

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

CARLOS HENRIQUE EMILIANO DE SOUZA

*“EU NÃO ACHO, DO MEU PONTO DE VISTA”:*  
UMA ETNOGRAFIA SOBRE OS GUARANI MBYÁ DE GUA VIRATY  
EM CONTEXTO DE OBRAS NO LITORAL PARANAENSE

CURITIBA

2021

CARLOS HENRIQUE EMILIANO DE SOUZA

*“EU NÃO ACHO, DO MEU PONTO DE VISTA”:*  
UMA ETNOGRAFIA SOBRE OS GUARANI MBYÁ DE GUAVIRATY  
EM CONTEXTO DE OBRAS NO LITORAL PARANAENSE

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação em Antropologia e Arqueologia, Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Antropologia e Arqueologia

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Cid Fernandes

CURITIBA

2021

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO SISTEMA DE BIBLIOTECAS/UFPR –  
BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS COM OS DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Fernanda Emanóela Nogueira – CRB 9/1607

Souza, Carlos Henrique Emiliano de  
“Eu não acho, do meu ponto de vista” : uma etnografia sobre os Guarani  
Mbyá de Guaviraty em contexto de obras no litoral paranaense. / Carlos  
Henrique Emiliano de Souza. – Curitiba, 2021.

Dissertação (Mestrado em Antropologia e Arqueologia) – Setor de Ciências  
Humanas da Universidade Federal do Paraná.

Orientador : Prof. Dr. Ricardo Cid Fernandes

1. Índios Guarani Mbiá – Pontal do Paraná (PR). 2. Natureza – Influência do  
Homem. 3. Licenças ambientais. 4. Cultura. I. Fernandes, Ricardo Cid. II. Título.

CDD – 980.41



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO ANTROPOLOGIA E  
ARQUEOLOGIA - 40001016027P9

## TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em ANTROPOLOGIA E ARQUEOLOGIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **CARLOS HENRIQUE EMILIANO DE SOUZA** intitulada: "**EU NÃO ACHO, DO MEU PONTO DE VISTA...**": **UMA ETNOGRAFIA SOBRE OS GUARANI MBYÁ DE GUA VIRATY EM CONTEXTO DE OBRAS NO LITORAL PARANAENSE**, sob orientação do Prof. Dr. RICARDO CID FERNANDES, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua **APROVAÇÃO** no rito de defesa.

A outorga do título de mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 09 de Abril de 2021.

Assinatura Eletrônica

14/04/2021 08:49:55.0

RICARDO CID FERNANDES

Presidente da Banca Examinadora (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

14/04/2021 06:22:10.0

LAURA PEREZ GIL

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

14/04/2021 20:57:29.0

DEBORAH BRONZ

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE)

Dedico a dissertação primeiramente a resistência Guaraní Mbyá no litoral paranaense. Dedico o trabalho aqueles que, mesmo não compreendendo o conteúdo do mesmo, me apoiaram de forma incondicional à sua conclusão.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente à CAPES pela bolsa, sem a qual a realização desta dissertação não seria possível, permitindo as condições materiais para execução da investigação em questão.

Agradeço ao meu orientador Ricardo Cid Fernandes por ter me acolhido na Universidade Federal do Paraná e desde o primeiro momento poder contar com um aliado no entendimento da realidade indígena. Grato por ter me proporcionado a possibilidade de entrar em contato com a Tekoa Guaviraty e o contexto dos empreendimentos em Pontal do Paraná. O que me permitiu o encontro com as discussões sobre o ambientalismo e a antropologia do desenvolvimento. Certamente, sem orientação com ele, a dissertação seguiria por outro caminho.

Agradeço a minha mãe Sandra Aparecida Emiliano de Souza por sempre ter acreditado nos caminhos que escolhi na vida, principalmente em relação a minha trajetória na Antropologia. Mesmo que o universo acadêmico esteja distante de sua realidade, ela jamais mediu esforços para me ver se tornar um “antropólogo”, mesmo que isso não seja algo muito claro para ela. Obrigado por ter sempre acreditado em mim e por demonstrar a força para seguir em frente.

Agradeço ao meu pai José Carlos de Souza que como caminhoneiro trabalhou dia e noite e atravessou o Brasil de ponta a ponta para dar a mim as condições materiais necessárias para conclusão da minha formação. Sou grato por na infância ter colocado minha mãe e eu no caminhão e ter nos levado inúmeras vezes em suas viagens de trabalho, essas viagens me fizeram desde cedo despertar o interesse pela diversidade que se apresenta neste imenso Brasil. Obrigado por ter me ensinado, entre tantas coisas, a encarar os desafios da vida com um sorriso no rosto.

Agradeço aos meus avós maternos Maria Helena da Silva Emiliano e Waldir Emiliano por terem me ensinado a humildade necessária para o entendimento de outras realidades. A trajetória deles sempre me serviu para lembrar que as minhas conquistas carregam consigo outras pessoas. Agradeço a eles por me fazerem lembrar da onde eu vim.

Agradeço ao meu irmão Pedro Augusto Emiliano de Souza que com seu espírito jovial sempre me inspirou acreditar que dias melhores virão.

Agradeço a minha amiga Aline Maria da Silva Almeida que compartilhou comigo o edital de seleção de mestrado do Programa de Pós-Graduação de Antropologia e Arqueologia

(PPGAA) e me hospedou em sua residência para realização do processo seletivo. Agradeço a todo o apoio e motivação para seguir na caminhada acadêmica. Avante!

Agradeço aos meus conterrâneos marianenses Alex Calixto da Cruz, Isabelly Cordeiro, Hellen Inácio Loroza, Gabriel Rossi Guirardelli, Welton Antônio de Oliveira e Isabela Aline Mendes pela amizade. Agradeço pelas diversas vezes que vieram me visitar em Curitiba durante os dois últimos anos. Agradeço a meu camarada Geovane Leão Martins, que como conterrâneo em Curitiba, me auxiliou no processo de habituação e entendimento da dinâmica da cidade.

Agradeço os amigos do mestrado Bruno Ueno, Andreza Cunha, Naomi Mayer e Marcela Guedes por proporcionarem um ciclo de apoio para compartilhar as angústias e alegrias da elaboração de uma dissertação.

Agradeço a meu companheiro Lucas Buosi, que como ninguém, acompanhou de perto a realização desta dissertação e me apoiou incondicionalmente nos momentos em que mais precisei. Agradeço por estar ao meu lado durante esta trajetória. Agradeço a ele por me mostrar, diante o caos mundano, o melhor lado da vida.

