

Do paradigma da dominação para o paradigma da coexistência: educação ou reencontro

Del paradigma de la dominación al paradigma de la convivencia: educación o reunión

From the domination paradigm to the coexistence paradigm: education or reunion

Mairon Escorsi Valério¹
Elisabete Cristina Hammes²

Resumo

Este artigo surge de um estudo que busca encontrar a lógica intrínseca na produção de conhecimento de um dos povos nativos que sobreviveu ao extermínio, e hoje, após 500 anos de dominação, acessa o ensino superior. O povo Kaingang possui uma organização cosmológica diferenciada daquela que origina a ciência hegemônica. No lugar de dualidades opostas, constrói sentidos e significados em dualidades complementares. Este e outros diferenciais podem contribuir significativamente para caminharmos para um outro paradigma, onde dualidades e hierarquias perdem o sentido, e a razão. Muito mais do que um objeto de uso e exploração, a natureza é nossa casa. Reencontrar o caminho de casa é uma tarefa possível, desde que estejamos abertos a permitir outras percepções, e relações com os seres que habitam o planeta.

Palavras Chaves: Alteridade. Cosmologia Kaingang. Decolonialidade.

Abstract

This article arises from a study that seeks to find the intrinsic logic in the production of knowledge of one of the native peoples who survived the extermination, and today, after 500 years of domination, accesses higher education. The Kaingang people have a cosmological organization differentiated from that which originates hegemonic science. Instead of opposing dualities, it builds senses and meanings in complementary dualities. This and other differences can significantly contribute to moving towards another paradigm, where dualities and hierarchies lose sense and reason. Much more than an object of use and exploration, nature is our home. Rediscover the way home is a possible task, since we are open to allowing other perceptions, and relationships with the beings that inhabit the planet.

Keywords: Alterity. Kaingang Cosmology. Decoloniality.

Resumen:

Este artículo surge de un estudio que busca encontrar una lógica intrínseca en la producción del conocimiento de uno de los pueblos indígenas que sobrevivió al exterminio, y hoy, después de 500 años de dominación puede acceder a la educación superior. El pueblo Kaingang tiene una organización cosmológica diferente de aquella que da lugar a la ciencia hegemónica. En lugar de dualidades opuestas, construye sentidos y significados en dualidades complementares. Estas y otras diferencias pueden contribuir significativamente al avance hacia otro paradigma, donde dualidades y jerarquías pierden el sentido y la razón.

Mucho más que un objeto de uso y exploración, la naturaleza es nuestra casa. Redescubrir el camino a la casa es una tarea posible, siempre y cuando estemos abiertos a permitir otras percepciones y relaciones como seres que habitan el planeta.

Palabras Clave: Alteridad. Cosmología Kaingang. Decolonialidad.

¹ Universidade Federal da Fronteira Sul.

² Universidade Federal da Fronteira Sul.

Introdução

Pensar em educação ambiental nos coloca em pelo menos duas frentes: A versão de educação ambiental hegemônica, de reparação aos males e prejuízos provocados pelo sistema econômico atual, ou pensar uma outra educação ambiental, voltada à uma outra percepção ambiental. A partir da perspectiva decolonial, podemos pensar outros caminhos, outras perspectivas.

A decolonialidade nos aponta para o olhar daqueles que foram invisibilizados pela lógica dominante, aqueles para quem a natureza é parte de si. Porque realmente somos natureza. Os povos nativos, que vivem e convivem em sintonia e aprenderam a dialogar com a natureza, porque sabedores de que são natureza, não fazem guerra a ela ou a vêem simplesmente como um objeto de satisfação de seus desejos, como um produto disponível para prover a vida e as necessidades humanas, a ser explorado infinitamente.

A ideia otimista de que o progresso da ciência e da tecnologia iria domesticar a natureza e que sempre seria possível encontrar soluções técnicas para todos os problemas, já não se mantém como uma verdade absoluta. Ainda que sob a cortina de fumaça da modernidade, o fracasso da implantação da agricultura industrial já pode ser medido. Como revela Alimonda (2011, p. 33):

Desde o século XIX, nos pampas argentinos ou nas pradarias dos Estados Unidos e Canadá, os cereais foram produzidos em quantidades fabulosas, capazes de alimentar muitas gerações de seres humanos e gerar enormes riquezas nesses países. Mas a fertilidade natural também foi perdida, espécies vegetais e animais foram extintas, houve e ainda existem enormes problemas de erosão e desertificação. Mas esses danos ambientais irreparáveis nunca foram contabilizados nos custos dessa produção.

Da mesma forma, o modelo agrícola da “revolução verde” denota ter falhado, pois o consumo energético tem estado acima de sua capacidade de produção. Como destaca Alimonda: “E muito mais falhou se incluímos nesta avaliação o ponto de vista da contabilidade de recursos que incorpora o custo da erosão, perda de biodiversidade ou fertilidade do solo, contaminação por agroquímicos e assim por diante.” (2011, p. 33). E mais ainda, se levarmos em consideração o que a lógica da modernidade tem tentado encobrir:

“[...] os custos sociais e humanos do processo de implantação da agricultura industrial, na forma de expropriação dos camponeses, perda de empregos e possibilidades de mercado para a agricultura familiar, efeitos na saúde da população rural, êxodo rural, crescimento macro das cidades e assim por diante. (ALIMONDA, 2011, p. 33). (tradução nossa).

