

Parte 2 - Geografia escolar: representações e ensino

Territorialidades e representações dos Terena da Terra Indígena Buriti (MS):
possibilidades didático-pedagógicas

Icléia Albuquerque de Vargas

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

VARGAS, IA. Territorialidades e representações dos Terena da Terra Indígena Buriti (MS): possibilidades didático-pedagógicas. In: SERPA, A., org. *Espaços culturais: vivências, imaginações e representações* [online]. Salvador: EDUFBA, 2008, pp. 91-115. ISBN 978-85-232-1189-9. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.



All the contents of this chapter, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial-ShareAlike 3.0 Unported.

Todo o conteúdo deste capítulo, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição - Uso Não Comercial - Partilha nos Mesmos Termos 3.0 Não adaptada.

Todo el contenido de este capítulo, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Unported.

Territorialidades e representações dos Terena da Terra Indígena Buriti (MS)

Possibilidades didático-pedagógicas

Icléia Albuquerque de VARGAS

Professora, Universidade Federal do Mato Grosso do Sul
icleiavargas@yahoo.com.br

Introdução

O Mato Grosso do Sul abriga a segunda maior população indígena do país, composta pelas nações: Ofayé Xavante, Kadiwéu, Guató, Guarani, Kaio-wá e Terena.

Os Terena, por contarem com uma população bastante numerosa e manterem contato intenso com a população regional, são o povo indígena cuja presença se revela de forma significativa, seja através das mulheres vendedoras nas ruas de Campo Grande ou das legiões de cortadores de cana-de-açúcar que, periodicamente, se deslocam às destilarias para “changa”¹, o trabalho temporário nas fazendas e usinas de açúcar e álcool (AZANHA; LADEIRA, 2004).

A intensa participação no cotidiano sul-mato-grossense favorece a atribuição aos Terena de estereótipos tais como “aculturados” e “índios urbanos” (LADEIRA, 2001). Alguns consideram que tais declarações servem para mascarar a resistência (ou r-existência, na concepção de LEFF *et. al.* 2002)² de um povo que, através dos séculos, luta para manter viva sua cultura, sabendo positivar situações adversas ligadas ao antigo contato, além de mudanças bruscas na paisagem, ecológica e social, que o poder colonial e, em seguida, o Estado brasileiro lhes reservou (AZANHA; LADEIRA, 2004).

Este capítulo propõe apresentar parte de uma pesquisa em andamento, desenvolvida em parceria com Suzete R. C. Wiziack³, que pretende levantar as representações e os significados de ambiente e de natureza entre os Terena da Terra Indígena Buriti (municípios de Sidrolândia e Dois Irmãos do Buriti), em Mato Grosso do Sul. A pesquisa integra um projeto maior, de caráter interdisciplinar e interinstitucional, com objetivos mais amplos, voltados para a investigação do processo de ensino-aprendizagem nas escolas indígenas da Terra Indígena Buriti⁴.

As ações dos Terena na construção de territorialidades

Descendentes dos Txané-Guaná, os Terena falam um dialeto da família lingüística Aruaque (AZANHA, 2001). As ações de reivindicação territorial

desse grupo indígena, junto ao governo brasileiro, no final do século XIX, são tratadas pela historiadora Vera Vargas (2007). Com a finalidade de permanecerem nas terras que ocupavam no então Sul de Mato Grosso, os Terena estabeleceram trocas de favores com o Império. Sentindo-se brasileiros, lutaram na guerra com o Paraguai (1864-1870), tendo seus territórios como palco do conflito internacional.

É certo que todas as aldeias então existentes na região dos rios Miranda e Aquidauana se dispersaram, com seus habitantes buscando refúgio em matas inacessíveis na região (como o lugar chamado *Pulôwôúti*, para onde foram os moradores de Cachoeirinha) ou nas serras de Maracajú, onde Taunay os encontrou em 1866 (AZANHA, 2001, p. 6).

Após a guerra espalharam-se pelo Sul do antigo Mato Grosso. Dividiram-se em vários grupos, criaram novos núcleos, os quais resultaram, em novas aldeias, como Brejão (Nioaque, MS); tiveram também aldeias reconstruídas, como Ipegue, e outras completamente destruídas, como a aldeia Naxe Daxe, ambas pertencentes ao atual município de Aquidauana, MS (VARGAS, V., 2007).

Seus territórios foram também invadidos por não índios que não aceitavam a presença dos Terena. Estes, por sua vez, resistiram à situação imposta, passando a denunciar às autoridades brasileiras as condições em que suas terras se encontravam e a reivindicar a posse de seus antigos territórios, revestidos dos direitos que sua participação na guerra lhes concedera (*Idem*).

Para a demarcação de seus territórios, alicerçados na legitimidade garantida pela participação na guerra, os Terena pressionavam as autoridades brasileiras. Ter defendido a bandeira nacional no grande conflito proporcionou aos Terena condições de diálogo com o poder imperial, sendo vistos como colaboradores dóceis e mansos, diferenciados das outras etnias indígenas em relativa igualdade com os brancos não índios (*Idem*).

Nessas condições, os Terenas ofereciam uma valiosa contrapartida às autoridades brasileiras: a “civilização” (aspas adicionadas) de outros povos indígenas, processo que garantia a eles a retomada de seus territórios e, ao governo, “mão-de-obra barata e qualificada” (aspas adicionadas). A política indigenista do governo brasileiro, as trocas de favores, passaram a ser exercidas exemplarmente pelos Terena. O capitão Alexandre Bueno, em 1875, solicitava

pagamento – objetos necessários ao desenvolvimento de sua agricultura e à legalização de seu território na região da então Vila de Miranda, em troca do auxílio no aldeamento de índios como os Enima (*Idem*).

Em um jogo de socialidade e de luta pelo restabelecimento de seus territórios, os Terena submeteram-se ao estereótipo de indivíduos *dóceis* e *pacíficos* (grifo da autora), como negociadores junto a outras etnias consideradas arredias e bravias, sem condições de diálogo com o Império; conflitos passaram então a envolver esses índios *pacíficos*, tanto com outros povos indígenas, quanto com os fazendeiros – novos regionais, novos donos dos territórios – e as instituições gestoras da política indigenista vigente.

A língua falada pelos povos Terena é identificada como um dialeto da família lingüística *Aruaque* e sua descendência está relacionada aos famosos *Txané-Guaná* dos cronistas setecentistas. Até o final do século XIX, distinguam-se entre si em vários povos: os Terena propriamente ditos (ou *Etelenoé*), os *Echoaladi*, os *Quinquinau* e os *Laiana*. Para o público externo, hoje, todos se reconhecem como Terena (AZANHA, 2001).

