

1. Introdução

A Constituição brasileira de 1988, tida por alguns como uma Constituição verde e ambiental ou, por outros, como socioambiental, a partir da concepção de Estado em que se aplica o Direito, está fazendo trinta anos. Neste período, ocorreram muitas mudanças no seu texto. Sua conformação ou deformação revela as inúmeras contradições existentes na visão de Estado e Direito que temos construído.

A normativa ambiental teve uma produção bastante significativa após a Constituição de 1988, possuindo uma identidade que a diferencia significativamente do período anterior, principalmente, da que foi produzida antes da década de 1980. Vários setores foram “objetos” de regulação, mas a baixa efetividade do Direito Ambiental, ainda, é uma realidade bastante preocupante.

A Constituição de 1988 incorporou várias pautas socioeconômicas e ambientais no seu texto, o que por vezes, após as inúmeras reformas constitucionais, mostrou-se como um mosaico fragmentado de questões aparentemente contraditórias. A Constituição é fruto do seu tempo, da composição político-partidária que a promulgou e daquelas que a modificaram. Mas ao mesmo tempo, está em constante maturação, pois, os desafios de cada período com as diversas transformações na sociedade exigem atualização no modo como interpretá-la e aplicá-la. O olhar constitucional revela uma série de possibilidades inspiradoras do ponto de vista interpretativo e de mudanças legislativas e jurisprudenciais.

Levando-se em consideração a normatização que tratou de questões ambientais da primeira Constituição Republicana (de 1891) até a Constituição de 1988, foram raros os textos que incorporaram uma visão coletiva de meio ambiente. Historicamente, o Direito brasileiro protege a propriedade individual, estimulando uma produtividade que explora os elementos naturais sem levar em consideração as suas valorações intrínsecas; os impactos multidimensionais dos projetos econômicos e a capacidade de recuperação dos “recursos” ambientais.

Mesmo após o considerável avanço normativo ocorrido a partir das regulamentações da chamada Constituição ambiental ou verde (1988) e da burocratização de órgãos que compõem o Sistema Nacional de Meio Ambiente - SISNAMA em todos os níveis da federação, a chamada “questão ambiental” continua sendo uma questão marginal do ponto

de vista das políticas institucionais de governo. O que se reflete em baixo orçamento e em perdas quando há disputa com outras pautas mais econômicas, pois, também continua a prevalecer uma visão setorial da temática, mesmo havendo uma incorporação do discurso da interdisciplinaridade nas legislações pós-1988.

Através da Constituição de 1988 houve um reconhecimento constitucional do meio ambiente como um direito fundamental para os seres humanos; os elementos da natureza foram tratados como bens e recursos ambientais; propôs-se uma harmonização entre atividades econômicas, sociais e ambientais através do que a doutrina denomina de função socioeconômica e ambiental da propriedade e estabeleceu-se um modelo de regulação para a exploração de determinadas atividades que potencialmente possam gerar danos ambientais, além de um tríptico sistema de responsabilização para os causadores de tais danos.

Por outro lado, as experiências constitucionais latino-americanas, principalmente, do Equador e da Bolívia, revelaram outros mundos possíveis, em que a natureza figura como sujeito de direitos em perspectivas biocêntricas de respeito a todas as existências de vida na Terra. A epistemologia constitucional a partir do sul vem promovendo uma virada decolonial, através de experiências políticas, jurídicas e territoriais pela ótica biocêntrica.

Fajardo (2009, p. 28-9) identifica três ciclos de reformas na América. O primeiro deles caracteriza-se pela emergência do multiculturalismo e o direito à diversidade cultural, compreendendo o período de 1982-1988. São exemplo, as Constituições do Canadá (1982), da Guatemala (1985), da Nicarágua (1987) e do Brasil (1988). O segundo ciclo tem como eixo o Estado-Nação e o reconhecimento do pluralismo jurídico interno, entre 1989-2005, abrangendo as Constituições dos seguintes países: Colômbia (1991), México (1992), Peru (1993), Bolívia (1994, 2004), Argentina (1994), Equador (1998) e Venezuela (1999). O terceiro ciclo envolve a demanda pelo Estado Plurinacional, nos anos de 2006-2008, onde se encontram as Constituições da Bolívia (2007-8) e Equador (2008).

O terceiro ciclo do chamado novo constitucionalismo latino-americano nasce de reivindicações populares e de movimentos sociais, tendo como base o plurinacionalismo e a interculturalidade. Utiliza-se de uma linguagem constitucional simples. A Constituição do Equador utiliza a terminologia “direitos” e não direitos fundamentais ou direitos humanos, ampliando, assim os sujeitos de Direito para a natureza. Esse ciclo difere-se, substancialmente, do neoconstitucionalismo, nascido na academia europeia, de cunho

doutrinal e baseado no pluralismo. O que ambos possuem em comum é a necessidade de constitucionalização e o uso de princípios como norma jurídica.

