

O debate socioambiental em contexto de diversidade cultural: análise do curta “Para onde foram as andorinhas?”

The socio-environmental debate in the context of cultural diversity: analysis of the short film “Para onde foram as andorinhas?”

Thiago José Jesus Rebello
Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz)
thiagojjrebello@gmail.com

Rosane Moreira Silva Meirelles
Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)
Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz)
rosanemeirelles@gmail.com

Resumo

O racismo é um sistema estruturado a partir de violências contra uns e privilégios para outros. A educação pode atuar como campo de (re)produção desse sistema de desigualdades, mas, a depender da abordagem pedagógica adotada, também pode catalisar mudanças sociais. Por exemplo, sob perspectiva crítica/decolonial, a educação ambiental nos ajuda a compreender a crise socioambiental como produto da sociedade moderna-capitalista e suas raízes coloniais, chamando atenção para a correlação entre populações vítimas de injustiças socioambientais e os grupos racializados/subalternizados pela lógica colonialista. Tendo em vista a relevância do debate socioambiental contextualizado pelas questões étnico-raciais, este trabalho analisou o potencial pedagógico do documentário “Para onde foram as andorinhas?”. A análise revelou o papel complexo desempenhado pela natureza na cultura dos povos do Alto Xingu (como conhecimento, tecnologia e identidade) e ajudou a dimensionar o impacto - físico e simbólico - sobre estas comunidades da degradação ambiental promovida pelo agronegócio.

Palavras chave: Educação ambiental crítica; Decolonialidade; Educação para as relações étnico-raciais; Povos originários; Alto Xingu.

Abstract

Racism is a system based on violence against some and privileges for others. Education can act as a field of (re)production of this system of inequality, but, depending on the pedagogical approach adopted, it can also catalyze social changes. For example, from a critical/decolonial perspective, environmental education helps us to understand the socio-environmental crisis as a product of modern-capitalist society and its colonial roots, calling attention to the correlation between populations that are victims of socio-environmental injustices and groups

racialized/subalternized by the logic of colonialist. Bearing in mind the relevance of the socio-environmental debate contextualized by ethnic-racial issues, this work analyzed the pedagogical potential of the documentary “Para onde foram as andorinhas?”. The analysis revealed the complex role played by nature in the culture of the Alto Xingu peoples (such as knowledge, technology and identity) and helped to dimension the impact - physical and symbolic - on these communities of the environmental degradation promoted by agribusiness.

Key words: Critical environmental education; Decoloniality; Education for ethnic-racial relations; Native peoples; Alto Xingu.

Introdução

Segregação a espaços tutelados pelo Estado. Caracterização de seus modos de vida como selvagens e atrasados. Demonização de espiritualidades e religiões. Fossilização de sua cultura como algo imutável. Negação da existência. Milanez e colaboradores (2019) investigam como se dá o racismo contra indígenas. Gestado no colonialismo, a serviço da modernidade e do capitalismo, o racismo surge como sistema estruturado de violências contra uns (sujeito subalternizado porque racializado) que sustenta privilégios para outros (sujeito não-racializado, pretensamente universal, branco): “uma construção cultural pela desvalorização e desrespeito às pessoas ditas de culturas diferentes” (p. 2178). O racismo violenta em dimensão física, política, social, epistêmica, cosmológica, institucional...

De acordo com Nilma Lino Gomes (2011), a educação é um campo de produção e reprodução do racismo, mas também pode ser catalisadora de mudanças sociais. Uma conquista nesse sentido foi a sanção das leis nº 10.639/2003 e nº 11.645/2008, as quais instituem a inserção da história e da cultura afro-brasileira, africana e indígena na escola (SILVA, 2010). A implementação dessa legislação na prática escolar, porém, encontra diversos obstáculos. Lopes e Freire (2019) admitem que essas mudanças abrem espaço para um ensino culturalmente híbrido, mas também trazem a dificuldade de lidar com algo que pouco conhecemos ou conhecemos sob viés eurocentrado. Maria Elena Viana Souza (2013) explica que não é necessário ser especialista no tema para abordá-lo em sala e sim comprometer-se com uma educação que não seja colonialista e eurocentrada. Ela situa o currículo eurocentrado como uma herança colonial que impõe a modernidade como ápice social, reduzindo outras existências ao status do selvagem e atrasado.