Os traços socioculturais que ligam os Terena à tradição cultural dos povos *Aruaque* são: *agricultura* como base da economia; a estrutura social fortemente patrilinear; e, a abertura da sociedade para o exterior. É essa abertura que chama a atenção de Azanha (2001) e na qual reconhece a definição do etnólogo Max Schimidt, como “a tendência daqueles povos em ‘... se aperfeiçoarem cada vez mais por meio de empréstimos de culturas estranhas superiores à sua” (AZANHA, 2001, p. 3).

A “abertura para o exterior” da sociedade *Aruaque* seria responsável pela incorporação ao seu patrimônio cultural de pautas e equipamentos culturais de outros povos. Mesmo no período anterior à guerra com o Paraguai, já existia uma relação entre os *Txané* e a população brasileira, uma relação de troca recíproca, de iguais, pois os cronistas da época não faziam referência à relação de dominação-sujeição, falavam de relações livres e espontâneas. Entretanto, a eclosão do conflito entre o Paraguai e a Tríplice Aliança iria afetar dramaticamente a vida em todas as aldeias *Txané*. “Um dos palcos do conflito foi justamente em território destes povos e, como aliados que eram dos brasileiros, sofreriam ataques por parte das tropas invasoras” (AZANHA, 2001, p. 5).

O autor destaca as terríveis conseqüências da referida guerra para a sociedade Terena. O quadro social e político da região é alterado radicalmente após a guerra e os Terena passam a se relacionar com um grupo humano muito mais heterogêneo e oportunista. A antiga relação de respeito e dependência mútua é modificada. A maioria dos novos habitantes, oriunda de regiões do Brasil onde a relação com os índios era fundada na prepotência e no desprezo ao *bugre*, desconhecia totalmente o papel dos Terena e demais grupos Txané na conquista da região. Os novos colonizadores surpreenderam os Terena com seu caráter predador e voraz. A guerra também contribuiu para a dispersão das aldeias Terena por uma vasta região, e a conseqüente perda de suas bases territoriais tradicionais. O processo de reordenação territorial e consolidação da fronteira no pós-guerra se deu com a “liberação” das terras indígenas e o uso compulsório de sua mão-de-obra. “Os Terena conhecem esse período como o *tempo da servidão*” (AZANHA, 2001, p. 6).

Assim, baseado em Altenfelder Silva e Roberto Cardoso de Oliveira, Azanha (2001) afirma que a história Terena se cinde em duas a partir da guerra com o Paraguai: até o conflito existiu uma sociedade tradicional; finda a guerra, “os Terena se viram obrigados a constituir outra sociedade, diferente da anterior, mas construída a partir de fragmentos dela” (Idem).

As condições atuais dos Terena e seus territórios

Azanha (2001) assevera que os Terena “não se deixam conhecer facilmente”, mas, ao mesmo tempo, estabelecem uma aparente proximidade que favorece a ilusão de que todos os conhecem, porque estão em toda parte, nas regiões onde vivem “naturalmente”, fazendo parte da vida comum de todo e qualquer cidadão de Campo Grande, por exemplo. Isso, invariavelmente, os rotula de “índios civilizados”, ou “aculturados”, ou “índios urbanos” – dando a entender que os Terena estão mais perto de nossa cultura, de nossa civilização – ao contrário, por exemplo, dos Guarani e de outras etnias presentes em Mato Grosso do Sul.

Para o antropólogo, os Terena apenas aparentam “querer ser como a gente”, quando, na verdade, o interesse deles é “*ter* o que temos, do ponto de

vista material”, sem perder a condição de “ser Terena”, para muito além das aparências. E essa condição não advém do fato de se morar numa aldeia Terena ou de se falar a língua Terena – “**ser Terena é simplesmente querer ser Terena**” (grifos do autor) – isto é, “participar da solidariedade étnica que promovem nas situações mais adversas e de um passado comum de que se orgulham”. A liberdade de escolha incorporada pela sociedade Terena é uma de suas características mais marcantes, e que dificilmente encontramos em outros povos. “Sociologicamente falando, essa característica denota sociedades sofisticadas...” (AZANHA, 2001).

Resumindo as conclusões de Cardoso de Oliveira (“Urbanização e tribalismo”, de 1968), Azanha (2001) enfatiza que os Terena contemporâneos permanecem Terena, ou seja, uma sociedade diferenciada da sociedade nacional, em um “contexto social regido por um processo de integração econômica e de perda de autonomia política” porque:

- A família Terena moderna organiza-se na aldeia de maneira a se adaptar às condições de existência engendradas pela situação de Reserva (perda de autonomia política) e pela presença da sociedade nacional envolvente (sua integração à estrutura econômica regional como prestadora de serviços);
- A conservação de parte de suas terras tradicionais permitiu a conservação da identidade étnica;
- Tanto nas cidades quanto nas aldeias os Terena resistiram à destribalização, apegando-se ao comportamento que melhor lhes favorecesse em sua acomodação nas novas condições de existência.

Na análise de Azanha (2001), a situação alcançada pelos Terena revela o nível de sofisticação sociológica na consolidação da nova sociedade. Para ele, a situação de confinamento na Reserva, ao mesmo tempo em que acarretou a perda da autonomia política das aldeias, deu origem à base territorial necessária para a atualização e a manutenção do *ethos* tribal. “Portanto, poderíamos compreender as novas pautas sociais engendradas pelos Terena ‘modernos’ como derivadas da estratégia de um povo na busca de novos espaços para o exercício da sua sobrevivência, espaços estes onde a pressão para a negação da identidade indígena fosse minimizada” (AZANHA, 2001, p. 8).

As reservas indígenas, consolidadas a partir de 1910⁵, foram vitais para o reagrupamento das famílias dispersas pela guerra, sujeitas à *servidão* nos barracões das fazendas. Passaram a representar, além de espaço de reafirmação do *ethos* tribal, espaços de liberdade. Entretanto, essa fase é temporária, logo o SPI, ao instalar seu primeiro posto (na Cachoeirinha, em 1918, no município de Miranda)⁶, adota o sistema de “proteção fraternal”, preconizado por Rondon, que foi, gradativamente, se transformando em imposição política.

