

Fág e Nen: Araucária e Floresta no Coletivo Kaingang¹

Carlos Frederico Branco², Miguel Angelo Perondi³, João Daniel Dorneles Ramos⁴

RESUMO

Este artigo busca discutir a araucária e a sua floresta, a partir da cosmo-ontologia kaingang. Para tanto, a araucária é tratada como pessoa *fág* (araucária) e a floresta é compreendida a partir do território *nen* (floresta). A cosmovisão kaingang é orientada a partir de relações de trocas entre humanos e não humanos, produzindo territórios e corpos multiespécies. Essa simetria kaingang é colocada à prova com o contato com a cosmovisão ocidental/moderna produtora de monoculturas, a partir do século XIX. Contudo, foi justamente a identidade comum entre kaingang e araucária que permitiu que houvesse resistências ao desflorestamento da araucária (de *nen* e de *fág*) na Terra Indígena Mangueirinha (TIM), que está localizada no sudoeste paranaense, englobando os municípios de Chopinzinho, Coronel Vivida e Mangueirinha. Assim, as tentativas do estado brasileiro em sequestrar os seus territórios e os corpos das araucárias como mercadoria, em certo sentido, reatualizaram as práticas ancestrais kaingang em diferentes práticas de resistência.

Palavras chave: meio ambiente; resistência; cosmopolítica; indígenas.

¹ O artigo é fruto de uma dissertação de mestrado, que versa sobre a relação humano-araucárias. A pesquisa foi realizada entre os anos de 2019 e 2021, buscando compreender de que modo a cosmo-ontologia kaingang desenvolve relações entre humanos, araucárias e outros existentes, criando territórios multiespécies, repletos de diversidades, possibilitando alianças entre esses diferentes entes, para as resistências das florestas e dos coletivos indígenas no sul do Brasil (BRANCO, 2021).

² Doutorando (Universidade Tecnológica Federal do Paraná). ORCID: 0000-0002-6916-7007, E-mail: branco02@gmail.com

³ Doutor em Desenvolvimento Rural (Universidade Federal do Rio Grande do Sul). Professor na Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR). Pato Branco, Paraná, Brasil. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4382-4571>, E-mail: perondi@utfpr.edu.br

⁴ Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Pesquisador de pós doutorado junto ao Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade de São Paulo, ORCID: 0000-0001-5531-2325, E-mail: jodorneles@gmail.com.

O coletivo⁵ kaingang habita o Planalto Meridional brasileiro em um vasto território, desde cerca de 2,5 mil anos atrás e abrange, atualmente, o sul do estado de São Paulo, os estados do Paraná e de Santa Catarina e o noroeste do Rio Grande do Sul, avançando, ainda, pela província de Misiones, na Argentina. Quando ocuparam esse território, encontraram territórios formados por campos, muito semelhantes ao bioma dos Pampas, e que ainda existem nas regiões mais altas, em alguns lugares de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, como os Campos de Palmas e Guarapuava, no centro-sul do Paraná. Diferentemente do que o senso comum pode supor, esse território não era formado pelas imensas florestas com araucárias, que os colonizadores europeus encontraram no século XVIII e XIX, conhecida pela ciência como Floresta Ombrófila Mista, um ecossistema da Floresta da Mata Atlântica⁶.

No decorrer dos milênios, principalmente a partir de 1500 AP (antes do presente), o Planalto Meridional passou por uma transformação ambiental: o clima seco se tornou úmido e os campos, aos poucos, foram sendo povoados por florestas com araucárias. Os ancestrais dos atuais Jê meridional, os kaingang e os xokleng, conhecidos na literatura arqueológica, antropológica e histórica, como Proto-Jê, produziram com as araucárias e outras espécies de vegetais, animais, fungos, nascentes, rios, cachoeiras, rochas, montanhas e espíritos. As florestas com araucária e os campos, aos poucos, gerações por gerações, foram cedendo espaço para as florestas, que os colonizadores passaram a conhecê-la e a explorá-la.

Quando os europeus chegaram na América, essas florestas com araucária estavam em seu maior período de expansão desde a ocupação Jê, habitando praticamente toda a região dos planaltos meridionais. Porém, a partir do século XIX, as florestas foram se transformando em campos de pastagem; as araucárias e outras espécies de vegetais de valor, em madeira para ser comercializada ou foram queimadas para dar lugar para outras formas de ocupações modernas, como cidades,

⁵ Segundo Descola (2015, p. 22), coletivo é “[...] uma maneira de agregar humanos e não-humanos numa rede de relações específicas, em contraste à tradicional noção de sociedade que apenas se aplica, estritamente falando, ao subconjunto de sujeitos humanos, portanto desligados da malha de relações como meio não humano”.

⁶ Estudos arqueológicos e ecológicos veem demonstrando que as expansões das florestas com araucárias tiveram seu ápice de expansão depois da invasão colonial nas américas. A expansão das florestas foi no mesmo período do declínio populacional indígena, sendo que esses dois fatos sugerem que as florestas puderam expandir seus territórios onde antes eram áreas de agricultura e de moradia. Para os estudos sobre a expansão das araucárias e a presença indígena no Planalto Meridional brasileiro, ver Rei, Ladio e Peroni (2014), e sobre a ocupação kaingang e seus ancestrais no Planalto Meridional, ver Saldanha (2015).

estradas e a agricultura moderna, onde se prioriza a monocultura de espécies. Estamos vivendo um retorno do ambiente ao período pré-Jê, onde os territórios de campos eram predominantes, sendo que atualmente as florestas perderam territórios para campos de monoculturas.