Diante da “instauração de um imaginário que vê de forma hierarquizada e inferior as culturas, povos e grupos étnico-raciais que estão fora do paradigma considerado civilizado e culto, a saber, o eixo do Ocidente” (GOMES, 2012, p. 102), Nilma defende que as leis nº 10.639/2003 e 11.645/2008 instiguem a articulação entre o conhecimento científico e os saberes edificados por sujeitos de outras dinâmicas culturais. Porém, Nilma e Maria Elena estão de acordo que não se pode perder de vista a realidade sociopolítica a qual esses sujeitos estão submetidos. Para além do compromisso multiculturalista, deve-se adotar a conduta decolonial de desvelar/denunciar as violências explícitas e simbólicas que a colonialidade utiliza para subjugar formas outras de conhecer e ser no mundo. A decolonialidade nos conduz a abandonar a modernidade europeia como única existência válida (legitimando existências indígenas e afrocentradas) e a construir reflexões críticas e complexas acerca de diversos aspectos da realidade (GOMES, 2012; SOUZA, 2013).

Na educação ambiental, por exemplo, a decolonialidade ajuda a revelar que a crise socioambiental, já sabidamente relacionada ao sistema capitalista, também tem raízes na colonialidade-modernidade. Sob o enfoque da educação para as relações étnico-raciais, em especial, chama atenção a correlação entre as populações que são vítimas de injustiças socioambientais e os grupos racializados e subalternizados pela lógica colonialista (TRISTÃO, 2016; SALGADO; MENEZES; SÁNCHEZ, 2019). O promotor Abi-Eçab (2011) revela que, de fato, o direito de sobrevivência física e cultural de povos indígenas e a conservação da biodiversidade são ameaçados. Com base nas literaturas científica e jurídica, o autor aponta exemplos dessa ameaça, muitos deles associados à expansão da agropecuária: desmatamento e fragmentação, cultivo em monoculturas, aumento de queimadas, cultivo de transgênicos, uso de agrotóxicos e dispersão de espécies exóticas.

Assim, tendo em vista a relevância da educação para as relações étnico-raciais e do debate socioambiental, este trabalho tem o objetivo de analisar o potencial pedagógico de uma obra cinematográfica de temática indígena para a educação básica.

A obra escolhida

“Para onde foram as andorinhas?” (**Quadro 01**) é um curta-metragem brasileiro, estilo documentário, que retrata as percepções e angústias de povos do Parque Indígena do Xingu acerca das mudanças ambientais provocadas pela expansão do agronegócio no entorno da unidade. Inicialmente exibido na Conferência do Clima de Paris, o curta foi premiado no Festival Ambiental das Ilhas Canárias, 2016; Festival EntreTodos de Direitos Humanos, São Paulo, 2016; FestCine Amazônia, 2016; Festival Internacional de Curtas-Metragens de Faro, Portugal, 2017; Gran Premio Anaconda, Paraguai, 2018; Jumara Festival Internacional de Cine Indígena de Panamá, 2018; e *Indigenous Peoples' International Film Festival*, Guatemala, 2018. Atualmente, a obra está disponível para visualização gratuita ([clique aqui](#)).

Quadro 01: Dados do filme “Para onde foram as andorinhas?”.

Informações técnicas			
Data	2015 2016	Duração	22 minutos
Produção	Instituto Catitu e Instituto Socioambiental		
Direção	Mari Corrêa (Instituto Catitu)		
Roteiro	Paulo Junqueira (Instituto Socioambiental)		

Fonte: Instituto Catitu e Instituto Socioambiental.

Segundo o Instituto Socioambiental¹, o Parque Indígena do Xingu contempla um território no estado do Mato Grosso de 2.642.003 a 2.797.491 hectares, onde vivem mais de 6000 pessoas de 16 diferentes povos indígenas. A maioria dos povos tem semelhanças culturais entre si, sustentando uma rede interétnica de sociabilidade que envolve trocas, casamentos e rituais entre aldeias. A área do Parque abrange ampla biodiversidade, visto que cobre áreas de transição entre formações do Cerrado e da Floresta Amazônica, mas sua função primordial é a preservação da sociodiversidade local. Sua criação foi decretada em 1961, mas

¹ Informações disponíveis em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Xingu> e <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3908>. Acesso em 28/03/2022.

já era debatida há décadas em razão dos riscos oferecidos pela aculturação, pela disseminação de doenças - notadamente o sarampo - e pela expansão econômica na região. Mesmo com a demarcação do Parque, os riscos socioambientais permanecem: invasão de pescadores, caçadores e madeireiras; propagação de queimadas; poluição das nascentes dos rios; e a pressão latifundiária nos limites da unidade.

Análise da obra

Natureza é conhecimento

“Os anciões diziam: vocês têm que observar, têm que aprender direito”. Essa fala, de um dos xinguanos entrevistados no documentário, elucida aspectos importantes da epistemologia construída por esses povos. Toledo e Barrera-Bassols (2015) apresentam o conhecimento indígena como compreensão holística de toda extensão territorial a qual a comunidade se conecta pelas práticas de uso e manejo de recursos. Usualmente, trata-se de um espaço de escala restrita, mas o entendimento sobre ele é profundo, contemplando aspectos estruturais, dinâmicos, relacionais e utilitários do ambiente. A intrincada vivência entre a comunidade indígena e seu ecossistema, aliada à observação atenta, permite a percepção de padrões no comportamento do ambiente. Aprendendo com esses padrões, o grupo torna-se capaz de compreender seu território e até prever eventos.

