, disciplinando paradigmas e subjugando saberes” (LEFF, 2009, p. 18). Nestes termos, a racionalidade indígena expressa pelos saberes tradicionais, subjugados historicamente, é capaz de promover um elo com o meio em que vivem, aproximando-se da sua ancestralidade, daquilo que é essencial para o bem viver, pois preza pela conservação da natureza antes da satisfação das necessidades pessoais, daquilo que é supérfluo.

Esses saberes ambientais projetam os conhecimentos adquiridos no dia a dia, a partir de elementos racionais – calcados em atividades práticas, como a pesca, caça e agricultura – e simbólicos – como rituais, benzimentos e outros. Tais saberes são disseminados por toda comunidade, a partir da oralidade e interações entre os indivíduos, ou seja, graças a intersubjetividade que possibilita uma multiplicidade de experiências.

A racionalidade indígena permite que os povos originários estabeleçam um diálogo com a natureza, que surge no embate entre humanos, espíritos e seres da floresta. É respaldada pelos potenciais e vínculos culturais destes povos, que valoram e (re)significam a natureza a cada interação.

Condizentes com uma racionalidade que oportuniza o diálogo com a natureza estão as concepções de natureza que com estes referenciais dialogam. Neste sentido, a racionalidade tradicional dos povos indígenas é aquela que melhor sintetiza os aspectos culturais e ecológicos de equilíbrio e coevolução com a natureza. Isto posto, também se pode falar de um hibridismo de concepções de natureza, unindo o tradicional (concepções indígenas) com o moderno (concepções da sociedade envolvente), podendo haver uma interseção entre a cultura indígena e não indígena.

## Entre concepções de natureza: do regime orgânico às naturezas híbridas

A concepção de natureza vem sendo modificada de acordo com vários fatores, como culturais, socioeconômicos e políticos, acarretando em diferentes regimes de natureza. Dentre

estes, se destacam dois principais que puderam ser constatados em pesquisas realizadas com os povos *Kaingang* e *Parintintin* (STRACHULSKI, 2018; STRACHULSKI et al., 2018): o regime orgânico e o regime de naturezas híbridas, em que aparecem concepções de natureza tradicionais do povo indígena e elementos da sociedade envolvente (ESCOBAR, 2005).

De acordo com Escobar (2005), na perspectiva indígena, a natureza é vista como estando em constante transformação, pois assim como os povos originários se ressignificam, a natureza também é ressignificada, havendo uma coevolução na relação entre ambos. Essa concepção de natureza é compreendida como um constructo social. Uma vez que,

[...] a natureza é sempre construída por nossos processos discursivos e de atribuição de significados, de forma que aquilo que percebemos como natural é também cultural e social; dito de outro modo, a natureza é simultaneamente real, coletiva e discursiva – fato, poder e discurso (ESCOBAR, 2005, p. 19).

Os variados modos de vida, dentre eles a sociedade envolvente e a indígena, revestem-se cada qual de regimes de natureza diversos, de acordo com suas articulações históricas, biológicas e socioculturais, pelas experiências de vida atreladas à natureza, pois esta é entendida e manejada de forma diferente por cada pessoa ou grupo social, a partir de valores próprios a cada indivíduo e coletividade.

O regime indígena de natureza, na visão de Escobar (2005), é entendido como orgânico, atrelado à cultura e conhecimentos locais, em que sociedade e natureza não são antologicamente separadas (o ser com a natureza). A natureza para os povos indígenas é concebida e manejada de uma forma muito particular, respeitando a potencialidade dos ecossistemas, além de estabelecer com ela vínculos simbólicos e afetivos. Doutra forma, compreende-se que os povos indígenas não souberam ou não quiseram se desassociar do meio natural, pois não fazem uma separação total entre suas práticas socioculturais e os fenômenos e elementos da natureza, que com ela se transformam.

O regime de natureza orgânico se fundamenta no rompimento do pensamento de dicotomia entre sociedade e natureza, muito explorado pelo conhecimento científico moderno e capitalista. O termo “[...] orgânico aventa uma forma de processo e relacionalidade que visualiza a vida social em termos topológicos, como o desdobramento de um campo generativo total [...]”, possuindo concepções culturais e biofísicas (INGOLD, 1990, *apud* ESCOBAR, 2005, p. 42).

