

AGROECOLOGIA EM TERRAS INDÍGENAS: das fronteiras da sustentabilidade à política de educação intercultural

Tércio Fehlauer*

Caroline Ayala**

“A subjetividade da natureza, ainda aguilhoada, não poderá se libertar antes da comunicação dos homens entre si não estar livre da dominação” (Marcuse)

Resumo

A agroecologia, mesmo essencialmente crítica, vem manifestando limitações na relação com os povos indígenas. O desafio agroecológico proposto para uma relação intercultural afirmativa diz respeito à superação das posturas etnocêntricas e hierarquizantes recorrentes em seus discursos. Estas posturas se manifestam, na prática, através de duas formas básicas, em suma: (a) ao se imputar valor ao conhecimento indígena ao mesmo tempo em que transforma (e, portanto, “coloniza”) a sua natureza segundo normas e códigos generalizantes da própria ciência ocidental; (b) ao tomar as construções que o cientista produz para entender as práticas, para explicá-las, como se fossem os *princípios determinantes destas práticas*. Em contrapartida, os desafios de refletir uma agroecologia indígena, ou seja, situada no contexto intercultural, levam a relativização de seus conceitos-chave, o de “agricultura” e o de “ecologia”, fazendo reconhecê-los com uma especificidade cultural que não pode ser universalizada (sob risco de etnocentrismo). A conformação da política pedagógica de um curso superior de agroecologia para indígenas (curso “Agroecologia em Terras Indígenas”) vem significando a possibilidade de criação de um espaço pedagógico intercultural que reconheça e compreenda as dinâmicas produtivas indígenas nos seus próprios termos e circunstâncias- libertos de determinismos conceituais e da imposição de grades interpretativas alheias. Esta premissa de conhecimento social passa a balizar a construção da sustentabilidade em Terras Indígenas e suas experiências.

Palavras-chave: Agroecologia indígena, sustentabilidade intercultural, etnodesenvolvimento.

1. Introdução

O atual debate sobre sustentabilidade em Terras Indígenas tem colocado o campo científico da Agroecologia sob potencial de contribuição científica para o etnodesenvolvimento, amparado pelos objetivos de sustentabilidade social, ambiental e cultural propugnado na teoria agroecológica. Destarte a amplitude destes objetivos e o desejo de constituição de uma epistemologia interdisciplinar, propomos neste texto uma reflexão sobre as fronteiras das relações que estão sendo assim constituídas na disciplina agroecológica, suas ambigüidades políticas e culturais. Para este propósito, esboçamos uma análise sobre as vicissitudes dos fundamentos “indígenas” da agroecologia, bem como dos seus modos de inserção nos debates sobre interculturalidade, sustentabilidade

cultural e, mais recentemente (numa perspectiva aplicada), sobre educação e agroecologia em Terras Indígenas. A reflexão e as questões postas neste texto visam constituir elementos propositivos para o debate sobre as condições e possibilidade de uma proposta de educação intercultural baseada na agroecologia.

2. Agroecologia, povos indígenas e reminiscências colonialistas

A disciplina científica da agroecologia tem seu marco histórico de emergência o âmago da crise da ciência positivista. Desta forma, foi constituída essencialmente a partir da crítica da epistemologia ocidental clássica (em termos gerais, de conseqüência disjuntiva, utilitarista, tecnicista e homogeneizante). Este caráter crítico e auto-reflexivo delineou para a disciplina agroecológica um sentido fundamental de relativização da ciência ocidental, cuja conseqüência vem promovendo no âmbito científico agroecológico uma abertura político-epistemológica para as etnociências, conhecimentos “tradicionais” ou locais (ou “coevolutivos”). Levando esta condição ao limite, para NORGAARD (1989), é justamente “as premissas de conhecimento cultural e coevolução que fazem única a agroecologia”.

No entanto, passado este referencial dos marcos disciplinares da agroecologia e apesar da assumida identidade transformadora, em tese, muita coisa precisa ser confrontada para que se possa propor escolhas e concepções alternativas de agroecologia que venham a ter consonância com as aspirações de participação intercultural, especialmente no quadro geral do debate (eminentemente antropológico) sobre o que vêm a ser estas “premissas de conhecimento cultural” e interculturalidade

O pressuposto agroecológico de valorização do saber indígena, constatada recorrentemente nos discursos agroecológicos “clássicos” (ALTIERI, 1989; GUZMÁN CASADO; GONZÁLEZ DE MOLINA; SEVILLA GUZMÁN, 2000), traduz o reconhecimento que foi a partir dos sistemas indígenas que se obteve “grande parte da matéria prima para o desenvolvimento de hipóteses e de sistemas alternativos de produção na agroecologia” (ALTIERI, 1989). A despeito da importância ética deste reconhecimento, cabe ressaltar que *tampouco de homenagens e condescendências vivem os povos indígenas* (AYALA; FEHLAUER, 2005), sugerindo que a partir deste e mais além, devemos refletir sobre as possibilidades e o potencial da agroecologia e seus agentes na constituição das bases interculturais para uma relação afirmativa à diversidade cultural (outras formas de ser, perceber, fazer, pensar e resolver problemas).