“O Guarani não deixa desertos atrás de si.”  
Bartomeu Melià (1990: 36)



## RESUMO

A dissertação em questão buscou refletir acerca do modo como os Guarani Mbyá pensam e se relacionam com ou em torno da natureza, assim como visou compreender a visão e as práticas do Estado brasileiro diante ou em torno da natureza. Para isso levei em consideração o contexto de Licenciamento Ambiental dos empreendimentos que pretendem se instalar nas proximidades da Tekoa Guaviraty em Pontal do Paraná. Contexto que permitiu salientar o encontro da visão Guarani Mbyá e do Estado brasileiro sobre a natureza e o meio ambiente. Para condução da investigação a separação natureza e cultura foi considerada como recorte teórico-metodológico que possibilitou analisar os depoimentos dos indígenas em uma reunião em Guaviraty, a legislação indigenista e ambientalista, assim como os relatórios de impacto ambiental dos empreendimentos em Pontal do Paraná. Permitiu salientar a diferença em relação à natureza e ao meio ambiente no “sistema” dos indígenas a partir do depoimento Mbyá, e dos “sistema” dos brancos a partir da jurisdição brasileira. Evidenciei que em situações como as proporcionadas pela reunião em Guaviraty os indígenas convertem a “*nossa natureza*” em referência a Mata Atlântica, assim como a “cultura” em outros momentos, como capital político para reivindicação da demarcação do território indígena pois “*todo indígena precisa*” de terra, o contexto possibilitou refletir como os indígenas instrumentalizam uma natureza com aspas.

Palavras-chave: Guarani Mbyá. Empreendimentos. Licenciamento Ambiental. Pontal do Paraná. Relação natureza/cultura

## ABSTRACT

The dissertation in question sought to reflect on the way in which the Guarani Mbyá think and relate to or around nature, as well as aiming to understand the vision and practices of the Brazilian State in or around nature. For that, I took into account the context of environmental licensing of the projects that intend to be installed in the vicinity of Tekoa Guaviraty in Pontal do Paraná, the context allowed to highlight the encounter between the Guarani Mbyá and the Brazilian State view on nature and environment. To conduct the investigation, the separation of nature and culture was considered as a theoretical-methodological approach that made it possible to analyze the testimonies of the indigenous people at a meeting in Guaviraty, the indigenous and environmental legislation, as well as the environmental impact reports of the developments in Pontal do Paraná. It allowed us to highlight the difference in relation to nature and the environment. In the “system” of the indigenous people from the Mbyá testimony, and of the “system” of the whites from the Brazilian jurisdiction. I showed that in situations such as those provided by the meeting in Guaviraty, indigenous people convert “*our nature*” into a reference to the Atlantic Forest, as well as “culture” at other times, as political capital to demand the demarcation of indigenous territory because “*every indigenous needs*” of land, made it possible to think of a “nature” with quotation marks.

Keywords: Guarani Mbyá. Enterprises. Environmental Licensing. Pontal do Paraná. Nature/culture relationship

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1.....	41
Figura 2.....	45
Figura 3.....	47
Figura 4.....	49
Figura 5.....	50
Figura 6.....	50
Figura 7.....	95
Figura 8.....	106
Figura 9.....	110

## LISTA DE ABREVIATURAS OU SIGLAS

ADA – Área Diretamente Afetada

AID – Área de Influência Direta

AII - Área de Influência Indireta

CONAMA – Conselho Nacional de Meio Ambiente

ECI – Estudo de Componente Indígena

EIA – Estudo de Impacto Ambiental

FCP – Fundação Cultural Palmares

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

IBAMA – Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis

IPHAM - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

LI – Licença de Instalação

LP – Licença Prévia

LO – Licença de Operação

MPPR – Ministério Público do Paraná

OIT – Organização Internacional do Trabalho

PNGATI – Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas

RIMA – Relatório de Estudo de Impacto Ambiental

SESAI/MS - Secretaria Especial de Saúde Indígena – Ministério da Saúde

SPI – Serviço de Proteção ao Índio

SPILTN – Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais

TPPP – Terminal Portuário de Pontal do Paraná

TSE – Tribunal Supremo Eleitoral

UFPR – Universidade Federal do Paraná

# SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>16</b>
A NATUREZA NA ANTROPOLOGIA.....	20
O PERCURSO DE INVESTIGAÇÃO.....	29
<b>1. ANÁLISE DE UMA SITUAÇÃO NA TEKOA GUAVIRATY.....</b>	<b>32</b>
1.1. O CONTEXTO: ENTRE OS GUARANI MBYÁ E OS EMPREENDIMENTOS.....	35
1.2. O ENCONTRO: DA INSERÇÃO AO CONTEXTO.....	45
1.3. O PONTO DE VISTA MBYÁ SOBRE A SITUAÇÃO E AS OBRAS NO LITORAL PARANAENSE.....	55
<b>2. IMAGEM DA NATUREZA E IMAGEM DA CULTURA: ESTADO, INDIGENISMO E AMBIENTALISMO NO BRASIL.....</b>	<b>64</b>
2.1. CULTURA E ESTADO: O INDIGENISMO BRASILEIRO.....	71
2.2. NATUREZA E ESTADO: AMBIENTALISMO BRASILEIRO.....	85
<b>3. EMPREENDIMENTOS, LICENCIAMENTO AMBIENTAL E OS GUARANI MBYÁ: O CASO DO TERMINAL PORTUÁRIO E A FAIXA DE INFRAESTRUTURA EM PONTAL DO PARANÁ.....</b>	<b>95</b>
3.1. LICENCIAMENTO AMBIENTAL: ENTRE A NATUREZA E A CULTURA.....	99
3.2. RELATÓRIO DE IMPACTO AMBIENTAL DO TERMINAL PORTUÁRIO EM PONTAL DO PARANÁ.....	106
3.3. RELATÓRIO DE IMPACTO AMBIENTAL DA FAIXA DE INFRAESTRUTURA EM PONTAL DO PARANÁ.....	110
3.4. ÁREAS DE INFLUÊNCIA E AS VOCAÇÕES.....	116
3.5. ESTUDO DO COMPONENTE INDÍGENA, OS MBYÁ NO LITORAL E A TEKOA GUAVIRATY.....	120
<b>4. CONCLUSÃO: UMA NATUREZA COM ASPAS?.....</b>	<b>132</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>143</b>

## INTRODUÇÃO

*A sociedade jurua pensa que sabe, mas não entende nada de natureza nem de nós, do nosso conhecimento. Eles não sabem e, por isso, desvalorizam a nossa forma de conhecimento. Eles não sabem da água, como ela funciona; nem da mata; nem de nós eles não sabem. Eles acham que sabem, mas eles não sabem. Porque, para falar a verdade, se formos falar de nós povos indígenas, tudo está ligado entre a natureza, as matas, os rios, a terra. Tudo está ligado, então, não há como separar essas questões que nós não dividimos. Ronaldo Costa – Karai Tukumbo (PESQUISADORES GUARANI, 2015: 63).*

A dissertação em questão teve como objetivo central entender e descrever a maneira pela qual o processo de Licenciamento Ambiental<sup>1</sup> provoca o “encontro” da perspectiva Guarani Mbyá e a visão do Estado brasileiro sobre a natureza. Nesse sentido, não se pretendeu esgotar a discussão sobre a temática, mas conduzir uma pesquisa que buscasse mapear o contexto dos Guarani Mbyá e os empreendimentos em Pontal do Paraná, redundando num estudo que fala primeiramente sobre a situação etnográfica que envolve os povos indígenas, empreendimentos e o Estado brasileiro. Situação em que os indígenas mobilizam uma visão de natureza distinta da empregada nos processos de Licenciamento Ambiental, visão que em certos contextos é convertida em capital político como uma forma de reafirmação do direito a demarcação do território indígena. Esse movimento, a meu ver, suscita consideramos uma discussão na qual a “natureza” é evocada com aspas.

