



**Narrativas de Resistência: ensinamentos do caso Guarani e Kaiowá para uma Educação Ambiental Intercultural**

Ana Júlia Barros Farias Zaks<sup>1</sup>  
Ana Tereza Reis da Silva<sup>2</sup>

**Resumo:** O artigo apresenta os resultados da pesquisa acerca do potencial pedagógico de conflitos socioambientais e territoriais, tendo como referente empírico o martírio que aflige, historicamente, o povo Guarani e Kaiowá. Optou-se por dar centralidade à narrativa indígena, isto é, à forma como esse povo percebe os efeitos do desenvolvimento hegemônico sobre seus modos de vida. Com base em suas narrativas, constatamos que o conflito em tela resulta do confronto entre duas racionalidades: a moderno-desenvolvimentista e a ecologia praticada pelos Kaiowá. Por fim, demonstramos como a análise crítica de conflitos dessa natureza pode ser ambientalmente pedagógica e propícia ao desenvolvimento de processos educativos interculturais.

**Palavras-Chave:** Conflitos Socioambientais e Territoriais, Povo Guarani e Kaiowá, Educação Ambiental Intercultural.

**Narratives of Resistance: Lessons from the Guarani and Kaiowá case towards an Intercultural Environmental Education**

**Abstract:** The article presents the results of the research on the pedagogical potential of socioenvironmental and territorial conflicts, having as empirical reference the suffering that has historically afflicted the Guarani and Kaiowá people. We opted to focus on the indigenous narrative, i.e., the way this people perceives the effects of hegemonic development on their lifestyle. Based on their narratives, we find that this conflict stems from a confrontation between two rationalities: the modern-developmental and the ecology practiced by the Kaiowá. Lastly, we demonstrate how the critical analysis of conflicts of such nature can be environmentally pedagogical and conducive to the development of intercultural educational processes.

**Keywords:** Territorial and Socioenvironmental Conflicts; Guarani and Kaiowá People, Intercultural Environmental Education.

<sup>1</sup> Mestre em Educação pelo Programa de Pós-graduação em Educação (FE-UnB). [najuzaks@gmail.com](mailto:najuzaks@gmail.com)

<sup>2</sup> Professora do Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade de Brasília (PPGE/UnB) e do Mestrado em Sustentabilidade Junto a Povos e Terras Tradicionais (MESPT/UnB). [anaterzareis@unb.br](mailto:anaterzareis@unb.br)

## 1. Primeiras Palavras

O aterrador martírio do povo Guarani e Kaiowá – uma das mais dramáticas crises humanitárias deste começo de século, segundo a Organização das Nações Unidas (ONU, 2016) – resulta de um confronto histórico entre duas racionalidades profundamente distintas: a cosmologia Kaiowá, que define terra como um bem coletivo, e o modelo hegemônico de desenvolvimento, baseado na monocultura, no latifúndio e em uma concepção de terra como mercadoria.

Analisaremos esse caso como um conflito socioambiental e territorial de proporções profundas, que amplifica nossa percepção da crise ecológica e civilizacional já que não se trata apenas de disputas pela terra, por suas formas de uso e por seus recursos. A luta dos Kaiowá pela retomada de seus territórios sagrados é também resistência a um longo processo de genocídio, associado a um ecocídio (destruição da biodiversidade que garante o sustento e a cultura de um povo). Por isso mesmo, temos consciência que a categoria “conflito” implica uma forte carga de eufemismo, pois não é suficiente para expressar e dimensionar a barbárie imposta a esse povo.

Convém esclarecer, portanto, que usamos essa categoria (conflitos socioambientais e territoriais) visando identificar o potencial pedagógico das variadas nuances que a crise ecológica assume em contextos de disputa por terra e bens naturais. Ou, dito de outro modo, visando identificar como esse “conflito” – a exemplo de outros – suscita leituras, análises e compreensões críticas sobre a intrínseca relação entre a crise ecológica e a razão moderna, alicerçada no progresso técnico e científico para um desenvolvimento, uma produção e um consumo sem limites (LEFF, 2016).

Por esse viés, e ancorado numa postura epistêmica intercultural, o estudo propõe um *desprendimento* da Educação Ambiental (EA) de suas bases teóricas já estabelecidas - o pensamento ecológico crítico e as diversas vertentes de educação ambiental -, vislumbrando sua *abertura* para os aportes da interculturalidade crítica e, mais radicalmente, para as epistemologias e ecologias praticadas por povos e comunidades tradicionais que sofrem as consequências do desenvolvimento hegemônico e, ao mesmo tempo, comunicam saberes e modos de existência mais sustentáveis (MIGNOLO, 2007).