Desta forma, cabe questionar: *que sentido a agroecologia vem atribuindo ao conhecimento indígena?* Seria o de “matéria-prima” ou base exploratória e neocolonialista de nossa ciência, como sugere a referência acima em ALTIERI (1989)?

Com efeito, de forma geral a literatura científica agroecológica trata a questão com uma generalidade que merece atenção. Vejamos mais alguns exemplos:

“As sociedades indígenas portadoras de uma `cosmovisão' (..) tem sua identidade situada em uma `subsunção formal' porque suas formas de manejo possuem normalmente uma lógica ecológica de grande interesse para sua reprodução no contexto de `novas tecnologias agroecológicas' (GUZMÁN CASADO; GONZÁLEZ DE MOLINA; SEVILLA GUZMAN, 2000);

“Os agroecólogos empenham-se em entender como os sistemas tradicionais se `desenvolveram' para aprimorar a ciência da ecologia, de forma que a agricultura moderna possa ser feita de maneira mais sustentável” (NORGAARD, 1989).

Não obstante a legitimidade da agroecologia em defender e reinterpretar o conhecimento indígena em modelos de “ecologia cultural” aplicada à agricultura e julgar estas interpretações como significativas para a ampliação do horizonte explicativo da ciência ocidental e revisão *interna* de seus princípios epistemológicos, a ênfase aqui passa a ser no grau de reprodução *externa* da lógica científica ocidental (e sua “compulsão” totalizadora) e da extensão (aos modos de vida indígenas) da cientificidade moderna e persistência de suas auto-representações de superioridade e formas, mesmo que “alternativas”, de exercício de poder etnocêntrico.

A forma por excelência desta contradição se manifesta ao se imputar valor ao conhecimento indígena ao mesmo tempo em que transforma (e, portanto, “coloniza”) a sua natureza segundo normas e códigos generalizantes da própria ciência ocidental. Contudo, a radicalização deste comportamento etnocêntrico que se instala na disciplina agroecológica ocorre com a conformação de discursos que reafirmam e renovam (sob outros termos) o postulado de superioridade científica ocidental de acesso a uma suposta “verdade”, que acabam por recuperar os próprios fundamentos da filosofia do progresso (cujo império é a antítese do conhecimento cultural e do reconhecimento das diferenças).

Estes discursos de “verdade” (a exemplo de CAPORAL; COSTABEBER, 2002; SEVILLA GUZMÁN; GONZÁLEZ DE MOLINA, 2005) de natureza essencialmente política e hierarquizante, nesse entendimento, sobrepujam aspectos éticos primordiais e afastam-se do debate atual da antropologia (comprometendo, no seio da agroecologia, a tese da interdisciplinaridade). Os seus agentes acabam manifestando o que BOURDIEU (2005) denomina de “rupturas falsamente revolucionárias”, conformando sobretudo, interesses e modos estratégicos particulares de acumulação de capital simbólico no panteão científico atual. Normalmente avessos à reflexão sobre alteridade (perspectiva

antropológica), os povos indígenas tendem assim a ser mais facilmente analisados dentro de um estatuto geral da desigualdade e exclusão (perspectiva sociológica, normalmente de raiz marxista), cujos mentores, mesmo que não intencionalmente, acabam por reforçar as hordas do assistencialismo e do “participativismo” instrumental (AYALA; FEHLAUER, 2005).

3. Para uma agroecologia indígena: a crítica da crítica

O caráter crítico da agroecologia vem permitindo certa consonância entre seus pares em relação à inclusão de uma *dimensão cultural* intrínseca ao conceito de *sustentabilidade*, tratado nos termos de “um sentimento social acerca da agricultura” (NORGAARD, 1989). Este princípio de “sustentabilidade cultural”, como o visto, adquire grande valor na conformação identitária da agroecologia ao flexibilizar fronteiras disciplinares e, por conseguinte, ampliando horizontes de estudos para além das ciências *naturais*, ao presumir o diálogo com as ciências *humanas*.

Contudo, se a crítica cultural significou a definição de um ponto de partida transformador para a prática científica agroecológica, a mesma crítica (como numa armadilha) ao criar “a *aparência* de uma distância no seio da própria pertença” (CERTEAU, 2005) pouco mudou o seu funcionamento (e racionalidade). Em outras palavras, um “sentimento” crítico, que incluem aspectos sociais e culturais, gerou a transfiguração prática e teórica da agroecologia em uma égide moral de “novo profissionalismo” (expressão recorrente em CHAMBERS, 1983; CAPORAL; COSTABEBER, 2004). Seus agentes, antes de refletirem sobre seus limites, direcionam todos esforços na afirmação política desta “verdade” (e seus ganhos ostentatórios).