Havia necessidade de imposição dos limites das reservas porque, na verdade, os Terena não os respeitavam, isto é, continuavam usando e ocupando as áreas vizinhas para suas necessidades, caçando, pescando e coletando suas ervas medicinais ou mel, sempre e quando lhes aprouvesse (AZANHA, 2001, p.8).

A partir das décadas de 1960-1970, os Terena passam a ser perseguidos e reprimidos por fazendeiros e, inclusive, por encarregados do SPI. Impulsionados pela era do “milagre econômico”, projetos oficiais de colonização levaram à abertura de novas fronteiras agrícolas, promovendo intenso fluxo migratório para a região outrora ocupada pelos Terena. Uma nova racionalidade econômica se instalou, ignorando completamente a situação dos indígenas, deixando-os à margem das decisões, intensificando o processo de desterritorialização desses povos. Configura-se, a partir desse período, uma situação de verdadeira “clandestinidade” dos Terena.

Azanha (2001) conclui que os Terena jamais se conformaram com a situação de confinamento nas reservas, apesar da pressão política por parte do SPI, que, com o apoio velado das elites regionais, tentavam induzi-los a se conformarem com os limites impostos das reservas. Afirma que, enquanto as condições ecológicas permitiram, ou seja, antes da formação de pastagens artificiais, os moradores das reservas continuavam a realizar expedições sistemáticas de caça e pesca nas fazendas vizinhas. Também destaca que, na Terra Indígena Buriti (território de estudo deste projeto), “a mesopotâmia formada pelos córregos do Meio e Cortado, até o córrego do Cués, permaneceu com sua cobertura vegetal praticamente íntegra até meados da década de 1970” (AZANHA, 2001, p.9).

A situação de rejeição aos limites impostos pode ser ilustrada através do depoimento apresentado no relatório de Azanha (2001):

Quando eu era menino, a maior alegria era quando meu pai, meu avô me levava para ‘melar’ (tirar mel). Era uma festa; todo mundo saindo com as latas atrás dos enxames, mulher, gurizada... Porque não tinha açúcar não, como hoje em dia. Nós saía por essas matas, naquele tempo era tudo mata, para catar mel para comer com farinha, jatobá... No campo era guavira, nós pousava nas invernadas, porque a peonzada era tudo patriciada, tudo índio...

Nóis fazia caçada de caitetu por aí também... Nóis tinha liberdade... O capataz não importava, era amigo dos índio; os fazendeiros nem apareciam por aqui, era tudo mata... Mas nós respeitava o gado, ninguém matava vaca... Agora a caça a gente não respeitava, era nossa né?... O gado deles era criado solto, nas vazantes, nos campo perto da serra... Estas matas aí, essas fazenda só abriram de pouco tempo pra cá... (Depoimento de Agenor, Aldeia Córrego do Meio, TI Buriti, *apud* AZANHA, 2001, p. 9).

Azanha (2001) compreende que os Terena conseguiram manter um equilíbrio socioeconômico nas reservas, apesar do salto demográfico entre os anos 1940-1970, em função, basicamente, de dois fatores: a saída controlada de parte da população das reservas para os meios urbanos e a exploração das áreas vizinhas. Mas, a partir da década de 1980, isso não foi mais possível. O espaço para instalação de novas famílias chegou ao limite crítico – território exíguo e degradado – colocando sérios obstáculos para a absorção econômica dos jovens Terena. Para Azanha (2001), a exigüidade do território apresenta, como uma das conseqüências, casamentos relativamente tardios. Filhos de agricultores, o destino natural seria a lavoura, mas, diante dos limites de produtividade atuais, a absorção de um novo membro na unidade de produção não incrementa a área plantada. Por outro lado, aumenta o número de bocas para se alimentar. A alternativa seria a abertura de novas áreas para lavoura, o que atualmente é impossível, dada à exigüidade do território e suas condições ecológicas.

Os dados levantados por Azanha (2001), nas reservas Buriti, Cachoeirinha e Taunay-Ipegue, são suficientes para admitir que **não se vive da Reserva, mas na Reserva** (grifos meus). Outro dado preocupante, segundo Azanha (2001), é o fato de, nessas reservas, os Terena situados na faixa etária de 0-24 anos ultrapassam os 65% da população total.

Mesmo assim, o pesquisador observa que, apesar desse quadro, “a vocação de agricultores (sem dúvida, a atividade que, por assim dizer, define o *ethos* Terena) ainda está presente nas reservas – e o balanço entre esta prática e o trabalho feminino traduz-se no **equilíbrio ecológico da paisagem** (grifos meus), observado na análise das imagens de satélite das reservas de Cachoeirinha e Taunay-Ipegue. As amplas áreas de vegetação ainda preservadas nestas reservas, apesar da pressão interna por novas áreas de cultivo, reflete a necessidade de manterem-se as fontes básicas do trabalho interno das mulheres Terena, quais sejam: a cerâmica, a cozinha e o extrativismo vegetal – e sua fonte de medicamentos.

Azanha (2001) admite que seja óbvio que as atuais “reservas” não permitam mais aos Terena sua “reprodução física e social segundo seus usos, costumes e tradições”, como determinado pelo Artigo 231 da Constituição Federal. Permitem apenas a reprodução como mão-de-obra compulsória. Para ele, as reservas Terena não se configuram, hoje, como um território indígena, na acepção que este termo adquire quando se traduz em lócus fundamental e exclusivo para a reprodução de uma sociedade, em sentido amplo.

Assim, o relatório de Azanha (2001) evidencia a importância do papel dos Terena na construção do Mato Grosso do Sul, que, por sua vez, só lhes proporcionou as “reservas” que hoje se constituem em verdadeiros “guetos” superpovoados, com acesso somente às condições mínimas para o crescimento vegetativo de mão-de-obra em “estado selvagem”. Afirma que, para as elites locais, as reservas não passam de “reservas de mão-de-obra barata e de votos”, disponíveis para fazer valer seus interesses econômicos e políticos imediatos. Vê como vexatório um país permitir que 13 mil pessoas sobrevivam em uma área de 19 mil hectares, quando muitas das fazendas de Mato Grosso do Sul possuem áreas bem maiores. A densidade demográfica global nessas reservas é da ordem de 65 habitantes por km², enquanto que, no Estado, a densidade média é de sete habitantes por km².