De nada adianta uma educação ambiental que esteja dentro do modelo, pois ele continuará a sangrar os povos e territórios das colônias, explorando, destruindo, desertificando. E o que é pior, desafiando a capacidade de homeostase do planeta. Para que alguns países tornem-se o centro, e fizessem de outros suas periferias, há que se constituir um *corpus* de conhecimento, e uma teia de relações de dominação e controle. Uma imbricada forma de controle, que envolve construção e desconstrução de identidades, subjetividades, percepções de mundo, produzidas e reproduzidas pela Colonialidade do Ser, Saber, Poder e da Natureza. Como destacam Salgado, Menezes e Sanchez (2019, p. 603): “Para além da constituição da economia-mundo, podemos falar da constituição de “subjetividades-mundo”, dos “padrões-mundo”, tendo a Europa o modelo a ser seguido, quer se queira ou não – não há escolha abaixo da linha do equador.” Produz-se, assim, como definem Salgado, Menezes e Sanchez, a hegemonia de um “[...] sistema-mundo europeu/euro-norte-americano capitalista-patriarcal-moderno-colonial.” (2019, p. 603). A lógica eurocêntrica, ocidental nos ensina a nos percebermos, enquanto seres humanos dissociados da natureza. Contaminamos, destruímos, e não percebemos que é a nós mesmos que

estamos contaminando e destruindo. Na lógica nativa, humano e natureza são parte constituinte da vida, e da morte. O que se faz à natureza, faz-se a si mesmo. Essa sabedoria ancestral precisa ser retomada. E para conseguirmos retomá-la precisamos rever as lógicas que tem sido administradas em nosso cotidiano. E buscarmos nas lógicas nativas, as percepções que estão encobertas, subalternizadas, apagadas.

Os conceitos e racionalidades que tem nos orientado para a construção de um entendimento de natureza e de organização de sociedade utilitarista e desumanizadora, e desnaturalizadora, precisam ser repensados à luz de lógicas outras. Resignificar nossa relação com a natureza, nossos projetos de vida e de sociedade, são necessários para que a vida possa vencer o projeto de morte que tem provocado a destruição dos ecossistemas, das culturas milenares e ancestrais, dos conhecimentos e relações ecológicas que tem sustentado e promovido a continuidade da vida neste planeta.

Continuar num modelo de educação ambiental que não se permita pensar um outro modelo de sobrevivência neste planeta não nos ajudará a manter a vida que ainda resta. Nós, latino-americanos, enquanto eternas colônias das metrópoles e mais atualmente, dos oligopólios, somos os repetidamente, exaustivamente, reincidentemente explorados, e nas sucessivas crises do capital, vítimas em potencial de novos ataques aos ecossistemas que ainda restam.

Alimonda (2011) destaca a contribuição primordial do coletivo Modernidade/Colonialidade, para que fosse possível compreender a América Latina como a primeira periferia do sistema colonial europeu, este que é o lado oculto originário da modernidade. Os desdobramentos dessa invasão colonial são percebidos e permanecem através:

- a) da racionalidade das formas estatais e das empresas coloniais ibéricas; b) da acumulação originária de capital a que essas conquistas deram origem; c) da apropriação da biodiversidade natural dos trópicos como fundamento da modernidade (Coronil, 2000); d) o aparecimento dos princípios da missão evangelizadora e da superioridade europeia como articulações centrais do imaginário colonial eurocêntrico, como senso comum hegemônico que impulsiona e justifica o empreendimento colonial, mas também como uma “pulsão identitária” presente em cada sujeito individual desse projeto. (ALIMONDA, 2011, p. 23). (tradução nossa).

Alimonda (2011) aponta que, ao assumirmos a perspectiva do “giro decolonial”, ou seja, ao nos dispormos a construir uma ação contra a reprodução da colonialidade, podemos então visualizar outras epistemologias, outros lugares de enunciação, passados e presentes, que tem produzido uma perspectiva crítica e de resistência ao projeto da modernidade colonial.

Isso supõe a reescrita das narrativas da modernidade de outro lugar, revalorizando as culturas e povos dominados e suas histórias de resistência. Da mesma forma, seria possível recontar a história do continente sob a ótica das relações sociedade/natureza. (2011, p. 27). (tradução nossa)

Este artigo orienta-se pela proposta de Alimonda (2011), que aponta a possibilidade, a partir do giro decolonial, da reescrita das narrativas da modernidade a partir de um outro lugar, ou seja, a partir da perspectiva do colonizado. Alimonda destaca, ainda, a possibilidade de narrar novamente a história do continente a partir das relações sociedade/natureza. Entendemos que, fundamentalmente, são estas relações que necessitam ser repensadas, de forma a explicitar como a perspectiva ocidental, que tem nos levado a uma dissociação humano/natureza, produziu os desequilíbrios e desastres ambientais que ora ameaçam a continuidade da vida humana na terra. Em verdade, essa lógica tem dizimado não somente a vida de espécies animais e vegetais não humanas, mas

uma parcela da humanidade que teve suas vidas interrompidas pelas guerras, pela fome, doenças, regimes ditatoriais, entre tantas formas de desvalorização do outro em um modelo de sociedade onde a acumulação do capital está acima da vida, e esta torna-se descartável. Para Alimonda

Na verdade, o território que veio a ser conhecido como "América" foi o cenário do que pode ter sido a maior sucessão de catástrofes ambientais da história da humanidade: invasão de humanos, de animais, espécies de plantas e doenças que devastaram e subjugaram às suas populações originais. (2011, p. 29). (tradução nossa).

Neste sentido, a proposta deste artigo é de buscarmos olhares outros, para os problemas que se repetem a partir do modelo econômico ao qual estamos submetidos. E para que possamos, nesse processo, rever sentidos e significados que foram colocados em nossos projetos de vida. Entendemos, assim como Salgado, Menezes e Sanchez, que necessitamos “[...] deslocar olhares para, então, ver nos grupos que sempre resistiram aos ataques do projeto colonial possibilidades de anúncios de ‘inéditos viáveis’ ” (2019, p. 600).

Na organização deste artigo, para que possamos olhar com os olhos deste outro, primeiramente será abordada a lógica nativa, como uma percepção que necessita ser conhecida, reconhecida e, cada vez mais, adotada. Entendemos que a integração com a natureza, que permanece na percepção destes povos, e que nos foi tirada pela lógica dualista e cartesiana que tenta nos moldar, na construção de nossas subjetividades ocidentalizadas, pode ser reconstruída a partir do reconhecimento e do encontro com saberes outros.