Na primeira seção, explicitamos a perspectiva decolonial que adotamos ao conceder centralidade à narrativa Kaiowá: a sua compreensão do conflito que lhe impõe dor, sofrimento e morte; seu modo de conceber a terra, os bens naturais e as outras formas e sistemas de vida. Na segunda e terceira seções, destacamos alguns elementos centrais da

cultura Kaiowá e apresentamos um breve histórico de como a razão instrumental do Estado e da lógica desenvolvimentista tem avançado sobre esse povo, desterritorializando-o e inviabilizando sua ecologia e seu modo de vida. Trata-se da crise ecológica e civilizacional materializando-se e se expressando em uma *cultura de morte* em escala local (MOSCOVICI, 2007). Na última seção, a partir da análise do conflito, estabelecemos as bases conceituais do que temos chamado de Educação Ambiental Intercultural (EAI): uma educação que visa promover uma postura reflexiva diante dos problemas socioambientais contemporâneos, o que implica acionar os saberes da tradição que comunicam outras formas de ser e estar no mundo.

## **2. O percurso metodológico e a orientação político-epistêmica**

O estudo foi desenvolvido ao longo de três momentos de inserção no território de retomada *Tekoha Takwara*, na região de Dourados (MS). Durante a pesquisa, testemunhamos diversas situações de violência física e tortura psicológica perpetrada por fazendeiros e por agentes do Estado contra os indígenas. O que os Kaiowá vivenciam nesse contexto é o que se pode chamar de um *estado de exceção de longa duração*.

Em junho de 2010, após três décadas de despejos sangrentos, estupros, assassinatos brutais e suicídios, o *Tekoha Takwara* foi declarado Terra Indígena (TI) por meio da Portaria nº 954, do Ministério da Justiça. Contudo, os efeitos de demarcação e transferência de posse aos Guarani e Kaiowá foram suspensos por uma liminar expedida pelo Ministério Público Federal do Mato Grosso do Sul, um mês depois da publicação da Portaria.

A realidade que encontramos nessa retomada é fruto de anos de terror. Devido à incerteza jurídica, não podem plantar e recuperar o território; sem o recurso de suas florestas devastadas são obrigados a viver em barracas de lona em meio a uma cotidiana insegurança alimentar; o acesso à água potável é precário em razão de assoreamentos e contaminação das nascentes por agrotóxicos. Vivem suas existências no limite da humanidade.

Se os conflitos socioambientais são disputas entre grupos sociais que exibem formas particulares de interrelacionamentos com o meio social e natural (LITTLE, 2006; ACSELRAD, 2004), o que está em jogo aqui é um confronto desigual entre formas de uso e ocupação da terra, valores, modos de relação cultura/natureza e conhecimentos que se mostram diametralmente opostos. O contexto em questão é marcado por profundas assimetrias e relações de poder que afligem de forma devastadora os indígenas, tal como

acontece em outros contextos onde os territórios, saberes e modos de vida de povos e comunidades tradicionais são solapados pelo avanço do desenvolvimento hegemônico e das agroestratégias do capitalismo.

A noção de conflito é aqui tomada em sua dimensão pedagógica, isto é, como situação-problema e ponto de partida para o desenvolvimento de processos de ensino-aprendizagem que visam 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-nos das consequências reais da crise e das pessoas que sofrem seus piores efeitos (LITTLE, 2001; ACSELRAD, 2004).

Nesse sentido, as narrativas coletadas foram analisadas como uma percepção legítima do conflito a *partir do olhar de quem sofre com ele*. Analogamente, buscamos identificar nessas mesmas narrativas como se confrontam as ecologias comunicadas e vividas pelos Kaiowá e a concepção de terra e natureza inerente à lógica hegemônica de desenvolvimento. Coerente com essa perspectiva, optamos por manter algumas falas na sua integridade. Por vezes longas, elas oferecem, contudo, elementos imprescindíveis à compreensão da realidade Kaiowá sobre a qual nos debruçamos aqui.