É importante situar o contexto em que os direitos socioambientais e da natureza estão postos no Brasil e na América Latina para compreendermos o processo de discussão, construção e efetivação desses direitos a partir da ótica constitucional. O presente trabalho discute elementos do constitucionalismo ambiental brasileiro e latino-americano sob um viés étnico através de pesquisa empírica realizada junto aos povos kaiowá-guarani, situados em terras indígenas no sul do Mato Grosso do Sul. Os kaiowá, ka'aguygua ou ka'aygua, literalmente, os da mata ou povo da mata são tradicionalmente povos agricultores cuja cosmologia e conhecimentos revelam uma dimensão do sagrado sobre a terra e os seres que a habitam.

Para o estudo de caso foi realizado trabalho de campo, na terra indígena Sucurui'y, com adoção de técnicas de observação direta, conversas, depoimentos gravados e transcritos, diários de campo, caminhadas e registro de fotografia. A população do estudo está caracterizada através de grupos representativos de: idosos, rezadores, professores e lideranças. Como no contexto de Mato Grosso do Sul há terras em litígio e várias demandas pela regularização fundiária na região de estudo, optou-se pela não identificação dos nomes dos interlocutores. Então, suas falas serão marcadas pela categoria principal que representam.

2. A natureza como sujeito de direito

O reconhecimento de um Estado Ecológico, Plurinacional e Intercultural que estabelece a natureza como sujeito de direito faz parte de um movimento ocorrido na América Latina, principalmente, através das Constituições e normas infraconstitucionais do Equador e da Bolívia. Recentemente, a natureza adquiriu o status de um direito fundamental na pioneira Constituição do Equador, de 2008, ao incorporar no seu texto regras e princípios que reconhecem a natureza como sujeito de direito.

Este reconhecimento inaugura uma nova fase no constitucionalismo latino-americano, pois, abala as estruturas tradicionais da teoria geral do direito¹. A base do direito da natureza provém do direito à existência com um forte sentido de valor intrínseco e de comunidade da vida. Difere-se do Direito Ambiental, que é um direito humano, baseado em concepções antropocêntricas.

Do preâmbulo da Constituição de Montecristi, como é conhecida a Constituição do Equador, destacam-se as partes referentes à celebração da natureza; a Pachamama, de que somos parte, sendo vital para a nossa existência e a busca de uma nova forma de convivência cidadã, na diversidade e harmonia com a natureza, para alcançar o *buen vivir*, o *sumak kawsay* (que na língua quéchua significa vida harmoniosa). O artigo 71 traz expressamente a identificação da natureza com a Pachamama. O art. 72 dispõe sobre o direito da natureza a restauração e o art. 74 trata do *buen vivir*.

Segundo Zaffaroni (2011, p. 112) a ideia de Pachamama tem uma origem andina significando: “una deidad protectora – no propiamente creadora, interesante diferencia – cuyo nombre proviene de las lenguas originarias y significa Tierra, en el sentido de mundo”. A Pachamama exige respeito, cooperação e reciprocidade, constituindo a regra ética e constitucional do *Buen Vivir*. Por estarmos nela, ela não tem localização espacial e não há um templo ou morada em que viva porque é a vida mesma, está por toda parte (ZAFFARONI, 2011, p. 112).

A diversidade de culturas que concebem as suas naturezas ou pachamamas revelam uma abertura na construção das redes de relações entre humanos, outros seres vivos e os objetos inanimados (GUDYNAS, 2011, p. 264). O olhar quéchua ou aymara no Equador, Peru ou Bolívia sobre pachamama possui muitas vertentes, mas todas apontam para um vínculo mais igualitário com o ambiente.

Para Nina Pacari (2009, p. 34-5), uma importante liderança do movimento indígena do Equador, o mundo dos povos indígenas é a “*allpa-mama*” que, significa “madre-tierra”. E, indaga: Por que *allpa-mama*? “Primero, hay una identidad de género: es mujer. Segundo, es lo más grande y sagrado, es la generadora de vida y producción; sin ella, caemos en la

¹ Santamaría (2011, p. 226) destaca alguns pontos importantes da ruptura da concepção da Constituição do Equador com as estruturas tradicionais do Direito. Para ele: “No cabe ya el término genérico de “derechos humanos” para referirse a los derechos que tienen una protección especial en las Constituciones. Conviene denominarlos derechos fundamentales o derechos constitucionales. Otra ruptura es que la protección a la naturaleza no se la hace porque conviene al ser humano, sino por la naturaleza en sí misma. En consecuencia, la concepción jurídica de los derechos deja de ser antropocéntrica. Tercera ruptura, la teoría jurídica tradicional para entender el derecho tiene que buscar nuevos fundamentos y renovadas lecturas, que tienen que ver con la ruptura del formalismo jurídico y con una superación de la cultura jurídica imperante”.

nada, simplemente somos la nada o no somos nadie, como dicen nuestros abuelos”. E lembra a sabedoria dos mais velhos: “a una madre no se la vende, la *allpa-mama* no está para ser vendida”.