A dissociação entre ser humano e natureza tem sido pontual na ruptura entre cosmologias, assim como a ideia de natureza como mercadoria. Para povos não europeus, como os aimarás e os quíchuas, a vida dependia da Pachamama, um conceito desconhecido para os ocidentais, que já se percebiam de forma fragmentada. A dissociação sociedade/natureza impõe, assim, um modelo diferenciado de relação com a natureza, uma dissociação até então distante e distinta a estas cosmologias. Como apontam Lappe e Laroque (2015, p. 151): “Na concepção dos indígenas Kaingang, sociedade e natureza, bem como humanos e não humanos, não representam categorias estanques, ou seja, são tratadas como coletividade que se inter-relacionam e se complementam.” Para uma sociedade que se distanciou da natureza, e percebe nesta muitos perigos, essa separação não soa tão estranha, mas para os povos nativos, que vivem e convivem com os animais e próximos das matas, tirando dali seu sustento, seja pela alimentação, seja pelo material para o artesanato, essa cisão e distanciamento não faz parte de sua cosmovisão.

Em contraposição à concepção de natureza como recurso, os povos originários percebem a natureza como parte de sua própria existência, aprendendo, convivendo e sobrevivendo, pois a ideia de recurso é a ideia de esgotar a natureza, e como um bom hospedeiro, os povos tradicionais sabem que se esgotarem a natureza, as condições para a própria vida se esgotarão.

Dualismo de complementaridade: a cosmologia Kaingang integrando o diferente

O povo Kaingang possui uma cosmologia própria para organizar e estabelecer relações com o outro e a natureza. Trata-se do sistema dualista de metades complementares, um modelo exemplar em contraposição ao dualismo cartesiano. Compreendemos com mais propriedade como o sistema de metades se apresenta e determina as estruturas tanto na organização social e política quanto nas relações interpessoais a partir do relato dos próprios Kaingang. Para Manduca (2017, p. 13): “O povo Kaingang é dividido em duas marcas tribais que os identificam. (...) Kamé representava o dia, enquanto que Kairú, a noite.” Onde: “[...] o casamento não poderia ocorrer entre parentes da mesma marca (Kamé com Kamé e Kairú com Kairú), porque eles eram irmãos.

Eles tinham que casar com parentes da outra marca (Kamé com Kairú).”

Apesar de se dividirem em duas metades, estas não se opõem, pelo contrário, são complementares. Constituem, assim, o sistema dualista Kaingang, onde, apesar de distinguirem-se entre si, necessitam um do outro para produzirem a totalidade, numa relação de interdependência. Conforme esclarece Belfort, são: “[...] as relações estabelecidas entre ‘eu e o outro’, ‘homem e mulher’, por exemplo, vão permear toda sociedade Kaingáng, na concepção de que os opostos não podem se excluir, muito pelo contrário, só existem porque o oposto existe.” (2011, p. 83).

Para o Kaingang tudo na natureza segue tal referencial cosmológico, que influenciará na forma de conceber o mundo e suas relações: “Enquanto o sol é Kamë, a lua é Kanhru; enquanto o pinheiro é Kamë, o cedro é Kanhru; enquanto a pintura Kamë é aberta com traçado longo, a pintura Kanhru é fechada com traçado redondo, etc.” (BELFORT, 2011, p. 83). Quando estudamos a cultura kaingang e encontramos um mundo que dialoga com outros mundos, percebemos o quanto a lógica ocidental tem reduzido nossas relações. A cosmologia Kaingang opera em lógica distinta da ocidental, que sofreu influência de um modelo científico reducionista e fragmentado, não havendo, por exemplo, divisões entre o mundo material, dos vivos, e o mundo espiritual. E essa é uma diferença importante, que deveria ser considerada, pois: “A capacidade de transpassar mundos implica também a existência de um universo sem divisões categóricas entre mundos, sendo todos eles permeáveis e em constante relação.” Descobrimos que compõem o território kaingang o mundo dos *fóg* (não indígenas) assim como, também, os mundos invisíveis. (MARECHAL; HERMANN, 2018, p. 345).

A imagem de índio que tem sido fixada e reproduzida não nos tem permitido descobrir quem são, como vivem e como pensam nas relações com a natureza e com outras culturas. Naturalizamos os conceitos de índio que estamos acostumados a ver nas páginas dos livros didáticos, seus trajes humildes e sua presença em nosso cotidiano vendendo artesanato, mas não conseguimos visualizá-los como detentores de um conhecimento ancestral e de um povo que tem muito a nos ensinar. Ainda estranhamos quando chegam à universidade, este lugar que sempre foi um não-lugar para aqueles representantes das culturas subjugadas pelo colonizador. Eles são uma prova de que, apesar de não sermos mais oficialmente uma colônia, a colonialidade permanece nas hierarquias sociais, nos papéis subordinados, nos preconceitos e nas diferenças ainda não superadas, até porque, não percebidas. Como aponta Fleuri (2003, p. 34):

Quando as diferenças culturais são consideradas numa perspectiva estereotipada, focaliza-se apenas as manifestações externas e particulares dos fenômenos culturais. Deixa-se de valorizar devidamente os sujeitos sociais que produzem tais manifestações culturais, ou não se consegue compreender a densidade, a dinamicidade e a complexidade dos significados que eles tecem.

Como resultado da hegemonia de um olhar ocidental, e de tentar enquadrar e dominar estas culturas, “[...] as relações entre culturas diferentes são consideradas a partir de uma lógica binária (índio x branco, centro x periferia, dominador x dominado, sul x norte, homem x mulher, normal x anormal...)”. (FLEURI, 2003, p. 34). Quando polarizamos, dificultamos a compreensão dos processos complexos que existem na relação com os sujeitos, nas relações que permeiam seu contato, e mesmo a reciprocidade, pluralidade e variedade de significados que são produzidos e operam nestas relações. (FLEURI, 2003). Ou seja, quando classificamos, dividimos e hierarquizamos estas relações, fixamos e naturalizamos tais oposições, invisibilizamos, até, impedindo-nos de colocar em ação, em diálogo, em transformação. Esta parece ser uma diferença entre a lógica ocidental e a lógica Kaingang, que opera através do diálogo entre oposições, de forma que possa haver

transformação a partir desse diálogo.