Visamos com isso assumir uma postura epistêmica decolonial. O termo decolonial, no âmbito dessa pesquisa, guarda relação com o pensamento latino americano que tem revisitado criticamente a dominação moderno-colonial imposta aos povos ameríndios e africanos escravizados. Os autores e as autoras afinados/as com essa crítica, assumem um engajamento político em prol dos povos colonizados e pelo enfrentamento das heranças coloniais – racismo, subjugação, humilhação – que perduram ainda hoje (BALLESTRIN, 2013). Embora não esteja no alcance do artigo analisar esse campo teórico, cumpre esclarecer que a postura epistêmica que assumimos em relação às narrativas Kaiowá e a noção de interculturalidade por nós adotada se inspiram em seus pressupostos.

Dessa feita, a análise das narrativas Kaiowá constitui um exercício de *tradução intercultural* (SANTOS, 2007), 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, conforme sugere o autor, dar centralidade à narrativa indígena cumpre, para nós, o propósito de visibilizar a diversidade epistêmica que se manifesta no contexto do conflito.

Traduzir os saberes orais indígenas, carregados de significados estranhos à ciência, para o registro escrito dentro dos parâmetros acadêmicos, mostrou-se, com efeito, um

desafio de grandes proporções. Nesse sentido, também adotamos como princípio norteador 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). Em que pesem os limites do exercício da tradução, essa estratégia se mostrou adequada ao intento de reconhecer a relevância e de dar visibilidade à memória, à oralidade e ao saber de sujeitos historicamente silenciados (MARTINS, 2007).

Em síntese, nossas opções metodológicas e epistêmicas conjugam as exigências de adequação investigativa e a opção política por conceder centralidade às narrativas de um povo subalternizado. Logo, a perspectiva da ecologia de saberes, do pluralismo epistêmico e da interculturalidade (ESCOBAR, 2012; WALSH, 20010; SOUSA, 2005) são adotadas aqui como orientação teórico-metodológica da pesquisa e da educação ambiental que propomos.

### 3. O povo Guarani e Kaiowá

O povo Guarani foi um dos primeiros a ser contatado após a chegada dos colonizadores. Por praticarem uma agricultura altamente produtiva, gerando excedentes que motivavam grandes festas, causaram impacto nos europeus, que ficaram maravilhados com a "divina abundância" que encontraram (CHAMORRO, 2008). Os Guarani veem seu mundo como uma região de matas, campos e rios: um território onde vivem segundo seu modo de ser e sua cultura milenar. Eles se dividem em três grupos: Kaiowá, Nandeva e M'byá, dos quais o maior é o Kaiowá, que significa ‘povo da floresta’.<sup>3</sup>

Do território tradicional historicamente ocupado, que se estende por parte da Argentina, Paraguai, Bolívia e Brasil, os Guarani ocupam hoje apenas ilhas onde encontram “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 – *Tamõi*.

---

<sup>3</sup> Segundo o Instituto Socioambiental (ISA), cálculos aproximados da Funasa e da Funai indicam que no Brasil há 51.000 indígenas Guarani, sendo 31.000 Kaiowa, 13.000 Nandeva e 7.000 M'byá, localizados principalmente no Mato Grosso do Sul. <https://pib.socioambiental.org/pt/povo/guarani-kaiowa/554>

Essas famílias habitavam as casas comunais – as *Te'yi óga* – que comportavam de dez a sessenta famílias nucleares que juntas exploravam as terras e as áreas de caça e pesca.

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, que remonta ao século XVII, são os Manuscritos da Coleção De Angelis - Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1549-1640) – onde se encontra uma descrição do processo de produção e da abundância de alimentos dos Kaiowá:

[...] es gente labradora, siempre sembra en montes y cada tres años por lo menos mudan chacara. el modo de haçer sus sementeras es: primero arracon 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, do século XIX, é resultado de uma das primeiras viagens de exploração da região que hoje compõe o Mato Grosso do Sul, realizadas antes do início da Guerra da Tríplice Aliança (entre 1829 e 1857). Esse documento também descreve o sistema agrícola Kaiowá e a abundância dele 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 informam que os indígenas possuíam apurado conhecimento a respeito da região que ocupavam – o mesmo território 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.

Nas visitas ao território de retomada, constatamos que práticas de agricultura agroflorestais de períodos remotos resistem até hoje. O que nos permite afirmar que mesmo diante do cenário devastador imposto pelo Agronegócio, essas práticas seriam capazes de prover segurança e soberania alimentar às famílias indígenas que vivem nessa região, caso as terras fossem demarcadas. As narrativas dos anciões do Tekoha Takwara, Ñandesy Júlia Verón (Ñandesy significa sabedora) e Seu Baixinho, nos oferecem importantes elementos sobre os saberes ancestrais de roça e manejo:

Ele tá falando que as nossas plantações não é igual do não índio [...]: 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. [...] Além dele plantar frutas pra comer, ele também se preocupa com os pássaros, é pra crianças e pros pássaros. [...] 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. [...] Mas na visão dos não indígenas isso aqui não é uma roça, né, então essa é a diferença. [...] (Fala de Seu Baixinho com tradução de Valdelice Verón, setembro de 2015).

