



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA - UnB
FACULDADE DE EDUCAÇÃO (FE)
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO (PPGE/FE/UnB)

**NARRATIVAS DE RESISTÊNCIA: ENSINAMENTOS DO CASO GUARANI E KAIOWÁ
PARA UMA EDUCAÇÃO AMBIENTAL INTERCULTURAL**

ANA JÚLIA BARROS FARIAS ZAKS

Brasília - DF
Março, 2017

ANA JÚLIA BARROS FARIAS ZAKS

NARRATIVAS DE RESISTÊNCIA: ENSINAMENTOS DO CASO GUARANI E KAIOWÁ PARA
UMA EDUCAÇÃO AMBIENTAL INTERCULTURAL

Dissertação apresentada ao Programa de Pós graduação de Educação da Universidade de Brasília (PPGE/FE/UnB), como requisito parcial para obtenção de grau Mestre em Educação, sob orientação da professora Dra. Ana Tereza Reis da Silva.

BRASÍLIA – DF

MARÇO / 2017

ZZ21n Zaks, Ana Júlia
NARRATIVAS DE RESISTÊNCIA: ENSINAMENTOS DO CASO
GUARANI E KAIOWÁ PARA UMA EDUCAÇÃO AMBIENTAL
INTERCULTURAL / Ana Júlia Zaks; orientador Ana
Tereza Reis da Silva. -- Brasília, 2017.
178 p.

Dissertação (Mestrado - Mestrado em Educação) --
Universidade de Brasília, 2017.

1. Educação Ambiental. 2. Conflitos
Socioambientais e Territoriais. 3. Povo Guarani e
Kaiowá. 4. Interculturalidade. 5. Sustentabilidade.
I. Reis da Silva, Ana Tereza, orient. II. Título.

**NARRATIVAS DE RESISTÊNCIA: ENSINAMENTOS DO CASO GUARANI E KAIOWÁ
PARA UMA EDUCAÇÃO AMBIENTAL INTERCULTURAL**

Ana Júlia Barros Farias Zaks

Profa Orientadora: Dra. Ana Tereza Reis da Silva

Brasília – DF, 28 de março de 2017

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Ana Tereza Reis da Silva (Orientadora)

PPGE - FE – Faculdade de Educação – UnB

Profa. Dra Maria Rita Avanzi (Examinador Interno)

IB – Instituto de Biologia – UnB

Profa. Dra. Juliana Merçon (Examinador Externo)

UVA – Universidade Veracruzana do México

Profa. Dra. Leila Chalub (Suplente)

PPGE – FE – Faculdade de Educação – UnB

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho a todas as pessoas que, como expressou Valdelice Verón, “sentiram o chamado da Terra”, e fazem de seus dias, dias de luta e esperança por um mundo onde nenhum ser, humano ou não humano, seja privado do seu direito nato à vida e ao bom viver.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao povo Guarani e Kaiowá e a todos os povos ancestrais que, sintonizados com a verdade da Terra, defendem sua preservação, conscientes de que a vida é o bem mais valioso que possuímos;

Agradeço à Validece Verón, à Mama Júlia, ao Natanael Vilharva, ao Seu Baixinho, ao Araldo Verón, ao Ernesto Verón, à Arami Verón, à Kellen Verón, à Talita Verón, ao Theo Verón e ao Fred Verón pela força, apoio e sabedoria, que possibilitaram a realização dessa pesquisa, mas que também me ensinaram, me inspiraram e me fortaleceram como ser humano, muito além do âmbito acadêmico;

Agradeço à minha mãe, Maria Irene, cuja força e sabedoria possibilitaram que eu me tornasse a pessoa que sou, assim como possibilitou todas as conquistas que obtive no caminho, como a conclusão desta dissertação, por sua ajuda e apoio incondicionais;

Agradeço à minha orientadora, Prof^ª Dr^ª Ana Tereza Reis da Silva, que me ensina desde a graduação e não hesita em oferecer o que há de melhor a seus alunos, em um exercício profissional verdadeiramente político e solidário;

Agradeço ao meu pai, que é exemplo de alegria, humildade e bondade, sendo assim um referencial para a minha vida;

Agradeço ao meu namorado, Osmany Segall, que compartilha comigo todos os sonhos e faz os meus dias se constituírem como instrumentos de evolução a partir do amor, da troca, da alegria, da leveza, de sabedoria e dos sentimentos mais sublimes que descubro ao seu lado;

Agradeço aos meus avós Júlia e Newton (*in memoriam*), que também me educaram com amor e princípios éticos que me guiam desde a infância;

Agradeço aos meus bisavós, tataravós e todos os meus ancestrais, que deram o melhor de si para possibilitar um bom viver a seus descendentes;

Agradeço aos meus professores da graduação, especialmente ao Pedro Zuchi e ao Maurício Amazonas, que me incentivaram a ingressar no mestrado e sempre me apoiaram em tudo que precisei em todos os anos de Universidade;

Agradeço a todos meus amigos e a todos os meus familiares, que dão sentido a minha vida por fazer dela uma rica e constante troca de aprendizados e afeto.

Carta da comunidade Guarani e Kaiowa de Pyelito Kue/Mbarakay-Iguatemi-MS para o Governo e Justiça do Brasil

[...] Queremos deixar evidente ao Governo e Justiça Federal que por fim, já perdemos a esperança de sobreviver dignamente e sem violência em nosso território antigo, não acreditamos mais na Justiça brasileira. A quem vamos denunciar as violências praticadas contra nossas vidas? Para qual Justiça do Brasil? Se a própria Justiça Federal está gerando e alimentando violências contra nós. Nós já avaliamos a nossa situação atual e concluímos que vamos morrer todos mesmo em pouco tempo, não temos e nem teremos perspectiva de vida digna e justa tanto aqui na margem do rio quanto longe daqui.

[...] De fato, sabemos muito bem que no centro desse nosso território antigo estão enterrados vários os nossos avôs, avós, bisavôs e bisavós, ali estão os cemitérios de todos nossos antepassados.

Cientes desse fato histórico, nós já vamos e queremos ser mortos e enterrados junto aos nossos antepassados aqui mesmo onde estamos hoje, por isso, pedimos ao Governo e Justiça Federal para não decretar a ordem de despejo/expulsão, mas solicitamos para decretar a nossa morte coletiva e para enterrar nós todos aqui. Pedimos, de uma vez por todas, para decretar a nossa dizimação e extinção total, além de enviar vários tratores para cavar um grande buraco para jogar e enterrar os nossos corpos. Esse é nosso pedido aos juízes federais. Já aguardamos esta decisão da Justiça Federal. Decretem a nossa morte coletiva Guarani e Kaiowa de Pyelito Kue/Mbarakay e enterrem-nos aqui. Visto que decidimos integralmente a não sairmos daqui com vida e nem mortos.

Sabemos que não temos mais chance em sobreviver dignamente aqui em nosso território antigo, já sofremos muito e estamos todos massacrados e morrendo em ritmo acelerado. Sabemos que seremos expulsos daqui da margem do rio pela Justiça, porém não vamos sair da margem do rio. Como um povo nativo e indígena histórico, decidimos meramente em sermos mortos coletivamente aqui. Não temos outra opção esta é a nossa última decisão unânime diante do despacho da Justiça Federal de Navirai-MS.

Atenciosamente, Guarani e Kaiowa de Pyelito Kue/Mbarakay"

RESUMO

Esta pesquisa tem por objetivo analisar o conflito territorial e socioambiental que afeta o povo Guarani e Kaiowá do Mato Grosso do Sul, buscando identificar seu potencial pedagógico para informar práticas de Educação Ambiental pautadas por reflexões, abordagens, orientações metodológicas e opções epistêmicas interculturais. A dimensão empírica será informada pelas narrativas dos indígenas Guarani e Kaiowá, que ao elucidarem o conflito ao qual estão submetidos, expressam uma cosmologia mais inclusiva na qual a agência não é prerrogativa exclusiva do humano. Tomando a narrativa dos Kaiowá como ponto de partida, explicitamos os tensionamentos entre a racionalidade instrumental (o modelo hegemônico de desenvolvimento) que desencadeia processos de etnocídio e ecocídio e a cosmologia comunicada pelos Kaiowá, na qual a natureza é uma alteridade (um sujeito, um parente). Assim, no primeiro movimento da dissertação apresentamos o conflito territorial e socioambiental que afeta os Guarani e Kaiowá e seus efeitos sobre a integridade física e a produção material e simbólica desse povo. Em seguida apresentamos a complexidade desse conflito, evidenciando como os problemas socioambientais contemporâneos, que conformam a crise ecológica e civilizacional em escala global, materializam-se, ganham vida e expressam uma cultura de morte em escala local. Em um terceiro movimento, buscamos demonstrar que é possível potencializar a dimensão política e renovar a abordagem epistêmica da educação ambiental, partindo-se do estudo de um caso emblemático no qual as externalidades e as contradições do desenvolvimento capitalista assumem proporções desumanas. A partir de uma abordagem decolonial, defenderemos duas perspectivas: a pertinência de experiências educativas socioambientais empiricamente fundamentadas, isto é, o estudo sistemático de conflitos territoriais e socioambientais, que explicitem a relação entre o progresso moderno e a crise ecológica; bem como, a necessidade de se acionar, para além dos fundamentos da Educação e da crítica socioambiental, conhecimentos outros, como a sabedoria Guarani e Kaiowá, que comunicam outros mundos possíveis e relações sociedade/natureza baseadas na cooperação e na reciprocidade, convertendo a Educação Ambiental em uma Educação Ambiental Intercultural. Assim, vislumbramos possibilidades de revisão das bases teóricas e metodológicas do campo da Educação Ambiental.

Palavras Chave: Educação Ambiental, Conflitos Socioambientais e Territoriais, Povo Guarani e Kaiowá, Interculturalidade, Sustentabilidade.

ABSTRACT

This study analyzes the territorial and socio-environmental conflicts affecting the Guarani and the Kaiowá indigenous people from Mato Grosso do Sul, Brazil, seeking to identify potential lessons to derive Environmental Education practices based on intercultural reflections, approaches, methodologies and epistemic options. The empiric dimension of this research dealt with the Guarani and the Kaiowá indigenous people narratives about the conflicts they are involved in. Their narratives expressed a more inclusive cosmology in which the agency is not exclusively a human prerogative. Taking into consideration the Guarani and the Kaiowá indigenous people narratives, this study stresses the tensions between the instrumental rationality (the hegemonic model of development), which triggers ethnocide and ecocide processes, and the Guarani and the Kaiowá cosmology, in which expresses and recognises otherness in nature (implying that nature is also a being, a relative). In this way, in the first part of the dissertation we introduce the territorial and socio-environmental conflicts that affect the Guarani and the Kaiowá indigenous people and the impact they bear upon their physical integrity, and their symbolic and material production. Subsequently, we introduce this conflict's complexity showing how today's socio-environmental problems, that constitute the ecological and civilizational crisis in a global scale, come to life expressing a death culture in a local scale. In the third part of the dissertation we seek to show that it is possible to potentialise the political dimension and update the environmental education epistemic approach through a study of an emblematic case in which the capitalist development's externalities and contradictions take unhuman proportions. From a decolonial standpoint, we defend two perspectives. First, the relevance of socioenvironmental educational experiences based on empiric studies. That is, the systematic study of territorial and socio-environmental conflicts that brings to surface the relationship between the western notion of progress and ecologic crisis. Second, the need to embrace other kinds of knowledge (such as the Kaiowá wisdom, that transmit other possible worlds and society/nature relationships based on cooperation and reciprocity) beyond the fundamentals of Education and socio-environmental critics, rendering Environmental Education an Intercultural Environmental education. In this way, we see possibilities to revisit the Environmental Education's theoretical and methodological foundations.

Keywords: Environmental Education, Territorial and Socio-Environmental conflicts, Guarani and Kaiowá indigenous people, interculturality, sustainability.

LISTA DE FIGURAS

- Figura 1: "Equipe Intedisciplinar de pesquisa": Rodrigo Arajeju, Janae Million e eu, acompanhados da sabedora Júlia Verón e da imagem do cacique Marcos Verón (in memorian) 21
- Figura 2: Testemunha da escolta da Polícia Militar ao administrador da Fazenda Brasília do Sul durante a Expedição Acadêmica. Fonte: Rodrigo Arajeju..... 22
- Figura 3: Momentos de trocas de saberes e momentos lúdicos com a família Verón, do Tekoha Takwara. Fonte: Janae Million..... 24
- Figura 4: Família Verón e apoiadores, reunidos em torno da cruz que marca o local onde o cacique Marcos Verón foi assassinado, no dia que sua morte completava 14 anos. Fonte: autoria própria..... 70
- Figura 5: vista da porta da casa da Ñandesy Júlia Verón. À direita, sua pequena roça, que conta com espécies como mandioca, melancia, batata e abóbora. Cercada pela monocultura de soja e conseqüentemente com o agrotóxico ali pulverizado. Fonte: autoria própria. 78
- Figura 6: Valdelice no rio Takwara, com baixo volume d'água e grande quantidade de areia, como constatado por Natanael. Fonte: autoria própria 80
- Figura 7: o fragmento de mata ciliar, à direita, aonde os indígenas caçam, coletam e encontram suas medicinas, ao lado do 'deserto verde' de monocultura de soja, que destrói a biodiversidade do território indígena. Fonte: autoria própria. 81
- Figura 8: Ñandesy Júlia Verón repassando seus ensinamentos com relação a plantas medicinais e a necessidade do vínculo espiritual com as plantas, resistindo à monocultura de soja que ocupa o espaço que antes era composto por uma mata densa. Fonte: autoria própria. 82
- Figura 9: A pequena Arami, no caminho para a casa da sua vó, já não testemunha a biodiversidade que seus pais conheceram. Ela mantém os braços erguidos para não encostar na soja, contaminada com agrotóxicos. Fonte: autoria própria. 85

LISTA DE TABELAS

- Tabela 1: Síntese das possibilidades educativas a partir dos conflitos.....139

LISTA DE ABREVIATURA E SIGLAS

CDS – Centro de Desenvolvimento Sustentável da Universidade de Brasília
CIMI & FIAN - Conselho Indigenista Missionário & Foodfirst Information and Action Network
CNV – Comissão Nacional da Verdade
CO2 – Dióxido de Carbono
EA – Educação Ambiental
Embrapa – Empresa Brasileira de Pesquisas Agropecuária
FAO - Food and Agriculture Organization
FE– Faculdade de Educação da Universidade de Brasília
FIOCRUZ – Fundação Instituto Oswaldo Cruz
FUNAI – Fundação Nacional do Índio
GEE – Gases do Efeito Estufa
IB – Instituto de Biologia
IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IHU – Institutos Humanitas Unisinos
ISA – Instituto Sócio Ambiental
ISPN – Instituto Sociedade, Pessoa e Natureza
MEC – Ministério da Educação do Brasil
MS – Mato Grosso do Sul
OIT – Organização Internacional
ONU – Organização das Nações Unidas
RO – Rondônia
SEEG – Sistema de Estimativa de Emissões de Gases de Efeito Estufa
SP – São Paulo
SPI – Serviço de Proteção ao Índio
TI – Terra Indígena
UEMS – Universidade Estadual do Mato Grosso de Sul
UFPB - Universidade Federal da Paraíba
UnB – Universidade de Brasília
USP – Universidade de São Paulo

SUMÁRIO

RESUMO	8
ABSTRACT.....	9
LISTA DE FIGURAS	10
LISTA DE TABELAS.....	10
LISTA DE ABREVIATURA E SIGLAS	11
PRIMEIRAS PALAVRAS	13
1.1 Primeiras palavras: aproximações e definição do objeto	13
1.2 Do percurso metodológico e das opções epistêmicas	19
1.3 Organização da dissertação	28
NARRATIVAS DE RESISTÊNCIA: O CASO GUARANI E KAIOWÁ.....	30
2.1 Os Guarani e Kaiowá	30
2.2 O encontro colonial	37
2.3 As funções do SPI e da FUNAI.....	44
2.4 As Reservas Indígenas como estratégia desenvolvimentista	44
2.5 Prisões, torturas e maus tratos	52
2.6 Voltar a ser o que se é: as retomadas do território e a luta por terra, vida, justiça e demarcação 54	
2.7 O conflito vivenciado pelos Guarani e Kaiowá como caso emblemático de violação de direitos humanos na contemporaneidade	Erro! Indicador não definido.
O POTENCIAL PROBLEMATIZADOR DO CASO GUARANI E KAIOWÁ	74
3.1 A realidade Guarani e Kaiowá como representação da problemática socioambiental.....	74
3.2 A expansão agrícola como sinônimo de crescente degradação ambiental.....	94
3.3 Os Conflitos Socioambientais como temas problematizadores	107
EDUCAÇÃO AMBIENTAL INTERCULTURAL – PRIMEIRAS APROXIMAÇÕES.....	115
4.1 Das premissas, fundamentos e objetivos da Educação Ambiental.....	115
4.2 A persistência de visões reducionistas sobre uma problemática complexa	119
4.3 O Intercultural e o Decolonial da Educação Ambiental.....	124
CONCLUINDO E CONTRIBUINDO	141
REFERÊNCIAS.....	145
Fontes escritas:	145
Fontes orais:	153
ANEXOS	154
ANEXO A - TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO.....	154

1. PRIMEIRAS PALAVRAS

1.1 Primeiras palavras: aproximações e definição do objeto

A opção por um mestrado em Educação, na linha de Educação Ambiental e do Campo (EAEC), oportunizou a reflexão sobre como a educação pode desempenhar um importante papel político e epistêmico, ao evidenciar as contradições de um sistema desenvolvimentista que, por sua própria lógica, inviabiliza saberes e sistemas de vida de povos tradicionais cuja existência material e imaterial está baseada em relações de reciprocidade com a terra e com todas as formas e vida que nela habitam.

Nesse sentido, a escolha do tema e do problema desta pesquisa guarda uma fina relação com minha trajetória acadêmica. Venho do curso de Ciências Ambientais, onde no trabalho de conclusão de curso, intitulado “Interdisciplinaridade e Desenvolvimento Sustentável na graduação de Ciências Ambientais da Universidade de Brasília: a percepção dos alunos”, evidenciei a intrínseca relação entre o profissional Cientista Ambiental e a interdisciplinaridade. O intuito era averiguar como – e se - essa interdisciplinaridade se efetiva nas práticas educativas do curso de graduação da Universidade de Brasília para a conformação de um profissional com uma visão sistêmica das problemáticas ambientais.

Durante a graduação, me envolvi profissionalmente com programas de educação para o desenvolvimento sustentável, como o Educação Gaia¹, e com o desenvolvimento de projetos de educação popular, direito à cidade e sustentabilidade urbana no âmbito da Rede Social Brasileira por Cidades Justas, Democráticas e Sustentáveis².

Venho de um percurso acadêmico, profissional e ativista focado na disseminação de novas teorias e práticas em prol de uma sociedade mais justa e sustentável, a partir de processos educativos focados em temas como Economia Solidária, Agroecologia, Permacultura, Direitos Humanos, Participação Política, entre outros.

Ingressei no mestrado imbuída de uma concepção otimista com relação aos avanços na áreas socioambientais, com um projeto que trataria da troca de saberes entre os profissionais Universitários e

¹ Curso do Programa Gaia Education, criado por um grupo de educadores e designers de ecovilas de diversos países com o objetivo de disponibilizar para o mundo experiências práticas, ideias e ferramentas inovadoras, desenvolvidas e testadas em comunidades que atuaram como laboratórios de práticas sustentáveis. Mais informações no site: <http://gaiabrasilia.org.br/>

² A Rede Social Brasileira por Cidades Justas, Democráticas e Sustentáveis é constituída por movimentos/iniciativas tem como objetivo fomentar a qualidade de vida nas cidades, por meio do comprometimento da sociedade e de sucessivos governos com comportamentos éticos e com o desenvolvimento justo e sustentável. Mais informações no site: <http://www.nossasaopaulo.org.br/portal/cidades>

os remanescentes de quilombos da região da Barra do Turvo, que construíram juntos, a cooperativa agroflorestal “Cooperafloresta”³, responsável por executar projetos que possibilitaram a produção de alimentos fartos e saudáveis, sem o uso de agrotóxicos, concomitante à recuperação ambiental, ao desenvolvimento socioeconômico da região e melhoria no bem estar geral dos agricultores, a partir de práticas agroflorestais. Tal projeto é um exemplo de como a produção de alimentos pode estar aliada à preservação e recuperação de ambientes, além de prover melhores rendas e uma crescente melhora na qualidade de vida das famílias envolvidas, a partir do resgate de saberes de agricultura dos povos tradicionais.

Apesar de permanecer encantada com a Cooperafloresta e querer disseminar cada vez mais os resultados desse projeto, compreendendo a relevância política de se provar que é possível produzir alimentos saudáveis aliado à preservação ambiental e justiça social, percebi que existem realidades invisíveis que estão sendo massacradas, que existe um verdadeiro genocídio em marcha, imposto pela mesma lógica que reproduz o mito de que, para produzir alimentos, é necessário um pacote tecnológico que destrói ecossistemas e intoxica pessoas, além de ser necessário que se desmate milhões de hectares da nossa terra. E sabemos que esse mito é reproduzido para que a lógica econômica de acumulação de capital não seja abalada.

Assim, o tema do mestrado foi modificado após minha participação na “Expedição à Aldeia Takwara” realizada em junho de 2015, no município de Juti - Mato Grosso do Sul. A expedição contou com a participação de estudantes da graduação e da pós-graduação e foi coordenado pelas professoras Ana Tereza Reis da Silva (Faculdade de Educação), Marli Sales (Departamento de Geografia), Maria Rita Avanzi e Zara Guimarães (Instituto de Biologia). Importante dizer que a expedição surgiu no âmbito da disciplina Fundamentos da Educação Ambiental do Curso de Pedagogia (FE/UnB), ministrada pela professora Ana Tereza Reis da Silva, para quem essa atividade nasce justamente da necessidade de ressignificar os fundamentos da análise crítica socioambiental, fortemente embasada na *expertise* científica. *Ressignificar*, ou, *construir outros sentidos*, pressupunha aproximar a crítica socioambiental da realidade concreta, isto é, dos lugares onde as externalidades do modelo hegemônico se materializam com mais cruza, das pessoas que são desterritorializadas, dos sistemas de conhecimento que são invisibilizados e inviabilizados, das vidas humana e não humanas que são cobradas. Ressignificar para *ler a palavra mundo* desde outra perspectiva. Em um sentido profundamente Freiriano, pelo encontro entre sujeitos e mundo pluriversos, entre a teoria e a realidade

³ Para ler mais sobre o projeto, acesse <http://www.cooperafloresta.com/publicaes>

factual.

Ali, por se tratar de um território de retomada⁴ em fase de demarcação, tensionado por conflitos permanentes entre as comunidades indígenas e os interesses acionados pelo modelo de progresso hegemônico, nos deparamos não apenas com os modos de vida, saberes e cosmologias de um povo, mas também, com as marcas de um processo histórico de exercício do poder que destroi ecossistemas e territórios sagrados a partir da negação do outro e da naturalização da violência física e simbólica.

O encontro com a realidade dos Guarani e Kaiowá, evidenciou, para mim, que o cenário socioambiental brasileiro ainda tem muito a caminhar, e que os conflitos socioambientais, como o vivenciado por esses indígenas, representam a discrepância entre os avanços que tivemos em termos de legislação, acordos, teorias econômicas, sociais e ambientais, e a prática dos setores políticos e econômicos que deveriam materializar a demanda e o compromisso mundial com a justiça social e a preservação ambiental.

Apesar de conhecer “virtualmente” a realidade Guarani e Kaiowá, especialmente após a divulgação da carta dos indígenas de *Pyelito Kue/Mbarakay*⁵, em um pedido à justiça federal para decretarem sua morte coletiva, conhecer essa realidade *in locu*, a partir das narrativas dos sujeitos que a vivenciam, testemunhar o exercício do poder que viola direitos e identificar a manifestação das diversas faces da crise ambiental que vivemos, impregnou de sentido, nos termos de Paulo Freire (1997), minha percepção de estudante acerca de conceitos problematizados no contexto do Mestrado Acadêmico, como: conflitos socioambientais/territoriais (LITTLE, 2001, 2002, 2006), (in)justiça ambiental (ACSELRAD, 2004, LEROY, 2013), colonialidade do poder/saber/ser/cosmogâmica da vida (QUIJANO, 2005, WALSH, 2012, *et al*), diálogo intercultural, monocultura do saber e do rigor, do tempo linear, da naturalização das diferenças que ocultam hierarquias, da escala dominante e do produtivismo capitalista (SANTOS, 2007), entre outros.

Ao mesmo tempo, evidenciou a necessidade de práticas educativas que contextualizem a problemática ambiental a partir de um olhar sistêmico, que evidencie a realidade e assim, a urgência de uma mudança societária significativa, que possibilite a conformação de um cenário socioambiental justo e sustentável, diante da existência de uma demanda global por tal cenário e de uma realidade

⁴ Conceito que se refere à prática indígena de retomar parte de seu Território Tradicional, será debatido no próximo capítulo.

⁵ Essa carta repercutiu em todo território nacional, gerando uma grande mobilização virtual, e se configurou como o texto que gerou maior impacto na sociedade brasileira na primeira década do século XXI (ROCHA, 2014).

completamente contraditório a ele. Nesse contexto, compreendi a urgente necessidade que as práticas educativas ressignifiquem a relação teoria e prática, realidade e categorias explicativas, uma vez que a vida mesma nos confere o senso de urgência que as problemáticas demandam para serem mitigadas ou solucionadas.

Além disso, a expedição me proporcionou a compreensão de que ao se conhecer histórias, nomes e rostos, contextos remotos, antes conhecidos apenas por livros ou mídias, ganham familiaridade e humanidade, pois ali se encontram pais, mães, filhos, irmãos, avós, netos, amigos e companheiros, e assim, nos aproxima de forma mais humana da problemática ambiental, que aqui é concebida como problemática socioambiental.

Nesse sentido, compreendi os conflitos socioambientais como a expressão da urgência de mudanças efetivas em relação a crise socioambiental que vivenciamos, além de testemunhar que o genocídio cometido contra o povo indígena e a devastação de grandes territórios não remetem apenas ao encontro colonial, mas permanecem em curso nas “sociedades modernas” por meio de suas heranças coloniais.

As heranças coloniais se materializam, assim, por meio de um projeto de modernidade que visa um desenvolvimento que serve aos interesses da elite político-econômica, em detrimento de demandas por justiça e sustentabilidade. Através da colonização dos espaços de poder e de decisão, esses grupos se perpetuam e garantem a manutenção do modelo hegemônico desenvolvimentista.

Foi a partir dessas reflexões iniciais que surgiu esta pesquisa, e assim, optamos por analisar, teórica e empiricamente, o caso Guarani-Kaiowá como um conflito socioambiental, isto é, como um problema social, político e ecológico, capaz de informar práticas educativas que estimulem uma visão integrada e multidimensional da crise que vivemos. A pesquisa, portanto, tomou forma a partir do contato empírico com o mundo Guarani e Kaiowá e de testemunharmos a grave violação de seus direitos e a devastação de seu território que os impõe sobreviver em estado de exceção.

Aqui, percebemos que a natureza do conflito vivenciado pelos Guarani e Kaiowá é resultante do confronto entre duas racionalidades distintas: a dos indígenas, que concebem a terra como seu Tekoha (*teko* = vida, *ha*= terra, ou “lugar onde se é”), um bem coletivo no qual se encontram as condições materiais e imateriais imprescindíveis à vida e a sua forma de viver; e a racionalidade moderna desenvolvimentista, baseada na monocultura, no latifúndio, que concebem a terra e a natureza como propriedade privada, fonte de lucros, moeda de troca e mercadoria dentro do sistema capitalista, em sua face neoliberal.

Nesse sentido, a partir de uma abordagem decolonial, defenderemos duas perspectivas: a pertinência de experiências educativas socioambientais empiricamente fundamentadas, isto é, o estudo sistemático de conflitos territoriais e socioambientais, que explicitem a relação entre o progresso moderno e a crise ecológica; bem como, a necessidade de se acionar, para além dos fundamentos da Educação e da crítica socioambiental, conhecimentos outros, como a sabedoria Kaiowá, que comunicam outros mundos possíveis e relações sociedade/natureza baseadas na cooperação e na reciprocidade, convertendo a Educação Ambiental (EA) em uma Educação Ambiental Intercultural (EAI). Assim, vislumbramos, igualmente, possibilidades de revisitação das bases teóricas e metodológicas do campo da Educação Ambiental.

Essa perspectiva está em consonância com a proposta das Diretrizes Nacionais para a Educação Ambiental, ao determinarem que essa modalidade de ensino deve “adotar uma abordagem que considere a interface entre a natureza, a sociocultura, a produção, o trabalho, o consumo, superando a visão despolitizada, acrítica, ingênua e naturalista ainda muito presente na prática pedagógica das instituições de ensino” (MEC, 2012, p. 2).

Em sintonia com essa definição, partimos do pressuposto de que os conflitos socioambientais, como o caso Guarani Kaiowá, comportam “ensinamentos” potencialmente capazes de evidenciar a estreita relação entre a noção de crise ecológica e suas externalidades econômica, social, ambiental e cultural, que a convertem em uma crise civilizatória global, com processos insustentáveis que podem levar ao colapso de nossa civilização (LEFF, 2016). E ainda, que o contato e o reconhecimento da realidade explicitada nos conflitos socioambientais constituem elementos fundamentais para a construção de análises agudas e o fomento de outras sensibilidades.

Assim, o pressuposto inicial desse trabalho consiste no entendimento de que os conflitos socioambientais, que aqui serão tratados nas perspectivas apresentadas por Paul Little (2001) e Henri Ascelrad (2004), são situações-problema, ou seja, pontos de partida para o desenvolvimento de processos de ensino-aprendizagem que permitem problematizar e contextualizar o cenário atual da crise ecológica (SAITO *et al*, 2011). Isso porque eles se configuram como uma das formas de materialização das externalidades do desenvolvimento hegemônico, extrapolando o campo das reflexões teóricas e aproximando os educandos das consequências reais da crise e das pessoas que sofrem diretamente com ela.

Essa aproximação é entendida aqui como condição para a compreensão dos aspectos multifacetados da crise ecológica, pois, ainda que comumente ela seja considerada como um problema

de ordem global, os conflitos territoriais e socioambientais expressam, em escala local, a complexidade da crise, seus efeitos e os interesses em disputa. A compreensão de que a crise alcança escalas civilizacionais e elementos sociais, culturais, econômicos e biofísicos entrelaçados que se expressam localmente, é fundamental para qualificar e adensar as abordagens e práticas da Educação Ambiental.

Ainda sob essa perspectiva, Saito *et al* (2008) defende que os conflitos trazem para a discussão vozes diversas sobre questões mais próximas dos educandos, representando a possibilidade de “desvelar de forma crítica, dialógica e contextualizada a realidade, frequentemente vinculada a intencionalidades nem sempre explícitas e atreladas a um modelo de sociedade não-compatível com a emancipação do sujeito” (p. 125).

Corroboramos com esse entendimento e propomos, contudo, agregar às interpretações dos conflitos, não apenas aquelas dadas pela expertise dos diferentes campos da ciência, mas também, pelas narrativas dos sujeitos envolvidos no processo, isto é, pelo tensionamento das racionalidades e interesses em jogo: a razão instrumental que historicamente desterritorializa os povos tradicionais e nega seus direitos, a monocultura e o modelo hegemônico de desenvolvimento e progresso que mercantilizam a natureza, produzindo etnocídio e ecocídio; e desde outra lógica, os modos de vida, saberes e cosmologias evocados pelos Kaiowá, que entendem a terra como lugar onde se é, e a natureza como alteridade.

Considerando esse contexto de interesses em disputa, de múltiplos sujeitos e de racionalidades rivais, o contraditório e a contradição devem desempenhar um papel central no processo formativo, o que exige romper com análises reducionistas, dicotômicas, moralizantes, pragmáticas e superficiais que ainda são fortemente presentes nas práticas educativas. A complexidade dos conflitos socioambientais reforça a necessidade de acionamento dos sujeitos, valores e interesses em disputa em cada contexto, isto é, eles reclamam outro olhar sobre a realidade e outra postura pedagógica: epistêmica e metodologicamente plural. Ou seja, a natureza da crise ecológica exige não apenas uma abordagem interdisciplinar e complexa dos fatos, mas a adoção de uma perspectiva pluriversa, tanto do ponto de vista epistêmico, quanto metodológico (REIS DA SILVA, 2016).

Entendemos ainda, que a aprendizagem por meio de narrativas, cosmologias, saberes e modos de vida estranhos à racionalidade instrumental, pode informar outras lógicas de bem-viver. Interpelados por ontologias mais inclusivas nas quais a agência não é prerrogativa exclusiva do humano, nas quais a natureza é uma alteridade (um sujeito, um parente), poderemos vislumbrar outros caminhos alternativos à lógica hegemônica (REIS DA SILVA, 2016).

Se, como sugere Sauv  (2012), a EA carece de uma visão complexa e totalizante dos problemas socioambientais, de suas causas e consequências,   preciso buscar saídas ao caráter parcial e fragmentado do conhecimento. Sendo assim, as reflexões aqui empreendidas também pretendem reafirmar a EA como uma prática social e política a partir do contexto da vida mesma que pode e deve difundir processos educativos orientados pelo pluralismo epistêmico e metodológico e pela ecologia dos saberes, proposta por Santos (2007).

A escolha do tema justifica-se, portanto, pela relevância política e acadêmica de problematizar as contradi es da sociedade contemporânea e pela busca de caminhos epistêmicos e metodológicos alternativos para o desenvolvimento de processos educativos socioambientais. Justifica-se, igualmente, pela necessidade de se fomentar sensibilidades  ticas e consciências ambientais engajadas com a constru o de respostas efetivas aos problemas de nosso tempo, diante da existência de abordagens educativas reducionistas, que não dão conta da complexidade dessa temática.

Coerente com essa perspectiva, constitui-se como objetivo desta pesquisa   analisar o conflito territorial e socioambiental que afeta o povo Guarani e Kaiowá do Mato Grosso do Sul, buscando identificar seu potencial pedagógico para informar práticas de Educa o Ambiental pautadas por reflexões, abordagens, orienta es metodológicas e op es epistêmicas interculturais. Isto  , analisaremos em que medida os problemas que se manifestam nesse conflito podem informar práticas educativas que visam a fomentar percep es mais agudas, complexas e plurais acerca da crise ecológica. Os objetivos específicos estão assim formulados: analisar o processo histórico de viola o dos direitos humanos, territoriais e socioambientais do povo Guarani e Kaiowá; explicitar as racionalidades que se tensionam no contexto em questão, bem como os distintos valores, modelos de mundo e de desenvolvimento que elas evocam; identificar os problemas socioambientais que afetam o povo Guarani e Kaiowá, com a inten o de demonstrar como eles expressam a complexidade da crise ambiental global; a partir desse caso, analisar o potencial pedagógico e epistêmico de conflitos socioambientais, propondo abordagens interculturais de educa o socioambiental.

1.2 Do percurso metodológico e das op es epistêmicas

Para o desenvolvimento da pesquisa, que   de natureza qualitativa, busquei, a partir da realiza o de tr s visitas ao Tekoha Takwara, identificar como os Guarani e Kaiowá sentem e analisam o conflito que vivenciam e compreender sua cosmovisão e modos de vida, confrontando-os com a

lógica comunicada pela racionalidade econômica hegemônica que opera no contexto desenvolvimentista do Mato Grosso do Sul.

Nessa perspectiva, a dimensão empírica que referencia a análise foi composta por testemunhos de lideranças Guarani e Kaiowá do Tekoha Takwara, enquanto a visita realizada no âmbito da Expedição Acadêmica se constituiu como o primeiro momento desta pesquisa, sucedida por outras duas.

Na segunda e na terceira visita, fui acompanhada por outros dois pesquisadores que trabalham com o Tekoha Takwara em suas respectivas pesquisas de mestrado: Rodrigo Siqueira Arajeju, cineasta e mestrando do Centro de Desenvolvimento Sustentável (CDS/UnB) e Janae Million, bióloga e mestranda do Departamento de Botânica do Instituto de Biologia (IB/UnB), ambos da Universidade de Brasília.

Rodrigo, ou *Arajeju*, que em Kaiowá significa “primeiro raio de sol”, participou ativamente na organização da Expedição à Aldeia Takwara⁶, uma vez que já havia estabelecido uma relação de confiança com os indígenas a partir da filmagem do documentário “Índio Cidadão?⁷”, no qual Valdelice Verón, liderança Guarani e Kaiowá do Tekoha Takwara, apresenta suas narrativas testemunhais a respeito do processo de redemocratização do país, em 1988, e denuncia o etnocídio da Nação Guarani e Kaiowá.

Dessa forma, eu, Rodrigo e Janae, formamos uma equipe colaborativa de pesquisa interdisciplinar no Tekoha, contribuindo um com a pesquisa do outro a partir de novos olhares que se entrelaçavam e se somavam à medida que se desenvolviam. Nesse sentido, as falas e as imagens aqui encontradas não foram registradas apenas por mim, mas por essa equipe que se apoiou – e se apoia – mutuamente em todas as etapas da pesquisa.

⁶ O documentário *Índio Cidadão* foi debatido na disciplina Fundamentos da Educação Ambiental, no primeiro semestre letivo de 2015, com a presença do diretor Rodrigo Siqueira Arajeju e de lideranças Guarani e Kaiowá. Na ocasião, a professora Ana Tereza Reis da Silva assumiu o compromisso de empenhar esforços junto a UnB para viabilizar logisticamente uma Expedição à Aldeia com o propósito de proporcionar aos estudantes o (re)conhecimento dos problemas socioambientais que afetam esse povo.

⁷ Documentário realizado em 2013 que narra, sob a ótica dos indígenas, a participação das Nações Indígenas na Constituinte (1987/88) e as violações dos direitos constitucionais dos Povos Originários.



Figura 1 "Equipe Intedisciplinar de pesquisa": Rodrigo Arajeju, Janae Million e eu, acompanhados da sabedora Júlia Verón e da imagem do cacique Marcos Verón (in memoriam)

Assim, o trabalho de campo foi realizado nesses três momentos: a Expedição Acadêmica, realizada entre os dias 25 e 29 de junho de 2015, o segundo campo realizado entre os dias 11 e 18 de setembro de 2015 e o terceiro campo, que apesar de ter sido planejado para o ano de 2016, só foi possível acontecer entre os dias 10 e 17 de janeiro de 2017.

A data desse terceiro campo foi adiada duas vezes: a primeira, marcada para abril de 2016, foi adiada devido a fortes chuvas que caíram naquele período e inviabilizaram a entrada/saída de visitantes ao Tekoha. Já a segunda, marcada para agosto de 2016, foi adiada devido à tensão e à apreensão que se estabeleceu na comunidade após o cacique Ládio Verón ter sofrido um ataque de pistoleiros, resultando em um traumatismo craniano que o deixou internado por dias e obrigou a comunidade a mudar o local de suas casas.

Vários momentos da primeira visita, no contexto da Expedição, foram emblemáticos, a começar pela fala do cacique Araldo Verón ao nos receber: “nós agradecemos a visita de vocês e pedimos desculpas por não receber vocês como gostamos de receber, com um peixe frito na nossa casa tradicional. Não conseguimos mais pescar, porque o agrotóxico tá matando todos os peixes”; evidenciando assim a falta de condições materiais para a sua subsistência tradicional.

Durante a expedição, foi realizado o ritual de nomeação indígena, rito sagrado que permite às *Nhandesys* (mãe de todos) e aos *Nhanderus* (pai de todos) saberem se somos um parente, uma alma

irmã: dizem os sabedores que quando o nome vem, quando ele é revelado, significa que somos consideradas boas pessoas, com boas intenções; que a partir daquele momento somos membros da família Kaiowá. Nesse contexto, fui batizada com o nome Kaiowá Yvoty Marangatu (Flor Sagrada), sendo bem-vinda no território e estando assim, apta a estar e participar na comunidade.

Durante a expedição, testemunhamos estratégias de violência física e psicológica por parte dos fazendeiros: rondas de pistoleiros, tiros dados para o alto durante a madrugada, queimadas provocadas ao redor da retomada, patrulha e invasão policial da retomada sem mandato judicial. Também testemunhamos viaturas da Polícia Militar escoltando coronéis da região, o que representa o Estado e seus agentes a serviço dos interesses dos fazendeiros. Além disso, registramos dejetos tóxicos, como embalagens de agrotóxicos, próximos a uma das fontes de água utilizadas pela comunidade.



Figura 2: Testemunha da escolta da Polícia Militar ao administrador da Fazenda Brasília do Sul durante a Expedição Acadêmica. Fonte: Rodrigo Arajeju

Já na segunda visita, conhecemos mais lideranças do Tekoha Takwara e aprendemos mais sobre os saberes tradicionais dos Kaiowá com relação à agricultura e à medicina tradicional, conhecendo a roça de um ancião, o Seu Baixinho, e acompanhando a Ñandesy Júlia Verón em uma caminhada na mata, evidenciando a riqueza de espécies e medicinas encontradas em um pequeno espaço sem a monocultura de soja, milho, cana ou braquiária. Além disso, visitamos outras três comunidades, todas em situações de retomada: Paso Piraju, Guyraroká e Nhuporã. Em todas, fomos acompanhados de Valdelice Verón, que intermediou nossa visita e nosso diálogo com essas comunidades, apresentando-nos como pesquisadores da Universidade que estavam ali para ouvi-los e divulgar suas palavras.

Rodrigo Arajeju realizava a gravação audiovisual das narrativas, Valdelice Verón traduzia as falas do Kaiowá para o português e eu e Janae gravávamos as falas e fazíamos nossos apontamentos, de acordo com as necessidades de nossas pesquisas. Nesse sentido, as falas registradas não são decorrentes

de um roteiro de entrevistada estruturado – ou semi estruturado. Elas foram realizadas de forma livre, e nós, como pesquisadores/as, intervínhamos pontualmente para obter dados relevantes a nossas pesquisas, que por ventura não tinham sido explicitadas espontaneamente nas narrativas.

Cabe ressaltar que a importância de Valdelice Verón para a pesquisa vai muito além da tradução da língua Kaiowá para o português. Estarmos acompanhados por ela conferia legitimidade à nossa presença e forjava a confiança necessária ao diálogo estabelecido entre nós e os demais indígenas. Isso se deu pelo fato de Valdelice Verón representar a luta indígena Guarani e Kaiowá em vários espaços, inclusive nos externos ao seu território e ao Brasil, sendo ela amplamente legitimada e valorizada por sua comunidade por exercer um papel político de extrema relevância para a luta de seu povo.

Valdelice é membro do Movimento de Professores Indígenas Kaiowá e Guarani; membro do Conselho Interinstitucional do Curso de Licenciatura Indígena Teko Arandu – Universidade Federal da Grande Dourados/Faculdade de Educação, e membro do Conselho de retomada e Demarcação das terras tradicionais dos Kaiowá e Guarani do Mato Grosso do Sul – Aty Guasu. Valdelice e Natanael, seu companheiro, estiveram presentes, inclusive, na Cúpula da Consciência Sobre o Clima, realizada em julho de 2015 em Paris, representando a luta de seu povo frente à demanda universal pela proteção da natureza⁸.

Nesse segundo campo, além das visitas aos Tekohas, fomos à Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS), aonde tivemos a oportunidade de acompanhar um encontro dos Acadêmicos Indígenas dessa Universidade, além de conhecermos, em visita guiada, seu espaço, que conta com um prédio para os estudantes indígenas.

Já o terceiro campo aconteceu em um momento de duras lembranças para a comunidade: os 14 anos de morte do cacique Marcos Verón. Nessa oportunidade, participamos do ato realizado pela comunidade para lembrar a data e reafirmar sua luta pela vida e pelo território. Além disso, foram realizados registros de conversas informais, rodas de conversa, caminhadas e visita à mata ciliar, guiada pela Ñandesy Júlia Verón, para mostrar a diversidade de espécies medicinais encontradas naquele pequeno fragmento.

Sentimos, naquele momento, que a comunidade estava menos tensa. Valdelice fez sua interpretação acerca desse fato: “a ação agora dos fazendeiros é mais burocrática, no papel”, referindo-

⁸ Os discursos de Valdelice e Natanael estão disponíveis na íntegra em vídeo: <https://youtu.be/DbFoSdRAyBo>

se às estratégias políticas acionadas pelos latifundiários após o último confronto direto, que resultou no traumatismo craniano de seu irmão, Ládio.

Devido à nossa aproximação anterior com a comunidade, e por sermos nós três, nomeados em Kaiowá, e portanto, considerados como parentes, compartilhamos histórias, momentos lúdicos, reflexões, ensino e aprendizagem, e, sobretudo, a esperança de dias tranquilos e seguros após a homologação de seus territórios. Uma semente para todos os bons frutos que posteriormente poderão ser semeados e colhidos pelos povos indígenas daquele território.



Figura 3: Momentos de trocas de saberes e momentos lúdicos com a família Verón, do Tekoha Takwara. Fonte: Janae Million

No âmbito desse terceiro campo, também foi possível realizar duas visitas, somente de caráter exploratório. Uma ao *Tekoha Apyka'i*, onde pudemos conversar com Dona Damiana, senhora que foi despejada de seu território cinco vezes e continua na resistência, acampada em frente à sua terra tradicional, separada dele por uma estrada.

Realizamos outra à Reserva Indígena de Dourados, onde testemunhamos a semelhança entre a reserva e favelas urbanas, como a forte presença de igrejas evangélicas, uso de álcool e a sensação de insegurança que os indígenas experimentam todos os dias, ao entardecer. Apesar disso, constatamos a resistência dos saberes indígenas naquele contexto inóspito: suas casas, roçados e Ñandesys realizando processos de cura em bebês adoentados, por meio de seus conhecimentos sobre plantas medicinais.

Diante dessas considerações, adotamos uma perspectiva etnográfica e uma combinação de formas distintas de coleta de dados, *a técnica de triangulação* (RUSCHEINSKY, 2005) para o registro da realidade Guarani e Kaiowá. Nesse caso foram triangulados dados coletados por meio dos seguintes procedimentos: diário de campo, onde estão os registros das caminhadas, participações em ritos e momentos marcantes com a comunidade; registro fotográfico do espaço territorial, coleta audiovisual e gravação de testemunhos e narrativas coletadas informalmente; e revisão de literatura a respeito da realidade Guarani e Kaiowá, além de narrativas não acadêmicas presentes em jornais, revistas e sites.

Como suporte epistêmico, acionamos a literatura relacionada aos seguintes campos: socioambiental, educação ambiental, antropologia e estudos decoloniais. Algumas categorias conceituais são centrais ao estudo, como: conflitos socioambientais, interculturalidade, sustentabilidade, território e territorialidade, povos tradicionais⁹, ecologia e diálogo de saberes, monocultura do conhecimento, do tempo e da produtividade, racismo epistêmico e (in)justiça socioambiental.

A coleta das narrativas desse povo teve como intuito i) identificar como os Kaiowá analisam o conflito que vivenciam, depreendendo os problemas socioambientais correlatos a essa realidade e ii) compreender o seu modo de vida e sua cosmovisão, desvelando uma outra forma de viver que não aquela imposta como única pela racionalidade científica. A partir da união dessas duas vertentes, é possível compreender o sentido de etnocídio apresentado pelos próprios Guarani e Kaiowá quando se referem à sua situação de vida.

Todas as falas e depoimentos foram registrados a partir de uma escuta sensível, isto é, de uma escuta que reconhece o universo afetivo, imaginário e cognitivo do outro e que pressupõe um diálogo respeitoso e generoso, onde o(a) pesquisador(a) suspende, momentaneamente, suas posições filosóficas e valores (BARBIER, 2002, p.94).

Em seguida, foram transcritos na íntegra, para posteriormente serem selecionados trechos ou depoimentos completos para compor a análise. Esses testemunhos são cotejados com a literatura

⁹ Aqui, cabe salientar que compreendemos a imensa diversidade sociocultural e fundiária brasileira, composta por múltiplas sociedades indígenas, comunidades quilombolas, de açorianos, babaqueiros, caboclos, caiçaras, caipiras, campeiros, jangadeiros, pantaneiros, pescadores artesanais, praiérios, sertanejos, varjeiros, dentre outros, e que essas diversas populações possuem uma heterogeneidade interna que os diferenciam imensamente uma das outras. No entanto, utilizamos o termo “povos tradicionais” como uma opção pedagógica e política, e o que embasa essa opção são os argumentos trazidos por Little (2002). O autor enfatiza a dimensão sociopolítica para justificar esse conceito geral, visto que esses são grupos que defendem seus territórios frente à degradação imposta pelo desenvolvimento hegemônico, e o uso do conceito povos tradicionais para identificá-los se configura como estratégia de luta pela autonomia e direito territorial (LITTLE, 2002).

acionada para tratar do conflito socioambiental e territorial que afeta Kaiowá, com a literatura socioambiental que discute as externalidades do modelo hegemônico de desenvolvimento e seus impactos sobre a reprodução material e simbólica desse povo, e também são cotejados com a literatura que fundamenta as reflexões sobre o papel político que a Educação Ambiental cumpre no contexto da crise ecológica.

Para a análise do conflito e dos problemas socioambientais gerados pelo sistema econômico hegemônico sobre o modo de vida Guarani e Kaiowá, privilegamos as suas narrativas, optando por manter algumas na íntegra. Trata-se de uma opção epistêmica e política que confere centralidade à narrativa e aos saberes de um povo historicamente invisibilizado e subalternizado. Dessa forma, a história do conflito e os efeitos do desenvolvimento hegemônico sobre os modos de vida e saberes desse povo são tratados a partir de suas vivências e percepções. Aqui, suas falas possuem tanta relevância e peso quanto às análises dos renomados teóricos que acionei ao longo da dissertação para dialogar com essa realidade.

Assim, coerente com a perspectiva da Ecologia dos Saberes (SANTOS, 2007), as narrativas dos Guarani e Kaiowá não foram tratadas como simples dados empíricos da realidade, mas sim como falas que expressam a perspectiva do conflito a partir do olhar de quem sofre com ele. Nesse sentido, confrontamos a lógica hegemônica e os efeitos da crise ecológica a partir da vida desse povo. Além disso, suas narrativas, inspiradas por outra visão de mundo que não a ocidental moderna, expressam uma relação não dual entre homem e natureza, e assim, podem fornecer à educação ambiental, outros fundamentos epistêmicos para se pensar a reciprocidade da relação cultura/natureza. A união dessas duas perspectivas torna possível o desenvolvimento de uma *Educação Ambiental Intercultural*, pautada no diálogo de saberes e no pluralismo epistêmico.

Sendo assim, a análise aqui desenvolvida ganha contornos do que Boaventura chama de tradução intercultural (SANTOS, 2007; CASTRO, 2005), cujo propósito é promover uma inteligibilidade recíproca entre os saberes indígenas e as lógicas do mundo ocidental com os quais eles tensionam. Nessa direção, já que tradução pressupõe justiça cognitiva, é coerente com nossa perspectiva metodológica visibilizar a diversidade epistêmica, cosmogônica e cultural que coexiste em uma mesma realidade (SANTOS, 2007).