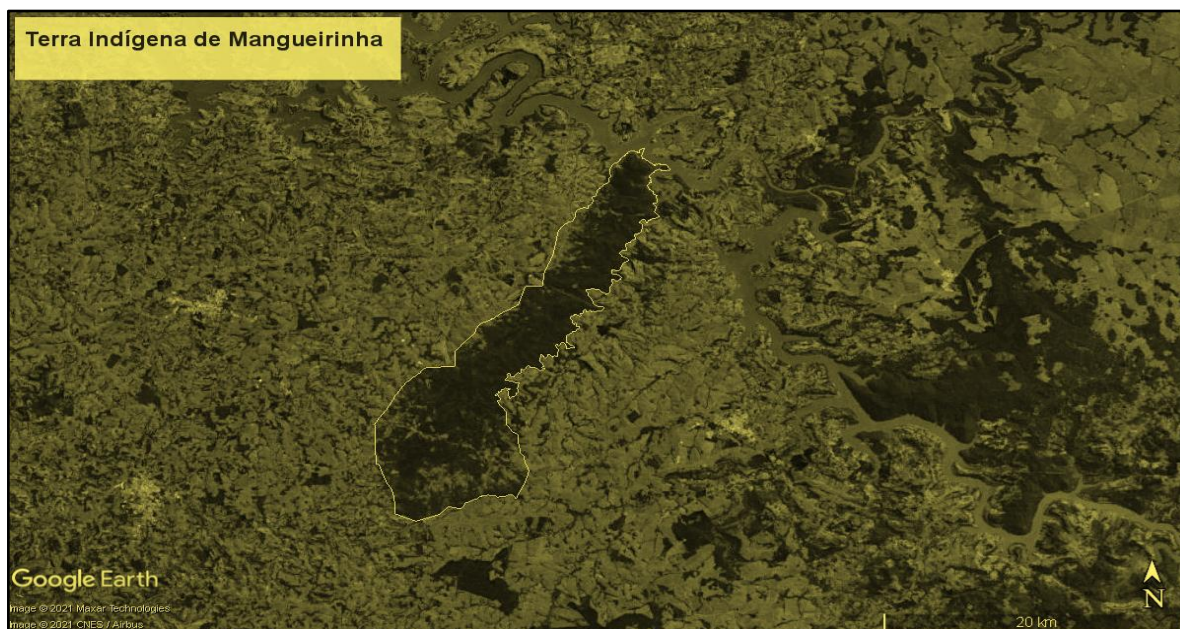
As relações cosmo-ontológicas Jê, ao se relacionarem com esses territórios, criaram com as araucárias e outras espécies de plantas, animais, fungos, bactérias e espíritos, territórios multiespécies. Diferente dos Jê, os colonizadores euro-brasileiros transformaram esses territórios em monoculturas de bovinos, soja, pinus e eucalipto. Onde antes havia uma diversidade de espécies, a colonização ocidental/moderna invadiu, ocupou e transformou esses territórios em monoespécies e de monoculturas, praticamente exterminando toda a diversidade de coletivos humanos e extra-humanos existentes nesses territórios. resultado desses empreendimentos coloniais, tanto para os kaingang e xokleng, como para as florestas com araucárias, foi a fragmentação e o cercamento de seus territórios. A colonização, inclusive, explorou até a exaustão os territórios indígenas reconhecidos pelo estado brasileiro a partir do início do século 20. Esse processo colonial fez com que as Terras Indígenas (TI), no sul do Brasil, praticamente, não sejam mais habitadas pelas florestas com araucárias. Contudo, no contexto pesquisado, a Terra Indígena Manguueirinha (TIM) (Figura 1)⁷, vemos uma diferença: a floresta, aliada com os kaingang e guarani, resistiu e resiste ao processo de colonização e destruição, ocupando quase 80% dos seus 17 mil hectares.

Este artigo apresenta as relações de *nen* (floresta) e da *fág* (araucária), como território e pessoa, a partir do coletivo kaingang. Essas relações, além de permitirem a criação da floresta com araucárias no tempo/espço kaingang *wãsi* (antigo), possibilitam que, no tempo/espço *uri* (presente), haja a resistência de *nen*, *fág* e dos territórios indígenas no sul do Brasil, frente à colonização em seus territórios. Assim,

⁷ A Terra Indígena de Manguueirinha (TIM) está localizada no sudoeste paranaense, englobando os municípios de Chopinzinho (maior área do território), Coronel Vivida e Manguueirinha. A área da TIM é de aproximadamente 17 mil hectares, vivendo nela, aproximadamente 2 mil kaingang (maior coletivo indígena na TIM) e guarani. A TIM foi criada em 1903, por decreto estadual do Paraná. Em 1949, o governador Lupion iniciou manobras de grilagem na TIM, criando a Colônia K e dividindo o território em três Glebas, sendo que a maior Gleba foi destinada para os especuladores madeireiros e políticos aliados de Lupion. Na década de 70, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) instalou uma serraria para a retirada de araucárias desvitalizadas (mortas), porém na prática, iniciou-se a retirada indiscriminada de várias espécies de árvores vivas, espoliando os territórios kaingang e guarani. Porém, a resistência kaingang e guarani permitiu que a maior parte do território não fosse ocupado, possibilitando a permanência da floresta com araucárias e a reversão das Glebas em um território contínuo, evitando ainda mais a fragmentação da TIM.

as florestas com araucárias são concebidas como entidades kaingang e produzidas em parceria com os indígenas kaingang, xokleng, guarani e seus ancestrais.

Figura 1. Foto de Satélite da Terra Indígena de Mangueirinha (TIM) – Paraná.



Fonte: *Google Earth* (2021).

Para compreendermos *nen* e *fág*, a partir do coletivo kaingang, será utilizado, neste artigo, dois conceitos antropológicos fundamentais, a saber: o perspectivismo ameríndio, desenvolvido, principalmente, por Viveiros de Castro (2002) e Lima (1996); e o conceito de multiespécies, desenvolvido por Tsing (2019). Além desses dois conceitos, também utilizaremos etnografias e pesquisas desenvolvidas entre os kaingang, em seus territórios, nos estados do Paraná, de Santa Catarina e do Rio Grande do Sul, que permitiram acessar as relações kaingang com a floresta, a araucária e outros extra-humanos.

1. FÁG, PESSOA NO COLETIVO KAIKANG

A araucária é compreendida, pelo coletivo kaingang, como pessoa. Ela possui, como os humanos e demais existentes, o *tom*, ou seja, um espírito que habita todas as pessoas kaingang, com características singulares para cada corpo. *Fág* compõe uma constelação de experiências kaingang e compartilha com outros seres o direito à existência no cosmo. Ela divide com humanos e não humanos inúmeros territórios,

como a *ga*, a terra; o *emã*, a aldeia principal; o *nen*, a floresta; o *erê*, o campo; o *numbê*, a aldeia dos mortos e o *fág-kavá*, o mundo celestial.

O cosmo kaingang é dividido em duas singularidades opostas e complementares entre si. Assim, todas as relações cosmo-ontológicas kaingang são atualizadas segundo essa complementaridade. Não são apenas os humanos que recebem a marca clânica, pois os não humanos também são considerados descendentes dos irmãos ancestrais, identificados segundo o parentesco kaingang *kamé* e *kainru-kré*, fazendo com que humanos sejam cunhados e, por vezes, irmãos da araucária. O que define esse parentesco cósmico são suas marcas ancestrais, através da relação humano-araucária.

Segundo Baptista da Silva (2014, p. 72), o ente kaingang é um “divíduo”, formado por vários outros e, também, formador de outros, que “pode ser compreendido não como um ‘indivíduo’ ocidental, pensado como único e indivisível”, o que se visualiza como o oposto da noção ocidental de indivíduo. Os kaingang concebem os corpos e as sociabilidades como sendo relações multiespécies, envoltos numa “assembleia multiespécie”, no sentido proposto por Tsing (2019), visto que a dimensão do corpo é porosa, permitindo que ele seja transformado e fabricado por várias espécies (BAPTISTA DA SILVA, 2014). As araucárias não são excluídas desse processo, pois, como os humanos, elas também são pessoas, uma composição de várias relações, construídas nas suas trajetórias de vida, enquanto sujeitos ativos.