À alegação de que “naquelas propriedades se produzem bois, a maior riqueza do Estado” o pesquisador contrapõe: “nas áreas Terena se ‘produz’ uma *cultura diferente*, se ‘produzem’ seres humanos muito especiais, porque portadores de uma visão do mundo particular, só deles – produzem pois a *diferença* necessária à convivência democrática que queremos para este Estado” (AZANHA, 2001, p. 14).

Conceitos de territorialidade e de pertencimento como suporte metodológico para uma proposta de educação etno-ambiental para os Terena

A permanente construção de sociabilidades entre as comunidades indígenas pode se colocar como um importante dado para a leitura das representações e percepções de espaço e de ambiente. Assim como a insegurança gerada pelas incertezas engendradas pela indefinição dos territórios – culturas confinadas em espaços extremamente exíguos –, a questão da sociabilidade terena se apresenta como um eterno recomeçar. Sociabilidade tem relação com territorialidade. O conceito de territorialidade concebido enquanto um processo subjetivo da população de sentir-se parte de um território, pertencente ao lugar. Ou seja, o sentido de pertencimento e a questão de identidade territorial têm relação com a(s) territorialidade(s) de cada grupo social.

Haesbaert (2004) afirma ser a territorialidade mais ampla que o território, pois este é referência sempre a uma base material, concreta, enquanto que a territorialidade pode ser a dimensão simbólica, o referencial territorial para a construção de um território, que não obrigatoriamente existe de forma concreta.

Nessa perspectiva, a identificação das representações de território, assim como as percepções de ambiente que os Terena podem manifestar são aqui colocadas como fundamentais para o processo ensino-aprendizagem. Na literatura dedicada à educação ambiental, cresce a tendência a considerar as representações e as percepções de indivíduos e grupos sociais sobre o ambiente e o mundo vivido, como imprescindíveis para a orientação das práticas didático-pedagógicas.

Ao considerar as representações e a percepção de educandos e educadores de escolas indígenas Terena, com vistas à compreensão das relações sociedade-natureza nos contextos escolares para subsidiar propostas de educação etno-ambiental, a pesquisa se depara com obstáculos como os sentidos levantados por Azanha (2001) sobre o “não-revelar-se” e a “abertura irrestrita às influências externas”, que caracterizam o povo Terena.

Para a reflexão aqui proposta, o principal problema diz respeito às nuances assumidas pela histórica relação dos Terena com seus territórios.

Se os Terena não conseguem resolver seus problemas de terra/território/chão, como processam suas representações de mundo, diante de tão frágeis e prejudicados vínculos com a terra? Como constroem suas territorialidades? Como são capazes de reforçar sua(s) identidade(s) sem a terra, no sentido existencial expresso por Eric Dardel: a terra como lugar, base e meio de sua realização? (DARDEL, 1990[1952], p. 42).

Haesbaert acena para as “identidades territoriais” – relação dos indivíduos e grupos sociais com uma parcela do espaço, um território. Para o autor, “toda identidade territorial é uma identidade social definida fundamentalmente através do território, ou seja, dentro de uma relação de apropriação que se dá tanto no campo das idéias quanto no da realidade concreta” (HAESBAERT, 1999, p. 172). Por sua vez, Claval (1997) afirma que os problemas do território e a questão da identidade são indissolivelmente ligados e que as categorias território e identidade são produtos da cultura.

Acredita-se que o território apropriado, mesmo que simbolicamente, manifesta-se como “espaço de articulação, de negociação, de mediação, de conjugação, para onde confluem as ações, para onde convergem as re-articulações, abarcando aspectos objetivos e subjetivos das relações que nele se celebram” (VARGAS, 2006, p.77).

Os Terena, conforme Azanha (2001), encontram-se confinados em reservas, **vivem na reserva, não da reserva** (grifos meus). Isto certamente se traduz em sérios problemas para o estabelecimento das territorialidades indígenas, repercutindo em suas representações de mundo. Em recente entrevista de um ancião Terena, um dos primeiros a se estabelecer na Reserva Buriti, ainda na década de 1920, foi difícil extrair manifestações de vínculo com o território⁷.

Então, na atualidade, o mundo vivido na reserva produz certo tom de transitoriedade que, praticamente, inviabiliza os processos de “enraizamentos”. Nesse sentido, as territorialidades e as sociabilidades oscilam, são frágeis, também transitórias.

O velho índio valoriza a divinização do mundo à sua volta – que espécie de território é esse, vinculado a uma concepção religiosa teocêntrica em pleno século XXI? Há uma espécie de resignação que tem relação com o

espaço segregado aparentemente aceito? Esse território reduz ou amplia as representações de mundo dos Terena? Tem relação com a crise de civilização da contemporaneidade?

Inúmeros pensadores vinculados às questões ambientais admitem que estas emergem na segunda metade do século XX em consonância a uma série de crises: do conhecimento, da racionalidade científico-tecnológica ocidental, da exaustão da natureza e da dissimulação da complexidade ambiental, por exemplo. Enrique Leff (2006) propõe uma “racionalidade ambiental” que, enquanto fruto dessa (s) crise (s), surge como capacidade de oferecer novas formas de compreensão de mundo, por incorporar o limite do real, a incompletude do ser e a impossível totalização do conhecimento.

Assim, para reformar o conhecimento e o pensamento a fim de captar a dimensão ambiental, este pensador recomenda o estabelecimento de conexões entre as formas de saber, visto que o ambiente se apresenta integrado por processos de ordens física e social, e considera o ambiente uma categoria sociológica, relativa a uma racionalidade social, configurada por comportamentos, valores e saberes. Ressalta a incorporação da complexidade dos sistemas natureza e sociedade e a necessidade de pressupor complementaridades entre eles (VARGAS, 2006).

Para uma melhor apreensão das questões socioambientais, Leff apresenta o “saber ambiental” como um saber em construção, fundado no campo externalizado pela racionalidade econômica, científica e tecnológica da modernidade, somando-o aos saberes marginalizados e subjugados pela centralidade do logos científico (VARGAS, 2006).

Trata-se do propalado “diálogo de saberes,” estratégia para alcançar a complexidade ambiental. Esse diálogo, entendido como um encontro de tradições e formas de conhecimento legitimadas por diferentes matrizes de racionalidade, por saberes arraigados em identidades próprias que se “hibridam” na co-determinação de processos materiais, seria o encontro entre a vida e o conhecimento, a confluência de identidades, de espaços vividos e saberes (VARGAS, 2006).

O “saber ambiental”, por sua vez, é produzido no diálogo de saberes. Implica na apropriação de conhecimentos e saberes de diferentes racionalidades culturais e identidades étnicas. Produz novas significações sociais, novas formas de subjetividade e posicionamentos políticos em relação ao mundo.