Os conhecimentos que registrados neste artigo foram produzidos a partir de uma lógica outra, que não a ocidental. Vamos tentar trazer estas diferenças para compreender que há muito a ser conhecido e reconhecido enquanto saber e conhecimento produzido ao longo do tempo, e que poderá enriquecer tanto o processo formativo quanto nossa compreensão de mundo, bem como sua aplicação no momento de crise ambiental, ética e política que atravessamos.

A cultura Kaingang é composta por suas tradições, rituais, crenças e mitos, sendo produzidas e mantidas a partir de sua proximidade com a natureza. Ainda que tenha passado por mudanças ao longo da colonização, e apresente diferenças nos seus diferentes territórios, é possível localizar alguns elementos, em menor ou maior grau, de conhecimentos próprios que os diferenciam na compreensão de mundo, na compreensão de alimento como remédio, na capacidade de se regenerar e manter-se saudável a partir da “força” dos remédios do mato.

Os Kaingang possuem seus especialistas em cura, que são procurados de acordo com a especificidade da doença. Podem ser curadores, remedieiros, e, também, um Kujã, ou Kujá. Tanto para o Kujá, quanto para os demais especialistas Kaingang, a relação com o território é essencial para que possam adquirir conhecimento e realizarem seus rituais. Os Remedieiros e Remedieiras são conhecidos por possuírem um domínio amplo sobre os remédios do mato, especialmente de origem vegetal, mas que também podem ser de origem animal. Acessam constantemente os territórios tradicionais para a coleta de plantas, raízes, folhas e galhos para a produção dos remédios para tratar amarelão, anemia, resfriados fortes, bronquite, entre outras doenças de seu povo. (BIAZI, 2019). Destaca-se, também, que:

O espaço onde este especialista busca seu conhecimento é essencial para que suas práticas de cura continuem e a sua formação e de outros novos Remedieiros (as) possa ser feito, pois é em meio a mata que este conhecimento é transmitido tanto na oralidade quanto no silêncio, ao observar seu professor, mestre que pode ser tanto o Benzedor ou um Kujá. Este conhecimento adquirido neste lugar, espaço, faz diferença, pois estarão em contato com os animais, as plantas e seres invisíveis; a forma de compreensão deste conhecimento passado ao Remedieiro (a) tem ligação com o território tradicional do povo Kaingang. (BIAZI, 2019, p.11).

Biazi destaca, assim, a importância da preservação e acesso ao território, sejam matas, campos, nascentes, pois a formação dos especialistas está ligada diretamente a mãe terra. O mesmo ocorre na formação do Benzedor, ou da Benzedora, pois “[...] seu professor o Kujá ou o Benzedor (a) formado (a), necessitam deste espaço para dar início a formação deste especialista”. (2019, p. 11).

A partir da compreensão da formação dos especialistas Kaingang, é possível perceber como a produção deste especialista e de seu conhecimento ocorre em sintonia com a natureza, sendo esta interação a base para a produção de um saber marcado pela observação, sensação, integração com o meio, diálogo com os animais-guia (através de sonhos) e com o instrutor, seja ele Kujá, benzedor ou remedieiro.

Outro elemento que se destaca na formação do Kujá é a simetria entre as metades, ou seja, tanto o professor quanto o *jagré* do Kujá, seu animal-guia, pertencerão à metade oposta, sinalizando que nos contrários ocorre a produção do saber. Utilizam-se principalmente dos remédios do mato (*venh-kagta*). “O remédio do mato que o Kujã coleta na floresta é uma planta que nasce sozinha na mata fechada, protegida dos raios de sol, da intervenção direta do olhar e da mão humana.” (ROSA, 2005).

Diferentemente do Kujá o curador “[...] é aquele que possui o ‘saber não-guiado’, ele detém os conhecimentos sobre os ‘remédios do mato’ bem como aqueles utilizados para banhos e garrafadas”. (ANDRADE, 2009, p. 78). Andrade aponta que os curadores

entrevistados por ele preferem utilizar plantas provenientes do mato, por considerá-las mais fortes. Mas, devido às alterações provocadas pela ação humana, restaram poucas espécies, de forma que muitas plantas são colhidas fora da mata.

Andrade (2009, p. 75-76) destaca que os Kaingang “[...] são grandes observadores dos ciclos naturais e têm enorme conhecimento dos seres que habitam a floresta, sendo suas relações com eles determinantes na manutenção de sua força, *tar*, ou de sua saúde”. Nesse sentido “A noção de força é central na concepção de saúde Kaingang, estar forte significa estar protegido de enfermidades e, por sua vez, estar fraco significa estar vulnerável a elas.”

Esta mesma lógica é aplicada aos “remédios do mato”, considerados mais potentes do que os provenientes do posto de saúde. A distinção entre o lugar de onde são retiradas as plantas está relacionada ao poder de cura, pois os “remédios do mato” só teriam “força” se fossem provenientes da mata fechada, do mato mesmo. Pois se “[...] a planta estivesse em um lugar em que passam pessoas ou se fosse uma planta plantada pelo homem, não possuiria propriedades curativas, seria um remédio “fraco”. (p. 79). Considerando o caráter dialógico dos Kaingang, a integração com a natureza e a percepção de que tudo é habitado por espírito, conforme entrevistas realizadas por Cadete (2019) na área indígena de Toldo Pinhal, estado de Santa Catarina. Conforme a explicação das entrevistadas, ao realizar a coleta das ervas é necessário conversar com a planta e pedir permissão para retirar uma de suas partes. Caso não seja feito esse diálogo, elas não poderão produzir os efeitos necessários para curar a enfermidade pretendida. Ocorre que já não há esse respeito com a forma correta de realizar a colheita para a confecção dos remédios. “Simplesmente, tiram as ervas como se elas não sentissem e ouvissem. Por isso, as erva não produzem os efeitos desejados quando são usados.” (p. 29). Nas palavras de Maria Loureiro:

[...] precisa aprender tirar as ervas, devemos conversar com elas ter fé na cura e ter muito cuidado ao coletar as ervas, assim sentindo o olfato, tato e gosto para coletar as plantas medicinais. Nesse sentido, precisa saber qual erva que esta coletando para ser usada, pois cada erva tem seus benefícios e malefícios que devem ser respeitado. (*apud* CADETE, 2019, p.18).