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. [...] Eu não sei em português, mas ele fala assim de macucu. Aquele ali tem que plantar [...] porque aquilo ali é rei da plantação. [...] 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 [...]: aí deixa tudo junto, alegre com ele assim. [...] (Fala de Júlia Veron, com tradução de Valdelice Verón, setembro de 2015).

Esses relatos reafirmam as divergências entre os saberes e sistemas agrícolas ancestrais e a lógica do latifúndio e da monocultura que reduz a terra à produtora de *commodities*. Os indígenas, ao contrário, aproveitam ao máximo o espaço que possuem para plantar alimentos, remédios, 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, potencializando e ampliando as relações entre os humanos e as outras formas de vida.

Cavalcante (2013), considerando documentos dos séculos XVI e XVII, sugere que os Guarani passaram mais de três mil anos, antes dos primeiros contatos com os europeus, reproduzindo fielmente a sua cultura material voltada à subsistência, e que as mudanças de local dos assentamentos nesse período ocorreram em decorrência da pressão exercida pela dominação colonialista.

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”. Na verdade, titular terras indígenas a terceiros. 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. Os novos proprietários utilizaram a mão de obra indígena para o desmatamento e para a limpeza das áreas, e posteriormente, com o apoio do Estado, os expulsaram de seus territórios (BRAND, 2004).

#### **4. Os contornos e o potencial pedagógico de um conflito entre racionalidades**

A imposição da racionalidade moderno-colonial sobre os Guarani e Kaiowá está na raiz da crise humanitária que os afeta e que os tornou reféns de um modelo de desenvolvimento que viola seus direitos territoriais, socioambientais e humanos. Após um longo período de pressão desde os primeiros contatos, a instalação dos empreendimentos agropecuários no Mato Grosso do Sul se acentuaram a partir de 1950, avançando sobre seus territórios.

Entre 1915 a 1928, por meio da atuação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), grande parte das aldeias foram destruídas e os indígenas foram confinados em reservas, visando a desintrusão das terras cobiçadas pelos colonos recém-chegados: vivia-se no Brasil a corrida pela conquista do Oeste (CAVALCANTE, 2013).

Já em 1970, o avanço da fronteira agrícola na região pela introdução da soja, concomitante com a 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).

Na década seguinte, diante das situações sub-humanas vividas nas reservas e das prisões daqueles que se insurgiam contra a violência histórica perpetrada pelo Estado, os Guarani e Kaiowá iniciaram seus processos de retomada de parte de suas terras

tradicionais<sup>4</sup>. Um movimento que ganhou força com a Constituição de 1988 e com a visibilização nacional e internacional da questão indígena.

Para os Guarani e Kaiowá, *o Tekoha* [teko = vida, há = terra] é o lugar onde se é: a terra não lhes pertence, eles é que pertencem à terra. O confinamento em reservas é, portanto, uma humilhação, uma sentença de morte. Retomar à terra sagrada ou ser enterrado nela são as únicas formas dignas de continuar sendo Guarani e Kaiowá.

No contexto das retomadas, um dos maiores problemas é a ampla devastação do território decorrente da produção monocultural em larga escala e das atividades agropecuárias, o que inviabiliza as práticas tradicionais de plantio, coleta, caça e pesca. Ao solapar a biodiversidade, substituindo os restos de mata, capoeiras e campos pela monocultura de soja, cana, pasto, milho e outras *comoditties*, esse processo confina os Guarani Kaiowá em espaços extremamente exíguos, inviabilizando sua mobilidade em território amplo, impondo profundas limitações à sua economia e o rápido esgotamento dos recursos naturais que são vitais ao seu modo de vida (BRAND, 2004).

Nesse sentido, os indígenas reivindicam a terra na esperança de vê-la recuperada novamente e vislumbrando, num tempo futuro, as condições necessárias para voltarem a produzir com autonomia seus alimentos a partir de seus cultivos ancestrais. Assim relata o indígena Kaiowá 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, nossas 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 lembre 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

---

<sup>4</sup> Segundo o Instituto Socioambiental, até 2003 16 tekoha haviam sido retomados. Nem todos os territórios estão em sua totalidade, nem definitivamente legalizadas; há muitas pendências judiciais, algumas que se desenrolam há anos. <https://pib.socioambiental.org/pt/povo/guarani-kaiowa/552>

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).