Essa capacidade está expressa em diversos momentos da obra. Os povos do Xingu demonstram, por exemplo, possuir a habilidade de prever com antecedência a transição da seca para o período de chuvas. Dizem que, enquanto borboletas aparecem na seca, as cigarras começam a cantar três dias antes da primeira chuva. Outro sinal de chegada das chuvas é o posicionamento da estrela *Awãtaba* em um ponto mais alto do céu. Por fim, fala-se que a chegada das andorinhas marca definitivamente o fim da seca. Parente e Curi (2017), revisitando estudos dedicados à “antropologia do clima” - relações entre culturas e o clima, apontam serem recorrentes relatos de comunidades capazes de prever a chegada das chuvas a partir da observação de plantas, animais e/ou corpos celestes. Em trabalho seminal, Faulhaber (2004) defende que, além das previsões, a etnoclimatologia revela um modo próprio de pensar a relação do humano com as transformações do ambiente.

O conhecimento xinguno parece, inclusive, ajudar na interpretação das alterações ambientais recentes, correlacionando, em suas falas, as mudanças na biodiversidade local e as modificações no clima. Apontam que a remoção de vegetação na região aumentou a seca e calor, o que, por sua vez, teria facilitado as queimadas, matado os ovos das cigarras e impedido que o ipê florescesse. Relatam preocupação com o fato da margem do rio ter queimado, temiam que a perda das árvores frutíferas da mata ciliar comprometesse as populações de peixes que se alimentam de seus frutos. Ao associarem a remoção das árvores frutíferas da mata ciliar com a redução na população de peixes do rio, os povos do Xingu revelam compreender que espécies de um mesmo ecossistema estabelecem relações de dependência trófica entre si. Quando estranham a ausência das cigarras e das flores de ipê em certa época demonstram conhecer o ciclo de vida dessas espécies.

Esses saberes, que configuram objeto de estudo da etnoecologia, fazem parte do “Conhecimento Ecológico Tradicional” (CET): um universo de saberes, perpetuado por gerações através transmissão cultural, que versa sobre o ambiente local e as relações que seus integrantes estabelecem entre si (BERKES; FOLKE; GADGIL, 1995; PRADO; MURRIETA, 2015). Em geral, esse *corpus* de conhecimento está intimamente articulado tanto às práticas

produtivas da comunidade, quanto às suas crenças interpretativas e explicativas sobre o mundo (TOLEDO; BARRERA-BASSOLS, 2009). Estudando o povo *Piripkura*, Santos Junior, Candor e Cabral (2016) estabelecem que o CET é formado na coevolução temporal-espacial da interação entre comunidade e ambiente, reverberando em práticas sustentáveis que garantem permanente oferta de recursos. Porém, os autores propõem que a continuidade do CET está ligada à preservação do ecossistema; acreditam que o CET não seria capaz de adaptar-se à realidade de pastagens e rios assoreados.

Outro aspecto do documentário que chama atenção, sobretudo em comparação a comunidades urbanas, é o conhecimento extenso dos entrevistados sobre a biodiversidade de plantas da região. No âmbito da sociedade ocidental, há uma notória tendência de os seres humanos não perceberem e não valorizarem plantas. Registrada sob o conceito de “cegueira botânica” (WANDERSEE; SCHUSSLER, 2001), essa tendência viria de nossa limitação cognitiva para processar dados visuais. No entanto, em menos de vinte minutos de filme, os xinguanos mencionam mais de uma dezena de espécies vegetais. Seus relatos mostram que, além de saberem da existência dessas plantas, eles são capazes de distinguir uma das outras, conhecem aspectos de sua biologia e seu potencial como recurso - como alimento, matéria-prima na fabricação de objetos, medicamento, entre outros usos.

Wandersee e Schussler (2001), recorrendo a Lewis (1996) e a Balick e Cox (1996), explicam que exceções como essa se justificam na importância que as plantas têm dentro da cultura em questão - no caso, dos povos do Xingu. Dizem que em comunidades onde muitas pessoas trabalham diretamente com plantas ou que dependem da observação de sinais da natureza para produzir recursos (caça, coleta, pesca, cultivo), a incidência da cegueira botânica será menor. Quase vinte anos depois, Margulies e colaboradores (2019) corroboram este argumento e afirmam: “*while plant blindness is a global phenomenon, it is not generalizable across all human societies*” (p. 175), uma vez que diversos estudos etnográficos vêm sugerindo não haver cegueira botânica em sociedades não-ocidentais, como povos indígenas. Há, inclusive, o campo de pesquisa em etnobotânica que, embora tenha surgido para inventariar os diferentes usos que povos indígenas fazem das plantas e reportar seu potencial econômico, hoje também se dedica a entender os laços culturais criados entre sociedades humanas e plantas (NOLAN; TURNER, 2011).