Cabe ressaltar que o processo de tradução ganha complexidade no contexto dessa pesquisa, apresentando-se como o desafio de fazer circular os saberes registrados através da oralidade de uma comunidade indígena, carregada de significados e significantes estranhos à ciência, para o registro

escrito dentro dos parâmetros acadêmicos, o que pode ser insuficiente para traduzir a *verdade* que essas falas expressam. Nesse sentido, assumimos aqui a advertência de Viveiros de Castro (2005): “traduzir é presumir que há desde sempre e para sempre um equívoco; é comunicar pela diferença, em vez de silenciar o Outro. Traduzir é instalar-se no espaço do equívoco e habitá-lo” (p. 153). Apesar das limitações inerentes a esse processo, a tradução é essencial no sentido de que:

É preciso captar toda a riqueza para não desperdiçar a experiência, já que só sobre a base de uma experiência rica não desperdiçada podemos realmente pensar em uma sociedade mais justa. Esse procedimento de tradução é um processo pelo qual vamos criando e dando sentido a um mundo que não tem realmente um sentido único, porque é um sentido de todos nós; não pode ser um sentido que seja distribuído, criado, desenhado, concebido no Norte e imposto ao restante do mundo, onde estão três quartos das pessoas. É um processo distinto, e por isso o chamo a Epistemologia do Sul, que tem consequências políticas – e naturalmente teóricas – para criar uma nova concepção de dignidade humana e de consciência humana (SANTOS, 2007, p. 41).

Nos termos de Santos (2007), essa estratégia é, igualmente, uma forma de reconhecer a relevância e de dar visibilidade à memória, à oralidade e ao saber de sujeitos subalternizados, que são, segundo Martins (2007), sujeitos historicamente silenciados por aqueles que representam o poder vigente. Trata-se de reconhecer o valor empírico e a legitimidade dos saberes tradicionais como formas fecundas de tradução da realidade, de registros historiográficos e de análises sociológicas (LACEY, 2008; WALSH; 2012; ESCOBAR; 2012).

O que se justifica, para além das exigências de adequação investigativa, a opção política por conceder outro lugar aos saberes da tradição no âmbito da pesquisa, uma vez que:

a classe hegemônica tem na escrita o seu marco gramatical essencial, o seu suporte para contar a sua versão da história, enquanto não proporciona a outros segmentos sociais subalternos as mesmas condições para desenvolver o dom da escrita e do discurso, os meios de comunicação para contar a história sob o seu ponto de vista (RUSCHEINSKY, 2005, p. 143).

Nesse sentido, encontramos na interculturalidade uma opção epistêmica, metodológica e política, e assim, a estrutura e a metodologia da dissertação está em coerência com a proposta de Educação Ambiental Intercultural que defendemos. Acreditamos que assim, a centralidade da narrativa dos sujeitos subalternos, ganha sentido e materialidade. Assumimos, nesse sentido, a perspectiva de Spivak: se o subalterno não pode falar, tão pouco a intelectualidade pode falar em seu nome. Isto é, “nenhum ato de resistência pode ocorrer em nome do subalterno sem que esse ato seja imbricado no

discurso hegemônico”. De modo que, “agir dessa forma [...] é reproduzir as estruturas de poder e opressão, mantendo o subalterno silenciado, sem lhe oferecer uma posição, um espaço de onde possa falar e, principalmente, no qual possa ser ouvido” (SPIVAK, 2010, p. 12).

Considerando que os sujeitos que sofrem com esses conflitos, e que contribuíram com seus testemunhos, fazem parte de um povo tradicional, a perspectiva da ecologia de saberes, do pluralismo epistêmico e da interculturalidade (ESCOBAR, 2012; WALSH, 20010; SOUSA, 2005) são essenciais e adotadas aqui como norte teórico organizador. Essa escolha nos conduz, sobretudo, a uma opção pela perspectiva decolonial, tendo em vista seu posicionamento político por considerar os sujeitos subalternizados como enunciadores de uma concepção válida de mundo. Ou seja, as análises que empreenderemos serão um exercício de compreensão do conflito e da Educação Ambiental a partir da narrativa Kaiowá.

1.3 Organização da dissertação

A dissertação está organizada em quatro capítulos:

No primeiro capítulo apresentamos o conflito territorial e socioambiental que afeta os Guarani e Kaiowá e seus impactos sobre a integridade física e a reprodução material e simbólica desse povo. Cotejando argumentos da literatura especializada com as narrativas de lideranças do Tekoha Takwara, reconstruímos o processo histórico de violação de seus direitos e apresentamos os contornos atuais da luta pelo direito à vida e a retomada de suas terras.

No segundo capítulo, a partir da explicitação do caso em questão, analisamos as múltiplas dimensões do conflito territorial e socioambiental. Essa análise parte da identificação dos aspectos econômicos, políticos, sociais, ambientais, institucionais e culturais encontrados na conformação do conflito. Apresentamos a complexidade desse conflito evidenciado como os problemas socioambientais contemporâneos, que conformam a crise ecológica e civilizacional em escala global, materializam-se, ganham vida e expressam uma cultura de morte em escala local. Aqui, também, cotejando a literatura especializada com as narrativas dos Kaiowá, confrontamos as racionalidades que se tensionam nesse contexto: a dos indígenas que concebem a natureza como alteridade e a terra como bem coletivo, e a

racionalidade moderna desenvolvimentista – do latifúndio e do agronegócio¹⁰ – que concebe a terra como propriedade privada e a natureza como objeto explorável.

No terceiro capítulo, buscamos demonstrar que é possível potencializar a dimensão política e renovar a abordagem epistêmica da educação ambiental, partindo-se do estudo de um caso emblemático no qual as externalidades e as contradições do desenvolvimento capitalista assumem proporções desumanas. A partir de uma abordagem decolonial, defenderemos duas perspectivas: a pertinência de experiências educativas socioambientais empiricamente fundamentadas, isto é, o estudo sistemático de conflitos territoriais e socioambientais, que explicitem a relação entre o progresso moderno e a crise ecológica; bem como, a necessidade de se acionar, para além dos fundamentos da Educação e da crítica socioambiental, conhecimentos outros, como a sabedoria Kaiowá, que comunicam outros mundos possíveis e relações sociedade/natureza baseadas na cooperação e na reciprocidade, convertendo a Educação Ambiental em uma Educação Ambiental Intercultural.

Defenderemos a perspectiva de que a educação socioambiental pode tanto ser um espaço de crítica dos modelos hegemônicos quanto fomentar uma compreensão pluriversa do mundo, o reconhecimento de que nele comportam outros mundos possíveis, capazes de informar alternativas ao desenvolvimento. Para tanto, os saberes, modos de vida, cosmologias e sistemas ontológicos dos povos tradicionais pode cumprir o importante papel de fazer o contraponto à orientação monocultural do mundo. Ou seja, podem informar que existem outros caminhos, modelos de mundo e de natureza.

Finalmente, apresentamos as considerações finais onde trataremos de indicar as contribuições da pesquisa para o campo da Educação Ambiental.

¹⁰ Compreende-se por “agronegócio” o conjunto de atividades que envolvem a produção e a distribuição de produtos agropecuários, que se utiliza de “máquinas e insumos modernos” com o principal direcionamento para exportação. O lado ‘industrial’ é abordado tendo como referência o conjunto de atividades do grupo que a controla e não a unidade industrial local, controlando áreas cada vez mais extensas do país (LEITE & MEDEIROS, 2012).

2. NARRATIVAS DE RESISTÊNCIA: O CASO GUARANI E KAIOWÁ

2.1 Os Guarani e Kaiowá

O povo Guarani foi um dos primeiros a serem contactados após a chegada dos europeus na América do Sul, há aproximadamente 500 anos. Devido ao fato de praticarem uma agricultura muito produtiva, gerando excedentes que motivavam grandes festas, causaram impacto nos europeus, que ficaram maravilhados com a "divina abundância" que encontraram (CHAMORRO, 2008).

Os Guarani vêem seu mundo como uma região de matas, campos e rios, como um território onde vivem segundo seu modo de ser e sua cultura milenar. Eles se dividem em três grupos: Kaiowá, Ñandeva e M'byá, dos quais o maior é o Kaiowá, que significa 'povo da floresta'. Do território tradicional historicamente ocupado, que se estende por parte da Argentina, Paraguai, Bolívia e Brasil, os Guarani ocupam hoje apenas ilhas de onde sempre viveram, "apesar de inumeráveis pressões, ameaças e mortes" (MELIÁ, 2008, p. 13).

No território brasileiro, os Guarani e Kaiowá estão em Mato Grosso do Sul, e a ocupação desse povo, ou de seus ancestrais, nessa região, remonta a um período anterior ao século XVI (CAVALCANTE, 2013). Sua unidade socioeconômica básica era constituída por meio das famílias extensas, *Te'yi*, o que remete a um grupo macrofamiliar unido por laços de parentesco, geralmente comportando três gerações e sendo liderados pelos avôs – *tamõĩ*. Essas famílias habitavam as casas comunais – as *te'yi óga* – que comportavam de dez a sessenta famílias nucleares, e juntas exploravam as terras e as áreas de caça e pesca (SUSNIK, 1979 *apud* CAVALCANTE, 2013).

Segundo Cavalcante (2013), um conceito territorial que pode ser aplicado à organização Guarani e Kaiowá é a noção de assentamento. Oriundo da teoria arqueológica, ele designa "o local onde os membros de uma comunidade vivem, garantem seu sustento e realizam suas funções sociais e culturais por um determinado tempo" (BEBER, 2004 *apud* CALVACANTE, 2013, p. 63). Nesse sentido, o antigo assentamento era composto, além das casas comunais e seus pátios, por um espaço que possibilitava a caça, a coleta, a pesca, a agricultura e as manifestações de cunho espiritual e demais expressões sociais e culturais, isto é, eram espaços que permitiam o modo de ser Guarani e Kaiowá.

Com relação à agricultura, os Guarani e Kaiowá costumavam realizar seus plantios em áreas de mata. Cavalcante (2013) incorpora ao seu trabalho importantes relatos de como eram realizados os tradicionais plantios desse povo. Um deles remete ao século XVII e está disposto nos Manuscritos da Coleção De Angelis - Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1549-1640). Ele remete à abundância de

alimentos que eles possuíam a partir da sua produção:

[...] es gente labradora, siempre sembra en montes y cada tres años por lo menos mudan chacara. el modo de haçer sus sementeras es: primero arrancon y cortan los arboles pequeños y despues cortan los grandes. y ya cerca de la sementera como estan secos los arboles pequeños (aunque los grandes no lo estan mucho) les pegan fuego y se abraça todo lo que han cortado. y como es tan grande el fuego quedan quemadas las raizes, la tierra hueca y fertilizada com çeniça y al primer aguaçero la siembran de maiz, mandioca y otras rizes y legumbres que ellos tiene muy buenos: dase todo con grande abundancia (MDCA, 1951, p. 166 *apud* CAVALCANTE, 2013 p. 64).

Outro importante relatório diz respeito ao século XIX, e é resultado de uma das primeiras viagens de exploração no atual Mato Grosso do Sul, realizadas antes do início da Guerra da Tríplice Aliança (entre 1829 e 1857). Ele também enfatiza esse tipo de agricultura e a abundância dela resultante:

[...] A aldeia é colocada entre as suas roças ou lavouras, que abundam especialmente em milho, mandioca, abóboras, batatas, amendoins, jacutupé, carás, tingas, fumo, algodão, o que tudo é plantado em ordem; a toda a época é própria para a sementeira, porque vi milho a nascer, a emborrachar e a colher-se (DERROTAS, 2007, p. 97 *apud* CAVALCANTE, 2013, p. 69).

Esses mesmos relatórios forneciam informações que demonstravam que o sistema de roças era realizado em meio à mata e que os indígenas possuíam apurado conhecimento a respeito da região que ocupavam – o mesmo espaço reivindicado atualmente por eles -, especialmente dos rios ali existentes. Há também referências que dizem respeito aos caminhos que interligavam diferentes assentamentos – os *tape po'i*, elemento revelador de diferentes níveis de relações sociais (CAVALCANTE, 2013).

Outro valioso registro da forma de assentamento guarani, também escrita no século XIX, é aquele resultante de uma viagem realizada entre os anos de 1818 e 1826 pelo suíço Juan Rudolf Rengger no Paraguai, onde as práticas agrícolas ali encontradas são relatadas e estão em consonância com as mencionadas anteriormente, mesmo que em diferentes espaços e contextos históricos:

[...] Era un lugar cuadrado cuyos lados podían tener unos 200 pasos de longitud, sombrado sin orden con mandioca, zapallos, calabazas, caña de azúcar, maíz y bananas. Como vi el suelo cubierto de ceniza y de restos quemados de selva le pregunté al cacique por la razón de ello. Me dijo: “cuando encontramos un lugar cubierto de bambú (cañas) seco, le ponemos fuego y luego esperamos una lluvia, después de la cual enterramos las semillas abriendo la tierra con la punta de nuestras macanas. De este modo nosotros sembramos muchos lugares alejados unos de otros.

Desde entonces hasta la cosecha vivimos de la caza, recorriendo la selva y cambiando de lugar hasta que dejamos de encontrar cacería en un lugar. Cuando llega el tiempo de la cosecha vamos a establecernos cerca de una de nuestras plantaciones, donde nos quedamos hasta que no queda nada que comer. Desde allí nos vamos a otra y así siempre. Cuando hemos consumido todos nuestros productos, volvemos a sembrar y, mientras esperamos una nueva cosecha, volvemos a cazar”; [...] El suelo virgen, donde estos indios establecen sus plantaciones, y la fertilización de las cenizas, hacen que las espigas de maíz y las raíces de mandioca tengan un tamaño excesivo. [...] La caña de azúcar también había alcanzado una altura y un grosor extraordinarios para la región. [...] (RENGGER, 2010 , *apud* CAVALCANTE, 2013, p. 68).

Esse relato nos demonstra que a forma de plantio utilizada pelos indígenas, com fertilização de solo a partir de cinzas e em policultivos, é capaz de produzir alimentos em abundância e com qualidade superior aos usualmente encontrados.

Cavalcante (2013), analisando a dissertação de mestrado de Francisco Silva Noelli (1993), aponta que esse pesquisador realizou um estudo etnoarqueológico a partir de exaustiva pesquisa de fontes históricas, etnográficas, etnológicas, arqueológicas e empíricas, e seu trabalho também traz importantes contribuições para a compreensão de como era realizada a agricultura e o modo de vida Guarani e Kaiowá.

Esse autor conclui que os indígenas praticavam um sistema de manejo agroflorestral, bastante similar ao observado na região amazônica, contando inclusive, com muitas plantas oriundas dessa região. Com relação à forma de manejo agroflorestral, Cavalcante (2013), com base no estudo de Noelli (1993) pontua algumas características importantes desse sistema, a saber:

- 1) o aproveitamento racional dos recursos não se dá sem um profundo conhecimento do meio;
- 2) sem conhecimento botânico não há agricultura;
- 3) o manejo que os indígenas desenvolviam seguia processos naturais do ecossistema;
- 4) o desenvolvimento das roças caracterizava-se pela semelhança em relação à vegetação sucessional natural;
- 5) o cultivo estava baseado no consorciamento de diversas espécies;
- 6) a área da roça não era abandonada após 2 ou 3 anos de colheitas, antes era transformada em área de cultivo de vários outros tipos de plantas que se reproduziam por muitos anos;
- 7) as “aldeias” eram mudadas de lugar por razões de contato ou culturais, mas não devido ao esgotamento do solo ou da fauna;
- 8) os desmatamentos das roças eram seletivos, preservavam-se as árvores úteis, embora não houvesse obrigação de que todas fossem intocáveis;
- 9) Havia remoção constante das vegetações herbáceas que ameaçam o desenvolvimento das roças;
- 10) Além das roças, os alimentos eram plantados em trilhas, clareiras, bordas de matas, hortas, locais alagadiços e etc.;
- 11) a rotação e o multiuso de plantas e espaços propiciava que não houvesse quebra de safra;
- 12) a degradação ambiental gerada em contextos de agricultura ocidental não deve ser aplicada diretamente à degradação e mudança geradas pela agricultura indígena (NOELLI, 1993 *apud*

CAVALCANTE, 2013, p. 74).

Noelli (1993) ainda aponta que a implantação de uma roça se dava com o processo de limpeza, derrubada e queima da mata, com o plantio consorciado iniciado após as primeiras chuvas. A roça possuía fases, sendo que a primeira durava de 1 a 6 anos, com o plantio de várias espécies sazonais. Já a segunda fase era marcada pelo cultivo de plantas perenes, normalmente em concomitância com as anuais, apesar de só ter utilidade após um ou dois anos (NOELLI, 1993 *apud* CAVALCANTE, 2013).

Cavalcante, a partir do estudo de Noelli, também conclui que os Guarani não mantinham uma relação passiva com o ambiente, mas sim uma relação de dominação e manejo agroflorestal. Nesse sentido, constata-se que as florestas onde estes indígenas realizavam suas atividades de caça e coleta eram bastante antropizadas, uma vez que parte das espécies vegetais encontradas no território Guarani no sul do continente era de origem amazônica, de onde eles podem ter migrado no período précolonial, como indica a hipótese de José Proenza Brochado (NOELLI, 1993 *apud* CAVALCANTE, 2013).

Já com relação aos Guarani e Kaiowá que habitam a região sul de Mato Grosso do Sul, Noelli também tem a percepção de um manejo presente na relação dos indígenas com as florestas, diante da presença de grandes concentrações de espécies úteis como a Erva Mate e a Laranja (NOELLI, 1993 *apud* CAVALCANTE, 2013).

Ainda hoje, constatamos nas roças de dois anciões do Tekoha Takwara, Seu Baixinho e Júlia Verón, as práticas consorciadas de plantio em suas pequenas roças, que se mantem como resistência diante das monoculturas que os cercam.

Rengger (2010, *apud* CAVALCANTE, 2013) relata ainda que as roças eram de propriedade comum e que além do plantio, havia o costume de caça com armadilhas e extrativismos na mata de diversos gêneros, como mel, frutas e sementes.

No referido estudo, o autor também acrescenta à lista de coletas frequentemente realizadas pelos Guarani e Kaiowá, vegetais alimentícios, plantas medicinais, matérias primas, como fibras vegetais, argilas e materiais líticos, entre inúmeros outros, além de vincular algumas coletas com a agricultura, uma vez que “grande parte das plantas coletadas eram oriundas de vegetação secundária intencionalmente cultivada em locais de antigas roças” (CAVALCANTE, 2013, p. 75). Também conclui, a partir da arqueologia, que os assentamentos indígenas estavam frequentemente localizados próximos a cabeceiras de rios, devido ao suprimento de água para consumo e para a pesca.

A tese central do estudo de Noelli (1993), segundo Cavalcante (2013), é a de que os Guarani

passaram mais de três mil anos antes dos primeiros contatos com os europeus reproduzindo fielmente a sua cultura material, sua técnica de produção e subsistência. Relata ainda que documentos dos séculos XVI e XVII demonstram que as mudanças de local dos assentamentos nesse período ocorreram principalmente em decorrência da pressão exercida pela dominação colonialista.

Porém, Cavalcante (2013) pondera que os assentamentos indígenas não eram *estáticos*, mas sim possuíam uma *estabilidade* territorial, mantendo, em boa medida, os mesmos padrões sociais, políticos, culturais e ambientais desde pelo menos o século XVI até o XIX, quando os contatos coloniais se intensificaram, “passando de sazonais para ostensivos” (p. 75).

Esses contatos se intensificaram a partir da Lei de Terras - Lei 601/1850, quando a província de Mato Grosso, e principalmente o estado de Mato Grosso, passou a ter autonomia para titular terras devolutas, titulando assim terras indígenas a terceiros (PACHECO, 2004 *apud* CAVALCANTE, 2013).

Nesse âmbito, entre o final do século XIX e o início do XX, frentes agropastoris começaram a avançar na região e as primeiras fazendas em áreas de campo foram instaladas entre os atuais municípios de Amambai, Ponta Porã e Bela Vista (CAVALCANTE, 2013). Os novos proprietários utilizaram a mão de obra indígena para o desmatamento e para a limpeza das áreas, e posteriormente, muitas vezes com o apoio do Estado, os expulsaram de seus territórios (BRAND, 2004, *apud* CAVALCANTE, 2013).

Em conversa com Seu Baixinho, ancião da retomada *Tekoha Takwara*, ele descreve como eram as Terras Indígenas antes do contato com os colonos da região do atual sul do Mato Grosso do Sul:

Aqui era um lugar de mato alto e tinha muita erva. A erva é essa erva que a gente toma no tereré, no mate ou no chimarrão, ela não foi trazida de longe pra plantar, ela é nativa mesmo, tinha muito aqui, tinha erva, mato, remédio, bichos, animais, tinha muito aqui e que nessa época não tinha o tempo assim, o clima era diferente, tudo era diferente, a gente não tinha essa preocupação de hoje. Tudo era muito bom, era melhor, tudo era bom (Fala de Seu Baixinho com tradução de Valdelice Verón, setembro de 2015).

No caso específico da região Sul do Mato Grosso do Sul, o contato ostensivo, causa dos problemas socioambientais e da violência vivida pelos Guarani e Kaiowá, se deu principalmente após o final da Guerra Tríplice Aliança contra o Paraguai (1864 – 1870), quando os governos brasileiros passaram a incentivar o povoamento por não índios nos territórios tradicionalmente ocupados pelos indígenas.

Essa foi uma estratégia do pós guerra para a manutenção das fronteiras com o Paraguai, e foi

nesse contexto que a Cia Matte Larangeira recebeu grandes extensões de terras em arrendamento e concessão imperial para explorar a erva-mate no sul do então estado de Mato Grosso por décadas, devido aos serviços prestados por seu proprietário, Thomaz Laranjeira, na referida guerra (LINHARES, 1969).

A esse respeito, a *Ñandesy* Júlia Verón – que significa sabedora na língua Kaiowá - faz uma narrativa, traduzida por Valdelice Verón, sobre os modos de vida dos Guarani e Kaiowá e evidencia a mudança ocorrida a partir desse contato ostensivo e invasivo, especialmente com a chegada exploratória da Cia Matte Larangeira. Ela relata:

Antigamente era assim, né, o nosso Tekoha, né... que, por exemplo, aqui, Takwara; aí acontecia assim, ia ter Kunumi Pepy¹¹ lá no Sukuri'y, perto de Maracaju... Takwara, aí ia e se juntava com Guyraroká, Notauike, aí se juntava Paso Piraju, chegava lá no Gurakambiy, Laranjeira, Ñanderu¹², e esse caminho é longe, né... então ia pescando, caçando, quando anoitecia fazia o seu erejupá, né, que chama, seu barraco. Erejupá é uma forma de dormir ali, o seu acampamento. Dormia, no outro dia seguia de novo, onde tinha água, caçava, pescava, pegava remédio, mostrava remédio pras crianças... essa viagem não era uma viagem não é só assim, 'ah vamos passear'... é uma viagem de ensino, né ensinava menino identificação de folha, de flores, de frutos, remédio. Ensinava o menino a saber ler os rastros de animais, porque o rastro de animal, por exemplo, pra matar uma anta, como é que você vai saber ler o rastro de uma anta? Pra não matar uma anta que ta prenha? Não pode matar uma anta que ta prenha, então você tem que saber ler o rastro dele, o caminho dele. Você tem que conhecer, 'ah esse aqui da pra matar porque não ta prenha, não ta muito velho, não ta muito novo, então da'. Esse tipo de leitura. Quando, né, como é que ta a lua, a leitura. Então essa viagem era assim. Aí chegava, ia assim essa viagem, todo o conhecimento tanto pra menina, pra criança, pro homem, tudo isso era ensinado no caminho. Os meninos, no tempo que eles ficavam moço, né, a partir e 9 anos de idade, era colocado a mão dentro de um formigueiro até aqui, pra poder, o pé, pra poder ele ficar mais rápido, pra ele poder andar também, ter o mesmo caminho, ter essa relação com a terra e com a natureza. Ia, aí chegava lá, por exemplo, no Kunumi Pepy, ritual de furação de lábio, esse ritual era uma festa muito grande, né. [...] Aí quem é de casa apresenta a mandioca, batata, cará, banana, tudo isso aí ele apresenta pra comer junto. O ritual durava mais ou menos de três meses, né, aí todo mundo ficava lá, né, participava [...]. Aí chegava, fazia toda essa festa no ritual de Kunumi Pepy, não é só no Kunumi Pepy, ali é a forma de conhecimento de organização política, econômica, cultural mesmo, né, social, né. Aí as mulheres, as matriarcas aqui, repassa uma pra outra todo o conhecimento, o que que tinha acontecido. Isso era antes da Cia Matte Larangeira, né... antes da invasão mesmo da parte do não índio, né. Então era assim no MS, com os Kaiowá, né. E tinha esse, chamavam também hoje alguns antropólogos chama de *tape-po'i*, né, é pequenas triero, né, triero de índio [...] Então quando, antes de ir, aconteciam as plantações, né, de milho branco, milho branco é sagrado pra nós, né. Fazia todas as plantações, aí depois festa lá 3 meses, aí dura mais ou menos um mês a dois meses pra chegar de volta, vinha a pé de novo, até chegar de novo. Ela conta que naquela época a gente

¹¹ Ritual de furação de lábio

¹² Os nomes citados nessa sequência dizem respeito a Tekohas

morava também na casa grande, o povo Kaiowá sempre morou na casa grande. Então, por exemplo, aqui é a casa grande, aqui mais ou menos morava de 7 a 30 famílias. Aí por exemplo, como que é a identificação dentro da casa? [risos] Vamos supor, aqui é a entrada da casa grande, aqui outra entrada, aqui outra entrada. Aqui tem o fogo. Essa aqui é uma casa, aqui dentro da casa grande. Aqui tem outro fogo, aqui é uma outra casa, uma outra família. Aqui é uma outra casa, uma outra família. Aqui é uma outra família, aqui é uma outra família, era assim, tudo era assim. E aqui no meio ficava o pátio da reza, da dança, de reunião, né. Então toda aqui, por exemplo, se matasse a anta aqui essa família, ele dividia com todo mundo pra comer. Aí se esse aqui tinha uma, é, foi pescar, ele dividia com todos pra comer, né, e era assim a organização, né. Ninguém mexia nas coisas de ninguém [...]. Era assim, era assim que era Kaiowá. (Fala de Júlia Verón com tradução de Valdelice Verón, setembro de 2015).

Esse depoimento evidencia a intrínseca relação entre a vida social e o modo de ser Guarani e Kaiowá e a existência de um ambiente em equilíbrio, onde as mais diversas formas de vida coexistem e coabitam, em uma dinâmica de reciprocidade onde o vasto território natural não é tido como objeto de exploração ou como entrave ao desenvolvimento de uma nação, mas sim como elemento essencial à qualidade de vida e como um mestre que ensina àqueles que possuem abertura para observar e interagir a partir de um olhar de respeito e cuidado.

Nesse contexto, os aprendizados são passados de geração em geração, e todos aprendem a partir da vivência, da observação, da escuta e das práticas vivenciadas nas famílias extensas. A forma de viver desse povo, a partir de um profundo conhecimento do meio, exige que o cotidiano esteja permeado por um constante ensino-aprendizagem entre as gerações.

Além disso, o relato demonstra como a economia tradicional desse povo era organizada: a partir de vínculos familiares, da alimentação como elemento central das relações, da divisão do trabalho por gênero e do exercício da reciprocidade e não do mercado. Assim, constata-se que a economia tradicional dos Kaiowá se configura como “anti-excedente”, onde todos tinham acesso aos produtos fundamentais e ninguém poderia ser privado de seus direitos.

Antônio Brand (2001), com sua ampla experiência de trabalho com os Guarani e Kaiowá no Mato Grosso do Sul, nos ajuda a compreender melhor essa tradicional forma de organização. A partir de estudos de Sahlins (1977), ele constata que essa prática de reciprocidade, com a redistribuição interna dos bens, do patrocínio de cerimoniais, de hospitalidade e socorros a viúvas e órfãos, por exemplo, era de obrigação do cacicado, e que assim, não existia a possibilidade de se constituírem categorias como as de “Sem Terra”.

O autor também alerta para o fato de que, nessas sociedades, é difícil diferenciar as esferas econômicas das sócio-religiosas, uma vez que as práticas de reciprocidade trazem em si um

“coeficiente de solidariedade” (p. 62). Aqui, a prática de ofertar presentes não se resume a uma prática material, mas essencialmente social, pois ela é capaz de fortalecer os vínculos de amizade. Assim, as relações internas de parentesco se configuram nas principais relações de produção da sociedade, em uma perspectiva coletiva e democrática (BRAND, 2001).

2.2 O encontro colonial

A partir do exposto, constatamos que os Guarani e Kaiowá realizavam uma forma de agricultura agroflorestal, uma economia baseada na reciprocidade e um sistema de vida baseado na terra, verdade, justiça e palavra. Diante disso, podemos dimensionar o impacto cultural sobre essa comunidade a partir da chegada de empreendimentos econômicos que exploraram o território e a população sob uma lógica completamente distinta daquela praticada pelos indígenas, comprometendo seus recursos naturais e todo o seu modo de vida.

O primeiro empreendimento a explorar a região do território Guarani e Kaiowá foi a Cia Matte Larangeira, que trouxe consigo um padrão colonial de exploração que desconsiderou a existência de um espaço já habitado por inúmeros seres humanos, em uma atitude colonialista e civilizatória, interferindo assim no direito à vida que tanto os indígenas quanto os demais seres vivos possuem.

Para se ter uma ideia do tamanho e do poder de exploração da empresa naquele território, constata-se que no ápice de sua atuação, a Cia Matte Larangeira teve o maior arrendamento de terras públicas do período republicano, atingindo uma hegemonia territorial com 5.000.000 (cinco milhões) de hectares. O monopólio da empresa só foi quebrado durante o governo do presidente Getúlio Vargas (1930 – 1945), a partir de seus ideais nacionalistas (ARRUDA, 1997, COLMAN, 2007, *apud* CAVALCANTE, 2013).

Ferreira (2007), em sua dissertação de mestrado intitulada “A participação dos índios Kaiowá e Guarani como trabalhadores nos ervais da Companhia Matte Larangeira (1902-1952)” constatou que em diversos trabalhos, sejam de cunho acadêmico, narrativo ou memorialista, que tratam da história do sul do Mato Grosso do Sul no que tange à atuação da Cia Matte Larangeira naquela região, consolidam um enfoque histórico que “nega a presença indígena nas frentes de expansão econômica ou a colocam como um empecilho” (p. 47). Ferreira (2007) ainda ressalta que a invisibilidade indígena também era percebida por pessoas que dividiam o mesmo espaço geográfico com essas populações, mas que dizem desconhecer sua presença. Esse é o caso do depoimento de dois irmãos que trabalhavam com o pai na

elaboração e venda de erva para a Companhia Matte Larangeira:

[...] Quando o meu pai chegou aqui não tinha bugre, nós nascemos aqui [Juti] ninguém conhecia era 1 ou 2 era tudo deserto, dentro da mata não tinha bugre [...] Não tinha nenhum. Índio não existia. Eu to com oitenta e ele oitenta e cinco, nós num conhecia uma vez. Essa coisa que diz que tinha bugre, é mentira. Ninguém conhecia. Quando nós vinha falando bugre, tudo mundo corria e se escondia de medo. Começou aparecer em 1945, tinha uma aldeia de bugre em Caarapó, então, antigamente, os bugre queriam que juntasse tudo... vinha bugre de Dourados pegá os que tinha aqui e judiava muito então o bicho é silvestre, de lá ficava dois, três meses e de lá eles vinha embora. E fugia de novo. Só que aí acampava em qualquer parte. Qualquer pedaço de mato, beira d'água, ele ficava ali, morando, seis meses, um ano, dois ano. Ele tendo uma água ele fica bem. Naquele tempo, hoje em dia eles são sabido. Mais naquele tempo o bicho é silvestre, mais silvestre [...] Pra ele dorme em qualquer canto. Não tem nada, a bóia, qualquer coisa. Achando um peixe ou coisa, ... pra ele... Agora, não sei como que eles fazia fogo! Fazem, com a mesma madeira seca eles fazem o pilão, e eles fazem, eles acendem o fogo com a mesma madeira. Eles me mostrou como é que faiz. É. É bugre daquele tempo, cê ia conversá com ele, ele virava pra cá oh! Ele num olhava mais o rosto da gente não. Ele virava pra cá assim [...] (2006, *apud* FERREIRA, p. 49-50).

Esse depoimento demonstra um discurso ambíguo com relação à presença indígena na região, ora negando veementemente sua existência, ora afirmando que eles corriam de medo e se escondiam quando eram procurados, e posteriormente, relatando alguns hábitos a partir da própria observação do não indígena.

Independente da incoerência das falas, o que é notável é o tratamento discriminatório dado aos indígenas, quando, por exemplo, fornecem traços de não humanidade ao adjetivá-los como “bicho silvestre” que “dorme em qualquer canto”, demonstrando assim total incompreensão e desrespeito à sua existência e modo de vida, permeado pela relação que eles mantêm com os seus territórios tradicionais.

Além disso, é evidenciada a invisibilidade indígena como um ser de direito que ocupava aquele território à sua maneira, estabelecendo seu vínculo com a terra a partir de uma lógica estranha a dos colonos; lógica essa que não os permitia submeter-se ao modo de vida imposto pela colonização.

Seu Baixinho, ancião da Takwara, *Tekoha* que se encontra no município de Juti, completava 80 anos na época da entrevista realizada (2015) e, portanto, é testemunha do mesmo processo relatado pelos trabalhadores da Cia Matte Larangeira. Ele desabafa:

[...]falam que nunca existiu índio lá, nunca existiu índio na outra terra, falam de nós que nós não existia, nega nossa existência no nosso Tekoha. E ele falou, realmente eles não enxergaram nós, eles enxergaram a erva mate quando viram, eles enxergaram escravos, eles enxergaram nossa terra, mas não viram nós. Mas essa terra é nossa, nós

pertencemos a essa terra e nunca desistimos, nós sempre contamos a nossa história, os últimos rituais que teve, e ele ainda sonha de um dia voltar a fazer os rituais do jeito que ainda fazia antes da exploração da erva mate, antes da chegada do não índio (fala de Seu Baixinho com tradução de Valdelice Verón, 2015).

Valdelice, sob essa mesma perspectiva, relata o discurso contraditório de um deputado anti-índigena:

Outro dia quando a gente foi no Politouqué o Zé Roberto, o latifundiário chegou: "você são invasores, você não produzem, você não sei o que...". Nós ficamos ouvindo ele, olhando... falou, falou, falou, falou e nós ficamos ouvindo. E aí os caciques rezadores falou: "deixa ele falar", falou tudo, aí nós falamos pra ele "terminou?", terminou. Aí falamos pro Ministério Público, então pede agora pra ele ir embora, vamos fazer nosso barraco. "Ah, mas você vão fazer barraco!" E de novo, e aí ele mesmo foi contando como é que é a organização Guarani-Kaiowá. Eu só fiz uma pergunta pra ele, eu falei pra ele: "Sr. José Roberto, o seu pai, o seu avô contou pro senhor se tinha índio aqui morando pelas beiradas?", foi só essa pergunta... "Aqui não! Nunca morou índio aqui, aqui nunca teve índio não, mas lá naquela fonte ali tinha uma casa grande assim de sapé, parecia disco voador". Ah é? "E lá também, lá na outra fonte também tinha um, e lá também tinha outro", foi destrevando toda a nossa organização Kaiowá. Olhei pro procurador "o Sr. ouviu? Essa é a nossa organização. Então aqui ele é que tá falando, não é eu não, é ele", eu falei pra ele: "O Sr. acabou de descrever a nossa organização Kaiowá é assim mesmo que nós é organizado. Essas casas grandes que o Sr. disse que parece disco voador", eu falei: "É essas casas grandes que era a nossa aldeia, antigamente nós tinha casa muito grande que morava de 30 a 60 família em cada casa". Aí ele ficou quieto e se assustou, porque falou, falou, não prestou atenção.

A invisibilidade indígena sentida e relatada por ele, configura-se como fruto de uma razão que Santos (2007) denomina de “razão indolente” ou “metonímica” que, por meio de várias lógicas e processos, “produz a não existência” do que não cabe na sua totalidade e no seu tempo linear. Dessa forma, “há produção de não existência sempre que uma dada entidade é desqualificada e tornada invisível, ininteligível ou descartável de um modo irreversível” (SANTOS, 2007, p. 7).

O caráter escravocrata relatado por Seu Baixinho é reafirmado por alguns estudiosos do povo Guarani e Kaiowá, como Brand (1993), que afirma que o trabalho ao qual os indígenas eram submetidos eram extremamente penosos, exigiam intensos deslocamentos e possuía um regime laboral que hoje seria classificado como escravidão por dívidas.

Sob a perspectiva da Companhia Matte Larangeira, os indígenas eram inferiorizados e considerados, apenas como um recurso disponível a ser explorado, assim como a natureza. Eles não eram percebidos como um povo com uma cultura diferente daquela imposta pelo empreendimento. Nesse cenário, suas ações ganhavam contornos de legitimidade diante do projeto de desenvolvimento e

civilização propostos pelo país, e a incorporação dos indígenas ao trabalho nos ervais poderia ser considerado como uma contribuição para que estes se “civilizassem” e começassem a ser inseridos em uma atividade econômica (FERREIRA, 2008).

Aqui, temos um exemplo de manifestação da *monocultura do produtivismo capitalista*, que define o desenvolvimento humano pelo critério de crescimento econômico e pela capacidade de mercantilização da natureza (SANTOS, 2007). Nesse sentido, a forma de produção dos povos tradicionais não corresponde a esse conceito de desenvolvimento, já que opera fora da perspectiva de organização da produtividade, mensurada em um ciclo de produção. Para esses povos, a produtividade da terra tem outra lógica: se a terra está produtiva este ano, no próximo não será cultivada para que descanse e, em seguida, volte a ser cultivada. Em síntese, para a perspectiva monocultural, “tudo que não é produtivo é considerado improdutivo ou estéril”. As outras lógicas são, portanto, *ausentificadas* em razão de suas improdutividades (2007a, p.32).

A ideia da monocultura do produtivismo capitalista complementa os argumentos da monocultura da escala dominante. Parte-se da ideia de que há uma escala dominante nas coisas que, na tradição ocidental, recebeu o nome de universalismo e, agora, de globalização. Para Santos, o universalismo é “toda ideia ou entidade que é válida independentemente do contexto no qual ocorre” (2007b, p. 31), ou seja, é a escala das entidades ou realidades que vigoram independentes de contextos específicos; enquanto a ideia de globalização é definida como um conjunto de relações sociais constituídas por relações desiguais de poder: é a escala que privilegia entidades ou realidades que alargam o seu âmbito a todo o globo, designando entidades ou realidades rivais como locais.

Com relação ao momento histórico da atuação da Cia Matte Larangeira, Ferreira (2008) levanta informações do longo relatório produzido por Genésio Pimentel Barboza, como resultado da experiência de percorrer a região de Mato Grosso do Sul para descrever minuciosamente as condições em que os indígenas viviam., a partir da designação do SPI. No relatório, ele constata que os indígenas não viviam apenas em aldeamentos, mas estavam espalhados pelo território, inclusive por fazendas e “heraes”. Afirma, ainda, que a quantidade de índios que trabalhavam nos ervais era superior ao de trabalhadores paraguaios e que “a população kaiowá era numerosa, que uns avaliam em 4.000 e outros elevam a 6.000 mil indivíduos” (MONTEIRO, 2002, *apud* FERREIRA, 2008).

Consta ainda nesse relatório as qualidades dos Kaiowá enquanto trabalhadores no corte da erva:

E é esse serviço de herval, ao qual se dedicam exclusivamente, oferecendo vantagens que nenhum outro operário poderia oferecer, pela resistência, aptidão e reduzido

salário, que lhes absorve o tempo para qualquer outra atividade, lhe não deixando cuidar, sequer, de pequenas lavouras, como as fazem e cultivam os índios que vivem aldeados (MONTEIRO, 2002 *apud* FERREIRA, 2008, p. 55).

O servidor ainda descreve a forma de pagamento pelo trabalho indígena, que se dava principalmente na troca do trabalho por mercadorias, o que é classificado como “desonesto” por ele. Acrescenta ainda que para os indígenas terem acesso a alguns mantimentos, deveriam comprá-los, o que se tornava impossível diante do pagamento recebido. Monteiro (2002, *apud* FERREIRA, 2008) destaca a narrativa de Pimentel Barbosa a esse respeito, onde a fuga é posta como única solução para sair dessa condição:

O índio nesse armazém assume um compromisso do qual jamais se libertará a não ser pela fuga [...] e se capturado será sua dívida acrescida das despesas da diligência, despesas que lhe serão debitadas á conta de acordo com a generosidade ou malvadez do patrão (MONTEIRO, 2002 *apud* FERREIRA, 2008, p. 56).

Esses depoimentos correspondem ao que Júlia Verón ainda guarda na memória e nos relata:

Antigamente, nessa época da Cia Matte Larangeira, ela conta que a Cia pegava uma aleia inteira pra escravizar, né, e fazia trabalhar em troca de farinha, em troca de cobertor, em troca de panela, né. E fazia o índio trabalhar, trabalhar, era um trabalho escravo, um trabalho desumano... e na hora do acerto, quando o índio não aguentava mais junto com a sua família, eles faziam o acerto, né... aí deixava o índio ir aí depois mandava o pistoleiro atrás seguir e mandavam matar toda a família, né(fala de Júlia Verón, tradução de Valdelice Verón, 2015).

Para análise, cabe ressaltar uma importante contribuição de Quijano (2005). Ele diz que:

A classificação racial da população e a velha associação das novas identidades raciais dos colonizados com as formas de controle não pago, não assalariado, do trabalho, desenvolveu entre os europeus ou brancos a específica percepção de que o trabalho pago era privilégio dos brancos. A inferioridade racial dos colonizados implicava que não eram dignos do pagamento de salário. Estavam naturalmente obrigados a trabalhar em benefício de seus amos. Não é muito difícil encontrar, ainda hoje, essa mesma atitude entre os terratenentes brancos em qualquer lugar do mundo. E o menor salário das raças inferiores pelo mesmo trabalho dos brancos, nos atuais centros capitalistas, não poderia ser, tampouco, explicado sem recorrer-se à classificação social racista da população do mundo. Em outras palavras, separadamente da colonialidade do poder capitalista mundial (p. 120).

A narrativa dos Kaiowá, interpretada à luz de Quijano (2005), evidencia que a Companhia

exerceu seu poder a partir de critérios raciais, inferiorizando os indígenas em razão de suas identidades dando concretude, assim, a colonialidade do poder. Esse conceito corresponde ao padrão de poder colonial surgido no século XVI, quando a Europa se torna o centro do capitalismo mundial e passa a impor seu poder sobre outras regiões e populações do mundo, classificando os povos colonizados a partir de critérios raciais, como os índios e os negros. Essa inferiorização, que ocorreu nos planos econômicos, territoriais, epistêmicos e culturais, imputou ilegitimidade aos modos de vida e cosmologias das comunidades subjugadas, atribuindo-lhes um suposto atraso e, em consequência, impondo-lhes o projeto civilizacional do Ocidente.

Para demonstrar a continuidade de processos supostamente superados na modernidade, o conceito de Quijano (1989) afirma que as relações de colonialidade nas esferas econômica e política não encerraram com o fim do colonialismo, mas foram ganhando outras conformações nas sociedades “emancipadas”. É o que se pode constatar no testemunho de Seu Baixinho:

[...] então ele diz que tinha um chamado de “barbaqua”, um lugar de secar a erva, e começou a correria, nessa época começou a correr pra tratar a erva, a industrialização da erva. A correria que a gente fala é que aí começou a mexer na estrutura, na organização social, política, cultural, de todo o povo indígena, e aqui na Takwara não foi diferente, né. Naquela época nós não tínhamos direito, eles falavam que tinham que trabalhar forçado pra fazer, porque eles usaram nosso conhecimento de como secar a erva, de como transformar a erva, e eles usaram todo esse nosso conhecimento e nos escravizaram também, pra poder retirar a erva. Nessa época não tinha autoridade assim pra gente pedir socorro. Ele foi um dos que também foi escravizado, por um bom tempo. Ele disse que o meu bisavô, tataravô, Ricardo Mendes o nome dele, ele foi uma das pessoas que mais resistiu naquela época, mais resistiu na tentativa de retirada, e ele disse que tinha muito peixe na cachoeira, tinha muito peixe mesmo, não era assim. Tinha alimentos da natureza mesmo, né. (fala de Seu Baixinho, tradução de Valdelice Verón, 2015).

Diante dos relatos acima expostos, percebemos que os indígenas tentaram resistir incansavelmente a um sistema que desconheciam até então, e embora a Companhia não questionasse a posse da terra ocupada pelos índios, nem fixasse colonos e desalojasse comunidades das suas terras, ela foi responsável pelo deslocamento de inúmeras famílias e núcleos populacionais, uma vez que realizava suas colheitas em novos e por vezes distantes ervais. Ainda assim, ao que parece, ela interferiu menos na estrutura social interna dos Kaiowá e Guarani do que as iniciativas agropastoris posteriores (BRAND, 2004).

A partir daqui se evidencia que a imposição da racionalidade moderna sobre o povo Guarani e Kaiowá foi a responsável pela falta de segurança e soberania alimentar que afetam esse povo e por

torná-los reféns de um sistema produtivo ao qual eles tentaram resistir. Esse fato demonstra que a ideia que algumas pessoas possuem dos indígenas, advém de uma percepção distorcida dos fatos, baseado em um preconceito muitas vezes difundido pela mídia, que nega o processo histórico de colonialidade que impera no Mato Grosso do Sul. O relato a seguir, coletado por Ferreira (2008) em seu estudo, evidencia essa distorção:

Aqui tinha uma turminha na beira do São domingos [rio] que chama ali prá lá da vila na beira desse Rio Takwara. [...] mas não era aldeia nada, era um acampamento deles, que **morava uns pouco índios**, uma turminha de índios no mais era aqui para lá de Caarapó no Tey Kue, não sei se já mudaram o nome”. [...] E os índios que tinham por aí viviam de caça de abelha no mato [...] **Eles de primeiro antes, até faziam alguma coisa** rede de barbante de caraguatá, eles faziam rede, faziam peneira de Takwara mansa que chama, faziam peneira, balaio plantavam aquele milho catete. Agora de uns tempos prá cá que os Governo começou ajudar eles e só vivem a custa de cesta básica. Trabalhador índio não [trabalhou como mão-de-obra na companhia matte lorangeira], o índio não serve pra nada, não sei como o pessoal dá muito valor ao índio como grande coisa no Brasil, mas os índios viviam naquele tempo com pouca coisa assim [...]. (p. 51, grifos da autora).

Este relato demonstra a profunda ignorância da relação de causa e efeito que existe entre a perda de território e a devastação do mesmo e a impossibilidade dos Guarani e Kaiowá de continuarem a viver de acordo com suas tradições.

Também desconsidera que a doação de cestas básicas é uma medida paliativa do governo para uma problemática de insegurança alimentar originada por suas próprias ações, uma vez que é o Estado o responsável por manter essa dependência ao não demarcar seu território e não promover políticas que garantam sua soberania alimentar, recuperando as condições políticas, sociais e ambientais para produzirem alimentos.

Essas percepções representam o imaginário de grande parte da população do Mato Grosso do Sul, e são propagados pelo que Santos chamou de *monocultura da naturalização das diferenças* (2007). Santos esclarece que sob a perspectiva dessa monocultura, a definição de hierarquia se dá como consequência e não como causa das diferenças, pois os que são inferiores são considerados assim “por natureza” e dessa forma, se naturalizam as diferenças e os tratamentos desiguais daí decorrentes. Essa categoria possui equivalência semântica com a *colonialidade do ser*, tal como preconiza Walsh (2012), correspondendo à inferiorização, subalternização e desumanização dos sujeitos colonizados, colocando em questão a humanidade e as faculdades cognitivas daqueles que não correspondem ao padrão hegemônico.

São preconceitos que ignoram, portanto, conforme ressalta Brand (2001), o roubo histórico dos recursos naturais de seu território e das bases que possibilitariam a reprodução de sua cultura, inviabilizando alternativas capazes de suprir suas necessidades básicas além de causar a piora na qualidade de vida desse povo.

2.3 O SPI e as Reservas Indígenas como estratégia desenvolvimentista

Em 1910, por meio do Decreto nº 8.072, o governo brasileiro criou o Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais – SPILTN, que em 1918 se tornou apenas Serviço de Proteção ao Índio – SPI.

Este órgão foi concebido para defender os direitos indígenas, inclusive os territoriais, mas na prática, sua atuação se deu no sentido de evitar conflitos entre os indígenas e o Estado brasileiro, isto é, evitar que os indígenas se configurassem como um entrave ao “progresso” do Brasil, e para tal fim, empreendeu ações para que eles saíssem do “caminho do desenvolvimento do país” (CAVALCANTE, 2013, p.400).

Havia uma relação de subordinação entre este órgão e políticas governamentais que o impossibilitava de realizar sua função de proteger os indígenas. Podemos compreender melhor essa relação a partir do conhecimento de que o SPI era um órgão do Ministério da Agricultura e de que a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), criada em 1967 para substituí-lo, era um órgão do Ministério do Interior, ministério este responsável por abrir estradas e promover políticas desenvolvimentistas em geral. Assim, ambos priorizaram os interesses de governos, quando não de grupos particulares e de seus próprios dirigentes, em detrimento dos interesses indígenas, que permaneciam sem uma instituição que representasse efetivamente os seus direitos (CNV, 2014).

A Comissão Nacional da Verdade (CNV) elaborou, em 2014, um caderno temático onde expõe as violações dos direitos humanos cometidas contra os indígenas entre os anos de 1946 e 1988, representando “uma pequena parcela do que se perpetrou contra os índios” (CNV, 2014, p. 204). Ali, afirma-se que essas violações não foram esporádicas e nem acidentais; senão sistêmicas, resultantes de políticas estruturais do Estado, que respondem por elas tanto por suas ações diretas, quanto por suas omissões.