Trata-se da construção social do conhecimento que vem de um processo de fundamentação de práticas socioculturais de apropriação e manejo da natureza (FLORIANI et al., 2013). Quando esse conhecimento parte dos indivíduos do local tende a refletir uma concepção orgânica, afeita a uma proximidade entre natureza e cultura. São vistas como um conjunto de sistemas interligados, regidos pela relação de dependência existente entre ambas.

Diferentemente de construções modernas, com sua separação estrita entre os mundos biofísico, humano e supranatural, é comumente apreciado hoje que os modelos locais em contextos não ocidentais são freqüentemente predicados de ligações entre estes três domínios. [...] Assim, seres vivos e não-vivos e freqüentemente seres sobrenaturais não constituem domínios distintos e separados – certamente não constituem duas esferas de natureza e cultura (ESCOBAR, 2005, p. 35).

O povo *Parintintin*, por exemplo, acredita em alguns seres sobrenaturais (Curupira e Mãe-da-mata) que protegem a floresta contra quem a explora de forma gananciosa e predatória. Para os *Kaingang* há o “Senhor dos Animais” (STRACHULSKI; ALVES, 2019). Está aí estabelecida a ligação entre natural e sobrenatural, mediada pela cultura, ou seja, pelos laços humanos dos indígenas.

A forma de vida indígena (territorialidades e identidades) está assente nas singularidades tanto biofísicas (fenômenos e processos ecológicos) como socioculturais (subjetividades e intersubjetividades), revelando a história da relação entre um grupo e seu território, a partir

das práticas produtivas e sociais (organização social e experiências de vida).

A interdependência necessária à existência tanto da natureza quanto da sociedade que a maneja retrata a relação do povo indígena com seu ambiente, destacando que ao passo que suas práticas culturais mudam, altera-se sua relação com a natureza e ela própria também é transformada. Suas intencionalidades projetam-se sobre a natureza causando transmutações sobre aspectos cosmológicos, naturais e humanos. Essa relação de um povo com a natureza local é expressa temporal e espacialmente por seus saberes tradicionais territorialmente localizados.

Uma concepção local de natureza apresenta muitas características, como “[...] categorizações específicas de entidades humanas, sociais e biológicas, estabelecimento de limites e classificação sistemática de animais, espíritos e plantas” (ESCOBAR, 2005, p. 36). Ou seja, seria saber relacionar elementos que parecem ser distintos e estar desconectados em termos aparentes para a sociedade envolvente, mas na visão indígena se conectam e entrelaçam compondo sua realidade territorialmente vivida.

De forma a ilustrar o exposto está a não separação entre o humano e não humano (ambos podem ser humanos, vistos a partir da ótica de cada ser), o instinto e o pensamento, os mitos e a vida real. Em se tratando dos mitos, estão intimamente conectados a vida dos povos, pois apontam os caminhos que devem ser seguidos para a plena realização no mundo.

Doutra forma, uma concepção de natureza assente em valores indígenas pode, também, elaborar uma teoria de como o mundo e todos os seres ou parte deles são criados ou estão relacionados. Como exemplo, destaca-se o mito *Parintintin* sobre *Bahira* que deu origem a vários elementos terrestres, como os animais aquáticos; outro exemplo é o mito de “*Anhağavuku*”, que deu origem a muitos peixes e espécies vegetais, além de outros mitos que ajudam a criar a concepção *Parintintin* acerca da natureza e da própria vida (STRACHULSKI, 2018). A cosmologia dos povos indígenas, portanto, permite que pensem o universo como um ser vivo, em que humanos e natureza estão interligados física e espiritualmente e estes com seus criadores.

Uma concepção moderna de natureza compreende os humanos e não humanos em dois domínios ontologicamente diferentes, já “[...] as cosmologias amazônicas exibem uma escala dos seres, em que as diferenças entre os homens, as plantas e os animais são de grau e não de natureza” (DESCOLA, 1997, p. 245).

A linha tênue entre cultura e natureza é quebrada, criando um interstício que possibilitaria aos grupos humanos se transformarem em animais e os animais em humanos. Com relação ao povo *Parintintin*, se percebe isso nos mitos que narram a transformação do peixe jandiá em menina e de um velho em gavião (STRACHULSKI, 2018). Os povos indígenas, assim, acabam criando possibilidades de diálogo e estreitando seus laços com a natureza, aproximando diferentes elementos (humanos e não humanos) que compõem seu cosmos.