No atual contexto, os Guarani e Kaiowá - sejam os que permanecem nas reservas, os que lutam pela demarcação de seus territórios em acampamentos de retomada ou, ainda, aqueles que estão em terras demarcadas - vivem em condições precárias, excluídos por um sistema que inviabiliza sua cultura a partir da destruição de seus territórios e de sua biodiversidade (FIAN & CIMI, 2015; ONU, 2016). De modo geral, os problemas que se materializam pela lógica da monocultura - desmatamento, perda da biodiversidade, contaminação da água e do solo pelo uso intensivo de veneno e esgotamento dos rios pelo assoreamento – asfixiam qualquer modo de vida que tenha na terra a base da sua reprodução material e imaterial.

Em nossas caminhadas, testemunhamos riscos e casos de intoxicação direta por agrotóxicos: na primeira visita, encontramos diversos recipientes de agrotóxicos descartados próximos a uma das fontes de água utilizada pela comunidade. Na segunda visita, o Tekoha Nhuporã 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 os indígenas tomam banho diariamente. O cacique Valdir descreve as cenas do que mais parece ser uma guerra química:

Então esse veneno, eles passam aqui um fertilizante que é muito ruim pra cheirar. As crianças passam mal, com nariz fica entupido, o olho, da vômito, da diarreia, então essa grama aí que a empresa Mudal 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, o uso intensivo de agrotóxicos na região ameaça a adequação dos poucos alimentos que as comunidades ainda conseguem plantar. A Nandesy Júlia Verón diz testemunhar os efeitos dos usos do agrotóxico na qualidade da sua plantação e sobre as espécies sagradas que não se desenvolvem mais no solo degradado, como é o caso do milho branco.

A produção em larga escala está diretamente correlacionada 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 venenos usados nas lavouras. Esse tipo de produção também 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 aos rios e às fontes de água que ainda resistem (CIMI & FIAN, 2015).

A perda da biodiversidade causada pelo uso de veneno é testemunhada e analisada pelo indígena 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 borboletas? 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 grandiosa que você não consegue nem ter ideia (Guarani Nandeva Natanael Vilharva, janeiro de 2017).

Natanael também ensina que todos os seres foram feitos para cumprir uma função específica, portanto, 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 – ou, segundo a cosmologia Kaiowá, *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. Eles estabelecem com a terra uma relação de profundo respeito e cuidado mútuo, 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.

Sob essa perspectiva, os Kaiowá, assim como outros povos e comunidades tradicionais, comunicam outra forma de lidar com a natureza, de se relacionar com o mundo, de produzir alimentos. Compreendem que nem a natureza, nem as pessoas que com ela coexistem, constituem empecilho para um bem viver (REIS DA SILVA, 2015). Além disso, possuem, a partir de sua empiria, uma complexa compreensão da problemática socioambiental 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. [...] 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 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. [...] 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 Ñandeva Natanael Vilhava, janeiro de 2017).

A observação aguçada de indígenas, como Natanael, sobre as conexões entre devastação das florestas, perda da biodiversidade e alterações drásticas no clima e nos ciclos e regimes de funcionamento da natureza, comunica uma sofisticada compreensão espacial e temporal de que “se não for feito nada agora, nós vamos sofrer e muito”. E mais, que essa lógica, quase sempre mortal aos povos indígenas, também poderá inviabilizar a vida dos povos não indígenas.

Essa percepção aguda oferecida por Natanael nos permite compreender como os problemas socioambientais, sentidos localmente pelos Guarani e Kaiowá, podem alcançar escalas civilizacionais. É verdade que as externalidades mais nocivas do modelo hegemônico de desenvolvimento recaem, primeiramente, sobre as populações empobrecidas, discriminadas e socialmente excluídas (ACSELRAD, 2004). Primeiramente, mas não exclusivamente: o efeito bumerangue, transescalar e transfronteiriço dos problemas socioambientais pode alcançar a todos nós (BECK, 2011).