A espiritualidade, presente na relação com a natureza, produz uma maior sintonia, pois as relações são de continuidade, e não de ruptura. Como podemos perceber, no relato de Guisso e Bernardi: “Como diz minha avó Pureza, ‘nóis precisava de resposta pá curá doença, nóis ia no mato e tinha parição da planta pá fazê o chá’. É a crença de que as qualidades sensíveis das plantas podem ser transferidas aos humanos.” (2017, p. 157). Trata-se do entendimento de que as qualidades presentes nos remédios, como força e resistência, disposição e energia, acuidade visual, destemor, longevidade, entre outras características, sejam transferidas pela utilização e/ou contato com estas plantas.

Podemos entender a importância que a mata representa para o Kaingang, pois de sua existência depende a possibilidade de encontrar os remédios para a cura de suas doenças, alimento para manter a saúde do corpo, e é ali também que vivem os espíritos guia e os protetores da natureza.

Outro conhecimento percebido junto aos Kaingang, refere-se ao uso de plantas depurativas. Em um estudo desenvolvido na TI Guarita/RS, sobre a diversidade de plantas medicinais e alimentícias e seus usos, Juliano Porsh constatou que “[...] muitas das plantas utilizadas pelos kaingang possuem efeito de limpeza/depuração do organismo, seja pela forma de depuração do sangue, como diuréticos ou melhoradores dos processos digestivos.” (2011, p. 45). Para produzir esse efeito, são utilizadas plantas como “[...] sucar, krygme, gervão, urtigão, joá, quina, sete-sangrias, pata-de-vaca, cipó-sumo, tarumã, toco-verde, guanxuma, salsaparrilha, caragatú-modo, abóbora e moranga”. São plantas que auxiliam os sistemas excretor (rins e bexiga), digestório (estômago, intestino, pâncreas e

fígado) e endócrino (pâncreas principalmente).

Esse detalhe, percebido por Porsh (2011), aponta como o conhecimento deste povo se manteve através dos tempos, e revela a clareza que possuem quanto há uma concepção de saúde e doença baseada na prevenção, ou seja, no cuidado em manterem-se saudáveis através da ingestão de alimentos e chás com funções depurativas. No registro de Porsh (2011), foram localizadas oito diferentes tipos de plantas com poder depurativo, voltadas há eliminação de impurezas e prevenção de doenças. Foram citadas para esta função: tarumã, sucará, quina e pata de vaca, sendo utilizada a casca da árvore, e preparada por decocção. E ainda, salsaparrilha, cipó-sumo, pega-pega e *krýgmě*. Para o fortalecimento do corpo, também na lógica de prevenção, são utilizadas jerivá, cipó-sumo, amora-branca, cipó-escada e salsaparrilha. Estas últimas são plantas utilizadas para evitar a anemia, ou o “amarelão”. Para eliminar impurezas e toxinas do corpo, são utilizadas a raiz do urtigão e das cascas do muara e da pata-de-vaca, evitando ou controlando pedra nos rins, dores na bexiga e ácido úrico com o uso das plantas. Com o acesso ao sistemas de saúde formais, e o descrédito ou desuso deste conhecimento e a ingestão destas plantas medicinais de forma preventiva, Porsh (2011) destaca que “[...] a “nova” medicina repassada nos postos de saúde pode, ao longo do tempo, debilitar a saúde da comunidade indígena pelo não uso dos “fortificantes” do organismo.” (p. 45-46).

Estas análises apontam que os Kaingang utilizam seus conhecimentos sobre as propriedades das plantas de forma a transformar sua dieta em uma técnica preventiva, onde corpos fortes estarão menos suscetíveis às doenças.

Andrade (2013) destaca que a análise sobre os *venh kagta* permitiu também um olhar sobre a relação dos Kaingang com o seu meio e com os seres que nele habitam, agindo a partir de critérios específicos, baseados na relação construída na observação da natureza, percebendo as propriedades das plantas e indicações dos animais. O que nos faz perceber que suas ações são orientadas, não pela lógica ocidental, mas, ainda, por uma lógica própria, “[...] por um princípio particular, não considerado válido pela biomedicina, em que as características físicas observáveis de um ‘remédio do mato’ é transmitido ao Kaingang, para a cura ou para a formação do corpo e de sua personalidade.” (p. 83). Da mesma forma que o Kaingang aprendeu a buscar na natureza a cura para a doença, é dela que retira, ou produz a sua saúde. A partir dos relatos registrados nas dissertações de Lappe (2015) e Oliveira (2009), vamos encontrar uma grande diversidade de informações, obtidas junto aos Kaingang quanto à distinção entre alimentos fortes e alimentos fracos, que determinam as condições de adoecimento ou de fortalecimento do corpo.