Natureza é tecnologia

O universo de saberes dos xinguanos se estende, também, ao âmbito da técnica. No filme é debatida, sobretudo, a questão da produção de alimentos. Enquanto o modelo ocidental produz em extensas áreas de monocultura e direciona sua produção para locais distantes, as aldeias plantam os próprios alimentos. O curta mostra que a agricultura no Xingu é pautada no tempo da natureza, guiando-se pela chegada das andorinhas, pelo canto das cigarras, etc. É dito que produzem milho, cará, banana, batata-doce, abóbora, amendoim, pimenta e mandioca. Muitas dessas espécies são cultivadas simultaneamente; um entrevistado chega a comentar: “A rama do feijão subia na mandioca, nos troncos. Era a coisa mais bonita de se ver”. No documentário, pode-se, inclusive, contrastar o visual uniforme da lavoura monocultoras com a diversidade das roças indígenas.

Tal característica parece presente nas práticas agrícolas de diversas comunidades. Norder e colaboradores (2019) apontam ser comum cultivar diferentes espécies juntas; a percepção é de que a coexistência na diversidade de um sistema agroflorestral é benéfica para as plantas. Os autores trazem outros casos em que a agricultura indígena segue um calendário orientado pela dinâmica do ambiente natural, muitas vezes tendo de referência os astros. Essas



práticas, além de outras - como respeitar o tempo de recuperação do solo através do pousio, revelam um processo produtivo guiado pelas restrições e possibilidades do próprio ambiente. A agroecologia, caracterizada pela produção de alimentos segundo princípios ecológicos científicos e tradicionais, exalta o manejo indígena por produzir a partir de recursos locais, sem agrotóxicos e promovendo biodiversidade. Com efeito, além de subsidiar um cultivo de menor impacto, a agricultura indígena traz “uma cosmovisão e um entendimento de nossa relação com o mundo natural que é mais realista e mais sustentável que aquelas que herdamos de Europa Ocidental” (ALTIERI, 2010, p. 28).

Outra demonstração da tecnologia local é percebida no relato sobre a produção de cerâmica usando corais que crescem à beira do rio. O entrevistado diz que o material é utilizado na confecção de “panela grande” e “tacho para assar beijú”. Silva (2019) diz que os xinguanos *Asurini* possuem técnicas para produção de diversos objetos, dentre os quais as vasilhas de cerâmica têm destacada importância social e simbólica. A produção desses objetos surge como ação de (re)criação do mundo a partir de princípios funcionais, mas, também, estéticos, sociais e ontológicos. Em sua visão, “*that there is a mythic repertoire in which ceramic objects and their productive processes appear to reaffirm different ontological principles*” (p. 25). Ao discorrer sobre a etnografia da técnica, Araújo (2017) concorda. Diz que, embora a sociedade ocidental veja objetos e técnicas apenas sob viés funcionalista, é a lógica social que constrói as necessidades a serem supridas por eles. Seriam, então, os preceitos cosmológicos do grupo que orientariam as práticas e técnicas.

Assim, ao tratar de técnica/produção, deve-se destacar a visão de mundo do grupo. Nesse aspecto, Gomes Souza e Rodrigues Brandão (2012) indicam que, apesar de estar interligada à sociedade moderna, a comunidade tradicional não está totalmente integrada a ela. Sua economia se baseia no mínimo necessário para viver bem, sendo classificada como “de uniformidade” por estabelecer padrões de vida similares. O território ocupado é apropriado tanto pelo uso produtivo, quanto por vínculos afetivos e culturais. A terra é trabalho e renda, mas, também, abrigo, lazer, sociabilidade, religiosidade...

Mura (2011), por exemplo, menciona que o milho branco continua sendo cultivado mesmo após perder participação na dieta dos *Kaiowa*, por conta de seu papel ritualístico. Por isso, o autor defende que análises da tecnologia não se limitem ao âmbito da produção, pois, enquanto transição do natural (recurso do ambiente) para o artificial (cultura material), a produção reduz a técnica a um conjunto de objetos e reforça a dicotomia entre mundo sociocultural humano e mundo material da natureza. Ao contrário, sugere compreender as relações técnicas pela lógica de uso, já que seria ela em sua complexidade que regularia a produção, aquisição, distribuição e modificação de objetos.