O diálogo de saberes nasce no encontro de identidades. O ser, além de sua condição existencial geral e genérica, se diferencia em identidades coletivas que se constituem na diversidade cultural e em uma política da diferença, mobilizando os atores sociais para a construção de estratégias alternativas de reapropriação da natureza em um campo conflitivo de poder onde se desenvolvem sentidos diferenciados, muitas vezes antagônicos, de projetos políticos para a construção de um futuro sustentável (LEFF, 2006).

No caso dos Terena, com seus territórios diluídos/inconsolidados e sua identidade aparentemente multifacetada, que diálogo pode ser estabelecido? O que seria “educação etno-ambiental” a ser proposta à comunidade Terena? Especialmente, qual seria a contribuição Terena para uma proposta nas dimensões de uma educação solidária, devidamente qualificada para atender as exigências dos povos nativos, que, historicamente, vêm sendo espoliados, expulsos de seus ambientes, degradados socioambientalmente, subjugados por uma racionalidade avassaladora que oprime as reais manifestações do ser índio?

Carlos F. Loureiro (*apud* VARGAS; WIZIACK, 2007), teórico que se dedica à educação ambiental, defende uma educação pautada na compreensão de que o quadro de crise ambiental da atualidade não admita alternativas moralistas que descolam o comportamental do histórico-cultural e do modo de estruturação da sociedade.

Refletindo a realidade indígena Terena, acredita-se que os fundamentos de uma educação etno-ambiental possam contribuir com a viabilidade de uma ação emancipatória e transformadora, favorecendo e potencializando a autonomia dos Terena no propósito de melhorar as condições de vida de seu povo e, assim, apostar na força de uma educação também ambiental, engajada, séria e verdadeira.

Programas educativos de qualidade para comunidades indígenas exigem cuidados especiais, precauções estabelecidas em políticas específicas, além de uma atenção especial em relação à cotidianidade do espaço indígena e às representações simbólicas desse espaço. A cotidianidade diz respeito ao mundo vivido, ao espaço imediato de realização do indivíduo.

Assim, um dos grandes desafios propostos à educação indígena seria conhecer os sentidos, os significados, as representações sobre ambiente e natureza que permeiam a cosmovisão dos povos indígenas. Quais representações/percepções podem ser reveladas na busca desse entendimento?

Foram estas indagações que impulsionaram a reflexão dos estudos sobre as representações e a percepção ambiental como caminho para a investigação do sentido de ambiente e de natureza dos indígenas na pesquisa em desenvolvimento na Terra Indígena Buriti.

A emergência das situações de conflito e de degradação dos territórios indígenas impõe à escola indígena contemporânea temas até então nunca revelados, como a compreensão de velhas e novas leituras sobre o ambiente e a natureza.

A epistemologia ambiental, a teoria das representações sociais, o estudo da percepção ambiental e a proposta da chamada educação ambiental apresentam-se como bases teórico-metodológicas para programas educativos.

Leff (2006) vislumbra a educação etno-ambiental como uma educação solidária de uma política do ser e da diferença, do direito à autonomia das comunidades indígenas frente à ordem econômico-ecológica globalizada, do ser índio que reconhece seu passado e projeta seu futuro, que restabelece seu território e se reapropria de sua história.

Nesses termos, o que propor, concretamente, como projeto educacional para a nação Terena? Acredita-se que, primeiramente, seja preciso inserir no projeto educacional a concepção Terena de representação de mundo. Valorizar seus interesses em todos os seus componentes, acrescentados de conceitos que esclareçam os objetivos a alcançar. Recuperar seus saberes e seus fazeres. Isso concretamente significa levar em conta sua herança dolorida e sua capacidade de adaptação. Seria necessário potencializar também seus segredos, o “não-revelar-se”, o viver no território, mas não do território. Como essas peculiaridades poderiam ser estimuladas a ponto de gerar novas possibilidades e interesses?

As representações em geografia: suporte para a compreensão do mundo vivido dos Terena

O conceito de representação espacial para os geógrafos se estrutura na fusão de várias correntes contemporâneas, incorporando o conceito de representação social oriundo da psicologia (KOZEL, 2002). É importante buscar em Serge Moscovici e na psicologia social a definição da teoria das

representações sociais: “o estudo de como e por que as pessoas partilham o conhecimento e desse modo constituem sua realidade comum, de como transformam idéias em práticas” (GIL FILHO, 2005, p.55).

Transpondo as representações para a geografia (das representações), Kozel esboça um conceito referendando-se em Bailly (1995): “[A geografia das representações] deve ser capaz de falar da região como um teatro da aventura humana, captando a experiência vivida por cada indivíduo em suas relações com o território.” A autora complementa afirmando ser esta uma “relação sensível, estabelecida pela contemplação, porém aberta à intuição, referendada pelo ideológico” (KOZEL, 2002, p. 215).

Considerando as representações uma verdadeira revolução epistemológica no campo geográfico, abrindo novas perspectivas de pesquisa, principalmente no campo didático-pedagógico, a autora assevera: “o ensino da geografia teria mais significado se priorizasse a pesquisa e análise das representações construídas pelas sociedades, considerando ainda o próprio aluno como agente de representações e conhecimentos necessários para entendimento das relações estabelecidas na organização espacial” (KOZEL, 2002, p. 216).

As representações espaciais advêm do vivido que se internaliza nos indivíduos, em seu mundo, influenciando seu modo de agir, sua linguagem, tanto no aspecto racional como no imaginário, seguidas por discursos que incorporam ao longo da vida (*Ibidem*, p. 221).

A geografia das representações avança no processo de análise de diferentes vertentes dos fenômenos sociais, tendo em vista que os atores sociais têm seus percursos individuais marcados por significados, valores e escolhas pessoais.

O conhecimento imaginário origina-se a partir da reprodução de uma imagem visual, que substitui o real através da lembrança, provocada por fragmentos do real. [...] A imagem é uma forma de representação que resulta de uma abstração, que perde, quando representada, seu isomorfismo estrutural advindo da percepção, conferindo à imagem uma grande parte de seu valor funcional, compreensão da linguagem e a resolução de problemas (KOZEL, 2002, p.223).