A ética do “buen vivir” e o direito da natureza constituem o que Leff (2014, p.361) chama de imaginários do viver bem, que além de expressar suas formas de ser desde dentro do cosmo e da Terra, também instituem práticas de convivência e de transformação do local onde vivem, conjugando condições ecológicas do território com a arte do manejo cultural da natureza. Esses imaginários sociais da sustentabilidade:

Se presentan como las raíces profundas de formas de sociabilidad de la naturaleza instauradas em los hábitos y prácticas que se han instituido en las formaciones histórico-culturales de los pueblos y sus ecosistemas, que han resistido a las formas de dominación de la racionalidad moderna, y que hoy ofrecen vías para el reordenamiento de la vida en el planeta, en la perspectiva de la sustentabilidad de la tierra y la producción de la existencia humana (LEFF, 2014, p. 363).

Os elementos trazidos pelo novo constitucionalismo latino-americano são inspiradores para a interpretação da nossa Constituição, que juntamente com a perspectiva de uma sustentabilidade integral leve, seriamente, em consideração os limites biofísicos do planeta, possam fortalecer o respeito e a convivência entre seres humanos e não-humanos.

A interpretação da sustentabilidade numa perspectiva de Constituição Ecológica reinventaria as potencialidades presentes no nosso texto constitucional, sem perder de vista os inúmeros desafios sociais que enfrentamos enquanto sociedade. Neste sentido, a recente Declaração Mundial para o Estado de Direito Ambiental, da UICN, e seus princípios: responsabilidade de proteção da natureza; direito a ter natureza; *in dubio pro natura*; sustentabilidade ecológica e resiliência; equidade intrageracional; equidade de gênero; participação das minorias e de grupos vulneráveis; indígenas e pessoas tribais; não regressão; e progressão, corroboram para a construção desse Estado e Direito.

3. Povos que reconhecem a natureza como sujeitos: experiências advindas dos kaiowá-guarani no Mato Grosso do Sul

O Estado de Mato Grosso do Sul possui a segunda maior população autodeclarada indígena no Brasil e abriga sete etnias no seu território: Guarani; Terena; Kadiwéu; Ofaié; Guató; Kinikinau e Atikum. Os Guarani que vivem neste estado pertencem a dois

subgrupos: os Kaiowá² e os Nandeva, sendo os primeiros constituintes da maior população indígena no Mato Grosso do Sul.

Os diferentes momentos do processo de colonização de Espanha e de Portugal, das missões jesuítas e outras que se seguiram, da formação dos estados nacionais e da implantação de políticas públicas foram responsáveis por profundos impactos na vida das sociedades indígenas. A organização social guarani é baseada na família extensa ou parentela percorrendo unidades de menor para maior abrangência, chamadas de: *tekoha* e *tekoha guasu*.

Os *tekohas* são os locais onde ocorre a produção material e cultural dos Guarani. *Teko* significa “modo de ser” e *ha* é o local. Etmologicamente, *Tekoha* é o local onde se realiza o modo de ser Guarani. O termo admite muitos sentidos, sendo reforçado por um ou mais dos complexos elementos que o compõem de acordo com o momento histórico vivido. Compreende-se que é um conceito-base para se entender a organização social kaiowá-guarani composto por uma rede de relações sócio-políticas, afetivas e espirituais dentro e fora do espaço geográfico de uma terra indígena (reconhecida pelo Estado). Numa perspectiva mais ampla, os *tekoha guasu* compõem um mosaico de *tekohas*.

A redefinição das fronteiras entre Brasil e Paraguai com o fim da guerra da Tríplice Aliança³, no fim do século XIX, veio a marcar a nacionalidade dos Kaiowá e dos Paĩ-Tavyterã, que até então circulavam em seu território tradicional com mobilidade. Seu vasto território começa paulatinamente a ser ocupado por grandes, médios e pequenos empreendimentos levados a cabo ao largo de mais de um século, cuja titularidade passa a ser legitimada através de cadeias dominiais oficializadas por cartórios imobiliários, com o aval do estado brasileiro.