Natureza é cultura

A partir das discussões anteriores, é possível situar os saberes, as técnicas e os produtos xinguanos como aspectos de suas culturas, elementos estruturais e estruturantes de seus modos de ser no mundo. Essa afirmação é corroborada quando um entrevistado diz que a cerâmica de corais - e, por conseguinte, o utensílio fabricado com ela - “é preciso para o nosso povo”. Por que panelas e tachos seriam tão preciosas se em momento algum é mencionado que tenham alto valor de mercado? Ora, a cerâmica é valiosa como parte da cultura material desses povos. O mesmo se aplica aos adornos ostentados por alguns entrevistados. Seu valor está ligado ao significado que aquele objeto possui, ao papel que exerce no modo de vida local. Desse modo, podemos, então, propor que a matéria-prima natural utilizada na confecção desses produtos talvez também não seja vista apenas como um recurso, gozando

igualmente de valor simbólico dentro da cultura nativa.

Essa proposição está alinhada aos postulados das etnociências (STURTEVANT, 1964), em especial, da etnobiologia: campo de pesquisa que estuda o conhecimento de sociedades tradicionais, com destaque para o “papel da natureza no sistema de crenças e de adaptação do homem a determinados ambientes” (POSEY, 1986, p. 15). Ainda que fragmentada em subcampos (etnotaxonomia, etnobotânica, etnozologia, etnomicologia, etnoecologia, etnopedologia, etnoclimatologia, etnoastronomia, entre outros), a produção na área comprova que os componentes do ambiente local, além de existência material, também gozam de existência no universo simbólico das comunidades. Plantas, animais, fungos, rochas, solo, chuva, nuvens, a lua, o sol, estrelas, enfim, todo ente natural tem o potencial de ser apreendido pela cultura dos povos com que compartilham o território.

Em Toledo e Barrera-Bassols (2015), a interação biológico-cultural é a base de um complexo de sabedorias perpetuadas oralmente na “memória biocultural”. Para os autores, a habilidade de seres humanos aprenderem continuamente a aproveitar recursos e processos naturais em seu favor só foi capaz de garantir nossa sobrevivência enquanto espécie porque temos essa memória, individual e coletiva, que torna possível estender as experiências de aprendizado para diferentes sociedades e paisagens. Entender o enraizamento dessa memória requer perceber que os saberes são somente parte da sabedoria, a qual, na verdade, apresenta-se como um cruzamento de conhecimento, práticas e crenças. De fato, valores, mitos, tradições, lendas, ritos e outros elementos da cultura imaterial são essenciais para a perpetuação das sabedorias tradicionais através das gerações.

No filme, podemos observar um exemplo de integração de entes biológicos e a cultura imaterial xinguana. Trata-se da cerimônia de furação da orelha, ritual de passagem que marca o amadurecimento dos meninos e está associado à sucessão na chefia da aldeia. Durante o processo, são estabelecidas “posições ranqueadas internamente que conferem prestígio aos noviços, sendo que a primeira delas constitui uma marca indelével de liderança, especialmente se um osso de jaguar for usado como perfurador” (FAUSTO, 2017, p. 659). Como se vê no curta, o pequi participa do ritual; as mães cozinham o fruto para que seus filhos comam durante a cerimônia. O pequi é de tal modo essencial nesse momento que ainda no plantio de suas sementes, é costume pronunciar uma “reza” para que não sejam desenterradas: “*Hagatu, hagatu imukugu ipogohoingo higei*” ou “lagarto, lagarto, isto servirá para a furação de seu filho” (SMITH; FAUSTO, 2016, p. 98). Esse caso demonstra como comunidades não-ocidentais significam a natureza para além da dimensão do recurso, percebendo-a como parte de sua cultura, portanto, de sua existência.

Natureza e o conflito

“Para onde foram as andorinhas?” dirige seu foco para os problemas ambientais provocados pela expansão do agronegócio no entorno do Parque Indígena do Xingu, e o impacto desses problemas nos povos que lá vivem. O documentário demonstra através de imagens de satélite como o desmatamento vem progredindo no estado do Mato Grosso, fazendo do Parque uma ilha de paisagem nativa em meio a um mar de monocultura. A retirada da vegetação no entorno da unidade teria desencadeado mudanças no clima da região, as quais, por sua vez, teriam deixado a vegetação mais susceptível a queimadas.