Comida forte e comida fraca: agrotóxicos, alimentos industrializados, remédio e veneno como conceitos ambientais dialógicos

O povo Kaingang considera as comidas típicas como fonte de cura e de prevenção para algumas enfermidades. Geralmente os Kaingang procuram comer alimentos fortes, pois consideram que alimentos fracos os adoecem. A lógica Kaingang, no que se refere a alimentos que curam e alimentos que adoecem, está diretamente associada ao equilíbrio ambiental. O acesso a alimentos que curam está associado ao meio ambiente equilibrado, sem a presença de monocultivos, por estarem associados a agrotóxicos. São estes mesmos cultivos, responsáveis pela destruição das matas e pela contaminação dos alimentos nativos remanescentes, ou por sua extinção, que deterioram sua saúde e geram dependência da comida fraca, que precisa ser comprada no mercado. Retomando a cosmologia deste povo, as divisões operadas pela lógica ocidental de fragmentar e dividir diferem da lógica integrativa Kaingang. Conforme apontado por Lappe (2015, p. 140), em entrevista coletada junto a uma liderança Kaingang da Terra Indígena Por Fi Gã, localizada na cidade de São Leopoldo/RS:

[...] todos os alimentos são remédios, todos os alimentos. [...] eu não consigo distinguir comida de remédio. A comida de um lado, o remédio de outro. Eu

não consigo separa! Eles são junto. A comida é o remédio e o remédio é a comida! [...] Mas nós ali no matão ali, a gente tem o mel, o mel serve pra quase todo o tipo de doença do corpo, o mel né. Porque ele é feito de várias flores das árvore, então essas árvore, essas flores são remédio. Então o mel, é o melhor remédio do mato. Depois a gente colhia algumas folhas, muitas folhas que tem no mato, tira lá e cozinha e come. Muitos remédio né pra reumatismo, muitos remédios pro câncer e isso a gente comia bem dize todos os dias antigamente. Por isso que a pessoa durava mais de 150 anos. E hoje imagine né. Pensa um pouco da alimentação que nós comemo. Esses produto enlatados são um veneno. [...] Os grão também, hoje, ele já brota vem o veneno em cima até colhe! Nasce, e eles colhem usando veneno no produto. E a gente vai come! Na hora ali dá pra remedia a fome, mas logo vem a consequência [...]

Quanto à associação entre alimento e remédio, segundo estudos desenvolvidos por Oliveira (2009, p. 141), na Terra Indígena Xapecó, localizada na cidade de Ipuçu, Santa Catarina, os Kaingang moradores deste local entendem que a maioria das comidas do mato são também consideradas remédio, sendo a elas atribuídas qualidades nutricionais, como o *kumí*, considerado um alimento rico em vitamina. A associação aparece desde a semelhança na forma de nomenclatura, onde: “Os termos utilizados para designar o remédio do mato (*vehn kagta*) e comida do mato (*vehn kom égoro*) são parecidos, pois ambos possuem o prefixo *vehn*, que significa “mato”. O conceito de “comida forte” é associado às comidas antigas porque elas alimentam mais “[...] no sentido de serem ‘pesadas’, terem sustança”. A ingestão deste tipo de alimento deriva em um corpo também mais forte.

Para os Kaingang moradores das Terras Indígenas Foxá e Por Fi Gã, o *Fuã*, considerado um alimento tradicional Kaingang, é tido como útil para a saúde do útero, o *Kumi* e a *Varana* auxiliam na cura da anemia e na ativação da memória, a *Serraia* é usada para combater o amarelão, o *Pého fej* para tratar dores no estomago; o caraguatá é também usado para o amarelão e contra bronquite, asma e reumatismo. A urtiga da folha grande pode ser utilizada como alimento e, ainda, para a limpeza do corpo (LAPPE, 2015).

Tanto as coletividades Kaingang das Terras Indígenas Foxá e Por Fi Gã quanto os entrevistados da TI Apucarana relatam prejuízos à qualidade da alimentação e alteração da dieta devido à escassez das áreas de caça, pesca e coleta e a utilização de alimentos industrializados e cheios de agrotóxicos. (LAPPE, 2015; OLIVEIRA, 2009).

A partir dos estudos realizados na TI Apucarana, estado do Paraná, Oliveira (2009), registra que as “comidas antigas” como *égoro*, *émi*, *pishé*, canjica, mel de abelha e carne de caça, comidas consideradas mais fortes do que a comida atual, comprada no mercado, ainda são preparadas, mas em menor quantidade. Nos dias de hoje se come mais arroz, massa, pão e carne de frango, comidas ditas “mais fracas” do que as antigas. Oliveira (2009, p. 72) observa que: “As comidas “antigas”, também chamadas de “grosseiras”, geralmente não podem ser compradas no mercado, sendo necessário plantar ou coletá-las, enquanto a comida “fina” do branco vem do mercado.” São classificadas como comidas grosseiras a canjica socada no pilão com cinza, o virado (feito com feijão, porco, linguiça, misturados com farinha), quirera, farinha torrada ou pishé. “Alguns interlocutores consideram a comida comprada no mercado ‘envenenada’, pois tem muito agrotóxico.” A canjica do mercado é considerada “comida fraca”, por ser utilizado agrotóxico no seu plantio, sendo que a canjica antiga é feita de um milho chamado de “[...] milho “do comum”, assim como a carne de porco criado na própria terra indígena, chamado de “porco do comum”. O “comum” é considerado mais forte que o porco ou o milho das “granjas”, que recebem agrotóxicos, vacinas e venenos.” Os Kaingáng mais velhos consideram que o consumo de comida “fina” e “contaminada” acarreta consequências negativas para os corpos dos jovens e das crianças, deixando-os mais “fracos”, com a “natureza fraca”, adoecendo, assim, mais frequentemente. Complementando esta análise, conforme entrevista realizada por Oliveira (2009, p. 72) com

Dona Emiliania, residente da aldeia Paiol de Barro, esta relata que: “Agora as crianças tem nojo das comidas da gente. Aonde veio as fraquezas do pessoal, essas doenças tudo, diferentes. Vem remédio não sei da onde pra aplicar na gente.”. A alimentação atual está baseada no consumo de alimentos como galeto, arroz, massa e pão, estes últimos produzidos com farinha branca, adquiridos no mercado, mas antigamente eram consumidos os alimentos que a terra produzia, sem o uso de veneno e ureia. A preocupação com o uso do veneno e de hormônios e medicamentos está presente a muito tempo nesta comunidade.

No ano de 2001, Diehl registrou em entrevista a observação de uma moradora moradora sobre os efeitos nocivos da comida, devido ao uso de adubo e veneno na produção dos alimentos, provocando efeitos nos jovens, que estariam mais fracos pela ingestão de “comida contaminada”, já que os animais dos quais se alimentam são criados com ração e vacinas. (OLIVEIRA, 2009).