Existem várias categorias normativas de terras indígenas, cada uma revela a fase de regularização fundiária criada pelo Estado. Os Kaiowás e Guaranis no Mato Grosso do Sul vivem nas seguintes situações em suas terras tradicionais: a) as reservas indígenas criadas pelo antigo SPILT⁴ e SPI⁴ entre 1915 e 1928; b) as terras indígenas regularizadas,

² Há várias nomenclaturas encontradas na literatura, como “Cayuá, Caingua, Caiowá, Caingá, Caigua, Kaióá” (GALVÃO, 1996, p. 177). Ou, ainda, “Kayguá, Kaÿguá, Ka’yguá, Ka’ynguá, Kaingua, Caingua, Caagua, Caaingua, Canguá, Cayagua, Cagoa, Cayoa, Caygoa, Cayowa, Caingua, Caa-owa, Cayuás, Cayuáz” (CHAMORRO, 2014, p. 17).

³ Entre Brasil, Argentina, Uruguai contra o Paraguai, no período de dezembro de 1864 a março de 1870, conhecida como a Guerra do Paraguai. Segundo Vietta (2003, p. 40), “a guerra com o Paraguai mostrou ao governo brasileiro a necessidade de investir mais no incremento do povoamento, na geração de alternativas econômicas e na agilização da comunicação com a região de fronteira. Para isso deu início a pesados investimentos voltados para a construção de ferrovias, desenvolvimento da navegação fluvial e implantação de comunicação telegráfica. Comandada pelo marechal Cândido Mariano da Silva Rondon, a Comissão Construtora de Linhas Telegráficas de Mato Grosso (1900-1930) foi responsável por estender a linha ao longo da fronteira com o Paraguai e a Bolívia e mais ao norte, além de construir estradas e pontes ligando as estações”.

⁴ SPILT⁴: Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais. SPI: Serviço de Proteção aos Índios.

a partir de 1984; c) as terras indígenas encaminhadas, mas que têm alguma pendência administrativa ou judicial; d) aquelas terras indígenas que são objeto de reivindicação, mas não foram incluídas na lista das terras em estudo, constituindo terras sem encaminhamento administrativo por parte da Fundação Nacional do Índio - FUNAI.

A região sul de Mato Grosso do Sul encontra-se numa faixa de transição entre os biomas mata atlântica, cerrado e pantanal. Esta complexa teia de biodiversidade tem sido alvo de um intenso processo de utilização do solo pela pecuária e por diversas culturas agricultáveis em larga escala, como o milho, a soja e, mais recentemente, a cana-de-açúcar. Estes processos têm resultado, principalmente, a partir da década de sessenta do século passado, em uma grande perda da cobertura vegetal original.

Desde o início da colonização da região, passando pela vinda da Companhia Matte Larangeira (1882-1943); pela Colônia Agrícola Nacional de Dourados - CAND (1943) até o avanço das fazendas e empresas agropecuárias (século XX e XXI) tem havido um contínuo processo de degradação ambiental dos territórios tradicionais indígenas no sul de Mato Grosso do Sul. Situação que tem resultado na transformação das paisagens, no desmatamento, na diminuição de espécies da fauna, no assoreamento e poluição de corpos d'água e na contaminação dos solos, dentre outras consequências ambientais danosas.

Existem variações nos processos de derrubadas das matas entre as cidades do cone sul de Mato Grosso do Sul em decorrência da instalação das frentes econômicas. Todavia, o ciclo de destruição das matas e dos tekohas seguiu um percurso de derrubada das florestas; de implantação das fazendas de gado e de monoculturas de soja/trigo (1960-1970) e de cana-de-açúcar (1980). Nas análises de Brand (2001, p. 126) cada microrregião do cone sul de Mato Grosso do Sul passou por fases distintas de desmatamento entre o período crucial das décadas de 50 e 70 do século passado.

A partir dos anos 1960 passaram a ocorrer profundas modificações nas terras de ocupação tradicional kaiowá-guarani, devido ao modelo de exploração econômica e as profundas alterações ambientais, ao que Brand (1993, p.126) chamou de “desmatamento geral”. Na década de 1970, com a introdução massiva da soja houve uma alta mecanização pelo viés de uma agricultura “moderna”. Fazendeiros vindos, principalmente do Rio Grande do Sul, mas também do Paraná, São Paulo e Minas Gerais, passaram a adquirir e arrendar terras na região de solos ricos e com abundância de água, mediante forte estímulo do poder público. Houve um aprofundamento da concentração fundiária. Este panorama causou o aumento da precificação do valor da terra e gerou forte

especulação imobiliária no campo e nas cidades que, por sua vez, passaram por um amplo crescimento populacional.