O calor e a escassez de chuva, somados às queimadas, seriam responsáveis pelo sumiço de animais que costumavam frequentar as aldeias (como macacos e borboletas), pela desregulação do ciclo de desenvolvimento de algumas espécies vegetais e pela perda de outras, impactando, inclusive, em diminuição na oferta de comida. Há cenas em que

entrevistados mencionam como a falta de chuva mata os alimentos cultivados e mostram frutas e legumes prejudicados pelo clima. Um caso crítico é o do pequizeiro que, infestado de percevejos, mostra-se incapaz de produzir o fruto de função alimentar e ritualística para a comunidade. O uso extensivo de agrotóxicos e o assoreamento dos rios da região também são apontados como agravantes nesse cenário de degradação ambiental. No filme, há falas de protesto por parte dos entrevistados, das quais se destaca:

“Eu não estou satisfeito com os costumes dos brancos, nem com o jeito dos governantes governarem. Se eles não ficassem longe, você me levaria até o governo. Eu falaria com ele. Apontaria meu dedo na cara dele: ‘Você não está dando certo. Você tem que alertar o seu povo; tem que explicar para ele que vocês não podem mexer com o nosso território. Esse é o nosso território. Nós estamos na nossa terra. Aqui fomos criados’”

Laschefski e Zhouri (2019) explicam que o Estado brasileiro aplica uma visão eurocentrada de desenvolvimento que, uma vez baseada na permanente acumulação de bens e capital, resulta na necessidade constante de expansão das paisagens operacionais que sustentam a sociedade moderna. Isto é, sobre paisagens naturais que coevoluem em equilíbrio com os povos tradicionais, avança um modelo predatório de apropriação do território que ou mata ou transforma em mercadoria. Assim, a adoção de uma economia de *commodities*, pautada na mineração e na agropecuária de exportação, implica pressão sobre os territórios ocupados tradicionalmente, como terras indígenas. A partir do momento que a evidente contradição entre os modos ocidental e tradicional de exercer a territorialidade torna impossível que coexistam, os conflitos ambientais se avolumam.

A partir de uma leitura crítica e decolonial do conflito, podemos percebê-lo como um choque entre dois diferentes modos de ser no mundo, ocasionado pela tentativa de um destes modos se sobrepor ao outro. Sob esse prisma, Salgado, Menezes e Sánchez (2019) percebem o conflito ambiental como uma empreitada de dominação do hegemônico sobre o subalternizado. Preconizam que a discussão sobre essas disputas deve preocupar-se em desvelar as identidades que constituem o território em conflito e que estão reprimidas pela violência da colonialidade. Essa violência atuaria para aniquilar ecossistemas, povos, saberes e culturas periféricas que resistirem ao projeto capitalista. Para os autores, a análise de conflitos ambientais precisa, em especial, fazer emergir o embate entre concepções de natureza que ocorre nas periferias da modernidade: “Na espinha dorsal da colonialidade está a ideia de que a natureza é uma coisa a ser dominada, algo externo aos sujeitos, e que, por isso, precisa ser dominada, o que entra em choque com as outras cosmogonias que se constituem em relações indissociadas” (p 604).

Como sintoma da cisão entre natureza e humanidade, Ailton krenak (2020) fala que “caçamos baleia, tiramos barbatana de tubarão, matamos leão e o penduramos na parede (...). Além da matança de todos os outros humanos que a gente achou que não tinham nada, que estavam aí só para nos suprir com roupa, comida, abrigo” (p. 7). Nesta última frase, o autor alinha-se o argumento de autores críticos e decoloniais ao demonstrar que a conjuntura que destrói os ecossistemas também aniquila os povos subalternizados. “É como se tivessem elegido uma casta, a humanidade, e todos que estão fora dela são a sub-humanidade. Não são só os caiçaras, quilombolas e povos indígenas, mas toda vida que deliberadamente largamos à margem do caminho. E o caminho é o progresso” (p. 7). Krenak aponta como o progresso capitalista é uma máquina incessante de criar consumo para garantir os lucros da produção a despeito das limitações ambientais; e aqueles que não produzem ou consomem podem morrer, pois são um obstáculo ao desenvolvimento.

Se de um lado a tríade colonialidade-modernidade-capitalismo tenta impor sua visão utilitária da vida, do outro resiste o paradigma ontológico dos povos xinguanos em sua intrincada relação com o território. Para eles, a natureza não é apenas fonte de recursos, mas base de sua existência material e simbólica. A degradação ambiental, portanto, é a degradação do próprio xinguanos. O documentário mostra o receio dos entrevistados com o futuro do grupo: “Como vamos ficar quando os brancos acabarem com as florestas?”. Demonstram insegurança frente a um cenário onde não se pode utilizar fogo na roça por conta das queimadas e já não se sabe ao certo quando plantar, pois seus saberes não ajudam mais a antever a chuva: “Como vamos saber o tempo da nossa história acontecer?”. Com técnicas e saberes comprometidos, seu maior temor parece ser a insegurança alimentar: “Quando acabarem nossos alimentos, o que nossos netos vão comer?”.