A natureza vivida pelos povos indígenas não pode ser considerada só como natural, intocada, pois estes a transformam conforme seus hábitos e costumes também vão se transformando, sendo a natureza constituída a partir de relações sociais e, assim, como os grupos humanos, está em movimento constante, tornando-se uma extensão do seu lar, daquilo que lhe é familiar, mesmo quando se apresenta completamente natural, lá ainda há a humanidade.

A dicotomia entre cultura e natureza acaba perdendo espaço, tendo em vista que para os povos indígenas os elementos que compõem seu universo só se tornam significativos e constituem uma identidade quando as relações que os fundamentam são significadas e resignificadas ao longo do tempo, atendendo às concepções locais de mundo.

Modelos locais apresentam uma forma particular de afeição por um determinado território, podendo ser concebido pela lógica indígena como multifacetado, resultante de uma gama incomensurável de saberes, crenças, práticas e relações sociais, cuja extensão é capaz de estabelecer implicações com os mundos: biofísico, sociocultural, sobrenatural, seres e não seres e objetos dos mais variados graus. Nessa perspectiva, além da natureza portar recursos naturais, ela também é concebida como fonte de recursos simbólicos territorializados (PORTO-GONÇALVES, 2002).

A visão indígena acerca do mundo entende que os seres humanos não são uma es-

pécie dominante, que não submetem as demais espécies às suas necessidades e bem-estar, por outro lado, as veem como coprodutoras do universo em que se encontram, dotando-as com a mesma importância. Como infere Descola (1997, p. 249), antes de tudo, é a visão “[...] própria de uma espécie de ecossistema transcendental, que teria consciência da totalidade das interações em seu interior”.

Concepções locais de compreensão da natureza não estão isoladas do mundo, sempre em contato e influenciadas pelos modelos modernos, guiados por uma ciência hegemônica respaldada pelo capital. Este contato pode resultar em transformações nas práticas e concepções locais de natureza, ocorrendo resistência, assimilação e hibridação, quando há elementos de um e outro modelo ocorrendo concomitantemente, formando uma nova situação.

A vida orgânica tem por essência uma troca constante com o universo, estando, portanto, suscetível ao contato e câmbio com outros modelos de compreensão da relação sociedade-natureza. As pessoas constroem suas vidas a partir de relações sociais, de trocas com outras pessoas e com o mundo. Desta forma, um ser humano se torna capaz de dialogar com circunstâncias diversas daquelas vivenciadas no interior de seu grupo social, pois nem todas as suas necessidades são preenchidas por aquilo que encontram no local, a partir de quando entram em contato com outros universos socioculturais.

Nestes termos, a perspectiva do hibridismo ganha força com as análises feitas por Canclini (2008) acerca de processos culturais ocorridos no final do século XX. O hibridismo ocorre quando sociedades diferentes, com visões de mundo distintas entram em contato e começam a realizar trocas culturais, seja por meio de conflito, assimilação, conveniência, acordo ou outra situação (SANTOS, 2015). Processos ou fenômenos socioculturais distintos e que não se mesclavam, começam a se unir e constituir arranjos simbólicos ou materiais diferentes de antes da junção, originando novas práticas, estruturas ou objetos.

Ainda que Canclini (2008) não tenha analisado especificamente os povos originários, ele observa a hibridação com relação aos povos indígenas do México, cujo processo acaba possibilitando a sobrevivência da cultura indígena num amálgama (uma estratégia) com a cultura popular da sociedade não indígena. Desta forma, o hibridismo cultural pode ser um elemento importante para compreender que não há definições prontas e acabadas em relação a sociedades tão sociobiodiversas. A maneira pela qual foram se adaptando e realizando trocas culturais com a sociedade envolvente, ao longo do tempo e espacialmente localizadas, pode ser compreendida como um processo de hibridismo cultural (SANTOS, 2015).