Neste sentido, a análise das “fronteiras” da sustentabilidade cultural desafia a disciplina agroecológica e seus agentes, sobretudo, a decifrar o seu próprio lugar (onde faz seus enunciados e interpretações), tornando-se a condição e possibilidade para interculturalidade e o reconhecimento, de fato, das diferenças. Conforme assevera CERTEAU (2003),

“toda ciência [que se quer] humana deve introduzir a suspeita em seu próprio desenvolvimento para interrogar sobre sua relação histórica com um tipo social. Ela está vinculada a uma forma de cultura. Para se definir novamente, deve fazer uma análise contestadora da civilização que ela postula”.

Esta contestação, contudo, não se reduz a uma moral e normativa do reconhecimento do cultural e da existência das diferenças. Não se pode crer que alguém, um dia, não soube disto (embora seja comum sua dissimulação). A questão, para além

da “boa” moral, exige da agroecologia determinadas apreensões que as ciências humanas há tempo propõem e que só é possível perceber na medida que nos destituirmos (enquanto cientistas ocidentais) da crença em uma condição de observador universal, aquele que pensa ver o mundo como ele “é”. Dentre estas apreensões, as questões: em nome do quê se declara diferente outra cultura? De onde, de que outro lugar se realiza a sua análise e apreensão?

Na medida que definimos nossas ações como expressão cultural (e não mais de um observador “neutro” e objetivo) passamos a admitir um referencial. A diferença que percebemos em relação ao “outro” se refere, portanto, a este referencial ou perspectiva de ver, sentir e perceber o mundo. Se a pretensão é conhecer o outro (e suas diferenças), primeiramente precisamos compreender *como* conhecemos, ou seja, quais os postulados de nossa *forma de conhecer* (nossa etnoepistemologia ocidental). Para MERLEAU-PONTY (1980), “o pensamento precisa encarar a gênese do seu próprio sentido”.

A interrogação deste sentido que dá forma ao nosso conhecimento, passa ser o fundamento reflexivo necessário à agroecologia afim de que não se recorra, via naturalização do seu pensamento, à renovação de velhas formas de colonização cognitiva e epistemológica (um certo tipo de “colonialismo intelectual”).

Uma das formas clássicas desta colonização diz respeito a modos de análise da atividade agrícola dissociada de seus fundamentos sociais, afetivos, práticos e expressivos (sua base relacional e contextual) para conformar abstrações analíticas cujas características recorrentes transforma o cotidiano prático agrícola em modelos que os povos nativos acabam por não se reconhecerem neles. Segundo BOURDIEU (2005) o erro metodológico acontece ao se tomar as construções que o cientista produz para entender as práticas, para explicá-las, como se fossem *os princípios determinantes destas práticas*. Embora a crítica, também o agroecólogo, ao realizar esta operação clássica (estilo “farming systems”), tende a ver todos os agentes sociais (e suas práticas) à sua própria imagem, transformando o “outro” no “mesmo” (articulando, ao seu modo, o poder homogeneizante da ciência). No ponto de vista do debate da interculturalidade isto vem significar a imposição do postulado científico ocidental da intrínseca superioridade teórica sobre a prática, que desde Bacon, realiza a colonização das artes e ofícios cotidianos em nome de conceitos e formalismos teóricos e disciplinares.

Todavia, como o visto, a agroecologia tem concorrido para a crítica do império tecnocrático, o que de certa forma, vem definindo um espaço de experiência e de superação de suas agendas ocultas (não tão revolucionárias como alguns imaginam). No sentido da radicalização desta crítica é que se propõe, para além da conformação da agroecologia através de discursos e enunciados eloqüentes (fonte incontestada de

preconceitos), elementos para uma *agroecologia indígena* que, através da necessária relativização científica para a interculturalidade, venha a realizar experiências práticas de construção do conhecimento que abordem, sobretudo, as práticas nas próprias práticas ordinárias e cotidianas indígenas. Abdica-se assim, na própria interação intercultural para o conhecimento, do desejo e do exercício de poder etnocêntrico de “dominar as práticas com o olhar”, transformando-as em representações e categorias científicas.

Muitos estudos e pesquisas (PASSES, 2000; FEHLAUER, 2004, dentre outros) estão orientadas para uma abordagem que considera aspectos práticos da agricultura indígena, sem dissociá-los da rede relacional em que estão imbricados, cuja ênfase passa a ser o conhecimento dos auspícios sob os quais as atividades agrícolas se realizam (o contexto), suas bases nas relações sociais, políticas e ambientais do cotidiano local indígena. Na linha deste conhecimento cultural, de base etnográfica, é que se propõe como premissa de uma *agroecologia indígena*, o conhecimento das vivências e dos modos indígenas de sustentação e formas de organização social e política, incluindo modos de produção, consumo, troca e padrões locais de sustentabilidade.

4. Curso superior “Agroecologia em Terras Indígenas”: deslocamentos conceituais e desafios político-educacionais para a interculturalidade

No contexto do debate sobre as bases epistemológicas da agroecologia e os dilemas e anacronismos relativos à apreensão de alteridade nos fundamentos da disciplina agroecológica, vem sendo construída a proposta de curso superior “Agroecologia em Terras Indígenas”.