Em estudo com os *Xavanti*, Santos, Guaravello e Reichardt (2020) também notam que o impacto da degradação ambiental do território indígena e da transformação de sua cultura na soberania alimentar do grupo. A menor disponibilidade de recursos naturais, a diminuição das atividades tradicionais de produção e a necessidade/desejo de consumir produtos industrializados deixaram os *Xavanti* em uma situação de insegurança alimentar. Para Rocha, Porto e Pacheco (2019), a insegurança alimentar gerada pela desapropriação territorial e degradação ambiental é um importante risco à saúde indígena, e os torna mais dependentes de renda e de políticas públicas. Superar esse quadro requer confrontar o agronegócio e o capitalismo, visando garantir o direito de povos originários e camponeses ao território, para que, com isso, gozem da soberania alimentar - direito de cada povo definir sua política agrícola - imperativa para que haja segurança alimentar - “alimentos básicos de qualidade em quantidade suficiente a todos” (MIRANDA, 2021, p. 5).

Conclusão

A estruturação deste texto não foi sem razão. Primeiro, há uma dedicada análise do universo cultural xinguanos exposto em “Para onde foram as andorinhas?” para, só então, discutir os problemas ambientais relatados no que seria a primeira camada de obra. Esse movimento se justifica a partir do momento que é pretendido realizar o debate do conflito socioambiental à luz do contexto cultural no qual ele se insere. Afinal, tanto as pesquisas alinhadas à educação ambiental crítica, quanto os estudos decoloniais nos mostram que o conflito não ocorre em uma dimensão ecológica isolada, mas se dá na intrincada teia de relações entre fatores históricos, políticos, culturais, sociais, ambientais, econômicos, etc. Portanto, compreender como o ambiente está tão intimamente ligado à existência material e simbólica dos povos do Xingu é imprescindível para que se possa abordar em sala de aula a complexidade da ameaça colonialista de aniquilação que vêm com a expansão do agronegócio sobre o território de povos indígenas e tradicionais.

Agradecimentos e apoios

Agradecemos à CAPES pelo financiamento da bolsa de estudos (nível doutorado) concedida ao primeiro autor durante o desenvolvimento da pesquisa que culminou neste trabalho.

Referências

ALTIERI, M. A. Agroecologia, agricultura camponesa e soberania alimentar. **Revista NERA**,

v. 13, n. 16, p. 22-32, 2010.

ARAÚJO, D. Etnografia da técnica: a produção de cerâmica andina. **Espaço Ameríndio**, v. 11, n. 2, pp. 48-70, 2017.

BALICK, M. J.; COX, P. A. **Plants, people, and culture**: The science of ethnobotany. New York: Scientific American Library, W. H. Freeman, 1996.

BERKES, F.; FOLKE, C.; GADGIL, M. Traditional ecological knowledge, biodiversity, resilience and sustainability. In: PERRINGS, C. A. et al. (Eds.). **Biodiversity Conservation**. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1995.

FAULHABER, P. “As estrelas eram terrenas”: antropologia do clima, da iconografia e das constelações Ticuna. **Revista de antropologia**, v. 47, n. 2, pp. 379-426, 2004.

FAUSTO, C. Chefe jaguar, chefe árvore: afinidade, ancestralidade e memória no Alto Xingu. **MANA**, v. 23, n. 3, pp. 653-676, 2017.

GOMES, N. L. Diversidade étnico-racial, inclusão e equidade na educação brasileira: desafios, políticas e práticas. **RBPAE**, v. 27, n. 1, pp. 109-121, 2011.

GOMES, N. L. Relações étnico-raciais, educação e descolonização dos currículos. **Currículo sem Fronteiras**, v. 12, n. 1, pp. 98-109, 2012.

GOMES SOUZA, A. F.; RODRIGUES BRANDÃO, C. Ser e viver enquanto comunidades tradicionais. **Mercator**, v. 11, n. 26, p. 109-120, 2012.

KRENAK, A. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LASCHEFSKI, K.; ZHOURI, A. Povos indígenas, comunidades tradicionais e meio ambiente: a ‘questão territorial’ e o novo desenvolvimentismo no Brasil. **Terra Livre**, ano 34, v. 1, n. 52, pp. 278-322, 2019.

LEWIS, C. A. **Green nature/Human nature**: The meaning of plants in our lives. Urbana: University of Illinois Press, 1996.

LOPES, D. B.; FREIRE, J. R. B. História e culturas indígenas na educação: etnicidade, diferença e os 10 anos da lei nº 11.645/2008. **Cad. Cedes**, v. 39, n. 109, pp. 269-274, 2019.

MARGULIES, J. D. et al. Illegal wildlife trade and the persistence of “plant blindness”. **Plants, People, Planet**, n. 1, pp. 173–182, 2019.