Nesta perspectiva, o moderno e o tradicional não deveriam ser vistos como opostos, pois interagem nas diversas dimensões da vida de uma comunidade, não podendo ser considerado “[...] nem transplante alienado, nem desajuste com a própria realidade: tentativas de organizar o mundo moderno sem abdicar da história” (CANCLINI, 2008, p. 111).

Deste modo, a hibridização entre regimes de natureza pode ser entendida enquanto um processo que caminha para a reafirmação da identidade cultural e da capacidade de aproximação e entendimento da perspectiva do outro. Seria uma mescla entre o tradicional e o moderno, de se inter-relacionar elementos locais e globais para atender às novas necessidades (impostas ou provindas de demandas internas) dos povos originários.

Apesar de haver um processo de globalização de identidades e práticas culturais, percebe-se a utilização de tecnologia moderna pelos *Kaingang* e *Parintintin*, como telefones móveis, televisores, microcomputadores, dentre outros aparelhos eletroeletrônicos, o que se verifica também é que o local e as práticas tradicionais representam grande importância e é a partir das quais se constrói as novas relações com o mundo (STRACHULSKI, 2018; STRACHULSKI et al., 2018; STRACHULSKI; ALVES, 2019).

Compreende-se que tanto na Amazônia quanto em outras regiões brasileiras desenvolvem-se possibilidades inovadoras que prezam por “[...] juntar os valores da tradição com o que se chama modernidade: uma modernidade indígena e camponesa [...]” (PORTO-GONÇALVES, 2008, p. 29).

Em quase todos os locais em que se percebe a modernidade também se identifica a hibridação, pois esta não repele os elementos tradicionais, mas acaba por inserir-se neles, possibilitando mesclar características e aproximar temporalidades, objetos e lugares (CANCLINI, 2008).

Os povos indígenas acabam fazendo parte de certas formas de trocas de mercadorias, participando das lógicas do mercado, enquanto que, concomitantemente, buscam resistir a uma forma puramente capitalista de valoração da natureza. Assim sendo,

Naturezas híbridas podem constituir para estes grupos uma tentativa de incorporar múltiplas construções de natureza com o objetivo de negociar com forças trans-locais e, ao mesmo tempo, manter um mínimo de autonomia e coesão cultural. Essas naturezas híbridas podem permitir que os grupos sociais introduzam alguma diversidade em suas estratégias políticas para relacionar-se com o grupo dominante (ESCOBAR, 2005, p. 48).

No tocante ao povo *Parintintin* fica evidente as preocupações internas, inerentes as suas práticas socioculturais diárias (de subsistência e simbólicas) e periódicas (ritual *Yrerupykyhu*), sejam na aldeia ou na floresta. Por outro lado, há uma tentativa de diálogo com a sociedade envolvente, como órgãos governamentais (SESAI, FUNAI, SEDUC), ONGs e até mesmo alianças com os regionais (STRACHULSKI, 2018).

Em relação ao povo *Kaingang* nota-se que ao passo que ocorrem muitas práticas tradicionais, como as de subsistência, medicinais, espirituais e de convivialidade (confeção de artesanato, uso do chimarrão e outras), também há práticas híbridas, como a existência concomitante da agricultura tradicional (roça no toco, plantio “de as meia”, sementes crioulas) e moderna (maquinário agrícola, agrotóxicos, sementes geneticamente modificadas) (STRACHULSKI et al., 2018; STRACHULSKI; ALVES, 2019).

O hibridismo representa uma forma de fortalecer as identidades e práticas tradicionais, culminando em uma abertura a novas perspectivas. A cultura local buscando se adaptar ao contexto sociocultural em que está inserida, acaba se abrindo, modificando elementos tradicionais e assimilando códigos da cultura moderna. No entanto, isto também acaba acarretando em situações de apreensão e estresse no cotidiano dos moradores locais.

O processo tensionado, fruto do embate entre moderno e tradicional acaba gerando um hibridismo que, na visão de Canclini (2008), não é um processo ameno, pois não é uma simples adaptação, envolvendo perdas e assimilações, sendo o resultado do choque entre fenômenos e processos concebidos e praticados em escalas diferenciadas. Em se tratando de povos indígenas, ao mesmo passo que sua cultura e cosmologia são abertas a novas descobertas, a preservação de certas características (crenças, saberes e práticas) acaba diminuindo a importância desses novos elementos, frente aos já estabelecidos.