Não obstante os desafios desta construção de relativização científica para a interculturalidade, algumas tensões nela subjazem, especialmente em relação à superação de posições (as quais entendemos como) preconceituosas quanto às possibilidades interculturais da agroecologia.

Embora a legitimidade da preocupação em relação aos riscos de iniquidade nas relações de poder estabelecidas e consequente imposição do paradigma científico ocidental (recorrente através da história do contato interétnico e colonizador), repete-se o erro quando, por mera antítese dualista- reforça a égide da ciência ocidental como algo monolítico, necessariamente de natureza, positivista e prescritiva. Em outros termos, ante ao entusiasmo ideológico do cientificismo, muitos de seus opositores respondem com uma recusa. Segundo VELHO (2001), recusa esta que, na verdade, confirma o cientificismo, por ignorar, paradoxalmente e no mesmo movimento, o diagnóstico da grande crise que vive a ciência e o cientificismo.

Nesta e através desta crise da ciência moderna, muitos debates se colocam no cerne das disciplinas científicas que, lançando contra seus limites, vem proporcionando elementos para repensar a prática científica para além do jogo ideológico de poder, ou seja que venha permitir uma prática científica não identificada a essas imagens ideologicamente poderosas e etnocêntricas.

Neste sentido, em relação à apreensão conceitual de agroecologia (fundamento para a conformação identitária do curso em pauta) , antes de admitirmo-la numa estética positivista ou restrita a construção linear de uma crítica de modelos de agricultura, especialmente no contexto intercultural, havemos de também lançá-la contra seus limites, refletindo nas suas raízes conceituais do “agro” e da “ecologia”.

Com relação ao conceito de agricultura (“agro”) assenta-se “resistências” conceituais que merecem ser relativizadas. Vinculado à história do ocidente, a agricultura tornou-se categoria subsidiária da teoria econômica, e tende, por conseguinte, a ser interpretada como uma atividade exclusivamente relacionada à produção e atendimento às necessidades materiais de um grupo social, ou seja, apresenta uma premissa de registro numa ordem funcionalista e utilitária (relacionada à supremacia do pensamento econômico). A essência de realização cultural e expressiva (o “ser”) da agricultura fica reduzida a meros mecanismos técnicos de obtenção de satisfação material (o “ter”) ou sobrevivência de um grupo social.

A agroecologia “clássica”, mesmo crítica do produtivismo e preconizadora de princípios sistêmicos na abordagem das atividades agrícolas nativas, ao incorporar nos seus esquemas explicativos elementos da organização social, valores e lógicas nativas, mesmo assim acaba- como tendência interpretativa- por tomá-los como subsidiárias hierarquizadas na análise do “agro”, conformando dimensões que gravitam sob seu centro explicativo. O intento mais conservador desta abordagem diz respeito a proposição da análise do “agro” como “geração [interpretativa] de uma estrutura de funcionamento da exploração agrícola de um grupo social” (GUZMÁN CASADO; GONZÁLEZ DE MOLINA; SEVILLA GUZMAN, 2000), a qual sub-repticiamente, faz retornar a lógica da economia ocidental (mesmo sob outros termos) através do paradigma político do privilégio da análise estrutural em detrimento da agência nativa (tornada assim invisível no universo da nova codificação que se generaliza).

Contudo, o espaço reservado ao nativo, marcado por expedientes de “condescendência” (BOURDIEU, 1989), ressurge versado em “tecnologias de participação” ou em “metodologias participativas”, normalmente colocadas sob o limite da linguagem, do diálogo e da organização- categorias críticas no debate sobre

antropologia do desenvolvimento (HOBART, 1995, FEHLAUER, 2004)- e naturalizadas (inquestionadas) no discurso agroecológico instrumental.

A relativização destas apreensões do “agro” adquire evidência justamente no contexto intercultural. Como imaginar que categorias ocidentais como “agricultura”, “economia”, “trabalho”, “produção”, “ambiente” e “natureza” tenham para outras culturas o mesmo significado, ou mesmo, tenham aí sentido? Muitas pesquisas (PASSES 2000, RICHARDS 1995, FEHLAUER 2004) já dão conta que, de modo geral, nas sociedades indígenas a vida social, cosmologia e a vida do trabalho não se distinguem (ao menos do modo como nós a distinguimos), o que sugere uma impropriedade perceber a agricultura *como* uma dimensão da vida social, pois ela normalmente *é a vida social*.

RICHARDS (1995) sugere pensarmos agricultura e conhecimento agrícola indígena como “performance social”, habilidades gerais de uma “comunidade de prática”, em sua maior parte, destituída da independência epistêmica (e do intelectualismo) a qual a imputamos na forma de “conhecimento tradicional”. Assim, a imposição da análise e de processos de formalização científica não corresponde ao senso (prático) pelo qual o agricultor indígena realiza sua ação (embebida num contexto social com sua própria lógica e imperativo cultural). As conseqüências deste erro, operado muitas vezes não intencionalmente por razões de poder etnocêntrico, levam a desencontros comunicativos e, muito freqüentemente, alimentam preconceitos engendrados pelas próprias conotações individualistas e abstratas de conhecimento.