Nessa perspectiva, as relações sociais existem para além dos humanos, (re)embaralhando as concepções dualistas e antagônicas ocidentais – que separam as relações entre a cultura e a natureza. Todos os existentes kaingang compartilham uma mesma sociabilidade, que percebe o humano como mais um corpo (espécie) entre muitas outras existências. Assim, todos “[...] os animais e demais componentes do cosmo são intensamente pessoas, virtualmente pessoas, porque qualquer um deles pode se revelar (se transformar em uma pessoa)” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015a, p. 45-46). Essa perspectiva relacional permite conceber a araucária (*fág*) como uma pessoa kaingang, dotada de corpo e experiências próprias de sujeito e que se relaciona com os demais kaingang (humanos e não humanos), a partir das relações de oposição e complementariedade do *iamburé*, reatualizando as alianças cósmicas originais.

Ao entendermos a araucária como pessoa, movimentam-se os conceitos kaingang, permitindo-nos sair dos essencialismos ambientais do ocidente moderno, caracterizados pelo excepcionalismo humano, visto como o único sujeito de cultura, em oposição à natureza. Partilhamos, portanto, da percepção de que existe uma multiplicidade de subjetividades no cosmo kaingang que, por sua vez, é repleto de animais, plantas, espíritos e humanos, que se comunicam entre si e trocam propriedades, formando redes que permitem a existência kaingang.

O cosmo kaingang pode ser percebido, ainda, por dois conceitos: o multinaturalismo ou perspectivismo ameríndio (VIVEIROS DE CASTRO, 2002; LIMA, 1996) e a paisagem multiespécie (TSING, 2019). As florestas kaingang (*nen*), portanto, são vistas como territórios de biodiversidades, onde vivem muitas plantas, animais e uma série de outros entes, invisíveis aos olhos dos humanos comuns, sendo vistos por exemplo, pelos *kujà* (ROSA, 2005b). Assim, o multinaturalismo é um conceito que concebe a experiência humana a partir da multiplicidade de relações transversais entre subjetividades diferentes. Nele, tudo o que existe tem potência em exercer sua subjetividade ou ponto de vista (perspectiva) sobre o outro e não há, somente, o ponto de vista humano. Assim, é um dentre os pontos de vista, de muitos existentes, que habitam o cosmo.

As cosmo-ontologias ameríndias concebem o mundo a partir da produção de multiplicidades de pontos de vistas (multinaturalismo), que se comunicam e trocam propriedades entre si. Os kaingang, por exemplo, chamam essa relação de *iambré* (cunhado), onde as oposições cósmicas *kamé* e *kainru-kré* se complementam, reafirmando as ancestralidades cósmicas. Segundo Viveiros de Castro (2015a), as cosmo-ontologias ameríndias experimentam realidades diferentes que as dos ocidentais modernos, pois estes, diferentemente dos ameríndios, multiplicam diferenças e pontos de vista apenas humanos. Por sua vez, o multinaturalismo ameríndio estende a humanidade para todos os existentes do cosmo.

Em outras palavras, todos os existentes são pessoas, potencialmente pessoas, sujeitos. A descontinuidade corporal da humanidade em corpos diferentes é o resultado de cada trajetória singular que produz um corpo próprio no cosmo. Os

ocidentais, ao contrário, não estendem os direitos (humanos) aos não humanos⁸ e, nessa visão, a unicidade é vista como “natural” das coisas. A natureza ocidental é una e os humanos são múltiplos. Essa ideia ocidental da multiplicidade interna aos humanos e não extensiva aos não humanos, Viveiros de Castro (2015a) chama de multiculturalismo, um produtor de almas e culturas humanas:

[...] a práxis europeia consiste em “fazer almas” (e diferenciar culturas) a partir de um fundo corporal-material dado (natureza); a práxis indígena, em “fazer corpos” (e diferenciar espécies) a partir de um continuum sócio-espiritual dado desde sempre – no mito, precisamente (VIVEIROS DE CASTRO, 2015a, p. 38).

Já o conceito de multiespécies possibilita o entendimento do cosmo kaingang como permeado por redes de relações entre os diferentes existentes, um espaço intensamente relacional de trocas, onde os entes têm o direito à existência plena, mantendo-se um equilíbrio cósmico. Essas multiplicidades de pontos de vistas fazem com que os territórios kaingang sejam um conjunto de proliferações de relações entre espécies que são, não obstante, singulares e que, nas trocas de propriedades entre si, complementam-se, produzindo territorialidades multiespécies. Conforme a afirmação de Tsing (2019, p. 130), sobre as “paisagens multiespécies”, podemos alocar as florestas, nesse contexto, como “fabricadas” a partir das perturbações, intencionais ou não, de todas as espécies que fazem parte dela. Assim, “elas comporiam os ritmos polifônicos das paisagens, isto é, a atuação de múltiplas histórias” (TSING, 2019, p. 130).

Descola (2015), ao comentar a relação humana e não humana nas ontologias entre os coletivos ao redor do mundo, estabelece quatro estruturas ontológicas: o animismo, o totemismo, o analogismo e o naturalismo. Segundo o autor, os coletivos podem conter as quatro variantes, mas sempre uma prevalecerá sobre as outras. No seu esquema, por exemplo, o perspectivismo ameríndio é um caso particular do animismo, no qual as relações entre humanos e não humanos atuam:

⁸ Latour (1994) também critica a cosmovisão ocidental moderna que estabeleceu a separação antagonica e, aparentemente, incomunicável da sociedade e da natureza. Para o autor, a modernidade, ao instituir o privilégio humano sobre a natureza, criou uma falsa ideia de pureza humana, que se liberta do instinto com o uso da racionalidade.

[...] como uma continuidade de almas e descontinuidade de corpos, é muito comum no norte e no sul das Américas, na Sibéria e em algumas partes do sudoeste asiático, onde pessoas dotam plantas, animais e outros elementos de seus ambientes físicos de subjetividade e estabelecem com estas entidades todo tipo de relação pessoal, seja de amizade, troca, sedução ou hostilidade (DESCOLA, 2015, p. 12).

Descola (2015) observa, a partir de Viveiros de Castro (2002), que as propriedades pessoais compartilhadas por humanos e não humanos, no animismo e no perspectivismo ameríndio, como a amizade entre humanos e plantas ou humanos e animais, inverte a lógica naturalista ocidental/moderna. A inversão lógica ocorre, pois as interioridades e exterioridades são opostas entre os animistas e os naturalistas. A interioridade (almas, espírito, cultura), entre os coletivos animistas, é compartilhada por todos os entes. Nas ontologias naturalistas, somente os humanos são dotados de subjetividades e intenções. Assim, segundo o autor, os entes “não humanos se veem como humanos, pois é dito que acreditam compartilhar com estes de um mesmo tipo de alma, ainda que distintos dos humanos por seus corpos diferenciados” (DESCOLA, 2015, p. 13).