Temos a oportunidade de compreender os saberes Kaiowá sobre a natureza e suas relações de reciprocidade com a terra, e todas as existências humanas e não humanas, quando nos aproximamos de seus modos de vida, quando ouvimos com atenção suas narrativas e seu clamor por justiça. Ainda que a reprodução material e imaterial de sua cultura esteja seriamente comprometida pelo avanço do capital sobre seus territórios, e pelas violências físicas e simbólicas que os afligem cotidianamente, eles nos ensinam a teorizar criticamente os problemas socioambientais ao mesmo tempo que nos informam que existem formas mais generosas e recíprocas de se relacionar com as outras formas e sistemas de vida. É realmente notável que, depois de décadas de sofrimento e genocídio, os Guarani e Kaiowá tenham mantido sua língua, seus sistemas agrícolas, seus saberes, suas ecologias, enfim, seu modo de ser.

Nesse sentido, Valdelice Verón apresenta os princípios educativos de seu povo, os *Nhande Rekoha nhẽ ã Ayvu Arandu*, que significa *Educação indígena com sabedoria, vida, terra e língua*, que pressupõe uma lógica de coexistência com a natureza:

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 é vida? Aí, lá na cidade, na escola a gente olha aqui na terra e fala, a terra 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 ser respeitado, 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 nhẽ'ẽ mba'ekua" é um outro ensinamento, o que que é "Tekoha nhẽ'ẽ mba'ekua", vida de conhecimento da realidade, da palavra sagrada, "Mba'ekua" quer dizer sabedoria também, 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 quartinho 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. [...] "Teko nhẽ'ẽ Rendu" saber ouvir... saber ouvir. Que que é saber ouvir? As vezes não é só ouvir palavras, mas veio trovoada e você 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. [...] "Teko nhẽ'ẽ 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 é só o povo Kaiowá, mas afeta... está afetando a humanidade mesmo. [...] "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. [...] 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. (Fala de Valdelice Verón, janeiro de 2017).

A narrativa de Valdelice nos remete a uma prática educativa baseada na observação e na escuta da natureza, no contato e na aproximação material e sensorial com os elementos que a compõem, no respeito e reverência à sabedoria dos mais velhos, nos valores éticos, como a bondade e a reciprocidade.

Sob essa perspectiva, a aproximação com uma realidade conflitada e com os sujeitos que sofrem seus efeitos, pode se constituir em um processo fecundo de aprendizagem de uma diversidade de ensinamentos, tais como: as diferentes formas de perceber e sentir os problemas que nos afetam; os outros modos de vida; as outras lógicas de relação e coexistência com a natureza - com suas múltiplas formas e sistemas de vida.

Nesse sentido, a problematização pedagógica dos conflitos a partir das narrativas dos sujeitos que experimentam o lado obscuro da modernidade, abre o debate socioambiental para outras esferas além da ecológica, revelando as conexões sociais, políticas, econômicas, éticas, estéticas e culturais da crise. Do mesmo modo, essas narrativas comunicam outras epistêmes que, por sua vez, nos revelam outros mundos possíveis: alternativas ao desenvolvimento, modos de vida, saberes e coexistências generosas entre humanos e não humanos.

## **5. Educação Ambiental Intercultural: algumas aproximações**

A Educação Ambiental, como afirma Gaudiano (2012), não possui uma trajetória linear e é composta de diversas práticas e orientações teóricas que coexistem na contemporaneidade. Ademais, como um campo relativamente recente e de alcances limitados, não se pode esperar que a educação ambiental ofereça soluções definitivas à crise ecológica. Seu alcance é da ordem do pedagógico e do político, isto é, sua atuação mais consequente está em oportunizar e oferecer ferramentas apropriadas para pensarmos e nos posicionarmos criticamente em relação aos problemas de nosso tempo (ORTEGA, 2012).

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 promovam outras formas de reciprocidade entre cultura e natureza e reconheçam a legitimidade de outros saberes, produzidos por povos não ocidentais (REIS DA SILVA, 2013).

Essa perspectiva encontra ressonância em Carvalho (2004) para quem “a educação ambiental segue o traçado da ação emancipatória no campo ambiental, encontrando na

tematização dos conflitos e da justiça ambiental, um espaço para aspirações de cidadania que se constituem na convergência entre as reivindicações sociais e ambientais” (p. 19).

A perspectiva pedagógica aqui defendida reside no gesto de aproximar o olhar dos problemas socioambientais, produzidos pela lógica hegemônica de desenvolvimento, e dos sujeitos que são afetados por eles.