Ocorre que o hábito de se alimentar de “comida fina”, ou seja, arroz, feijão e massa, teve influência na dieta das crianças e adolescentes da comunidade devido à introdução da merenda escolar, que as acostumou a esse tipo de comida. Conforme relato de moradores da TI Apucarana, “[...] os jovens não gostam ou não comem as ‘comidas antigas’, pois têm vergonha ou mesmo não querem ser índios, por isso gostam da “comida fina” do branco.” (OLIVEIRA, 2009, p.74). Conforme relata Dona Maria, entrevistada por Cadete (2019, p. 30): “[...] alguns alimentos de hoje, tem levado os nossos filhos a morte muito cedo.” A relação entre produtos industrializados, seja remédio, seja alimento, fica clara na análise desta Kaingang:

[...]os nossos filhos são doente hoje, porque consomem muitos alimentos industrializados que são comprados nas cidades. Onde tem muito sal, açúcar e outras coisas que não fazem bem. Sem falar dos remédios que são comprados nas farmácias pelo próprio índio, sabendo que temos variedade de remédios em nossa mata. (p. 31).

Ciente desse problema, Dona Maria (*apud* CADETE, 2019, p. 31), propõe a solução: “Por isso, os indígenas tem que fazer o possível a revitalização dos saberes na comunidade, mesmo assim.” A associação entre as doenças atuais e a mudança na alimentação não passa despercebida pela entrevistada: “Não existiam esses tipos de doenças como diabetes, câncer, depressão, pedra nos rins/vesícula, pressão alta/baixa, porque tínhamos uma alimentação, saudável (comidas típicas feitas) em casa.” (p. 30).

Ao entrevistar outra *Kofá* (anciã) da comunidade de Toldo Pinhal, a senhora Fatima da Silva (*apud* CADETE, 2019, p. 31), faz referência à interferência externa nos hábitos culturais a partir do contato:

[...] as ervas medicinais são de extrema importância para os índios pois são os primeiros remédios que usávamos desde o princípio, mas com a chegada dos *fóg* (homem branco) isso foi mudando pois porque aprendemos usar os remédios do homem branco e começamos deixar de lado os nossos saberes.

Para Alimonda (2011), os problemas ambientais que vivenciamos estão diretamente associados à persistente colonialidade que afeta a natureza latino-americana, tanto no que se refere à sua realidade biofísica, onde está a flora, fauna, os habitantes humanos, a biodiversidade e o ecossistema, como a sua configuração territorial, ou seja, sua dinâmica sociocultural que articula tais ecossistemas e paisagens. As falas acima apontam como o sistema atual tem impedido relações equilibradas entre o meio e as populações nativas, que estão à mercê das políticas colonizadoras. As políticas de substituição das matas por monocultivos regados abundantemente a venenos, tem prejudicado sobremaneira o equilíbrio ambiental e a possibilidade de uma alimentação equilibrada. Ou seja, o modelo atual não favorece a possibilidade de manutenção dos ecossistemas e da saúde da população, sejam indígenas ou não-indígenas.

Conclui-se, assim, que a Educação Ambiental não pode agir apenas para mitigar

os efeitos de um sistema econômico que não permite relações de equilíbrio entre sociedade e natureza. Pois, como destaca Alimonda (2011), o território da América Latina é percebido, tanto pelo pensamento hegemônico global, como pelas elites dominantes da região:

[...] como um espaço subalterno, que pode ser explorado, arrasado, reconfigurado, de acordo com as necessidades dos atuais regimes de acumulação. Ao longo de cinco séculos, ecossistemas inteiros foram devastados pela implantação de monoculturas de exportação. Fauna, flora, humanos, foram vítimas de invasões biológicas de concorrentes europeus ou doenças. Hoje é a vez da hiperminagem a céu aberto, das monoculturas de soja e dos agrocombustíveis com insumos químicos que destroem ambientes inteiros - inclusive os humanos -, de grandes projetos hidrelétricos ou de vias de comunicação na Amazônia, como infraestrutura de novos ciclos de exportação. Mesmo as orientações políticas "ecologicamente corretas" dos centros imperiais supõem opções ambientalmente catastróficas para a nossa região: transferência de indústria poluidora, projetos de despejo de lixo nuclear, mega-monoculturas de agrocombustíveis e assim por diante. (p. 22). (tradução nossa).

Percebe-se, assim, assim, que os interesses do grande capital continuarão a sangrar as Veias da América Latina, “[...] que segue se ampliando em novas feridas e cicatrizes que não secam, alimentando o desenvolvimento do norte global e produzindo o subdesenvolvimento do sul.” (SALGADO; MENEZES; SANCHEZ, 2019, p. 598).

Apontamentos finais

O acesso à terra é um princípio de vida para os povos nativos. O sistema capitalista tira-lhes a terra, para que, assim, possa inseri-los no sistema hegemônico. A mata e os ambientes naturais são a vida dos povos nativos. Da mesma forma, o sistema tenta tirar-lhes seu bem mais precioso. A alimentação, a comida forte e fraca denuncia tanto o sistema industrial monocultor, quanto a necessidade de preservação da biodiversidade, como condição de qualidade de vida e de sobrevivência destes povos. A colonialidade da natureza tem sido uma das formas de expressão da modernidade, e as consequências desta forma de conceber a natureza e seus habitantes, enquanto mercadorias, tem inviabilizado a permanência da vida na terra. Neste sentido, a educação ambiental precisa vincular a existência humana a outras formas de perceber a vida, não mais em confronto, conflito e exploração da natureza, mas como parte dela. Conhecer e reconhecer as cosmologias nativas, nos permite reencontrar a unidade perdida, e perceber que as dissociações, fragmentações e dualidades impostas pelo modelo eurocêntrico produzem prejuízos à todas as formas de vida. E é contra esse modelo que o olhar decolonial nos move a encontrarmos no conhecimento nativo as percepções, compreensões e analogias necessárias a esse enfrentamento.