O animismo entende os entes a partir das diferenciações exteriores, e não interiores, já que a maioria deles compartilham um espírito humano em comum e, por isso, possuem os mesmos direitos ontológicos que os humanos. No ocidente/moderno, a partir do século XVI, quando se iniciou a transformação ontológica para o naturalismo, a principal consequência foi a separação dos humanos do restante do mundo, tornando-se o único coletivo com direitos no cosmo, sobretudo o direito de explorar ao seu prazer os não humanos. Como consequência da separação interior ou espiritual entre humanos e não humanos, houve

[...] um extraordinário desenvolvimento das ciências e das técnicas, mas também a exploração desenfreada de uma natureza composta, a partir de então, de objetos sem ligação com os humanos: plantas, animais, terras, águas e rochas convertidos em meros recursos que podemos usar e dos quais podemos tirar proveito (DESCOLA, 2016, p. 23).

Diferentemente da excepcionalidade humana, os coletivos animistas concebem os seres “como pessoas, que têm pensamentos, sentimentos, desejos e instituições em tudo parecidos com os humanos, não são mais seres naturais” (DESCOLA, 2016, p. 14). Assim, vemos as araucárias enquanto pessoas do coletivo kaingang, possuidoras de um *tom* comum a todos os seres, enquanto “[...] pessoas com quem podemos estabelecer relações de aliança ou, ao contrário, relações de hostilidade e de competição” (DESCOLA, 2016, p. 14).

A aliança entre humanos e araucárias entre os kaingang permite, então, desestabilizar os conceitos ocidentais/modernos de que a floresta da araucária é um ente natural e não humano. É mais do que dizer que as florestas de araucária, pelo menos nos territórios kaingang, são ecossistemas antrópicos. O próprio “ecossistema” é humano e, ao mesmo tempo, não humano. Protegida pelos kaingang, as araucárias fornecem os pinhões, que alimentam esse coletivo indígena e, também, garantem-lhes renda com sua venda, durante os meses de março a julho. A madeira obtida, preferencialmente depois da morte da árvore, é utilizada para a construção de casas e para os mais variados abrigos, como em galpões, para o armazenamento de sementes. A araucária faz parte não somente das relações entre os vivos, no nível da terra, mas é essencial para as trocas entre todos os níveis de mundo kaingang: *nũmbe*, terra e céu (ROSA, 2005b).

O principal ritual kaingang destinado aos mortos possui o nome da bebida fermentada do mel e do milho, que é produzida no tronco da araucária: o *Kiki* ou *Kikikoi*. Nesse ritual, os kaingang encaminham os mortos para viverem no domínio do *numbê*, suspendendo, por alguns instantes, a separação cósmica entre o mundo dos vivos e o dos mortos. Atualmente, os kaingang da TIM, onde se realizou esta pesquisa, não praticam mais esse ritual. Porém, o relacionamento humano-araucária, aprendido dos antigos kaingang, atualiza-se de maneira muito intensa, resistindo e defendendo a floresta e os territórios kaingang contra as investidas colonizadoras. Enfatizamos que essa resistência não é apenas humana, mas sim do mundo kaingang como um todo, englobando a vida e a participação de outros entes, bem como a própria floresta. Ela é para os humanos kaingang um lugar onde habitam animais, vegetais, mortos e

espíritos e, também, caçadores, guerreiros, artesões, *kujà*, além de outros coletivos. As alianças cosmopolíticas produzidas com a floresta permitem a existência kaingang.

As cosmo-ontologias ameríndias não são, portanto, constituídas através de uma única natureza. Assim, a araucária deve ser vista como uma multiplicadora, enquanto um ente fractal (WAGNER, 2011), pois ela se multiplica e é produzida nas diferentes práticas kaingang, sendo elas humanas ou não. Os domínios onde ela habita não são exclusivos aos da terra material, vão além, multiplicando-se, também, entre os mortos e em relação com eles, por exemplo. Ela é, ao mesmo tempo, não só o que os olhos podem ver, pois está além das experiências visuais/materiais. É através das múltiplas práticas de coexistência e de criação kaingang que a araucária se multiplica nos sentidos das pessoas (humanas ou não humanas).

2. NEN, A FLORESTA KAINGANG

A araucária vive, principalmente, em *nen*, na floresta, que é, por sua vez, uma territorialidade multiespécie por excelência. Com as araucárias vivem inúmeros animais, plantas, mortos, espíritos e humanos. Tal coexistência entre os humanos e as araucárias foi tão bem-sucedida, que os limites das fronteiras dos territórios delas são semelhantes às fronteiras kaingang, fazendo da floresta com araucária uma importante territorialidade. Isso somente é possível, porque tanto os humanos como as araucárias produzem ambientes particulares em aliança, habitando territorialidades compartilhadas, criando, assim, experiências situadas, em comum (INGOLD; KURTTILA, 2018).

Portanto, os coletivos kaingang compartilham entre si essas experiências: a cada geração, os kaingang vão transformando os conhecimentos antigos (*wãxi*), adaptando-os ao presente (*uri*). A floresta kaingang, na TIM, é o resultado de gerações de pessoas kaingang, relacionando-se entre si, tanto com interesses singulares como coletivos, permitindo que ela ainda possa existir. Essa habilidade é a capacidade humana e não humana de habitar a terra (*ga*), envolvendo lugares e pessoas (INGOLD; KURTTILA, 2018).

Além de compreendermos a araucária e a floresta no ponto de vista kaingang, como territorialidades intensamente relacionais multiespécies, elas também podem

ser vistas enquanto composição da cosmopolítica. Os coletivos kaingang resistem aos projetos colonizadores, criando redes e possibilidades de existências, a partir de lógicas próprias, atualizando as territorialidades antigas (*wãsi*) no tempo presente (*uri*). A resistência compreende as alianças kaingang humana/araucária/floresta/território no enfrentamento que empreendem na manutenção das florestas.

Por isso, entendemos que a floresta multiespécie kaingang não pressupõe uma dicotomia natureza *versus* sociedade, pois a araucária é percebida na relação que ela tem com outros entes (outras plantas, animais, espíritos, mortos, etc.) e, eventualmente, com humanos. O ponto de vista da araucária sempre estará em constante disputa e, por sua vez, ela compartilha com outros existentes, a experiência terrena.

O perspectivismo ameríndio postula que os pontos de vista nunca são fixos, principalmente dentro da floresta, onde caçando, guerreando e curando, o humano nunca sabe exatamente se o que ele vê, realmente, é humano ou não. Assim, quando um indígena se depara com outro humano, na floresta, ele pode se revelar sendo realmente humano ou um predador de humano, geralmente na forma de espíritos que causam a morte. Para Viveiros de Castro (2015a), o conceito de equívoco é importante para a compreensão das dimensões do perspectivismo ameríndio. Ainda, trata-se de um conceito importante para compreendermos os processos de colonização, do contexto pesquisado, pois, foi nos antigos caminhos kaingang, ainda utilizados para sua sociabilidade, que os colonizadores estabeleceram estradas. Assim, a araucária, enquanto ente ocidental/moderno-capitalista, é vista, por exemplo, como mercadoria, passível de ser derrubada, morta e comercializada, sem considerar o ponto de vista kaingang sobre ela, tornando-a um produto, não percebendo-a como pessoa.