O regime de naturezas híbridas proporciona a união cultural de elementos econômicos, tecnológicos e tradicionais, possibilitando aos povos indígenas, que possuem uma cultura mais fechada, uma proximidade com outras concepções de mundo, tendo em vista que “[...] hoje todas as culturas são de fronteira. [...] os filmes, os vídeos e canções que narram acontecimentos de um povo são intercambiados com outros” (CANCLINI, 2008, p. 348).

Não obstante, como uma cultura de fronteira, realiza trocas com a sociedade não indígena.

Em um primeiro momento, percebem-se estas trocas na relação com a natureza, que em algumas situações é interpretada como parte do povo indígena, por outras é entendida enquanto parte da economia (venda de castanha e farinha d’água, dentro outros produtos). Em outro momento, é possível ter esta percepção em termos de relações sociais, como na participação dos *Parintintin* em festas dos regionais ou investidas ao meio urbano, ocorrendo o consumo da cultura de massa (STRACHULSKI, 2018).

É preciso entender que tanto a tradição como a modernidade podem conviver lado a lado ou até mesmo de forma imbricada. Exemplos disso podem ser vistos em países da Ásia que conciliam um pujante desenvolvimento tecnológico com a medicina tradicional, por exemplo, a Índia e a medicina *Ayurvédica*, a China com a Medicina Tradicional Chinesa ou Oriental, o Japão com a *Medicina Kampo*, a Coréia do Sul com seus *Haneu-won* (Centros de Medicina Tradicional), dentre outras nações. Essa busca pela aproximação de matrizes de racionalidade também se evidencia nos povos indígenas do Brasil, pois,

Os indígenas têm dado provas cabais dessa apropriação de outras tradições e, não fosse essa flexibilidade cultural, com certeza eles não estariam aqui hoje reivindicando seus direitos de ser diferentes, mas não isolados (PORTO-GONÇALVES, 2008, p. 30).

A hibridização se apresenta enquanto uma tentativa de visibilizar um encontro dinâmico entre práticas, cujas origens remontam a matrizes culturais e temporais diferenciadas, em que os atores locais não são considerados apenas agentes passivos em relação às condições globais. De acordo com Escobar (2005, p. 50), “Hibridizações de natureza e cultura [...] estão surgindo da prática coletiva dos movimentos sociais e comunidades, apesar das dificuldades e contradições e contra todos os obstáculos”. Em verdade, caracterizam um processo constante de construção de identidades, relações socioculturais, ambientais e econômicas.

Nesse encontro tensionado, fruto do embate entre moderno e tradicional, onde se cruzam perspectivas de vida, ocorrem trocas culturais e se partilham vivências. Os povos originários buscam manter uma relação saudável com a natureza, respeitando seus princípios tradicionais e, ao mesmo tempo, tentam se adaptar a um regime de naturezas híbridas, para poder lutar por suas culturas e continuar protegendo as florestas.

### Considerações Finais

Os povos indígenas possuem concepções de natureza próprias, que se assentam em uma racionalidade com e não contra *natura*. É conduzida por um pensamento que agrega, também, práticas simbólicas, que envolvem a crença em espíritos e seres da floresta, sentimentos, valores e saberes tradicionais, não somente pelas necessidades práticas (alimentação, habitação, etc.) e valorização econômica dos elementos naturais.

Tal racionalidade vem proporcionando a proteção de vários ecossistemas brasileiros, pois pensa a natureza e seus recursos para além de uma perspectiva mercadológica, como algo exterior ao ser humano e sua cultura. Há uma lógica de coevolução com a natureza, cientes da intensidade de suas práticas sobre ela, favorecendo o aumento dos recursos e sua disseminação.

A cultura, de um modo geral, incluindo a dos povos originários, é dinâmica, portanto, passível de mudanças, em decorrência do contato com sociedades com conhecimentos, práticas socioculturais e concepções de natureza distintos. Dessa forma, faz-se necessário respeitar as singularidades dos povos em relação as suas diferentes matrizes de racionalidade, desde a tradicional indígena até a adaptação a uma racionalidade híbrida (ESCOBAR, 2005; CANCLINI, 2008; PORTO-GONÇALVES, 2008).