São denunciadas prisões, torturas, maus-tratos, assassinatos e desaparecimentos forçados no período estudado, e com frequência atribui-se ao SPI e à FUNAI a responsabilidade por violações de

direito. O relatório afirma:

A apropriação de terras indígenas e seus recursos foi favorecida, a corrupção de funcionários não foi controlada e a violência extrema de grupos privados contra os índios não foi punida. Com exceção de alguns casos esparsos, justiça não foi feita. (CNV, 2014, p. 205)

Em outro importante momento de denúncia, na CPI do SPI, de 1963, Nilo Oliveira Veloso depôs contra as ações do SPI, citando formas violentas das ações desse órgão:

Não é crível que dentro de um Serviço de Proteção aos Índios tenhamos mais ou menos 80 mil almas sob nossa tutela. Se se pode chamar isto tutela, e não tenhamos lá um médico, um técnico, um agrimensor para medir terras, um agrônomo formado e não tenhamos sequer um veterinário. [...]. Com os vencimentos miseráveis do encarregado de posto(sic), era sempre o encarregado do mesmo, um caboclo da região, incapaz de gerir a própria família quanto mais uma tribo indígena que requer tato e compreensão. [...] De posse daquele documento oficial, julgam-se donos da terra e a petulância vai a tanto que eles põem sua cerca de arame farpado a 20 metros da casa do índio, proibindo-o de plantar e de ter sua criação doméstica. Quando esta cerca é retirada propositalmente, o gado invade a terra do índio e destrói sua plantação. Para esta situação, Srs Deputados, não tenho visto nada que se possa fazer no sentido de melhorar a situação desses índios. Esta situação é, no entanto, generalizada quase que no Brasil inteiro (VELOSO, 1963 In: <<http://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=DocIndio&PagFis=12560>>. *apud* CNV, 2014)

A CNV resgata um depoimento dado pelo então sertanista da FUNAI, Cotrim Neto, que reafirma que a FUNAI, sucessora do SPI, se manteve como representante dos interesses econômicos de setores do Estado em detrimento das necessidades dos indígenas. Ele relatou que “seu trabalho na FUNAI tem se limitado a simples administrador de interesses de grupos econômicos e segmentos nacionais, dada a política de concessão de áreas indígenas pela FUNAI [...]” (FOLHA DE SÃO PAULO, 1972 *apud* CNV, 2014 p. 209).

Aqui, compreendemos que tais órgãos, que deveriam proteger e garantir a efetivação dos direitos indígenas, possuem responsabilidade por manter seus territórios, e os próprios indígenas, explorados por empreendimentos econômicos.

O SPI foi o responsável por um marco na história Guarani e Kaiowá no período pós Guerra do Paraguai. Ele criou, entre 1915 e 1928, oito reservas indígenas que deveriam ter no máximo 3.600 hectares, mas a maioria foi demarcada com áreas de tamanho inferior (BRAND, 1993).

Com a criação das Reservas Indígenas, os Guarani e Kaiowá foram esbulhados de seus territórios de forma impositiva e desrespeitosa:

Houve uma ruptura muito grande assim mesmo, uma devastação cultural, sociológico, que... ah... que muitos foram mortos, perseguidos, aqueles que não queriam ir pra reserva, né, pra 8 reserva que foi criado, né. Essas 8 reservas foi criado pelo governo, eles não perguntaram pro índio se queriam ir lá, eles foram arrancado e jogado lá, né. Então essas 8 reserva não é terra indígena, não é nosso, o significado das reservas indígena pra nós é muito ruim, é uma área de confinamento, uma área de abate (fala de Júlia Verón com tradução de Valdelice Verón, setembro de 2015).

Aqui, reforça-se a comprovação de que meios políticos garantiram o esbulho e a destruição de seus territórios. Além de não terem sido consultados a respeito das reservas, os indígenas foram jogados com violência em caminhões para serem encaminhados à força para essas áreas (CNV, 2014). Entre os anos 1940 e 1950, há depoimentos de indígenas e documentos do SPI sobre expulsões de grupos de Guarani e Kaiowá em regiões como Amambaí, Bela Vista e Juti (BRAND, 1997 *apud* CNV, 2014).

Na comunidade de Takwara, em Juti, foram removidas, no ano de 1953, quase 80 pessoas para serem levadas à reserva de Caarapó (CNV, 2014). Segundo Pereira (2005), os relatos dos Kaiowá que presenciaram o despejo denunciam a violência que sofreram, como a queima de suas casas e pessoas que foram amarradas e colocadas à força na carroceria do caminhão. Também relatam que dias depois da retirada das famílias, indígenas de outro Tekoha encontraram dois corpos carbonizados em uma casa queimada pelos agentes durante a expulsão, o de uma anciã e o de uma criança. Outra criança foi encontrada presa às ramagens da margem do rio, após ter se afogado na tentativa de fugir da ação. (PEREIRA, 2005, *apud* CNV, 2014).

Em 1967, o procurador Jader de Figueiredo Correia, foi responsável por produzir um relatório encomendado pela Comissão de Investigação do Ministério do Interior, conhecido como Relatório Figueiredo. Ele contou com mais de 7.000 páginas e 30 volumes de denúncias, se configurando como o motivo da extinção do SPI e criação da FUNAI (CNV, 2014).

Nele, funcionários do SPI depõem e evidenciam as ações espoliativas coordenadas pelo Ministério da Agricultura, a partir de seu Departamento de Terras e Colonização – que envolviam governadores e agentes do SPI, além de órgãos, personalidades políticas e atores econômicos locais (CNV, 2014). Um relato significativo a respeito desse esbulho dos indígenas de suas terras tradicionais, constante nesse relatório, é o do chefe da 5ª Inspeção Regional (IR) do SPI, que afirma:

dos esbulhos de terras indígenas de que tenho conhecimento (...), nenhum foi mais estranho e chocante do que o procedido diretamente pelo Ministério da Agricultura,

através do seu Departamento de Terras e Colonização. (...) O próprio órgão responsável pela garantia da terra do índio, é o primeiro a despojá-lo. Penso que fica bem claro com esse exemplo que a espoliação tem a chancela oficial das cúpulas administrativas, maiores responsáveis pelas desditas dos índios e do Serviço de Proteção aos Índios, o bufão da grande comédia (...).” (RELATÓRIO FIGUEIREDO *apud* CNV, 2014 p. 208).

Segundo Cavalcante (2013), diversos autores como Brand (2004), Pereira (2007), Mura (2004), dentre outros, concordam que a criação das reservas atendia a dois principais objetivos: i) liberar milhares de hectares de terras ocupadas pelos indígenas para a colonização agropastoril; e 2) submeter os indígenas ao controle do Estado sob a ótica assimilacionista da política indigenista de então.

Essa conclusão está de acordo com o pensamento vigente à época, ilustrado pela fala de Maurício Rangel Reis, em 1976, enquanto Ministro do Interior no governo de Ernesto Geisel: “Os índios não podem impedir a passagem do progresso (...) dentro de 10 a 20 anos não haverá mais índios no Brasil”. (CNV, 2014 p. 251). Aqui, cabe ressaltar que o modelo de progresso brasileiro estava pautado no avanço da fronteira agrícola e modernização da agricultura, como veremos no próximo capítulo.

A CPI instaurada para apurar denúncias relativas à invasão de reservas, conhecida como CPI da FUNAI, de 1977, também aponta nesse sentido. Ali, denuncia-se a intenção de liberar terras indígenas para a implantação de projetos agroindustriais com a criação das reservas: “é particularmente eloquente o documento em que o então presidente da FUNAI, Bandeira de Mello, ao negar, em 1970, à empresa Vila Bela Agropastoril S/A uma certidão negativa de existência de índios Nambikwara, acrescenta: “Logo que atraídos e pacificados e transferidos para a reserva definitiva, esta presidência poderá atender ao pedido de V.Sa”. (CPI, 1977 *apud* CNV, 2014, p.209).

Além de terem sido motivados por questões que se confrontam diretamente com o direito indígena ao território, não houve preocupações básicas como o respeito à cultura e modo de ser Guarani e Kaiowá para a demarcação dessas áreas de reserva. Exemplo disso é a demarcação de algumas terras sem nenhum curso d’água e com dimensões inferiores àquelas necessárias para uma reprodução de existência material e imaterial a longo prazo. Acreditava-se que, aos poucos, os indígenas seriam assimilados e integrados ao mercado regional, tornando-se trabalhadores assalariados assim como os demais trabalhadores (CAVALCANTE, 2013).

Originalmente, não havia superpopulação nas reservas, devido ao fato de grande parte dos *tekoha* terem resistido pelo menos até a década de 1940, quando se intensificou a exploração

econômica da região e a conseqüente remoção dos indígenas de seus territórios. Nesse sentido, “são os planos governamentais que sistematicamente desencadeiam esbulho das terras indígenas” (CNV, 2014, p.206).

Essa década é emblemática para a região central do país pela execução da política federal de exploração e ocupação do Centro-Oeste por colonos – a chamada “Marcha para o Oeste” –, idealizada pelo então presidente Getúlio Vargas. Nesse período, reforça-se uma política de “colonização dirigida”, já em voga na região, com contatos com populações indígenas isoladas e o favorecimento à invasão e titulação de terras indígenas a terceiros (CNV, 2014).

Um exemplo dessa colonização, na década de 1940, foi a criação da Colônia Nacional Agrícola de Dourados – CAND, no município de Dourados. O governo federal doou pequenos lotes de terra, em territórios Guarani e Kaiowá, para colonos oriundos de diversas partes do país, o que alavancou a agropecuária e os conflitos na região.

O relatório Figueiredo relaciona alguns beneficiados com terras indígenas da região do Sul do Mato Grosso do Sul como políticos, juizes, militares e servidores públicos, o que reforça a existência de interesses de terceiros por trás desses esbulhos (CNV, 2014).

Os indígenas da região entre Dourados e Rio Brillante tentaram pedir auxílio para o SPI diante do avanço dos colonos a partir de uma intensa comunicação, mas não obtiveram sucesso (SPI, 1946-1947 *apud* CNV, 2014).

Com relação a esse momento histórico, Seu Baixinho ilustra a situação vivenciada pelo *Tekoha* Takwara a partir de seu testemunho:

A primeira então foi a exploração da erva mate, isso levou nós à ruína, a devastação e morte do povo Guarani Kaiowá, quase que levou nós ao extermínio, essa exploração da erva mate. Aí como eles acabaram com a erva mate, aí veio os coronel, aí que veio esse Jacinto. Chamava coronel Jacinto. Ele veio pegando a terra no Mato Grosso, depois veio vindo. Ele disse que esse aí foi o mais cruel, que ele veio junto com SPI, veio queimando as casas tudo, queimando tudo, que aí veio o gado, veio tudo, veio a madeira. Ele foi um dos piores, muitos de nós, de nossos parentes, sumiram aqui mesmo, não chegaram, não sobreviveram. Desde então sempre lutamos pra voltar, porque aqui é nossa casa (Fala de Seu Baixinho, tradução de Valdelice Verón, 2015).

Esse relato evidencia que a violência imposta com a chegada dos novos colonos agrícolas foi a mais impactante para os indígenas Guarani e Kaiowá. Esse momento se configura como o início de uma exploração agropecuária que se mantém em expansão até os dias atuais.

Dessa forma, a instalação dos empreendimentos agropecuários no Mato Grosso do Sul se

acentua assim, principalmente a partir da década de 1950, quando se amplia a ocupação dos territórios Guarani e Kaiowá, aumentando o processo de desmatamento desses territórios.

Nesse contexto, grande parte das aldeias é destruída e o confinamento nas reservas indígenas aumenta. Já em 1970, a introdução da soja na região, concomitante à ampla mecanização da atividade agrícola, dispensou a mão de obra indígena e provocou o fim das aldeias de refúgio nos fundos das fazendas, onde alguns Kaiowá e Guarani resistiam contra a ida para as reservas (BRAND, 2004).

Então, conclui-se que a partir da intensificação das frentes de exploração econômica, como as protagonizadas por coronéis como o citado Coronel Jacinto, a configuração espacial das reservas gradualmente entrou em colapso, devido à superpopulação causada com a chegada de novos indígenas e o crescimento vegetativo. Além disso, as reservas uniam uma grande quantidade de famílias extensas oriundas de diversos *tekoha* e muitas vezes inimigas entre si, gerando assim conflitos internos inevitáveis.

Assim, os indígenas sofriam tanto com a disputa interna, quanto com a submissão forçada frente ao abuso de poder dos chefes de posto, integrantes do SPI, que impediam o livre trânsito dos indígenas e contavam com estratégias de dominação como detenções em celas ilegais, castigos e até tortura no tronco (CNV, 2014).

Segundo a CNV (2014), o Relatório Figueiredo evidencia torturas, maus tratos, prisões abusivas, apropriação forçada de trabalho indígena e das riquezas de seus territórios, como a partir da venda de madeira e do arrendamento de terras.

A esse respeito, o depoimento testemunhal da *Ñandesy* Júlia Verón, traduzido por Valdelice Verón, é emblemático e elucidativo a respeito de como era a vida dos indígenas nas reservas:

[...] Então nessa época também dessa retirada de vários indígenas Kaiowá das terras indígenas, de seu local de origem, aconteceram várias situações com a nossa família, né, aí ela conta como tinha índio Guarani e Kaiowá que resistiu, né... não queria viver na reserva, muitos índios foram presos, né, os índios rebeldes, hostil, considerado pela SPI, Serviço de Proteção ao Índio, eles foram presos. Foi criada duas prisão indígenas, uma Krenak, em Minas, né. A prisão Krenak, e a outra é a ilha do bananal, ne, foi criado pra levar os índios rebeldes de todo o Brasil, foi levado lá nessas duas prisões, e ele também [fazendo referência ao seu pai, o cacique Marcos Verón] não foi diferente com ele, né, foi levado também junto com vários Kaiowá, e a própria SPI chamou ele de índio mau, problema... que não queria se integrar, não queria... não aceitava a integração, então ele foi [...]. Ela diz que ela tem muita história, que eles faziam eles carregar madeira, o meu pai cortava madeira pra SPI, e eles vendiam, vinham caminhão de tora grande pra levar essas madeiras, eles retiraram muita madeira das reservas indígenas, a SPI fez muito isso. Ela fala 'eu não sei por que que fizeram isso com a gente, a gente trabalhou', ela e o meu pai, eles trabalharam pro Serviço de

Proteção ao Índio, né... foram pior que escravo, escravo pelo menos dorme ou come, né. Então ela diz que eles sofreram muito, foram muito perseguidos, e ela diz 'eu não consigo entender' mas era a única forma de sobreviver junto com as crianças na reserva, porque se quisesse voltar era morto, e um monte de criança, então eles tiveram que se submeter a isso, né. [...]Ela diz que eles criaram pra SPI muito porco, e diz que faziam meu pai matar, limpava o porco e aí vinham as caminhonetas pra levar... e não dava pra índio [...] e aí meu pai assava a carne e eles colocavam uniforme nele, uniforme de garçom, nele e em outros índios pra poder servir os servidores do serviço de proteção ao índio e os pastores da missão evangélica Kaiowá. E meu pai serviu, só que teve uma época que o meu pai não aguentou, ela conta que ele matou mais de uns 30 porcos, cortou tudo, e aí disse que o servidor da SPI levou lá atrás e jogou assim o sangue e as tripas, né, buchada e falou 'vem pegar aqui vocês', e aí o meu pai não gostou, falou, ele chegou num limite dele, né, ele falou 'não, a gente tá criando aqui, o governo diz que a reserva indígena é do índio, é para o índio, vocês programaram isso aqui para o índio, nós tamos criando aqui gado, porco, mas nenhum índio tá usufruindo disso, aí ele pegou os porcos e cortou tudo a carne e deu pra toda aldeia, e por isso mais uma vez ele foi preso de novo, né, o Serviço de Proteção mandou ele preso. [...] não se preocupavam com nada, e o ritual, tudo isso foi proibido, foi proibido o uso do cocar, das nossas coisas. [...] (fala de Júlia Verón com tradução de Valdelice Verón, setembro de 2015).

Esse relato evidencia as diversas violências sofridas pelos Guarani e Kaiowá nas reservas, ainda presentes na memória de Júlia Verón, que testemunhou o trabalho escravo, as várias prisões de seu marido, o cacique e liderança indígena Marcos Verón e a expressão da cultura do seu povo sendo veementemente proibida.

Percebemos, nesse sentido, que a criação das Reservas Indígenas se configurou como prática de *etnocídio*, considerando que elas tinham como objetivo, retirar os indígenas de seus territórios tradicionais para liberar espaço para os empreendimentos agropastoris e subordiná-los aos comandos dos capitães do SPI, que negavam o indígena enquanto um ser de direito e tentavam massacrá-los com ações violentas e racistas, reduzindo sua cultura a algo inferior que deveria ser superado através da assimilação da cultura ocidental. Aqui também constatamos o exercício da monocultura da naturalização das diferenças (SANTOS, 2007), além das *colonialidades do ser e da cosmogônica e da vida* (WALSH, 2012), conceitos explicitados no último capítulo.

O exposto até aqui elucida o tipo de desenvolvimento adotado no país, que não considerou questões éticas básicas como respeito à vida e justiça. Os indígenas, assim como a biodiversidade de seus territórios, sofreram com morte e destruição como resultado da articulação entre as políticas desse desenvolvimento e a política indígena criada para facilitar seu funcionamento.

Além disso, a política assimilacionista do Estado Brasileiro causou uma situação de grave dependência da população para com ações estatais, que só se agrava com o passar do tempo e com o

crescimento populacional (PEREIRA, 2007 *apud* CAVALCANTE, 2013). A esse respeito, Cavalcante (2013) conclui que: “a densidade demográfica nas reservas indígenas obriga a acreditar que de fato a situação atualmente vivenciada pelos Guarani e Kaiowa que as habitam é insustentável e que está se agravando muito mais rápido do que as ações desenvolvidas pelo Estado para minimizá-las” (p.88).

Viver nas reservas, sem autonomia com relação ao modo de ser Guarani e Kaiowá e sendo obrigados a se submeter aos agentes do SPI, causou outras consequências como altos índices de alcoolismo, suicídios e desnutrição (CAVALCANTE, 2013). Com relação ao alcoolismo, Júlia Verón faz a seguinte revelação:

[...]ela observa que a cachaça é uma forma que o não indígena usou, uma arma muito forte que o não índio utilizou e utiliza ainda até hoje... pra derrubar os guerreiro. [...] Então é uma forma que o não índio achou também de aprisionar, de manter o nosso líder, o nosso às vezes guerreiro, com a dignidade pisada, né (fala de Júlia Verón com tradução de Valdelice Verón, setembro de 2015).

A partir do conhecimento da violação de direitos humanos sofridos pelos Guarani e Kaiowá desde os primeiros contatos coloniais, percebemos que o uso de álcool, referido pela Nãndesy Júlia Verón, é uma consequência tanto da falta de condições materiais e imateriais dos indígenas continuarem a viver suas vidas de acordo com seus saberes e suas tradições, quanto de um oportunismo do não indígena, quando apresenta essa “arma”, como adjetivado por ela, para os indígenas.

Valdelice Verón, após ouvir tantos relatos de sua mãe e conhecer a realidade vivenciada por seus pais na reserva, questiona:

E hoje eu só tenho uma pergunta, né, eu, né, filha do cacique Marcos Verón, da dona Júlia que é minha mãe. Eu pergunto por que, né? Por que que fizeram isso com a gente? Porque a consequência, a sequela ainda é muito forte, né... com a gente. Quando a gente é visto até hoje por eles como pessoas hostis, né, rebeldes, né. Rebeldes porque não aceitamos a forma de vida que eles impuseram pra nós nas reservas.

O conhecimento do progresso histórico da violação de direitos humanos também permite compreender melhor o porquê dos indígenas receberem o estigma de “rebeldes e hostis”, como menciona Valdelice: pelo fato de terem tentado resistir, durante todo o contato, das imposições que os colonialistas o impuseram, negando o direito de serem o que são.

2.4 Prisões, torturas e maus tratos

Como elucidado pela narrativa testemunhal da *Ñandesy* Júlia Verón, uma das práticas emblemáticas contra esse povo foram as prisões que tinham a intenção de silenciar os indígenas que não aceitavam as violências impostas ao seu povo, a partir de um sistema ilegal de detenção, oficializado durante o Ato Institucional Número 5 (AI-5), quando a repressão indígena foi integrada às ações de controle do Estado Brasileiro.

A CNV coletou o depoimento do indígena Bonifácio R. Duarte, sobrevivente que esteve preso na cadeia Krenak, em Minas Gerais, e retrata a situação dessa cadeia indígena, para onde o cacique Marcos Verón foi levado:

Amarravam a gente no tronco, muito apertado. Quando eu caía no sorteio prá ir apanhar, passava uma erva no corpo, prá aguentar mais. Tinha outros que eles amarravam com corda de cabeça prá baixo. A gente acordava e via aquela pessoa morta que não aguentava ficar amarrada daquele jeito. (Prá não receber o castigo...) a gente tinha que fazer o serviço bem rápido. Depois de seis meses lá, chegou o Teodoro, o pai e a mãe dele presos. A gente tinha medo. Os outros apanharam mais pesado que eu. Derrubavam no chão (CNV, 2014 p. 244).

Uma denúncia que consta de documento enviado ao Tribunal Russell II, em 1974, transcrita pela CNV, converge com o relatado pelos indígenas e possui como referência o testemunho de um então funcionário da FUNAI:

Com relação aos índios, o clima é de terror. Contrariando seus Estatutos e atentando contra os direitos humanos, a FUNAI criou uma prisão para os índios em Crenaque, no município de Governador Valadares, Minas Gerais. Na gestão de Bandeira de Melo a prisão tem sido muito usada. Segundo palavras do sertanista Antonio Cotrim Soares, jamais contestadas pela FUNAI, Crenaque “é um campo de concentração” para onde são enviados os índios revoltados com o sistema explorador e opressivo da FUNAI. A prisão é dirigida por um oficial da PM de Minas Gerais, comandando um destacamento de seis soldados. Os índios presos são obrigados a um regime de trabalho forçado de oito horas diárias. São colocados em prisões celulares, isolados uns dos outros. E recebem espancamentos e torturas. Cotrim conta o caso do índio Oscar Guarani, de Mato Grosso, que ao entrar na prisão pesava 90 quilos e de lá saiu pesando 60, além de apresentar marcas de sevícias no corpo (RUSSELL II, 1974 *apud* CNV, 2014 p. 244).

O mencionado sertanista, Antonio Cotrim, se demitiu em 1972 da FUNAI, e em sua carta de demissão, desabafou: “estou cansado de ser um coveiro de índios... Não pretendo contribuir para o enriquecimento de grupos econômicos à custa da extinção de culturas primitivas” (VEJA, 1972 *apud*

CNV, 2014 p. 229).

Já o citado Oscar Guarani, foi preso por três anos por ter ido a Brasília apresentar reivindicações à direção da FUNAI. Nos corredores da instituição se desentendeu com um funcionário que não permitiu seu encontro com o presidente, o que motivou sua detenção (CNV, 2014).

A CNV (2014) também apurou o depoimento dado por João Geraldo Itatuitim Ruas, que assumiu em 1973 a chefia da prisão, onde narra como encontrou a situação legal do Reformatório Krenak: “eu comecei a fazer um levantamento das pessoas que estavam presas ali dentro e para meu espanto, entre 100 presos, na primeira leva que eu estudei eram 150 (e poucos), 80% deles não tinham nenhum documento, nem a causa!” (p. 244).

Diante disso, constatamos que as prisões eram motivadas por situações nas quais os indígenas tentavam exercer o seu direito, ou se mostravam contrários à exploração que viviam, ou sequer tinham alguma motivação, e desse modo, eram injustas e arbitrárias, se apresentavam como uma das formas do exercício da colonialidade do poder.

As injustiças cometidas contra esse povo são muitas, e com relação ao Poder Judiciário, até hoje encontramos relatos que expressam a perseguição jurídica a que são submetidos, como a do Araldo Verón:

Então nós aqui, a nossa terra é 9700 hectare e até no momento como já falam, a perseguição é tão grande que invés de nós ser a vítima nós passa sempre a ser o réu, por causa da perseguição que eles fazem com nós. Na verdade, não é mais pistoleiro que vai chegar e te atirar e matar, é a própria polícia pelo papel né, que é prender. Pode ser uma mulher que fala bem eles já quer processar, um adolescente que quer falar e eles quer calar a boca, né? De uma forma amedrontando, intimidando, do jeito que eles tão fazendo comigo, né? Eu tenho lá um monte de intimação na polícia civil, estadual, até na federal, se quiser eles vem aqui conversar comigo, falei, porque lá eu não vou, porque a briga é aqui e é por causa da terra (fala do cacique Araldo Verón, janeiro de 2017).

Nesse sentido, cabe ressaltar que os agentes do agronegócio acionam, com eficiência, mecanismos jurídicos que garantam seu fortalecimento e segurança, facilitando a criminalização de lideranças e movimentos sociais que estão fora da lógica lucrativa de seus empreendimentos, enquanto se mantem praticando crimes contra os indígenas e destruindo seus territórios.

Dessa forma, a sensação de impunidade presente na comunidade com relação aos seus agressores é imensa. Eles se mantem livres, com o apoio institucional para sua segurança e a contínua expansão de seu negócio, enquanto os indígenas enfrentam significativos obstáculos no acesso à justiça, devido à falta de recursos, às barreiras culturais e linguísticas, ao racismo institucional e falta

de conhecimento sobre suas culturas e seus direitos por parte do judiciário e autoridades (ONU, 2016).

Barreiras essas que são somadas às ações e omissões do Estado, que não cumprem com o dever de consultar os indígenas para a implementação de empreendimentos, que negam direitos como a suspensão de segurança pelo judiciário, que não considera seus direitos territoriais (ONU, 2016),

Assim, a dificuldade de acesso à justiça, no sentido mais amplo do termo, seja para exigir seus territórios, políticas públicas que garantam e respeitem seu modo de ser, ou o mais básico direito de se manterem vivos, se constitui como um dos pilares mais importantes que os condenam a uma série de violações de direitos (FIAN e CIMI, 2015).

A atual situação jurídica das retomadas é um exemplo de como a atuação do Poder Judiciário se mostra parcial quando se refere a questões da efetivação dos direitos territoriais indígenas.

2.5 Voltar a ser o que se é: as retomadas do território e a luta por terra, vida, justiça e demarcação

Diante das situações sub-humanas vividas nas reservas e das prisões daqueles que questionaram o sistema colonial imposto aos indígenas, os Guarani e Kaiowá iniciaram os processos de retomadas de parte de suas terras tradicionais. Nesse sentido, Valdelice relata:

aqui nas terras indígenas que nós temos essa história, nós temos essa raiz, é que voltamos porque tentamos e estamos se organizando de volta, né como um Kaiowá, com seus saberes próprios, esse repasse de conhecimento, repassando de pai pra filho, de filho pra neto, pra bisneto, e tentando de volta a fazer os ritos, que na época da criação das reservas eles tentaram levar o índio lá com o objetivo de catequisar, de assimilar, de integrar, né, através de escola, na escola eles usaram a língua portuguesa, porque falaram que não era mais pra usar a língua indígena, uma imposição de valor, de cultura, que veio da parte do governo, né... mas a resistência Kaiowá é muito forte, né. A forma de resistir do povo Kaiowá é diferente.

A resistência Guarani e Kaiowá e a tentativa de se reorganizarem, relatada acima por Valdelice, é referente à prática de retomada, exercida pelos indígenas como um movimento articulado que busca o retorno às terras tradicionais e à possibilidade de ser o que se é em seus Tekohas. As retomadas de seus territórios sempre foi motivo de intensos conflitos e repressão, desde os momentos iniciais, onde havia somente a articulação entre os indígenas. A esse respeito, Valdelice expõe o que aconteceu com o seu pai, liderança que estimulava o retorno aos seus territórios e as suas práticas culturais tradicionais:

o pai contava que eles viveram quase toda reserva, essas 8 reserva toda, porque

naquela época eles transferiam o índio rebelde, conhecido como rebelde, ou então aquele índio que queria organizar, fazer uma organização indígena, principalmente cacique rezador, né, eles não deixavam junto, né. Sempre tinha que separar, né falava assim, então a mãe viveu no Caarapó, Panambizinho, Dourados, Sessoró, Lagoa Rica, pra todo lado. (risos), aí também mandou pra terra dos Terena, no Buriti, né, (risos), foi enviado pra lá pra tentar, porque eles não gostavam do pai falar da retomada na época de novo, tentativa de retomada das terras indígenas. Então eles sempre tinham olhos e ouvidos, onde tinha índio, tipo nós tamo aqui, né, se tem mais 10, 20 índio aqui juntado já era perigoso pra eles, então tinha que separar, então falava ‘oh, você vai ser transferido pra outra aldeia’, era assim, então levava de novo, (risos) tanto é, porque também era proibido os ritual de nomeação por exemplo, colocar nome, isso era bem proibido, foram todos proibido. (Valdelice Verón, setembro de 2015).

Diante da insustentável situação vivenciada pelos indígenas nesse contexto, desde o final da década de 1970, principalmente da década de 1980 em diante, vários grupos Guarani e Kaiowá se organizaram para não serem expulsos de suas terras de ocupação tradicional ou para reaver ao menos uma parte dos seus territórios (CAVALCANTE, 2013).

Valdelice Verón descreve como foi esse movimento a partir do que foi transmitido pela oralidade de seus pais e parentes:

Meu pai também contava que chegou num tempo assim que não dava mais pra aguentar também, foi aí que então houve primeiramente a gente fez vários jeryjiguasu. escondido, né, mãe? vocês fizeram. jeryjiguasu é a grande dança, escondido eles fizeram, escondido primeiro, né. Aí depois quando eles descobriram, falaram que era do diabo, então mudamo pra aty guasu, pro nome do aty guasu e começamos a se organizar mesmo, né, eles, os mais velhos, começaram a se organizar, né, e dar um basta nessa situação, mas teve muito sofrimento do Guarani Kaiowá, tem muito sofrimento ainda hoje, né, é um povo muito... a gente assim... a historia é muito triste, né, como diz o cacique Moisés, ou a gente ri de nós mesmo ou a gente chora, né, dessas lembranças, e dessa vida que a gente ainda leva hoje, né, que não tem sido fácil. [...] aí juntava assim nas reserva e aí então começou a luta pela terra, primeira terra indígena foi o Pirakuá, terra indígena Pirakuá, só que quem falava a língua portuguesa dos lideres eram pouco, o pai falava, o Marçal de Souza Tupaim falava, mas era pouco, que o Marçal de Souza foi levado pela Igreja Presbiteriana, da missão Kaiowá, e foi ensinado, fez teologia, né, pra ser um missionário, pastor. Só que nesses caminhos dele, ele encontrou com um amigo do meu pai chamado Darcy Ribeiro, e Darcy Ribeiro conversou também com o Marçal, né, de Souza, perguntou pra ele, né, e começou a conversar com ele, né, Darcy ribeiro. e aí teve um encontro também com o professor Brand, Antonio Brand, e foram se juntando, e aí então no aty guasu decidiram que a única saída pra sair dessa subjugação nas reservas, porque na reserva você já tá na área de abate, área de confinamento, já tá subjugado lá, pra sair desse julgo era ir pra retomada, não tinha mais outro jeito, a luta pela aprovação da Constituição Federal começou tudo nessa época, uma luta assim, parece que todo o Brasil começou a mobilização... e aqui Guarani Kaiowá começou também. Então decidiram fazer a demarcação da terra indígena Pirakuá, a retomada, ne. E se juntaram, né, foi... Morreram crianças, né, no caminho, morreram de 13 anos, de 6 anos, de 8

anos, que teve acidente, não foi fácil. A morte do Marçal, pra nós, o meu pai, ele ficou bastante chateado com isso, ele falou ‘mataram o Marçal, né’ foi um tiro na boca dele, isso pra nós assim foi muito assim triste na época, meu pai era amigo, muito amigo os dois, ele falou ‘não vai ficar assim, nós vamos entrar no Pirakuá, nós não vamos sair do Pirakuá, então houve essa retomada, né, lá na aldeia Pirakuá, houve Pirakuá retomada, depois do Pirakuá, aldeia Jarará, depois da aldeia Jarará, Jaguapiré, depois do Jaguapiré, foi Serrito, depois do Serrito foi Sucuriy, depois do Securiy foi Jaguary, depois foi Paragusu, depois foi Seteserro, depois do Seteserro foi Pinambizinho. Foram vários, né, e a gente foi...as retomadas (Valdelice Verón, setembro de 2015).

Marçal de Souza, citado por Valdelice, era um líder Guarani e Kaiowá, fundador da União das Nações Indígenas, com projeção nacional e internacional. Ele passou a ser perseguido por fazendeiros, sofrendo ameaças e agressões, desde que começou a fazer denúncias a respeito das violações de direitos sofridas pelos indígenas com o aval e apoio da FUNAI, na área conhecida como Pirakuá, em Bela Vista. Ele criticava, sobretudo, o domínio da chamada Polícia Indígena, relacionado-o à onda de suicídios, principalmente de jovens, que assola a aldeia desde o início dos anos 1980. Em 25 de novembro de 1983, ele foi assassinado por pistoleiros, na aldeia de Campestre, em Antonio João. Os acusados pelo crime foram absolvidos pelo júri, em dois julgamentos realizados nos anos 1990 (CNV, 2014).

Valdelice também faz referência ao encontro de seu pai com o cientista social e educador Darcy Ribeiro. Darcy possuía longa experiência como etnógrafo e não considerava a modernidade ocidental a única ou mais legítima lógica de se explicar a história ou de se planejar um futuro melhor; mas senão como uma entre infinitas formas de estar no mundo. Assim, considerava o mundo indígena compatível com o desenvolvimento e como um símbolo de resistência cultural, autonomia política e justiça social em um mundo globalizado e disperso (GUZMÁN, 2009).

Em 1947, Darcy se incorporou ao (SPI), trabalhando como “naturalista” ou “sertanista” e morando com comunidades indígenas por quase dez anos, o que lhe permitiu, posteriormente, fundar o Museu do Índio. Em 1956 ele pediu demissão do órgão, frustrado com a corrupção e inaptidão da burocracia indigenista (GUZMÁN, 2009).

Assim, elucida-se o porquê do contato do cacique Marcos Verón com Darcy Ribeiro ter influenciado no processo de retomada das terras tradicionais. As retomadas são movimentos de mobilização por parte dos indígenas para ocupar parte da terra que reivindicam como sendo de sua ocupação tradicional, e normalmente ocorrem depois de ter aguardado a ação do Estado por um longo período, sem obterem êxito. Os eventos políticos da década 80 favoreceram essas mobilizações e várias ações de retomadas, obrigando o órgão indigenista a iniciar o processo de regularização fundiária

(CAVALCANTE, 2013).

A reivindicação por territórios ganhou maior respaldo e força com a redemocratização do país, com o fim da ditadura militar e a promulgação da Constituição Federal de 1988. A Nova Constituição reforça e amplia os direitos territoriais indígenas já previstos em Constituições anteriores, reconhecendo-os como originários, além de conferir ao Estado brasileiro o caráter multicultural, abandonando assim o ideal assimilacionista (CAVALCANTE, 2013).

Além de reconhecer os direitos territoriais indígenas, ela determina o respeito à sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições. Assim, a Constituição garante aos indígenas o seu direito de manter o seu modo de vida em seus territórios tradicionais, como disposto no caput do artigo 231 da Constituição, que preconiza:

Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens (PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA, 1988)

Considerando que a Constituição Federal é a norma de hierarquia mais alta no ordenamento jurídico brasileiro, as outras normas infraconstitucionais devem estar de acordo com os seus dispositivos, garantindo assim a eficácia máxima dos dispositivos constitucionais.

Além da Constituição Federal, o Estado Brasileiro garante os direitos indígenas a partir do reconhecimento de acordos internacionais, como a Convenção 169 sobre Povos Indígenas e Tribais, da Organização Internacional do Trabalho (OIT), aprovada em 1989 durante a 76ª Conferência da OIT em Genebra e ratificado pelo Brasil em julho de 2002.

Em seu 2º artigo, ela proclama que “Os governos deverão assumir a responsabilidade de desenvolver, com a participação dos povos interessados, uma ação coordenada e sistemática com vistas a proteger os direitos desses povos e a garantir o respeito pela sua integridade” (PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA, 2004), reforçando a responsabilidade do Estado para com a efetivação dos direitos dos povos indígenas.

A partir dessas garantias, os esforços empreendidos pelos indígenas ganharam legitimidade e impulsionaram as retomadas de seus territórios, como evidencia a *Nandesy* Júlia Verón:

Minha mãe casou aqui né, só que daqui ele saiu com grávida de mim mas só que eu perguntei pra minha vó por que que eles saiu daqui. [...] Aí ela falou pra mim – ‘saímos porque ele judia de nós, entao nós saímos [...] Aquele tempo já o marido do minha avó já morreu aqui, minha tataravó tudo aqui morreu já, ela falou, morreu tudo aqui. Então

ele judia muito, disse que o Jacinto mandava, disse mataram, judiaram das moças, estuprava e fazia, daqui uns dias jogava, mataram, desse jeito. [...] Aí um dia nós pensamos, aí meu marido também tinha aqui a parentada, a vó dele, tataravó dele morreu aqui né. [...] aí ele falou assim ‘nós vamo tomá essa aí. Agora já chegou uma lei pra nós tomá, cada um vai tomá a terra dele’ desse jeito falou pra mim. ‘Agora vamo ter Taquara outra vez’, meu marido falou. Naquele tempo disse que ele tem doze ano, doze ano quando ele saiu daqui, né. Ele foi trabalhar assim na fazenda aí por aí, ele sabe bem, né. Que a mãe dele morreu pra cá e o pai dele também, então ele sabe. Então ele se criou na outra fazenda por lá, né. Ele se criou e depois que chegou aquela lei que trouxe de lá do... da Brasília, uma lei onde tá ... o lugar que morreu a parentada, onde tá a aldeia [...]. Então se ajuntava pra tomar a aldeia, essa lei que chegou (Ñandesy Júlia Verón, janeiro de 2017).

Nesse contexto, os indígenas se organizavam a partir do Aty Guasu, movimento Guarani e Kaiowá com maior visibilidade e organização e que significa, em guarani, “grande reunião”. De acordo com o depoimento de Valdelice, anteriormente citado, as aty guasu realizadas nas reservas, reuniam lideranças indígenas e se configuravam como o espaço onde se discutia a questão fundiária indígena.

Assim, as primeiras terras indígenas demarcadas foram fruto de lutas eminentemente locais, com apoios pontuais de alguns parceiros, como o Conselho Indigenista Missionário – CIMI, mas a maioria dos que os seguiram contaram com a organização política indígena *supralocal*, o Aty Guasu.

Nesse sentido, o movimento indígena, após quase três décadas concentrando seus esforços na resolução de problemas pontuais, passou a adotar, a partir de 2007, uma reivindicação pela demarcação ampla do território e não mais de terras. Essa mudança de postura se relaciona com a compreensão construída, juntamente com os apoiadores do movimento, de que as soluções locais demandavam muito esforço para se obter resultados pontuais que não dão conta da complexidade da questão fundiária das terras indígenas, que continua sendo protelada pelas ações do Estado (CAVALCANTE, 2013).

Nesse contexto das retomadas, um dos maiores problemas vivenciados por todos os indígenas é a ampla devastação de seu território decorrente da produção monocultural em larga escala das atividades agropecuárias, o que inviabiliza suas práticas tradicionais de plantio, coleta, caça e pesca.

Os empreendimentos econômicos que mais devastaram o bioma Cerrado e perpetuaram a situação de violência e violação dos direitos Guarani e Kaiowá, impedindo-os de reivindicá-los e voltarem a praticar sua cultura, foram o monocultivo da soja, e sua correspondente mecanização na década de 70, e, a partir da década de 80, com a criação do Pró-álcool, as primeiras usinas de produção de açúcar e álcool no Mato Grosso do Sul e o monocultivo de cana de açúcar. Esse processo agravou a destruição da biodiversidade da região e escravizou mão de obra indígena.

Por comprometer a biodiversidade da região, substituindo os restos de mata, capoeiras e campos

pela monocultura de soja, cana, pasto, milho e outras *comoditties*, esse processo de perda territorial confina os Guarani Kaiowá em espaços extremamente exíguos e impõem profundas limitações à sua economia, decorrente da inviabilização da mobilidade em território amplo e do rápido esgotamento dos recursos naturais, vitais para a qualidade de vida dos Kaiowá e Guarani (BRAND, 2004).

Nesse sentido, os indígenas reivindicam a terra com a esperança de vê-la recuperada novamente, produzindo seus alimentos a partir de seus cultivos e voltando a ser *como se é*, como relata Natanael Vilharva:

Minha esperança é que as terras Guarani Kaiowá sejam devolvidas pro nosso povo, mesmo com essa condição toda destruída. Você vê aqui é só descampado, você não vê mais floresta, esse pouquinho que está ali é uma reserva ambiental, só por isso que tá ali. Então eu vejo que se demarca nossa terra, nós que lutamos pela demarcação das nossas terras, é uma semente que a gente está plantando, essa semente a gente não vai ver, a gente não vai conseguir ter ideia de quando vai se realizar, mas é uma semente, e quando a gente planta essa semente ela vai nascer, ela vai crescer, vai fortificar. Então a minha esperança é que as nossas terras sejam demarcadas e que com essa relação que o indígena tem com a natureza os nossos territórios possam se recompor, a nossa natureza, nossa florestas, as nossas matas possam se recompor, para que daqui a sessenta, cem, cento e cinquenta anos os outros Guarani Kaiowá dê continuidade pra nossa vida, e que relembre e fale assim “nossos pais que lutaram por isso, nossos pais que fizeram isso acontecer”, então essa é a esperança que nos motiva a lutar pela nossa terra. Muitas lideranças deram sua vida tendo essa esperança, muitas lideranças morreram tendo essa esperança de que suas terras vão voltar pro nosso povo e que com o passar do tempo tudo isso possa ser novamente uma realidade, uma coisa que a gente viveu no passado possa se fazer real de novo no meio do nosso povo Guarani Kaiowá. É claro que a gente não vai ter o prazer de viver esse momento, mas sabendo que nossos netos e nossos tataranetos, que nem vamos conhecer, vão viver esse momento, para nós é uma alegria e isso nos motiva a lutar (Guarani Nandeva Natanael Vilhava, janeiro de 2017).

Nessa perspectiva, as monoculturas do produtivismo capitalista e a da escala dominante, são encontradas nos discursos contrários às retomadas dos Kaiowá. Para os contrários a efetivação dos direitos indígenas, as terras produtivas do Agronegócio, isto é, as que produzem lucros a partir do desmatamento, utilização de maquinários e agrotóxicos, tornar-se-iam “improdutivas” se homologadas como Terras Indígenas, já que, segundo a monocultura da produção e da escala, as relações desses povos com a terra, bem como suas formas de cultivar os alimentos, só tem viabilidade e validade locais.

É nesse sentido que surgem afirmações de que os indígenas querem terras, mas não a utilizam para a produção – como o discurso veiculado por matérias pejorativas sobre a Terra Indígena Panambizinho pela revista “Veja”, onde diz que “[...] Em boa parte das reservas, antes fazendas

produtivas, o cenário é de abandono e a população sobrevive de benesses do governo” (VEJA, 2012, *apud* CAVALCANTE, 2013).

Cavalcante (2013) também constata que a maioria da imprensa do Mato Grosso do Sul, assim como a nacional, segue uma linha editorial contrária às demandas territoriais indígenas. O autor expõe em sua tese de doutorado, uma série de notícias difundidas em Mato Grosso do Sul que contribuíram para a concepção preconceituosa da maioria da população desse local, também contrária a efetivação dos direitos indígenas, que são tidos amplamente como ‘invasores de terra’, ‘preguiçosos, improdutivos’, e ‘inimigos do desenvolvimento’ do Brasil.

Aqui, constatamos a reprodução da monocultura do produtivismo capitalista e da escala dominante (SANTOS, 2007) que cria ausências sob a forma do particular e do local, em um contexto onde o global e o universal são hegemônicos, enquanto o particular e local não contam, pois são invisíveis, descartáveis e desprezíveis.

Assim, outra questão de fundamental importância nesse processo é a criminalização das retomadas, que são tidas pelos fazendeiros e pela mídia local, como práticas de ‘invasão de terras’ particulares e não como uma ação articulada para garantir o direito ao seu território tradicional como preconiza a Constituição.

Quando narrava o dia da morte de seu marido, o cacique Marcos Verón, a *Nãndesy* Júlia Veron relata que antes do ataque, os latifundiários da região e seus jagunços, gritavam que os indígenas eram invasores de terra e que, por isso, iriam morrer:

Quando nois entramo ali, eu vi já o pistolero fica desse jeito assim (aqui é a entrada), então quando nois viemo daqui assim, o atirador assim na estrada tava cercando já, assim cheio de pistolero. Aqui também tem aquele ‘roleta preto’ que a gente fala, aquele também ta no meio, baixo, gordo, assim. Eu falei pra Araldo, “ó lá o pistolero que ta aí na fazenda, no caminhão”. Tem um caminhão vermelho, tem um caminhão branco, ele atravessou aqui, cercou assim, e quando cercou Araldo e ele se virou: “vou te matar, vou matar Araldo”. Ele chegou aqui, ele falou eu não sei o que que ele gritou – “o invasor, o invasor da terra, não sei o que, hoje você vai morrer tudo, índio”, falou pra nois. Quando assim eu falei “vamo voltar, Araldo”. No carro tem uma nenenzinha no colo da mulher dele. A mulher tem três criança, e nois vortamo. E quando nois vortando assim, ah, mas deu tiro, tiro, tiro, tiro deu tiro eu não sei porquê, só o Tupã que segurou aquele carro, eu falei assim, mas eu clamei, clamei, clamei pra Deus, pra não fazer isso.

Essa situação se configura como a maior causa do conflito permanente entre os indígenas e os fazendeiros da região, colocando frente a frente dois interesses distintos para a mesma terra: os indígenas que reivindicam o direito de viverem em seu território tradicional e vivenciar o seu modo de vida, intrínseco à existência de um meio ambiente equilibrado; e os latifundiários que a querem para

prosseguir com seu modelo de produção em larga escala e continuar lucrando à custa da exploração da terra, uma vez que o setor do agronegócio é um dos setores mais lucrativos do nosso país. Aqui, há, portanto, um conflito entre duas racionalidades distintas: uma que concebe a terra como bem coletivo e condição *sine qua non* para a manutenção da vida, e outra que concebe a terra como propriedade privada, território de poder e produto de mercado.

A esse respeito, a organização Aty Guasu em nota pública, declara:

Através desta nota explicitamos a todos que nós povos Guarani e Kaiowa não somos “invasores” do país Brasil, mas sim defendemos o país Brasil. Protegemos e defendemos a fronteira do Brasil de invasão de estrangeiros. Em primeiro lugar, na ausência do Exército brasileiro nós povos Guarani e Kaiowa defendemos o Brasil. Somos primeiros brasileiros com orgulho em defesa do Brasil. Não somos invasores do Brasil e somos sim defesa do Brasil, por isso pedimos apoio ao governo federal para proteger a terra indígena do Brasil dos invasores, dos estrangeiros e para expulsar os invasores da terra indígena da República do Brasil. Na concepção dos fazendeiros e políticos anti-indígenas os povos indígenas Guarani Kaiowa são considerados como seres extraterrestres (OVNI) de outro planeta, não pertencentes ao planeta Terra. Mais de três décadas divulgam na sua mídia “esses índios invadem a terra”, “esses índios não são daqui dessa terra”, “os índios são invasores da terra”, “à noite os índios invadem a terra”. O verbo “invadir”, “invasores” e “invasão” são muito utilizados pelo astrônomo para explicar a invasão dos seres extraterrestres. De modo igual ao astrônomo, os jornalistas e os fazendeiros no Mato Grosso do Sul consideram os povos indígenas Guarani e Kaiowá como seres extraterrestres classificando os Guarani e Kaiowá não pertencentes à terra.

A ideia defendida pelos indígenas, de que são protetores das terras do Brasil, deriva da sua forma de lidar com o território, que, como visto anteriormente, protegeu a biodiversidade, as matas e os rios até os primeiros contatos colonialistas, devido ao sentimento de pertencimento que possuem com a terra, quando afirmam, por exemplo, que não é a terra que pertence a esse povo, mas sim o povo que pertence à terra.

No que diz respeito à defesa das terras ocupadas pelos estrangeiros, os indígenas podem estar se referindo à posse de terras por parte de multinacionais presentes no Mato Grosso do Sul, como a Bunge e a Cagill¹³, e lucram bilhões de dólares à base da devastação do território, que para esse povo é sagrado e se constitui como a base da vida.

A nota continua:

¹³ Multinacionais norte-americanas que foram relacionadas, pelo estudo da ONG Mighty Earth (<http://www.mightyearth.org/mysterymeat-portuguese/>) como as duas empresas de soja mais ligadas ao desmatamento no Cerrado brasileiro.

Hoje os fazendeiros e políticos anti-indígenas pedem à força armada do exército para expulsar os povos Guarani e Kaiowa da terra. Enquanto os povos Guarani e Kaiowa não classificam os fazendeiros como “invasores” de suas terras. O verbo “invadir” dos fazendeiros justifica o genocídio, dizimação e massacre dos povos indígenas, cometendo maior desrespeito, violência e crime contra os Guarani e Kaiowá humanidade. “índios são invasores da terra” não tem fundamentos, não procede, por essa razão repudiamos reiteradamente essa palavra “índios invasores” divulgados pelos fazendeiros e políticos anti-indígenas. Explicamos a todos, de modo repetitivo que nós povos Guarani e Kaiowa não somos seres extraterrestres ou OVNI de outro planeta, mas sim pertencemos a nossa terra grande, por isso hoje estamos retornamos ao pedacinho de nossa terra. Só reocupamos um pedacinho de nossa terra. Explicamos a todos, essa pequena célula de nossa terra tekoha Ñanderu Marangatu já foi demarcada e homologada pelo Presidente da República do Brasil, LULA. Assim não invadimos a propriedade, mas reocupamos uma pequena partícula de terra já regularizada, por isso pedimos também sim a presença da Força Armada brasileira e Polícia Federal para retirar imediatamente os fazendeiros/ocupantes ou “invasores” de nossa terra Ñanderu Marangatu. Nós já retornamos a reocupar a nossa terra, e “não saímos de nossa terra nem vivo e nem morto” essa é nossa decisão definitiva, do povo Guarani e Kaiowá. Os fazendeiros e políticos anti-indígenas sempre classificam e taxam nós de “paraguaios”, “índios do Paraguai”. Explicamos a todos, nós povos Guarani e Kaiowá, não somos “paraguaios”, porém somos povos indígenas Guarani e Kaiowá, já vivíamos nesta terra antes da criação do país Brasil e Paraguai. Hoje somos mais de 46 mil Guarani e Kaiowa, somos primeiros brasileiros e estamos aqui na faixa de fronteira, a nossa terra é do Brasil, por isso pedimos ao Ministro do Exército e Força Armada para proteger e defender a nossa terra de acordo com os nossos direitos nacionais. Essa minúscula terra indígena é da União/Brasil/Federal sim, sobretudo é do Exército sim, conforme Constituição Federal da República do Brasil de 1988. Em consideração esses nossos direitos constitucionais do Brasil pedimos a Força Armada e Polícia Federal para proteger nós na terra do Brasil. Essa terra indígena é do Brasil onde estamos sofrendo ameaça de morte coletiva por particulares/fazendeiros por isso pedimos apoio ao governo federal e exército para expulsar os invasores e ocupantes irregulares da terra indígena/terra federal. Esse é nosso pedido urgente. Os povos Guarani e Kaiowa lutam pela defesa da terra do Brasil e resistem na terra indígena/Brasil tekoha Ñanderu Marangatu, 28 de agosto de 2015. Aty Guasu Guarani e Kaiowa luta contra o genocídio, defendendo a terra do Brasil na fronteira.