Precisamente, o que chamamos de ambiente kaingang não corresponde ao que percebemos como ambiente na ontologia ocidental/moderna: ele é tomado, aqui, como um cosmo, no qual não há a distinção entre o que é humano e o que é não humano. Segundo Viveiros de Castro (2015a, p. 53), “[...] o que uns chamam de ‘natureza’ pode bem ser a ‘cultura’ dos outros”. O equívoco é um conceito essencial

para compreendermos a operação que “traduz” e “transforma” para a linguagem de destino, a perspectiva do outro, possibilitando alianças. Para “traduzir” as sociabilidades que perpassam a floresta com araucária, precisa-se levar em consideração as alianças milenares de parentescos e afinidades, que foram sendo construídas por humanos e não humanos kaingang, segundo a concepção de oposição e complementariedade *iambré*, entre *kamé* e *kainru-kré*. Assim, podemos dizer que

[...] o perspectivismo indígena é uma doutrina do equívoco, isto é, da alteridade referencial entre conceitos homônimos; o equívoco aparece ali como o modo por excelência de comunicação entre diferentes posições perspectivas, e, portanto, como condição de possibilidade e limite empresa antropológica (VIVEIROS DE CASTRO, 2015a, p. 87).

A floresta é o espaço multiespécie, onde corpos coexistem e trocam propriedades entre si e, nela, operam-se as relações cosmo-ontológicas kaingang, que acontecem, simultaneamente, nos planos cósmicos, nos níveis subterrâneo, na terra e no celestial. A floresta kaingang não existe apenas atrelada à vida humana, pois os humanos são vistos como uma possibilidade de ser, entre muitos outros. Assim, a seguinte assertiva de Tsing (2019, p. 99), de que, uma vez “[...] que a floresta surge, ela forma um habitat para outras espécies”, é pertinente para visualizarmos a relação kaingang com a floresta. Ela, em si, é uma singularidade kaingang, possuindo *tom*, espírito próprio, abrigando e distribuindo forças, sendo o resultado de diversas simbioses e cosmo-relações, envolvendo ou não a participação humana. Portanto, a “[...] simbiose se desenvolve em uma inesperada conjuntura histórica; ela emerge da situação, à medida que as partes não planejadas estabelecem novas coordenações” (TSING, 2019, p. 92-93).

Assim, a floresta da TIM e as araucárias são experiências compostas pelo relacionamento com várias existências, criando uma territorialidade multiespécies, abrigando diversas sociabilidades humanas e não humanas. Portanto, “[a]s assembleias florestais criam habitabilidade continuamente” (TSING, 2019, p. 100), permitindo as existências, tanto da floresta como da araucária, enquanto subjetividades kaingang. É possível que uma pessoa que não vive na TIM acredite que

a floresta não passa de um amontoado de árvores e animais, vivendo sem relação nenhuma com os humanos. É comum, também, atribuir-se a expansão da araucária unicamente aos animais, como a gralha azul. Ou, ainda, existe a percepção de que na floresta de araucária, a única espécie importante é a araucária. Mas a floresta é formada por inúmeras outras espécies, que se distribuem e constituem relações antigas e atuais, como a caça, a pesca, a coleta, a confecção de utensílios (como os cestos indígenas), a colheita de pinhão, o corte da erva-mate, além da madeira para lenha. A cada geração, a floresta se transforma e os kaingang continuam convivendo com ela.

Para a concepção de natureza ocidental/moderna⁹, a floresta indígena aparece como um amontoado de plantas, fungos, bactérias, vírus e animais que lutam para sobreviver. A diversidade de alimentos encontrada na floresta não é um acaso da natureza, pois não se trata de um lugar intocável aos humanos, e sim, um território, onde se produzem alianças entre diversas espécies, em intensivas relações de coexistência. Aqui, observamos a floresta de araucária como um grande “jardim” kaingang, com as araucárias coexistindo com os humanos. E, nesse grande jardim que é a floresta indígena, é importante a gestão e a atuação cosmopolítica dos *xamãs* para mantê-la saudável, pois a floresta não é um território isolado da terra (*ga*), ela se comunica intensamente com outros domínios do cosmo. O *xamã* possui a permissão e o conhecimento para atravessar os domínios humanos e não humanos, ao comunicar-se com animais e plantas, através de seus espíritos, e manipulando plantas, animais e outros territórios nas suas atividades de cura e de proteção, apreendidas com seus espíritos guias, nas viagens cósmicas que realiza.

A partir do exposto, percebe-se que a ideia de uma floresta “virgem”, que seria intocada pelos humanos, não se sustenta, pois as florestas além de serem habitadas pelos indígenas, foram, ao longo da história, construídas por eles, como por exemplo, através do plantio de plantas para uso alimentar e medicinal. Para os ameríndios, ela é uma entidade, um território, pois estamos diante de entidades dotadas de “alma, o que lhes confere atributos exatamente idênticos aos humanos, como a consciência

⁹ Sobre as relações e cosmologias moderna/ocidental e não ocidental/moderna, autores como Latour (1994), Viveiros de Castro (2002, 2015a), Kopenawa e Albert (2015), Descola (2015) e Tsing (2019), tem demonstrado que, diferentemente dos ocidentais/modernos, que possuem uma perspectiva única da natureza, os não modernos/ocidentais possuem perspectivas múltiplas da natureza, influenciando, conseqüentemente, em suas relações e em suas experiências históricas com o meio ambiente.

reflexiva, intencionalidade, a vida afetiva ou o cumprimento de preceitos éticos” (DESCOLA, 1996, p. 243). Os kaingang e a floresta estão, portanto, em um processo relacional, onde as práticas humanas formam a floresta que, simultaneamente, também forma os humanos e outros entes. A existência kaingang depende dessa relação com a floresta e não está em oposição a ela. A floresta existe por causas das práticas desse coletivo, enquanto uma experiência ambientalmente situada. A resistência frente à invasão e à exploração de seus territórios pelos colonizadores estabelece o conflito cosmopolítico, tornando a floresta uma aliada, compondo o coletivo kaingang, no qual sua existência é possível.

Nesse sentido, o chamado equilíbrio ecológico, que se atribui às áreas de floresta, não é fruto do acaso ou de uma natureza aleatória. Ele é a produção da cosmo-ontologia kaingang, ao longo de milênios, junto a uma miríade de entes, humanos, animais, vegetais, bactérias, espíritos, profetas, guerreiros, caciques, caçadores, pescadores, crianças, homens, mulheres, *kofás*, *kujà*, mortos, mitos e histórias, etc., que produzem e são produzidos em relação com as matas, os campos, os rios, as serras, as araucárias, e muitos outros territórios. Assim, o equilíbrio ecológico, que permitiu a existência da floresta com araucária é, na verdade, composto também pela dinâmica dos coletivos kaingang e de seus antepassados Jê, através de suas cosmo-ontologias.