Neste sentido, uma perspectiva intercultural da agroecologia ou uma *agroecologia indígena* conforme o propugnado para o curso em pauta deve refletir sobre as condições de validade, históricas (anacronismo) ou sociais (etnocentrismo) de conceitos- como o de *agricultura*- que parecem ter validade universal, quando, na realidade, são produtos de condições específicas (cuja especificidade muitas vezes nos escapa).

Do mesmo modo que o prefixo “*agro*” carrega discordâncias semânticas, na constituição da agroecologia- exceto para aqueles que desejam transformar a disciplina em propriedade- o sufixo “*ecologia*” também sugere tensões e deslocamentos conceituais.

O campo científico da ecologia tem suas origens nas ciências naturais, embora mais recentemente estas fronteiras estejam flexibilizadas ao incorporar subdisciplinas como, por exemplo, ecologia humana e psicologia ecológica. Contudo, a estas transformações subjazem anacronismos e conflitos teóricos radicais. Em termos gerais,

a ecologia guarda correspondência ao conceito ocidental de “natureza”. Embora o pensamento ecológico seja, normalmente, crítica à *objetificação* da natureza- lógica burguesa que promoveu e promove sua transfiguração como recurso natural (fonte de riqueza material)- sua identificação como campo científico se valeu de um conceito “irmão”, a *objetivação* da natureza, tornada um princípio de realidade transcendente. A esta realidade transcendente se impõem leis, poderes e energias através dos (as) quais o mundo natural (na forma de “ecossistema”) adquire razão e pode ser explicado cientificamente. Deste modo, anacronicamente, retorna o clássico gesto cartesiano que transforma os fenômenos manifestos do mundo físico como instâncias subscritas ao processo da razão. Definições clássicas de agroecologia tem colocado hegemonicamente a agroecologia nesta perspectiva:

“agroecologia corresponde a um campo de estudos que pretende o manejo ecológico dos recursos naturais, para- através de uma ação social coletiva de caráter participativo, de um enfoque holístico e de uma estratégia sistêmica- reconduzir o curso alterado da coevolução social e ecológica, mediante um controle das forças produtivas que estanque seletivamente as formas degradantes e expoliadoras da natureza e da sociedade.”
SEVILLA GUZMÁN; GONZÁLES DE MOLINA (2005)

Analisando no ponto de vista da interculturalidade, a naturalização de conceitos e abstrações teóricas como “recursos naturais”, “participação”, “coevolução”, “seleção”, “formas degradante” e especialmente, “controle” merecem ser problematizadas. No entanto, a proposta do curso “Agroecologia em Terras Indígenas” não pode cair na mesma armadilha dos críticos da ciência que ao se restringir à crítica mantém a mesma lógica, através da recusa à (agro)ecologia.

Para além da mera problematização e conseqüente (e sempre problemática) afirmação do racionalismo crítico para dentro de um curso indígena, exige-se a percepção de outras concepções de ecologia- por sob e além da égide hegemônica das ciências naturais- nas quais ecossistema não pode ser basicamente *descritivo* (transcendente) mas *performativo*. Neste sentido, o conceito ecologia não corresponde simplesmente a um esquema teórico pelo qual o mundo pode ser analisado e melhor administrado (ecologia gestionária). Ele passa a ser visto como um elemento deste mundo, ou seja, só faz sentido na interação- exige *envolvimento experiencial*. Deste modo, abstrações analíticas independentes do contexto, mesmo quando falam de “ecologia”, passa a ser “anti-ecológicos”, pois remetem à “anti-ecologia” de determinismos diversos (técnicos, teóricos, conceituais, etnocêntricos, antropocêntricos, geográficos, políticos, dentre outros usuais).

Nesta perspectiva, o curso “Agroecologia em Terras Indígenas” emerge como um espaço para uma experiência prática nessa ecologia alternativa que junta ação e intenção humana dentro de um dinâmico contexto (constituído mutuamente entre pessoas e seu ambiente). Neste sentido, no ponto de vista da definição de políticas pedagógicas condizentes com o propósito ecológico de consonância a realidade vivida pelos povos indígenas de MS, antes de reproduzir estratégias tecnocráticas (e escriturísticas) segundo modelos abstratos, o que se propõe é trilhar um caminho de uma nova técnica que, segundo CERTEAU (2005) consiste em reconduzir as práticas e as línguas científicas para o seu país de origem, *a vida cotidiana*.

Nesta *agroecologia indígena* as experiências de aprendizagem sobre sustentabilidade agroecológica das Terras Indígenas remetem, portanto, ao esforço de correspondência à interação cotidiana e aos próprios processos “nativos” de aprendizagem, onde, de maneira geral, aprender não é somente adquirir habilidades específicas (científicas), mas habilidades mais gerais que permitam incrementar a participação de todos envolvidos em *comunidades de prática* (contextos de vida), ou seja, onde o aprendizado é tido mais como um processo de atividade social do que um processo cognitivo (*stricto senso*).