A situação da Terra Indígena Ñanderu Marangatu, localizada no município de Antonio João e Tekoha do líder Kaiowá Marçal de Souza, assassinado em 1983, é emblemática no que diz respeito aos processos judiciais que tanto dificultam a posse permanente dos indígenas em suas terras tradicionais. Dedicarei as próximas linhas para relatar brevemente a situação dessa retomada, por considerar que ela seja um exemplo que retrata a morosidade e parcialidade do judiciário no que diz respeito sobre as terras tradicionalmente ocupada pelos indígenas. As informações foram coletadas da página do CIMI¹⁴

A Terra Indígena Ñanderu Marangatu está demarcada desde 2001, quando foi reconhecida

¹⁴ <http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&action=read&id=8295>

como terra tradicionalmente ocupada pelos Kaiowá, com extensão de 9.317 hectares. Na época dessa demarcação, os 1.054 indígenas desse Tekoha ocupavam 26 hectares da sua área tradicional, um espaço garantido pelo Instituto Nacional de Reforma Agrária (INCRA) após terem sido esbulhados nas décadas de 40 e 50 pelo avanço das frentes agropastoris, assim como os outros Tekohas do estado. No entanto, ainda no ano de 2001, os fazendeiros entraram com uma ação contra a demarcação, solicitando ao judiciário sua revisão.

Ainda assim, em 2002, o então Ministro da Justiça declarou a área Ñanderu Marangatu como sendo de posse permanente do povo Kaiowá, e em 2004, a FUNAI contratou a empresa responsável em realizar a demarcação física dos limites da terra, concluídas em 2005. Nesse mesmo ano, os indígenas ocuparam 500 hectares de parte de sua terra tradicional, onde incidem quatro fazendas. Nesse contexto, os fazendeiros moveram uma Ação de Reintegração de Posse e a Justiça Federal de Ponta Porã determinou a retirada compulsória dos indígenas das áreas ocupadas. O Ministério Público Federal e a Funai entraram com recursos contra essa determinação e a liminar de despejo foi suspensa.

Já em 2005, o então presidente Luis Inácio da Silva expediu o Decreto de Homologação da demarcação administrativa da Terra Indígena, e logo os fazendeiros se organizaram para entrarem com um Mandado de Segurança contra o Decreto de Homologação assinado pelo então Presidente da República. O mandado foi aceito dias depois pelo então Ministro do Supremo Tribunal Federal, Nelson Jobim, que suspendeu os efeitos da homologação da terra indígena.

No mesmo ano, a presidente do Tribunal Regional da 3ª Região (TRF 3) reconsiderou, em parte, a decisão que suspendeu a liminar de despejo contra os indígenas, e determinou que eles fossem retirados de parte de sua terra tradicional que ocupa a fazenda “Morro Alto”, e que a partir de então voltassem a ocupar os 26 hectares ocupados desde 1999. Tanto o MPF quanto a FUNAI pediram no STF a suspensão do despejo, porém, não obtiveram êxito.

Então em 2005, a Polícia Federal despejou os Kaiowá da sua terra tradicional e a partir daí eles passaram a viver acampados à margem da rodovia MS-384 que liga os municípios de Antônio João e Bela Vista. Mesmo em condições sub-humanas, os indígenas acampados sofreram um ataque de segurança contratado por fazendeiros, que culminou na morte do indígena Dorvalino Rocha. Já em 2006, duas crianças morreram nesse mesmo acampamento, vítimas das péssimas condições de vida às margens da rodovia. Após acordo judicial intermediado pelo MPF, os indígenas foram removidos para uma pequena parte de sua terra, com aproximadamente 100 hectares.

Dez anos depois do despejo e do Mandado de Segurança que suspendeu o Decreto de

Homologação assinado pelo ex-presidente, os indígenas iniciaram a retomada de seus territórios tradicionais, cansados de esperar por decisão do Superior Tribunal Federal - STF que resolva a situação e permita que o processo administrativo de demarcação seja concluído. Essa espera de dez anos mantém os indígenas reféns das constantes violações de direitos aos quais são cotidianamente submetidos e os fez desacreditar que o Estado brasileiro cumpriria a legislação nacional e internacional. Diante disso, tomaram a decisão de *autodemarcar* seus territórios.

Porém, na retomada, os indígenas sofreram um ataque por um grupo de proprietários rurais da cidade de Antônio João (MS) por meio de uma ação com 40 caminhonetes. Esse ataque deixou dezenas de indígenas feridos, entre eles um bebê, e foi responsável pela morte do líder Kaiowá Simião Vilhalva. Os fazendeiros iniciaram a ação logo após uma reunião do Sindicato Rural de Antônio João, quando os proprietários rurais decidiram “retomar à força” a posse das fazendas que incidem sobre a Terra Indígena.

Segundo o Instituto Socioambiental (ISA), o Ministério da Justiça garantiu a presença da Força Nacional de Segurança Pública nos municípios de Antônio João e Japorã para reprimir conflitos agrários e prevenir crimes contra as comunidades indígenas: “Apesar disso, a Força Nacional só chegaria à fazenda duas horas após o ataque. No momento, o Departamento de Operações de Fronteira de Mato Grosso do Sul (DOF), a Força Nacional e o Exército estão na área e a prefeitura de Antônio João decretou estado de emergência” (ISA, 2005).

Foi nessa situação que os indígenas, reunidos na Aty Guasu, escreveram a nota pública acima apresentada, defendendo-se e contestando os discursos que os apresentavam como ‘invasores de terra’ no contexto de suas retomadas.

Até porque, mesmo com laudos antropológicos que afirmam a tradicionalidade dos territórios reivindicados e com decretos de demarcação e homologação expedidos pelo Ministério Público Federal e pela Presidência da República, os fazendeiros se articulam para que os direitos dos indígenas sejam veementemente negados, perpetuando assim uma situação de violação de direitos que impera no estado desde os primeiros contatos com os colonos da região.

Nesse contexto, a própria Constituição, que legitima os direitos indígenas ao afirmar, em seu art. 232, que “os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo”, perde sua força diante do poder do Agronegócio.

Outra retomada que ficou internacionalmente conhecida foi a comunidade da Terra Indígena

Dourados-Amambaipaguá I, no caso que ficou conhecido como “Massacre de Caarapó”. Em maio de 2016, o então presidente da Funai, João Pedro Gonçalves, assinou o relatório que identificava e reconhecia os limites da Terra Indígena, e em junho do mesmo ano, a comunidade iniciou a retomada de sua terra. Dias depois, sofreram um ataque por parte de 70 fazendeiros acompanhados de pistoleiros uniformizados, mascarados e armados, em uma ação paramilitar que matou um indígena, o agente de saúde Clodiodi de Souza, e deixou seis feridos, dos quais cinco em estado grave. Um mês depois, os indígenas sofreram novo ataque, mesmo com a presença da Força Nacional de Segurança na região, deixando três pessoas feridas, uma delas em estado grave (CIMI, 2016).

Esse mesmo processo de despejo judicial já havia sido vivenciado pela retomada do Tekoha Takwara também sofreu violentos processos de despejo nos anos de 2001 e 2003. A esse respeito, aciono a narrativa testemunhal de Valdelice Verón, que narra o ocorrido a partir de sua vivência:

Então, no dia 16 de outubro de 2001, o Dr. Odilon de Oliveira, o juiz, tinha dado a liminar de despejo que aconteceu na nossa Terra Indígena Takwara, município de Juti, Mato Grosso do Sul. Só que nós, naquela época, nós não tínhamos acesso à celular, a gente não tinha acesso à internet, a gente não tinha acesso a nada, pra nós as coisas ainda eram bastante desconhecido pra nós, e era algo tudo assim, muito distante pra gente pedir socorro, então [pausa] a gente ouviu falar e a gente não entendia o que na língua portuguesa queria dizer liminar de despejo, a língua portuguesa pra nós era muito difícil, é ainda difícil. [...] E nós não tínhamos acesso a jornais, nada, a gente não sabia [...] e não ficou claro pra nós o que realmente queria dizer despejo, o que queria dizer liminar de despejo de um juiz. Lá nós tínhamos casa grande, casa grande é muito difícil de fazer, o significado da casa grande pra nós é união, pra nós a casa grande significa também uma escola, uma universidade, porque o mais velhos se juntam pra poder passar os conhecimentos próprios, a sabedoria. Então tinha a casa grande que o meu pai tinha feito, e nós reunimos lá, e fizemos a chicha, que é a bebida, o suco de milho, e meu pai falou “vamos esperar ele pra reunião vai fazer com a gente, pra ver que palavra boa eles vem trazer pra gente”. Então quando deu 9h da manhã foi descendo, a gente viu e olhou e foi chegando caminhonetes da fazenda Brasília do Sul, com eles a tropa, a tropa de choque, os policiais e o advogado da fazenda do Jacinto Onório e os pistoleiros. Meu pai falou “acho que eles não vão vindo pra conversar com a gente”. Então o Dr. Emerson chegou, trouxe papel e falou, ele era do Ministério Público Federal, ele falou pra nós “eu não consegui ganhar, o juiz negou, então vocês vão ter que sair, vão ser despejados”. E meu pai perguntou “o que que é despejo? O que vocês vão fazer com a gente?” “vocês vão ser retirados daqui, vão esperar lá na beira da estrada”. Nós se assustamos tudo com isso, todo mundo se assustou. E aí já chegou os pistoleiros e queimaram as casas, já começou a queimar as casas, não esperou a gente pegar os nossos pertences, que não era muito coisa também, não deixou a gente pegar. Juntou mulheres e crianças dentro da casa grande, fomos todas pra casa grande. E os homens foram todos amarrado a mão, algemados. E o cacique Marcos Veron falou “mas pra onde que nós vamos? Como que eu vou com meu povo pra beira da estrada?” e eles não quiseram ouvir, algemaram ele, fizeram ajoelhar, e cuspiram na cara dele, bateram na cara dele. E nós todas, as crianças, fomos colocados

dentro da casa grande. E lá dentro da casa grande, isso deixou nos um dia lá e à tarde, lá pelas 2h, todo mundo, as crianças tavam com fome já e eles pegaram e derramaram nossa chicha, a nossa bebida, o nosso suco de milho, não deixaram as crianças tomar, jogaram tudo de nós e as nossas crianças passaram fome. Aí chegou as caçambas e pegaram as nossas crianças e jogaram de [pausa] eles com o braço, pegaram como se fosse animal e jogaram dentro da caçamba [choro] aí as caçambas encheram, junto com as coisas e as crianças no meio, foi muito choro pra todo lado, porque machucaram as crianças também. Jogaram aquele gás em nós e atiraram nas nossas pernas. A gente já tava na casa grande e eles continuaram atirando na gente [choro]. [...] Então eles atearam fogo na nossa casa grande também. Aí o cacique Marcos Veron se ajoelhou e se humilhou, falou pra ele “não faz isso, não queima nossas mulheres e nossas crianças, a gente vai sair daqui, a gente vai pra beira da estrada, por favor não faz isso com meu povo” [...]. Então fomos jogados aqui na beira da estrada do Rio Dourado do porto Cambira [pausa, choro...] Chegamos toda noite já aí, eles foram jogando nossas coisas e as crianças no chão [pausa, choro...] e aí a gente ficou ali à noite, choramos bastante, não apareceu ninguém, nenhuma ONG pra ajudar a gente, ninguém veio ajudar [pausa, choro...] Meu pai chorou muito naquele dia e falou “estuda”. Ai, não aguento lembrar disso, é uma história ruim demais pra gente... [pausa... pranto...] [...]. Aí foram morrendo as crianças, falaram que eram diarreia, vômito, desnutrição, febre. A FUNASA na época, da saúde, não queria atender, porque falou que não tava na reserva. Naquela época a cesta básica também foi cortada da gente, o governo estadual proibiu de mandar porque chamava a gente de invasores de terra e falou “não é mais pra mandar a cesta pra eles”, era do governo do PT, eu tô muito triste, fico muito triste com eles quando lembro porque essas três minhas sobrinhas eram pra tá agora estudando, fazendo faculdade também, tão todas mortas [pausa, choro...] Aí se enforcou mais dois meus sobrinhos também aí na beira da estrada porque eles falaram que foram violentados pelos pistoleiros, pelos homens, eram dois meninos, eles ficaram muito mal [pausa... choro]. O pai chorou muito, ele falou “não vamo desistir não” [choro...] A água suja, enxurrada, ali que descia daqui, o veneno que eles pareciam que passavam em cima da gente ali na beira da estrada, então em 2003 nós não aguentava mais ficar ali. É horrível, só quem passou, só quem passou na pele tem essa ideia, é horrível demais. Não tinha mais como sobreviver ali, ou a gente morria tudo ali ou a gente voltava pra terra, pra nossa terra. Então decidimos todos juntos, vamos voltar pra nossa terra indígena Takwara [...]. Aí depois chegou a DOF e falou “a gente quer manter paz, a gente vai lá na fazenda pra ver o que que o Jacinto tá precisando”. Aí o meu pai falou “mas a gente só tá lutando pela nossa terra, a gente não quer briga”. Aí eles foram tudo lá na fazenda e nós ficamos ali na terra, na ocupação, aí no dia 13 de janeiro fomos atacados às 2h da noite [pausa]. Vieram vários caminhonetas, mais ou menos uns 60 pistoleiros, e segundo o sr. Aparecido, que trabalhou com o sr. Jacinto Onório há 25 anos, ele relatou pra juíza Ana Paula Montovani em São Paulo que fizeram reunião como é que eles iam atacar o cacique Marcos Verón e seu povo, e como é que eles iam matar, eles fizeram essa reunião. O sr. Aparecido falou pra mim que ele não queria participar disso e nem deixar seu filho participar, então eles deram a conta pra ele, expulsaram ele da fazenda [...] então eles esperaram anoitecer do dia 13 e atacaram a gente, rodearam o nosso acampamento e aí houve então esse massacre ali que... [grande pausa] que a gente nunca vai esquecer esse dia, porque o despejo de 2001, quando a gente lembra, a gente lembra só destruição mesmo, atearam fogo em todas as casas, nós tinha plantação de arroz, eles atearam fogo na nossa roça, tudo. E desde então, até hoje tá sendo muito difícil a gente construir a nossa casa grande de volta. A nossa casa grande foi queimado e quando [pausa] mataram o meu pai [pausa], o Cleoson, ele tinha mais ou menos uns 8 anos de

idade, e ele presenciou a morte do avô [pausa]. Todos nós sofremos, e temos essa dificuldade muito grande, até mesmo hoje, é muito difícil pra gente, superar isso [...] Todos que estavam nesse ataque de 2003, dos grandes líderes, [pausa] morreram [...]. E hoje a gente, então com a morte do pai, a gente se reuniu e voltamos, porque aqui é a nossa terra, o corpo dele tá enterrado aqui, no despejo de 2001 foi arrancado também os corpos do Zé Veron, Sergio Veron, e de outras crianças, gêmeos que morreram. O nosso cacique também idoso, todo o nosso cemitério foi violado, arrancado todo, e até hoje não falaram pra nós, o corpo tá em tal lugar, ou pelo menos tá jogado, pra gente... nós não sabemos onde é que tá. E tudo isso pesa pra gente hoje pra poder existir, e tamo tentando resistir. Dos 18 irmãos, filhos do cacique Marcos Veron, só eu e o Ládio, nós dois chegamos a fazer faculdade, que também é muito difícil pra gente estudar, mas conseguimos estudar [pausa] e eu vejo a importância porque a gente aprendeu, eu aprendi a mexer com computador, com internet, com essas coisas, pra poder pedir socorro mais rápido, né e amigos também, a gente não tem condições mas os amigos pode, então já chega, a gente já consegue pelo menos denunciar o que eles querem fazer com a gente, o que o agronegócio, o que a Famasul tem feito, né contra nosso povo indígena Guarani Kaiowá, contra nossa vida mesmo, né. Então a gente tem essa dificuldade, por isso, a nossa família, principalmente com não indígena, às vezes as pessoas que não conhece acha que é uma família muito difícil de lidar, muito hostil, rebelde, mas é muito difícil, só o tempo mesmo pra curar a gente, e seria um sonho, uma alegria muito grande se saísse a homologação, pelo menos a gente sentiria uma pontinha de justiça, né (Valdelice Verón, setembro de 2015).

O depoimento de Valdelice demonstra a forma desumana com ações judiciais são executadas contra esse povo, como as ações de despejo, imbuídas de discriminação e colonialidade. Com relação ao Poder Judiciário, ela clama por justiça e demarcação, afirmando que com apenas uma assinatura, uma caneta, eles podem mudar a vida desse povo, possibilitando assim um futuro sem medo, onde possam viver em paz em seu território.

Valdelice também faz referência à importância dos estudos em sua vida, como um pedido marcante de seu pai, que a ajudou a conhecer os seus direitos constitucionais. Nesse sentido, a educação aqui é considerada como ferramenta de empoderamento pessoal e social. A esse respeito, em outro momento informal, ela comenta:

Esses dias eu tava bem desanimada, porque o pai falou pra mim que se eu estudasse, se eu fosse estudar né, a gente ia ser ouvido, eu fui estudar e parece que não acontece assim, a gente tem que levar na cara ainda o tiro, né? As vezes eu penso de querer sumir assim no mato tentando nunca mais sair, mas aonde tem o mato? Também não tem mais (Valdelice Verón, janeiro de 2017).

Apesar desse descontentamento, ela também comenta sobre a importância de aprender a utilizar ferramentas, como a internet, que se configuram como portais de denúncias dos ataques que seu povo

sofre. Nesse sentido, a página da Aty Guasu¹⁵ e os perfis nas redes sociais¹⁶, se convertem em espaços onde suas vozes podem ser ecoadas para outros espaços, atingindo pessoas que se sensibilizam com a causa Guarani e Kaiowá, além de possibilitar a manifestação do ponto de vista indígena com relação a notícias veiculadas pela grande mídia. Exemplo disso foi a nota de repúdio¹⁷, publicada pelo Aty Guasu, a respeito da reportagem da revista Veja, intitulada “A farra da antropologia oportunista”¹⁸, que desqualificou a atuação de antropólogos e organizações não governamentais que defendem as demarcações de terras indígenas, considerando-os como manipuladores das comunidades tradicionais.

Nesse contexto, podemos compreender os discursos discriminatórios que alegam que os indígenas perdem a sua identidade ao entrar em contato com tecnologias ou terem acesso à educação, como tentativas de deslegitimar a luta desse povo pela efetivação de seus direitos. Assim, seja pela via do discurso da “não produtividade”, ou pelo discurso da “civilização”, o direito à terra lhes é contestado e negado.

Aqui, cabe ressaltar que desde o assassinato do cacique Marcos Verón em 2003, o *Tekoha Takwara* se mantém na retomada com esperança de que seu território tradicional, demarcado desde 2010, seja homologado e assim se inicie uma nova fase para essa comunidade.

Em visita realizada em janeiro de 2017 à comunidade, na data em que se completava 14 anos da morte do cacique Marcos Verón, o cacique Araldo dá o seu testemunho sobre a realidade em que vivem:

[...] muitas vezes a Valdelice falou ali que eu ando muito perseguido, muita vez o fazendeiro faz de tudo pra me colocar atrás da cadeia, na cadeia preso, porque ele sabe que eu luto, pelejo e sei também como é que eles faz a armadilha deles, usando muitas vezes a própria minha comunidade, jogando contra mim e eu não culpo a minha comunidade, eu culpo os fazendeiro [...]. O fazendeiro, ele vem de toda forma, de toda forma ele vem, igual um diabo, ele luta de toda forma, ele vê que não consegue espiritualmente e ele vem carnalmente pra você. Ele chega ali te oferece isso, te oferece aquilo, te oferece aquele lá, aquilo lá [...]. Por exemplo, a perseguição que eles fazem aqui ni nós, é parente, é que eles qualquer coisinha eles tava colocando pistoleiro, né? Aí depois não conseguia mais e pagava o delegado militar, civil, pra perseguir nosso povo aqui. Por qualquer mínima coisa quer prender, já vem camburão, já vem aquilo né... militar e civil principalmente, né? Eles não gosta de índio, por causa da retomada. A Federal até que tem algum tipo de estratégia pra chegar e conversar com educação, mas os outro não [...]. Então dessa forma eu vou lutando. E como falo

¹⁵ A página do Aty Guasu pode ser acessada através do link <https://www.facebook.com/aty.guasu>

¹⁶ O site “azmina” fez uma relação das seis indígenas mais influentes nas redes sociais, e Valdelice Verón é uma delas. A relação completa está em: <http://azmina.com.br/2016/03/seis-mulheres-indigenas-que-vale-a-pena-seguir-nas-redes/>

¹⁷ A nota de repúdio pode ser lida, na íntegra, aqui: <http://www.intervozes.org.br/direitoacomunicacao/?p=27215>

¹⁸ A reportagem pode ser lida através desse link <https://pib.socioambiental.org/pt/noticias?id=84512>

eu já não ligo pra essas coisas, o que eu quero, meu foco principal é a terra, junto com o pessoal aqui, é a terra. O meu anseio, a minha ansiedade é ver a terra homologada, é já ver a terra já entregue pra nós e aí acaba esse processo, porque é eles que tão colocando né, qualquer coisa é eles que tão jogando a culpa pra cima de nós. Então pra não isso, a minha maior ansiedade é que a terra seja homologada, minha preocupação é que a área seja homologada. Então eu vejo assim, que desistir tão fácil nós não vai desistir, nós não vamo desistir, jamais nós pensa isso, jamais passa na nossa cabeça pra nós desistir, nós vamo enfrentar [...]. Porque pra nós viver mais tranquilo, pra nós viver mais sossegado é nós viver assim: uma casa lá em cima, outra lá, outra lá, assim pra nós é bom, assim que o índio tem que viver, livre. Ter ali sua liberdade, ser livre pra caçar, pescar, ir passear longe e não viver como uma cidade. Como a aldeia de Dourados, a aldeia de Dourados ali já é vila, não tem mais como pra você ir, né? [...]. Então eu fico assim... a minha ansiedade é a terra, eu quero que a terra seja homologada, já pronta e já entregue pra nós, pra nós poder ter uma escola de qualidade, pra nós ter um posto de saúde, atendimento de saúde de qualidade pra nós, pra nós ter uma agricultura de qualidade, uma semente bom pra nós poder plantar na terra, pra nós poder dar de comer pras criança, né? [...]. Então a minha preocupação é isso, que se a terra sair e for homologado rápido, urgente, nós vamos ficar contente, nós vamo ter matéria pra plantar, produzir, vender, comprar brinquedo pras nossas crianças e pra nós sobreviver. Como eu falei ainda hoje também era aniversário da morte do meu pai, mas pra mim ele não morreu não, meu pai não morreu, ele tá dentro de mim, ele tá no meu espírito, ele tá dentro de mim, eu sinto ele dentro de mim. Então a minha coragem aumenta, cada vez que chega dia 13 a minha coragem aumenta [...]. Mas nós tamo resistindo, nós somos um povo bem resistente, não pode desanimar, nem que seja só tá no couro e no osso, mas nós levantamo porque a gente vai lutar. A gente tem essa coisa, tem o espírito tanto do mato, quanto dos nossos antepassados que foram, esses espíritos tão lutando pra nós, né, e a gente tá tendo essa força. E aí eu agradeço as crianças principalmente, como eu falei a minha preocupação é ter uma escola de educação melhor pra eles. Porque a prefeitura, a nossa cidade, a prefeitura, ela muitas vezes pra mim ela bombardeia contra nós, eles também é contra a retomada. Por que? Porque eles pegam nossos filho, leva tudinho pra cidade, aí contrata um professor só pra dizer que tem professor aqui na nossa aldeia, pagando um salário pequenininho, parece uma brincadeira o salário. Aí o que que acontece? Leva as nossas criança pra cidade, né? Pra não eles investir os recurso que vem do MEC, da secretaria pro município, pra não eles investir na escola da aldeia, eles pega, leva pra lá, porque aí não tem ninguém mesmo que falar nada né? “Aí os aluno tão tudo aqui”, aí deixa as escola tudo como vocês viu lá, tudo como uma tapera, como um barracão, como um salão, não tem investimento de nada, né? Então tudo isso a gente sofre aqui, a saúde, as mulheres como eu falei na conferência da saúde mesmo, as mulheres não pode fazer um pré natal, ou até mesmo uma consulta assim de uma doença [...]. E isso não acontece na cidade, tem que ter um posto de qualidade, principalmente vocês mulheres, que vocês tem uma coisa assim mais delicada [...] então a gente tem esse lado também que a saúde nossa é muita precariedade, então a gente ta precisando de agente de saúde as vezes, um só agente de saúde não dá conta, pode ser que até da conta, mas devido ao recurso pra ele percorrer a área, não tem. Então tudo isso a gente sente e a Funasa não quer agilizar essa situação pra nós, já tem mulheres gestantes, mulheres hipertensas, velho, idoso, tratamento especial, no meu caso mesmo aí eu preciso de um tratamento. A gente não consegue esse tratamento tão urgente e rápido, tem que esperar passar muitos anos pra depois chegar um atendimento, então tudo isso a gente passa. [...] Então tudo isso a gente pensa, a gente tá vendo, mas nós tem certeza que só se a gente publicar lá no outro país, mas o outro país parece que também tá se

alinhando no Brasil, porque a usina deles tá aqui em cima da nossa terra também, tirando álcool, etanol, misturado com sangue do Kaiowá Guarani, com as lideranças que foram junto. O milho, a soja, tudo contaminado com sangue das nossas liderança que morreram e assim mesmo os outros país não tem vergonha de tá comprando, parece que eles não tem nojo. Quanto mais já mata nós, ainda come o nosso sangue de novo, bebe nosso sangue de novo, come o nosso corpo de novo misturado com grão de soja, com grão de milho, com o etanol, queima de novo dentro do carro dele. Tudo isso vai passando então isso aí eu venho pensando, é hora mesmo, é bom nós retomar, nós vamo continuar retomando o que é nosso, a nossa terra, nós vamo retomar, nós vamo pra frente, nós não vamo parar, parar só depois que nós morrer mesmo. Então é isso, agradeço mais uma vez todos vocês que vieram de longe, vieram lá de Brasília também pra ver essa situação, hoje pra não passar em vão, eu falei pra Valdelice: “Eu não quero que todo dia 13 passe em vão a morte do pai, a gente tem que publicar, a gente tem que mostrar pra o mundo inteiro saber o que o fazendeiro Jacinto Honório fez com o nosso pai, por causa da nossa terra”, e hoje os filho do Jacinto se enriqueceram pela nossa terra, eles tão lá estudando, fazendo festa, tendo carrão e não tem nem vergonha com a terra indígena. Tão tirando riqueza da nossa terra pra se enriquecer, tão lá andando em São Paulo de carrão, estudando, fazendo festa com os amigo. Eu queria muito que os amigo dos netos do Seu Jacinto, os amigo do Jacinto, amigo da mulher do seu Jacinto, dos filho dele lá ouvissem essa minha fala, que eles tão se enriquecendo em cima da nossa terra, não tem nem vergonha pra eles pagar o IPTU, o imposto de outra terra, que não seja terra indígena. Eles tão se enriquecendo com a nossa terra, mata nós pra poder se enriquecer, então tudo isso eu gostaria que fosse publicado pra o mundo inteiro ficar sabendo a situação. (Cacique Araldo Verón, 13 de janeiro de 2017).



Figura 4: Família Verón e apoiadores, reunidos em torno da cruz que marca o local onde o cacique Marcos Verón foi assassinado, no dia que sua morte completava 14 anos. Fonte: autoria própria.

A fala do cacique Araldo esclarece que a forma de enriquecimento de pessoas ligadas ao Agronegócio, quando suas atividades são desenvolvidas em terras reconhecidas como indígenas, ocorre às custas da vida de outras pessoas e da destruição da natureza. Seu depoimento exprime a ideia que o estilo de desenvolvimento adotado pelo país, materializado nessa região, está carregado do

sangue indígena, e nesse sentido, quem está consumindo as commodities comercializadas por esses empreendimentos, também consome esse sangue e nesse sentido, também é responsável pela continuidade dessas atrocidades.

Esse é um relato que demonstra a forma precária de vida que se impõem não só ao Tekoha Takwara, mas a todas as retomadas da região. Nesse sentido, além das situações das retomadas, a maioria dos Guarani e Kaiowá ainda vive nas reservas, o que impossibilita a reprodução de suas tradições, incluindo os padrões de ocupação e uso de suas terras. E mesmo aqueles que conseguiram ter suas terras demarcadas após seu esbulho, encontram-se em difíceis situações pela devastação causada pela exploração econômica do setor do agronegócio, que muda a paisagem a partir de suas monoculturas e destrói áreas de mata e conseqüentemente as possibilidades de caças, coletas e pescas pelos Guarani e Kaiowá.

Nesse contexto, os Guarani e Kaiowá atualmente, sejam aqueles que permanecem nas reservas, aqueles que lutam pela demarcação de seus territórios em acampamentos de retomada ou aqueles que estão em terras demarcadas, vivem em condições precárias de territorialização, excluídos por um sistema que não os considera como sujeitos de direitos e inviabilizam seu modo de ser a partir da destruição de seus territórios e de sua cultura. Essa situação é de responsabilidade do Estado, que criou as condições para que o conflito se estabelecesse e o perpetua a partir de suas ações diretas ou a partir de suas omissões (FIAN & CIMI, 2015; ONU, 2016; CAVALCANTE, 2013).

Um estudo que enfatiza a responsabilidade do Estado em relação à situação vivenciada pelos Guarani e Kaiowá foi realizado pela FIAN Brasil, juntamente com o CIMI – MS. O estudo demonstra a realidade de intensas violações de direitos humanos sofridas pelos indígenas, a partir de uma pesquisa socioeconômica e nutricional realizada em 2013. Em 2015, elaborou-se uma releitura dessa pesquisa, em uma perspectiva ampla dos direitos humanos, dando origem ao trabalho intitulado “O Direito Humano à Alimentação Adequada e à Nutrição do povo Guarani e Kaiowá – um enfoque holístico”.

O relatório enfatiza que tais violações vêm sendo histórica e reiteradamente praticadas e que decorrem, sobretudo, da falta de garantia ao direito ao território e de sua identidade cultural. Também evidenciam que elas nascem do preconceito e discriminação presentes na sociedade brasileira, manifestada através do Estado em suas três funções e em todas as suas esferas. A seguir, apresento um resumo dessa síntese para retratar a responsabilidade do Estado frente à situação vivenciada pelos Guarani e Kaiowá na atualidade.

Com relação à obrigação de respeitar os direitos humanos, o Estado não pode, por meio de leis, políticas públicas ou ações, ferir a realização desses direitos, ou se o fizer, deve criar mecanismos que permitam sua reparação. Tendo em vista que a permanência em seus territórios tradicionais é um direito previsto na Constituição, o Estado Brasileiro viola a obrigação de respeitar os direitos humanos dos Kaiowá quando incentiva, historicamente, empreendimentos que se apropriaram indevidamente dessas terras, como por exemplo ao arrendar grandes áreas para a Cia. Matte Larangeira e financiar a produção de soja, corte de gado, entre outros, em terras declaradamente indígenas; além de remover, violentamente, famílias indígenas para as reservas a partir de 1920 pelo SPI e, após 1967, pela FUNAI, para proporcionar áreas às produções desses empreendimentos.

Essa violação também se manifesta por ações do Poder Judiciário ao paralisar processos demarcatórios e ordenar despejos; por manifestações de parlamentares contrárias às demarcações de terras indígenas e por propostas legislativas como a PEC 215, que pretende atribuir ao Congresso Nacional a palavra final sobre demarcação e homologação de terras indígenas.

Com relação à obrigação de proteger, o Estado deve implementar mecanismos de monitoramento, adotar regulamentações, estabelecer procedimentos de investigação e reparação para proteger seus habitantes contra ações de terceiros (indivíduos, grupos, empresas, etc.) que violem seus direitos humanos. Nesse sentido, o Estado Brasileiro desrespeita essa obrigação ao não proteger os Guarani e Kaiowá contra violentas ações dos fazendeiros e de milícias privadas quando estes reivindicam parte de seu território. O Estado Brasileiro também não protege os direitos humanos dos Guarani e Kaiowá ao permitir que os empreendimentos situados em territórios indígenas desmatem a vegetação nativa e destruam os recursos naturais e a biodiversidade da região.

Outra forma de violar a obrigação de proteger os direitos humanos dos Kaiowá é a omissão do Estado no que diz respeito à construção de uma cultura não discriminatória, pois além de não existirem campanhas e ações educativas contra a discriminação, ela está presente, muitas vezes, nos próprios órgãos governamentais, por meio de agentes públicos, federais, estaduais e municipais, ou seja, existe uma discriminação institucional, assim como uma discriminação social. Não raro, encontram-se discursos racistas por parte de autoridades, servidores públicos locais, pela imprensa local e por grande parte da sociedade do Mato Grosso do Sul, o que agrava a discriminação e o cenário de violação dos direitos humanos que os Guarani e Kaiowá enfrentam.

Outra dimensão é a obrigação de promover o acesso de pessoas a recursos e meios para a garantia de seus direitos humanos, o que exige do Estado à adoção de medidas apropriadas para sua

plena realização. Nesse sentido, o Estado Brasileiro viola essa obrigação, primeiramente, ao não demarcar as terras indígenas dentro do prazo estabelecido pela Constituição, estipulado para até o ano de 1993. Essa violação se materializa desde as paralisações de processos de demarcação das terras tradicionalmente ocupadas por estes povos e pela demora na homologação e titulação das terras já reconhecidas como de ocupação tradicional. Além disso, não há a implementação de uma política indigenista orgânica que se correlacione com outras políticas e que garantam políticas estruturantes como saúde e educação, com respeito à identidade e valorização das culturas indígenas, e a gestão sustentável de suas terras.

Ainda no âmbito das políticas públicas, não há o empoderamento dos indígenas por meio de uma agricultura de subsistência ou hortas comunitárias, que poderiam, inclusive, gerar renda (acesso econômico), como a inclusão em programas como o Programa de Aquisição de Alimentos (PAA).

Já com relação à obrigação de prover os direitos humanos, o Estado deve cumpri-lo em situações de emergência onde não se tenha condições de ter uma alimentação, moradia adequada, educação e saúde. Nessas situações, deve-se garantir que os grupos e indivíduos recuperem a capacidade de se alimentar, por exemplo, quando não forem capazes de fazê-lo. Tal direito é constantemente negado quando se trata de uma comunidade que sofre com a negação de condições mínimas para obter alimentação e moradia adequadas; fruto de ações interventivas que os esbulharam de seus territórios tradicionais e o devastam por completo.

Diante do exposto, cabe ressaltar que toda responsabilidade atribuída ao Estado, apesar de parecer impessoal, é direcionada aos seus agentes detentores dos poderes constituídos. No caso específico da situação atual dos Kaiowá, a representação dos ruralistas nestes poderes é desproporcional em relação aos indígenas, configurando-se como o principal motivo da manutenção do monopólio do poder, dos espaços de decisão, nas mãos de uma elite econômica que legisla em seu próprio interesse.

Assim, passadas quase três décadas desde a promulgação da Constituição de 1988, diversos grupos Guarani e Kaiowá não viram seus direitos se efetivarem de maneira plena, e as ações para manter a hegemonia dos grandes empreendimentos econômicos são permanentes e contam, inclusive, com o respaldo da sociedade civil, que assimilou discursos preconceituosos e colonialistas, naturalizando um estilo de desenvolvimento que extingue formas de vida que não se submetem à visão de mundo imposta por grandes corporações. Visão de mundo essa, que consagra o crescimento econômico em detrimento da conservação ambiental e da justiça social.

3. O POTENCIAL PROBLEMATIZADOR DO CASO GUARANI E KAIOWÁ

3.1 A realidade Guarani e Kaiowá como representação da problemática socioambiental

Iniciei minha leitura do mundo Guarani e Kaiowá na primeira visita realizada ao Tekoha Takwara, já no trajeto da cidade de Dourados até o Tekoha. Percebi a cidade de Dourados como uma representação da modernização da agricultura no Cerrado: o comércio está voltado para os maquinários e insumos necessários para a produção monocultural em larga escala, além de ter notado a forte presença de multinacionais na região. No trajeto, passamos pela Usina de biocombustíveis Raízen, no município de Caarapó, testemunhando a monocultura de cana-de-açúcar que avança sobre terras indígenas em processo de demarcação.

Em denúncia realizada por membros da comunidade, as lideranças mencionam os nomes de 10 indígenas mortos, além do cacique Marcos Verón, vítimas de ações violentas praticadas pelos agentes do agronegócio. Além disso, constatamos graves transtornos mentais em integrantes da comunidade, decorrentes da submissão cotidiana e prolongada às violências físicas e psicológicas.

A situação do Tekoha Takwara é um exemplo de como se encontram as retomadas, “demarcadas com o sangue indígena”, como retrata Valdelice Verón, desde o início do processo. Atualmente somam-se mais de 300 líderes e professores indígenas assassinados no Mato Grosso do Sul, além da situação de insegurança alimentar que mata crianças por disenteria, diarreia e outros males causados pela contaminação com os agrotóxicos, bem como pela desnutrição (BRAND, 1997). Também é frequente o relato de crianças indígenas que morreram de frio durante a época mais fria do ano, uma vez que não possuem habitações adequadas.

Como decorrência da desterritorialização, a comunidade não possui condições básicas de alimentação, moradia, saneamento básico e atendimento à saúde. Suas habitações são feitas de lonas doadas pela FUNAI e quando plantam o sapê, na tentativa de construir suas casas da forma tradicional, suas plantações são queimadas pelos fazendeiros antes mesmo de que possam colhê-las.

Essa situação de violência é cotidiana, como já retratado, e os crimes cometidos não são apurados, o que gera sensação de impunidade nos indígenas, que também sofrem com a impotência de órgãos como a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) perante o poder dos latifundiários.

Em suma, neste contexto foi possível identificar as *externalidades* de um estilo de desenvolvimento que, através do exercício do poder, viola direitos e naturaliza a hostilidade e a

violência física e simbólica. Essas são comprovações de que os indígenas sofrem um etnocídio, decorrente desse desenvolvimento, mantido desde os primeiros contatos com os colonizadores.

O conceito de externalidade é oriundo do campo da economia ambiental neoclássica, podendo ser adjetivado como “negativa” ou “positiva”. A externalidade negativa diz respeito aos efeitos ambientais, sociais e sanitários decorrentes da produção de algum bem material ou serviço, sendo que os mesmos não estão contabilizados no planejamento dessa produção ou no preço final dele, e assim, o custo de certos produtos, como as commodities produzidas no Mato Grosso do Sul, estariam subestimados. Nesse sentido, o economista ambiental Ronaldo Serôa da Motta (2015) analisa as externalidades negativas dos setores da economia, como a poluição hídrica ou aérea, como uma falha de mercado que faz a economia perder sua eficiência, uma vez que o custo privado não coincide com o custo que a sociedade arca com aquela produção.

Cumprido esclarecer que esse termo não será utilizado, nessa pesquisa, sob a perspectiva de “internalizar as externalidades” no custo da produção, e sim para designar os efeitos do desenvolvimento que são sentidos fora de seus limites, externamente, pelas pessoas que mais sofrem suas consequências. Logo, o conceito de externalidades está aqui empregado como equivalente a problemas socioambientais decorrentes de uma lógica hegemônica, que afeta, sobretudo, quem não a fabrica e nem tira “proveito” dela.

Isto porque consideramos que o instrumento de “internalização das externalidades” não questiona a lógica econômica vigente e sugere que essa problemática pode ser resolvida pela lógica do mercado, dando continuidade ao pensamento de que “valor” está atrelado a “preço” e de que a natureza não é vista como merecedora de respeito se não quantificada monetariamente.

Nesse sentido, a forma de agricultura baseada na produção em larga escala de monocultura e dependente de insumos químicos, gera graves externalidades socioambientais, como o desmatamento de florestas e as consequências daí advindas, a poluição do rio, do solo e a contaminação de pessoas decorrente do uso de agrotóxicos, a perda da biodiversidade e o conseqüente distúrbio ecológico que isso provoca, entre outros.

Os efeitos acima listados são alguns dos problemas socioambientais decorrentes das atividades ligadas ao Agronegócio predominantes no Mato Grosso do Sul e nos territórios dos Guarani e Kaiowá. Nesse sentido, aproximar-se da realidade desses indígenas nos permite conhecer de perto um pouco das causas e consequências do desenvolvimento, pois ali, os problemas se materializam e são sentidas diretamente por essas pessoas: o desmatamento, a perda da biodiversidade, a contaminação da água e

do solo pelo uso dos agrotóxicos, o esgotamento do rio pelo assoreamento, são efeitos que inviabilizam o modo de vida desse povo, que tem na terra a base da sua reprodução material e imaterialmente.

Nesse sentido, os indígenas e demais povos que vivenciam um conflito socioambiental/territorial, são os primeiros a sofrerem diretamente com os efeitos desse desenvolvimento, que a médio e longo prazo pode fazer toda a nossa espécie entrar em colapso.

Podemos destacar, dentre os impactos provenientes da modernização da agricultura, aqueles oriundos do uso de agrotóxicos, isto é, as externalidades negativas associadas ao seu uso. Devido à ampla extensão da atividade agrícola de monoculturas na região do Cerrado e seu solo, não muito fértil, os agrotóxicos são utilizados de forma intensa nesse bioma.

Os produtores, ao utilizá-lo, não levam em conta tais externalidades, e se retém ao aumento de produtividade que seu uso possibilita. Nesse sentido, o preço do produto final comercializado pelo agricultor, inclui custos como preço dos insumos, com mão de obra e material, mas não inclui os danos à fauna e flora, assim como à qualidade da água, do solo e da saúde humana (SOARES & PORTO, 2007).

Com relação à saúde humana, existem dois tipos de efeitos toxicológicos: a intoxicação por meio direto, ou seja, pelo contato com o produto; e por via indireta, através do consumo de alimentos produzidos com agrotóxico. No primeiro caso, os efeitos sobre a saúde podem ser agudos, quando os efeitos como convulsões, vômitos, náuseas e outros, são sentidos em um período de 24 horas; e crônicos, cujos efeitos podem aparecer semanas, anos ou décadas após o contato, sendo resultados da exposição contínua a doses baixas de um ou mais produtos (SOARES & PORTO, 2007).

No caso dos Guarani e Kaiowá, podemos testemunhar sinais de risco de possível de uma intoxicação direta por agrotóxicos: na primeira visita, encontramos diversos recipientes de agrotóxicos descartados próximos a uma das fontes de água utilizadas pela comunidade. Na segunda visita, visitamos o Tekoha Nhuporã, que estava de luto pela morte de uma criança que bebeu água contaminada por agrotóxico. Já na terceira visita, testemunhamos máquinas pulverizando agrotóxicos a 300 metros do rio onde tomávamos banho diariamente.

Sobre esses fatos, o cacique Valdir denuncia:

Então esse veneno, eles passam aqui um fertilizante que é muito ruim pra cheirar. As crianças passam mal, com nariz fica entupido, o olho, dá vômito, dá diarreia, então essa grama aí que a empresa Mudas MS tem cultivado em cima das terras indígena tem matado crianças, tem acontecido aborto com as mulheres Kaiowá Guarani aqui na

Terra Indígena Nhuporã, Dourados. Então essa é uma situação muito desumana que tá acontecendo e que eles já tem denunciando pra FUNAI, pro Ministério Público Federal, mas não obtiveram nenhuma resposta. Então as mulheres aqui também tá falando que a situação nesse momento é isso, né. (cacique Valdir do Tekoha Nhuporã, com tradução de Valdelice Verón, 2015).

Além da contaminação direta, a falta de proteção em relação ao uso de agrotóxicos ameaça a adequação dos poucos alimentos que as comunidades ainda conseguem plantar, uma vez que estão cercados por monoculturas com uso intensivo de agrotóxicos.

A Ñandesy Júlia Verón sente os efeitos dos usos do agrotóxico na qualidade da sua plantação, além de impedir que espécies sagradas se desenvolvam no solo degradado, como é o caso do milho branco:

você batiza primeiro pra poder comer, e agora não tem mais esse milho branco porque ele não quer, eu já plantei, eu falei com ele mas assim mesmo o milho não nasceu. Ele nasce por aí assim e ele não quer sair e não tem nada. Talvez por causa do veneno também né. [...] milho branco pra plantar não ponhar veneno nem ‘cherto’, assim que minha vó falava, se não ele não nasce. Não nasce esse milho, milho branco é muito delicado.

A Ñandesy Júlia também comenta não possuir mais a semente do milho branco, e percebe que o uso de agrotóxicos pelos latifundiários da região circundante à sua casa contribui negativamente para o desenvolvimento e qualidade das espécies que planta e que fazem parte da dieta Guarani e Kaiowá:

Não tem mais [semente de milho branco]. Só esse milho, esse milho duro como a gente fala, só esse milho aí. E esse aí também tá tudo misturado com veneno e a gente não pode mais nem fazer chicha, que ele não sai mais normal. Antigamente a gente faz chicha, ele gostoso, parece docinho. Agora não, parece que não tem gosto. Segunda-feira a gente faz chicha, ele fica bem, dura bem, normal até sexta, até o sábado, ele é bem normal, bem gostoso. Mas agora não, agora três dia já fica chero ruim, não dá pra comer não. Até a mandioca, a mandioca quando assim, seis mês raiz dele desse tamanho já, aí você tira e cozinha. Essa mandioca nova tem gosto, mas não é como assim normal, o normal é quando a gente assa e é gostoso, quebra e parece aquele pão né.. gostoso. [...] Até a batata não era mais assim também, parece ela velha né, e ele cozinha mas ele parece velho. Antigamente não, antigamente bem cozinhado e gostoso. Desse jeito, agora não (Ñandesy Júlia Verón, janeiro de 2017).



Figura 5: vista da porta da casa da Nãndesy Júlia Verón. À direita, sua pequena roça, que conta com espécies como mandioca, melancia, batata e abóbora. Cercada pela monocultura de soja e conseqüentemente com o agrotóxico ali pulverizado. Fonte: autoria própria.

Nesse contexto, a produção em larga escala e o excessivo uso de agrotóxicos estão diretamente correlacionados à violação do direito humano à alimentação e nutrição adequadas (DHANA), sendo que o exemplo mais evidente é a morte por desnutrição ou pela exposição a agrotóxicos. Além disso, tal estilo de produção é responsável por violar o direito humano à água, tanto pela contaminação por agrotóxicos, quanto pela violência denunciada pelas comunidades quando são impedidas por fazendeiros e seus funcionários de chegarem até os rios e fontes de água (CIMI & FIAN, 2015).

A esse respeito, o cacique do Tekoha Nhuporã denuncia:

Em 2012, morreram crianças de fome aqui. A gente tem esse receio, essa vergonha de contar, mas não é porque o índio não trabalha. É porque a justiça da ordem pro arrendatários plantar, pra aquele que se diz proprietário plantar o capim, a grama, do que entregar pra nós, então morreram crianças já de fome. A gente não quer essa vida, a gente quer produzir a sustentabilidade, o nosso auto sustento, a nossa roça própria do Kaiowá e Guarani, isso que ele sonha, né. (Cacique Valdemir, com tradução de Valdelice Verón, Tekoha Nhuporã, 2015).

Os agrotóxicos agem de duas formas diferentes com relação aos seus efeitos socioambientais: pela acumulação na biota e contaminação da água e do solo. A primeira forma é responsável por causar desequilíbrios na interação natural entre duas ou mais espécies, já que possui potencial de eliminar inimigos naturais, ou seja, predadores e competidores. Além disso, os dejetos tóxicos podem se acumular na cadeia alimentar por meio da biomagnificação, podendo assim, prejudicar a saúde

daquelas pessoas que se alimentarem dos animais contaminados, como peixes, crustáceos, moluscos e outros (SOARES & PORTO, 2007). Além disso:

Acrescenta-se o fato de que alguns indivíduos são mais resistentes, o que faz com que, na maior parte das vezes, as pragas não sejam completamente dizimadas, restando indivíduos com genótipo mais forte. O cruzamento desses indivíduos, em adição a uma menor competição por alimento, espaço e abrigo, promove aumentos substanciais na população, fazendo com que a praga volte mais resistente e em níveis populacionais maiores do que antes da aplicação química (SOARES & PORTO, 2007, p. 134).

A noção da perda da biodiversidade causada pelo uso de agrotóxicos é ampliada pela visão de Natanael Vilharva:

A gente ia tomar banho nos rios e a gente via aquelas borboletas bonitas, amarela, vermelha, de toda cor, aquelas borboleta flamenguista que a gente fala, que é vermelha com preto, com branco... Então enfeitava os rios, a gente ia lá, brincava na época que a gente era criança, a gente pegava aquelas mariposa, hoje não tem mais, chega lá no rio você só vê areia e se for pra pescar dificilmente a gente pega um peixinho. Por que que a gente não vê mais essas borboleta? Por causa do agrotóxico, joga veneno e a pessoa fala assim: “eu não joga veneno na mata”, mas joga do lado da mata, acaba afetando todas as espécies de insetos e de animais, e as borboletas são muito importantes pra natureza, elas tem o seu trabalho também, cada ser que foi criado tem uma função, até as pessoas, cada uma das pessoas tem sua função, eu tenho, você tem, todo mundo tem. Então na natureza é a mesma coisa, você vê um bichinho de nada e vai falar que ele não presta, mas ele tem sua função, quando a gente joga um agrotóxico destrói tudo isso daí, quando você derruba uma árvore você tá destruindo não só a árvore, você tá destruindo a casa de um animal, a casa de um inseto, alimento de um inseto, o alimento de um bicho, então a destruição é de forma imensa, ao destruir uma árvore você tá destruindo uma coisa assim que você não consegue nem ter ideia (Guarani Ñandeva Natanael Vilhava, janeiro de 2017).



Figura 6: Valdelice no rio Takwara, com baixo volume d'água e grande quantidade de areia, como constatado por Natanael. Fonte: autoria própria

Natanael também ensina que todos os seres foram feitos para cumprir uma função específica, e então, não existem ‘pragas’ a serem combatidas, como a agricultura moderna preconiza. Ao contrário, cada ser, por menor que seja, tem a sua função e deve ser respeitado, pois ao se destruir alguma parte da natureza, estamos destruindo algo com valor incomensurável.

Além dos agrotóxicos, outro fator que destrói a biodiversidade – todos os seres que respiram na terra – é a derrubada das matas que são fundamentais para a reprodução da vida Guarani e Kaiowá e para o bom funcionamento de todo o ecossistema.