Além disso, “na década de 1970, a Funai, com o objetivo manifesto de tornar as áreas indígenas produtivas e autônomas financeiramente, implanta, projetos agrícolas, baseados na mecanização” (BRAND, 1993, p. 177). A partir dos anos 1980, teve início à expansão da plantação de cana-de-açúcar no sul de Mato Grosso do Sul, que além causar impactos ambientais de diversos níveis, gerou uma série de problemas as populações kaiowá-guarani através da ampla utilização da sua mão-de-obra e sobre sua organização social, saúde e relações de trabalho.

No processo de colonização do sul do Mato Grosso do Sul, respeitadas algumas variações e níveis de intensidade, parece uma constante a presença de atividades econômicas hegemônicas que revelam os seguintes aspectos: desmatamento – fazenda de gado com introdução da braquiária – fogo para combater a braquiária e fazer roça – desmatamento ampliado.

Diante deste quadro, foram percebidos determinados problemas ambientais que comprometem a terra pela herança colonial em diversos contextos de expansão econômica da região, gerando degradação, tais como: desmatamento; introdução de espécies invasoras como braquiária e colônias; desequilíbrio ambiental com superpopulação de formigas, de cupins e de outras pragas; solos degradados; rios e córregos assoreados; redução/extinção de espécies; poluição de corpos hídricos; uso de agrotóxico e outros defensivos químicos; dependência de insumos, como trator e outros na prática da agricultura; arrendamento de terras para uso de práticas de agricultura das fazendas do entorno e ampliação do consumo com geração de resíduos difíceis de serem absorvidos pela terra.

A herança colonial gerou um passivo de problemas ambientais que foram sendo introduzidos e acumulados no decorrer das diversas fases colonizadoras através da espoliação das terras tradicionais. O tempo de recuperação natural da terra não é respeitado. A voracidade da exploração dos elementos/recursos da natureza em atividades econômicas esteve dissociada de dimensões socioculturais.

As características marcantes de cada fase econômica, pontuadas acima, sobre o sul de Mato Grosso do Sul, em relação às transformações ambientais e culturais dos kaiowá-guarani não devem ser entendidas como ciclos estanques que marcaram cada década e, sim, como dinâmicas que possuem várias interações no tempo e no espaço. O Mato

Grosso do Sul possui uma forte dependência econômica dos recursos naturais e um modelo de exploração imediatista, cuja situação também pode ser verificada na maior parte do país. As relações econômicas e sociais se tornaram mais complexas com o decorrer do tempo e dos processos de colonização.

As terras indígenas no Mato Grosso do Sul, regularizadas ou não, têm sofrido impactos ambientais, sociais e econômicos com o modelo do agronegócio adotado na região, provocando alterações no modo de ser e de estar na terra em gerações de guarani-kaiowá. O efeito das graves transformações ecológicas tem causado consequências culturais significativas que podem ser sentidas nas cerimônias, na moradia, na religiosidade, na alimentação e nos seus rituais.

Mesmo com todos os conflitos advindos dos processos de colonização, os povos kaiowá-guarani mantêm uma relação diferenciada com a Terra e os seres que a habitam. Essas relações provêm da sua cosmologia e revelam posturas que se aproximam mais do chamado Direito da Natureza do que do Direito Ambiental.

Para os kaiowá-guarani e a sua ética de vida na terra, “o *teko porã* ou as regras do bom viver kaiowá se constitui enquanto edifício conceitual normativo e representa a situação ideal de vida, em que se atingiria o coeficiente ótimo de estabilidade nas relações sociais em geral” (PEREIRA, 2004, p. 293).

Na sua concepção, o cosmos possui dois eixos: 1) vertical, composto por três planos: a) *yvy* – a terra; b) *pa'irei* - o mundo subterrâneo; c) *yvaga* - o céu ou paraíso; 2) horizontal, formado pelo leste, associado ao sol e, pelo oeste, vinculado a seres imperfeitos. No mundo subterrâneo habitam seres horripilantes que provocam terror. Ao céu estão reservados os atributos da perfeição e do divino, em que o humano deve se inspirar. Já a terra é o lugar da humanidade. A terra é um ser dinâmico, com ciclos de vida e morte.

Yvy é o habitat da humanidade e também dos vegetais e animais e dos seus *jara*, ou seja, dos seus donos. Já a *yvy maraney* é o solo ou a terra intacta. Tanto *yvy* quanto os *ava* (homem guarani) fazem parte do cosmo e foram criados por Ñanderú Guasu (nosso grande pai) através das primeiras sementes por ele plantadas na terra. Esse ato reforça o forte sentimento de pertença dos *ava* à terra. Portanto, as ações através do seu modo de ser devem ser voltadas para a manutenção e cuidado da terra e do equilíbrio cósmico. As metáforas da cosmologia kaiowá-guarani são ligadas ao corpo humano e as suas funções, como alimentar e descansar são consideradas importantes para a fisiologia da terra.