Como afirmamos anteriormente, essa aproximação pode fomentar compreensões agudas sobre os entrelaçamentos e as múltiplas dimensões da crise ecológica (econômica, política, social, cultural, ética, biofísica). Pode, igualmente, desencadear processos epistêmicos, políticos e éticos ricos em aprendizagens-ensinamentos, pois, para além do conhecimento científico produzido sobre essas realidades, ali estão vidas que, apesar de se confrontarem cotidianamente com os efeitos do desenvolvimento, produzem outros saberes e outros modos de existir.

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, as formas hegemônicas de produção, socialização e legitimação do 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*, pensada como intercâmbio entre culturas, naturaliza e nega o racismo, assim como apaga as particularidades dos povos da tradição ou aciona suas diferenças para justificar tratamentos desiguais. Essa perspectiva fabrica uma falsa impressão de democracia racial, naturalizando e invisibilizando desigualdades históricas.

A *interculturalidade funcional*, por sua vez, consiste no reconhecimento da diversidade e da diferença cultural com vistas a incluí-las no interior das estruturas sociais estabelecidas, buscando promover o diálogo, a convivência e a tolerância em uma perspectiva “liberal”, sem, contudo, questionar e enfrentar as estruturas e relações de poder que estão na base das injustiças sociais (WALSH, 2012, p. 63).

Diferentemente dessas duas perspectivas, a *interculturalidade crítica* objetiva entender e enfrentar a matriz de poder presente em nossas heranças moderno-coloniais, que acionam historicamente a ideia de “raça” como instrumento de classificação, subjugação e controle social no sistema-mundo capitalista. Propõe, portanto, decolonizar o pensamento:

compreender nossa estrutura colonial-racial e sua ligação com o capitalismo de mercado, com as agroestratégias, com o modelo hegemônico de desenvolvimento que devasta territórios inteiros e todas as formas de vida humanas e não humanas que neles coexistem. A interculturalidade crítica aponta, em contrapartida, para a construção de sociedades outras, com ordenamentos sociais onde as diferenças e o direito à diferença são vistos como elementos constitutivos da democracia (Idem).

Essa decolonização se apresenta como contraponto às colonialidades, isto é, as heranças coloniais que ainda se expressam no mundo atual, conforme analisado por Quijano (2005): a *colonialidade do poder* que se expressa nas práticas de dominação, exploração e hierarquização social por meio de argumentos raciais. A *colonialidade do ser* que se expressa nas múltiplas manifestações da racialização: inferiorização, subalternização, desumanização. A *colonialidade do saber* que se expressa na hegemonia da razão moderna, desqualificando os saberes de povos e comunidades autóctones, desperdiçando e invisibilizando epistêmes estranhas ao conhecimento hegemônico.

Walsh (2012) analisa, ainda, uma quarta *colonialidade: a cosmogônica e da vida*. Constituída pelo binarismo cultura/natureza, essa colonialidade desumaniza povos não ocidentais que praticam modos de vida distintos dos modelos informados pela modernidade, desqualifica suas relações de reciprocidade com formas de vida não humanas, bem como suas cosmologias que não hierarquizam as dimensões do humano, do natural e do sobrenatural. Desconsidera, assim, seus modos de ser, de conhecer e de se organizar, ao tempo que reforça o valor moderno de controle da natureza, assim como as sociedades “modernas” e “racionais”.

Essas colonialidades ganham materialidade na realidade dos povos tradicionais que se encontram em situações de conflito, como os Kaiowá e tantos outros. Defendemos, portanto, que a centralidade das narrativas científicas “infalíveis” ceda lugar a uma noção pluriversa dos mundos e dos conhecimentos. Que se possa acionar, ao lado do conhecimento científico, vozes, racionalidades, cosmologias e ontologias que foram ausentadas e invisibilizadas pela persistência de uma lógica monocultural do mundo, vislumbrando, assim, uma justiça epistêmica (SANTOS, 2007).

Do ponto de vista epistêmico, a Educação Ambiental Intercultural ganha significado aqui como um projeto pedagógico crítico e decolonial que visa, a partir do diálogo de saberes e do pluralismo epistêmico, reconhecer a legitimidade de outros modos de vida. Logo, uma Educação Ambiental Intercultural exige decolonizar: transgredir,

interromper e desconstruir a matriz colonial, fomentando outras formas possíveis de saber, ser, estar e viver.

Do ponto de vista pedagógico (logo, político), ao compreendermos as relações coloniais que historicamente subjugarão os Guarani e Kaiowá (e os conflitos socioambientais e territoriais daí decorrentes) por meio de suas narrativas, estaremos, no mínimo, colocando à prova a história oficial. Estaremos também transgredindo, interrompendo e desnaturalizando a matriz colonial que ainda conforma nossas relações e visões de mundo.