O curso pretende ser educacional por tratar de uma exigência de conhecimento, mas não mais através do desejo de domínio, ou seja, conhecimento como exercício de poder e distanciamento social. Ao contrário, nesta nova acepção, o curso para ser ecológico e intercultural, ao estudar a realidade, deve fazê-lo sem julgamentos a priori de valor e, principalmente, buscar a compreensão daquilo que nela se *faz* e se *cria*. Para este propósito, estas “maneiras de fazer” (Certeau, 2005) precisam ser vistas como saídas possíveis (e inteligentes) que, naquele contexto, encontram os sujeitos que nele trabalham, estudam e, sobretudo, vivem.

Desta forma, para ser culturalmente afirmativo (e ecológico) há de se focar as múltiplas criações da vida social indígena e compreender os modos como estas se realizam, locais e formas de credibilidades emergentes, esquemas operacionais, rede de trocas e relações pessoais, enfim, compreender os auspícios do vivido (seu “estado de arte”). Somente com esta compreensão, situados neste contexto, poderão- estudantes e pesquisadores- modestamente contribuir, enriquecendo experiências, também situadas e controladas pelas pessoas da própria “comunidade”.

O curso “Agroecologia em Terras Indígenas” conduz, portanto, à vontade de conhecimento geral do cotidiano das aldeias, suas formas de apropriação e reapropriação, suas trajetórias (moldadas no fluxo dos acontecimentos) e suas *condições de possibilidade*. O sentido desta aprendizagem e conhecimento, não mais como

vontade de poder individualizante (e elitizante), mas um esforço de busca de credibilidade, identificação, confiança e realizações por dentro das vivências e do fluxo de vida cotidiana dos povos indígenas envolvidos (uma forma de engajamento). Esta agroecologia indígena não precisa, portanto, de máximas para sustentá-la, mas de *realizações*.

5.Considerações Finais

A competência da agroecologia no sentido de consubstanciar seus princípios críticos, para além da crítica que só reforça e esconde a própria pertença, exige que se questione: *como vencer a hierarquização social que organiza o trabalho científico agroecológico sobre as culturas indígenas e ali se repete?*

Assim, o dilema epistemológico da agroecologia perfaz o movimento de uma disciplina que encontra grandes dificuldades de libertação do colonialismo, o qual resiste nela através da imposição tanto de abstrações e generalidades conceituais (sustentabilidade, holismo, complexidade, sistemismo, dentre outras) quanto de esquemas interpretativos relacionados às grandes narrativas da modernidade (como, por exemplo, o marxismo e o positivismo). O sentido proposto a este movimento está, sobretudo, no avanço da agroecologia na perspectiva da *comunicação intercultural*, colocando seus agentes em contato com as redes sociais e vivências cotidianas destes “outros” (em seus próprios termos), conformando desta maneira as bases para as condições compreensivas e interculturais da agroecologia.

Neste sentido, a criação de espaços experienciais e de aprendizagem, como a proposta de curso superior “Agroecologia em Terras Indígenas” pode permitir que estas percepções e teorias da ação se tornem práticas efetivas, princípio para a incorporação e consolidação de políticas pedagógicas interculturais engajadas na autonomia, sustentabilidade- e liberdade- dos povos indígenas.

A meta do movimento agroecológico- nesta perspectiva ética alternativa- colocada então no sentido de mobilizar potencialidades antropológicas para o etnodesenvolvimento e sustentabilidade indígena. Para além do esforço de adequar procedimentos técnicos para a sustentabilidade ambiental das práticas agrícolas indígenas, as experiências geradas procuram na diversidade das práticas culturais, os contornos das formas de relações e modos desejados de convivência num ambiente indígena específico. MILTON (1996), corroborando neste movimento, afirma: “se a cultura é o mecanismo através do qual os seres humanos interagem com seus ambientes, então a sobrevivência humana pode depender, em última instância, à diversidade cultural”. Enfim, o reconhecimento das diferenças e da diversidade (em todos os seus

sentidos) entendida como condição e fundamento para uma perspectiva (agro)ecológica “*lato senso*”.

Literatura citada

ALTIERI, M. **Agroecologia: as bases científicas da agricultura alternativa**. 1.ed. Rio de Janeiro: PTA/FASE, 1989.

AYALA, C; FEHLAUER, T. Considerações críticas sobre o conceito *etnodesenvolvimento*: para pensar a condescendência na relação intercultural. **Revista Tellus**. Campo Grande, ano 5, n. 8/9, p. 37-49, abril/out. Ed. UCDB, 2005.

BOURDIEU, P. **Outline of a Theory of Practice**. Crambridge (R.U): Cambridge University Press, 1977.

BOURDIEU, P. Espaço social e poder simbólico. In: **Coisas Ditas**. São Paulo: Brasiliense, 1989.

BOURDIEU, P. **Razões Práticas**. 6. ed. Campinas, SP: Papyrus, 2005.

CAPORAL, F. R.; COSTABEBER, J. A. Análise Multidimensional da Sustentabilidade. Uma proposta metodológica a partir da Agroecologia. **Revista Agroecol. e Desenv. Rur. Sustent.** Porto Alegre, V. 3, N. 3, jul-set, 2002.