O ponto de partida desta pesquisa foi uma Oficina de Trabalho realizada em julho de 2019 na Tekoa Guaviraty, da qual pude participar como observador e com isso entrar em contato com o contexto no qual os Guarani Mbyá estão inseridos. A experiência etnográfica proporcionada pela reunião com os indígenas serviu como material de análise para essa dissertação, já que a partir dela reunião pude presenciar os depoimentos das lideranças indígenas. Para dar conta da contextualização da situação utilizei como material de pesquisa as reportagens sobre os empreendimentos em Pontal do Paraná arquivador, digitalmente, no site do jornal a Gazeta do Povo. O que serviu tanto para elencar os elementos conjunturais como também para aferir o posicionamento midiático sobre o contexto de Pontal do Paraná. Os dados contidos no material do

---

<sup>1</sup> O licenciamento ambiental será tratado nesta dissertação não somente como dispositivo jurídico e fenômeno político, mas também compreendido como um produto e produtor de visões sobre a natureza e a cultura, através de um processo que não é puramente abstrato, sendo, sobretudo, um conjunto de práticas que orientam o mundo.

jornal, somados às análises de autores sobre a realidade indígena no litoral paranaense, auxiliaram na investigação sobre a Tekoa Guaviraty e seus moradores.

Para dar conta dos processos de Licenciamento Ambiental foi tomado como objeto de análise a legislação e a jurisdição sobre os povos indígenas e o meio ambiente no Brasil. Ao contemplar as leis e os textos jurídicos foi possível acessar as categorias presentes, considerando-as como manifestações da imagem que o Estado brasileiro elaborou sobre a “natureza”, em relação ao ambientalismo, e sobre a “cultura”, em relação ao indigenismo. Isso permitiu salientar o encontro e a aproximação das duas esferas jurídicas, ambiental e indigenista, assim como destacar como ambas são acionadas dentro do processo de Licenciamento Ambiental.

Dentro do processo de Licenciamento Ambiental busquei identificar como a perspectiva indígena é enquadrada nas diretrizes e convenções presentes na consultoria ambiental, perspectiva que é instrumentalizada e descrita pelos relatórios que compõe o processo de Licenciamento Ambiental. A descrição e análise desses relatórios permitiu refletir sobre a via pela qual a visão Guarani Mbyá sobre a “natureza” é convertida em divisões, respectivamente meio físico, meio biótico e meio antrópico, tendo em vista a discriminação dos impactos previstos pelos empreendimentos na região. Neste aspecto, os relatórios foram considerados como material de pesquisa que permitiu acessar as categorias e a lógica intrínseca aos processos de Licenciamento Ambiental e sua aplicação a partir da realidade do povo Guarani Mbyá.

Para atingir os objetivos da pesquisa em questão, as categorias de natureza e cultura foram selecionadas como o recorte teórico-metodológico para condução da revisão bibliográfica, decisão essa que também permitiu pensar sobre a experiência de campo na Oficina de Trabalho na Tekoa Guaviraty, conduzir uma investigação sobre a jurisdição do indigenismo, do ambientalismo e analisar o processo de Licenciamento Ambiental. A partir deste recorte teórico-metodológico foi possível indicar, mesmo que de forma primária, não somente a diferença entre a visão de “natureza” dos povos Guarani Mbyá e do Estado brasileiro, mas também evidenciar o caso prático em que essa distinção é colocada em confronto. O que me provocou a pensar que, em situações institucionais como a Oficina de Trabalho sobre o processo de Licenciamento Ambiental, os indígenas operacionalizam a categoria de “natureza” como uma forma de capital político visando a

demarcação de seus territórios, assim como pontuou Manuela Carneiro da Cunha (2009) no caso dos indígenas instrumentalizando o conceito de “cultura” como capital político. Diante disto sugeri pensarmos que em situações como as do Licenciamento Ambiental os indígenas mobilizam uma natureza com aspas.

Em certa medida a consolidação da antropologia como uma ciência das culturas foi acompanhada de reflexões acerca da natureza, geralmente contrastantes. Em outras palavras, a natureza foi considerada como uma categoria analítica que, ao acompanhar a história da antropologia, articulou discussões epistemológicas diversas que se relacionavam – por exemplo – com a magia, religião, totemismo, cosmologia, ontologia e etc. A partir dessas considerações se circunscreve a investigação da dissertação em torno da problemática da natureza. Os esforços se voltaram em entender como os Guarani Mbyá veem e se relacionam com ou em torno da natureza, assim como compreender a forma como o Estado brasileiro, através dos processos de Licenciamento Ambiental, descreve e elabora práticas com ou em torno da natureza.

As indagações que me fizeram debruçar sobre essas questões, como disse mais acima, vieram da oportunidade de participar de uma Oficina de Trabalho sobre o processo de Licenciamento Ambiental das obras de infraestrutura que afetam uma Tekoa Guarani Mbyá no litoral paranaense. Para ser mais exato, a Oficina me provocou a pensar sobre a articulação das noções de natureza e cultura tanto nos discursos dos Guarani Mbyá quanto dos representantes do Estado. Inicialmente a ambição era uma imersão etnográfica no contexto dos Guarani Mby, porém a pesquisa e a produção do conhecimento antropológico estão inevitavelmente influenciados pelo tempo e lugar em que o trabalho está inserido. Primeiramente, o tempo determina a produção do conhecimento antropológico. Uma etnografia produzida em dois anos, poderia ser diferente caso pudesse ser produzida em quatro ou seis anos. O período de tempo que se passou ou não em campo. As noções “nativas” de tempo. O tempo no sentido da conjuntura em que se insere a produção da pesquisa. O tempo, assim, compõe parte inerente ao conhecimento antropológico. No meu caso, as condições de trabalho foram afetadas pela emergência e agravamento de uma pandemia global, causada por um coronavírus que ao se alastrar rapidamente pelo mundo, devido o grande fluxo de pessoas produzido pela “globalização”, exigiu respostas pautadas pelo “isolamento social”. Assim, estando



restrito pelas medidas sanitárias, me vi obrigado a repensar as práticas de pesquisa possíveis. As possibilidades de uma etnografia conduzida face-a-face, junto aos indígenas, esteve fora de cogitação e ainda o está, até o presente momento. Isso porque, reeditando de maneira trágica uma história já bem conhecida, o contato físico pode ser uma questão de risco de morte para os povos indígenas, não só para mim.

As epidemias são eventos que fazem parte da história de resistência dos indígenas no Brasil de maneira mais ampla. Desde a invasão portuguesa os indígenas enfrentam as dificuldades e lutam contra as “doenças dos brancos”. Os seus conhecimentos tradicionais estavam configurados para lidar com as enfermidades presentes na realidade local, inúmeros são os casos de epidemias que redundaram no genocídio – muitas vezes intencional – de grupos indígenas no Brasil. Não acidentalmente nos célebres escritos de Curt Nimuendaju (1986) foram destacados as consequências das “doenças dos brancos” sobre os nativos, no caso estudado por ele em um grupo Guarani às margens do rio Paraná. Atualmente os indígenas no Brasil sofrem de desafios semelhantes, a pandemia de Covid-19 continua a assolar os povos, levando a óbito muitas das lideranças que eram peças centrais na transmissão dos conhecimentos e do modo de ser tradicional para as novas gerações. Frente a isso, minha tristeza enquanto pesquisador é apenas o reflexo de um luto coletivo e de uma luta muito mais generalizada, de modo que a falta do contato face-a-face relaciona-se com uma conjuntura que não se encerra nos limites desse texto.