O desenvolvimento econômico colonizador significou e significa, até os dias de hoje, morte para os kaingang, humanos e não humanos. Segundo Helm (1998, p. 45), o projeto da Usina Hidrelétrica Salto Santiago, em 1977, conduzido em plena ditadura militar e que acolhia a demanda do desenvolvimento, dos estados do sul e sudeste brasileiro, “atendeu aos propósitos do crescimento econômico brasileiro, não levando em conta a melhoria da qualidade de vida das populações indígenas e a etnicidade”. Aproximadamente 300 hectares foram alagados com a construção da Usina e quase 10 hectares foram desmatados para a reconstrução da rodovia que corta a TIM, sendo que, em nenhum momento, kaingang e guaranis foram consultados sobre o destino de suas vidas.

A exploração econômica da floresta é uma política de Estado, permitindo que grupos econômicos destruam os territórios indígenas. O agronegócio tem sido um

dos principais responsáveis pelas mortes kaingang na TIM. Animais, plantas, rios e nascentes têm sido envenenados/assassinados pelas plantações de soja, milho, eucalipto e pinus. Assim, é interessante trazer à tona o que Kopenawa (2015) expressa em sua práxis xamânica, na qual recebe dos *xapiri*, os espíritos guias da floresta, o conhecimento sobre o cosmo e sobre os outros entes. Ele mobiliza, ao mesmo tempo, a floresta como um existente vivo, espiritual e como uma crítica ao Ocidente. Assim,

Do ponto de vista dos povos autóctones, cujas terras o Brasil ‘incorporou’, os brasileiros não índios – tão vaidosos como nos sintamos de nossa singularidade cultural perante a Europa ou os Estados Unidos, isso quando não nos en vaidamos justo ao contrário – são apenas ‘Branco/inimigos’ como os demais *napê*, sejam portugueses, norte-americanos, franceses. Somos representantes quaisquer esse povo bárbaro e exótico proveniente de além-mar, que espante por sua absurda incapacidade de compreender a floresta, de perceber que “a máquina do mundo” é um ser vivo composto de incontáveis seres vivos, um superorganismo constantemente renovado pela atividade vigilante de seus guardiões invisíveis, os *xapiri*, imagens ‘espirituais’ do mundo que são a razão suficiente e a causa eficiente daquilo que chamamos Natureza – em yanomami, *hutukara* –, na qual os humanos estamos imersos por natureza (o pleonasma se autojustifica). [...] Com efeito, se as profecias justificadamente pessimistas de Davi se concretizarem, só começaremos a enxergar alguma coisa quando não houver mais nada a ver. Aí então poderemos, como o poeta, ‘avaliar o que perdemos’ (VIVEIROS DE CASTRO, 2015b, p. 13-14).

Segundo Viveiros de Castro (2015b, p. 15), devemos levar “absolutamente a sério o que dizem os indígenas”, pois eles “ainda resistem à total dissolução pelo liquidificador modernizante do Ocidente”. Para o autor,

Davi Kopenawa ajuda-nos a pôr no devido lugar as famosas “ideias fora do lugar”, porque o seu é um discurso sobre o lugar, e porque o enunciador sabe qual é, onde é, o que é o seu lugar. Hora então, de nos confrontarmos com as ideias desse lugar que tomamos a ferro e a fogo dos indígenas, e declaramos “nosso” sem o menor pudor; ideias que constituem, antes de mais nada, uma teoria global do lugar, gerada localmente pelos povos indígenas, no sentido concreto e etimológico desta última palavra [...] o mundo como floresta fecunda, transbordante e vida, a terra como um ser que “tem coração e respira”, não como um depósito de ‘recursos escassos’ ocultos nas profundezas de um subsolo tóxico [...] mas o mundo também como aquela outra terra, aquele ‘suprassolo’ celeste que sustenta as numerosas moradas transparentes dos espíritos, e não como esse ‘céu de ninguém’, esse sertão cósmico que os Brancos sonham – incuráveis que são – em conquistar e colonizar. Por isso Davi Kopenawa diz que a ideia-coisa “ecologia” sempre fez parte de sua teoria-práxis do lugar (VIVEIROS DE CASTRO, 2015b, p. 15-16).

O lugar que Kopenawa se refere, assim como o lugar dos kaingang, é o que estamos enfatizando como o cosmo, ou seja, tudo aquilo que permite a existência de uma diversidade de entes. As sociabilidades que mantêm a floresta viva e regenerada, em uma simbiose milenar realizada entre os indígenas e os outros entes com os quais foram se relacionando, mostram-nos que a cooperação humana e não humana não acontece, apenas, no domínio terreno, pois se estende, também, para todo o cosmo. Portanto, a presença de uma grande floresta de araucária, que vem sendo muito bem protegida, estar localizada no território kaingang, não é coincidência histórica.

Do mesmo modo, vemos que é na práxis xamânica dos *kujà* que se permite a continuidade cósmica. Sua intensa relação com a floresta e com outros mundos não humanos produz equilíbrio e territorialidades, que mantêm saudável o cosmo. A floresta é uma das várias territorialidades cósmicas que, ao mesmo tempo que o *kujà* fala pelos humanos, também fala pela floresta. Portanto, o *kujà* é um agente muito importante para combater os avanços perpetrados pelo ocidente/moderno, pois é de responsabilidade dele manter saudável, não apenas os humanos, mas todo o cosmo. Para podermos conceber a araucária, *fág*, como uma pessoa – imersa em um mundo intensamente relacional kaingang –, é extremamente importante compreender as sociabilidades da floresta de araucária. Como o *pari*, o *kujà* e o *kiki, nen*, a floresta, é um território vivo, importante para o equilíbrio cósmico e para a manutenção da existência kaingang.

Reportaremos o que dizem Gavério (2018), Laroque e Silva (2013), sobre as singularidades das experiências kaingang com a floresta, a partir das concepções espaço/temporal *wãsi* e *uri*. A saúde da floresta e a diversidade de relações que a ela se conectam, com a vida humana, alimentam e curam. A floresta e os demais territórios kaingang são essenciais para o modo de vida desses povos.