MILANEZ, F. et al. Existência e Diferença: O Racismo Contra os Povos Indígenas. **Rev. Direito Práx.**, v. 10, n. 03, pp. 2161-2181, 2019.

MIRANDA, R. Soberania alimentar: direito dos povos. **Revista Ciências Humanas - UNITAU**, v. 14, n. 25, pp.1-6, 2021.

MURA, F. De sujeitos e objetos: um ensaio crítico de antropologia da técnica e da tecnologia. **Horizontes Antropológicos**, v. 17, n. 36, pp. 95-125, 2011.

NOLAN, J. M.; TURNER, N. J. Ethnobotany: The Study of People–Plant Relationships. In: ANDERSON, E. N. et al. (Eds.). **Ethnobiology**. Hoboken: John Wiley & Sons, 2011.

NORDER, L. A. et al. Agroecologia em terras indígenas no Brasil: uma revisão bibliográfica. **Espaço Ameríndio**, v. 13, n. 2, pp. 291-329, 2019.

PARENTE, I. C. I.; CURTI, M. V. Um estudo sobre o estado da arte da Antropologia do Clima. **BIB**, n. 80, pp. 42-58, 2017.



- POSEY, D. A. Etnobiologia: teoria e prática. In: RIBEIRO, D. (Org.). **Suma Etnológica Brasileira: Etnobiologia**. Petrópolis: Vozes, 1986.
- PRADO, H. M.; MURRIETA, R. S. S. A etnoecologia em perspectiva: origens, interfaces e correntes atuais de um campo em ascensão. **Ambiente & Sociedade**, v. 18, n. 4, pp. 139-160, 2015.
- ROCHA, D. F.; PORTO, M. F. S.; PACHECO, T. A luta dos povos indígenas por saúde em contextos de conflitos ambientais no Brasil (1999-2014). **Ciência & Saúde Coletiva**, v. 24, n. 2, pp. 383-392, 2019.
- SALGADO, S. D. C.; MENEZES, A. K.; SÁNCHEZ, C. A colonialidade como projeto estruturante da crise ecológica e a educação ambiental desde el sur como possível caminho para a decolonialidade. **Revista Pedagógica**, v. 21, pp. 597-622, 2019.
- SANTOS JÚNIOR, T. S.; CANDOR, J. C.; CABRAL, A. S. A. C. Uso de recursos naturais pelos Índios Piripkura no Noroeste de Mato Grosso: uma análise do Conhecimento Ecológico Tradicional no contexto da política expansionista do Brasil na Amazônia Meridional. **Revista Brasileira de Linguística Antropológica**, v. 8, n. 2, pp. 73-104, 2016.
- SANTOS, M. R. A.; GARAVELLO, M. E. P. E.; REICHARDT, F. V. Práticas alimentares Xavante: não soberania e insegurança alimentar. **GUAJU**, v. 6, n. 2, pp. 28-46, 2020.
- SILVA, F. A. Tecnologia de Produção Cerâmica entre os Asurini do Xingu: Escolhas Técnicas, Transformações e Encantamento. **Vibrant**, v. 16, pp. 01-29, 2019.
- SILVA, M. P. A temática indígena no currículo escolar à luz da lei 11.645/2008. **Cad. Pesq.**, v. 17, n. 2, pp. 39-47, 2010.
- SMITH, M.; FAUSTO, C. Socialidade e diversidade de pequis (Caryocar brasiliense, Caryocaraceae) entre os Kuikuro do alto rio Xingu (Brasil). **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi - Ciências Humanas**, v. 11, n. 1, pp. 87-113, 2016.
- SOUZA, M. E. V. Educação étnico-racial e colonialidade. In: MÜLLER, T. M. P.; COELHO, W. N. B. (Orgs.). **Relações étnico-raciais e diversidade**. Niterói: Editora da UFF, Alternativa, 2013.
- STURTEVANT, W. C. Studies in Ethnoscience. **American Anthropologist**, v. 66, n. 3, pp. 99-131, 1964.
- TOLEDO, V. M.; BARRERA-BASSOLS, N. A etnoecologia: uma ciência pós-normal que estuda as sabedorias tradicionais. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, n. 20, pp. 31-45, 2009.
- TOLEDO, V. M.; BARRERA-BASSOLS, N.. **A memória biocultural: a importância ecológica das sabedorias tradicionais**. São Paulo: Expressão Popular, 2015.
- TRISTÃO, M. Educação Ambiental e a descolonização do pensamento. **REMEA**, ed. especial, pp. 28-49, 2016.
- WANDERSEE, J. H.; SCHUSSLER, E. E. Toward a theory of plant blindness. **Plant Science Bulletin**, v. 47, p. 2-9, 2001.