As representações sociais estabelecem uma síntese entre os fenômenos cognitivos, afetivos e sociais, fenômenos completamente interligados, favorecendo, deste modo, a incorporação de análises ideológicas, dos saberes populares e do senso comum. Vislumbra-se, assim, um entrecruzamento da geografia das representações com a proposta de diálogo de saberes difundida por Enrique Leff (2001).

A representação social é sempre de algo ou alguém, manifestando, neste sentido, aspectos do sujeito e do objeto; a representação social tem como objeto uma relação de simbolização (substituindo-o) e de interpretação (conferindo-lhe significações). Sendo assim, a análise das representações sociais expõe a necessidade de decodificar o mundo próprio do universo banal, o do ser no espaço para o ser enquanto espaço. A espacialidade desse mundo banal possibilita uma geografia do senso comum, uma geografia das representações (GIL FILHO, 2005, p. 57).

Gil Filho (2005) define duas linhas de argumentação para uma geografia das representações: uma relacionada às identidades sociais, como resultado da imposição dos universos reificados sobre os dados consensuais das representações; a outra seria uma geografia do conhecimento banal que cada comunidade produz a partir da representação que cada grupo faz de si mesmo. Esta seria uma geografia cultural do mundo banal, da cultura cotidiana, do universo consensual, impactada pelo universo reificado da ciência e da política.

Vale lembrar, com o auxílio de Edward Relph, que o mundo é visto e experienciado não como uma soma de objetos, mas como um sistema de relações entre o homem e suas vizinhanças. Este autor conceitua “mundo vivido” como o mundo de ambigüidades, comprometimentos e significados, no qual os seres humanos encontram-se inextricavelmente envolvidos em seus cotidianos. “É um mundo em acentuado contraste com o universo da ciência, com seus padrões e relações cuidadosamente observados e ordenados, e no qual uma rua é um pouco mais do que um espaço vazio entre duas linhas num mapa” (RELPH, 1979, p. 3).

Nesse sentido, mais uma vez, é possível apontar expressiva interface entre a chamada geografia das representações e o diálogo de saberes de Enrique Leff. São propostas possíveis de caminhar juntas na busca por uma melhor compreensão da realidade espaço-ambiental Terena, assim como na idealização de propostas didático-pedagógicas para uma escola indígena.

As representações Terena como diretrizes pedagógicas para uma educação etno-ético ambiental

Considerando o perfil Terena desenhado por Azanha (o “querer ter” – o “querer ser” – o “não-revelar-se” – o “abrir-se ao exterior”), ao lado das características do tratamento dado por eles à natureza e das atividades das mulheres – a cerâmica, a cozinha e o extrativismo vegetal como fonte de medicamentos e condimentos – vale lembrar as observações de Maritza Gómez Muñoz, antropóloga mexicana que, utilizando-se da etnografia como método para o estudo do meio ambiente sob a perspectiva da cultura, faz interessante estudo sobre a relação dos saberes tradicionais e meio ambiente entre as sociedades indígenas, em especial da região do Alto Chiapas.

Para a autora, a identidade étnica é expressa através de símbolos e rituais reconhecidos em sistemas referenciais da memória oral:

O meio ambiente forma parte da comunidade como âmbito étnico reconhecido na cosmovisão, atribuindo sentido ao *ethos* e à identidade. O *sentido do pertencer* vive através do enraizamento, na percepção do território e se expressa na linguagem, no costume, sempre em referência ao mundo natural (MUÑOZ, 2003, p. 284).

Muñoz reporta-se à realidade mexicana onde, assim como nos altiplanos andinos, a agricultura indígena se funda, basicamente, no cultivo do milho. Ela se refere ao “milharal” enquanto “roça”, território de cultivo, utilizando um recurso metonímico de linguagem que a aproxima profundamente da população que estuda:

O *saber indígena* implica a memória e uma série sucessiva de *atos de sentido* comunitário; se reconhece em significações éticas que configuram situações harmônicas baseadas no respeito, num espaço de identidade e memória de todos. A *rede de saberes indígenas* não se reconhece em conceitos verbalizados senão em práticas, e se expressa em atos notáveis representados pelo trabalho, pelo milharal e pela convivência (MUÑOZ, 2003, p. 284).

Sobre a agricultura Terena é importante destacar o quanto ela se diferencia da praticada no período anterior à guerra com o Paraguai. Naquele

tempo possuíam território suficiente para uma agricultura itinerante, de corte e queima e posterior pousio, por tempo suficiente para a regeneração da fertilidade natural do solo. Hoje, confinados em reservas, os Terena desenvolvem campos de cultivo permanentes, utilizando-se de mecanização (AZANHA; LADEIRA, 2004) e outros implementos disponíveis no mercado para a prática agrícola.

O ano agrícola em todas as Reservas Terena inicia-se em agosto, tendo seu término em março/abril, com o plantio de feijão da “seca”. A produção agrícola obtida nas áreas de roça Terena é destinada para o consumo familiar e, quando possível, para a venda. Na Reserva Buriti, o arroz, o feijão, a mandioca e o milho são os principais produtos plantados para o consumo. Cultivam ainda para a subsistência o feijão “miúdo”, a abóbora, a melancia, o maxixe, entre outros (AZANHA; LADEIRA, 2004).

As famílias Terena que vivem da agricultura não conseguem auferir dela a renda mínima necessária para manter, durante todo o ano, seu grupo doméstico. Para que as roças sejam bem sucedidas, as lideranças devem garantir junto aos órgãos governamentais (prefeituras, órgãos estaduais e FUNAI, nesta ordem) o suprimento necessário de diesel e sementes e contar ainda com que os tratores estejam em perfeitas condições de uso. Porém, esta situação coloca os lavouristas Terena das Reservas na dependência quase absoluta dos insumos externos (óleo e sementes) – dependência esta que acaba por submeter as lideranças indígenas ao mais deslavado “clientelismo”, sobretudo por parte das autoridades municipais, ávidas dos votos indígenas (AZANHA; LADEIRA, 2004).

A agricultura, enquanto prática tradicional, um saber-fazer arraigado entre os Terena, pode ser colocada como um campo fértil de representações.