Diante das condições impostas ao trabalho de campo, me propus a desenvolver uma etnografia que privilegiasse a Oficina de Trabalho, ao levá-la em consideração, assim como as legislações e os relatórios de Licenciamento Ambiental, pude destacar os distanciamentos e as aproximações da perspectiva Guarani Mbyá sobre a “natureza” e a imagem da natureza elaborada pelo Estado brasileiro nas práticas de Licenciamento Ambiental. Assim, as descrições contidas nesta dissertação são primeiramente registros de um único dia. O evento, a Oficina, me induziu a seguir as formas discursivas pelas quais a natureza está presente para os Guarani Mbyá e como é instrumentalizada pelos representantes estatais e empresariais. O caminho escolhido certamente não ocupa a lacuna deixada pela ausência do trabalho de campo prolongado. Porém, este percurso de pesquisa permitiu salientar o encontro de visões distintas sobre a natureza, assim como sobre a cultura, em contexto de

processo de Licenciamento Ambiental. Afinal, estariam os indígenas mencionando a “natureza” nos mesmos termos que a natureza é compreendida pelos licenciadores? Na questão do empreendimento, estariam os indígenas separando a “natureza” entre meio físico, meio biótico e meio antrópico tal como os licenciadores consideram nos relatórios de impactos? Certamente, não. Como ilustra as belas palavras de Ronaldo Costa da Tekoa Pirai (SC): *Porque, para falar a verdade, se formos falar de nós povos indígenas, tudo está ligado entre a natureza, as matas, os rios, a terra. Tudo está ligado, então, não há como separar essas questões que nós não dividimos.*

## **A NATUREZA NA ANTROPOLOGIA**

A relação natureza e cultura está presente durante toda a consolidação da Antropologia como área do conhecimento. A natureza é uma categoria que acompanha a antropologia, apesar de ser geralmente auxiliar à categoria de cultura. No debate contemporâneo a natureza, assim como a cultura, passam por uma profunda reformulação ou, tal como se diz, “virada”. A discussão aqui exposta não visa um esgotamento do debate na antropologia, mas a apresentação de como a natureza foi tratada em algumas contribuições etnográficas, buscando elaborar uma reflexão pautada pelo e no desenvolvimento da antropologia. Embora a natureza esteja dispersa em temas distintos, como a magia e a religião etc, o debate permitiu demonstrar a possibilidade de pensar a natureza como categoria analítica na antropologia. Não quero dizer, com isso, que durante toda a história da disciplina a natureza tenha sido o objeto privilegiado de pesquisa, tampouco intervir no debate epistemológico sobre a natureza no pensamento antropológico. Meu objetivo, antes de tudo, foi acompanhar e tomar notas. Neste aspecto, o que ficou conhecido como a “virada ontológica” na antropologia é o pano de fundo teórico, um referente quase obrigatório que não pode ser desdenhado em razão do seu peso. A apresentação desse debate se faz importante na medida em que permite localizar o recorte teórico-metodológico pautado nas categorias natureza e cultura.

Como se sabe, as primeiras décadas da disciplina foram marcadas por um espectro evolucionista alinhado com os interesses coloniais de seu tempo. Espectro que forjou a concepção que separava a humanidade em grupos hierarquicamente superiores e inferiores devido ao

“desenvolvimento cultural”. Dizia-se que os povos que tinham agricultura eram superiores aos caçadores e coletores, aqueles que adoravam vários deuses eram inferiores aqueles que eram monoteístas, a monogamia era considerada como expressão superior a poligamia. Portanto, a diferença humana era medida a partir de um enquadramento linear: dos Selvagens aos Civilizados. As anedotas sobre os selvagens, como as descritas por James Frazer (1981: 30), se referiam a uma filosofia profunda sobre a relação da vida humana com a natureza, porém, o autor concluía, a meu ver de maneira apressada, que apesar disso também consistia numa filosofia triste que dava origem a costumes trágicos.

Nas reflexões de Frazer (1981: 33) o homem selvagem era como um locus que permitia encontrar os fragmentos da visão de natureza como uma série de eventos que ocorreram em ordem invariável e sem intervenção de agentes humanos. A natureza seria, por isso, algo exterior. O homem selvagem de Frazer (1981: 43) era uma entidade incapaz de formular abstratamente a percepção originária da natureza a partir de uma postura radicalmente racional. Ao contrário, argumentava que o homem selvagem acreditava que os eventos eram fundamentalmente regulados pelo curso da natureza e que eram independentes da vontade humana. Entretanto, afirmava que ao mesmo tempo o homem selvagem mobilizaria um conceito de natureza idêntico ao da “ciência moderna”, também real e uniforme (1981: 75), e que por isso teria de ser compreendido tendo em vista sua suposta evolução para uma forma superior, civilizada. Segundo Frazer (1981: 374) a confiança na estabilidade da natureza era fruto da experiência do selvagem a partir da observação em relação com uma curta tradição cultural.

O contato face a face de Bronislaw Malinowski (2002) com o “homem selvagem” descrito por Frazer (1981) permitiu, em certa medida, uma alteração na forma em que se pensava a relação da cultura com a natureza. O homem selvagem de Frazer (1981) era fruto da natureza, submetido a suas leis inevitáveis. Malinowski (2002: 45) iniciou críticas ao modelo de análise evolucionista, ele afirmou que acreditar na ilusão de que o nativo é um filho da natureza, despreocupado e preguiçoso, que não trabalhava e esperava os frutos maduros caírem em suas bocas a partir da generosidade da natureza tropical, não permitiria compreender a realidade dos nativos tal como era. Como analisava Malinowski (2002: 121) essa visão do selvagem como individualista e egoísta excluía a

possibilidade de pensar a eficácia do trabalho nativo integrado no esforço organizado pelas forças sociais. A análise do Kula permitiu Malinowski (2002: 129) questionar a visão do “homem selvagem” que vivia segundo as leis da natureza. Se a vida selvagem é ditada pelo ritmo da natureza, fartura ou escassez, todos têm acesso garantido para suprir suas necessidades, então por que haveria necessidade de troca? Malinowski (2002: 406) não se limitou dessa forma à “natureza econômica” do homem primitivo através do princípio econômico do “menor esforço”, havia outros motivos que envolviam a realização de trocas materiais entre os humanos.