Natanael demonstra como sente os efeitos desse desmatamento na vida dos Guarani e Kaiowá:

A grande diferença que a gente percebe assim é realmente nas mata, quando eu tinha cinco ou seis anos a gente vivia somente da coleta, somente da pesca, da caça, e a gente entrava na floresta e achava tudo na floresta, desde raiz a combustível, remédio e hoje a gente não acha mais. Então eu tenho a minha filha de seis e eu tava falando que muitas coisa que eu vivi naquele tempo de achar jaboticaba, achar jaracatiá que a gente fala, essas frutas ela não conhece mais, essas frutas ela não conhece mais porque não tem mais no mato. A gente tinha em volta de casa e hoje acabou, não tem mais isso, então é essa mudança que eu vejo assim né, que muitas das espécies nativas que na minha época - e olha que eu não sou muito velho, há uns vinte, 25 anos atrás, 30 ano atrás - eu vi e hoje não tem mais, então muitos dos remédios que a gente ia na mata, que meu avô e minha avó falava: “vai lá, traz essa planta lá pra mim fazer um remédio”, a gente ia lá e buscava, hoje não tem mais. Uma coisa assim bem comum na época que era mel, mel de abelha, a gente ia e achava assim em qualquer toco assim, a gente ia e pegava mel de abelha, não tem mais, nem abelha é difícil da gente ver, né?

[...] Então essa mudança hoje eu vejo, reduziu muito as mata, reduziu muito os animais, muita coisa que na minha época eu vi, a minha filha não vai ter condição de ver. E na cidade, eu volto a falar dos branco, né? Os branco pra ver um pé de árvore, um bicho, um tatu, um quati, muitas vezes tem que pagar pra ir num zoológico, pra ir num lugar onde tem pra poder ver, isso eu acho um absurdo. Por que? Porque nosso criador Tupã criou isso, ele deu pra gente cuidar, ele deu pra gente usar, nos alimentar e hoje a gente, por causa dessa destruição toda, tem pouco, e muita gente não conhece um quati, não conhece o que que é um tatu, aí pagar pra ir lá e ver. Isso eu acho um absurdo, pra nós indígena isso é um absurdo. Porque são nossos animais, são nossos bichos, é uma coisa que a gente convivia com esses animais, com esses bichos e hoje pelo menos os brancos tem que pagar pra ver (Guarani Ñandeva Natanael Vilharva, janeiro de 2017).



Figura 7: o fragmento de mata ciliar, à direita, aonde os indígenas caçam, coletam e encontram suas medicinas, ao lado do 'deserto verde' de monocultura de soja, que destrói a biodiversidade do território indígena. Fonte: autoria própria.

Para esse povo, em seu *tekoha* deve existir o *ka'aguy* (mata) e todo o ecossistema a ele vinculado, como animais para caça, águas piscosas, matéria-prima para casas e artefatos, frutos para coleta, plantas medicinais, lenha para fogo, dentre outros. Também são indispensáveis as áreas para plantio da roça familiar ou coletiva e a construção de suas habitações e lugares para atividades religiosas. Além disso, o *ka'aguy* se configura como importante elemento na construção da cosmologia, pois é morada de inúmeros espíritos.

Espíritos esses que, segundo a Ñandesy Júlia Verón, resguardam todas as plantas e animais, sendo que cada elemento possui um guardião específico, assim como os seres humanos possuem aqueles guardiões que os protegem dos perigos:

[...] um árvore muito grande a gente não pode cortar não. Se mostra debaixo dele um homem, às vezes é uma velha, às vezes é um moça bem verde, porque ele também 'é gente', assim que minha vó falou. [...] o finado do meu marido não cortava a erva, só tirava assim a folha assim... porque não dá pra judiar na erva [...] (Ñandesy Júlia Verón, janeiro de 2017).

A partir do depoimento da Ñandesy, constata-se que a relação com os outros seres e sistemas de vida não dualiza a relação humano-divindade, humano-natureza (CHAMORRO, 2004). Essa concepção é evidenciada quando ela atribui à erva-mate o status de ‘gente’, atribuindo aí o sentido de humanidade à própria planta. Essa visão, que podemos *traduzir* como a compreensão de que os elementos naturais se configuram como “seres vivos, como eu”, é a base para uma relação sacral e de reciprocidade com a natureza.



Figura 8: Ñandesy Júlia Verón repassando seus ensinamentos com relação a plantas medicinais e a necessidade do vínculo espiritual com as plantas, resistindo à monocultura de soja que ocupa o espaço que antes era composto por uma mata densa. Fonte: autoria própria.

O depoimento de uma liderança indígena da TI Caarapó, coletado por Brand em 2000, evoca a mesma compreensão: “nós mesmos somos os do mato, nós somos o mato. Olha, antigamente, nós éramos do mato, fazemos parte, com os bichos, com o meio ambiente, nós somos o meio ambiente, o mato” (BRAND, 2008).

Aqui, não é a planta que ganha adjetivo humano, mas o humano que ganha adjetivo desse elemento, evidenciando, mais uma vez, a noção de não dualidade entre humano-natureza e as finas fronteiras entre o humano, natural e sobrenatural.

A relação de sacralidade estabelecida entre esse povo com o meio é marcante em seu cotidiano e a prática da reza é fundamental para o seu bom viver, como demonstra a Ñandesy Júlia Verón:

A.J: E antes de plantar a senhora também reza?

J: Reza. Tem que rezar, pra crescimento. Põe na sua frente ou então você mesmo leva no corpo e quando você plantando e rezando com ele. Plantando, plantando, pra quê que você plantou, o nome da criança pra comer e sair bem e nascer bem. Desse jeito, é desse jeito, assim que tem que ponhar. Mas aí se planta de qualquer jeito, às vezes vem o ‘coro’, besouro, estraga tudo, assim que minha vó finada falou. [...] a gente tem que rezar pra poder plantar coisa e se a gente não rezar na semente, ela não nasce bem não, de jeito nenhum. [...] (Ñandesy Júlia Verón, janeiro de 2017).

Assim, constatamos que sob a ótica da Ñandesy, o bom desenvolvimento das plantas depende da comunicação com os seus “donos”, através da reza e das práticas rituais, quando comunica-se a intenção do plantio e assim recebe-se a permissão para que se plante. Essa permissão é percebida através da boa qualidade dos alimentos colhidos.

Reforçando essa perspectiva, Brand (1997, p. 243 *apud* BRAND, 2000) cita o depoimento de outra liderança da TI Caarapó, que afirma: “quando batiza planta parece criança quando vai ao doutor para tomar vacina. Aí não pega doença”. Nesse sentido que, outro indígena da mesma terra reconhece que “vai deixando a reza e a planta e a chuva fica ruim” (idem, p. 245).

Esse respeito, e o profundo conhecimento empírico que possuem sobre as espécies, comunicam princípios éticos e interdições sagradas. Isto é, os Kaiowá estão permanentemente atentos para as ações que podem ser malélicas para a terra, para as plantas, para os animais e para os indígenas, como por exemplo, pôr veneno em uma plantação.

Ñandesy Júlia Verón também enfatiza a necessidade de se rezar antes de entrar na mata, pedindo permissão e proteção para os espíritos cuja atribuição é cuidar daquele local. A partir dessa permissão, acredita-se que estão protegidos dos perigos da mata, como picada de cobra, ataque de animais peçonhentos ou insucesso na caça.

Percebe-se, assim, que a relação estabelecida pelos indígenas entre si e deles com as suas alteridades não humanas (vivos e não vivos) tem como base uma vivência espiritual na qual a natureza se faz teofania e a ação humana é sempre ritualizada (CHAMORRO, 2004). Natanael Vilharva, Guarani Ñandeva da geração posterior à da Ñandesy Júlia, também nos ajuda a compreender essa cosmovisão:

A floresta tem dono e esse dono cuida da floresta, das matas, o dono da floresta também cuida de nós. Então pra nós indígenas ir derrubar uma árvore a gente não chega assim metendo o machado, metendo o facão ou passando motosserra que fala, né? A gente pede pra mãe natureza, pede permissão, a gente pede licença. A mata tem dono então tem que pedir licença com todo respeito pra entrar na mata. Pra pegar os remédio a gente chega, a gente pede... Pra caçar, matar um tatu, matar um porco, a gente pede licença porque sabe que tem dono. Então a gente tem que ter essa relação

de respeito com a natureza, porque assim ela vai permitir a nossa sobrevivência, vai permitir que a gente viva (Guarani Ñandeva Natanael Vilhava, janeiro de 2017).

Aqui, a noção de que a existência da natureza e seus elementos é condição *sine qua non* para a sobrevivência humana desafia a razão Ocidental, pois ganha sentido a partir da vivência *de ser* indígena, de sua cosmologia e de seus estatutos ontológicos. Para esse povo, segundo a Ñandesy Júlia Verón, “a mãe da gente é a terra, porque a gente planta muita coisa em cima, é a terra que dá sustento, sem terra ninguém vive”¹⁹.

Arami, neta de Júlia Verón e filha de Valdelice e Natanel, com 8 anos de idade também constata essa intrínseca relação entre o modo de ser indígena e a natureza:

Se derrubar todas as árvores, como é que os bichos vão sobreviver? Como é que a gente vai salvar os outros índios? Porque temos que precisar dos remédios, das plantas e tudo mais. E tipo, se envenenar aqui não vai ter mais alimento nem comida pra gente. E também os gravetos, a gente precisa deles pra nós também construir casas para as outras pessoas e também os bichos são muito mais importantes do que as pessoas, porque eles parecem com as pessoas, sobrevivendo mal, mas algumas coisas, algumas coisas vão viver bem porque quando tudo acabar aqui vai nascer algumas flores vai crescendo, vai crescendo mais. Se continuar derrubando quando é, como é que a arara vai subir na árvore? E também como é que o quati vai subir na árvore pra se proteger dos perigos? E como é que... sem o rio... é o mais... importante pra gente, porque a gente precisa de água, alimento, muita água. (Arami Verón, janeiro de 2017).

A pequena Arami, por testemunhar a degradação do território de seu Tekoha, já possui a compreensão de que a natureza provê os recursos necessários ao bom viver dos seres humanos e não humanos, e que o desmatamento põe em risco as necessidades básicas para viver, como a disponibilidade de água e de alimentos.

¹⁹ Essa concepção de “terra” como “mãe” remete à ideia de *Pachamama*, que significa “Mãe Terra”, no sentido de mundo, e representa a vida mesma, já que está por toda parte (ZAFFARONI, 2011 *apud* GUIMARÃES, 2016). Nas constituições do Equador e da Bolívia, ela aparece como sujeito de direito, com base no princípio do *sumak kawsay*, ou *Buen Vivir*, ou *Vivir Bien*, que representam teorias pós desenvolvimentistas, isto é, se apresentam como alternativas ao modelo de desenvolvimento, e preconizam uma vida de relações mais harmoniosas entre as pessoas e dessas com a natureza. No caso da Constituição da Bolívia, também há referência ao conceito Guarani *ñandereko*, que significa vida harmoniosa, como um dos princípios éticos e morais de uma sociedade plural (BOLÍVIA, 2010).



Figura 9: A pequena Arami, no caminho para a casa da sua vó, já não testemunha a biodiversidade que seus pais conheceram. Ela mantém os braços erguidos para não encostar na soja, contaminada com agrotóxicos. Fonte: autoria própria.

No mesmo sentido de Arami, Natanael afirma: “na mata a gente encontra remédio, a gente encontra caça, a gente encontra madeira pra construir a casa, da onde a gente tira cipó pra amarrar as casa, pra fazer tudo a gente retira da natureza” e é por isso que “quando a gente vem com trator a gente derruba tudo isso, então nós mesmos estamos matando a natureza, mas matando a nós mesmos também”.

Além disso, como vimos no capítulo anterior, os indígenas não possuíam uma relação passiva com o ambiente, mas o modificava de forma a contribuir com o aumento da biodiversidade da região, a partir de seus manejos agroflorestais. Nas visitas ao território Guarani e Kaiowá, comprovamos que existem práticas de agricultura agroflorestais que resistem até os dias atuais, mesmo diante do cenário devastador imposto pelo modelo do Agronegócio, que seriam capazes de prover sustento para as famílias indígenas se recebessem algum apoio para que se desenvolvessem. Nesse sentido, o contato com o anciões do Tekoha Takwara, como a Ñandesy Júlia Verón e Seu Baixinho, nos possibilitou conhecer roças Kaiowá, e recebermos os ensinamentos sobre suas formas de plantio.

Nesse contexto, Seu Baixinho nos ensina:

Ele tá falando que as nossas plantações não é igual do não índio, que a roça que é feita não é a roça que muitas vezes as pessoas pensam igual a do não índio, a roça aqui é diferente: eu cuido da terra e a terra cuida de mim, ele falou. [...] E aqui minhas plantações é o seguinte, tem remédio, pra onde você olhar aqui tem comida e tem remédio. Essa aqui na língua portuguesa é sálvia, é um remédio também. Essa aí que parece uma graminha também é remédio pra gente, não tá aí porque a gente achou, não é mato pra nós, essa aí é remédio pra nós. [...] Além dele plantar frutas pra comer, ele também se preocupa com os pássaros, é pra crianças e pros pássaros. A minha preocupação foi porque todo mundo quer comer, né, criança, passarinho. [...] Entre eles

também, tá mostrando a produção de abacaxi, junto com o remédio, é esse que ele tá querendo mostrar, tem a plantação que fez do remédio aqui, do abacaxi ali, junto com a mandioca. Esse daqui também é bom pra fazer cabo de foice, é o melhor que tem. É a melhor madeira pra fazer cabo de machado, foice, inchada [...]. Esse aqui, a gente usa tanto na comida, usa também pra pintura. Esse aqui é bom pra tirar mancha do rosto, ele tira mancha também do rosto, aquele mancha que quando tem filho, você tem mancha de gravidez que chama. Aí passa aquele lá assim, eu tô cuidando muito com isso, é o nosso cosmético, esse aqui é muito bom. E também usa pra comida. E também a casca dele é bom pra diabetes também, é usado pra diabetes também, a casca do urucum, ou a folha também, junto com aquele cipó, lembra do cipó? Então, usa com aquele cipó com esse aqui pra diabetes, aí faz o chá e toma, não precisa tomar insulina. Folha ou casca. [...] Esse é uma roça, pra nós indígenas, isso aqui é uma roça. Mas na visão dos não indígenas isso aqui não é uma roça, né, então essa é a diferença. Essa aqui são uma espécie de banana que não é encontrado em qualquer lugar, né. É uma banana que segundo ele não tá com veneno, né, não tá infectado com nenhum tipo de veneno, ele preservou essa banana e continua preservando, ele tá tirando as mudas pra poder manter, é uma das bananas mais doce que tem, ele disse que vai tentar preservar pra ficar com pros netos e bisnetos. Ali tem um mandiocal, que é pra comer. Ele disse que tem também a plantação de mandioca pra ele comer e tem também pra ele vender. Ele fez uma boa plantação de mandioca, também vendeu pra ele comprar as coisas pra ele. Pro auto sustento mesmo da família. Ele vai pra roça junto com o filho, ele também tem a roça dele, Robertinho tem também a roça dele. E todos têm a plantação de mandioca, milho, feijão, pra poder manter aqui. É assim que é. Aí tem também as criações de animais. Tem também a criação de galinha caipirinha, tem ovo, tem franguinho pras crianças. É assim que a gente tá vivendo agora, esse é o modo de vida. [...] Então ele cultiva aqui também porque tem criança, né. O papel de um avô ou bisavô é isso também, né, ele conta um pouco, tem que ter uma farmácia. [...] Ele diz também que as plantações também é feitas conforme a lua, né, se não respeitar esse tempo o milho fica tudo *xôxo*, estraga tudo, o arroz também, a mandioca. Então tem que esperar o tempo certo da lua pra plantar, não pode chegar assim. E por isso as vezes a dificuldade, porque quando a Funai, tipo a fundai manda o óleo diesel depois que passa o tempo de plantação do índio, do Kaiowá e do Guarani. Se for pra preparar a terra, já tinha que mandar esse mês o óleo diesel. Mas pra isso não é só FUNAI, né, o governo tinha que respeitar o tempo de plantar do índio. Hoje a gente encontrou a terra degradada, cheia de, por exemplo o mato que foi plantado pra pasto, então a gente precisa do trator, só que a gente precisava no tempo certo, pra um se alinhar com outro, com a lua, pra plantação dar certo. Geralmente isso não dá certo, porque quando vem o óleo diesel vem lá no mês de abril. Como que vai plantar no mês do frio? O tempo de preparação é agora, começa setembro, outubro, pra plantar em outubro. Se não estraga tudo, então muitas vezes é no braço mesmo que eles limpam. A maioria do índio pra ter esse sustento. Tem uns que não conseguem por isso. [...] Ele tá assim perguntando por que que eles plantam esse braquiário, eu não sei se como biólogo você pode me responder ou a gente pode pesquisar. Porque pra nós isso não é bom pra terra. A gente tá desconfiado que eles não querem deixar a terra limpa pra gente planar, então eles sujam, jogaram bastante braquiário ali, ali, lá em cima, eu até tava questionando, parece que foi plantado esse braquiário, ontem eu ainda falei, eu obsevei. Agora ele tá falando que foi plantado. Então até o último momento eles querem deixar a terra suja mesmo, porque esse braquiário não é nosso. Então ele tá agradecendo a visita de vocês nessa véspera de aniversário dele, espera que vocês venham de novo (Fala de Seu Baixinho com tradução de Valdelice Verón, setembro de 2015).

A Ñandesy Júlia Verón também compartilha alguns de seus ensinamentos com relação ao plantio Kaiowá:

Antigamente tinha semente muita.. agora não tem mais, tem só feijão, melancia e batata só. O índio Kaiowá mesmo pra comer tem muito pra plantar assim né, plantação de feijão tem qualidade, tem bastante de feijão qualidade, né não é só um né, tem bastante feijão. Tem aquela fava grande do feijão, aquele ali também é nosso feijão. E tem também o... como a gente fala... é.. eu não sei em português, mas ele fala assim de macucu, aquele ali tem que plantar, diz quando tem assim na roça, tem que plantar porque aquilo ali é rei da plantação [...]. Pra mulher diz que é muito bom, pra ter bastante leite pra criança né, aquilo ali é bom é macucu. [...] A finada minha vó falava assim, tem que plantar mais macucu e a banana, não pode deixar de assim, tem que ponhar na roça. Onde tem roça tem que colocar, aquele ali é rei da plantação. Disse que ele esfria a plantação assim que ele falava pra mim.. esfria... falava pra mim.

A.J.: aí deixa a terra boa né?!

J: deixa, aí deixa tudo junto, alegre com ele assim. plantação ne.. assim que eu pensava assim. Finado do meu avô falava assim pra mim, a plantação tem que ser tudo junto e nasce bem.. você viu que eu plantei ali, tem melancia, tem abóbora, tem batata, aí mandioca, tudo junto. Então fica bonito, não se incomoda não. [...] assim que trabalha assim... e aonde que mora eu mesmo, eu não sou homem mas eu trabalho, eu planta coisa, eu ponha abóbora, eu ponha mandioca, pepino... [...] quer comer, tem que trabalhar, né... tem que aproveitar a terra né, trabalhar. Assim que meu marido falava, enquanto tá novo, a gente tem que plantar, né, feijão, o que você gosta né.. o que gosta de comer.. plantar arroz, mandioca [...] (Ñandesy Júlia Verón, janeiro de 2017).

Esses relatos nos ensinam a forma de plantio dos indígenas é diferente daquela monocultural, produzida pelos latifundiários que ocupam seu território tradicional, visando os lucros provenientes da ocupação da terra e exportação de commodities. Os indígenas, ao contrário, aproveitam ao máximo o espaço que possuem para plantar alimentos, remédios, cosméticos, madeiras, e qualquer espécie que seja útil ao seu bom viver. Além disso, por conhecerem as propriedades das plantas, utilizam uma só espécie para várias funções.

Nesse âmbito, eles possuem um respeito e cuidado mútuo com a terra, uma vez que é ela que provê os alimentos que os sustentam, as medicinas que os curam e os recursos naturais para produzirem seus artefatos e utensílios. Assim, plantam suas roças para tirar dela o que necessitam para um bom viver, e possuem um profundo conhecimento com relação à forma de executar esses plantios, inclusive do tempo e da lua mais apropriadas para cada tipo de plantio, o que possibilita que eles tenham uma produção abundante, de várias espécies consorciadas, sem a necessidade de utilizar insumos químicos que prejudicam tanto a terra, quanto a saúde dos que consomem os alimentos intoxicados. Além disso, sua forma de plantio vem aliada à preocupação em atrair a biodiversidade de fauna, além da flora, e eles se mostram preocupados com a plantação de espécies exóticas, como a braquiária, que a partir de

suas percepções, não faz bem para terra. Isso também é oriundo do conhecimento que eles possuem a respeito das funções que cada espécie possui em um ambiente.

Sob essa perspectiva, Dias (2008), relata que um dos principais impactos ambientais ocorridos no período de 1500 a 1950, no Cerrado, foi a “eliminação das populações ameríndias e conseqüentemente, de seu papel controlador da densidade da vegetação, heterogeneidade de habitats, produtividade primária e secundária, e diversidade animal e vegetal” (p. 310).

Podemos compreender melhor como os indígenas possuem tanto conhecimento a respeito da natureza e suas dinâmicas, assim como mantem uma relação de respeito uns com os outros e com a terra, quando nos aproximamos, mesmo que de forma breve, de algumas das formas de repasse de conhecimento que os Guarani e Kaiowá possuem.

Nesse sentido, Valdelice Verón apresenta os princípios educativos de seu povo, os *Nhande Rekoha nhê'ẽ Ayvu Arandu*, que significa Educação indígena com sabedoria, vida, terra e língua, que pressupõe uma lógica de coexistência com a natureza. Tais ensinamentos são o objeto de pesquisa da dissertação de mestrado de Valdelice, cujo objetivo é estudar os princípios educativos do povo Kaiowá Guarani e analisar de que forma a educação escolar indígena tem considerado e incorporado esses ensinamentos. Na sequência, transcrevo trechos da fala de Valdelice, que descreveu tais ensinamentos, para ajudar na compreensão do sistema de repasse de conhecimento desse povo, que possibilitou terem a sabedoria com relação às relações do homem com a terra:

Esse ensinamento é repassado desde a barriga, do nascimento da criança Kaiowá. Então "Teko", o que que é "Teko". A gente fala Teko, as pessoas falam "ah é vida", mas o que é vida? O que que é vida? Aí, lá na cidade, na escola a gente olha aqui na terra e fala, a terra não tem vida, ela não tem vida. Mas pra nós tem vida, pro Kaiowá tem vida, ela tem que ser respeitada porque ela tem vida, ele tem dono. Tem que ser respeitado, e o que está em cima dele né, as vida que tá em cima dele. Esse é "Teko", é vida que está em cima dele. Quais são as coisas que estão em cima dele? São as plantas, os animais, os pássaros, desde pequeno bichinho, desde esse aqui ó que você não consegue ver, até os grandes tem que ter respeito, são vida. E ainda são vidas, as crianças indígenas, que aprende... [a terra] não cobra nada, só devemos respeitar. É a vida, ela é a vida, então o "Teko" pra gente é o significado da vida, é além do que o não índio, a ciência do não índio explica[...]. "Tekoha nhê'ẽ mba'ekua" é um outro ensinamento, o que que é "Tekoha nhê'ẽ mba'ekua", vida de conhecimento da realidade, da palavra sagrada, "Mba'ekua" quer dizer sabedoria também, conhecimento... conhecimento de repasse. Quais são esses conhecimentos? Por exemplo, quando a menina vai ficar moça, ela fica em reclusão, tem que ficar em reclusão ali num quatinho escuro, fica por três a sete dias, dependendo do nome dela né, ela vai ficar três dias pra quem não vai ser matriarca, e sete dias pra quem vai ser matriarca, então fica lá. Lá é ensinado cheiro de remédio, ouvir a terra, ouvir o som do vento, ouvir o tempo, sentir o clima, tudo lá é ensinado, os mais velho ensinam. E

esses são através da palavra, a palavra falada que é sagrada, que é ensinado a ser matriarcal, é ensinado a ser a mulher Kaiowá. É ensinado os canto, os cantos a gente não aprende assim "ah é bonito esse canto vou sentar e aprender", não é assim. [...] "Tekoha nhê'ê mborayhu" vida de afeto e amor, tem que "Tekoha nhê'ê mborayhu" vida de afeto e amor, as vezes a pessoa tem amor só pelo... não tem amor assim... o que que é isso né... ter amor, tem que ter apenas desde as pequenas coisas né, às grandes coisas. Não pode, você fala "eu tenho amor pela natureza" aí as vezes por falta de conhecimento... Eu já vi muito não índio violando árvores sagradas, coisas sagradas, às vezes não entendem, às vezes entende e faz mesmo também, de propósito. Então essa vida de afeto e amor começa com árvore, com rio, com peixinhos, começa com a família, com o cachorro, com o gato, começa com você mesmo, com seu corpo mesmo né, com seu bem estar, você se amar. Primeiro você tem que gostar de você, precisa, não precisa isso, você gostar de você, esse é o ensinamento do "Tekoha nhê'ê anhete", que é vida verdadeira, e o que que é ser verdadeiro? Eu vejo as vezes a mamãe por exemplo, você chega ela aqui, ela se preocupa com jantar, com o almoço, com o café, com o remédio, com tudo ela se preocupa. Ela se doa, você se doar, a vida verdadeira é você se doar pra sua família, pro seu filho, pro seu marido, pro seu irmão, pra sua irmã, pro seu amigo, pra sua amiga, não esperar nada em troca. [...] "Tekoha nhê'ê tee" vida com falar verdadeiro. Parece que é tudo igual né? "Tekoha nhê'ê tee" vida com falar verdadeiro. E "Tekoha nhê'ê anhete" vida verdadeira, os dois caminham juntos, vida verdadeira e vida com falar verdadeiro. Vida verdadeira, o que que é isso, vida verdadeira do Kaiowá? Ser livre pra se pintar a hora que quiser como diz Arami, o que quiser, se quiser, você é livre né, você sentir essa liberdade. O Araldo levantou cedo aí depois deu na cabeça "eu vou caçar, agora tá em tempo de caçar, eu vou lá". O Ernesto começou cedo ali, catando ibira ali, ele é livre, amarrou tudo ali depois, "não, agora tá quente eu vou sentar aqui e ler meu jornal". Aí ele tem o seu tempo certo, aí vai chegar a hora de novo ele fala: "vou catar o sapé agora pra Damião".... no seu tempo certo. Olha na lua, não sei se vocês estão percebendo agora a lua né, como é que tá, que é a hora de plantar melancia, porque vai nascer grande, cortar cabelo se quiser, as pontinhas do cabelo. Então tudo isso né, é uma vida verdadeira de ser Kaiowá, o falar é verdadeiro. "Tekoha nhê'ê katu" uma vida de respeito ao outro na justiça e ética. Que que é isso pra nós, ética, justiça... tem lá a armadilha do Ernesto, da mãe, eu não vou mesmo que se tiver ali na armadilha do Ernesto um tatu ali embaixo eu não vou lá pegar e trazer e comer escondido, porque eu sei que é dele. Eu não posso mexer, é dele. Agora ele vai lá e pegar e trazer e vai dividir, porque eu não posso mexer do outro, porque é do outro, não pode mexer. Respeito ao outro, não pode pegar as coisas do outro não. "Tekoha nhê'ê Porã" vida sem mal, a gente busca ainda essa vida sem mal porque hoje tá difícil pra ter essa vida sem mal, porque nós estamos tudo já infectado né. Óleo de soja que a mãe não gosta muito, mas como a gente está aqui, ela faz comida com isso, geralmente ela não faz dessa aí. Óleo de soja... a comida que vem ela fala que já não é mais uma comida boa, que a gente come. Então a gente busca mesmo assim uma vida sem mal, espiritual, o canto, a dança [...] a forma, o ritmo que a gente mexe é preparação, é preparação pra correr, pra resistência do corpo, o pé no chão. Então tudo isso é a busca de uma vida saudável... sem mal no peito... a vida sem mal, a gente espera um dia ter de volta. A plantação de milho branco, a plantação da nossa comida própria, subsistência, a sustentabilidade própria. Isso a gente busca ainda, é difícil. "Tekoha nhê'ê Arandu" vida de sabedoria, vida de sabedoria é... você tem que ter essa sabedoria pra decidir as coisas, pra fazer até mesmo uma comida né [...] tem que ter essa sabedoria de dividir. "Ah, mas tá pouco né", mas tem que dividir esse pouquinho, de sabedoria né, que a gente tem. "Teko nhê'ê Rendu" saber ouvir... saber ouvir. Que que é saber ouvir? As vezes não é só ouvir palavras, mas veio trovoadas e

you lá na cidade você liga a televisão "Ah, está chovendo", fecha a janela, liga a televisão e fica lá assistindo... eu já vi isso lá em São Paulo muitas vezes... fiquei olhando assim, não fica ouvindo, não fica ouvindo o céu, não fica escutando, não ouve mais. Aí pra nós isso não pode acontecer, tem que ouvir o tempo, o céu... ouvir o tempo, ouvir a terra. Agora a gente tá quieto, eu estou ouvindo trator, eu estou ouvindo colheitadeira, eu estou ouvindo a usina... aí a pessoa que não tá acostumada não está ouvindo nada. [...] "Teko nhê'ê Joja " a vida de coletividade e justiça. O que é "Teko nhê'ê Joja ", o que que é "Joja"? É coletividade, é estar junto, ser coletivo. Às vezes eu falo: "ó mãe", a gente traz um negocinho pequenininho pra ela, ela não consegue comer sozinha. Às vezes eu e a Shandu, a minha irmã a gente brinca: "Mãe esconde isso aqui porque eu vou comer sozinha", quando vê a gente vê ela trazendo ali "ah, tem que mandar pra Lucia um pedaço", "ah tem que mandar ali, tem que mandar pra cá, pra cá", essa é a coletividade Kaiowá. Não consegue comer sozinho, é dividir o pouco que tem, até mesmo o que não tem ela divide. [...] "Teko nhê'ê Marangatu"... "Marangatu", vida sem maldade, a gente tem que procurar viver bem junto, que a maldade já faz com a gente. O que que é a maldade? Olha essa soja aí. Esse é uma praga, esse é o feijão da maldade, é feijão de sangue pra nós. Esse feijão aí, esse soja aí significa pra nós uma maldade que afeta não só o povo Kaiowá, mas afeta... está afetando a humanidade mesmo. Eu falei pro imperador do Japão...da China... eu falei pra ele "não come mais a carne de soja não", eu falei "isso daí tá misturado com o nosso sangue Kaiowá, criança indígena de 2 anos", eu falei: "no meio da soja atiraram aqui nele, queima roupa, mataram no meio da soja". Então, isso é uma maldade, maldade muito grande. É maldade que fizeram com nós, criando 8 reservas, essa criação... a criação das 8 reservas, essas 8 reservas pra nós foi uma maldade que nunca vai ser reparada, jamais vai ser reparada. Essas 8 reservas, criação de 8 reservas pra Guarani-Kaiowá, a partir de 1919 foi criado com a ideia de colonização, com a ideia de catequização, com a ideia de imposição de escola, e isso é imposição de cultura, de valor, de língua. A ideia de, não gosto muito da palavra, de "homogeneização", eu não gosto dessa palavra, tem outra palavra que eu não gosto que índio deixa de ser índio, "assimilação". Assimilar o que? Nós somos um povo, nós somos uma nação com nosso jeito de ser. O que que quer assimilar né? Então essa criação foi uma maldade pra nós. Afetou a nossa língua, o nosso jeito de ser, o nosso costume, afetou o nosso território, violou nossas terras sagradas, tudo violou. Então houve uma maldade com nós, e mesmo assim nós temos repassado esse conhecimento aí. "Teko nhê'ê Poriahu" vida de compaixão, talvez a gente tá, aparece um acampamento ou uma aldeia como a nossa aqui é atacada por pistoleiro, queima tudo né, queima tudo, não sobra nada. O que que é "Teko nhê'ê Poriahu", a gente tem que se reunir, nós Kaiowá mesmo, se reúne: "você tem par de roupa? Você tem par de sapato?", se reúne e já leva rapidinho pra entregar. Vamos fazer, vamos ajudar aquele lado... já compra um pedaço de lona, já leva lá pra construir de novo. Esse é nossa vida, então a vida de "Teko nhê'ê Poriahu", quer dizer vida de compaixão, vida de olhar o outro. "Ah, tá precisando? Vamos lá ajudar né, vamos correr". Então essa é a nossa, nossa vida, tentar ajudar aquele que precisa. Vida "Teko nhê'ê Rory", vida de alegria, não pode mostrar cara feia. Você vai acordar e vai viver de cara feia, pra cá, pra lá, estou de cara com você, como diz música né. Não pode ficar de cara, a vida passa muito rápido, a vida passa muito rápido, quando vê você já... o que tem que fazer já fez, ou não fez e não vai fazer mais, não vai mais fazer. Então você tem que aproveitar essa vida, ter essa vida de alegria, tentar colocar essa alegria como a mãe fala...[...] vocês falam energia né, mas nós fala "Teko", esses respirar de alegria tem que passar pra você contagiar o outro. Só o fato de você sorrir pra pessoa já foi, já passou, já transpassou, assim... [...] a alegria ela se sobrepõe ao mal. "Teko nhê'ê Pu'aka e Mbarete" vida de força para sobreviver. Você tem que repassar essa

força, essa coragem pro outro. [...] A gente que passa tanta coisa assim a gente fala: "eu não vou mais conseguir sobreviver", mas consegue sim. A mãe sempre falou "vai conseguir sobreviver", eu fico olhando na mãe, a gente fala pra mãe: "E não vou conseguir", "Ah, vai conseguir sim! Já consegui". Pra ela parece que não tem assim, e isso, o pai também fala isso pra mim, parece que pra ele não tinha cerca, não tinha portão, não tinha boi que segurava assim, não tinha bala, assim, que segurava. Então tinha uma força tão grande assim que só a presença dele parece que juntava as pessoas [...] "Teko Mbo'e"... que que é esse "Teko Mbo'e"? O ensinamento, o modo que se ensina, o modo que se fala, o ensinamento. "Ai, eu vou buscar lenha", não é qualquer lenha que você vai buscar, tem que trazer uma lenha que é pra cozinhar mandioca, lenha que é pra cozinhar o arroz, lenha que é pra cozinhar o feijão. Você conhece a lenha que é pra cozinhar o feijão? Por que que eu falei... o feijão, você traz a lenha... o carvão que fica mais tempo aceso, porque o feijão ele demora um pouco. Então tem que ter esse conhecimento, esse vida de "Teko Mbo'e" que é repassado, e isso a gente aprende com os mais velhos né. Às vezes a mãe sai aqui, aí ela fala pra mim: "Hoje eu vou buscar tal remédio, vamos?" - "Vamos", mas não é só aquele remédio, ela já fala: "Olha filha, esse aqui é bom pra dor de cabeça, dor de ouvido, dor no olho, guarda o cheiro", também não é igual você pra tirar foto né, porque o branco tem que ter no papel né, aí ela fala: "Não, guarda o cheiro, guarda o cheiro, guarda o...", você tem que tocar, tem que tocar. Se um dia eu perder o olho eu tenho que tocar, tenho que saber isso, o cheiro né, o tempo. Será que é no tempo da geada? No tempo do frio, no tempo do calor? Quando que floresce. Esse é um repasse que parece ser difícil mas é mais fácil que tem. E você vai conversando, só que o não índio... a coisa do não índio é que tem que anotar senão daí a pouco ele já esquece né, já foi, já era o ensinamento. Daí na volta, você volta a perguntar o que que era. Então o ensinamento.. isso que é "Teko nhẽ'ẽ Arandu". [...] Tudo isso aqui são formas de ensino, várias formas de ensino (Valdelice Verón, janeiro de 2017).

A fala de Valdelice nos remete a uma forma de repasse de conhecimento baseada na observação da natureza, na aproximação material e sensorial com os elementos que a compõem, no respeito e reverência à sabedoria dos mais velhos, além de valores éticos, como a justiça, a liberdade, a compaixão, a solidariedade, a alegria, a bondade e uma vida sem mal.

Assim, depreendemos que a visão de respeito para com a natureza que esse povo possui, remete a uma compreensão de que todos, humanos e não humanos, estejamos vivendo na rede da mesma teia de vida, e dessa forma, influenciemos e somos influenciados a todo instante. Esses ensinamentos comunicam que devemos agir de acordo com os valores que precisamos para viver, na mesma lógica que devemos plantar aquilo que gostamos de comer, como bem ressaltou a Ñandesy Júlia Verón.

Sob essa perspectiva, a aproximação com uma realidade conflitada, assim como dos sujeitos que sofrem com eles, pode se constituir em um processo fecundo a uma diversidade de ensinamentos que se apresenta como uma outra lógica de se lidar com a natureza e com o mundo, inclusive de se produzir alimentos e de se lidar com as pessoas, a partir da compreensão de que, tanto a natureza,

quanto as pessoas, não se constituem como empecilho para nenhum desenvolvimento, senão como a base de sustento de toda a vida.

Além disso, possuem, a partir de sua empiria, uma noção da complexidade da problemática ambiental contemporânea. Exemplo disso é a contribuição que Natanael Vilharva traz a partir da sua percepção sobre a questão ambiental contemporânea

Hoje a preocupação mundial, não só indígena, mas do planeta inteiro, em relação o meio ambiente é essa preocupação com o que vem ocorrendo na natureza. É perceptível, todos já veem as mudanças climáticas em todo o planeta e o que ocorre no Mato Grosso do Sul não é diferente. Uma hora tá chovendo quando não é época de chuva, nós indígenas a gente tem essa sensibilidade de fazer a leitura da natureza, é... observando ela, as estrelas, o sol, a lua, o tempo de chuva, tempo de seca, então a gente vê que tem um ciclo em que ela vai funcionando em harmonia, vamos dizer assim. Um momento é uma coisa, depois vai passando por outra coisa. Sempre aquela roda girando assim, a natureza fazendo... funcionando de forma harmoniosa no momento de chuva, no momento de sol, no momento de frio, momento de calor. Então a gente, através olhando a lua, através de olhar o sol, as estrelas, a gente sabia em que momento ia chover, em que momento ia fazer calor, em que momento ia fazer frio, tudo isso a gente fazia perfeitamente, mas hoje com essa mudança climática que tá ocorrendo, a gente acredita e a gente sabe que é por causa da destruição da natureza mesmo, do meio ambiente, da destruição da floresta, da destruição dos rios, poluição da água, tudo isso traz uma consequência. Como eu falei pra você ontem, a própria natureza cobra de nós, os seus filhos, essa destruição. Quando a gente faz essa destruição, a própria natureza vai cobrar da gente isso. E a gente vai sofrer muito, porque a gente não pode lutar contra a força da natureza. Então a gente tem que repensar essa forma que hoje a gente fala de economia, a gente não, o país, o Brasil, os governantes, o capitalismo fala de economia, de ganhar dinheiro, não sei o quê, e isso está se fazendo destruindo o meio ambiente, destruindo a natureza, destruindo a floresta. Então todo mundo sabe hoje que a destruição da Amazônia tá ocorrendo pra plantio de soja, plantio de cana, pra criação de gado, e a gente sabe que esse produto que é plantado nessas áreas onde foram derrubadas as árvores, onde foram queimadas as árvores, esses produtos que é plantado não fica aqui no Brasil, é levado para o exterior, para a criação de porco, para a criação de bois, para outro país rico aí, né? E a gente sofre essas consequências climáticas aqui no Brasil. [...] Nós como indígenas temos uma observação que a gente faz, que a natureza se recompõe sozinha, não precisa a gente fazer nada, sozinha ela vai se recompondo à medida que utilizamos ela de forma correta. A gente não precisa destruir ela para gente sobreviver, ao contrário, a gente tem que cuidar, a gente tem que preservar, retirar dela aquilo que a gente precisa, mas sem destruir, dando tempo pra ela se recompor, pra ela poder nos alimentar, pra ela poder nos dar remédio, pra ela poder cuidar da gente, a natureza cuida da gente [...] Então o capitalismo, eu vejo assim, que ele faz as coisas de forma rápida, mas pro momento. Ele quer plantar uma coisa aqui e joga veneno, joga adubo pra daqui a 30 dias ele já estar colhendo, e na natureza não é dessa forma que acontece. Na natureza ele tem um tempo certinho de levar pra crescer pra amadurar, aí a gente vai lá e pega, a gente recolhe, e daí no outro tempo já é outra fruta que a gente vai lá. Por exemplo, no mês dezembro, as manga amadurece na época de dezembro, aí a gente vai lá e colhe as manga, lá pra fevereiro a gente já tem outras coisa, lá pro mês de julho a gente vai ter outras coisa e assim por diante. Então tem as etapa correta, né? Então se forçar isso, vai funcionar até um

momento, mas depois acaba, não vai funcionar sempre. Então a gente fala assim de tecnologia, tecnologia ajuda você pra plantar e colher mais rápido, só que ao mesmo tempo você usa veneno, agrotóxicos quando chove vai para o rio, vai poluir o rio e matar os peixes, os predadores naturais de um bicho e de outro vai acabando. Então acontece um desastre ecológico [...] Se a gente não tiver um cuidado agora, no momento, eles vão sofrer muito. Porque hoje a água tá faltando pelo que eu sei nas cidades, na maioria das cidades sei que já falta. Por que? Porque o rio é poluído, ou tem o assoreamento no rio, quando a mata ciliar, a mata que é na beira do rio que segura a areia pra não ir pro rio, quando derruba tudo em volta do rio, vem a areia, enche o rio e aí vai secando as fontes, secando as minas. A mina é o sangue da terra, a água é o sangue da terra, no nosso corpo temos nosso sangue que leva vida para o corpo todo, a terra é um corpo e a água é o sangue desse corpo, então quando falta a água em uma parte desse corpo é os filhos da terra que sofre, que somos nós indígenas e não indígenas (Guarani Nandeva Natanael Vilhava, janeiro de 2017).

Essa narrativa evidencia a percepção empírica de uma outra questão de fundamental importância para o debate ambiental contemporâneo, as mudanças climáticas e as consequentes alterações nos regimes de chuva. Ele expõe essa temática de uma forma multidimensional, crítica e contextualizada, concebida a partir de seus conhecimentos empíricos sobre a natureza e seus ciclos, além das causas e consequências dos problemas ambientais – conhecimentos esses que estão alinhados com os conhecimentos científicos a respeito desses temas, como a intrínseca relação do desmatamento com as alterações climáticas, além de possuir uma profunda compreensão a respeito das dinâmicas sociais, políticas e econômicas que orientam o desenvolvimento brasileiro - baseado na produção de *commodities* que são exportados e enriquecem multinacionais em detrimento da produção de alimentos, preservação da natureza, justiça social e respeito para com as diferentes formas de vida humanas e não humanas.

Podemos perceber que a observação de indígenas, como Natanael, que testemunhou as alterações no clima, a vasta perda da floresta e a consequente perda da biodiversidade local, alterando drasticamente os ciclos e regimes naturais de funcionamento da natureza em uma escala tão pequena de tempo, os permite ter a previsão de que “se não for feito nada agora, nós vamos sofrer e muito”, e que esse sofrimento, que atualmente inviabiliza a forma de ser Guarani e Kaiowá, também poderá inviabilizar a forma de vida dos não indígenas.

Assim, compreendemos melhor como esses problemas ambientais, sentidos localmente pelos indígenas Guarani e Kaiowá, podem alcançar escalas civilizacionais, comprometendo a vida da nossa e de inúmeras espécies, quando tratamos da problemática ambiental a partir de um olhar sistêmico, que dê conta de explicar as dinâmicas naturais de uma forma ampla e contextualizada. Nesse sentido,

tentarei evidenciar a amplitude de alguns desses impactos, a partir do acionamento da racionalidade científica.

3.2 A expansão agrícola como sinônimo de crescente degradação ambiental

Um aspecto complexo e central da problemática ambiental se refere aos modelos de produção agrária, que se configura como resultado de uma política fundiária que vem desde o período colonial, quando Portugal estabeleceu a propriedade privada e a concentração de terras como uma das fontes de riqueza do país.

Tal modelo de desenvolvimento ganhou força com o avanço da fronteira agrícola, que se desenvolveu a partir da década de 60 com a implementação de uma estratégia de modernização conservadora, influenciada pela Revolução Verde.

Essa modernização foi promovida sem a realização de reformas que possibilitassem reduzir as desigualdades distributivas do país, e foi responsável pelo estilo de desenvolvimento do “milagre econômico”, que teve seu ápice na década de 70, quando a agricultura passou a ter como eixo o fornecimento de produtos exportáveis e de matérias-primas para a indústria (MUELLER, 1992). E como vimos no capítulo anterior, esse foi o período de maior sofrimento para os indígenas.

Nessa década, ao contrário de períodos anteriores, as frentes de agricultura assumiram um caráter de especulação. Isso se deu, em grande medida, pelas políticas de incentivo à ocupação de terras e de seu desenvolvimento regional, o que possibilitou a incorporação de extensas áreas em estabelecimentos agropecuários, incentivados ou não, especialmente ao norte do Mato Grosso e ao sul do Pará.

Mesmo com essa expansão, a produção resultante dos grandes estabelecimentos agropecuários foi insignificante e dependeu do apoio governamental para ser escoada. Nesse sentido, seu maior legado foram os conflitos de terra, como o vivenciado pelos Guarani e Kaiowá, a degradação do meio ambiente, o desperdício de recursos públicos e os problemas, as doenças e a miséria das frentes camponesas na Amazônia (MUELLER, 1992).

As políticas de estímulo à expansão de frentes de agricultura comercial começaram a priorizar a ocupação do cerrado, e a produção nessa região foi viabilizada graças às tecnologias desenvolvidas pela Embrapa para o cultivo monocultural em solos ácidos e pelos fortes estímulos governamentais. A

soja foi a lavoura que caracterizou a expansão dessas frentes no Centro-Oeste: enquanto em 1975, a região respondia por 3,5% da produção brasileira da oleaginosa. Em 1980, ela já respondia por 37,1% da produção, gerando 8,9 milhões de toneladas de grãos. Cabe ressaltar que as políticas de apoio, como crédito e preços mínimos, além de preços de combustíveis subsidiados pelo governo foram essenciais para tal expansão (MUELLER, 1992). Assim, constatamos que o avanço do setor responsável por esbulha os indígenas de suas terras, assim como degradá-las, foi financiada pelo governo.

Esse avanço causou graves efeitos negativos sobre o meio ambiente, e a essência desse processo remete à expansão predatória de frentes cafeeiras há mais de 100 anos, quando se ocupavam áreas novas e abandonavam-se as terras cuja fertilidade havia se esgotado em decorrência da produção. Furtado (*apud* MUELLER, 1992) argumenta que se a terra fosse escassa, os empresários seriam induzidos a melhorar os métodos de cultivo e a intensificar a capitalização para aumentar seus rendimentos, mas como ela existia em abundância e estava “desocupada” ou “subocupada” na economia de subsistência, o empresário utilizava-a aplicando o mínimo de capital por unidade de superfície. E assim, sempre que a terra dava sinais de esgotamento, justificava-se abandoná-la e transferir o capital para novos solos. Dessa forma, do ponto de vista social e ambiental essa prática é injustificada, mas do ponto de vista privado, que ignora os efeitos socioambientais do desenvolvimento hegemônico, seria “perfeitamente concebível”, uma vez que a preservação do solo só preocuparia o empresário quando tivesse fundamento econômico.

Mueller (1992) relaciona essa perspectiva à expansão comercial da agricultura, que a partir de incentivos econômicos por parte do governo, se desenvolveu com base na degradação ambiental, como a destruição de matas e a erosão de solos, já que havia “muito mais terras a ocupar”.

Os impactos decorrentes dessa forma de produção são os mais difíceis de serem recuperados, uma vez que a eliminação da vegetação nativa destrói toda a biodiversidade existente no local. Nesse sentido, tal forma de produzir destruiu extensas áreas do território nacional:

Antes do surto cafeeiro, cerca de 82% da superfície territorial de São Paulo estavam cobertos com florestas; em 1973, essa proporção era de apenas 8,3%. No fim da década de 40, quase 90% do território do norte do Paraná apresentava matas nativas; atualmente, estas cobrem menos de 2% da região. Outros estados apresentaram evolução semelhante; uma evidência nesse sentido é a quase total destruição da Mata Atlântica. Ademais, no fim da década de 60 a ocupação predatória começou a atingir a Amazônia. Na região ela foi magnificada por políticas de estímulo, e por efeitos da modernização conservadora da agricultura no Centro-Sul (a expulsão de pequenos agricultores e trabalhadores rurais) (MUELLER, 1992, p. 81).

Mueller (1992) aponta que a abertura da região da Amazônia, que até 1950 ocupava 43% do território nacional, têm sido extremamente detrimental em termos ecológicos, especialmente pelo desmatamento. Em linhas gerais, discorre sobre alguns problemas ambientais oriundos desse processo:

- a) participação significativa, no processo de aquecimento global, das queimadas associadas à abertura de terras - as estimativas de contribuição das queimadas amazônicas para a emissão mundial de dióxido de carbono variam entre 4 e 10%;
- b) efeitos de chuvas torrenciais sobre as áreas desmatadas em termos de lixiviação e de erosão hídrica e de perda de nutrientes do solo; forte propensão à erosão aeólica nessas áreas; efeitos dessas chuvas sobre a vazão dos rios, aumentando a propensão à ocorrência de enchentes;
- c) perda de biodiversidade - a floresta amazônica se caracteriza por enorme diversidade genética e o desmatamento vem destruindo partes de um patrimônio ainda não conhecido e cujo potencial vai-se perdendo, às vezes de forma irremediável (MUELLER, 1992, p. 82).

Tais problemas ambientais contribuíram para uma imagem negativa do Brasil frente ao cenário internacional, onde as discussões acerca da relevância ambiental vem se desenvolvendo com maior vigor desde a década de 70, quando os efeitos negativos de um crescimento econômico intenso e de longo prazo foram sentidos pela população dos países desenvolvidos.

Quando se esgotaram as terras mais facilmente acessíveis na Amazônia, no início da década de 70, e a fronteira agrícola estava beirando os cerrados, foram introduzidas tecnologias “modernas” – no sentido da modernização conservadora - para possibilitar a produção nas áreas de cerrado, que até então eram consideradas impróprias para a agricultura, e aumentar a produtividade de áreas antigas da Amazônia (MUELLER, 1992).

Nesse contexto, apesar de ter ocorrido uma redução do desmatamento na Amazônia, que conferiu uma imagem positiva para o Brasil na esfera ambiental²⁰, o desmatamento do Cerrado aumentou, e em 2012, ultrapassou as taxas de desmatamento encontradas na Amazônia.

O Cerrado, localizado na porção central do país, é a segunda maior formação vegetal brasileira depois da Amazônia e se constitui como a mais rica savana tropical em termos de biodiversidade, concentrando um terço da biodiversidade nacional e 5% da flora e da fauna de todo o mundo

²⁰ Exemplo disso é o estudo denominado “Histórias de sucesso no âmbito do desmatamento” realizado pela Union of Concerned Scientists (UCS), que destaca o Brasil como o país onde houve as maiores reduções de desmatamento e emissões de carbono em todo o mundo, conferindo ao país uma imagem de preservador do meio ambiente. O estudo pode ser acessado no link: http://www.ucsusa.org/sites/default/files/legacy/assets/documents/global_warming/UCS-2014-DeforestationSuccessStories-Portugues-final.pdf

(FALEIRO *et al.*, 2008). No entanto, essa biodiversidade é desconhecida tanto pela sociedade quanto pelos cientistas: uma pesquisa do Ministério do Meio Ambiente estima que, das mais de 200 mil espécies de plantas, animais, fungos e microorganismos existentes no território brasileiro, apenas 10% dessa diversidade é conhecida cientificamente.