*Os mecanismos de referência de saberes funcionam em espaços de ato e representação – a comunidade, a casa, o quintal, a cozinha, o monte, o milharal, as colinas, as cavernas, etc., em práticas cotidianas de saberes, e se expressa através da linguagem oral que grava a memória [...] nas palavras sagradas e de respeito. Da interação com o meio ambiente a pessoa comunitária extrai saber; um *saber ser, saber estar ou saber fazer* que através da convivência vá expressando o modo (ético) comunitário de estar no meio (MUÑOZ, 2003, p. 286).*

Pode-se considerar que a “descoberta” de Azanha (2001) sobre o “querer ser terena” como essência do sentido de “ser terena”, e todas as atitudes dos Terena, quer como indivíduos, quer como grupo, quer como nação, em relação aos territórios que constantemente lhes escapam, “encolhem”, ou se alternam entre a zona rural e a cidade, constituem representações, justamente, do *saber ser, saber estar ou saber fazer* Terena.

Por outro lado, a antropóloga mexicana ainda afirma:

[...] a percepção *holística* está presente em quase todos os mitos americanos de identidade da pessoa, de sentido espiritual, de ordem e reconhecimento social, expressa, por exemplo, nas linhagens; saber-se pessoa pertencente e *enraizada* (arraigo) potencializa a dignidade índia com que se resiste e sobrevive em sociedades tão racistas e retrógradas como as ocidentalizadas (MUÑOZ, 2003, p. 289).

Ainda como noção e experiência recorrentes do *saber ser*, convivendo em comunidade com os seres da natureza, manifestam-se no respeito ao sagrado e ao inesperado, se expressando em atitudes reverentes, cuidadosas, silenciosas, sem palavras.

Outra manifestação de respeito é a consideração do outro, o irmão de história, e é expressa através da saudação [...]. Saúda-se a criança, o ancião ou o jovem. O respeito à mãe-terra é expresso mediante uma atitude ante a vida, através da reza e das palavras que pedem permissão, seja para cruzar num lugar sagrado (cova ou montanha) ou no momento de cavar, ante de “feri-la”. O respeito à sagrada mãe-terra e aos seus frutos manifesta-se na disposição de tomar o necessário para alimentar-se, ou na reza (MUÑOZ, 2003, p. 291).

O respeito ao outro é muito marcante entre os Terena. Salta aos olhos do pesquisador, ou de qualquer observador atento, exatamente o que é assinalado pela estudiosa entre os povos do Alto Chiapas: “O respeito é um dos valores que são ensinados tanto para convivência humana quanto atitude ante a natureza. O respeito está no gesto, no corpo; na voz, nos olhos, na inclinação. O silêncio é outro recurso de respeito” (*Idem*).

Considerações Finais

Os Terena, com sua população numerosa e seu contato intenso com a população regional, tanto pela circulação quanto pelo trabalho das mulheres, no comércio e na prestação de serviços, dos peões das “changas”, têm intensa participação na sociedade sul-mato-grossense, que lhes atribui os estereótipos de “aculturados” e “índios urbanos”.

O envolvimento dos Terena com os embates territoriais da região, desde a guerra com o Paraguai até as atuais pendências das reservas, além do *ethos* de agricultores natos, em atual fase de inviabilidade, aponta para as questões de territorialidade e pertencimento como definidoras das representações geográficas que qualquer projeto educacional voltado para a nação Terena deve levar em conta.

Conceitos que, como em Haesbaert (2004), abranjam a dimensão simbólica, o referencial territorial para a construção de um território, que não obrigatoriamente existe de forma concreta, e em Paul Claval (1997), que interliga os problemas do território e a questão da identidade e essas categorias, território e identidade, às dimensões da cultura, favorecem os alinhamentos de uma proposta de educação que considere o ambiente como ponto de partida.

Por sua vez, Leff (2006) apresenta os conceitos de “saber ambiental” e de “diálogo de saberes”, como estratégicos para se alcançar a complexidade ambiental – conceitos que garantem uma boa combinação entre o plano simbólico da identidade e seus fundamentos indissolúveis dos processos materiais, ou seja, o encontro entre a vida e o conhecimento, os espaços vividos e os saberes.

É também com o apoio de Enrique Leff que se pode pensar em uma educação etno-ambiental e/ou geográfica, como uma educação capaz de favorecer a autonomia das comunidades indígenas, a valorização do passado e do futuro desses povos, o restabelecimento de seus territórios e a reapropriação de suas histórias.

Em termos afins, os estudos das concepções de representações sociais em geografia desvendam as formas pelas quais as “pessoas transformam idéias em práticas”, conforme observa Gil Filho (2005); captam “a experiência vivida por cada indivíduo em suas relações com o território” como uma “rela-

ção sensível, estabelecida pela contemplação, porém aberta à intuição, referendada pelo ideológico”, conforme Kozel (2002); valorizam os atores sociais em suas peculiaridades e vêem o mundo “como um sistema de relações entre o homem e suas vizinhanças”, de acordo com Edward Relph (1979).

Assim, estabelecendo-se uma “parceria argumentativa” entre a geografia das representações e o diálogo de saberes de Enrique Leff, e buscando entre os Terena “uma geografia do conhecimento banal que cada comunidade produz a partir da representação que cada grupo faz de si mesmo” (GIL FILHO, 2005, p. 58), pode-se chegar a uma proposta que encontre entre eles o professor e o aluno como agentes “de representações e conhecimentos necessários para o entendimento das relações estabelecidas na organização espacial” (KOZEL, 2002, p. 216).

Finalmente, as características ainda vivas e a memória a ser recuperada pelos Terena, desde a língua até as atividades econômicas hoje mais degradadas, podem ser a melhor fonte para que os interessados possam pensar um projeto educacional fundado no respeito humano e ambiental. Em uma forma de ética que congregue as aldeias (*oneó*), as roças (*cawané*), as casas (*ovocuti*), os grupos domésticos “compostos por marido, mulher, filhos, genros e, eventualmente, cativos de outros grupos indígenas, os *cauti*”, com os “porangueiros”, ou curadores (xamãs, em terena: *koixomuneti*) e seus “espíritos companheiros” (*koipihapati*), que “descobrem” as coisas encobertas e orientam a cura.

É necessário conciliar as projeções institucionais, os programas vigentes nos setores oficiais com um quadro que legitime as diferenças como realidades imprescindíveis. Não podemos esquecer, por exemplo, que, ainda hoje,

Em Cachoeirinha, no mês de maio, quando as plêiades voltam a aparecer no horizonte, realizam uma festa (*oheokoti*) em que os vários *koixomuneti*, paramentados e pintados, utilizando seus instrumentos básicos de trabalho (o “porango” ou maracá - *itaaká* e um tufo de penas de ema - *kipahê*) passam a noite cantando em invocação dos seus “espíritos guia” para que tragam boas colheitas, abundância e para livrar a aldeia dos “feitiços”.