Outra crítica ao “homem selvagem” de Frazer (1981) foi formulado por Franz Boas (1940) na direção de salientar a insuficiência do argumento da proeminência da raça sobre a cultura. Neste aspecto, Boas (1940: 13-14) discordava que uma raça poderia ser por natureza mais inteligente, mais esforçada ou mais emocional que outra. Não acreditava que a diferença de raça influenciaria materialmente na cultura. A análise de Boas (1940: 44) confrontava a teoria eugênica de sua época, particularmente o a priori de que os seres humanos estariam naturalmente condicionados. O que se acreditava, então, ser um comportamento fundamentado na natureza humana seria na realidade uma expressão da cultura. Nesse sentido, a visão do “homem selvagem” de Frazer (1981) era fruto de sua “cultura específica”, de uma Inglaterra vitoriana e burguesa.

Para Boas (1940: 317) os mitos são analisados como interpretações da natureza que se originaram das impressões que foram consideradas – apesar de ingenuamente, muitas vezes – pelos grupos humanos, são frutos de interpretações filosóficas ou formas linguísticas que se tornaram conscientes. A mitologia apareceu nas análises de Boas (1940: 404) como um reflexo poético da contemplação da natureza, não como relação imediata com os fenômenos da natureza, isso no sentido de ocupar um caráter imaginativo. A mitologia daria significados interpretativos para os fenômenos da natureza. Nesse sentido, a antropomorfização de corpos celestes como o sol e a lua foi compreendida como algo estimulante para a imaginação, redundando na formação de mitos que seriam como o resumo das expressões de contemplação da natureza. Enquanto para Frazer (1981) o “homem selvagem” era fruto das forças da natureza, para Boas (1940: 266) o homem primitivo é

fruto da cultura – apesar de afirmar que as condições ambientais poderiam estimular as atividades culturais existentes elas não seriam uma primária de força criativa.<sup>2</sup>

A crítica ao “homem selvagem” governado pelas forças da natureza também foi apresentada por Émile Durkheim (1912) ao tratar sobre o totemismo. A visão de Durkheim (1912: 35) sobre o ser humano estava baseada em uma dualidade, a dizer: a natural e a cultural. Segundo sua formulação o indivíduo é duramente circunscrito no que diz respeito ao organismo biológico, o corpo que lhe dá existência, entretanto ao mesmo tempo é algo mais por se relacionar com uma ordem social, intelectual e moral que transcende sua natureza. Isso levou a Durkheim (1912) considerar o social como uma parte integrante do natural, em suas palavras: “O reino social é um reino natural, que se diferencia dos demais apenas por sua maior complexidade”(1912: 37).<sup>3</sup> Enquanto para Boas (1940) as expressões mitológicas não eram reflexões imediatas sobre a natureza, para Durkheim (1912: 46) existiria uma relação entre as forças da natureza com as formas do pensamento religioso e argumentou não haver entre esses dois polos um abismo que separa o racional do irracional. Se a religião é natural ela é também racional. Como analisou Durkheim (1912: 99) a religião não expressa aquilo que não esteja na natureza, pois só existe ciência dos fenômenos naturais, sendo a religião uma expressão primária do pensamento científico.

O totemismo acabou sendo apresentado por Durkheim (1912: 197) como uma função capaz de organizar socialmente a realidade, todos os seres conhecidos estariam dispostos em uma tabela de classificação sistemática que abrangeria a natureza como um todo. A partir das práticas e cerimônias dispostas pelo sistema classificatório os humanos agem, ou como analisou Durkheim (1912: 499), acreditam que agem no curso da natureza. Nesse sentido o totemismo se origina a partir da adoração a natureza e, por sua vez, a sociedade<sup>4</sup>. Durkheim (1912: 571) apresentou a especulação religiosa como o que mais tarde serviu de base para consolidação de objetos para as reflexões científicas: natureza, homem e sociedade<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> O que nas palavras de Boas seria: “As condições ambientais podem estimular as atividades culturais existentes, mas não têm força criativa.”. Tradução livre do original “Environmental conditions may stimulate existing cultural activities, but they have no creative force” (1940: 266)

<sup>3</sup> Tradução livre do original “Le règne social est un règne naturel, qui ne diffère des autres que par sa complexité plus grande.” (DURKHEIM, 1912: 37).

<sup>4</sup> Se para Durkheim (1912: 37) o “reino social é um reino natural”, observar a sociedade é observar uma parte da natureza, que somente se difere por grau de complexidade.

<sup>5</sup> Nas palavras de Durkheim (1912): “Porém, ao contrário das aparências, observamos que as realidades às quais se aplica a especulação religiosa são as mesmas que mais tarde servirão de objeto para a reflexão dos estudiosos: é a

A partir de um desdobramento das reflexões de Malinowski e com o encontro das ideias de Durkheim, emerge o estrutural-funcionalismo inglês, representado inicialmente por Alfred Radcliffe-Brown (1986). Nesse contexto os sistemas totêmicos continuaram sendo considerados como mediadores da relação natureza e cultura. O totemismo teria em comum, segundo Radcliffe-Brown (1986: 140), uma tendência que caracteriza a divisão da sociedade em espécie ou porção da natureza. Os segmentos oriundos dos sistemas totêmicos, como afirmou Radcliffe-Brown (1986: 147), estabelecem uma relação ritual com a natureza como um todo. O que permitiria um processo de personificação da natureza que possibilitaria, segundo o autor (1986: 149), chegar à consideração da natureza como sociedade de pessoas, que nesse sentido, se tornaria ordem social e moral.

As formulações de Durkheim (1912) não são as mesmas que Radcliffe-Brown (1986) na questão da relação da natureza e da cultura. Enquanto o primeiro está preocupado com a projeção da sociedade na natureza externa, o segundo propõe justamente o contrário. Radcliffe-Brown (1986: 150) defendeu que na formação da cultura a natureza externa torna-se o elemento essencial incorporado à ordem social. Cada grupo social está em uma relação particular com certas partes da ordem natural. Segundo o autor (1986: 192) a sociedade como um todo está relacionada através do sistema totêmico, como uma ordem total da natureza e princípios do mundo de forma mais ampla. O totemismo acabou sendo considerado como um sistema cosmológico que os fenômenos da natureza são incorporados à organização do parentesco. Considerações semelhantes serão elaboradas posteriormente por Edward Evans-Pritchard (1992: 127) que argumentou que a natureza de dada região determinava a organização social em aspectos centrais como a caça, o parentesco e o tempo.

A obra “Os Nuer” é um marco relevante na produção antropológica nos termos da questão da relação natureza e cultura. Os Nuer foram descritos por Evans-Pritchard (1992: 29) como altamente dependentes do seu meio ambiente, sendo a ecologia apresentada como o elemento limitador das relações sociais, coisa que levou o autor (1992: 111) a considerar que o sistema social é um sistema dentro do sistema ecológico. Descrito como uma relação ambígua – embora o sistema social seja parcialmente dependente do sistema ecológico – o sistema social é parcialmente independente do

---

natureza, o homem, a sociedade”. Tradução do original: “Or, contrairement aux apparences, nous avons constaté que les réalités auxquelles s’applique alors la spéculation religieuse sont celles-là mêmes qui serviront plus tard d’objets à la réflexion des savants c’est la nature, l’homme, la société” (1912: 571).

sistema ecológico, com efeito as noções de tempo e espaço estariam determinadas pelo ambiente físico. O valor dado as noções de tempo e espaço foi visto como reação aos princípios estruturais que pertencem ao meio físico, assim a ecologia apareceu como em relação com a cultura, assim como com as linhagens em relação a divisão política. O que nas palavras de Evans-Pritchard (1992) foram descritas como: “as linhas de divisão política são determinadas sobre tudo pela ecologia e pela cultura”<sup>6</sup> (1992: 281), argumentando como a política seria mediada por elementos da natureza e da cultura.