O fortalecimento das relações dos ava com o cosmo é feita pelas rezas e rituais através da ação xamânica para conservar a terra, esta considerada também um ser vivente. O modo de ser dos kaiowá-guarani (ñande reko) está associado à qualidade da terra. Na sua cosmologia, os jara são espíritos ou donos de diversos seres que habitam a terra. A comunicação entre os kaiowá e os demais seres não-humanos com os jara ocorre através da linguagem religiosa.

Para Pereira (2004, p. 232-3) existem diversas categorias de jara⁵, conforme a relação estabelecida entre os kaiowá e os seres não-humanos em um dado espaço (domínios):

Assim, temos os *jara* para: morros de pedra, pântanos, florestas, plantas agrícolas e os diversos tipos de animais silvestres (*mymbá*) e domésticos (*rymbá*). Esta classificação parte do postulado da existência de vida social e disposições antropocêntricas de intensidade variável em cada uma destas modalidades. Cada modalidade de interação segue o estilo de vida impresso por seu *jara*, com o qual os indivíduos aí residentes desenvolvem uma relação de deferência, respeito e dependência.

Os ka'aguy jara, dono da floresta, é aquele responsável pelo crescimento das plantas na floresta. Os kaiowá tinham a percepção de que as matas eram infinitas no seu território de ocupação tradicional. “A existência da mata não era motivo de preocupação, ela sempre se manteve praticamente inalterada, regenerando-se dos impactos resultados da ação antrópica pontual para a realização de roças, casas, caminhos etc” (PEREIRA, 2004, p. 248).

Os processos de colonização impuseram uma realidade de destruição de ecossistemas e escassez de elementos da natureza. Como resultado dessas ações humanas, o ka'aguy jara lança doenças sobre a terra. “Via de regra, a origem da doença está na infração de uma regra de convivência com algum ser xamânico, seja alguma espécie de *jara*, seja um xamã humano. Assim, na maioria dos casos, a doença é produto da vingança” (PEREIRA, 2004, p. 248-9).

A entrada na mata pelos kaiowá deve ser feita com um pedido de licença para o ka'aguy jara, sob pena de se sofrer algum mal. Da mesma forma, se precisar retirar algo da mata, como madeira, planta medicinal ou caçar. O ritual da reza para a entrada na mata e para a retirada da raspa de algumas árvores foram observados no trabalho de campo.

Em uma das visitas a mata de Sucurui'y, com a companhia do rezador; do professor e da liderança foi presenciado: o Ñembo'é (reza) para os Jara antes de entrar na mata; a reverência e o respeito aos seres; o conhecimento e o senso de localização na mata; o

⁵ Para uma análise sobre outros jara, como: jakaira (dono das plantas agrícolas); so'ó jara (dono dos animais) e kaja'a (dono dos seres da água), vide Pereira (2004).

cuidado e o saber ao extrair raspas de árvores para utilização de remédios; a identificação de plantas e de suas propriedades para a saúde e a alegria de compartilhar um tempo e um espaço onde eles se sentem livres e felizes.

A frente do grupo foi o rezador abrindo o caminho ao fazer a oração e tocar o mimbý. Segundo o professor: “pra entrar no mato, toca o mimbý, aí os bichos sabem que o dono que chamou ele, aí vai embora tudo. Aí pode entra pra caçar e não vai acontecer nada. O bichinho mal vai correr. Quando chove, também toca o mimbý, quando tem o vento forte”.

O rezador conhece muito da mata. Com a visita, queria extrair a raspa da casca de uma árvore para fazer remédio. Viu uma árvore em que alguém havia extraído a raspa da casca no lugar errado. Então, ele disse: “tem que tirar onde o sol nasce”. O professor complementou: “remédio tem que saber tirar. Depois de dois ou três meses vai sarar”. Havia uma retirada forte como se tivesse sido com um machado. O rezador falou: “se tirar tudo fica podre. Não pode extrair muito. Só pouco. Preservar”. Ele retirou um pouco de uma árvore e disse que iria tirar de outra porque daquela já havia tirado bastante: “raspar do lado certo, para formar de novo, tudo a casca. Então, remédio não pode deixar tirar tudo”.