O povo Kaingang é um, dos muitos povos que necessitamos conhecer e reconhecer, e em sua percepção de mundo encontrar possibilidades de retorno à unidade que o dualismo cartesiano fragmentou.

Referências

ANDRADE, Eduardo. Sistema médico kaingang: Conhecimentos e utilização de “remédios do mato” na Terra Indígena Apucarana. **Primeiros Estudos**, (5), 75-85. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/primeirosestudos/article/view/64441/67102>>, acesso em 12 dez. 2019.

ALIMONDA, Hector. La colonialidad de la naturaleza: una aproximación a la ecología política latinoamericana. In: ALIMONDA, Hector (Coord.). *La naturaleza colonizada: ecología política y minería en*



América Latina. Buenos Aires: **CLACSO**, 2011. p. 21-58.

BIASI, Adriana A. B. P. Os especialistas Kaingang e sua relação com o território tradicional envolvendo suas práticas de cura e de formação espiritual. X Encontro de História Oral. LUCK, Heloisa. **Liderança em gestão escolar**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

CADETE, Daniel. **Ervas medicinais no ensino de ciência**: saberes indígena kaingang. Trabalho de Conclusão de Curso. Curso Interdisciplinar em Educação do Campo: Ciências da Natureza. UFFS. Erechim. 2019.

FLEURI, Reinaldo Matias. Intercultura e educação. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, n. 23, p. 16-35, Aug. 2003. Disponível em:
http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-24782003000200003&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 29 jun. 2020.

GUISSO, Cintia Maria da Silva. BERNARDI, Lúcia T. M. S. O significado da sociocosmologia nas histórias dos kofa ag: o mundo e a vida kaingang. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 143-166, jul./dez.

LAPPE, Emilí. 2015. 207 p. **Espacialidades sociais e territoriais kaingang**: terras indígenas Foxá e Por Fi Gã em contextos urbanos dos rios Taquari-Antas e Sinos. Dissertação (Mestrado em Ambiente e Desenvolvimento), Centro Universitário UNIVATES, Lageado, 2015

LAPPE, Emilí; LAROQUE, Luis Fernando da Silva. Indígenas e Natureza: a reciprocidade entre os Kaingang e a natureza nas Terras Indígenas Por Fi Gã, Jamã Tÿ Tãnh e Foxá. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, v. 34, p. 147-156, ago. 2015.

MANDUCA, Adelar F. F. N. **Da aldeia à universidade**: os acadêmicos indígenas no curso interdisciplinar em educação do campo: ciências sociais e humanas – licenciatura da universidade federal da fronteira sul. Trabalho de Conclusão de Curso. Curso Interdisciplinar em Educação do Campo: Ciências Sociais e Humanas. UFFS. Laranjeiras do Sul. 2017.

OLIVEIRA, Philippe Hanna de Almeida. **Comida forte e comida fraca**: Alimentação e Fabricação dos corpos entre os Kaingáng da Terra Indígena Xapecó (Santa Catarina, Brasil). 2009. 151f, Dissertação (Antropologia Social). Florianópolis, 2009.

SALGADO, S. D. C.; MENEZES, A. K.; SANCHEZ, C. A colonialidade como projeto estruturante da crise ecológica e a educação ambiental desde el sur como possível caminho para a decolonialidade. **Revista Pedagógica**, Chapecó, v. 21, p. 597-622, 2019. *Revista Pedagógica*, Chapecó, v. 21, p. 597-622, 2019.

PORSH, Juliano. Porsh, Juliano. **Saberes da natureza e conhecimento etnobotânico indígena o caso da comunidade kaingang na terra indígena de guarita**. 2011. 63 f. Monografia (Tecnólogo em Planejamento e Gestão para o Desenvolvimento Rural) Faculdade de Ciências Econômicas – UFRGS, 2011.

Mairon Escorsi Valério

Professor Adjunto I da Universidade Federal da Fronteira Sul (Erechim, RS). Doutor em História Cultural pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Mestre em História Cultural pela Universidade Estadual de Campinas e graduado em Licenciatura em História pela mesma instituição. Atualmente é membro permanente do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas (PPGICH) e do Programa de Pós-Graduação Profissional em Educação (PPGE). A partir dos referenciais da História Cultural das Religiões tem como foco de pesquisa o aspecto cultural do catolicismo da libertação no Brasil e na América Latina, a constituição das redes de intelectuais religiosos transnacionais, sua estrutura discursiva, seu diálogo com as ciências humanas e a dimensão simbólica de suas representações sobre a América Latina. Tem pesquisas também na área de ensino de história e suas referências teóricas no diálogo com a educação e com a própria teoria da história. É membro do Centro de Estudos em História Cultural das Religiões (CEHIR). E-mail: mairon.valerio@uffs.edu.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9574-9625>.

Elisabete Cristina Hammes

Licenciada em Educação Física pela Universidade Federal de Santa Catarina (1999), é acadêmica concluinte do Curso Interdisciplinar em Educação do Campo - Ciências da Natureza/UFFS, e do Mestrado Interdisciplinar em Ciências Humanas PPGICH/UFFS. Especialista em Gestão Escolar pela Universidade Castelo Branco (2005), e em Saúde Coletiva: Ênfase em Saúde Mental, pela Escola de Saúde Pública/RS (2009). Inicia seus estudos sobre o modelo científico hegemônico, analisando os efeitos da cisão corpo-mente, suas consequências para a saúde, para o equilíbrio do ser humano e dos ecossistemas. Atualmente o foco está voltado à análise dos efeitos da colonialidade sobre a vida e a produção do conhecimento dos povos originários, e do registro das contribuições e formas de produção de conhecimento e de vida por estas populações, subalternizadas pelo modelo econômico, político, cultural e epistêmico vigente. Atua como Técnica em Assuntos Educacionais na Universidade Federal da Fronteira Sul - campus Erechim. E-mail: elisabete.hammes@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9227-5102>.

Recebido em: 29 de setembro de 2020

Aprovado em: 1 de outubro de 2020

Publicado em: 31 de outubro de 2020