CAPORAL, F. R.; COSTABEBER, J. A. **Agroecologia: alguns conceitos e princípios**. Brasília:MDA/SAF/DATER/IICA, 2004.

CERTEAU, M. **A Invenção do Cotidiano 1: Artes de fazer**. Petrópolis-RJ: Vozes, 2005

CERTEAU, M. **A Cultura no Plural**. Campinas-SP:Papyrus, 2003.

CHAMBERS, R. **Rural Development: Putting the Last First**. London: Longman, 1983.

CLASTRES, P. **A Sociedade contra o Estado**. Rio de Janeiro: Francisco Alves,1988

FEHLAUER, T.J. **Conhecimento Indígena em perspectiva: Performance, Habilidades e Capacidades agrícolas dos Terena da aldeia Limão Verde (Aquidauana-MS)**. Dissertação de mestrado em Agroecossistemas. UFSC, Florianópolis, 2004.

FOUCAULT, M. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2005.

- GIDDENS, A. **Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis**. London:Macmillian, 1979.
- GUZMÁN CASADO, G. I.; GONZALEZ DE MOLINA, M.; SEVILLA GUZMÁN, E. **Introducción a la Agroecología como Desarrollo Rural Sostenible**. Madrid (Esp.):Ed. Mundi-Prensa, 2000.
- HABERMAS, J. **Ciência e Técnica Como Ideologia**. Lisboa, Edições 70, 1988.
- HOBART, M. Introduction: the growth of ignorance? In: Hobart, M (org.) **An Anthropological Critique of development**. London and N.York: Routledge, 1995.
- HORNBORG, A. Ecology as semiotics: outlines of a contextualist paradigm for human ecology. In: DESCOLA, P, PÁLSSON, G. **Nature and Society**. London: Routledge, 1996.
- LINS RIBEIRO, G. Ambientalismo e desenvolvimento sustentado. Nova ideologia/utopia do desenvolvimento. In: **Revista de Antropologia**, vol.34, 1991.
- MERLEAU-PONTY, M. **Textos Seleccionados**. São Paulo: Abril Cultural, 1980
- MILTON, K. Ecologias:antropologia, cultura y entorno. In: REVISTA INTERNACIONAL DE CIÊNCIAS SOCIALES 154, 1996.
<http://www.unesco.org/issj/rics154/miltonspa.html> (acessado em 07/11/03).
- NORGAARD, R. B. A Base Epistemológica da Agroecologia. In: ALTIERI, M. **Agroecologia: as bases científicas da agricultura alternativa**. 1.ed. Rio de Janeiro: PTA/FASE, 1989.
- OVERING, J. Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica. In: **Mana**, v.5, n.1. Rio de Janeiro, 1999.
- PASSES, A. The value of working and speaking together: A facet of Pa'ikwwné conviviality. In: OVERING, J.;PASSES, A. **The anthropology of Love and Anger**, London:Routledge,2000.
- RICHARDS, P. Cultivation: Knowledge or performance. In: Hobart, M (org.) **An Anthropological Critique of development**. London and N.York: Routledge, 1995.
- RICHARDS, P. Participatory rural appraisal: a quick-and-dirty critique. In: **PLA Notes CD-ROM**, London:IIED, 2001.

SEVILLA GUZMÁN, E; GONZÁLEZ DE MOLINA, M.. **Sobre a evolução do conceito de campesinato**. São Paulo: Expressão Popular, 2005.

VELHO, O. De Bateson a Ingold: passos na constituição de um paradigma ecológico. In: *Mana*, v. 7 n.2. Rio de Janeiro, 2001.

* Eng. Agr. Msc Agroecossistemas, Pesquisador em Agroecologia Indígena do Instituto de Desenv. Agrário, Pesquisa e Ext. Rural de Mato Grosso do Sul (IDATERRA-MS). E-mail: agroecologia@bol.com.br

** Antropóloga MSc, Analista em Reforma e Desenvolvimento Agrário do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), Superintendência de Mato Grosso do Sul.

De maneira geral (dada a sua complexidade), pode-se tratar esta temática nos termos da abordagem de um certo “estilo cognitivo ocidental”. Este “estilo” tem sido tratado nas ciências humanas em geral sob vários predicados: intelectualizante (RICHARDS, 1995), descontextualizante (HORNBERG, 1996), racionalizante e teleológico (HABERMAS, 1988), formuláico (RICHARDS, 1995), de “espírito calculante” (BOURDIEU, (2005), Estrutural (GIDDENS, 1979), utópico (LINS RIBEIRO, 1991), escriturístico (CERTEAU, 2005) e normativo-elitista (FOUCAULT, 2005). Na prática, este “estilo” conforma uma ordem organizada pelo poder do saber científico ocidental. Define, nos termos de CERTEAU (2005) “estratégias tecnocráticas que visam criar lugares [disciplinas] segundo modelos abstratos”, separando as línguas “artificiais” que articulam os procedimentos de um saber especificado e disciplinar e as línguas “naturais” que organizam a atividade significativa comum cotidiana. Contudo, não se trata somente de modelos teóricos, mas da própria raiz da nossa ontologia- vinculada ao postulado de supremacia da razão e do império humano sobre a natureza (e as circunstâncias).