Existem várias árvores, chamadas chiru, na mata. As árvores mais jovens possuem casca mais fina e folhas verde claras. As mais antigas tem casca grossa, para estas, se souber a reza, é possível extrair um pouco através da raspa superficial do seu caule, conforme a posição da luz do sol. Neste caso, é recomendável que ao final se deixe um pagamento ou oferenda para o chiru. Conforme demonstra o rezador: “tem que conversar com ele pra levar a casca dele. Tirar a roupa, deixar pra pagar”. Quando o rezador precisa da raspa do chiru para fazer algum remédio, tira a casca do chiru mais velho que é mais forte. Pelo fato do chiru ser sagrado, existe a reza específica, por isso, não é qualquer um que pode pegá-lo.

Nesta observação percebeu-se que o rezador possui um conhecimento profundo sobre a mata e sabe onde estão as árvore e plantas, seus usos e o ritual para extrair delas o que necessita para fazer um remédio. Seu procedimento passou: pela identificação da árvore; escolha de qual seria a mais adequada conforme seu tamanho, localização e grau de extração; autorização através da reza para extrair a quantidade necessária para fazer o remédio, raspando a sua casca do lado e do modo certo. Foram feitas extrações de raspas de duas árvores, sendo que uma delas era o chiru, neste caso além das etapas acima

descritas, ele “pagou” o chiru, oferecendo-lhe um pedaço de tecido da sua camisa, que foi colocado no local onde retirou a sua raspa.

A liderança mostrou árvores de chiru e falou com reverência: “a gente respeita muito, que é sagrado. Se você vai descascando de qualquer jeito, pode acontecer alguma coisa no seu caminho. Pode quebrar o braço. Cair num toco de pau e se machucar. Porque ela tá aí e não tá perturbando ninguém”. Há como se fosse uma categorização das árvores de chirus, em que as árvores mais velhas e intactas são mais respeitadas. Para o professor: “cada chiru tem um poder”. Ele mostrou uma e disse: “esse é mais respeitado porque ninguém tirou a casca”.

A cada passo, ele indicava pés de árvores e de plantas por seu nome⁶, a maioria em guarani, e as inúmeras propriedades das mesmas. A experiência foi seguida de estórias e comprovações de casos que povoam os seus imaginários. Houve um grande encantamento deles na mata ao visualizar árvores: ingá, limãozinho, canafístula, peroba, jatobá... foram caminhando, conversando e mostrando. Com os sons da mata, os odores e as visões, foram despertando vários sentidos. Mostraram o que é bom para fazer flecha e cocar; a folha que o Ñanderu mistura com o fumo e a coloca no cachimbo; o buraco de tatu; quati; rastro de onça; bugio... O professor mostrou um rastro de onça próximo ao córrego. Para ele, como foi tocado o mimby, a onça foi embora.

A categoria de donos ou guardiões da natureza, estes podem ser encontrados em diversas culturas indígenas americanas. Esses relatos revelam a importância das diversidades biológica e cultural dos povos originários, tradicionais e das sociedades indígenas para a superação da crise da modernidade. As formas de convivência entre natureza e cultura resultam no que TOLEDO (2015) chama de memória biocultural.

4. Considerações Finais

O antropocentrismo “alargado” do sistema constitucional ambiental brasileiro não abriga a possibilidade de uma sustentabilidade integral. Nosso direito é ambiental, não da

⁶ “As populações tradicionais não só convivem com a biodiversidade, mas nomeiam e classificam as espécies vivas segundo suas próprias categorias e nomes”. “(...) essa diversidade da vida não é vista como “recurso natural”, mas sim como um conjunto de seres vivos que tem um valor de uso e um valor simbólico, integrado numa complexa cosmologia”. Neste sentido, Diegues (2000, p. 31) propõe o termo etnobiodiversidade, ou seja, “a riqueza da natureza da qual participam os humanos, nomeando-a, classificando-a, domesticando-a, mas de nenhuma maneira nomeando-a selvagem e intocada”.

natureza. O sistema econômico hegemônico cria normas para “conter” a depredação, mas visa a desrespeitá-la para funcionar a todo vapor.

O Direito possui um papel criativo para mudar realidades. Os ciclos de existência e de restauração da natureza precisam ser respeitados. O olhar plural dos inúmeros vieses étnicos que compõem a sociedade brasileira precisa ser levado em consideração para a construção de um direito para a sociobiodiversidade da natureza.

As visões críticas do direito devem contribuir para a superação da dicotomia entre ser humano e natureza, esta baseada numa visão de mundo mecanicista. A mudança de paradigma possui vários caminhos teóricos que se aproximam, entre eles, a proposta de Capra e Mattei (2018, p. 41) que denominam a ecologia do direito como algo que “implica um processo de transformação das instituições jurídicas, para que deixem de ser máquinas de extração alicerçadas no funcionamento mecanicista da propriedade privada e da autoridade do Estado e se convertam em instituições baseadas nas comunidades ecológicas”, formando um ordenamento ecojurídico.