Esse bioma ocupa uma área contínua de 204,7 milhões de ha, ou cerca de 24% da superfície do Brasil (IBGE, 2004). Atualmente, quase 50% de seu território está desmatado (MESQUITA, 2009), enquanto cerca de 80% de sua área está sob algum tipo de uso antrópico (MITTERMEIER, 2004).

Esse intenso processo de desmatamento, causado pelo avanço da fronteira agrícola, se deu em um contexto onde predomina um desconhecimento a respeito de suas funções ecológicas e da sua imensa biodiversidade: enquanto a Embrapa preconizava que 38% da Amazônia deveriam ser preservados e apenas 13% teriam condições de uso na produção agropecuária mais intensiva, defendia-se que para o cerrado, 46% das terras estavam aptas à produção agrícola com base em lavouras de ciclo curto ou pecuária moderna e somente 20% do seu total deveriam ser preservados (MUELLER, 1992).

Apesar de existir vários problemas ambientais decorrentes da intensa urbanização nas regiões do Cerrado, o fenômeno que realmente mais tem contribuído com a problemática ambiental nesse bioma, é a expansão da atividade agropecuária (DIAS, 2008). Ela se deu inicialmente pela expansão da área plantada e posteriormente pelo aumento da produtividade, alcançada graças à mecanização, adubação química e uso de cultivares selecionadas.

Nesse sentido, além das consequências ambientais relacionados ao desmatamento, como a aceleração de processos erosivos das terras agrícolas, a perda da biodiversidade e a consequente perda de patrimônio genético das espécies nativas, a desertificação e o assoreamento de rios e reservatórios, o cerrado sofre os impactos oriundos da modernização conservadora da agricultura brasileira, como a compactação e impermeabilização dos solos pelo uso intensivo de máquinas e equipamentos agrícolas, a contaminação por agrotóxicos dos alimentos, dos solos e das águas – superficiais e profundas, crescente perda de água por aumento da evapotranspiração e redução da infiltração, o aparecimento de novas pragas ou aumento das já conhecidas, surtos de doenças, intoxicação da população com resíduos de agrotóxicos, dentre outros (DIAS, 2008).

Com relação aos agrotóxicos, Ferreira (2015) apresenta um dado impressionante: desde 1991 se sabe que menos de 0,1% dos pesticidas atingem as “pragas-alvo”, e que assim, uma quantidade exorbitante desses produtos é perdida durante o processo de aplicação, causando efeitos adversos para a biota benéfica e contaminando o solo, a água e a atmosfera do ecossistema.

A esse respeito, Soares & Porto (2007) também evidenciam que a contaminação de coleções de água superficiais e subterrâneas possui um potencial extremamente poluidor, uma vez que se o agrotóxico for pulverizado próximo a um manancial hídrico de abastecimento de uma cidade, a qualidade dessa água também será comprometida. No que diz respeito à contaminação no solo, o acúmulo dos agrotóxicos pode contribuir para a redução do grau de fertilidade do mesmo, pois fragiliza a absorção de elementos minerais pelo solo (SOARES & PORTO, 2007).

Enfim, o estudo desses autores demonstra que a contaminação da água e do solo encontram-se estritamente relacionadas com o modelo de produção em larga escala, adotado pela agricultura brasileira. Os pesquisadores concluíram que há uma concentração de contaminação por uso de agrotóxicos nos municípios do cerrado onde se emprega a agricultura em grande escala, como em Mato Grosso, nas regiões de Sorriso e Lucas do Rio Verde, grandes produtores de soja e milho, e em Mato Grosso do Sul, onde a contaminação se concentra nas principais regiões produtoras de grãos, como Dourados e Alcínópolis. Tais correlações também foram constatadas em municípios de outros estados, como Goiás, Bahia, São Paulo e Minas Gerais (SOARES & PORTO, 2007).

Além desses impactos, que à primeira vista podem parecer localizados, a expansão do agronegócio produz sérias consequências sentidas em escala nacional e até mesmo internacional. Nesse sentido, quando compreendemos as dinâmicas naturais, percebemos que os problemas ambientais que são mais frequentemente tematizados e que são percebidos com maior clareza pela sociedade em geral, como mudanças climáticas, crise hídrica e desmatamento, têm como principal causa os empreendimentos econômicos, como o agronegócio. Por conseguinte, tanto a destruição do Cerrado, quanto da Amazônia, colaborou significativamente para a conformação da crise ecológica.

O Cerrado possui importância ímpar no abastecimento dos principais cursos de água do Brasil, uma vez que suas nascentes, responsáveis pela recarga dos aquíferos, estão localizadas nesse bioma: seis das principais regiões hidrográficas brasileiras, Parnaíba, Paraná, Paraguai, Tocantins-Araguaia, São Francisco e Amazônica, tem suas nascentes no cerrado, o que faz com o que bioma receba o título de “berço das águas do Brasil”. Até mesmo a bacia hidrográfica do Amazonas recebe as águas que brotam no bioma cerrado (ISPN, s/d). Ele é responsável por 71% da vazão gerada na Bacia Araguaia/Tocantins, 94% da Bacia do São Francisco e 71% da Bacia Paraná/Paraguai (VILELA *et al*, 2008).

Nesse sentido, a degradação das águas do Cerrado não se restringe a impactos locais, e o uso intensivo de agrotóxicos, fertilizantes e calagem tem provocado a poluição de suas águas, tanto

superficiais quanto as de galeria, prejudicando sua potabilidade e seu pescado (DIAS, 2008). Além disso, Dias (2008) adverte que:

O uso abusivo e incorreto de sistemas de irrigação nas chapadas e drenagem das várzeas, acoplado à destruição da vegetação ribeirinha e aumento do escoamento superficial, tende a comprometer o balanço hídrico regional, comprometendo a perenidade dos rios e o abastecimento de água para as cidades e para a geração de energia hidrelétrica (p. 298).

Pesquisadores da Universidade de São Paulo (USP) em São Carlos (SP) divulgaram, em uma reportagem²¹, os resultados de um estudo que comprovou que o desmatamento em áreas de cerrado altera o balanço hídrico da região, além de potencializar os efeitos da erosão. O estudo aponta que nos lugares em que a mata é preservada, 1% da água não é retida no solo, enquanto em locais sem vegetação, o total de água que não é absorvido é de 20%.

O crescente desmatamento no Cerrado também contribui para a conformação do aquecimento global, uma vez que aumenta a emissão de gases de efeito estufa. O engenheiro florestal Tasso Azevedo, coordenador do SEEG (Sistema de Estimativa de Emissões de Gases de Efeito Estufa), realizou um cálculo a respeito da quantidade de gases de efeito estufa que o desmatamento do Cerrado emite²². Ele concluiu que, em 2012, o Cerrado emitiu 166 milhões de toneladas de gases de efeito estufa. Para entendermos o que isso significa, se o Cerrado fosse um país, estaria entre os 50 que mais poluem, além de equivaler a praticamente toda a emissão da indústria brasileira em um ano.

Além disso, Mueller (1992) correlaciona a expansão da agricultura no Cerrado com o desenvolvimento de atividades que ameacem a integridade ambiental de outro bioma, o Pantanal, que por possuir diversidade de flora e fauna em um terreno sujeito a inundações, deveria ser mantido como área de preservação. O autor (1992) adverte que:

A intensificação da atividade agrícola nas chamadas "bordas do Pantanal" vem preocupando. Merecem atenção especial os projetos de irrigação e agropecuários; estes podem impactar o Pantanal da seguinte forma:

a) com a construção de diques em projetos de irrigação, o padrão hídrico das áreas adjacentes se altera, modificando a sazonalidade das inundações;

²¹ A reportagem pode ser lida a partir deste link <http://g1.globo.com/sp/sao-carlos-regiao/noticia/2015/02/desmatamento-aumenta-em-20-vezes-perda-de-agua-da-chuva-aponta-usp.html>

²² A reportagem sobre este assunto pode ser lida a partir do link <http://epoca.globo.com/colunas-e-blogs/blog-do-planeta/noticia/2014/10/bdesmatamento-do-cerradob-o-novo-vilao-ambiental-do-brasil.html>

b) a contaminação por agrotóxicos de partes das bacias dos rios formadores do Pantanal pode trazer consideráveis prejuízos à fauna local. Os riscos para a fauna e a flora do Pantanal não decorrem apenas da caça predatória. Preocupam, também, as atividades agropecuárias nas bacias que formam o complexo. Em suma, os impactos ambientais da expansão agrícola, tanto nas áreas de fronteira como nas de agricultura "moderna", são substanciais e, em certos casos, extremamente preocupantes. Medidas de proteção do meio ambiente ou de amenização desses impactos vêm sendo tomadas, mas ainda são incipientes, necessitando ser fortemente intensificadas (p. 84).

Os impactos causados pelo Agronegócio na Amazônia, como a crise hídrica e o aquecimento global, contam com mais estudos do que os efeitos desse empreendimento no Cerrado. Um desses estudos é o “Futuro Climático da Amazônia”²³, realizado em 2014 pelo Agrônomo e Pesquisador Sênior do Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia, Antônio Donato Nobre. Dedicarei as próximas linhas para destacar de forma muito breve, alguns dos diversos aspectos relevantes desse estudo, que trata das questões ambientais a partir de uma visão sistêmica, correlacionando as causas e consequências das problemáticas ambientais na contemporaneidade. Aqui, cabe ressaltar que os dados apresentados equivalem à perspectiva encontrada no ano de 2014, e que neste momento, tais dados são ainda maiores, visto que o desmatamento continua ocorrendo na Amazônia²⁴.

Nobre inicia o estudo apresentando a riqueza encontrada na Amazônia, que levou dezenas de milhões de anos para formar sua capacidade funcional. Ela possui uma complexidade quase incompreensível, contando a existência de inúmeros seres vivos que são responsáveis por criar e por manter a habitabilidade e o conforto ambiental.

Apesar de toda essa riqueza, o autor constata que nos últimos 40 anos, o desmatamento de corte raso da Amazônia brasileira equivalem a três Estados de São Paulo, duas Alemanhas, dois Japões, ou 184 milhões campos de futebol – quase um campo por brasileiro. Colocando esses dados em uma perspectiva temporal, temos que a área desmatada equivale a 12.635 campos de futebol desmatados por dia, ou 36.291m² por minuto, ininterruptamente, nos últimos 40 anos. Isso corresponde à destruição de 2.000 árvores por minuto. Outra analogia que demonstra o tamanho dessa devastação, é a de que a área destruída corresponde a uma estrada de 2km de largura, da Terra até a Lua.

²³ O relatório completo pode ser acessado a partir do link <https://www.socioambiental.org/sites/blog.socioambiental.org/files/futuro-climatico-da-amazonia.pdf>

²⁴ Exemplo disso é o fato de que em 2015, o desmatamento da Amazônia Legal cresceu quase 150% no estado de Mato Grosso, como podemos ver em <http://www.florestanet.com.br/geral/id-258308/desmatamento-da-amazonia-legal-cresce-quase-150-em-mato-grosso-aponta-imazon>

Sobre esse tema, existem cientistas do clima, os chamados *negacionistas*, que defendem uma tese contrária ao aquecimento global e não reconhecerem a relação de causa efeito entre ações antrópicas e mudanças climáticas. Apesar disso, uma parcela importante da comunidade científica, entre os quais Nobre se inclui, tem sustentado que efeito estufa, aquecimento global e mudanças climáticas já são realidades e não se configuram mais como previsão, senão como observação de noticiários²⁵. Em entrevista concedida à IHU Online²⁶, Nobre é contundente: o clima já mudou. Exemplo disso, segundo esse estudioso, é o fato de agricultores do Mato Grosso terem adiado o plantio da soja pelo fato da chuva não ter chegado na época prevista; a seca de 2005 ter sido a mais forte em cem anos; ou o fato de que a de 2010 ter sido ainda mais intensa do que a de 2005.

Isso se estende para todo o mundo e tem correlação direta com a destruição da floresta, uma vez que, além da emissão de gases de efeito estufa, como o CO₂, o desmatamento destrói o sistema de condicionamento climático. Isso ocorre pelas florestas serem as responsáveis pelas ocorrências de chuva: o vento empurra o vapor que sai dos oceanos e progride para dentro dos continentes. Esse ar recebe o fluxo de vapor da transpiração das árvores e assim, a umidade é mantida, o que possibilita a ocorrência de chuvas. Nesse âmbito, com a existência de florestas, os ventos trazem umidade do mar para a terra, e sem as florestas, o ar atmosférico pode cessar de convergir sobre o continente, o que significa eliminar até 100% das chuvas, o que converteria as florestas em desertos. Isso justifica a prolongação da seca em regiões desmatadas, como a Mata Atlântica, que possui somente 2% de suas florestas preservadas, e o Cerrado, que possui 50% de seu território destruído.

Nesse sentido, um exemplo de *serviço ambiental*²⁷ é o fato de uma árvore grande da Amazônia, com dez metros de raio de copa, colocar mais de mil litros de água por dia na atmosfera a partir da transpiração. O estudo realizou o cálculo para se ter uma ideia da importância de toda a Bacia

²⁵ Como podemos ver em <http://epoca.globo.com/ciencia-e-meio-ambiente/blog-do-planeta/noticia/2017/02/o-mes-de-janeiro-foi-o-terceiro-mais-quente-ja-registrado.html> e em <http://epoca.globo.com/ciencia-e-meio-ambiente/blog-do-planeta/noticia/2017/03/cientistas-relacionam-calor-de-fevereiro-nos-eua-ao-aquecimento-global.html>

²⁶ A entrevista completa pode ser lida aqui <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/536931-desmatamento-da-amazonia-causa-seca-em-sp-diz-cientista>

²⁷ Segundo o biólogo Henry Phillippe Ibanes de Novion, serviços ambientais podem ser definidos como “a capacidade da natureza de fornecer qualidade de vida e comodidades, ou seja, garantir que a vida, como conhecemos, exista para todos e com qualidade (ar puro, água limpa e acessível, solos férteis, florestas ricas em biodiversidade, alimentos nutritivos e abundantes etc.). A natureza trabalha (presta serviços) para a manutenção da vida e de seus processos e estes serviços realizados pela natureza são conhecidos como serviços ambientais”. Tal definição se encontra no site do ISA e pode ser acessada pelo link: <https://pib.socioambiental.org/pt/c/terras-indigenas/servicos-ambientais/o-que-e-servico-ambiental>

Amazônica, que possui 5,5 milhões de km², e concluiu que saem 20 bilhões de toneladas de água por dia a partir de suas árvores, um fluxo maior que o rio Amazonas, o maior rio da Terra.

Além disso, a Amazônia seria a responsável por fazer a chuva chegar em locais que deveriam ser um deserto de acordo com o seu posicionamento geográfico – a porção meridional da América do Sul, a leste dos Andes - mas que possui regimes de chuva pela exportação de umidade advinda da Amazônia, através dos “rios aéreos”. Assim, “a floresta amazônica não somente mantém o ar úmido para si mesma, mas exporta rios aéreos de vapor que transportam a água para as chuvas fartas que irrigam regiões distantes no verão hemisférico” (NOBRE, 2014, p. 2). Nesse sentido, a seca e a crise hídrica que atingiu São Paulo recentemente, teria relação com o desmatamento da floresta Amazônica.

As florestas também possuem o papel de regularização do clima, impedindo que eventos destrutivos, como furacões e tornados, ocorram; além de serem responsáveis pelo abastecimento dos aquíferos: as árvores da Amazônia são antigas e possuem raízes profundas que buscam água a mais de 20 metros de profundidade, ligando-se, assim, ao lençol freático. A partir dessa conexão, a água da chuva se infiltra e alimenta os aquíferos. Isso é o mesmo que acontece com as árvores do Cerrado, que possuem longas raízes, de 10 a 15 metros e as permitem abastecer-se de água em camadas permanentemente úmidas do solo, até na época seca (EMBRAPA, s/d).

O desmatamento, nesse cenário, destrói todo o equilíbrio climático da floresta, gerando um clima dramaticamente inóspito, como já se previa há 20 anos a partir de modelos climáticos. Com efeito, alguns impactos danosos do desmatamento sobre o clima são a redução drástica da transpiração, a modificação na dinâmica de nuvens e chuvas e o prolongamento da estação seca. Além dessas consequências já constatadas cientificamente, algumas relacionados às fumaças e fuligens ainda não estão previstas e estão sendo observadas por cientistas. A partir desse cenário, Nobre reflete: “o problema é que o “castigo” atinge a todos indistintamente, não só aqueles que desmataram e incentivaram o desmatamento, mas também a maioria das pessoas que foram e continuam sendo contra o desmatamento” (NOBRE, 2014, p. 30), também fazendo alusão ao conceito de risco, empiricamente expressado por Natanael e cientificamente debatido.

Nobre (2014) constata que os efeitos locais e regionais no clima estão sendo observados antes do esperado, especialmente ao longo das zonas mais devastadas, mas também nas áreas mais afastadas, que dependem da floresta para sua chuva; e conclui que o desmatamento e a degradação acumulados constituem-se nos mais graves fatores de danos ao clima. Assim:

Pelas evidências de alterações, o futuro climático da Amazônia já chegou. Portanto, a decisão urgente e já tardia pela intensificação da ação não pode esperar, se é que existe ainda chance de se reverter o quadro ameaçador. O investimento feito na atividade científica na Amazônia rendeu frutos de informação rica, fundamentada e disponível. A responsabilidade é nossa sobre o que faremos com esse conhecimento (p. 29).

Nesse sentido, segundo Nobre (idem), é necessário, em primeiro lugar, zerar o desmatamento, que já era urgente há uma década, mas que ainda é colocado como uma meta a ser realizada em um futuro distante. Mas essa solução não é o suficiente diante da complexidade dessa problemática: é necessário e urgente que haja um amplo esforço para replantar e restaurar a floresta destruída, em uma perspectiva de médio e longo prazo para culminar com a regeneração da floresta original e refazer ecossistemas. O autor faz a seguinte metáfora para elucidar a urgência dessa questão:

Para contemplarmos a dimensão do que precisa ser feito em relação ao futuro climático da Amazônia (e como consequência da América do Sul), imaginemos um futuro próximo no qual o Brasil fosse atacado por uma poderosa nação inimiga com uma tecnologia secreta que emprega ondas perturbadoras emitidas por satélites para dissipar nuvens e, assim, reduzir as chuvas. A nação inimiga teria interesses comerciais ameaçados pelo sucesso do setor agrícola brasileiro. Sua arma mata-chuvas serviria para minguar as plantações que com eles competem, quebrando safras e fazendo os preços internacionais explodirem. Informados pelo nosso serviço secreto dos malfeitos daquele país sobre o nosso, qual seria a reação dos agricultores brasileiros? Qual seria a reação da sociedade e do governo? Com toda a humilhação que o ultraje impõe, não precisamos de clarividência para suspeitar que a reação seria imediata e poderosa (p. 31).

A metáfora elucidada que isso está acontecendo com nosso país, e os maiores agentes dessa devastação são os empreendimentos ligados ao agronegócio, que em suas narrativas, se dizem responsáveis pela riqueza do país, mas desmatam e ameaçam as chuvas e a estabilidade climática que comprometem a agrobiodiversidade, a produção de energia, as indústrias, o abastecimento das populações e a vida nas cidades.

A esse respeito, vale considerar que os próprios latifundiários acumulam dívidas e perdas nas produções com a ausência das chuvas e a partir daí, recorrem a mais um recurso danoso: o bombeamento desordenado das águas dos rios para as lavouras, que conseqüentemente tem seu nível reduzido.

Já o Sistema de Estimativa de Emissões de Gases de Efeito Estufa (SEEG), do Observatório do Clima²⁸, relaciona a perda da floresta com o aumento da emissão de Gases de Efeito Estufa mesmo quando há redução da taxa de desmatamento, como no ano de 2014.

Essa conclusão foi possível pelo fato das consequências do desmatamento continuarem em vigor mesmo quando não mais se desmata. Exemplo disso é o subsetor de geração de eletricidade, que teve um aumento de 23% de emissões de gases de efeito estufa com relação ao ano anterior, pelo acionamento de usinas termelétricas fósseis para fazer frente à seca que esgotou os reservatórios das hidrelétricas no Nordeste, no Centro-Oeste e no Sudeste do país. Relacionando a falta de chuvas ao desmatamento, esse dado corrobora com o senso de urgência que essa temática requer e com a necessidade de se iniciar os reflorestamentos o quanto antes, assim como apontou o estudo de Nobre (2014).

O SEEG (2015) também apontou que, mesmo com as taxas decrescentes de desmatamento na Amazônia, o setor que eles denominam como “mudança de uso da terra” continua sendo o líder de emissão de Gases de Efeito Estufa da economia brasileira, agora seguido dos setores de Energia e da Agropecuária.

Com relação a essa problemática, a FAO estimou que, em 2006, o setor agropecuário emitiu aproximadamente 18% de todos os gases do efeito estufa (GEE) gerados por atividades humanas, ao passo que os automóveis, aviões, trens e barcos geraram, em conjunto, cerca de 13%. Cabe ressaltar que metade da terra no mundo é destinada a pastagens para o gado, e no Brasil, o Mato Grosso do Sul detém o maior rebanho bovino do país e é o quinto maior exportador nacional de carnes (CAMPO GRANDE NEWS, 2016).

Outro impacto ambiental provocado por setor refere-se à produção de resíduos sólidos: o setor da agropecuária foi considerado a atividade que mais produziu lixo no mundo, sendo responsável pela produção de 39% de todo o lixo, seguido da mineração, 38%, agricultura, 19%, indústria, 4% e resíduos sólidos urbanos, 2,5% (WALDMAN, 2011).

Os resíduos mais frequentes da atividade agropecuária são dejetos orgânicos, ossadas, carcaças, embalagens de remédio, resíduos mecânicos, dentre outros. Isso a coloca em primeiro lugar em

²⁸ A tabela gerada pela SEEG Brasil, com dados das emissões de gases de efeito estufa de 1970 a 2015, com exceção de mudança de uso da terra e florestas, que abrange o período de 1990 a 2015, pode ser acessada a partir desse link <http://seeg.eco.br/tabela-geral-de-emissoes/>. Já as conclusões e comentários a respeito dos dados atualizados, estão presentes em <http://seeg.eco.br/2015/11/24/apesar-da-queda-no-desmatamento-emissoes-no-brasil-seguem-estaveis/>

poluição do meio ambiente, com mais de 11 bilhões de toneladas de lixo produzidos, do total de 30 bilhões de toneladas de resíduos sólidos gerados no planeta por ano. De acordo com a FAO (2006), “a quantidade de resíduos gerados por um rebanho de 10.000 cabeças equivale aos excrementos produzidos por uma cidade de 110.000 habitantes”.

Não obstante, o setor da agricultura também é aquele que mais consome água em todo o país: segundo a Organização das Nações Unidas (ONU), o setor é responsável pelo consumo de aproximadamente 70% de toda a água disponível no mundo, sendo o seu destino, a irrigação. No Brasil, esse índice chega a 72%, e as estimativas da ONU são que essa tendência de gasto cresça em até 50% até 2025 nos países em desenvolvimento; e em 18% nos países desenvolvidos (EBC, 2013).

Ainda segundo o estudo da FAO (2006), esse setor também é o principal responsável por impactos no solo, como a desertificação – processo que torna a terra infértil e assim inviabiliza o cultivo perene ou contínuo. Assim, as regiões mais afetadas pela desertificação são as áreas produtoras de gado, como o oeste americano, a América Central e do Sul, a Austrália e a África subsaariana. No âmbito global, a quantidade de terra tornada improdutiva pela desertificação anualmente é de 21 milhões de hectares e o percentual da terra no mundo que sofre desertificação é de 29%. Aqui, vale ressaltar que o tempo necessário para a natureza formar cada 2,5 cm de terra fértil é de 200 a 1000 anos.

E mesmo com tantas comprovações sobre a contribuição desse empreendimento econômico para a conformação da crise ecológica, os setores ligados ao Agronegócio ainda se dizem comprometidos com valores éticos como “justiça social e sustentabilidade ambiental”, já que sabem que essas são demandas sociais, e tentam mascarar a forma amoral de produzirem, com argumentos que os consagram como os produtores de alimentos para o mundo.

O primeiro e um dos mais comuns argumentos para defender o agronegócio é aquele que diz que ele é responsável pela produção de alimentos para um “planeta faminto”, sendo o pomar, o gado de corte, a soja, além da plantação de algodão transformada em lençol e o canavial convertido em etanol – tudo – como sendo agro (BRUNO, 2012).

Este setor diz ser responsável pela produção de alimentos no país, mas dados do Censo Agropecuário realizado pelo IBGE (2006) revelam que os agricultores familiares, que possuem de 0 a 200 hectares de terra, são os responsáveis pelo cultivo de 70% dos alimentos que chegam às mesas dos brasileiros.

Entretanto, pesquisas recentes da Universidade Federal da Paraíba (UFPB) e da Universidade de São Paulo (USP), demonstram que a participação do campesinato é bem maior que isso: são responsáveis pela produção de quase 90% do feijão, 42,3% do arroz, 98,2% do alface, 98,4% do repolho, 96% da berinjela, 95% da abobrinha, 86,8% da cenoura, 81,7% do tomate (estaqueado), 96,4% da pimenta, 90,8% da mandioca, 57% do milho, 94,1% da cebola, 73,3% do tomate (rasteiro) e 55,4% da batata inglesa são cultivados nos pequenos estabelecimentos rurais (DE OLHO NOS RURALISTAS, 2017). Até com relação à produção de carne, os pequenos proprietários de terra possuem maior produtividade do que os grandes, sendo responsáveis pela produção de 88,7% de aves, 84,3% da produção de suínos e 39,0% da de bovinos.

Além disso, a questão chave para compreendermos o porquê do agronegócio não ser a matriz agrícola que acabará com a fome no mundo, é o fato de alimentar pessoas não ter prioridade frente à exportação de commodities e seus lucros. Nesse contexto, Oliveira (2012) assegura que a produção de alimentos deixou de ser questão estratégica nacional e passou a ser mercadoria a ser adquirida no mercado mundial, independente de onde ela seja produzida.

Outro argumento do setor do agronegócio que faz com que os cidadãos os apoie, é aquele que responsabiliza esse setor pelo crescimento econômico do país, quando na verdade, ele é responsável por enriquecer os proprietários dos empreendimentos, e não todo o país, já que a riqueza gerada não é distribuída. O Censo Agropecuário de 2006 aponta um dado revelador nesse sentido, demonstrando que o índice de Gini²⁹ permaneceu estagnado nas últimas duas décadas na maioria dos estados, (média de 0,855, revelando uma desigualdade social elevadíssima), com exceção dos estados onde houve aumento na concentração fundiária relacionado à expansão das grandes culturas de exportação: Tocantins, Mato Grosso do Sul e São Paulo, que obtiveram um aumento no nesse índice.

Diante dos dados aqui apresentados, concluímos que a modernidade, não foi capaz de cumprir com as promessas que criou. Nessa conjuntura, Santos (2011) analisa:

Não parece que faltem no mundo hoje situações ou condições que nos suscitem desconforto ou indignação e nos produzam inconformismo. Basta rever até que ponto as grandes promessas da modernidade permanecem incumpridas ou o seu cumprimento redundou em defeitos perversos. [...] a alimentação disponível nos países do Terceiro

²⁹ O coeficiente de Gini (ou índice de Gini) é um cálculo usado para medir a desigualdade social, desenvolvido pelo estatístico italiano Corrado Gini, em 1912. Apresenta dados entre o número 0 e o número 1, onde zero corresponde a uma completa igualdade na renda (onde todos detêm a mesma renda per capita) e um que corresponde a uma completa desigualdade entre as rendas (onde um indivíduo, ou uma pequena parcela de uma população, detêm toda a renda e os demais nada têm).

Mundo foi reduzida em cerca de 30%. No entanto só a área de produção de soja no Brasil daria para alimentar 40 milhões de pessoas se nela fossem cultivados milho e feijão. Mais pessoas morreram de fome no nosso século que em qualquer dos séculos precedentes. [...] nos últimos 50 anos o mundo perdeu cerca de um terço da sua cobertura florestal. [...] As empresas multinacionais detêm hoje direitos de abate de árvores em 12 milhões de hectares da floresta amazônica. A desertificação e a falta de água são os problemas que mais vão afetar os países do Terceiro Mundo na próxima década. Um quinto da humanidade já não tem hoje acesso a água potável (SANTOS, 2011, p 23-24).

A partir de Santos (2011), percebemos que a situação vivida pelos Guarani e Kaiowá reflete uma problemática vivenciada por diversos povos, em diversas partes do mundo, onde a ambição da modernidade em explorar a terra contrasta com a concepção dos povos que a concebem como fonte da vida. Por isso, defendemos a aproximação com os conflitos socioambientais e com os sujeitos que os vivencia para uma conformação mais contextualizada e sistêmica da problemática ambiental.

3.3 Os Conflitos Socioambientais como temas problematizadores

Após essa contextualização, evidencia-se mais ainda que o contato com uma realidade de conflito socioambiental torna evidente que a problemática ambiental se constitui, à priori, como externalidades do estilo de desenvolvimento em voga. E, ainda, que os conflitos socioambientais se constituem como um embate entre grupos sociais em função de suas distintas formas de inter-relacionamentos com o meio social e natural. Assim, cada agente social, comunidades e/ou sujeitos com interesses em comum, possui sua própria ideologia e modo de vida específico, que se diferencia e se confronta com as formas de outros grupos, constituindo as dimensões sociais e culturais desencadeadoras do conflito (LITTLE, 2006).

Com efeito, o conflito socioambiental se desenvolve em contextos onde o que está em disputa são as formas de uso e ocupação da terra, valores, formas de relação cultura/natureza e conhecimentos associados. O que converte o conflito socioambiental em um conflito territorial, como no caso dos Guarani e Kaiowá.

Em conformidade com a definição de Little (2002), Acsegrad (2004) propõe que os conflitos ambientais sejam analisados do ponto de vista da apropriação dos espaços e recursos – materiais e simbólicos - do território, uma vez que é ali que acontecem as disputas sociais e onde a forma desigual de distribuição de poder pode ser contestada mais facilmente. Vistos dessa forma, os conflitos evidenciam as disputas desiguais por legitimidade

entre os atores sociais, pois percebemos que os critérios utilizados para legitimar uma ação em detrimento da outra, escondem interesses políticos e econômicos.

Sob essa perspectiva, os conflitos ambientais/territoriais evidenciam, em suma, duas formas distintas de se lidar com a terra: aquela atribuída pelos empreendimentos econômicos e aquela dada aos povos que tradicionalmente ocupam os territórios e sofrem com a imposição do modelo desenvolvimentista. Nesse sentido, a realidade de um conflito se constitui no território onde os efeitos da crise, ou as *externalidades* do desenvolvimento, materializam-se e conseqüentemente, são sentidas e constatadas.

Aqui, defendemos que tanto a compreensão da complexidade e das multidimensões da crise socioambiental, quanto o acionamento de diferentes lógicas e percepção da relação cultura/natureza, podem ser potencializados pela aproximação com a realidade de povos tradicionais que se encontram em situações de conflito socioambiental, como os indígenas Guarani e Kaiowá no Mato Grosso do Sul.

Outrossim, nesse território encontramos sujeitos de resistência, que defendem o seu direito à terra com veemência, por acreditarem que a própria terra e todos os seres que nela habitam, possuem o direito de viver. Nessa circunstância, as formas de resistência dos indígenas Guarani e Kaiowá se apresentam como um contraponto à razão econômica hegemônica, que destrói ecossistemas, modos de vida e a própria vida.

Leff (2014) define as recentes experiências de movimentos socioambientais da América Latina, Ásia e África, como estratégias de “reexistência” no caminho da sustentabilidade da vida, uma vez que além de resistirem à razão econômica, instrumental e utilitarista hegemônica, tais movimentos criam visões alternativas e novos caminhos para a sustentabilidade, desde suas racionalidades culturais, suas práticas produtivas e seus meios de vida.

Seguindo esse raciocínio, uma situação de conflito envolvendo povos tradicionais, nos permite visualizar duas cosmologias distintas e perceber que uma delas está em consonância com as demandas por justiça social e preservação ambiental, e que é essa que está sendo inviabilizada, assim como a prática desses conceitos. Leff (2006) denomina essa última cosmologia como a “racionalidade ambiental”, construída sob uma valorização da pluralidade étnica, racionalidades culturais, economias autogestionárias e diálogo de saberes; e a “racionalidade econômica”, que submete a natureza às leis do mercado e coloca em risco a preservação do equilíbrio ecológico e das diversas culturas. Assim, para Leff (2006), tanto a organização dos ecossistemas quanto das culturas, aparecem como condição para que a sustentabilidade ocorra.

Nesse enquadramento, o caso Guarani e Kaiowá expressa apenas um, dos diversos conflitos socioambientais que atinge o Brasil e outros países em desenvolvimento. Para termos uma noção da magnitude desses conflitos, a Fiocruz elaborou no ano de 2010, um estudo denominado “Mapa de Conflitos Envolvendo Injustiça Ambiental e Saúde no Brasil”³⁰, relatando mais de 300 conflitos

³⁰ O estudo completo pode ser acessado em <http://www.conflitoambiental.icict.fiocruz.br/index.php>

socioambientais existentes na contemporaneidade brasileira, sendo que 93,61% desses conflitos estão relacionados com os povos tradicionais, ou seja, a população que vive nos campos, nas florestas e nas regiões costeiras – territórios de alto valor ecológico, que dão suporte à biodiversidade brasileira e que sofrem com a expansão capitalista.

Nesse sentido, os conflitos socioambientais revelam que a expansão capitalista brasileira está fortemente direcionada pela busca por recursos naturais e terra, como no caso do agronegócio, da mineração e de grandes empreendimentos de infraestrutura, como hidrelétricas e rodovias. E a partir dessa expansão, os empreendimentos atingem vastos territórios e inúmeros povos, sejam eles indígenas, quilombolas, extrativistas e pescadores, ou pequenos agricultores e assentamentos da reforma agrária (FIOCRUZ, 2010).

O estudo da Fiocruz evidencia que os principais problemas socioambientais decorrentes dessa expansão são o desmatamento, a poluição hídrica, a poluição do solo e a atmosférica, a alteração no ciclo reprodutivo da fauna, a invasão ou danos a áreas de proteção ambiental, o assoreamento dos rios e a erosão do solo (consequências do desmatamento).

Acentua também que tais impactos se referem principalmente à alteração no regime tradicional do uso de solo, bem como a problemas na demarcação dos territórios de terras indígenas, quilombolas ou para a reforma agrária, e aponta os setores econômicos como o agronegócio, a mineração e aqueles relacionados a obras de infraestrutura como os principais responsáveis por esses impactos.

À vista disso, sustentamos a ideia de que se aproximar dos conflitos socioambientais favorece uma compreensão mais aguçada a respeito da problemática ambiental, e podemos constatar que os maiores devastadores do meio ambiente são os grandes empreendimentos econômicos. No caso específico dos Guarani e Kaiowá, o Agronegócio.

Constatamos igualmente, que os povos envolvidos em situação de conflito, como os indígenas, são os que mais sentem a destruição da natureza, pagando com suas próprias vidas na tentativa de defendê-las da destruição exercida por esses empreendidos. Nesse enredo, o conceito de (in)justiça ambiental se apresenta como base teórica imprescindível para analisar as desigualdades decorrentes do modelo hegemônico de desenvolvimento, cujas externalidades mais nocivas recaem sobre as populações empobrecidas, discriminadas e socialmente excluídas.

Nessa conjuntura, a definição de injustiça ambiental proposta pela Declaração de Princípios, resultante do Colóquio Internacional sobre Justiça Ambiental, Trabalho e Cidadania, mostra-se condizente com o caso estudado:

Entendemos por injustiça ambiental o mecanismo pelo qual sociedades desiguais, do ponto de vista econômico e social, destinam a maior carga dos danos ambientais do desenvolvimento às populações de baixa renda, aos grupos raciais discriminados, aos povos étnicos tradicionais, aos bairros operários, às populações marginalizadas e vulneráveis (2011 *apud* LEROY, 2011, p. 1).

Por esse ângulo, compreendemos, conforme sugere Acsehrad (2004), que a crise ambiental não poderá ser enfrentada sem a promoção de justiça social, uma vez que as políticas ambientais que ignorem ou subestime os conflitos ambientais, se mostram descomprometidas com uma construção democrática (p. 7), e nesse sentido, ineficientes diante da complexidade social, ética, cultural e epistêmica dessa crise. A problematização dos conflitos visibiliza todo um processo e uma lógica desenvolvimentista política e econômica que abre o debate ambiental para outras esferas além da ecológica, e nesse sentido, a justiça ambiental é capaz de tecer o elo entre problemáticas ambientais e sociais.

Nesse caso, como resultado, denuncia-se tanto a exploração e invisibilidade da relevância da natureza para a manutenção da vida, quanto a exploração e invisibilidade da relevância dos povos tradicionais para a manutenção da natureza. Nesse sentido, Leroy & Acsehrad (2006) defendem que:

[...] ao se dar visibilidade às injustiças ambientais se estará, provavelmente, favorecendo o envolvimento das populações mais destituídas na defesa de seus ambientes, ajudando a desfazer-se o preconceito segundo o qual a causa ambiental é exclusiva das classes médias urbanas, desejosas de obter efeitos estéticos ou engajadas em um culto idealizado da natureza. A evidenciação dos conflitos pretende servir, portanto, para municiar tanto a prática de governos democráticos como as dinâmicas de organização da própria sociedade (p.8-9)

Outro autor que colabora com essa temática e correlaciona os conflitos ambientais aos princípios de justiça é Alier (2007). O autor reforça a ideia de que:

O movimento pela justiça ambiental tem enfatizado a desproporcionalidade com que o peso da contaminação recai sobre grupos humanos específicos. Portanto, explicitamente incorpora uma noção distributiva da justiça. Poderia ser argumentado que a justiça ambiental potencialmente intui um aspecto existencial, qual seja, o de que todos os seres humanos necessitam de determinados recursos naturais e uma certa qualidade do meio ambiente para assegurar sua sobrevivência. Nessa perspectiva, o meio ambiente converte-se em um direito humano (p. 274).

No caso do povo Guarani e Kaiowá, os efeitos da monocultura constituem em si um processo de violação de seus direitos. A contaminação do ar e das águas por defensivos agrícolas, o

desmatamento e a perda da biodiversidade, são processos que inviabilizam seus modos de vida, a pesca e a caça. Logo, para além da ideia de uma justiça distributiva e do entendimento de que os seres humanos necessitam de recursos naturais, a negação de determinadas condições pode decretar a morte de um povo. Ou, nos termos de Sergio Moscovici, todo *ecocídio* equivale a um *etnocídio* (2007).

A esse respeito, Leroy (2011) destaca um aspecto importante que ajuda a dar sustentação aos argumentos da nossa pesquisa, no sentido de defender os conflitos socioambientais como ponto de partida para processos educativos que sejam capazes de aprofundar e ampliar a compreensão da crise ecológica, ou seja, evidenciar os conflitos e relações culturais para que possamos avançar criticamente. É o fato dessa discussão ir além do conflito entre a concepção dominante do desenvolvimento e as formas de sobrevivência de certos grupos sociais:

Quando povos indígenas e outras populações rurais/florestais reivindicam seu território, quando moradores de zonas de sacrifício denunciam a contaminação, estão afirmando a sua vontade de conservar algo precioso para o futuro do planeta e da humanidade. Sua luta não é mais só deles, mas de todos que se preocupam com o futuro. Eles dão sentido e concretude ao artigo 225 da Constituição (LEROY, 2011, p. 5).

Valdelice Verón, em seu discurso na Cúpula do Clima, resume bem o argumento exposto por Leroy (2011), deixando claro que os povos tradicionais são aqueles que possuem sabedorias para a preservar o meio ambiente e, paradoxalmente, são os que mais estão sofrendo no momento com a sua destruição:

Eu sou um guardião das florestas, cuja única ambição é garantir aos seus filhos um ‘Testamento verde’, que é sinônimo de conservação da natureza. O relacionamento respeitoso do meu povo com a terra, a fauna e a flora é uma simples expressão de estilo de vida Kaiowá. Nossos territórios estão sendo destruídos por homens cobiçosos, cujo único objetivo é ficar ricos enquanto abastecem o mercado internacional de soja, carne. Quanto a nós, o nosso flagelo são os agrocombustíveis: o etanol é feito a partir do sangue que corre pelas nossas veias e inunda a terra Kaiowá. [...] O mundo está numa encruzilhada. Os direitos indígenas dos índios brasileiros, reconhecidos pela Constituição brasileira, estão em perigo. Nossa sustentabilidade cultural, econômica e social depende da terra. A Mãe Terra precisa dos seus guardiões, precisa dos povos nativos porque eles não ficam nas mãos da ganância e do progresso ilusório. Devemos nos unir com os outros, guiados por guardiões que nos enraízam na Terra. Só assim podemos conquistar nosso futuro, juntamente com todos os povos que lutam para que o planeta possa ainda respirar (Valdelice Verón, Cúpula do Clima em Paris, 2015).

Na perspectiva da narrativa de Valdelice, fica evidente que a relação indígena com a terra deve ser respeitada, valorizada, legitimada e garantida, em um esforço comum de todos aqueles que querem um futuro mais justo e sustentável para o nosso planeta, que nesse sentido, também devem se unir contra um estilo de desenvolvimento ‘ilusório’, que destrói e inviabiliza ecossistemas e modos de vida enquanto enriquece somente uma pequena parcela da sociedade.

A esse respeito, recorrendo às formulações de Acsehrad (2010), Leroy (2011) defende a ideia de que a justiça ambiental deve começar pelos espaços onde ela é permanentemente negada e pelos sujeitos que são material e simbolicamente afetados:

Cabe ressaltar também a defesa dos direitos das populações futuras. E como os representantes do movimento fazem a articulação lógica entre lutas presentes e “direitos futuros”? Propondo a interrupção dos mecanismos de transferência dos custos ambientais do desenvolvimento para os mais pobres. Pois o que esses movimentos tentam mostrar é que, enquanto os males ambientais puderem ser transferidos para os mais pobres, a pressão geral sobre o ambiente não cessará. Fazem assim a ligação entre o discurso genérico sobre o futuro e as condições históricas concretas pelas quais, no presente, se está definindo o futuro. Aí se dá a junção estratégica entre justiça social e proteção ambiental: pela afirmação de que, para barrar a pressão destrutiva sobre o ambiente de todos, é preciso começar protegendo os mais fracos (p. 103-120 *apud* LEROY, 2011, p. 5).

Natanael Vilharva une-se a essa concepção quando evidencia que a luta dos Kaiowá é pela garantia da sobrevivência de seu povo, mas que em última instância, é uma luta pela sobrevivência de todos os seres humanos, sejam eles indígenas ou não. Pois, a vivência e a visão de mundo que esse povo possui permite com que eles compreendam profundamente as dinâmicas naturais e saibam que esse modelo de desenvolvimento que destrói matas, florestas, cursos d’água, o solo e o ar, representam um risco para a toda humanidade, independente da condição financeira, pois como ele mesmo afirma “vida não se compra”:

Então tudo isso, nós como indígenas a gente observa, a gente sabe que a coisa que acontece, que essa destruição que tá ocorrendo na natureza aqui no MS e nas terras dos Guarani Kaiowá vai afetar não só nosso modo de vida. De imediato é nós que sendo afetado, porque isso traz consequência no nosso modo de ser, no nosso modo de sobrevivência, no nosso modo de se relacionar com a natureza, muda tudo. Isso no momento é a gente que tá sofrendo, mas em um momento isso vai alcançar a cidade, vai alcançar os não indígena, vai alcançar até o outro país, vai sofrer se já não tá sofrendo, que a gente sabe que já tá sofrendo. Então é preciso que a gente repense esse capitalismo que está destruindo. Como é que o branco fala? Esse negócio de produção, né? Produção em larga escala em cima da destruição da natureza. Repensar um pouco isso, porque em algum momento todos nós vamos pagar um preço que a gente não vai conseguir nem sobreviver talvez, né? Porque a natureza é a única coisa que dá toda a

condição de vida pra nós, quando ela for destruída o dinheiro que a gente guarda, que o branco guarda, não vai ter o que comprar com esse dinheiro, porque vida a gente não compra. [...] então a gente tem que ter essa relação de respeito com a natureza, porque assim ela vai permitir a nossa sobrevivência, vai permitir que a gente viva. É o momento de fazer isso, porque é visível a mudança que tá ocorrendo e a gente já tá sofrendo por causa disso. E nós como indígena temos essa preocupação de que se não for feito nada agora nós vamos sofrer e muito! E nós não queremos isso, não queremos pra ninguém, não queremos isso pra nós, não queremos pros nossos filhos e não queremos pros não indígenas. Então penso que não é uma tarefa só do indígena cuidar da natureza, o branco também tem que cuidar, porque o branco também precisa da natureza pra respirar um ar puro, pra tomar uma água limpa (Guarani Ñandeva Natanael Vilhava, janeiro de 2017).

Nesse enredo, encontramos a percepção empírica da teoria de Beck (2010) que afirma que estamos imersos em uma sociedade de risco, isto é, acumulando efeitos da lógica de produção e consumo. Assim, o processo de modernização converte-se em si mesmo em tema e problema e os riscos, aqui compreendidos como realidades factuais, indicam um futuro pouco otimista.

Beck (2010) também reconhece que os riscos, em uma sociedade industrial ou de classe, podem ser distribuídos de forma desigual, potencializando a injustiça ambiental. Nesse sentido, as pessoas com maior poder aquisitivo podem “comprar” segurança e liberdade em face aos riscos; podem escolher sua moradia, qual alimento consumir, quais conhecimentos comprar para driblar alguns riscos causados pela industrialização.

Porém, em última instância, assim como no entendimento de Natanael Vilhava, Beck (2010) reconhece que há riscos compartilhados: bebemos a mesma água e respiramos o mesmo ar contaminado. Nessa órbita, "a miséria é hierárquica, o smog é democrático". Isto é, cedo ou tarde, eles alcançam inclusive aqueles que os produziram ou que lucraram com eles, como, por exemplo, a crise hídrica que está assolando as cidades, a falta de chuvas que inviabiliza agriculturas e a crescente incidência de câncer relacionada ao intensivo uso de agrotóxicos.

No âmbito dessa discussão, a relação entre a conservação da biodiversidade e da sociodiversidade, explicitada por Acsehrad (2010, *apud* Leroy, 2011) e pelas narrativas de Valdelice e Natanel, permite-nos compreender que a luta por justiça ambiental não é para defender somente os interesses de uma população específica, mas sim os interesses de toda uma nação.

Diante do exposto, é possível conceber que a visão indígena difere radicalmente da visão do empreendedor do Agronegócio, que privilegia interesses imediatos, arraigados a uma visão de curto

prazo que impõe duras consequências aos povos da tradição, mas que, indiretamente, afeta também toda a sociedade, inclusive o próprio setor.

Inspirados na forma tradicional de produzir e viver em equilíbrio com a natureza, campos como a Agroecologia, a Etnoconservação e a Permacultura, se abriram para aprender e resgatar essas e outras formas das culturas tradicionais manejarem o espaço e obterem formas materiais para viver bem, sem degradar a natureza e impactar outras pessoas. E tais conhecimentos hoje se apresentam como alternativas de recuperação dos territórios que o próprio modelo do Agronegócio destruiu.

No âmbito da discussão aqui exposta, confirmamos que a perspectiva desta pesquisa está em consonância com o pedido de Natanael para todas as pessoas que se preocupam com o meio ambiente no mundo:

Eu pediria que eles se sensibilizassem com a nossa luta, que sintam essa motivação que nos leva a essa luta, que realmente sintam na alma e no espírito essa motivação que realmente nos leva em **lutar pelo nosso tekoha, que é lutar pela vida, lutar pela natureza, lutar pela floresta, lutar pelo rio**. Que o Brasil sintam esse espírito de luta, que sintam esse espírito que nos leva a lutar pela vida, que ele se sensibilize e que veja o indígena como uma pessoa que também luta todo dia pela vida. Porque nós indígenas somos discriminados, somos vistos assim seres que não fazem nada, somos chamados de preguiçosos, porque nós temos uma visão de outro mundo. **E que o não indígena, o Brasil, veja esse outro mundo, sintam esse outro mundo e respeite esse outro mundo**. É isso que eu tenho a dizer pro Brasil, que nos apoie pelo menos nos dê a força de dizer “vai lá, luta”, tendo essa motivação, a gente tem essa força, sabendo que temos aliados não indígenas, estudantes como vocês, militantes da causa indígena, temos parceiros que nos apoiam... Isso nos dá força, então é isso que eu peço, que vocês como apoiadores sintam esse nosso espírito de luta e possamos lutar pela causa, que é a democracia no nosso território (Guarani Nandeva Natanael Vilhava, janeiro de 2017).

Nesse contexto, defendemos veementemente a demarcação e homologação urgente de territórios indígenas, como forma de se garantir o direito a uma vida digna e segura, como cumprimento de seus direitos já garantidos pela Constituição de 1988 e como forma de respeito a um povo que reverencia a vida, de todas as formas. Além disso, defendemos a implementação de planos, projetos ou programas que recuperem suas terras degradadas e ecossistemas. Esse caminho, além de possibilitar o retorno dos modos de vida dos povos da tradição, deve ser visto por todos como uma contribuição importantíssima para que a crise ambiental que vivemos atualmente seja enfrentada e possamos frear, mesmo que lentamente, uma forma de se lidar com a natureza que pode gerar um colapso civilizacional.

4. EDUCAÇÃO AMBIENTAL INTERCULTURAL – PRIMEIRAS APROXIMAÇÕES CONCEITUAIS

4.1 Das premissas, fundamentos e objetivos da Educação Ambiental

A Educação Ambiental surge em um contexto de efervescência da sensibilidade pública para os problemas ambientais na década de 70. Esse foi o período em que o movimento ambientalista ganhou maior força e atenção por parte da sociedade civil, principalmente nos países desenvolvidos, quando a relação da degradação do meio ambiente com o desenvolvimento ficou evidente (SOUZA, 2000, p. 56). Essa percepção ocorreu em função dos efeitos do crescimento acelerado em voga desde o final da IIª Guerra Mundial, quando o desenvolvimento ingressou na agenda internacional como sinônimo de crescimento econômico.

Esse modelo de desenvolvimento se mostrou como não duradouro e sustentável, e suas consequências começaram a ser sentidas para além das esferas locais, comprometendo, inclusive, o próprio crescimento econômico. Dessa forma, os problemas sociais se agravaram, a distância entre os países pobres e os industrializados se acentuou e emergiram com mais impacto diversas manifestações da crise ambiental, que se relacionam diretamente com os padrões produtivos e de consumo prevalentes (JACOBI, 2005).