Gavério (2018) relaciona o aparecimento de doenças crônicas, obesidade e desnutrição, na TI de Xapecó, com o consumo, pelos Kaingang, de comidas dos não indígenas. A autora aporta o termo kaingang “comida fraca” para designar esse tipo de alimento, geralmente industrializado/ultraprocessado. Com o desaparecimento das florestas, com a alteração do território kaingang e com as medidas causadas pelas

frentes coloniais, as práticas alimentares indígenas foram transformadas, devido também à alteração territorial. Os alimentos que, no tempo antigo *wãsi*, eram obtidos nas matas e nos rios, atualmente, no tempo *uri*, são obtidos da mesma forma que os não indígenas. O sal, o óleo de soja e o açúcar transformaram os corpos kaingang, surgindo, com o consumo desses alimentos, novas doenças. A designação êmica “comida fraca”, portanto, pode estar relacionada com a relação *wãxi/uri*, do tempo dos antigos e do tempo presente, sendo a “comida fraca” o alimento não indígena do tempo *uri*. Sobre a alimentação kaingang nos tempos de *uri*, a autora diz que o

[...] impedimento da realização de práticas cotidianas do modo de vida dos povos indígenas, a ocidentalização da dieta de determinadas famílias ocorreu de maneira mais acentuada, o que causou o aumento considerável de doenças crônicas desenvolvidas pela população (GAVÉRIO, 2018, p. 38).

Wãsi está relacionado com um tempo antigo, antes da presença de origem europeia, um tempo onde havia muita comida de caça, de pesca, de coleta e de agricultura. Comia-se uma variedade enorme de carnes de mamíferos e de aves, sempre animais moradores das extensas matas com araucária. A floresta é um lugar perigoso, pois a qualquer momento podem surgir inúmeros inimigos humanos e não humanos. Nunca se sabe a verdadeira intenção das pessoas, pois o simples fato de pertencer para *kamé* ou para *kairun-kré* pode dizer muitas coisas sobre as intenções do outro.

O surgimento dos *fóg* na vida kaingang marca a alteração de suas muitas atividades cotidianas, como a alimentação, o artesanato, o lazer, a educação, a saúde, as guerras, os rituais e as festas. Marca, também, o desaparecimento da floresta e, com ela, o desaparecimento de plantas e animais, alimentos e práticas de cura. Marca a degradação dos rios, o desaparecimento de peixes e a resistência do *pari* como sinônimo de ser kaingang. Marca a transformação territorial e a luta dos kaingang por legitimar territorialidades próprias, como os cemitérios, os rios, as matas, as montanhas e, até mesmo, o centro de uma cidade.

Porém, o *uri* não é, apenas, um tempo de destruição. O caso da TI Linha da Glória, localizada no Rio Grande do Sul, apresenta a relação de transmissão e de criação humana kaingang com a floresta, mesmo que essa relação exista em pequenas áreas. Laroque e Silva (2013) mostram que os kaingang desta TI conectam o conhecimento feminino da floresta com o cuidado do corpo, com a luta por políticas públicas, com a valorização do conhecimento oral e, ainda, com a utilização da educação formal (não indígena) como ferramenta libertadora, o que os permite efetivar as relações ambientais necessárias para manter a floresta e a sociabilidade kaingang. Para Laroque e Silva (2013), as concepções cosmo-ontológicas kaingang influenciam diretamente os territórios e, assim, as transmissões dos conhecimentos adquiridos, importantes para a manutenção dos ambientes:

Os Kaingang produzem seus territórios de acordo com uma concepção própria de tempo e espaço. O modo de vida Kaingang implica uma relação específica com a natureza e entre si, de acordo com representações simbólicas historicamente elaboradas, que conferem sentido às suas práticas materiais e sociais em que, conseqüentemente, saúde e educação estão inseridas. Ser e tornar-se humano está relacionado com o viver, de acordo com o modelo prático e simbólico Kaingang (LAROQUE; SILVA, 2013, p. 254).

Um dos interlocutores da referida pesquisa, ao falar sobre a saúde kaingang, relaciona-a com o bem-estar de todos os seres do universo e diz, ainda, que os kaingang não concebem as relações como os ocidentais, de maneira linear e fragmentada. Diferentemente, não separam “a pessoa, da árvore ou dos animais” (LAROQUE; SILVA, 2013, p. 255), sendo a saúde relacionada com o bem-estar do corpo, de espaços físicos ou mesmo territoriais. Assim, nas palavras do kaingang, entrevistado por Laroque e Silva (2013), é diferente do que ficar “*localizando e tratando a doença somente a partir de uma parte do corpo, num espaço físico ou numa secretaria*”. Portanto, “a saúde dos Kaingang está ligada, diretamente, com a saúde e a vida das abelhas, dos pássaros e da importante diversidade do capim. Estes seres estão todos interligados” (LAROQUE; SILVA, 2013, p. 255).

A floresta compõe um território importante na sociabilidade kaingang, que inclui relações de trocas não somente entre humanos. Os kaingang se relacionam com

uma variedade enorme de espécies de vegetais e de animais na floresta que, por sua vez, são importantes para a manutenção da cosmo-ontologia. Em outras palavras, para que haja o bem-estar da pessoa kaingang, é necessário que a floresta também esteja saudável. Seria ignorância pensar que os indígenas pararam com suas atividades de cura, rituais, caça, coleta, pesca, agricultura e demais práticas milenares, e que estão diretamente relacionadas com a existência da floresta com araucária. O modo de vida kaingang com a floresta é uma relação tão intensa que, independentemente de onde ela esteja localizada, os kaingang a reconhecem como território. Existem inúmeras incursões nas florestas, que são realizadas para extrair plantas para a produção de remédios, artesanatos, alimentos, dentre outros.

A floresta é gestada pelos kaingang para o seu bem-estar, é com ela que são produzidos os corpos humanos e não humanos, nas inúmeras atividades relacionadas com o modo de vida e o bem-estar kaingang. A perspectiva relacional, segundo Laroque e Silva (2013, p. 256), é da existência de um mundo conectado com os seres, pois os Kaingang têm uma “visão global, da qual o ser humano não está, de forma alguma, dissociado do ambiente. A conservação da mata virgem, por sua vez, também é fundamental na cosmologia tradicional dessa sociedade”.

O relacionamento que o *kujà* mantém com a floresta é importante, pois ele “atua em processos de cura com plantas do mato virgem” (LAROQUE; SILVA, 2013, p. 256). Ele é o cacique da floresta (ROSA, 2005a), responsável pela diplomacia entre humanos e não humanos, aliado com os espíritos-guias. A prática de cura está atrelada à saúde do território e, para a produção do corpo kaingang, a intermediação do *kujà* é essencial, pois traduz para os humanos as intencionalidades dos não humanos. Os indígenas da TI Linha Glória utilizam inúmeras plantas em seu cotidiano, como vemos no relato a seguir, de uma anciã entrevistada por Laroque e Silva (2013), e que demonstra a diversidade de espécies na floresta kaingang e o conhecimento dessas anciãs com ela:

Usa planta do mato! Tem muito chá do mato que é bom! Tem a cancorosa, o chá de boldo também é bom! Aquele outro, a quina, que também é bom! O ipê roxo! O ipê roxo é bom pra toda coisa! A quina é bom pro estômago. Se a senhora tá bem doente faz um chá de quina e toma, fica bom, sarô! É que nem esses dia que eu tava ruim, tomei um chá de quina, foi pra já que eu sarei de

novo! Eu sou assim, eu posso tá nas últimas, mas eu não gosto de médico! Eu não perco médico! Primeiro o chá do mato! [...] A folha de laranja também é bom! Capim-cidreira também é bom! Esse poejo, como é que se diz, é bom pra criança. A florzinha do maracujá... Esse maracujá é bom pra bronquite! A flor é bom! A casca da laranja também é remédio, também é bom! (LAROQUE; SILVA, 2013, p. 257).