O pluralismo da experiência kaiowá-guarani revela a vitalidade de se relacionar respeitosamente com a natureza, reverenciando-a nos seus ciclos de vida-morte-vida. A contribuição das cosmovisões indígenas sobre os animais, as plantas, a terra, as águas, revelam uma diversidade jurídica indispensável pra a construção dos direitos da natureza, como modelo de proteção ambiental e recuperação de ecossistemas.

Mesmo diante de séculos de colonização impondo atividades econômicas degradadoras, as terras indígenas Guarani-Kaiowá guardam respostas inspiradoras para a ideia de natureza. E revelam uma riqueza de sociobiodiversidade que não há no entorno. Seu modo de ser pode contribuir para a teoria ecológica e para a sociobiodiversidade, de modo a promover transformações na sociedade, na economia e no meio ambiente envolvente. Desta forma, considera-se que as relações estabelecidas entre os kaiowá-guarani e a terra/natureza reconhecem o que chamamos de direitos da natureza.

REFERÊNCIAS

BRAND, Antonio Jacó. **O confinamento e o seu impacto sobre os Pãi/Kaiowa**. 1993. Dissertação (Mestrado em História) – PUCRS, Porto Alegre.

_____. Os Kaiowá/Guarani no Mato Grosso do sul e o processo de confinamento – a “entrada de nossos contrários”. In: CIMI, Comissão Pró-índio de SP, Procuradoria Regional da República da 3ª Região (orgs.). **Conflitos de Direitos sobre as Terras Guarani Kaiowá no Estado do Mato Grosso do Sul**. São Paulo: Palas Athena, 2001.

CHAMORRO, Graciela. **História Kaiowá**. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2014.

DIEGUES, Antonio Carlos. Etnoconservação da natureza: enfoques alternativos. In: DIEGUES, Antonio Carlos (org). **Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos**. 2. ed. São Paulo: Annablume, Nupaub-USP, Hucitec, 2000.

FAJARDO, Raquel Z. Yrigoyen. Aos 20 anos da Convenção 169 da OIT: balanço e desafios da implementação dos direitos dos Povos Indígenas na América Latina. In: VERDUM, Ricardo (org.). **Constituições e reformas políticas na América Latina**. Brasília: INESC, 2009.

GALVÃO, Eduardo. **Diários de Campo de Eduardo Galvão: entre os Tenetehara, Kaióá e índios do Xingu**. Rio de Janeiro: UFRJ, Museu do Índio, Funai, 1996.

GUDYNAS, Eduardo. Los derechos de la Naturaleza em serio. In: ACOSTA, Alberto, MARTÍNEZ, Esperanza (comp.). **La naturaleza con derechos: de la filosofía a la política**. Quito: Abya-Yala, 2011.

LEFF, Enrique. **La apuesta por la vida: imaginación sociológica e imaginarios sociales em los territorios ambientales del sur**. México, DF: Siglo Veintiuno, 2014.

PACARI, Nina. Naturaleza y territorio desde la mirada de los pueblos indígenas. In: ACOSTA, Alberto, MARTÍNEZ, Esperanza (comp.). **Derechos de la naturaleza: el futuro es ahora**. Quito: Abya-Yala, 2009.

PEREIRA, Levi Marques. **Imagens kaiowá do sistema social e seu entorno**. 2004. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Universidade de São Paulo, São Paulo.

SANTAMARÍA, Ramiro Ávila. El derecho de la naturaleza: fundamentos. In: ACOSTA, Alberto, MARTÍNEZ, Esperanza (comp.). **La naturaleza con derechos**: de la filosofía a la política. Quito: Abya-Yala, 2011.

TOLEDO, Víctor M., BARRERA-BASSOLS, Narciso. **A memória biocultural: a importância ecológica das sabedorias tradicionais**. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

VERDUM, Ricardo. **Povos indígenas**: Constituições e reformas políticas na América Latina. Brasília: INESC, 2009.

VIETTA, Kátia. Pastor dá conselho bom: missões evangélicas e igrejas neopentecostais entre os Kaiowa e os Guarani em Mato Grosso do Sul. **Tellus**, Campo Grande/MS, v. 3, n. 4, p. 109- 135, abr/2003.

ZAFFARONI, Eugenio Raúl. La Pachamama y el humano. In: ACOSTA, Alberto, MARTÍNEZ, Esperanza (comp.). **La naturaleza con derechos**: de la filosofía a la política. Quito: Abya-Yala, 2011.