O mito de origem do povo Terena, um longo relato de como o herói civilizador duplo (tem uma parte “gêmea” que age como um

anti-herói) Yurikoyuvakái tirou-os de debaixo da terra e ensinou-lhes o uso do fogo e das ferramentas agrícolas, é ainda passado de geração a geração, pelo menos em Cachoeirinha. É essa dupla face do herói que fundamenta o comportamento dos membros das metades *xumono* (gozadores, “bravos”) e *sukirikiono* (sérios, “mansos”), ainda presentes em muitos aspectos da vida social e cerimonial Terena.⁸

Notas

¹ *Changa* - Como é chamado regionalmente o trabalho temporário nas fazendas e hoje nas usinas de açúcar e álcool, em Mato Grosso do Sul.

² Leff *et. al.* (2002, p. 517) assim denominam os movimentos dos povos indígenas e camponeses da América Latina, posto que esses grupos não só lutam para *resistir* contra as ações degradantes impostas pelo grande capital, mas que também clamam por uma nova forma de *existência*, um determinado modo de vida e de produção, através de modos diferenciados de sentir, atuar e pensar.

³ Professora e pesquisadora da Universidade Católica Dom Bosco (UCDB) e da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul.

⁴ Projeto de pesquisa em andamento: “Os sentidos do aprender e do ensinar no contexto cultural indígena terena: memória, território e processos de subjetivação”. Responsáveis: VARGAS, I. A. (UFMS); WIZIACK, S. R. C. (UCDB e UEMS); BROSTOLIN, M. R. (UCDB); CRUZ, S. F. (UCDB); ALMEIDA, F. A. A. (UCDB).

⁵ Em 1910, o Marechal Cândido Rondon (nascido em Mato Grosso, em 1865, descendente de índios Terena) fundou o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), primeiro órgão do Governo brasileiro a tratar da questão indígena, dando início à constituição de reservas indígenas.

⁶ O posto do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) foi instalado na década de 1920. Logo a “proteção fraternal”, que deveria ser de direitos, foi sendo gradualmente transformada em imposição ideológica, culminando na perda do que ainda restava da autonomia política dos Terena (AZANHA; LADEIRA, 2004).

⁷ No depoimento, o velho índio declarou-se extremamente religioso, afirmando sua convicção de que “evangélico não morre, apenas dorme, não existe morte para o crente” e que todos os problemas socioambientais vivenciados na reserva, por ele e seus “patrícios”, são fruto de um plano divino.

⁸ Disponível em <http://www.socioambiental.org/pib/epi/terena/terena.shtm>
Acesso em 22/11/2007.

Referências

- AZANHA, G. **Os Terena** – Centro de Trabalho Indigenista. Relatório de Perícia para Diretoria de Assuntos Fundiários da FUNAI (DAF) – Departamento de Demarcação (DED), Memorial Descritivo de Delimitação (MDD). Solicitação da FUNAI N. 75, agosto de 2001.
- AZANHA, G.; LADEIRA, M. E. **Terena**. Novembro de 2004. Disponível em: <http://www.socioambiental.org/pib/epi/terena/terena.shtm>. Acesso em: 10/11/2007.
- CLAVAL, P. **Le territoire dans la transition à la postmodernité**. In : Géographie et Cultures, no. 20. Paris : Éditions L'Harmattan, 1997a (p. 93-112).
- _____. As abordagens da geografia cultural. In : CASTRO, I. E. de; GOMES, P. C. da C.; CORRÊA, R. L. (Orgs.). **Explorações geográficas : percursos no fim do século**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997b. p. 89-117.
- DARDEL, E. **L'homme et la terre: nature de la réalité géographique**. Paris: Editions du CTHS, 1990 [1 ed. Francesa: Paris: PUF, 1952].
- GIL FILHO, S. F. Geografia cultural: estrutura e primado das representações. **Espaço e Cultura**, Rio de Janeiro, n. 19-20, p. 51-59, jan./dez. de 2005.
- HAESBAERT, R. **O mito da desterritorialização: do "fim dos territórios" à multiterritorialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.
- _____. Identidades territoriais. In: ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R. L. (Orgs.) **Manifestações da cultura no espaço**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999. p. 169-190.
- KOZEL, S. As representações no geográfico. In: MENDONÇA, F.; KOZEL, S. (Orgs.). **Elementos de epistemologia da geografia contemporânea**. Curitiba: Ed. da UFPR, 2002. p. 215-232.
- LADEIRA, M. E. M. **Língua e história: análise sociolingüística em um grupo terena**. São Paulo: Tese (Doutorado em Semiótica e Lingüística Geral) – Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, 2001. Disponível em: http://www.trabalhoindigenista.org.br/Docs/analise_terena.pdf Acesso em 05/11/2007.
- LEFF E. **Epistemologia ambiental**. São Paulo: Cortez, 2001.
- LEFF, E.; ARGUETA, A.; BOEGE, E.; PORTO-GONÇALVES, C. W. Más allá del desarrollo sostenible. La construcción de una racionalidad ambiental para la sustentabilidad: una visión desde América Latina. In: LEFF, E. (Coord.). **La transición hacia el desarrollo sustentable**. Perspectivas de América Latina y el Caribe. México: INE/ UAM/ONU/PNUMA, 2002. p. 470-578.
- MUÑOZ, M. G. Saber indígena e meio ambiente: experiências de aprendizagem comunitária. In: LEFF, E. (Org.). **A complexidade ambiental**. São Paulo: Cortez, 2003. p. 282-322.

RELPH, E. As bases fenomenológicas da Geografia. **Geografia**, Rio Claro, v. 4, n. 7, p. 1-25, abril 1979.

VARGAS, I. A. de. **Território, identidade, paisagem e governança no pantanal mato-grossense: um caleidoscópio da sustentabilidade complexa**. Tese (Doutorado em Meio Ambiente e Desenvolvimento). Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2006.

VARGAS, I. A. de; WIZIACK, S. R. de C. **Sentidos/significados de ambiente e natureza: referências para uma educação etno-ambiental**. Texto apresentado no II Colóquio Internacional de Desenvolvimento Local. UCDB. Campo Grande, 29-31 de agosto de 2007.

VARGAS, V. L. F. **Os Terena no Sul de Mato Grosso: a conquista de seu território**. Texto apresentado no XXIV Simpósio Nacional de História, São Leopoldo RS, Seminário Temático *Os Índios na História: Fontes e Problemas*, 15-20 de julho de 2007.