Nesse sentido, vemos que a floresta kaingang é importante como mediadora cosmológica, porque, através dela, as pessoas utilizam as plantas em suas atividades, aprendendo e guardando conhecimentos, transmitidos, segundo a tradição xamânica e pela experiência cotidiana e oral, o que faz com que a relação com os vários domínios kaingang se interconectem. O que seria uma experiência sobrenatural para os *fóg*, isto é, os não indígenas, é, para os kaingang, uma experiência entrelaçada junto ao cosmo, ligada às relações com outros entes, permitindo a existência da floresta. Já a aliança humano-araucária garantiu os domínios kaingang sobre seus territórios, em confronto com a colonização. As tentativas do estado brasileiro em sequestrar os seus territórios e os corpos das araucárias como mercadoria, em certo sentido, reatualizaram as práticas ancestrais kaingang em diferentes práticas de resistência.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A araucária, para os kaingang, extrapola o entendimento ocidental, em que a percebe apenas enquanto uma espécie, descrita pelas suas características físicas, distante da humanidade. No ritual do *Kiki*, a araucária é relacionada a partir de várias percepções, tornando-se um ser multiespécie, permeado por inúmeras relações de trocas, humanas e extra-humanas. No momento de sua morte, os rezadores kaingang pedem permissão para o espírito da araucária, não sendo simplesmente cortada como se fosse um ente sem subjetividade, pois ela compartilha com os humanos o *tom*, a força, onde os entes se reconhecem enquanto kaingang. Como tal, ela precisa ser respeitada, para que no decorrer do ritual não se volte contra os humanos vivos.

Mesmo após a morte, a araucária é tratada enquanto um corpo de pessoa. Se os humanos são entendidos tendo cabeça e pés, separados pelo corpo, essas características também pertencem à araucária. O *tom*, ao mesmo tempo que reafirma o espírito como sendo uma força kaingang, estabelece diferenças entre os entes, pois

cada espécie possui seus *tom* próprios, com propriedades cosmo-ontológicas singulares.

O *kujà*, ao relacionar-se com os seus espíritos guias, oriundos da floresta, antes, relaciona-se com o *tom* de cada guia. Do mesmo modo, cada coletivo possui seu *tom* próprio, seu *kujà* próprio, que se comunica com os outros *kujá*. A aliança entre *kujá* humanos e não humanos se estabelece, intensivamente, no cotidiano kaingang, produzindo-se trocas, para a saúde e a produção dos corpos e dos territórios. Já a aliança entre humanos e araucárias assegura a existência das florestas em plena potência.

REFERÊNCIAS

BAPTISTA DA SILVA, S. Cosmo-ontologia e xamanismo entre coletivos kaingang. Religiões e religiosidades no Rio Grande do Sul: manifestações da religiosidade indígena. ANPUH, São Paulo, v. 3, p. 69-96, 2014.

BRANCO, C. F. As araucárias na Terra Indígena de Mangueirinha: territórios, existências e resistências Kaingang. 2021. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Regional) – Universidade Tecnológica Federal do Paraná, Pato Branco, 2021.

DESCOLA, P. Além de natureza e cultura. Tessituras, Pelotas, v. 3, n. 1, p. 7, 2016.

DESCOLA, P. Outras naturezas, outras culturas. São Paulo: Editora 34, 2016.

GAVÉRIO, B. Diminui a araucária e a saúde enfraquece: extração madeireira e saúde Kaingang. Revista Cadernos do Ceom, Chapecó, v. 31, n. 48, p. 30-40, 2018.

HELM, C. A implementação de usinas hidrelétricas e os indígenas no sul do Brasil. Curitiba: Instituto Ambiental do Paraná, 1998.

INGOLD, T.; KURTTILA, T. Percebendo o ambiente na Lapônia finlandesa. Campos, Curitiba, v. 19, p. 167-182, 2018.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. A queda do céu: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2015.

LAROQUE, L.; SILVA, J. Ambiente e cultura Kaingang: saúde e educação na pauta das lutas e conquistas dos Kaingang de uma Terra Indígena. Educação em Revista, Belo Horizonte, v. 29, n. 2, p. 253-275, 2013.

LATOURETTE, B. Jamais fomos modernos. Rio de Janeiro: Editora 34, 1991.

LIMA, T. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 21-47, 1996.

REIS, M. S.; LADIO, A.; PERONI, N. Landscapes with Araucaria in South America: evidence for a cultural dimension. *Ecology and Society*, Nova Scotia, Canadá, v. 19, n. 2, 2014.

ROSA, R. O território xamânico Kaingang vinculado às bacias hidrográficas e à floresta de araucária. *Cadernos do LEPAARQ*, Pelotas, v. 2, n. 4, 2005a.

ROSA, R. Os kujà são diferentes: um estudo etnológico do complexo xamânico dos Kaingang da terra indígena Votouro. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Curso de Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005b.

SALDANHA, J. D. M. Paisagem, lugares e cultura material: uma Arqueologia Espacial nas Terras Altas do Sul do Brasil. 2005. 177 f. Dissertação (Mestrado em História) – Curso de Programa de Pós-Graduação em História, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.

TSING, A. *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno*. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.

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

VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2015a.

VIVEIROS DE CASTRO, E. O recado da mata. Prefácio. In: KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2015b.

WAGNER, R. A pessoa fractal. *Ponto Urbe – Revista do núcleo de antropologia urbana da USP*, São Paulo, n. 8, 2011.

Fág and Nen: Araucaria and Forest in the Kaingang Collective

ABSTRACT

This article seeks to discuss the araucaria and its forest, based on the kaingang cosmo-ontology. To this end, the araucaria is treated as a person *fág* (araucaria) and the forest is understood from the *nen* (forest) territory. The Kaingang cosmovision is guided by exchange relations between humans and non-humans, producing territories and multispecies bodies. This Kaingang symmetry is put to the test with the contact with the western/modern cosmovision that produces monocultures, from the 19th century onwards. However, it was precisely the common identity between kaingang and araucaria that allowed there to be resistance to the deforestation of the araucaria (de *nen* and *fág*) in the Mangueirinha Indigenous Land (TIM), which is located in the southwest of Paraná, encompassing the municipalities of Chopinzinho, Coronel Vivida and Mangueirinha. Thus, the Brazilian state's attempts to kidnap its territories and the bodies of araucaria as a commodity, in a sense, re-updated ancestral Kaingang practices in different practices of resistance.

Keywords: environment; resistance; cosmopolitics; indigenous.

Recibido: 22/08/2022
Aprovado: 29/10/2022