Com o surgimento de novas demandas advindas do contato e da necessidade de diálogo com a sociedade não indígena, há o surgimento, adoção ou ainda imposição, dependendo da situação, de uma concepção de hibridismo cultural e de visão de mundo.

Muitos povos indígenas, como exemplo os citados no texto (*Kaingang, Parintintin e Bororo*), acabam incorporando parcialmente práticas e artefatos extraculturais, sejam eles materiais (aparelhos eletroeletrônicos, artefatos e outros) ou simbólicos (religiosidade, festas, etc.). Por outro lado, também preservaram muitas de suas características culturais como rituais, conhecimentos tradicionais, práticas agrícolas e outras. É possível que tanto a tradição como a modernidade possam conviver lado a lado ou de forma combinada, resultando em novas estruturas.

Os saberes e costumes tradicionais proporcionam uma relativa resistência à aceitação integral de uma compreensão de natureza estritamente mercadológica, cujo ser humano se julga superior as demais espécies vivas. Dessa forma, seu sistema cultural acaba de adaptando e desenvolvendo novas concepções e práticas materiais e imateriais híbridas.

A emergência de uma perspectiva híbrida permite que os povos indígenas possam dialogar nos mesmos termos da sociedade não indígena. Reflete, portanto, a necessidade que eles tem de manusear elementos da cultura não indígena, fazendo-se uso de uma estratégia, possibilitando a luta pelos seus direitos, proteção de seus territórios e propagação de suas culturas.

## Referências

BALÉE, W. Indigenous Transformation of Amazonian Forests: an example from Maranhão, Brazil. *L'Homme*, Paris, v. 33, n. 126-128, p. 231-254, déc. 1993. Disponibilidade em: [https://www.persee.fr/doc/hom\\_0439-4216\\_1993\\_num\\_33\\_126\\_369639](https://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1993_num_33_126_369639) Acesso em: 20 mar. 2016.

CANCLINI, N. G. **Culturas híbridas. Estratégias para entrar e sair da modernidade**. 4. ed. reimpr. Tradução de Ana Regina Lessa e Heloísa Pezza Cintrão. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

DESCOLA, P. Ecologia e cosmologia. In: CASTRO, E.; PINTON, F. (Orgs.). **Faces do trópico úmido: conceitos e novas questões sobre desenvolvimento e meio ambiente**. Belém: UFPA/CEJUP, 1997. p. 243-261.

\_\_\_\_\_. La antropología y la cuestión de la naturaleza. In: PALACIO, G.; ULLOA, A. (Eds.). **Repensando la naturaleza: encuentros y desencuentros disciplinarios en torno a lo ambiental**. Bogotá: IMANI-Universidad Nacional, 2002. p. 155-171.

ESCOBAR, A. Depois da natureza. Passos para uma ecologia política antiessencialista. In: PARRERA, C.; ALIMONDA, H. (Orgs.). **Políticas públicas ambientais latino-americanas**. Brasília: Flacso-Brasil/Editorial Abaré, 2005. p. 17-64.

FLORIANI, D. A complexidade ambiental nos convida a dialogar com as incertezas da modernidade. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, Curitiba, v. 4, p. 61-64, jul./dez. 2001. Disponibilidade em: <http://revistas.ufpr.br/made/article/view/3040> Acesso em: 7 maio 2017.

FLORIANI, N.; RÍOS, F. T. ; FLORIANI, D. Territorialidades alternativas e hibridismos no mundo rural: resiliência e reprodução da sociobiodiversidade em comunidades tradicionais do Brasil e Chile meridionais. **Polis**, Santiago, v. 12, n. 34, p. 73-94, 2013. Disponibilidade em: <https://scielo.conicyt.cl/pdf/polis/v12n34/art05.pdf> Acesso em: 1 fev. 2017.

LEFF, E. El concepto de racionalidad ambiental. In: \_\_\_\_\_. **Saber Ambiental. Sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder**. México D. F.: Siglo XXI/UNAM/PNUMA, 1998. p. 114-123.

\_\_\_\_\_. Pensar a complexidade ambiental. In: \_\_\_\_\_. (Coord.). **A complexidade ambiental**. São Paulo: Cortez, 2003. p. 15-63.