É esclarecedora também a visão de Rocha (2001), a esse respeito:

Em várias instâncias políticas e acadêmicas começou-se a discutir uma *educação* voltada para o meio ambiente e sua capacidade de melhorar as condições de sobrevivência da população, dando-se importância ao professor do ensino formal e à adequação da questão ambiental ao currículo existente. Foram enfocados problemas como a necessidade da interdisciplinaridade e da coparticipação, somados à visão ecológica, econômica, política e social e não somente físico-biológica da natureza. (2001, p.4).

Evidencia-se nesse contexto, a ênfase na educação enquanto um instrumento indispensável de sensibilização, conscientização, informação e formação das pessoas para o despertar de uma consciência ambiental que viesse proporcionar mudanças de valores, comportamentos e atitudes.

A partir dessa compreensão, Carvalho (2004) ressalta que o foco de uma educação dentro de um novo paradigma ambiental tenderia a compreender um espaço de relações socioambientais que é historicamente formado e constantemente modificado pelos conflitos sociais. Nesse sentido, o

qualificador “ambiental” surge para legitimar a relevância dessa temática e enfatizar que a educação deve se abrir ao desafio contemporâneo de repensar as relações entre sociedade e natureza.

Nessa sequência, a EA constituía-se como um novo campo de atividade e de saber cujo objetivo era reconstruir a relação entre educação, sociedade e meio ambiente, possibilitando dessa maneira, o fomento de práticas e teorias que respondessem aos desafios impostos por uma crise socioambiental global (LIMA, 2004).

Em uma perspectiva mais recente, encontramos uma obra organizada por Ortega (2012), em que ele aciona concepções de diversos educadores ambientais da América Latina, Canadá e Espanha, onde é possível identificar algumas das questões que atualmente se colocam à EA.

Ao longo da obra, os autores são instigados a responder uma série de questões, como: “o que nos falta gerar na educação ambiental para abordar a problemática atual com maiores possibilidades de transformação e esperança?”; “o que significa dizer que a educação ambiental é um campo em construção e em que momento ou etapa nos encontramos?”; “o que te seduz na educação ambiental, por que permaneces nela?”; “quais são as perguntas que poderíamos formular no campo da educação ambiental hoje em dia?”; e “como vislumbras o futuro da educação ambiental?” (ORTEGA, 2012, p. 15-16, tradução livre).

O conjunto de respostas dadas pelos autores sinaliza para uma pluralidade de visões, consensos e dissensões. Contudo, nossa intenção não é sumarizar o conjunto das respostas, mas apenas pontuar algumas das questões levantadas, as quais se mostram pertinentes à questão de fundo da pesquisa.

O primeiro ponto a ser destacado é a compreensão de que a Educação Ambiental possui pouco tempo de existência, recursos limitados, e não maneja instrumentos suficientes para suprir a demanda de soluções para a questão socioambiental, já que esta se apresenta de forma complexa, como consequência de um modelo de desenvolvimento secular.

Isso justifica, em parte, a percepção de que os avanços da EA podem ser incipientes, à medida em que se atribui a ela uma tarefa que vai além de suas possibilidades e alcances.

Para alguns autores, o pouco tempo de existência da EA também justifica a premissa de que ela se constitui em um campo em construção, embora Ortega (2012) observe que a temporalidade não é um fator determinante para esse entendimento. Nesse sentido, existe a compreensão de que seu caráter plural e interdisciplinar intrínseco está sujeito às dinâmicas sociais, culturais, tecnológicas, econômicas e políticas, uma vez que seu objeto, o campo socioambiental, é aberto e acompanha a não linearidade da vida mesma. Assim, é o fato de a EA estar sempre em construção, aberta a adaptações, renovações e

diálogos com outros campos, o que constitui sua originalidade e identidade (REIS DA SILVA, 2014).

Não obstante, o autor ressalta a necessidade de esforços para que estratégias, aportes teóricos, políticas e perspectivas empíricas formem sinergias nacionais e regionais, gerando consensos sobre determinados problemas, metodologias e temáticas que abordem o campo ambiental e suas possibilidades de intervenções pedagógicas.

Dito de outra forma, como um campo aberto, a EA necessita de permanente revisitação de seus fundamentos teóricos e metodológicos, o que pressupõe reconhecer os avanços, as experiências, vivências, elaborações teóricas e práticas bem sucedidas, que podem servir como fonte de inspiração para sua contínua renovação – tão necessária em abordagens pedagógicas que se mostram limitadas para responder aos desafios contemporâneos.

Destacamos da obra de Ortega (2012) algumas das questões, altamente complexas, que demandam da EA um permanente adensamento teórico e metodológico: “Como se ensina a pensar complexamente? Como preparar as pessoas para o que hoje eclode como a cultura ou civilização de risco? Como construir, desde a educação, um projeto civilizatório mais conectado com a vida e menos com a sufocante quantidade de dados? (p. 55). Como formar, nas condições atuais, uma nova cidadania com capacidade de influência política para impulsar a sustentabilidade?” (p. 47-55).

Nessa direção, e corroborando o entendimento de que a EA é parte da solução, entendemos ser imprescindível um esforço no sentido de se propor abordagens que contextualizem a realidade a partir da vivência, isto é, da vida mesma. A perspectiva aqui assumida pressupõe a práxis (a ação-reflexão) como um caminho capaz de nos alçar à condição de sujeitos de direitos e deveres que, para além da lógica de mercado que nos reduz a produtores e/ou consumidores, instigam-nos a assumir a corresponsabilidade pelos problemas de nosso tempo (FREIRE, 1994).

Nesse sentido, partindo da premissa de que a Educação Ambiental é um instrumento indispensável para a superação de problemáticas socioambientais, entendemos que, por sua natureza, ela deve ser problematizadora da realidade, evidenciando as contradições de uma sociedade onde ainda predominam questões milenares que assolam a humanidade, como a fome, a injustiça social, o racismo, a exploração e dizimação da natureza, dentre outros.

Esse pensamento se coaduna com a noção de rede de Bruno Latour (2008) quando ele sustenta que a natureza das coisas deve estar conectada ao contexto social, isto é, reconstituir a trama da realidade, demonstrando o entrelaçamento entre conhecimento e exercício de poder, natureza e cultura.

Compreendendo a necessidade de práticas educativas ambientais, tendo em vista a complexidade dessa temática, o Brasil conta como um dos instrumentos legais, as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Ambiental (MEC, 2012). Nesse documento, existe o entendimento de que:

O atributo “ambiental” na tradição da Educação Ambiental brasileira e latino americana não é empregado para especificar um tipo de educação, mas se constitui em elemento estruturante que demarca um campo político de valores e práticas, mobilizando atores sociais comprometidos com a prática político-pedagógica transformadora e emancipatória capaz de promover a ética e a cidadania ambiental (MEC, 2012, p.1-2).

Nesse contexto, a Educação Ambiental é concebida como um instrumento relevante para o enfrentamento de crise ecológica. E, compreendendo que a crise envolve múltiplos aspectos – sociais, culturais, políticos, éticos, econômicos - é necessário que ela se aproxime e dialogue com os diversos campos do conhecimento.

Entretanto, percebe-se que apesar da preocupação comum entre os diferentes autores com o reconhecimento do papel da educação na compreensão e no enfrentamento da crise ecológica, os processos educativos ainda se mostram teórica e empiricamente descontextualizadas ou se amparam em visões românticas e reducionistas.

Assim, é comum encontrarmos práticas de Educação Ambiental que convertem a vasta complexidade da questão ambiental à singularidade de uma de suas dimensões, como as ecológicas, ou aquelas que destacam os efeitos mais aparentes da problemática ambiental sem contextualizar suas causas, ou ainda abordagens que focam no comportamento individual, privilegiando temáticas relacionadas ao consumo, mas sem problematizar a esfera da produção (LIMA, 2004).

Por esse motivo, tais práticas afastam os educandos da compreensão sistêmica da complexa problemática ambiental, resultante de fatores sociais, políticos, econômicos, culturais e éticos, e dessa forma, contribui para que as reais causas da crise ecológica não sejam compreendidas. Isto é, foca-se na concepção de possíveis soluções para *sintomas* aparentes dessa crise, sem questionar e tampouco pensar em como transformar uma realidade tão complexa.

Nesse cenário, “uma visão parcial e reducionista da realidade tende a favorecer uma compreensão despolarizada e alienada dos problemas ambientais na medida em que oculta seus motivos políticos e a inevitável conexão entre suas múltiplas dimensões” (LIMA, 2004, p. 89). Ademais, tais

práticas podem minimizar o tamanho da crise ecológica ao relacioná-la a uma esfera individual, ocultando, além dos motivos sociopolíticos que criaram os sintomas percebidos pela população, os reais e mais desastrosos impactos que a natureza vem sofrendo ao longo dos anos.

Nesse ponto de vista, a responsabilidade das atitudes cotidianas dos cidadãos na conformação dessa crise é ressaltada, ao passo que a responsabilidade dos grandes empreendimentos econômicos, os verdadeiros responsáveis pela crise ambiental, é ocultada. A partir disso, confere-se aos cidadãos uma sensação ilusória e ingênua de se estar “cumprindo com a sua parte” na solução da problemática ambiental a partir da adoção de atitudes e comportamentos pontuais.

Dessa forma, práticas reducionistas de Educação Ambiental não contribuem para que a população se engaje em temáticas que poderiam propor transformações mais profundas, como a transição de uma agricultura devastadora para uma agricultura agroecológica, a transição de uma economia concentradora de rendas para uma economia solidária, uma reforma política orientada por princípios democráticos, cujo objetivo seja enfrentar as desigualdades, promover a diversidade e a justiça e fomentar a participação social e a transparência. E assim, exigir o cumprimento de nossa Constituição, que possui como objetivos fundamentais, a partir de seu art. 3º “construir uma sociedade livre, justa e solidária; garantir o desenvolvimento nacional; erradicar a pobreza e a marginalização e reduzir as desigualdades sociais e regionais; e promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação”, e que além disso, garante que “todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao poder público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações” (art. 225).

4.2 A persistência de visões reducionistas sobre uma problemática complexa

Uma pesquisa do Ministério do Meio Ambiente - MMA, divulgada em 2012³¹, mostra que praticamente 100% da população brasileira considera importante o cuidado e a proteção do meio ambiente, sendo que a grande maioria demonstra estar ciente da necessidade desse cuidado para a própria sobrevivência humana (p. 3).

³¹ Pesquisa disponível em http://www.mma.gov.br/images/noticias_arquivos/pdf/sumario%20executivo_pesquisabrasileiro_principais%20resultados

Ela também evidencia que a preocupação com relação à questão ambiental é crescente: enquanto em 1992, primeiro ano em que ela foi realizada, o meio ambiente sequer aparecia na lista dos problemas brasileiros, em 2012 esse tema aparece como o 6º maior problema do Brasil. Os maiores problemas apontados pelos entrevistados, foram “saúde/hospitais”, “violência/criminalidade”, “desemprego” e “educação”, enquanto questões como “distribuição de renda” e “reforma agrária” receberam poucas adesões, o que demonstra uma menor importância atribuída a causas que se apresentam como pano de fundo de outras problemáticas. A pesquisa também mostrou que a maioria da população não considera a preocupação com o meio ambiente no Brasil como “exagerada”, além de demonstrar a não concordância em se obter mais progresso à custa da devastação dos recursos naturais: 82% dos entrevistados discordaram de que o progresso seja mais importante do que preservar a natureza e 87% não conviveria com mais poluição caso essa fosse uma condição para ter mais emprego ou melhores salários. A grande maioria (65%) também discorda da afirmação de que o Brasil tem uma natureza rica e por esse motivo não seria necessário cuidar dela (p. 19). Outro dado interessante é o que demonstra que o motivo de maior orgulho da população com relação ao Brasil diz respeito à natureza, que é vista como “rica, bela e abundante” (p. 2).

A despeito dessa compreensão e desse sentimento que a maioria da população possui sobre a necessidade de preservação da natureza, a pesquisa também demonstra um desconhecimento da população a respeito dos responsáveis por gerar os maiores impactos sobre a natureza.

Isso é evidenciado, por exemplo, pelo fato do desmatamento de florestas ter sido apontado pela grande maioria (63,5%) como o maior problema ambiental do mundo (essa questão ocupa a primeira posição dessa lista desde a primeira pesquisa), porém, ele vem sempre associado com as queimadas (p. 3), o que demonstra que apesar da população ter consciência do malefício da prática de desmatamento, há um desconhecimento com relação a outras formas que o geram, como a derrubada de árvores por agentes do Agronegócio.

Outra questão que aponta a não associação entre causa e consequência das questões ambientais é o fato de a “extinção de espécies, animais e plantas” e as “mudanças do clima” terem sido apontadas como os maiores problemas ambientais por somente 5% e 10% dos entrevistados, respectivamente. A relação entre as comunidades tradicionais e a existência de florestas também se faz desconhecida pela população, uma vez que somente 2% dos entrevistados apontou o “desaparecimento de populações tradicionais” como um dos maiores problemas socioambientais (p. 16). Isso pode ser consequência do

desconhecimento das pessoas, em geral, a respeito da proteção ambiental correlacionada à presença de povos tradicionais.

Outro dado interessante que demonstra a desconexão entre o problema e suas causas é o fato de “poluição de rios, lagos e outras fontes de água” ter sido apontada por 47% dos entrevistados como a maior problemática ambiental, ocupando o segundo lugar da lista, enquanto a “poluição produzida por pesticidas e fertilizantes” ter sido apontada por somente 6% dos entrevistados (p. 16), e sabemos, a partir dos dados do capítulo anterior, que o uso de agrotóxicos se constitui em uma das maiores fontes de poluição hídrica.

Já a temática “desperdício de água e energia nas cidades” aparece em 6º lugar da lista dos principais problemas ambientais do mundo. Seis anos antes, essa citação apresentou baixos índices de adesão (p. 6). Isso também demonstra que a preocupação ambiental do brasileiro está atrelada a uma concepção urbana das problemáticas ambientais.

A pesquisa também evidenciou que, apesar da população brasileira estar consciente a respeito da relevância dessa temática, inclusive para a própria sobrevivência da espécie humana, e de compreender que um dos maiores problemas ambientais seja o desmatamento de florestas e a poluição dos rios e lagos, a maioria da população acredita que a adoção de atitudes em esfera doméstica sejam as atitudes que ajudam na proteção do meio ambiente: 86% dos entrevistados disseram ser a separação do lixo doméstico, a atitude mais importante nesse sentido. A segunda opção mais escolhida foi a redução do consumo de energia elétrica, seguida pela eliminação do desperdício de água, com 61% e 58% de adesões, respectivamente (p. 24). Isso demonstra que a concepção das pessoas com relação a atitudes que possam ajudar na solução da problemática ambiental são aquelas que não intervêm na lógica e na propagação de atitudes predatórias por parte dos empreendimentos econômicos.

No entanto, o mais grave é constatar que essa percepção limitada com relação à problemática ambiental não se restringe à esfera da população, estendendo-se à esfera institucional, pois corresponde à mesma concepção do próprio MMA, o que pode ser percebido através da realização da pesquisa em questão. Podemos citar como exemplo dessa constatação, o fato do Ministério ter definido a concepção de população “ambientalmente proativa” a partir da adoção de ações como “medidas para economia de consumo de água no domicílio”, “medidas de consumo de energia elétrica no domicílio” e “medidas para economia de consumo de gás no domicílio” (p. 25-26), restringindo a “pró-atividade ambiental” a questões pontuais.

No mesmo sentido, o MMA também disponibilizou como opção de “hábitos favoráveis ao meio ambiente” apenas práticas comportamentais, como “jogar pilhas e baterias no lixo”, “jogar vidros/cascas de vidro no lixo”, “jogar remédios fora da validade no lixo”, “levar a própria sacola/carrinho”, “evitar o uso de sacolas plásticas”, “jogar tintas e solventes no lixo” e “jogar óleo usado na pia” (p. 24).

Outrossim, o MMA conclui que os brasileiros, na prática, “ainda apresentam hábitos bastante predatórios ao meio ambiente e à sua própria qualidade de vida”, visto que apesar de 85% da população dizer estar disposta a aderir a uma campanha para reduzir o consumo de sacolas plásticas, 58% diz não ter o hábito de levar a própria sacola ou carrinho ao supermercado.

Nesse sentido, constata-se que a conclusão do MMA também é baseada em uma concepção despolitizada, acrítica, fragmentada e ingênua com relação aos problemas ambientais, uma vez que julga como “predatória ao meio ambiente” apenas a ação individual de usar sacolas plásticas, ao mesmo tempo em que considera como “atitudes proativas”, aquelas também relacionadas somente ao âmbito do indivíduo, desconsiderando assim os maiores e verdadeiros predadores do meio ambiente, que deveriam ser explicitados. Dessa forma, o comportamentalismo é privilegiado em detrimento de uma problematização de questões de extrema relevância, como os resíduos sólidos, a água e a energia.

Acreditamos que tal problematização possibilitaria uma contextualização da problemática ambiental e possibilitaria à população, interessada nessa questão, a se envolver em debates sobre a temática e exigir do poder público, atitudes que estejam em consonância com a vontade popular de se preservar o meio ambiente, em detrimento de um estilo de desenvolvimento degradante.

É importante ressaltar que, apesar da crítica aqui tecida, compreendo a importância das ações individuais, que se constituem em atitudes que devem ser estimuladas e adotadas por todos os cidadãos. No entanto, o problema de tais abordagens consiste na unilateralidade das análises quando se trata da questão ambiental, ao passo que a crise ambiental avança independente dos comportamentos individuais. Isto é, tais atitudes, apesar de importantes, jamais serão o suficiente para dar conta da complexidade dessa temática, pois se configuram como “o menor” dos problemas quando comparado a outros impactos ou quando contextualizamos a origem deles.

O MMA também aponta as campanhas educativas e a escolarização das pessoas como ferramentas essenciais que determinam o conjunto de ações “pró-ambiente” da população. Tendo em vista a concepção de “pró-ambiente” adotada pelo MMA, é compreensível que processos educativos estejam contribuindo para um debate insatisfatório frente à complexidade da crise socioambiental.

A partir do momento que a EA não promove uma reflexão sobre as causas e as consequências dos impactos ambientais, assim como não considera a problemática ambiental como parte de um processo histórico, e não questiona o estilo de desenvolvimento e as bases sociais, políticas e culturais que a mantem, ela pode se converter em um campo que favorece a manutenção da crise socioambiental uma vez que confere um caráter ilusório ao cidadão de que ele esteja sendo “pró ativo ambientalmente”, enquanto o projeto de crescimento econômico, que se desenvolve a partir da destruição de povos e ambientes, não sofre nenhum abalo.

Nessa perspectiva, insere-se, de acordo com o entendimento de Lima (2004), a prática política da educação, haja vista que se exige do educador a escolha entre duas possibilidades pedagógicas: uma, orientada para a mudança, e outra orientada para a conservação da ordem social.

Nesse sentido, compreendemos que o agente responsável pelos principais impactos ao meio ambiente - o estilo de desenvolvimento em voga no país, incentivado pelo Estado – deve ser enfatizado e problematizado nos contextos educativos. Não obstante, entendemos que para dar materialidade e sentido a essa problematização, devemos recorrer a situações da vida mesma. É nelas que as causas e os efeitos desse estilo de desenvolvimento ganham materialidade e se evidenciam. Assim, podemos situar o educando na crise ecológica a partir da sua própria manifestação, superando o senso comum.

Dessa forma, contextualizar problemas socioambientais, como o desmatamento, por exemplo, deve estar vinculado a problematizações, tais como a demanda do mercado global, o desenvolvimento econômico, as questões territoriais como a política fundiária, a legislação ambiental, o incentivo econômico que o governo provê a tais atividades, dentre tantos outros fatores que compõem o cenário dessa questão.

Evidentemente, problematizar os conflitos em contextos educativos exige uma complexa abordagem, e o caso dos Guarani e Kaiowá nos permite esse exercício a partir de questionamentos como: o que setores como o Agronegócio produzem, por quê e para quê produzem, em qual contexto social, político, cultural e econômico eles se manifestam, quais questões culturais estão envolvidas na conformação do embate entre esses setores e os povos tradicionais, etc.

Na sequência, as externalidades produzidas pelo modelo hegemônico de desenvolvimento podem ser traduzidas como problemas socioambientais que comportam aspectos sociais, políticos, econômicos, culturais e éticos, e que exigem respostas urgentes. Quando nos aproximamos de um conflito como o que afeta os Guarani e Kaiowá isso fica evidente, pois constatamos como os efeitos socioambientais do desenvolvimento adotado inviabiliza a vida humana e não humana.

E a partir daí, a temática dos conflitos socioambientais como temas geradores, associados à práxis da educação ambiental, pode se configurar em uma abordagem que ajuda na compreensão de uma sociedade que se apresenta injusta e insustentável. Aqui, a concepção de “tema gerador” é utilizado sob a perspectiva de Paulo Freire, isto é, como um ponto de partida para uma leitura crítica da realidade, que permita uma intervenção social a partir de uma emancipação política do educando.

4.3 O Intercultural e o Decolonial da Educação Ambiental

A Educação Ambiental, como afirma Gaudiano (2012), não possui uma trajetória linear e, ademais, é composta de diversas expressões que coexistem na contemporaneidade. Mas, pode-se afirmar que o pouco tempo de existência desse campo, seus recursos limitados e o fato de não manejar instrumentos suficientes para suprir a demanda de soluções para a questão ambiental, não a exime, como bem observa Ortega (2012), da responsabilidade de compreender o seu papel de intervir na crise ambiental. Apenas deixa claro que essa crise exige o envolvimento de diversos campos associados para constituir possíveis respostas.

Em Leff (2004), encontramos uma perspectiva mais ampliada sobre a questão da crise ambiental que, para ele, reside, sobretudo, em uma crise do conhecimento:

A crise ambiental é uma crise civilizatória. Esta crise é antes de tudo uma crise do conhecimento. A degradação ambiental é resultado das formas de conhecimento pelos quais a humanidade tem construído o mundo e o destruiu por sua pretensão de universalidade, generalização e totalização; por sua objetificação e coisificação do mundo (LEFF, 2004, p. 2, tradução livre).

Corroborando com a percepção de Leff (2004) e tendo o entendimento da EA como parte das contradições internas do processo educativo, onde ela se inscreve e se dinamiza, defendemos que ela seja transformadora, na perspectiva crítica defendida por Lima (2004): “a educação ambiental como um instrumento de mudança social e cultural de sentido libertador que, ao lado de outras iniciativas políticas, legais, sociais, econômicas e tecnocientíficas, busca responder aos desafios colocados pela crise socioambiental” (p. 101).

Sob esse mesmo ângulo, igualmente sustentamos que a EA deve, como defende Sauv  (2005), forjar dinâmicas sociais que promovam “a abordagem colaborativa e crítica das realidades socioambientais e uma compreensão aut noma e criativa dos problemas que se apresentam e das

soluções possíveis para eles” (p. 317). Nessa perspectiva, acreditamos que, ao nos aproximarmos de uma realidade de conflito socioambiental a partir dos sujeitos que a vivenciam, podemos fomentar compreensões críticas e contextualizadas a respeito da problemática ambiental, ao mesmo tempo que nos aproximamos de uma outra forma de lidar com a terra, baseada em uma ética diferente daquela associada ao capitalismo, que tem como meta “maximizar lucros e minimizar custos”, mesmo que para isso seja necessário destruir vidas; além de evidenciarmos a humanidade dessa problemática, que tantas vezes é tratada como puramente ecológica, em uma abordagem que não relaciona a natureza com os seres humanos, ou quando relaciona, a faz de uma forma simplista, romântica, idealizada e distante da realidade.

Por essa razão, defendemos a aproximação com os conflitos socioambientais como um caminho fértil para o desenvolvimento de práticas de educação ambiental que contribuam para fomentar outros ideários de justiça e sustentabilidade, que vislumbrem contestar e romper com as estruturas coloniais de poder, que promova outras formas de reciprocidade cultura/natureza e reconheça a legitimidade de outros saberes. Essa perspectiva encontra ressonância em Carvalho (2004) que ressalta que “a educação ambiental segue o traçado da ação emancipatória no campo ambiental, encontrando na tematização dos conflitos e da justiça ambientais, um espaço para aspirações de cidadania que se constituem na convergência entre as reivindicações sociais e ambientais” (p. 19).

E assim, compreendendo os conflitos socioambientais como situações onde as colonialidades e as monoculturas decorrentes da razão instrumental se desenvolvem, entendemos que uma Educação Ambiental problematizadora, fundada na humanidade e no desvelamento das contradições do mundo, pode se configurar em uma educação ambiental intercultural e decolonial, pautada como um projeto político e pedagógico.

A perspectiva pedagógica aqui defendida reside, portanto, no gesto de aproximar o olhar dos problemas socioambientais, produzidos pela lógica hegemônica de desenvolvimento, e dos sujeitos que são afetados por eles. Essa aproximação pode fomentar compreensões agudas sobre os entrelaçamentos e as múltiplas manifestações da crise ecológica (econômica, política, social, cultural, ética, biofísica). Pode, igualmente, desencadear processos epistêmicos, políticos e éticos ricos em aprendizagem-ensinamento, pois, para além do conhecimento científico produzido sobre essas realidades, ali estão vidas que se confrontam cotidianamente com os efeitos do desenvolvimento.

Ademais, ouvir as vozes das pessoas que sofrem nesses contextos é de fundamental importância para construirmos entendimentos mais sensíveis sobre a realidade. Essa escuta encontra respaldo

teórico no conceito de interculturalidade crítica desenvolvido por Walsh (2012). A interculturalidade crítica constitui um projeto político e pedagógico que visa compreender e transformar nossas heranças coloniais: as instituições, as estruturas sociais, o conhecimento, as relações de poder. Nesse sentido, ela se diferencia de outras duas perspectivas interculturais: a relacional e a funcional.

Segundo a autora, a *interculturalidade relacional*, o encontro colonial e o intercâmbio entre culturas, naturalizam e negam o racismo e as práticas de racialização, como também as diferenças e particularidades dos povos da tradição. Essa perspectiva reduz a interculturalidade às relações entre povos, desconsiderando as estruturas de poder que reproduzem desigualdades históricas.

A *interculturalidade funcional*, por sua vez, consiste no reconhecimento da diversidade e da diferença cultural com vistas a incluí-las no interior da estrutura social estabelecida, buscando promover o diálogo, a convivência e a tolerância em uma perspectiva “liberal”, sem tocar nas causas das desigualdades sociais e culturais e tampouco questionar “as regras do jogo” (WALSH, 2012, p. 63). Nesse sentido, a interculturalidade é uma estratégia de coesão social, apaziguamento dos conflitos e assimilação. Esse foi, em certo sentido, o tratamento dado pelo estado brasileiro aos povos indígenas ao reconhecer na constituição de 1988, sob forte pressão popular, o direito ao território ancestral. Se, de um lado, esse reconhecimento foi retórico, de outro, funcionou como mecanismo de controle de conflito, sendo, portanto, “funcional” ao sistema vigente.

Diferentemente dessas duas perspectivas, a *interculturalidade crítica* objetiva entender e enfrentar a matriz colonial de poder, que articulou historicamente a ideia de “raça” como instrumento de classificação e controle social com o desenvolvimento do capitalismo mundial, que se tornou possível com a constituição e invenção das Américas. Propõe, portanto, compreender nossa estrutura colonial-racial e sua ligação com capitalismo de mercado, questionando a lógica do capital, e apontando para a construção de sociedades diferenciadas, com outro ordenamento social, que assumam as diferenças como constitutivas da democracia (Idem).

Walsh (2012) enfatiza que a interculturalidade crítica ganha sentido no contexto das lutas dos movimentos *sociais-políticos-ancestrais* por direitos e transformação social, num franco questionamento e combate das configurações globais de poder, do capital e do mercado. Essa perspectiva aponta para um projeto político e pedagógico necessariamente decolonial e intercultural, em consonância com os pressupostos críticos e emancipatórios da EA, que preconizam que ela deve “ser parte da solução”.

A interculturalidade crítica e a decolonialidade, no sentido aqui exposto, se configuram como projetos e processos de luta política, social, epistêmica e ética, que se entrelaçam conceitual e pedagogicamente, em uma força que questiona, transforma e constrói, e assim, se constitui como a base de uma pedagogia decolonial. Com efeito, cabe ressaltar que essa pedagogia se alinha com a pedagogia freireana (WALSH, 2010).

Nesse caso, tal perspectiva se mostra adequada para uma abordagem de Educação Ambiental fundada na concepção de educação como prática de liberdade (FREIRE, 1967) e como elemento de transformação social, inspirada no fortalecimento dos sujeitos e no exercício da cidadania para a superação das formas de dominação capitalistas, que sob essa perspectiva, compreenda o mundo em sua complexidade, visando um novo paradigma para uma nova sociedade (LOUREIRO, 2004).

Diante desse posicionamento, Loureiro (2004) defende que a adjetivação “ambiental” à educação, se justifica para destacar dimensões “esquecidas” historicamente pelo fazer educativo no que diz respeito à compreensão da vida e da natureza, e para revelar ou denunciar as dicotomias da modernidade capitalista e do “paradigma analítico-linear”, que separa sociedade e natureza, atividade econômica da totalidade social, mente e corpo, etc.

Assim, fazendo jus à atribuição dada à Educação Ambiental, de denúncia e concepção de novos paradigmas, defendemos que ela deve adotar um caráter proativo, se deslocando da resistência para a insurgência, ou seja, da posição defensiva a processos de caráter proativo e ofensivo, com a intenção de insurgir e reconstruir ações interculturais e processos decoloniais (WALSH, 2012).

Aqui, o projeto pedagógico intercultural se apresenta como busca de outro mundo possível e necessário, baseado na participação ativa da sociedade nos processos políticos. Participação essa que visa defender os interesses sociais a partir da consciência de que existe um planeta comum a todos, e que nesse sentido, não devem ser contrários aos interesses dos povos tradicionais, que mesmo discriminados, dão sua vida para preservar a natureza do mundo.

Nessa perspectiva, Paulo Freire, no livro *Pedagogia do Oprimido*, considerou que quanto mais os educandos problematizam a realidade, como seres no mundo e com o mundo, tanto mais se sentem desafiados, e assim, obrigados a responder ao desafio. O autor afirma que a compreensão resultante desse processo tende a tornar-se crescentemente crítica, e por isso, cada vez mais desalienada (FREIRE, 1970, p. 70).

Nesse âmbito, uma questão que se mostra relevante nesse debate, é o dever da educação cumprir com o seu papel problematizador da realidade, buscando compreendê-la para posicionar-se

criticamente a ela e repensar valores e atitudes, diante de uma das “maiores tragédias do homem moderno”, que dominado pela força da publicidade organizada, vem renunciando à sua capacidade de decisão (FREIRE, 1967 p. 51). A esse respeito, contamos com a fala do cacique Araldo, que sente a necessidade de apoio diante do poder midiático, que defende o setor do agronegócio amplamente debatido aqui como o principal destruidor de vidas e habitats no contexto dos Guarani e Kaiowá:

Então a gente precisa muito do apoio de algum jornalista, de alguma imprensa, universidade, dos professor, professora, aluno, dos universitário pra poder levar esse nosso clamor, pedido de socorro como a Valdelice fala, lá pra todo mundo ver. Essa que é a minha ansiedade, de ver a comunidade subindo um dia na terra homologada, assim pronto, só nós ali dentro vivendo. É isso que... eu fico muito hoje com essa ansiedade, que como eu já falei eu tenho quatro, cinco filho ali. Tem três menino ali e a minha esposa tá ali também [...]. eu sempre falo pra eles “não, vamo lutar aqui, vovô morreu aqui pra ganhar terra e a gente vamo lutar em torno disso, vamos esquecer essa situação precária que nós tamo passando, mas lá na frente é forte e que vai ter as coisa lá na frente”. Às vezes meu guri fala assim: “lá na escola tão chupando picolé e eu quero, você não tem um real?”, eu digo “eu não tenho nada”, pra nós não chega nada. [...] Então eu fico olhando, dói pra mim no meu peito essa humilhação que nós passa, depois que nós temo uma grande terra, que era o Brasil, nós perdemo tudo. E a gente vive nessa situação e nem um pedacinho de terra o fazendeiro quer dar pra nós, que pertence a nós e ele não quer dar. Eu fico pensando, agora mesmo você vê a soja em volta de nós, eles passa veneno em volta aí, ó. Fica atacando nós com veneno, parece que nós somo besouro da soja, parece que nós somo corozinho da soja e aí eles fala na televisão: “agro é isso, agro é aquilo, agro é tal, agro é aquilo” e aí eles não vê o lado do agro que mata a gente, o agro que mata a nossa terra, o agro que mata as nossas crianças, os nosso animais com veneno, isso a Globo nem publica [...] Então eu fico muito contente pela vinda de vocês aqui e como eu falei pra vocês aí, o que vocês puder, vocês trazendo pra nós, ou publicando pra nós, ou doando pra nós alguma coisa, eu agradeço muito você que já fez muito esforço também (Cacique Araldo Verón, janeiro de 2017).

A fala de Araldo remete à necessidade de práticas educativas que tornem explícita a situação de conflito que os indígenas vivenciam. Necessidade essa que se mostra imperativa diante do poder midiático de setores como do Agronegócio, que detêm meios de comunicação de massa a seu favor e assim, têm facilidade para conformar uma imagem positiva diante do senso comum.

Assim, acompanhando a narrativa de Araldo, acreditamos na problematização dos efeitos socioambientais do desenvolvimento hegemônico e da colonialidade do poder em práticas educativas, como uma possibilidade dos educandos se perceberem enquanto sujeitos sociais e não somente como indivíduos, e assim, sob uma perspectiva Freireana, estejam comprometidos com processos de transformação societária.

Ao propor uma educação libertadora, Paulo Freire enriquece teórica e metodologicamente os fundamentos da educação como um todo, e assim, podemos trazer essa riqueza para o âmbito da educação ambiental, quando esta procura despertar a consciência dos educandos a partir da problematização dos temas geradores que pertençam ao mundo concreto, assim como defende esta pesquisa.

A partir dessa problematização, julgamos que a Educação Ambiental, sustentada por Lima (2004), com caráter emancipatório, pode reconhecer a crise ambiental como resultado de um projeto civilizatório em decadência, que se orienta pela concepção de progresso e de conhecimento como controle social, e assim coloniza e degrada a vida humana e não-humana a partir da razão instrumental.

A compreensão da Educação Ambiental como prática política é também referendada por Lima (2004). O autor reconhece que a sociedade humana não é homogênea e harmoniosa, mas formada por uma multiplicidade de grupos sociais dotadas de valores, ideologias e interesses bastante heterogêneos que disputam entre si o privilégio de dirigir o processo social segundo suas posições e interesses. Por isso, aponta Lima (2004), existe o conflito e a luta pelo poder. E no caso específico da Educação Ambiental, ele sustenta que é exatamente da luta pelo controle, gestão e apropriação dos recursos naturais que é feita a crise ambiental, ou seja, a gênese da questão ambiental é o conflito.

Assim, a partir da compreensão de que a crise socioambiental é uma crise da cultura ocidental, se faz necessário que a ideia de progresso, assim como os custos sociais resultantes da razão instrumental hegemônica, sejam questionadas, além da necessidade de uma renovação cultural, ética e política no modelo hegemônico de desenvolvimento, que reconsidere, dentre outros fatores, as desigualdades socioeconômicas, o consumismo e redução da diversidade cultural (ECKERSLEY, 1992 *apud* LIMA, 2004).

Nesse contexto, compreendemos que a decolonização dos sujeitos, de seus saberes e da natureza como suas alteridades ganha sentido em um projeto pedagógico intercultural que defenda outros povos e modelos de vida possam coexistir e informar um mundo plural baseado na complementaridade e na diversidade.

Essa decolonização se apresenta como contraponto às colonialidades do saber, do ser e cosmogônica, expressas por Walsh (2012): a *colonialidade do saber*, representa o eurocentrismo como detentor exclusivo da razão, do conhecimento e do pensamento, que está presente, segundo a autora, no ambiente acadêmico, nos discursos de muitos intelectuais “progressistas” que se esforçam em desacreditar as lógicas e racionalidades historicamente acumuladas por muitos povos e comunidades

ancestrais, induzindo a subalternização dessas lógicas, descartando assim, a viabilidade de outras racionalidades epistêmicas e de outros conhecimentos que não sejam dos brancos europeus ou europeizados. Já a *colonialidade do ser*, é exercida por meio da inferiorização, subalternização e desumanização dos sujeitos colonizados - é a que coloca em dúvida o valor humano e as faculdades cognitivas das populações que não correspondem ao padrão hegemônico e são desacreditadas pela sua cor e pelas suas raízes ancestrais.

A *colonialidade cosmogônica e da vida*, cuja base é constituída pelo binarismo natureza/sociedade, desqualifica a relação milenar entre os mundos biofísicos, humanos e espirituais, tão importantes na sustentação dos sistemas e modos de vida das populações tradicionais. Walsh afirma que, ao negar a relação milenar e integral com a natureza, tecida pelos povos ancestrais, tem-se a condição que torna possível desconsiderar os modos de ser, de conhecer e de se organizar desses povos e, assim, subalternizá-los e sustentar a matriz racista que constitui a diferença colonial na modernidade. Ademais, reforça-se o valor moderno de controle da natureza e se ressalta o poder do indivíduo moderno, assim como os modelos de sociedade “moderna” e “racional”, tipicamente europeus e norte-americanos.

Nessa lógica, constatamos que todas essas colonialidades, assim como as monoculturas de Santos (2007), ganham materialidade na realidade dos povos tradicionais que se encontram em situações de conflito. E pela relevância social e ambiental de problematizarmos esses contextos, como vimos mostrando ao longo dessa dissertação, se faz necessária uma Educação Ambiental Intercultural, que se assuma politicamente em expor as contradições do sistema capitalista, ao mesmo tempo que promova a legitimação e considere outros saberes.

De acordo com Walsh (2012), a ideia de decolonialidade está intrinsecamente ligada à noção de interculturalidade. Para ela, construir criticamente a interculturalidade exige transgredir, interromper e desconstruir a matriz colonial ainda presente e criar outras condições de poder, saber, ser, estar e viver.

Defendemos, portanto, que a centralidade das narrativas científicas “infalíveis” ceda, generosamente, lugar a uma noção pluriversa dos mundos e dos conhecimentos para que os educandos tenham a possibilidade de conhecer o que passa com populações que vivenciam os conflitos, além dos saberes que estão sendo inviabilizados, assim como os ecossistemas e as paisagens. Que se possa acionar, ao lado do conhecimento científico, vozes, racionalidades, cosmologias e ontologias alternativas, vislumbrando, assim, uma justiça epistêmica. Isto é, a valorizações de visões de mundo,

sistemas de conhecimento e realidades que foram ausentadas, subalternizadas e invisibilizadas pela persistência de uma lógica monocultural do mundo (SANTOS, 2007).

Até porque pesquisas contemporâneas têm mostrado dados empíricos que atestam a relação de reforço mútuo entre a diversidade cultural e a diversidade biológica, indicando que os modos de vida das populações tradicionais colaboram significativamente para sua manutenção e diversificação (PRIMACK; RODRIGUES, 2011 *apud* REIS DA SILVA, 2015).

O conhecimento dos povos indígenas a respeito da natureza e suas dinâmicas possui como base um entendimento de que na terra se encontram os vínculos afetivos, as condições físicas, espirituais e simbólicas necessárias para um bem-viver, gerando uma relação visceral entre a vida e o território que embasa sua cosmovisão. Assim, de uma perspectiva geral sobre essas sociedades, Ramos (1986) *apud* Little (2002, p. 8) ressalta que:

A terra não é e não pode ser objeto de propriedade individual. De fato, a noção de propriedade privada da terra não existe nas sociedades indígenas. (...) Embora o produto do trabalho pudesse ser individual, ou, melhor dizendo, familiar, o acesso aos recursos era coletivo. (...) A terra e seus recursos naturais sempre pertenceram às comunidades que os utilizam, de modo que praticamente não existe escassez, socialmente provocada, desses recursos.

E como já vimos anteriormente, os saberes dos povos tradicionais podem oferecer elementos importantes para o enfrentamento e compreensão ampla da crise ecológica, e algumas áreas científicas já incorporaram conhecimentos dos povos tradicionais para desenvolver práticas que promovem o bem estar e o desenvolvimento social baseados na justiça social, autossuficiência, preservação e recuperação ambiental, inclusive das áreas degradadas pelos setores do Agronegócio. Dessa forma,, o próprio resgate do saber indígena pode se constituir na forma mais eficiente de se recuperar territórios e começarmos a vislumbrar a conformação de um mundo mais sociobiodiverso. Nesse sentido, concebemos que a justiça epistêmica pode se constituir como o primeiro passo para uma justiça socioambiental.

Por isso se faz necessário a abertura das ciências para um diálogo de saberes, pois a complexidade da problemática ambiental exige o reconhecimento da legitimidade e a validade empírica de outros sistemas de conhecimento, de outras ontologias que informam outras leituras possíveis sobre a realidade. Ou seja, é necessário acionar outros saberes, o que significa ir além do conhecimento informado pela racionalidade científica, e assim extrapolar a própria interdisciplinaridade, que possibilita o diálogo entre diversas disciplinas, mas todas elas, científicas.

Essa compreensão está em consonância com a abordagem de Leff (2004), que compreende que a interdisciplinaridade teórica ambiental deve caminhar para um diálogo de saberes, e que assim, se construa uma epistemologia ambiental capaz de combater a universalidade do conhecimento. Nesse sentido, o diálogo de saberes: “abre uma via de compreensão da realidade a partir de diferentes racionalidades; estabelece um diálogo intercultural a partir das identidades coletivas e dos sentidos subjetivos, para além da integração sistêmica de objetos fragmentados do conhecimento” (LEFF, 2010, p. 16-17).

Tal possibilidade exige a democratização da ciência, nos termos propostos por Santos (2007), no sentido de reconhecer que há uma pluralidade interna na própria ciência, mas também, racionalidades outras, estranhas a ela.

É nesse sentido que Santos (2007), desenvolve uma teoria da emancipação social que busca não reduzir o real ao que existe, mas enxerga possibilidades alternativas para além do que existe, isto é, pensar fora da totalidade. Para ele, muito do que existe em nossa realidade é produzido ativamente como não existente, por isso ele propõe uma sociologia das ausências, definindo-a como:

um procedimento transgressivo, uma sociologia insurgente para tentar mostrar que o que não existe é produzido ativamente como não existente, como uma alternativa não crível, como uma alternativa descartável, invisível à realidade hegemônica do mundo. E é isso que produz a contradição do presente, o que diminui a riqueza do presente (p. 28-29).

Aqui, a *monocultura do saber e do rigor* é uma das formas de produção dessas ausências, para além das quatro formas de monoculturas que testemunhamos serem praticadas contra os Guarani e Kaiowá, no capítulo anterior.

Essa monocultura traduz-se na crença de que o único saber rigoroso, portanto válido, é o saber científico e assim, o que não encontrar respaldo nas bases científicas é automaticamente desconsiderado, provocando o *epistemicídio* de outros saberes, isto é, a morte de conhecimentos alternativos, uma vez que “há práticas sociais que estão baseadas em conhecimentos populares, conhecimentos indígenas, conhecimentos camponeses, conhecimentos urbanos, mas que não são avaliados como importantes ou rigorosos” (p. 29). Ou seja, não são críveis, não existem, não são visíveis, por não se organizarem segundo os preceitos científicos. Para Santos (2007), esse é o modo de produção de não existência mais poderoso.

Contrapondo-se às ausências, que desperdiçam experiências, Santos (2007) propõe a Sociologia das Ausências, que substitui as cinco monoculturas por cinco ecologias: a ecologia dos saberes, a ecologia das temporalidades, a ecologia do reconhecimento, a ecologia da “transescala” e a ecologia das produtividades. E concebemos que a proposta aqui defendida, se insere na perspectiva dessa Sociologia.

A Ecologia dos Saberes propõe um uso contra-hegemônico da própria ciência hegemônica, no sentido de que ela faça parte de uma ecologia mais ampla de saberes, isto é, estabelecer um diálogo entre o saber científico e os vários saberes, como o laico, o popular, o indígena, o das populações urbanas marginais, o camponês. Porém, sem que tudo isso signifique o mesmo, uma vez que o importante não é ver como o conhecimento representa o real, mas conhecer as diferentes intervenções na realidade oriundas dos diversos conhecimentos.

Na percepção de Santos (2007), todo saber tem seu espaço dentro de contextos específicos. Assim, podemos lançar mão de cada conhecimento para atender situações diversas. Nessa perspectiva, os vários tipos de conhecimento são importantes e necessários:

Não há dúvida de que para levar o homem ou a mulher à Lua não há conhecimento melhor do que o científico; o problema é que hoje também sabemos que, para preservar a biodiversidade, de nada serve a ciência moderna. Ao contrário, ela a destrói. Porque o que vem conservando e mantendo a biodiversidade são os conhecimentos indígenas e camponeses. Seria apenas coincidência que 80% da biodiversidade se encontre em territórios indígenas? Não. É porque a natureza neles é a Pachamama', não é um recurso natural: "É parte de nossa sociabilidade, é parte de nossa vida"; é um pensamento antidicotômico (p. 32)

Nesse contexto, se quisermos avançar nas soluções das problemáticas do nosso tempo, devemos compreender que precisamos de diversos conhecimentos, e não simplesmente de um, principalmente quando se trata da resolução das problemáticas ambientais, que demandam um olhar sistêmico e cujos efeitos a modernidade não foi capaz de responder, ao contrário, foi a responsável por criar muitos deles.

Em suma, não se trata de negar a ciência, nem a validade do conhecimento científico, mas tão somente propor um caminho pedagógico no qual ela dialogue com outros saberes, reconhecendo a legitimidade deles para trazer outras leituras de mundo. Trata-se de promover condições de diálogo entre os diferentes conhecimentos disciplinares e destes com outros saberes, em uma ecologização do pensamento, nos termos proposto por Morin (2006).

Esse autor, ao relacionar o conhecimento, a educação e a complexidade do mundo contemporâneo, expressa a necessidade de reconhecermos os problemas do mundo a partir de uma reforma do pensamento:

Para articular e organizar os conhecimentos e assim reconhecer e conhecer os problemas do mundo, é necessária a reforma do pensamento. Entretanto, esta reforma é paradigmática e, não, programática: é a questão fundamental da educação, já que se refere à nossa aptidão para organizar o conhecimento. A esse problema universal confronta-se a educação do futuro, pois existe inadequação cada vez mais ampla, profunda e grave entre, de um lado, os saberes desunidos, divididos, compartimentados e, de outro, as realidades ou problemas cada vez mais multidisciplinares, transversais, multidimensionais, transnacionais, globais e planetários (MORIN, 2000, p. 35-36).

Compreendemos que “os saberes e modos de vidas tradicionais podem ser acionados como alternativa viável para pôr em curso um desenvolvimento autêntico que, diferentemente do desenvolvimento modernizado, oriente-se por valores de justiça e equidade socioambiental” (REIS DA SILVA, 2015, p. 254). Com efeito, no sentido proposto por Escobar (2012), reconhecemos as cosmologias tradicionais como formas de questionamento epistemológico da modernidade, da ideologia do progresso e modelo hegemônico de desenvolvimento.

Sob essa perspectiva, aciono a concepção a respeito da Educação Ambiental que o indígena Natanael Vilharva possui:

A natureza oferece tudo que a gente precisa, mas tem que ter o respeito pela natureza, a gente tem que respeitar. Esse respeito é o que vocês falam de Educação Ambiental, esse respeito não é você chegar e plantar milhares de agro. Hoje é necessário se fazer isso, porque a gente não está dando tempo pra natureza se recompor. Você destrói aqui e antes dela se recompor você já destrói ali, vai destruindo, hoje tem os latifundiários, usam trator e derrubadas imensas de mata, que na mata a gente encontra remédio, a gente encontra caça, a gente encontra madeira pra construir a casa, da onde a gente tira cipó pra amarrar as casa, pra fazer tudo a gente retira da natureza e quando a gente vem com trator, a gente derruba tudo isso. **Então nós mesmos estamos matando a natureza, mas matando a nós mesmos também. [...] Vida é uma coisa que acontece sem o uso do dinheiro, a sobrevivência na nossa vida vale muito mais do que representa o valor do capitalismo, o valor do dinheiro.** Então a nossa mãe natureza cuida de nós, oferece essa manutenção da vida, então a gente tem que pensar nos nossos filhos e nos netos, nos bisnetos, na geração futura ali que vai precisar da natureza pra sobreviver. [...] Então é o momento de repensar, de refletir, de sentir na alma e no espírito que isso não vai fazer bem pra geração futura, não vai dar perspectiva de vida nenhuma pra geração futura se a gente não fizer nada agora, no momento. **Então a educação ambiental que a gente fala é isso, é o respeito à natureza, dar o tempo pra natureza se recompor, respeitar as árvores, a floresta.** Porque a floresta tem dono e esse dono cuida da floresta, das matas, o dono da floresta

também cuida de nós [...]. Vejo na cidade que muitos dos não índios pega o lixo, recicla o lixo, não joga na rua papel e dá o lugar certinho, cuida da água para não derramar à toa, pra não desperdiçar água. **É um passo, mas não é só isso, porque se você fizer isso e a maioria estiver destruindo a floresta, não vai ter condição pra água chegar até a sua casa, não vai adiantar nada.** Volto a dizer que somente o respeito pela natureza que vai dar essa condição, respeitando o rio, respeitando a mata ciliar, a floresta para que ela possa dar seguimento à vida, possa dar condição da gente seguir a vida, porque se não, vai se acabar de uma vez, o pior é isso, a vida vai se acabando aos poucos e antes da gente ver o fim a gente vai sofrendo e sofrendo demais com isso. **Então eu acredito que o respeito é a forma de educação ambiental que todos devem cultivar, todos devem fazer né?** (Guarani Ñandeva Natanael Vilhava, janeiro de 2017).

A narrativa de Natanael é um exemplo de como a problemática ambiental pode ser abordada em contextos educativos, de uma forma complexa, multidimensional, crítica e contextualizada. Além disso, expõe como a cosmovisão indígena contribui para uma abordagem de Educação Ambiental que revise a lacuna entre cultura/natureza e assim abra as possibilidades para o reconhecimento dos estreitos vínculos existentes entre o humano e as outras formas de vida, como defende Sauv  (2005).

A autora argumenta que a origem dos atuais problemas socioambientais reside nessa dualidade, e que assim devemos redefinir as rela es que se mant m com o lugar em que se vive a partir dessa revisita o. Isso exige o desenvolvimento de habilidades de investiga o crítica para reconhecer os jogos de interesse e de poder e os valores a eles associados, além dos vínculos existentes entre o passado, o presente e o futuro, entre o local e o global, entre as esferas política, econômica e ambiental, entre os modos de vida, a saúde e o ambiente, etc. (SAUVÉ, 2005). Desse modo, julgamos que, a partir de problematiza es como a exposta aqui,   possível caminhar em dire o a essa investiga o crítica.