A natureza apareceu de forma mais central na tradição estruturalista inaugurada por Claude Lévi-Strauss (1976: 17) na qual houve a elevação da natureza como uma categoria analítica. Nesta tradição as civilizações aparecem como uma forma de orientação objetiva do pensamento humano. Através do agrupamento das coisas do mundo, seres, plantas, animais e etc, se produz um princípio conjuntural de organização do universo. A natureza foi convertida em um meio de orientação do pensamento, ela é a matéria prima para o que está presente no pensamento humano. O que é “dado” e natural no mundo é instrumentalizado pela cultura, nas palavras do autor (1976): “a natureza é feita de maneira a ser mais vantajosa para a ação e o pensamento agir como se uma equivalência que satisfaz o sentimento estético correspondesse também a uma realidade objetiva” (1976: 31). A humanidade teria um princípio de ordem que constituiria a base de todo e qualquer pensamento, como um princípio universal passível a ser encontrado em todas as formas de pensamento. Nesse sentido, Lévi-Strauss (1976: 30) afirmou a existência de duas formas de pensamento científico, que correspondem a duas formas de abordagem acerca da natureza: “Essa ciência do concreto devia ser, por essência, limitada a outros resultados além dos prometidos às ciências exatas e naturais, mas ela não foi menos científica, e seus resultados não foram menos reais. Assegurados dez mil anos antes dos outros, são sempre o substrato da nossa civilização” (1976: 31).

A relação do homem com a natureza dependerá do estado da relação entre natureza e cultura definida pelo grupo. Para Lévi-Strauss (1976: 35) a diferença que faz da natureza o instrumento do pensamento coletivo se define inevitavelmente pelo período da história e pelas condições materiais. O totemismo foi apresentado como mediador entre a natureza e a cultura, analisado como um meio

---

<sup>6</sup> Tradução livre do original: “Las líneas de división política están determinadas sobre todo por la ecología y la cultura (EVANS-PRITCHARD, 1992: 281)

de transcender essa oposição: “O totemismo coloca uma equivalência lógica entre uma sociedade de espécies naturais e um universo de grupos sociais” (1976: 121). Como afirmou Lévi-Strauss (1976: 111) as condições naturais não são aceitas passivamente, não têm existência própria e são mediadas pelo sentido definido pela população. A contradição da natureza não seria inerente, a possibilidade de contradição advém de uma atividade humana sempre particular. Os significados distintos sobre os elementos da natureza, dessa forma, são suscitados pela atividade humana, que é por sua vez elaborada em termos históricos e técnicos. É no nível humano que é conferida a inteligibilidade do mundo ao seu redor. O ser humano ordenou o mundo e o inseriu em um sistema de classificação. Nos termos de Lévi-Strauss as relações do homem com o meio natural: “desempenha o papel de objetos do pensamento” (1976: 111) e seria inerente ao homem dar um sentido lógico à realidade ao seu redor, já que o mundo físico é visto como ponto de acesso ao mundo da comunicação.

O pensamento para Lévi-Strauss (1976) organizaria o mundo a partir de uma estrutura dicotômica de pares binários por contraste, como quente e frio, baixo e cima, natureza e cultura etc. A pesquisa de Marilyn Strathern (2014) aponta para a ausência das dicotomias natureza e cultura entre os Hagen, algo que é tomado pela autora como ponto de partida para questionar a forma como a tradição antropológica vinha compreendendo as noções de natureza e cultura como categorias universais. Esta forma de pensar que levou a dicotomia natureza e cultura a ser convertida, por exemplo, em pares como selvagem e civilizado. Strathern (2014) argumentou que não há nada que se assemelhasse a natureza e a cultura entre os Hagen, assim, não se pode atribuir um significado único a natureza ou a cultura: “Ambos são conceitos extremamente relativizados cujo significado último deve ser derivado de seu lugar no interior de uma metafísica específica.” (2014: 27). As noções de natureza e cultura são oriundas do pensamento filosófico europeu, que percebe o mundo a sua volta através de oposições. Não atoa a própria antropologia é criada com base nessas convicções, como comentou a autora: “Esse processo depende de uma convicção central de que o homem "produz" cultura e, na medida em que isso é verdadeiro, é externo à sua própria "natureza"” (2014: 27).

Para Strathern (2014) as ideias ocidentais de natureza e cultura giram em torno de uma noção de domínio, o que pode ser controlado ou colonizado pelo outro. Ideais colonizadores que



percebiam o outro distante como selvagem que poderia ser domesticado, assim como os elementos domesticadores do mundo colonial continham em si elementos primitivos. O colonizador ao olhar para o colonizado via o retrato do seu passado, algo que um dia já foi, mas que com seu distanciamento da natureza e aproximação da civilização deixou de ser. As imagens que se criam da natureza e da cultura, como pontuou Strathern (2014), foram consideradas a partir do reflexo do grau de controle que as sociedades “reais” detinham sobre seus ambientes “reais”. O grau de manipulação da natureza pela cultura ditava os parâmetros hierárquicos que estão, por exemplo, presentes nas reflexões de Frazer (1981) no qual o homem não agiria diante da natureza, por ela conter leis próprias que limitam a ação.

Nesse sentido teríamos uma dupla noção de natureza e seu de controle que embora sejamos parte dela somos limitado por suas leis, supostamente inerentes e indissociáveis do que é “natural” e nós, como humanos, seríamos transcendentais a ela. No caso apresentado por Strathern (2014) o domínio do doméstico não é visto como colonizador do selvagem, tão pouco o desenvolvimento da consciência social é percebido como cultura que transcende a natureza. Como analisado por Strathern (2014: 74) entre os Hagen não existe cultura no sentido de um conjunto de trabalhos acumulativos do homem, tampouco existe uma natureza a ser amansada e tornada produtiva. Os Hagen, seriam assim, um povo “sem natureza” e “sem cultura” em suas formulações cosmológicas.

Philippe Descola (2001) teceu outra crítica direcionada a esse modelo dicotômico de natureza e cultura presente na cosmologia ocidental. Para o autor a natureza é construída socialmente por intermédio das culturas e dos processos históricos, assim como afirma que a visão dualista de universo não deveria ser tratada como ontológica para todas as culturas. A dicotomia natureza e cultura não dão conta do meio físico e ambiental, assim como são muitas vezes inadequadas para descrever sua interação. O animismo descrito por Descola (2001) seria o locus privilegiado desses domínios, caracterizado pela antropomorfização de animais e espíritos, no sentido de serem entidades portadores de consciência e agenciamento diante a vida humana. Os não-humanos parecem, segundo o autor, compartilhar características que supunha-se específicas ou exclusivas da humanidade. Enquanto em Durkheim (1912) e Lévi-Strauss (1976) o sobrenatural

deriva da ordem natural, para Descola (2001) não há um padrão subjacente de estruturas universais que compõem a mente humana que possa operar independente dos contextos históricos e culturais.