\_\_\_\_\_. Complexidade, racionalidade ambiental e diálogo de saberes. **Educação & realidade**, Porto Alegre, v. 34, n. 3, p. 17-24, set./dez. 2009. Disponibilidade em: <http://www.redalyc.org/pdf/3172/317227055003.pdf> Acesso em: 2 fev. 2016.

TASSINARI, A. M. I. Sociedades indígenas: introdução ao tema da diversidade cultural. In: SILVA, A. L.; GRUPIONI, L. D. B. (Orgs.). **A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus**. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995. p. 445-480.

PORTO-GONÇALVES, C. W. O latifúndio genético e a r-existência indígena-campesina. **Geographia**, Niterói, v. 4, n. 8, p. 30-44, jul./dez. 2002. Disponibilidade em: <http://www.uff.br/geographia/ojs/index.php/geographia/article/view/86/84> Acesso em: 12 jul. 2018.

\_\_\_\_\_. Temporalidades amazônicas: uma contribuição à Ecologia Política. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, Curitiba, v. 17, p. 21-31, jan./jun. 2008. Disponibilidade em: <https://revistas.ufpr.br/made/article/view/13410> Acesso em: 18 jul. 2018.

\_\_\_\_\_. Amazônia enquanto acumulação desigual de tempos: uma contribuição para a ecologia política da região. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, n. 107, p. 63-90, set. 2015. Disponibilidade em: <https://journals.openedition.org/rccs/6018> Acesso em: 15 jul. 2018.

POSEY, D. A. Os Kayapó e a natureza. **Ciência Hoje**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 12, p. 35-4, maio./jun. 1984. Disponibilidade em: <http://nupaub.fflch.usp.br/sites/nupaub.fflch.usp.br/files/Kayapos002.pdf> Acesso em: 12 jan. 2016.

\_\_\_\_\_. Etnobiologia: teoria e prática. In: RIBEIRO, D. (Ed.). **Suma Etnológica Brasileira. Volume 1. Etnobiologia**. Petrópolis: Vozes/FINEP, 1986. p. 15-25.

RAHMAN, A. Development of an integrated traditional and scientific knowledge base: a mechanism for accessing, benefit sharing and documenting traditional knowledge for sustainable socio-economic development and poverty alleviation. In: TWAROG, S.; KAPOOR, P. (Eds.). **Protecting and promoting traditional knowledge: systems, national experiences and international dimensions**. New York/Geneva: United Nations, 2004. p. 313-323.

SANTOS, E. A. “Posso ser o que você é sem deixar de ser quem sou”. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 28., 2015, Florianópolis. **Anais...** Florianópolis: ANPUH, 2015. p. 1-13. Disponibilidade em: [http://www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/39/1434312985\\_ARQUIVO\\_TextoparaeventoAnpuh2015.pdf](http://www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/39/1434312985_ARQUIVO_TextoparaeventoAnpuh2015.pdf) Acesso em: 12 jan. 2018.

SCOLES, R.; GRIBEL, R. Population structure of Brazil Nut (*Bertholletia excelsa*, Lecythidaceae) stands in two areas with different occupation histories in the Brazilian Amazon. **Human Ecology**, New York, v. 39, p. 455-64, aug. 2011. Disponibilidade em: <https://link.springer.com/article/10.1007/s10745-011-9412-0> Acesso em: 26 abr. 2016.

STRACHULSKI, J. **Kagwyri'pe jihoi**: o território como fundamento do saber tradicional *Parintintin* na Aldeia Traíra da Terra Indígena Nove de Janeiro, Humaitá-AM. 2018. 337 f. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Estadual de Ponta Grossa, Ponta Grossa, 2018.

STRACHULSKI, J.; ALMEIDA SILVA, A.; FLORIANI, N.; ALVES, J. N. K. Os Kaingang da Terra Indígena Faxinal: a configuração atual das práticas socioculturais territoriais. **Revista Caminhos de Geografia**, Uberlândia, v. 19, n. 68, p. 307-325, dez. 2018.

STRACHULSKI, J.; ALVES, J. N. K. Os Kaingang de Cândido de Abreu: Práticas (materiais e simbólicas) tradicionais e relação com o território. **GeoTextos**, Salvador, v. 15, n. 2, p. 35-61, dez. 2019.

Recebido em 1º de maio de 2020.

Aceito em 6 de maio de 2020.