Segundo RICHARDS (2001), este processo histórico de “colonização intelectual” é operado racionalmente através de uma confusão básica entre *intenção* e *resultado* no seio da prática técnico-científica e educacional em geral. Em um exemplo clássico, BOURDIEU (1977), estudando os agricultores da etnia Berber da África meridional, mostra que o calendário agrícola destes povos não é, como se poderia pensar, um tipo de molde sazonal que guiaria a decisão do que fazer na agricultura, mas, sobretudo, um produto do *processo de fazer decisões*. O que quer dizer que, se extensionistas-educadores abordassem estes agricultores para uma participação em um tipo de “dia de campo” e apresentassem em uma lousa o que entendem ser o calendário agrícola Berber, estariam fazendo uma grande confusão, uma vez que, segundo o autor, estas pessoas vêem o calendário como *resultado* do que fazem (e não como seu guia). Em suma, para aprender adequadamente conhecimento indígena, como no exemplo da sazonalidade agrícola dos Berber, não podemos, de partida (como na abordagem convencional), realizar uma separação radical entre estrutura e ação (teoria e prática) para poder imputar precedência da primeira sobre a segunda, mas compreender que este conhecimento emerge por engajamento prático no mundo e como resultado deste, traduzido no aprimoramento da habilidade prática e criativa do viver. Portanto, implausível nos termos de uma “independência epistêmica” intelectual, uma mera *intenção*.

O que não implica numa adesão ao puro empirismo, mas em incorporar uma nova teoria da prática (BOURDIEU, 2005) na qual o princípio dicotômico teoria *versus* prática (idéia central do racionalismo ocidental) perde sua força ideológica para definir uma compreensão das práticas nativas em termos de formas de apreensão do mundo (na ação e na prática as teorias estão subsumidas). A ação compreendida portanto, nos termos de CERTEAU (2005), em “uma maneira de pensar investida numa maneira de agir”. Na prática científica isto vem significar uma recusa que se realize o corte que faz das práticas objetos de saber (separado da linguagem e da inteligência- de seus procedimentos).

O curso é uma convergência de esforços dos povos indígenas Terena e Kadiwéu de MS, juntamente com a Universidade Católica Dom Bosco (UCDB) e parceiros interinstitucionais do Governo Federal (Programa Pantanal/Ministério do Médio Ambiente; Ministério da Educação; CNPq-Ministério de Ciência e Tecnologia e PPIGRE-Ministério do Desenvolvimento Agrário, dentre outros colaboradores), Governo Estadual (IDATERRA-MS e SEPLANCT) e empresas como a PETROBRÁS. Para mais

informações sobre o projeto e elementos de sua estrutura político- pedagógica vide “documento-base” do curso ou contacte o NEPPI (Núcleo de Estudos e Pesquisa sobre Populações Indígenas) da UCDB no portal www.neppi.org

Vide CAPORAL; COSTABEBER (2004)

O movimento de objetivação da natureza, de origem religiosa, surgiu da idéia da natureza como um domínio tirado da humanidade (a expulsão do homem de seu paraíso) para, assim, poder estar submetida a seu império. Cabe registrar a correlação direta desta gênese cultural e civilizatória do ocidente com a atual crise ecológica mundial.

A consciência dos riscos práticos da abstração teórica, segundo OVERING (1999) começa por “reconhecer que os construtos teóricos ocidentais são, em certa medida, locais e, portanto, certamente relevante no ocidente. Derivados da experiência e história ocidental são apenas parcialmente ou muito pouco aplicáveis às histórias e experiências de outros povos”.

O conceito experiência adquire aqui um sentido além do senso comum como ao modo de um acúmulo de aprendizado prático. À noção de *experiência* incorporam-se aspectos de cognição, afeto e volição e um sentido fenomenológico das emoções e do pensamento que, para além de adjetivos estáticos e da razão pura, vêm conformar formas de vidas humanas expressivas e circunstanciadas (FEHLAUER, 2004).

Neste ponto assenta-se a grande distinção política em relação às práticas colonialistas e suas novas versões. Nestas os povos indígenas são percebidos, ao contrário de afirmação, pela negativa, pelo “critério da falta” (CLASTRES, 1982). Estas perspectivas, normalmente ocultas, revelam uma teoria da ação bastante contestada na antropologia atual (grosso modo: “as pessoas agem pelo que elas são não pelo que não são”). A abordagem resultante deste “paradigma da escassez” leva peremptoriamente à subestimação da capacidade dos agricultores indígenas a resistirem às dificuldades, bem como de tratarem o modo pelo qual eles tentam superá-las como estratégias de “conseguir a qualquer jeito” (“muddling through”) e não como a realização de inteligências e habilidades performáticas (RICHARDS, 1995).