Cito um exemplo, que pode ser eficiente para ilustrar como essa investiga o pode ser realizada em um contexto educativo, evidenciando a rela o entre o local e o global mencionada por Sauv  (2005): a Bunge se constitui como uma das multinacionais atuantes no Mato Grosso do Sul. Um estudo de duas ONGs, Mighty Earth, dos Estados Unidos, e Rainforest Foundation Norway, da Noruega, apontaram que essa multinacional   responsável por desmatar 567.562 hectares de cerrado entre os anos de 2011 e 2015 para o plantio de soja. A produ o dessa empresa foi destinada a empresas de Fast Food, como o Burger King. Ter esse conhecimento permite aos educandos colocar em questão não apenas seus hábitos, mas a lógica que os produziu e os seus efeitos.

Podemos prosseguir com essa ‘investiga o crítica’ e constatarmos que essa multinacional, a Bunge, aliada a outros grandes grupos aliados ao agronegócio, como a Cosan, Cutrale, Marfrig e Friboi, realizaram, em 2010, mais de cinquenta milhões de reais em doa es (legalmente declaradas) a

candidatos a cargos eletivos daquele ano. A maioria dos deputados financiados pelo agronegócio também votou a favor das mudanças no código florestal (CASTILHO, 2012 *apud* CAVALCANTE, 2013) e a favor da PEC 215, mais especificamente, 85% deles (MUDA MAIS CONGRESSO, 2015).

Nessa mesma direção, identificamos que as declarações patrimoniais apresentadas à Justiça Eleitoral de candidatos eleitos para cargos públicos nos anos de 2006, 2008 e 2010 resultam em 4,4 milhões de hectares de terra, sem contar com áreas pertencentes a familiares. Este número pode ser ainda maior, visto que há terras não declaradas por candidatos que se declaram pecuaristas, por exemplo (CASTILHO, 2012 *apud* CAVALCANTE, 2013). Se prosseguirmos com as investigações, veremos que muitos dos detentores de terra estão envolvidos com crimes ambientais, trabalho escravo e grilagem de terras (CASTILHO, 2012 *apud* CAVALCANTE, 2013), o que torna compreensível o fato de reivindicarem flexibilização do que se pode considerar trabalho escravo no Brasil, afrouxamento de leis ambientais e as posições contrárias aos direitos territoriais que os indígenas possuem.

Esse é um exemplo de tantas outras investigações e problematizações que podem ser realizadas a partir de uma situação de conflito como essa, além de evidenciar que os empreendimentos econômicos são os maiores devastadores ambientais. Por isso, defendemos a aproximação com a realidade para compreendermos como a complexidade da crise socioambiental se desenvolve na vida mesma, e assim possamos compreender como devemos nos posicionar perante a mesma.

Não obstante, podemos depreender, das cosmovisões e tradições indígenas, uma ética que contribui com a conformação de uma “racionalidade ambiental”, como proposto por Leff (2011), no sentido de proporcionar uma práxis da educação ambiental que questione a racionalidade econômica e articule os movimentos sociais e os ambientais, indo além do tecnicismo que ainda se mantém sob a égide da racionalidade econômica. Nesse sentido, a racionalidade ambiental resulta de um conjunto de processos que integram diferentes “esferas de racionalidade”, e exige mudanças sociais que vão além do confronto entre as lógicas econômicas e ecológica, tidas como opostas. Aqui, sua constituição deriva de um processo político que mobiliza a transformação de ideologias, instituições políticas, normas jurídicas e valores culturais de uma sociedade; e se insere na rede de interesses de grupos e indivíduos que podem mobilizar mudanças históricas (LEFF, 2011).

Nessa perspectiva, podemos conceber a racionalidade ambiental como um conjunto de ações socioculturais que expressam a necessidade da desconstrução da hegemonia da racionalidade capitalista dominante em todas as ordens da vida social, e assim se construa um novo saber a partir da integração

interdisciplinar do conhecimento, que permita explicar o comportamento de sistemas socioambientais complexos e rearticule as relações sociedade-natureza (SILVA & STEENBOCK, 2013).

Desse modo, reafirmamos que a concepção aqui apresentada está em consonância com essa racionalidade a partir do momento em que ela emerge do espaço de exclusão originado pela racionalidade econômica, e que se abre ao campo dos valores éticos, dos conhecimentos práticos e dos saberes tradicionais; e encontra no diálogo de saberes um processo educativo.

Outrossim, defendemos que a abordagem aqui proposta pode contribuir para a aproximação de práticas educativas com os objetivos propostos pela Educação Ambiental, estabelecidos pelas Diretrizes Nacionais para a Educação Ambiental, quais sejam:

I - desenvolver a compreensão integrada do meio ambiente em suas múltiplas e complexas relações para fomentar novas práticas sociais e de produção e consumo; II - garantir a democratização e o acesso às informações referentes à área socioambiental; III - estimular a mobilização social e política e o fortalecimento da consciência crítica sobre a dimensão socioambiental; IV - incentivar a participação individual e coletiva, permanente e responsável, na preservação do equilíbrio do meio ambiente, entendendo-se a defesa da qualidade ambiental como um valor inseparável do exercício da cidadania; V - estimular a cooperação entre as diversas regiões do País, em diferentes formas de arranjos territoriais, visando à construção de uma sociedade ambientalmente justa e sustentável; VI - fomentar e fortalecer a integração entre ciência e tecnologia, visando à sustentabilidade socioambiental; VII - fortalecer a cidadania, a autodeterminação dos povos e a solidariedade, a igualdade e o respeito aos direitos humanos, valendo-se de estratégias democráticas e da interação entre as culturas, como fundamentos para o futuro da humanidade; VIII - promover o cuidado com a comunidade de vida, a integridade dos ecossistemas, a justiça econômica, a equidade social, étnica, racial e de gênero, e o diálogo para a convivência e a paz; IX - promover os conhecimentos dos diversos grupos sociais formativos do País que utilizam e preservam a biodiversidade (MEC, 2012, p. 4).

É nessa trilha que a Educação Ambiental Intercultural ganha significado neste trabalho, como um projeto pedagógico crítico e decolonial. Entendemos que uma Educação Ambiental Intercultural, promove a compreensão de que a partir do diálogo de saberes e do pluralismo epistêmico, é possível fomentar o reconhecimento da legitimidade dos diversos conhecimentos e modos de vida, viabilizando o encontro e o diálogo intercultural. Pois, é no reconhecimento do outro que reconhecemos também nossas particularidades e humanidade.

No caso dos Guarani e Kaiowá, ao compreendermos as relações coloniais que historicamente os subjugarão e os conflitos socioambientais e territoriais daí decorrentes, estaremos avançando na perspectiva crítica, decolonial e intercultural proposta por Walsh (2012). Ao defender essa opção,

intencionamos transgredir, interromper e desconstruir a matriz colonial fortemente presente em nossas relações e visões de mundo. Isto é, ao analisarmos um conflito que envolve um povo subalternizado através de suas narrativas, estaremos, no mínimo, colocando à prova a história oficial e o universalismo abstrato da crítica ocidental.

Em síntese, a noção de interculturalidade interessa à pesquisa à medida que ela é pensada como um processo pedagógico, como possibilidade de acionar múltiplas epistêmes, racionalidades e cosmologias no exercício de compreensão dos problemas do nosso tempo; e à medida que ela permite colocar em prática uma educação ambiental pautada pelo encontro intercultural que respeita e considera outros sistemas do conhecimento e questiona a centralidade da racionalidade científica (da razão moderna – da razão colonial).

Assim, encontramos na interculturalidade uma opção epistêmica, metodológica e política, uma vez que a Educação Intercultural visa: i) denunciar uma sociedade que racializa, inferioriza e desumaniza as populações afetadas pelos conflitos e injustiças socioambientais e ii) reunir esforços para que essas populações tenham seus reconhecimentos jurídicos e façam parte de uma relação positiva entre os diversos grupos culturais, confrontando a discriminação, o racismo e a exclusão, podendo seguir suas vidas em seus territórios a partir de suas cosmovisões – que garantem, em última instância, a preservação dos mesmos.

Nesse sentido, Walsh (2010) defende que a práxis pedagógica, crítica intercultural e decolonial, pretende pensar não só “desde” as lutas dos povos historicamente subalternizados, mas também “com” esses sujeitos, seus conhecimentos e seus modos de ser e viver, criticando assim, a razão moderna ocidental capitalista para enfatizar a vida e a luta pela humanização e decolonialização dos processos educativos.

Diante do exposto até aqui, evidencia-se que para que a Educação Ambiental avance no seu papel político é necessário que os educandos sejam pessoas ativas e conscientes que possam se posicionar politicamente com relação a essas questões. Nesse sentido, o sujeito ecológico também precisa ser um sujeito político, que compreende a integração das dimensões sociais, políticas e ambientais, em oposição às compreensões estritamente ambientalistas, que dissociam a proteção ambiental da luta pela democracia e dos direitos humanos.

Sob essas perspectivas, concluo com uma tabela que sintetiza as possibilidades de se trabalhar com conflitos socioambientais em contextos educativos, resumindo objetivamente, as abordagens que desenvolvi ao longo do trabalho:

Aprender sobre os conflitos	Relacionar as causas e consequências dos conflitos em suas diversas dimensões: econômicas, éticas, culturais, políticas, territoriais, epistêmicas, ecológicas, dentre outras; evidenciando a conexão dessas áreas a partir da vida mesma, na busca de saídas que estejam em consonância com a complexidade inerente a problemáticas socioambientais em uma perspectiva teórico crítica.	Tal abordagem pode se desenvolver em contextos escolares, a partir da aproximação dos educandos com tais realidades através de saídas de campo, cines debates com filmes que retratem a realidade do conflito, seminários com as lideranças das comunidades, leitura crítica de materiais veiculados na mídia local, nacional e internacional, busca de depoimentos das comunidades através de mídias sociais e independentes, e etc.
Aprender desde as pessoas que vivenciam os conflitos	Aprender outras formas de se relacionar com o meio, diferente da exploratória, outras formas de se aprender e repassar conhecimento; aprender valores e éticas que conformam outras formas de convívio social, de plantio, de moradia, de manejo dos recursos naturais e de economia a partir de seus saberes e narrativas. Aqui também é possível se aproximar de cosmologias onde a espiritualidade exerce um papel central e de conhecimentos a respeito dos alimentos, medicinas, utensílios e artefatos encontrados na natureza.	Tal abordagem pode se desenvolver a partir de uma pedagogia vivencial onde os educandos possam estar na comunidade, indo a campo com os líderes e anciões, realizando visitas guiadas, ouvindo as histórias dos mais antigos e participando dos trabalhos desenvolvidos pela comunidade, além de participar de momentos celebrativos e ritualísticos. Cabe ressaltar que tais visitas e participações devem respeitar a cultura local e os limites impostos pela própria comunidade, e que todas as ações sejam acordadas previamente.
Aprender com as pessoas que vivenciam e com as situações de conflitos	Aprender com os processos de luta, mobilização da comunidade, consciência crítica, conhecimento sobre os direitos dos cidadãos e ter conhecimento a respeito do poder da sociedade organizada para reivindicá-los.	Tal abordagem pode ser estimulada para ser desenvolvida nos espaços fora do âmbito escolar e da comunidade, isto é, nos espaços políticos, onde o engajamento dos educandos seja fruto de uma ação educativa conectada com a reflexão sobre os conflitos socioambientais.

Tabela 2: Síntese das possibilidades educativas a partir dos conflitos

Diante do evidenciado, constatamos que a pesquisa se propôs responder a outro aspecto identificado por Sauv  (2012): a necessidade de reconhecer a a o educativa como prática social que se forja nos contextos socioecológicos da vida mesma, como aprendizagens que, partindo da realidade concreta, são empiricamente embasadas e teoricamente fundamentadas na perspectiva de qualificar e ampliar os entendimentos aí construídos.

Nesse sentido, buscamos ir além de abordagens de EA que receberam críticas como as realizadas por Gadotti (2000), que afirma que “a Educação Ambiental muitas vezes limitou-se ao ambiente externo sem se confrontar com os valores sociais, com os outros, com a solidariedade, não pondo em questão a politicidade da educação e do conhecimento” (GADOTTI, 2000, p. 88).

Aqui, entendemos que a Educação é um ato político, como Paulo Freire afirma (1996): “É impossível a neutralidade na educação (...). A educação não vira política por causa deste ou daquele educador. Ela é política”. Também compreendemos a educação ambiental como prática da liberdade, que propõe a reflexão dos homens e suas relações com o mundo, no sentido de não se manterem indiferentes às injustiças cometidas pelas monoculturas e colonialidades.

Assim, compreendemos a educação ambiental intercultural e decolonial como um campo onde se possa sonhar e lutar por outro mundo possível, necessário e urgente, com relações mais generosas, de reciprocidade entre os humanos e destes com as outras formas e sistemas de vida. Outro mundo possível onde a opressão e a exploração do trabalho, da natureza e da vida mesma não se transformem em “necessidade”. Sob essa perspectiva:

Urge que assumamos o dever de lutar pelos princípios éticos mais fundamentais como do respeito à vida dos seres humanos, à vida dos outros animais, à vida dos pássaros, à vida dos rios e das florestas. Não creio na amorosidade entre homens e mulheres, se não nos tornamos capazes de amar o mundo. A ecologia ganha uma importância fundamental neste fim de século. Ela tem de estar presente em qualquer prática educativa de caráter radical, crítico ou libertador (FREIRE, 2000, p 67).

Desse modo, imbuídos dos sentimentos de amor por nossa própria espécie, e por todas as outras que fazem a vida ser possível, de solidariedade por aqueles que sofrem com as injustiças do mundo, de respeito com os saberes que possibilitaram a nossa presença aqui e agora, de esperança de um futuro harmônico, alegre, abundante e próspero a todos, possamos concentrar esforços para efetivar uma educação comprometida com o mundo que sonhamos, desejamos e merecemos.

CONCLUINDO E CONTRIBUINDO

A análise do conflito territorial e socioambiental que afeta o povo Guarani e Kaiowá do Mato Grosso do Sul, buscando identificar seu potencial pedagógico para informar práticas de Educação Ambiental, foi o cerne desta dissertação.

Primeiramente, a aproximação com o processo histórico de violação de direitos humanos, territoriais e socioambientais sofrido pelos Guarani e Kaiowá, nos permitiu compreender que a situação de conflito vivenciada por esse povo é resultado de um modelo de progresso que não foi capaz de cumprir com suas intenções de aumentar o bem estar da população. Desenvolveu-se de forma perversa, com base na exploração de pessoas e de ecossistemas, inviabilizando, assim, a continuidade e o direito de existir de outros modos e sistemas de vida.

Conhecer a história a partir das vozes dos sujeitos que vivenciam o conflito nos permitiu compreender que o Estado brasileiro não só exerceu, mas ainda exerce o seu poder a partir da subalternização de povos, em uma atitude colonial de poder, que nega os povos indígenas enquanto seres de direito e perpetua uma situação de violência simbólica e material a partir da não demarcação de seus territórios. Segue em marcha um modelo civilizatório que privilegia o lucro de poucos em detrimento de demandas como equidade, justiça e sustentabilidade, que inviabiliza vidas humanas e não humanas e modos de vida que não se coadunam com o modelo de desenvolvimento hegemônico.

O segundo momento nos aproximou dos problemas socioambientais que afetam o povo Guarani e Kaiowá, demonstrando que em um território de conflito estão materializados, em escala local, efeitos socioambientais de empreendimentos econômicos, que se configuram como os maiores devastadores do meio ambiente e contribuem para a conformação da crise ambiental em um âmbito global.

Também constatamos que a aproximação com os conflitos pode evidenciar que os efeitos mais nocivos desses empreendimentos recaem diretamente sobre as populações marginalizadas, subalternizadas e muitas vezes discriminadas pela sociedade, como os povos indígenas, cujas sabedorias, concebidas a partir de uma relação milenar com a natureza, são aquelas que poderiam recuperar os territórios devastados pelo próprio agronegócio, já que comunicam outros modelos de relações sociedade/natureza baseadas na cooperação e na reciprocidade.

Aqui, reforçamos os testemunhos que expressam que esse progresso continua em exercício com suas promessas vazias, gerando novos riscos socioambientais a partir do seu pacote tecnológico e perpetuando problemas seculares, como a fome, a violência física e simbólica, o racismo e a exploração

de recursos naturais finitos.

Já o terceiro momento evidenciou que a Educação Ambiental pode estimular um pensamento crítico que coloque em questão as heranças coloniais e as monoculturas, problematizando os conflitos socioambientais a partir da visão dos sujeitos que os vivenciam. Essa postura é entendida aqui como ponto de partida para explicitar a relação entre o progresso moderno e a crise ecológica, bem como para acionar, para além dos fundamentos da Educação e da crítica socioambiental, conhecimentos outros, como a sabedoria Guarani e Kaiowá, que informa outros caminhos, modelos de mundo e de natureza mais coerentes com demandas de justiça e sustentabilidade.

Após esse percurso, conclui que a aproximação com os conflitos socioambientais, como os vivenciados pelos Guarani e Kaiowá, permite que a problemática socioambiental seja compreendida como complexa e multidimensional, em uma perspectiva sistêmica que possibilita a politização de um debate que por muitas vezes é tratado unilateralmente e descontextualizado.

Com efeito, essa aproximação permite que os empreendimentos econômicos sejam evidenciados como os principais responsáveis pela conformação da crise socioambiental, e assim, possibilita que conceitos que guiam as decisões da nossa sociedade, como progresso, crescimento econômico e racionalidade científica sejam questionados em contextos educativos.

Nesse contexto, a Educação Ambiental pode promover uma compreensão mais aguda e profunda do desenvolvimento hegemônico e dos seus efeitos sobre a sociedade e natureza, bem como dos mecanismos políticos pelos quais ele se desenvolve e dos interesses econômicos que os sustentam.

Isso implica relacionar as causas e consequências dos problemas socioambientais, contextualizando-os temporalmente e geograficamente, e situando a mútua implicação de suas dimensões sociais, políticas, econômico, culturais e éticas. O que exige, ademais, um diálogo interepistêmico, entre os saberes científicos e os saberes tradicionais. A seu modo, essas racionalidades aportam importantes contribuições para compreendermos os problemas do nosso tempo.

Ao entrarmos em contato com um povo que está sendo dizimado, testemunhamos que seus sistemas de conhecimentos também estão ameaçados. Isto é, todo etnocídio produzido pela racionalidade econômica instrumental equivale a ecocídio e epistemicídio.

Por essa via, acreditamos que a Educação Ambiental pode experimentar outras perspectivas teóricas e metodológicas, avançando para além das reflexões abstratas, quando aproximada de uma abordagem decolonial e intercultural, que visa denunciar as estruturas coloniais de poder que perpetuam a destruição ambiental e social, ao mesmo tempo que aproxima os educandos de

conhecimentos que informam outras compreensões sobre como agir no mundo, fora da lógica exploratória da racionalidade econômica moderna.

Isso é de extrema relevância em um contexto onde o conhecimento científico se mostra cada vez mais limitado para dar respostas aos problemas gerados por sua própria lógica, enquanto os saberes empíricos das comunidades tradicionais já inspiram práticas e ciências que pretendem oferecer soluções ao desafio de se estar no mundo de uma forma harmoniosa com a natureza, que não coloque em risco a sobrevivência da nossa própria espécie.

Nesse âmbito, concluo que a luta em defesa dos direitos dos povos tradicionais é também, em última instância, uma luta pela vida de todo o planeta, pois como nos adverte os indígenas e a literatura socioambiental, está em marcha um estilo de desenvolvimento que põe em risco tanto a espécie humana, quanto as não humanas, independente da contribuição desproporcional de cada um para a conformação da crise ecológica.

Concluo, finalmente, que lutar pela causa indígena e dos demais povos tradicionais, que é lutar pela terra, pelas matas, pelo rio e por todos os seres que compõem a rica diversidade da vida, deve ser uma causa comum a todos que se preocupam com a problemática ambiental. Dessa forma, devemos lutar por ‘terra, vida, justiça e demarcação’, garantindo que os territórios indígenas que se mantem preservados não sejam colocados em risco, assim como aqueles que já foram degradados, sejam devolvidos a esses povos e amplamente recuperados. Nessa perspectiva, compreendemos que a recuperação de territórios degradados é um serviço ambiental não só para os indígenas, mas para todos os cidadãos do mundo, posto que há uma clara relação entre os problemas sentidos localmente e seus efeitos globais.

Postas essas questões, o estudo contribui com o campo da Educação Ambiental à medida que analisa uma perspectiva capaz de estabelecer os vínculos entre os efeitos socioambientais do estilo de desenvolvimento econômico vigente, seus processos de formação e agentes causais, ao mesmo tempo que aciona e legitima saberes que comunicam relações sociedade/natureza baseadas na reciprocidade.

Nesse sentido, a pesquisa contribui com possíveis respostas à superação de abordagens reducionistas no campo da Educação Ambiental. Com efeito, se mostra comprometida com a promoção de espaços de reflexão e de formação que avancem para a elaboração de entendimentos mais densos e sofisticados sobre os problemas de nosso tempo, superando visões que ainda se encontram teórica e empiricamente descontextualizadas.

A contribuição da pesquisa também se manifesta no exercício da problematização, que pode ser

o ponto de partida para se desenvolver um pensamento crítico e complexo, sem o qual tornaria-se impossível compreender as relações entre sociedade, natureza e educação.

Assim, compreendemos que os educandos, em suas dinâmicas de luta em prol do meio ambiente, devem estar atentos às problemáticas contemporâneas e conscientes de que a questão ambiental não é uma questão puramente ecológica, mas sim uma questão complexa que exige uma compreensão ampla e uma atuação crítica para que seja superada, associando a luta pela preservação ambiental à luta pela democracia e pelos direitos humanos.

A pesquisa apresenta lacunas no que diz respeito aos sistemas de vida e saberes Kaiowá, justificadas pelos limites inerentes ao desenvolvimento de uma dissertação de mestrado, como a delimitação do alcance da pesquisa, o pouco tempo para desenvolver tais questões com maior profundidade e a dificuldade de se realizar mais campos à comunidade, devido à situação de vulnerabilidade a que são impostos. Nesse sentido, optamos por evidenciar as narrativas dos indígenas a respeito de seus saberes, abrindo mão de uma análise que poderia não dar conta da complexidade de tais sabedorias, e focar na contextualização e diversas dimensões envolvidas no conflito.

Sob essa perspectiva, futuros trabalhos podem ser realizados no sentido de se aprofundar nesses saberes e analisar como eles podem ser acionados para se pensar em alternativas ao desenvolvimento. Também recomendamos o desenvolvimento de trabalhos que problematizem outras situações de conflito, com o envolvimento de outros povos tradicionais, ampliando o debate aqui exposto e denunciando outras realidades invisíveis, que podem ser problematizadas em contextos educativos.

Por fim, consideramos a partir de uma perspectiva Freireana, que o inconformismo com as injustiças ambientais e sociais inspirem as soluções que podem conformar um ‘outro mundo possível’, onde o respeito seja a ética dominante e as relações entre os humanos e dos humanos com a natureza derivem da compreensão de que todos merecem viver de forma digna, com abundância de água limpa, ar puro, alimentos saudáveis, relações fraternas e dias melhores.

REFERÊNCIAS

Fontes escritas:

“ÍNDIO CIDADÃO?” <<http://indiocidadao.org/>>. Documentário, 7g Documenta, 2014.

ACSELRAD, Henri. *Conflitos ambientais no Brasil*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2004.

ALIER, Joan Martínez. *O Ecologismo dos pobres: conflitos ambientais e linguagens de valoração*. São Paulo: Contexto, 2007.

ATY GUASU, Grande Conselho Guarani-Kaiowá. <<https://www.facebook.com/aty.guasu/timeline>>.

BARBIER, René. Escuta sensível na formação de profissionais de saúde. In: Conferência na Escola Superior de Ciências da Saúde–FEPECS-SES-GDF. Brasília, 2002.

BECK, Ulrich. *Sociedade de risco: rumo a uma outra modernidade*. São Paulo: Editora 34, 2010.

BOLÍVIA, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de. *Nueva Constitución Política del Estado: conceptos elementales para su desarrollo normativo*. Convergencia Comunicación Global. La Paz, Bolívia, 2010.

BRAND, Antonio Jacó. *O confinamento e o seu impacto sobre os Pai-Kaiowá*. 1993. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

_____. Os complexos caminhos da luta pela terra entre os Kaiowá e Guarani no MS. *Tellus*, Campo Grande, v. 6, n. 1, p. 137-150, 2004. Disponível em <<http://www.tellus.ucdb.br/index.php/tellus/article/view/82>>. Acessado em 24 de março de 2017.

_____. Desenvolvimento Local em comunidades indígenas no Mato Grosso do Sul: a construção de alternativas. *Universidade Católica Dom Bosco. Revista Internacional de Desenvolvimento Local*. Vol. 1, N. 2, p. 59-68, 2001.

_____. *O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowa/Guarani: os difíceis caminhos da Palavra*. Tese (Doutorado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1997.

BRUNO, R. - Movimento Sou Agro: marketing, *habitus* e estratégias de poder do agronegócio. 36º Encontro Anual da ANPOCS. Gt 16 - Grupos Dirigentes e Estrutura de Poder. Fortaleza/CE, 2012.

CAMPO GRANDE NEWS. *Brasil vai voltar a exportar carne bovina in natura de MS para os Estados Unidos*, 2016. Disponível em <https://www.campograndenews.com.br/economia/brasil-vai-voltar-a-exportar-carne-bovina-in-natura-de-ms-para-os-estados-unidos>. Acessado em 24 de março de 2017.

_____. Centro-Oeste lidera exportação de carne bovina no primeiro trimestre, 2016. Disponível em: <https://www.campograndenews.com.br/economia/centro-oeste-lidera-exportacao-de-carne-bovina-no-primeiro-trimestre> . Acessado em 24 de março de 2017.

CARVALHO, Isabel Cristina de Moura. Educação ambiental crítica: nomes e endereçamentos da educação. In: *Identidades da educação ambiental brasileira*. Ministério do Meio Ambiente, p. 13-24, Brasília, 2004.

_____. *Educação ambiental: a formação do sujeito ecológico*. São Paulo: Cortez; 2004.

CASTRO, Eduardo Viveiros. "Equívocos da Identidade". In GONDAR, Jô & DODEBEI, Vera. *O que é Memória Social*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2005

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. *Colonialismo, território e territorialidade: a luta pela terra dos Guarani e Kaiowa em Mato Grosso do Sul*. Tese (Doutorado em História) – UNESP, Assis, SP: 2013.

CHAMORRO, Gabriela. Teologia Guarani. Colección Iglesias, Pueblos y Culturas, nº 61. Ed. Abya Yala, 2004.

CHAMORRO, Graciela. Terra Madura. Yvy Araguayje: Fundamento da palavra Guarani. Dourados: Edufgd, 2008.

CIMI, Conselho Indígena Missionário. Massacre De Caarapó: Dossiê sobre o genocídio Guarani e Kaiowá no Mato Grosso do Sul, 2016. Disponível em <http://cimi.org.br/massacredecaarapo/> . Acessado em 24 de março de 2017.

CIMI, Conselho Indígena Missionário. Ñande Ru Marangatú: novas violações de direitos, 2015. Disponível em: <http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&action=read&id=8295>. Acessado em 24 de março de 2017.

CNV – COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE, Violações de direitos humanos dos povos indígenas, Relatório, volume II, textos temáticos, Brasília, 2014.

COLMAN, Rosa Sebastiana & BRAND, Antonio Jacó. Considerações sobre Território para os Kaiowá e Guarani. Tellus, n. 15, p. 153-174, 2008.

DE OLHO NOS RURALISTAS, Camponeses Produzem Mais de 70% dos alimentos, diz estudo, 2017. Disponível em <http://outraspalavras.net/deolhonosruralistas/2017/02/05/camponeses-produzem-mais-de-70-dos-alimentos-diz-estudo/>. Acessado em 24 de março de 2017.

DIAS, Braulio Ferreira de Souza. Conservação da Biodiversidade no Bioma Cerrado: histórico dos impactos antrópicos no Bioma Cerrado. In: FALEIRO, Fábio Gelapi; FARIAS NETO, Austeclínio Lopes (Eds.). *Savanas: desafios e estratégias para o equilíbrio entre sociedade, agronegócio e recursos naturais*. Planaltina (DF): Embrapa Cerrados, 2008.

EBC – Agência Nacional de Notícias; Portal EBC. Agricultura é quem mais gasta água no Brasil e no mundo, 2013. Disponível em <http://www.ebc.com.br/noticias/internacional/2013/03/agricultura-e-quem-mais-gasta-agua-no-brasil-e-no-mundo>. Acessado em 24 de março de 2017.

EL PAÍS, Da Funai à Lava Jato, Romero Jucá coleciona escândalos e já perdeu ministério antes, 2016. Disponível em http://brasil.elpais.com/brasil/2016/05/23/politica/1464031365_583264.html. Acessado em 24 de março de 2017.

EMBRAPA, Agência de Informação, Bioma Cerrado. Flora. s/d. Disponível em http://www.agencia.cnptia.embrapa.br/Agencia16/AG01/arvore/AG01_16_911200585232.html. Acesso em 24 de março de 2017.

FALEIRO, Fábio Gelapi; FARIAS NETO, Austeclínio Lopes (Eds.). *Savanas: desafios e estratégias para o equilíbrio entre sociedade, agronegócio e recursos naturais*. Planaltina (DF): Embrapa Cerrados, 2008.

FAO – Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura. Livestock's long shadow, environmental issues and option. In: *Agriculture and Consumer Protection*, 2016.

FERREIRA, Eva Maria Luiz et al. A participação dos índios Kaiowá e Guarani como trabalhadores nos ervais da Companhia Matte Larangeira (1902-1952). Universidade Federal da Grande Dourados, UFGD. Dourados, 2007.

FESTA, Bruno Lona. A contribuição da mudança de hábitos alimentares para a redução dos problemas socioambientais. Dieta onívora x dieta vegetariana. ESALQ/USP, 2015.

FIAN & CIMI, O Direito Humano à Alimentação Adequada e à Nutrição do povo Guarani e Kaiowá: um enfoque holístico. FIAN Brasil: Brasília, 2016. Disponível em: http://www.cimi.org.br/pub/Relatorio_direito-alimentacao-Guarani-Kaiowa.pdf. Acessado em 24 de março de 2017.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da Autonomia: saberes necessários à prática educativa*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

_____. *Educação como prática de liberdade*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1967.

_____. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1970.

_____. *Pedagogia da indignação: Cartas pedagógicas e outros escritos*. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

GADOTTI, Moacir. *Pedagogia da Terra*. São Paulo: Fundação Peirópolis, 2000

G1, Brasil avança nas exportações de soja para China, 2016. Disponível em: <http://g1.globo.com/economia/agronegocios/noticia/2016/10/brasil-avanca-nas-exportacoes-de-soja-para-china.html> Acessado em 24 de março de 2017.

G1, Desmatamento aumenta em 20 vezes a perda de água da chuva, aponta USP, 2015. Disponível em <http://g1.globo.com/sp/sao-carlos-regiao/noticia/2015/02/desmatamento-aumenta-em-20-vezes-perda-de-agua-da-chuva-aponta-usp.html>. Acessado em 24 de março de 2017.

GAUDIANO, Edgar González, ORTEGA, Miguel Ángel Arias. *La educación ambiental institucionalizada: actos fallidos y horizontes de posibilidad*. Perfiles Educativos, vol. XXXI, núm. 124, 2009, pp. 58-68. Disponível em <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13211178005>>. Acessado em 24 de março de 2017.

GAUDIANO, Edgar González. Prólogo. In: ORTEGA, Miguel Angel (org). *La construcción del campo de la educación ambiental: análisis, biografías y futuros posibles*. Guadalajara: Editorial Universtara, 2012.

GUZMÁN, Tracy Devine. “Aqui e Agora”: a Pátria Grande de Darcy Ribeiro, indigenista. *Revista Trajetos*, v. 7, n. 13, 2009.

IBGE, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, Censo Agropecuário 2006, Rio de Janeiro, 2006.

ISA, Instituto Socioambiental. Liderança indígena é morta a tiros na TI Nãnde Ru Marangatu. Disponível em <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/lideranca-indigena-e-morta-a-tiros-na-ti-nande-ru-marangatu>. Acessado em 24 de março de 2017.

ISPN, No coração do Brasil, o berço das águas, sem data. Disponível em <http://www.ispn.org.br/o-cerrado/no-coracao-do-brasil-o-berco-das-aguas/>. Acessado em 24 de março de 2017.

JACOBI, Pedro. Educação ambiental, cidadania e sustentabilidade. *Cadernos de pesquisa*, v. 118, n. 3, p. 189-205, 2003. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/%0D/cp/n118/16834.pdf>>. Acessado em 24 de março de 2017.

JACOBI, Pedro. Educar para a Sustentabilidade: complexidade, reflexividade, desafios- In: *Revista Educação e Pesquisa*- vol. 31/2- maio-agosto, FEUSP, 2005.

LEFF, Enrique Zimmermman. *A Aposta Pela Vida: Imaginação Sociológica e Imaginários Sociais nos Territórios Ambientais do Sul*. Vozes, 2016.

_____. Complexidade, Interdisciplinaridade e Saber Ambiental. In: *Interdisciplinaridade em Ciências Ambientais* / A. Philippi Jr., C. E. M. Tucci, D. J. Hogan, R. Navegantes. Signus Editora, São Paulo, 2000.

_____. *Educación Ambiental: Perspectivas desde el Conocimiento, la Ciencia, la Ética, la Cultura, la Sociedad y la Sustentabilidad*, PNUMA – ORPALC, 2004.

_____. *Aventuras da epistemologia ambiental: da articulação das ciências ao diálogo de saberes*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

_____. Campo controversial y en incesante construcción. In: ORTEGA, Miguel Angel (org). *La construcción del campo de la educación ambiental: análisis, biografías y futuros posibles*. Guadalajara: Editorial Universitaria, Universidad de Guadalajara, México, 2012.

_____. *Racionalidade ambiental a reapropriação social da natureza*. Editora Record, 2006.

_____. *Epistemologia Ambiental*. 5 ed. São Paulo: Cortez, 2010.

LEITE, S. P.; MEDEIROS, L. S. – Agronegócio. In: *Dicionário da Educação do Campo*. Caldart, R. et al (orgs.) Rio de Janeiro: Expressão Popular, 2012.

LEROY, Jean Pierre. Justiça Ambiental. Minas Gerais: Universidade Federal de Minas Gerais, 2011. Disponível em <conflitosambientaismg.lcc.ufmg.br/wp-content/uploads/2014/04/TAMC-LEROY_Jean-Pierre_-_Justi%25C3%25A7a_Ambiental.pdf+&cd=1&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br>. Acessado em 24 de março de 2017.

_____. Povos Indígenas e Comunidades Tradicionais: os visados territórios dos invisíveis. In: *Injustiça ambiental e saúde no Brasil: o mapa de conflitos*. Editora Fiocruz, 2013.

LIMA, Gustavo Ferreira da Costa. Educação, emancipação e sustentabilidade: em defesa de uma pedagogia libertadora para a educação ambiental. In: *Identidades da educação ambiental brasileira*. Ministério do Meio Ambiente, p. 85-111, Brasília, 2004.

LITTLE, Paul E. . Espaço, memória e migração: por uma teoria da reterritorialização. Textos de História, v. 2, n.4, Brasília, p. 5-25, 1994. Disponível em <<http://periodicos.unb.br/index.php/textos/article/view/5757>>. Acessado em 24 de março de 2017.

_____. Ecologia política como etnografia: um guia teórico e metodológico. Horizontes Antropológicos, 2006. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832006000100005>. Acessado em 24 de março de 2017.

_____. Os conflitos socioambientais: um campo de estudo e de ação política. In: BURSZTYN, M. (Org.) *A difícil sustentabilidade: política energética e conflitos ambientais*. Rio de Janeiro: Garamond; 2001.

_____. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. Série Antropologia, n. 322, Brasília, Unb, 2002. Disponível em <http://www.direito.mppr.mp.br/arquivos/File/PaulLittle__1.pdf>. Acessado em 24 de março de 2017.

LOUREIRO, Carlos Frederico Bernardo. Educação ambiental transformadora. In: *Identidades da educação ambiental brasileira*. Ministério do Meio Ambiente, p. 65-84, Brasília, 2004.

MACHADO, Vilma de Fátima. A Produção do Discurso do Desenvolvimento Sustentável: de Estocolmo à Rio-92. Tese de Doutorado – Universidade de Brasília. Centro de Desenvolvimento Sustentável. Brasília, 2005.

MALAGODI, Marco Antonio Sampaio. *Justiça Ambiental: Tema Gerador para a Crítica da Modernidade da Educação Ambiental?* IV Encontro Nacional da Anppas. Brasília, 2008.

MANZOCHI, Lúcia Helena, CARVALHO, Luiz Marcelo de. Educação Ambiental formadora de cidadania em perspectiva emancipatória: constituição de uma proposta para a formação continuada de professores. *Pesquisa em Educação Ambiental*, vol. 3, n. 2 – pp. 103-124, 2008 Disponível em <www.revistas.usp.br/pea/article/viewFile/30055/31942>. Acessado em 24 de março de 2017.

MARTINS, Edson Soares. *Subalternização, sistema literário e processo social brasileiro: esboço de interpelação dos séculos XIX e XX*. Semana de Letras 2007 do CFP – UFCG, 2007.

MEC, Ministério da Educação, Conselho Nacional de Educação, Conselho Pleno, Resolução Nº 2, Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Ambiental. Brasília, 2012.

MELIÁ, Bartomeu (Ed.). *GUARANI RETÃ, POVOS GUARANI NA FRONTEIRA ARGENTINA, BRASIL e PARAGUAI*, 2008. Disponível em https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/caderno_guarani_%20portugues.pdf. Acessado em 24 de março de 2017.

MITTERMEIER, R. et al. *Hotspots Revisited: Earth's Biologically Richest and Most Endangered Terrestrial Ecoregions*. Chicago: The University of Chicago Press, 2004.

MORIN, Edgar. *Os setes saberes necessários à educação do futuro*. Cortez Editora, 2000.

_____. *A cabeça bem-feita: repensar a reforma – reformar o pensamento*. 12ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand, 2006.

MOSCOVICI, Serge. *Natureza: para pensar a ecologia*. Rio de Janeiro: Instituto Gaia, 2007.

MOTTA, Ronaldo Serôa da. *Economia Ambiental*. Editora FGV, Rio de Janeiro, 2006.

MUELLER, Charles Curt. Dinâmica, condicionantes e impactos socioambientais da evolução da fronteira agrícola no Brasil. *Revista de Administração Pública*, v. 26, n. 3, p. 64-87, 1992.

NOBRE, Antônio Donato. *O futuro climático da Amazônia*. Relatório de avaliação científica, 2014. Disponível em: <<http://www.socioambiental.org/sites/blog.socioambiental.org/files/futuro-climatico-daamazonia.pdf>>. Acesso em 24 de março de 2017.

OLIVEIRA, Arivaldo U. *A Mundialização da Agricultura Brasileira*; Universidade de São Paulo, Brasil, 2012.

ONU - Relatora especial da ONU sobre povos indígenas divulga comunicado final após visita ao Brasil, 2016. Disponível em <<https://nacoesunidas.org/relatora-especial-da-onu-sobre-povos-indigenas-divulga-comunicado-final-apos-visita-ao-brasil/>>. Acessado em 24 de março de 2017.

PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA, Casa Civil, Subchefia para Assuntos Jurídicos. Constituição da República Federativa do Brasil. Senado Federal: Centro Gráfico, Brasília, 1988.

PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA, Casa Civil, Subchefia para Assuntos Jurídicos. Decreto Nº 5.051, Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais, Brasília, 2004.

QUIJANO, Aníbal. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas; CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Buenos Aires, 2005.

REIS DA SILVA, Ana Tereza. A conservação da biodiversidade entre os saberes da tradição e a ciência. *estudos avançados*, v. 29, n. 83, p. 233-259, 2015. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142015000100233>. Acessado em 24 de março de 2017.

_____. Currículo e representações sociais de homem e natureza: implicações à prática pedagógica. *Revista Brasileira de Educação (Impresso)*, v. 18, p. 861-876, 2013.

ROCHA, Paulo Ernesto Diaz. Ambientalismo, Ecologia, Educação Ambiental e Universidade: O Árduo, Mas Possível Caminho Da Institucionalização da Interdisciplinaridade Ambiental no Brasil. In: *Interdisciplinaridade e Meio Ambiente em Cursos de Pós-graduação no Brasil*. Universidade Federal Rural Rio de Janeiro, 2001.

ROCHA, Pereira Marcelo; BRITO, Silvia Helena. A implantação de instituições escolares na fronteira do Brasil/Paraguai no período do Território Federal de Ponta Porã – 1943 a 1946. Campo Grande, MS, 2016.

RUSHEINSKY, A. (org.). *Educação ambiental: abordagens múltiplas*. Porto Alegre: Artmed, 2002.

SAITO, Carlos Hiroo, *et al.* Conflitos Socioambientais, Educação Ambiental e Participação Social na Gestão Ambiental. *Sustentabilidade em Debate - Brasília*, v. 2, n. 1, p. 121-138, 2011. Disponível em <periodicos.unb.br/index.php/sust/article/view/3910>. Acessado em 24 de março de 2017.

SANO, Sueli Matiko; ALMEIDA, SP de; RIBEIRO, J. F.(Eds). *Cerrado: Ecologia e Flora*. Vol 2. Embrapa–Cerrados: Brasília, 2008.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. 8ª ed.-São Paulo: Cortez, 2011.

_____. Para Além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. *Novos Estudos*, 2007.

_____. *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*. São Paulo: Boitempo, 2007.

SATO, Michèle; CARVALHO, Isabel. *Educação ambiental: pesquisa e desafios*. Artmed Editora, 2005.

SAUVÉ, Lucie. Educação Ambiental: possibilidades e limitações. Educação e Pesquisa, São Paulo, v. 31, n. 2, p. 317-322, 2005. Disponível em <www.revistas.usp.br/ep/article/download/27979/29759>. Acessado em 24 de março de 2017.

SAUVÉ, Lucie. La educación ambiental como acto político y de responsabilidade social. In: ORTEGA, Miguel Angel (org). *La construcción del campo de la educación ambiental: análisis, biografías y futuros posibles*. Guadalajara: Editorial Universitaria, Universidad de Guadalajara, México, 2012.

SEEG e Observatório do Clima, Análise das Emissões de Geé Brasil (1970-2014) e suas Implicações para Políticas Públicas e a Contribuição Brasileira para o Acordo de Paris, Documento Síntese, 2016. Disponível em <http://seeg.eco.br/wp-content/uploads/2016/09/WIP-16-09-02-RelatoriosSEEG-Sintese.pdf>. Acessado em 24 de março de 2017.

SILVA, Rodrigo Ozelame da; STEENBOCK, Wagner. Aspectos pedagógicos no processo de ensino-aprendizagem de agrofloresta, no âmbito da Cooperafloresta. In: *Agrofloresta, ecologia e sociedade*; Steenbock, Walter, et al (org), 2013.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Pode o subalterno falar?. Editora UFMG, 2010.

SOARES, Wagner Lopes & PORTO, Marcelo Firpo. Atividade agrícola e externalidade ambiental: uma análise a partir do uso de agrotóxicos no cerrado brasileiro. *Ciência & Saúde Coletiva* 12.1, 131-143, 2007.

VILELA, Lourival; JUNIOR, Geraldo Bueno; MARCHÃO, Robélio Leandro; JUNIOR, Roberto Guimarães; BARIONI, Luis Gustavo; BARCELLOS, Alexandre de Oliveira. Integração Lavoura-Pecuária. In: FALEIRO, Fábio Gelapi; FARIAS NETO, Austecínio Lopes (Eds.). *Savanas: desafios e estratégias para o equilíbrio entre sociedade, agronegócio e recursos naturais*. Planaltina (DF): Embrapa Cerrados, 2008.

VILLAVERDE, María Novo. Uma educación ambiental em el laboratório de la individualidade. In: ORTEGA, Miguel Angel (org). *La construcción del campo de la educación ambiental: análisis, biografías y futuros posibles*. Guadalajara: Editorial Universitaria, Universidad de Guadalajara, México, 2012.

VILLAVERDE, María Novo. Uma educación ambiental em el laboratório de la individualidade. In: ORTEGA, Miguel Angel (org). *La construcción del campo de la educación ambiental: análisis, biografías y futuros posibles*. Guadalajara: Editorial Universitaria, Universidad de Guadalajara, México, 2012.

WALSH, Catherine. Interculturalidad crítica y educación intercultural. Construyendo interculturalidad crítica, p. 75-96, 2010. Disponível em <http://www.uchile.cl/documentos/interculturalidad-critica-y-educacion-intercultural_110597_0_2405.pdf>. Acessado em 24 de março de 2017.

WALSH, Catherine. Interculturalidad y (de)colonialidad: Perspectivas críticas y políticas. *Visão Global*, Joaçaba, v. 15, n. 1-2, p. 61-74, jan./dez. 2012.

Fontes orais:

CÁCERES, Valdir, Gravação audiovisual de depoimento por Rodrigo, Janae e autora. Juti, Mato Grosso do Sul, setembro de 2015.

SEU BAIXINHO, Gravação audiovisual de depoimento por Rodrigo, Janae e autora. Juti, Mato Grosso do Sul, setembro de 2015.

VERÓN, Araldo, Gravação de discurso pela autora, no contexto dos 14 anos da morte do cacique Marcos Verón, Juti, Mato Grosso do Sul, janeiro de 2017.

VERÓN, Arami. Gravação de depoimento pela autora. Juti, Mato Grosso do Sul, janeiro de 2017.

VERÓN, Ñandesy Júlia. Gravação audiovisual de depoimento por Rodrigo, Janae e autora. Juti, Mato Grosso do Sul, setembro de 2015.

VERÓN, Ñandesy Júlia. Gravação de conversa informal pela autora. Juti, Mato Grosso do Sul, janeiro de 2017.

VERÓN, Valdelice. Gravação de conversa informal por Rodrigo, Janae e autora. Juti, Mato Grosso do Sul, setembro de 2015.

VERÓN, Valdelice. Gravação de narrativa pela autora. Juti, Mato Grosso do Sul, janeiro de 2017.

VILHARVA, Natanael. Gravação de depoimento pela autora. Juti, Mato Grosso do Sul, janeiro de 2017.

ANEXOS

ANEXO A – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Por meio deste termo, eu, Ana Júlia Barros Farias Zaks, identidade nº 2.512.694 SSP/DF, CPF 036.700.381-32, domicílio SQN 402 Bloco E apartamento 221, convido a comunidade da Aldeia Takwara, do Povo Kaiowá e Guarani, município de Juti-MS, a tomar parte como coautor na pesquisa intitulada “Narrativas de resistência: ensinamentos do caso Guarani-Kaiowá para uma Educação Ambiental Contextualizada”, sob a orientação da Profª Drª Ana Tereza Reis da Silva, junto ao Programa de Pós Graduação em Educação da Universidade de Brasília (PPGE/UnB).

O estudo tem por objetivo analisar o potencial pedagógico de conflitos socioambientais para orientar, metodológica e epistemicamente, práticas contextualizadas de Educação Ambiental; de modo a contribuir com a visibilidade de casos de conflitos socioambientais nos meios educacionais.

A comunidade foi escolhida por representar um caso emblemático de violação de direitos humanos associado à devastação ambiental, se constituindo como um conflito socioambiental que urge por contribuições acadêmicas comprometidas com uma civilização justa e sustentável, e por ter sido o conhecimento de causa dessa realidade que despertou a vontade de realizar a pesquisa.

A participação não é obrigatória. A qualquer momento, a comunidade ou um de seus membros pode desistir de participar e retirar seu consentimento. A recusa, desistência ou retirada de consentimento não acarretará prejuízo. A participação como depoentes não é remunerada e nem implicará em gastos para os participantes, e os possíveis riscos associados se dá no sentido das denúncias dos indígenas estarem registradas em seus nomes.

A participação da comunidade na pesquisa consistirá em compartilhar as narrativas testemunhais das violências que seu povo e seu território vem sofrendo ao longo das últimas décadas, discorrendo sobre suas formas de resistência física e espiritual que garantem sua luta por direitos. Tais narrativas serão informadas por lideranças indígenas que falem em nome do seu povo, por meio audiovisual e por gravação dos depoimentos, em seus próprios Tekohas, com a duração que se fizer necessária para que suas histórias e demandas sejam ouvidas, durante visitas pontuais no ano de 2016 da pesquisadora e de demais pesquisadores da Universidade de Brasília que também elegeram a comunidade e seus ensinamentos para compor suas pesquisas.

Os dados obtidos por meio desta pesquisa não serão divulgados em nível individual em redes sociais, visando assegurar a segurança e a integridade física e simbólica da comunidade, sempre respeitando seus ritos, sua ética, seus costumes, suas crenças, seus posicionamentos, nunca divulgando imagens, vídeos ou falas da comunidade sem seu consentimento prévio.

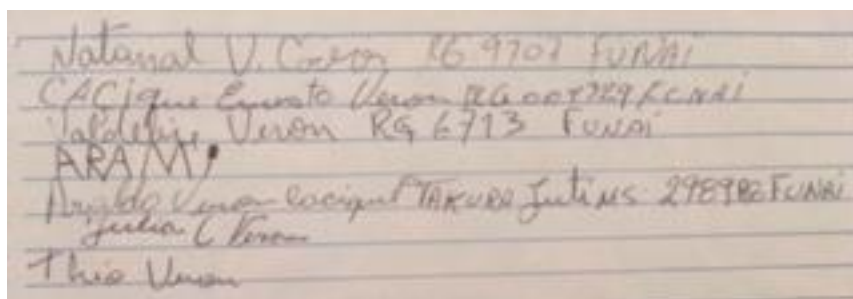
A pesquisadora se compromete a tornar públicos apenas nos meios acadêmicos e científicos os resultados obtidos de forma consolidada sem qualquer identificação individual dos participantes, com os devidos créditos dos saberes e modos de fazer informados pela comunidade.

Caso a comunidade concorde em participar desta pesquisa, solicitamos a assinatura de pelo menos cinco lideranças. Seguem os telefones e o endereço para correspondência postal do pesquisador responsável: Ana Júlia Barros Farias Zaks, mestrande da Faculdade de Educação da Universidade de Brasília (FE/UnB), SQN 402 Bloco E apartamento 221, CEP 70834-050, Brasília-DF, e-mail najuzaks@gmail.com, telefone residencial (61) 32426455, celular (61) 84020112.

Nós, membros da comunidade da aldeia Takwara, do Povo Kaiowá e Guarani, declaro que entendi os objetivos, riscos e benefícios de minha participação na pesquisa, e que concordamos em tomar parte da mesma.

Juti-MS, 12 de setembro de 2015.

Assinatura dos representantes da comunidade:



Handwritten signatures on lined paper:

- Nataniel V. Corson RG 9707 FUNAI
- CACIQUE Ernesto Vison RG 003389 FUNAI
- Valdeir Vison RG 6713 FUNAI
- ARAM
- Arildo Vison - cacique TAKWARA Juti MS 298982 FUNAI
- Julia C. Vison
- Théo Vison

Assinatura do(a) pesquisador(a): Ana Júlia Barros Farias Zaks

Assinatura do(a) orientador(a): Ana Tereza Reis da Silva