É possível assim falar de naturezas no plural, tal como destacou Descola (2001), em outras palavras: concepções de natureza que são construídas holisticamente. A objetificação social do não-humano compõe um esquema de práxis, que é estruturada por modelos de relações, modos de classificação e modos de identificação. Para Descola (2001: 107) os modelos mentais que organizam a objetificação social dos não-humanos são como um conjunto finito de invariantes culturais, embora não possa ser pensado como universais cognitivos. O que permitiu ao autor o tratamento das relações entre humanos e não-humanos tal como no parentesco. No sentido de definirem (i) as regras da relação, a exemplo das alianças patrimoniais; (ii) os esquemas classificatórios que ordenam o domínio social, determinando os modos de comportamento; (iii) as relações de identificação, no sentido de compatibilidade e incompatibilidade.

No caso do perspectivismo ameríndio proposto por Eduardo Viveiros de Castro (2015) há uma alteração na relação entre a natureza e a cultura. Enquanto a tradição do relativismo cultural pensou a multiplicidade da cultura e a unidade da natureza humana – ou seja: a existência de uma diversidade de representações incidentes a uma natureza externa –, o perspectivismo ameríndio propõe o oposto, a unidade da cultura e a multiplicidade da natureza (2015: 65). Neste sentido, o todo existente pode ser visto como pensante, contém um ponto de vista e poder de agenciamento, uma forma de “isto existe, logo isto pensa”. O perspectivismo nas reflexões de Viveiros de Castro (2015: 65) é um multinaturalismo, no sentido de que uma perspectiva não ser uma representação, pois o ponto de vista está no corpo. A diferença no multinaturalismo deve então ser vista como dada pela especificidade dos corpos. Para Viveiros de Castro (2015: 66) o corpo está presente como um signo poderoso no pensamento ameríndio, longe do essencialismo espiritual do relativismo cultural, a centralidade do corpo no perspectivismo é uma espécie de maneirismo corporal.

Com a revisão exposta até aqui apresentei um trajeto incompleto, porém indicativo, da maneira como a natureza esteve presente no debate antropológico. Essa discussão auxilia, a meu ver, a compreensão da lógica dos representantes do Estado brasileiro, na qual a natureza está separada da cultura, algo expresso e reiterado pelos processos de Licenciamento Ambiental nos termos de

impactos ao meio físico, meio biótico e meio antrópico. Esta discussão pretendeu destacar, sobretudo, a possibilidade de observação e análise de outras formas de compreensão da natureza, assim como da cultura, dentro do quadro maior da antropologia.

## **O PERCURSO DE INVESTIGAÇÃO**

Ao considerar as categorias de natureza e de cultura como recorte teórico-metodológico, o caminho para investigação da situação analisada foi circunscrita em três diferentes âmbitos que constituíram o campo de pesquisa: (i) o primeiro visou privilegiar a perspectiva Guarani Mbyá sobre o empreendimento a partir dos relatos da Oficina de Trabalho na Tekoa Guaviraty; (ii) um segundo que diz respeito a maneira como o Estado brasileiro elabora uma imagem da natureza e uma imagem dos povos indígenas através da jurisdição ambientalista e indigenista; (iii) uma outra que objetivou salientar como a percepção Guarani Mbyá é transposta no processo de Licenciamento Ambiental através da instrumentalização de categorias indígenas nas análises sobre os impactos dos empreendimentos. Ambas constituem as etapas que compuseram a investigação conduzida nesta dissertação, vistas como necessárias para dar conta da realidade que os Guarani Mbyá de Guaviraty estão envolvidos.

Neste sentido, como comentou Marilyn Strathern (2014), em meio ao processo de escrita criamos – enquanto antropólogos – um segundo campo em nossos trabalhos, que é por sua vez espalhado pela experiência de campo. A escrita permitiu a organização dos dados de campo registrados a partir do evento da Oficina e o aprofundamento da problemática de como os Guarani Mbyá se relacionam com ou em torno da natureza a partir da sistematização dos relatos em diálogo com outras contribuições da etnologia guarani. A escrita favoreceu a descrição da maneira como o Estado brasileiro elabora imagens e práticas em relação à natureza e a cultura, especialmente a partir do indigenismo e ambientalismo – formas de discurso oficial. Mesmo que os questionamentos que perpassam esta pesquisa sejam oriundos de uma única experiência de campo, é na escrita, em razão da impossibilidade de retornar, que a etnografia foi sendo conduzida. Na medida do exequível

tentei reconstituir a situação envolvendo a Tekoa Guaviraty e os empreendimentos em Pontal do Paraná.

A descrição da experiência de campo presente na dissertação se restringiu a um evento registrado por mim em um único dia que foi privilegiada no primeiro capítulo. Nela situa-se o contexto que os Guarani Mbyá da Tekoa Guaviraty no litoral paranaense. Cabe pontuar que a oficina não fazia parte dos mecanismos/paços institucionais do Licenciamento Ambiental, entretanto tratou sobre o processo de Licenciamento de duas obras que impactam a Terra Indígena Guaviraty. As duas obras são (i) a construção de um Terminal Portuário e (ii) uma Faixa de Infraestrutura em Pontal do Paraná. A partir da experiência de campo pude no primeiro capítulo explorar o encontro e o conflito de ambos os pontos de vista sobre a natureza e a cultura para os Guarani Mbyá e o Estado.

Diante dos questionamentos empregados pela experiência de campo, em um segundo momento me debrucei sobre os aspectos político-jurídicos. Me dediquei a evidenciar a maneira como o Estado elabora um regime de alteridade sobre os povos indígenas e sobre a natureza, através do indigenismo e a partir do ambientalismo. O Estado apareceu como um mediador da relação com a cultura e com a natureza, assim, as imagens elaboradas pelo Estado, presentes no regime de alteridade, são entendidos como discursos e práticas que prescrevem os alcances e os limites da sociedade e do próprio Estado na relação, ora com os povos indígenas, ora com o meio ambiente. Neste sentido, considero que o indigenismo e o ambientalismo no Brasil permitem entender o encontro dessas questões nos processos de Licenciamento Ambiental. Pude investigar em que medida o indigenismo e o ambientalismo contêm aproximações e distanciamento na execução de instrumentos legais como o Licenciamento Ambiental.

A descrição dos relatórios e dos estudos de impacto ambiental contidas no terceiro capítulo ocupam o objetivo de demonstrar como a perspectiva indígena é enquadrada no processo de Licenciamento Ambiental a partir da lógica que separa os impactos em meio físico, meio biótico e meio antrópico. Na oportunidade foram destacados exemplos da utilização de categorias Guarani Mbyá relacionado a mobilidade e territorialidade para justificar os impactos elencados pelos indígenas no processo de Licenciamento. Mesmo que o alcance da investigação no terceiro capítulo

esteja limitada pela visão que os consultores transpõem sobre a perspectiva indígena acerca do empreendimento, já que são eles os produtores dos relatórios e estudos de impacto ambiental, o exercício possibilitou identificar qual foi o tratamento que a Tekoa Guaviraty recebeu no contexto das obras do Terminal Portuário e da Faixa de Infraestrutura em Pontal do Paraná.