Em síntese, a interculturalidade é aqui entendida como matriz orientadora de processos pedagógicos que acionam múltiplas epistêmes, racionalidades, cosmologias e ontologias, isto é, como postura reflexiva que considera outros sistemas de conhecimento e questiona a centralidade da racionalidade científica (moderno-colonial). Sendo assim, o sujeito ecológico (CARVALHO, 2008) se converte também em sujeito político e epistêmico, que compreende o entrelaçamento entre sustentabilidade e justiça epistêmica, socioambiental e territorial.

### **Um ponto de chegada provisório**

Coerente com a perspectiva da Ecologia dos Saberes (SANTOS, 2007), as narrativas dos Guarani e Kaiowá foram tratadas ao longo desse artigo como *leituras do mundo* que expressam a perspectiva do conflito a partir do olhar de quem sofre com ele. Por esse caminho, colocamos duas racionalidades frente à frente.

Confrontamos a lógica hegemônica – e seus efeitos sociais, ambientais, políticos e culturais – com os saberes e a ecologia praticada pelo povo Kaiowá. Como vimos, suas narrativas, inspiradas por outra visão de mundo que não a ocidental moderna, comunicam uma relação não dual entre homem e natureza.

Comunicam à educação ambiental, portanto, outros fundamentos epistêmicos e ontológicos para orientar outras práticas ecológicas. É a partir da união dessas duas perspectivas que defendemos uma *Educação Ambiental Intercultural*, pautada pelo diálogo de saberes e pelo pluralismo epistêmico.

### **Referências**

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

- BALLESTRIN, Luciana. **América Latina e o giro decolonial**. Revista Brasileira de Ciência Política, nº 11, Brasília, maio-agosto de 2013, p. 89-117.
- BECK, Ulrich. **Sociedade de risco: rumo a uma outra modernidade**. Rio de Janeiro: Editora 34, 2011.
- BRAND, Antonio Jacó. **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.
- 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.
- 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, Graciela. **Terra Madura. Yvy Araguayje: Fundamento da palavra Guarani**. Dourados: Edufgd, 2008.
- FIAN & CIMI, **O Direito Humano à Alimentação Adequada e à Nutrição do povo Guarani e Kaiowá: um enfoque holístico**. FIAN Brasil: Brasília, 2016.
- 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.
- LEFF, Enrique Zimmermman. **A Aposta Pela Vida: Imaginação Sociológica e Imaginários Sociais nos Territórios Ambientais do Sul**. Vozes, 2016.
- LITTLE, Paul. **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.
- \_\_\_\_\_. **Ecologia política como etnografia: um guia teórico e metodológico**. Horizontes Antropológicos, 2006.
- MELIÁ, Bartomeu (Ed.). **Guarani Retã: Povos Guarani na fronteira Argentina, Brasil e Paraguai**, 2008.
- MIGNOLO, Walter. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. In Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfóguel. **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.
- MOSCOVICI, Michel. **Natureza: para pensar a ecologia**. Rio de Janeiro: Mauad X, Instituto Gaia, 2007.
- ONU. **Relatora especial da ONU sobre povos indígenas divulga comunicado final após visita ao Brasil**, 2016.
- QUIJANO, Aníbal. **Colonialidad y modernidad-racionalidad**. Perú Indígena. 13(29): 11-20, 1992.
- REIS DA SILVA. **Currículo e representações sociais de homem e natureza: implicações a prática pedagógica**. Revista Brasileira de Educação, v 18, n 55, out-dez, p. 861-876, 2013.
- \_\_\_\_\_. **A conservação da biodiversidade entre os saberes da tradição e a ciência**. Estudos avançados, 29 (83), p. 233-259, 2015.

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.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Para Além do Pensamento Abissal**: das linhas globais a uma ecologia de saberes. Novos Estudos, 2007.

SAUVÉ, Lucie. **Educação Ambiental**: possibilidades e limitações. Educação e Pesquisa, São Paulo, v. 31, n. 2, p. 317-322, 2005.

WALSH, Catherine. **Interculturalidad y (de)colonialidad**: Perspectivas críticas y políticas. Visão Global, Joaçaba, v. 15, n. 1-2, p. 61-74, jan./dez. 2012.

*Submetido em: 31-07-2017.*

*Publicado em: 30-09-2017.*