Ainda que as possibilidades de acesso ao campo foram inviabilizadas durante o desenvolvimento desta pesquisa, pude no caminho aqui expresso conduzir a investigação. Sobre a Oficina, certamente ela não me permitiu um convívio suficiente com as categorias Mbyá. Porém, ao transcrever as falas dos Guarani durante o evento pude perceber a riqueza do material etnográfico que tinha em mãos, fato que serviu de motivação para traçar um panorama sobre a situação dos empreendimentos e os relatórios de Licenciamento Ambiental. Ao me debruçar sobre o material, aliado à etnologia guarani e aos aspectos político-jurídicos, pude conduzir a descrição do encontro da percepção Guarani com a percepção do Estado sobre a natureza e a cultura e assim esboçar uma problemática de pesquisa que pretendo dar continuidade no doutorado.

## 1. ANÁLISE DE UMA SITUAÇÃO NA TEKOA GUAVIRATY

Quando nós, Guarani, falamos que a natureza é importante, eles não nos dão a mínima importância. Só não chegaram a nos desrespeitar totalmente porque nós falamos nossa própria língua. Então, há todas essas coisas sobre as quais é importante refletir, mesmo não sendo importantes para os jurua, para nós é. Então, o mínimo que podemos fazer é por nós mesmos. Todas as coisas que são importantes para nós, nós sabemos, mas nas nossas cabeças, não estão no livro ou no papel. Mas, se nós analisarmos na teoria dos jurua, já existe tudo, já há muitos livros de sobra, só que é aquilo que eles falaram, não o que nós falamos. Eles acreditam que lá há algo que é importante, mas eles colocam o que eles querem que achemos que é importante. Então, vocês jovens devem questionar mesmo. Questionar e buscar saber, ter curiosidade porque, querendo ou não, nós teremos que abordar esse assunto, não há como escapar. Ronaldo Costa – *Karai Tukumbo* (PESQUISADORES GUARANI, 2015: 63)

A descrição do evento que traço a seguir foi o ponto de partida para formular a problemática dessa dissertação, algo que tratei na introdução. A partir da experiência de campo em uma reunião com os Guarani Mbyá da Tekoa Guaviraty fui introduzido a uma situação que além dos indígenas contava com a presença de representantes do poder público e da iniciativa privada, nela os processos burocráticos característicos do Licenciamento Ambiental que envolviam os moradores de Guaviraty foi pauta de conversa. A circunstância foi marcada pelo contraste entre o modo indígena de estar no mundo e o modo ocidental, algo que me suscitou a buscar uma melhor compreensão da dimensão circunstancial que configura a realidade dos indígenas no litoral do Paraná. Diante disso, levantei outros materiais para pesquisa visando reconstituir as relações que importam para esse campo. Desse modo, além dos relatórios do Licenciamento Ambiental, do vídeo sobre o evento que descrevo, também mobilizei matérias de jornais sobre os projetos e as obras em Pontal do Paraná e as contribuições da literatura antropológica sobre a realidade indígena no litoral paranaense.

A experiência de campo foi relevante, não apenas por suscitar questões acerca da situação relativa aos Guarani Mbyá, mas também no sentido de constituir um primeiro contato com os produtos do Licenciamento Ambiental, a dizer: os relatórios. A exegese deles possibilitou dar ênfase à perspectiva indígena, algo que não poderia ser feito por outros meios. No contexto de isolamento social exigido pela pandemia mundial de Covid-19 o espaço para construção da pesquisa foi – infelizmente – o “gabinete”, muitas vezes reduzido a uma mera mesa, foi esse o espaço da reconstrução que menciono.

Neste sentido, é importante considerar a qualificação feita por Marilyn Strathern (2014) da prática etnográfica, compreendida pelo momento no campo e, depois, no gabinete. Segundo a autora, o trabalho de campo é uma prática que concretiza a segunda atividade, a escrita, que por sua vez constitui um ‘segundo campo’, no qual a prática etnográfica adquire seus contornos da relação entre a observação e escrita, em suas palavras: “[...] a escrita só funciona se ela for uma recriação imaginativa de alguns dos efeitos da própria pesquisa de campo” (2014: 346). A relação entre a observação e a escrita se convertem no que Strathern (2014) chamou de “momento etnográfico” (2014: 350). Momento que funciona como uma síntese do que foi entendido segundo a necessidade do que se precisa entender, colocando em evidência o que foi analisado no momento da observação e o que é observado no momento da análise. O momento etnográfico seria a relação que junta o momento observado com o momento analisado, nesse sentido compreendo o que foi o trabalho de reconstrução que intentei aqui.

Um outro marco teórico importante foi elaborado por Max Gluckman (1987) em seu ensaio *“Análise de uma situação social na Zululândia Moderna”*, nele os alcances e as potencialidades da etnografia para descrição de eventos receberam uma importante atenção, algo que inspirou a presente iniciativa. Naquela ocasião Gluckman (1987) conduziu uma análise sobre a inauguração da Ponte Malungwana na África do Sul, relacionando-a ao comportamento étnico de “brancos-colonizadores” e “negros-africanos”. Nesse trabalho a análise conduzida pelo autor fundamentou-se na descrição de “[...] uma série de eventos conforme foram registrados por mim em um único dia” (GLUCKMAN, 1987: 228), concentrando sua atenção na inauguração daquela Ponte. Sua descrição estava conectada com a maneira que Gluckman (1987) pensava a condução do trabalho antropológico, para o qual a situação social – que se faz presente no material coletado pelos antropólogos – teria de ter a primazia:

As situações sociais constituem uma grande parte da matéria-prima dos antropólogos, pois são os eventos que observa. A partir das situações sociais e de suas inter-relações numa sociedade particular, podem-se abstrair a estrutura social, as relações sociais, as instituições, etc daquela sociedade. Através desta e de novas situações, o antropólogo deve verificar a validade de suas generalizações” (GLUCKMAN, 1987: 228)

No mesmo ensaio Gluckman (1987) caracteriza a África do Sul como um Estado-Nacional habitado por diferentes grupos étnicos, que podem ser agrupados dois grandes grupos: “os brancos-colonizadores” e os “negros-africanos”. Grande parte dos africanos viviam em “áreas reservadas”, em contraste com os brancos, em sua maioria urbanos. O Estado por sua vez foi considerado por Gluckman (1987) como atravessado por essa divisão de grupos étnicos, com efeito a Ponte Malungwana constituía parte da “política de desenvolvimento tribal” e foi apresentada pelos membros do governo como um ato de demonstração do esforço do Estado para “desenvolver as reservas tribais” (1987: 234). O contexto etnográfico de Gluckman (1987) remete ao meu trabalho em três aspectos: o primeiro é a saliência do conflito em seu texto; o segundo é seu recorte que toma a inauguração da ponte e a presença de burocratas; o terceiro é a ênfase na relação entre etnias diferentes. As contribuições de Gluckman inspiraram a análise da relação entre indígenas e brancos no Brasil, que veio a ser chamado de “relações interétnicas” nos trabalhos de Roberto Cardoso de Oliveira (1972).

A situação de Gluckman se assemelha a minha visita a tekoa Guaviraty, bem como a posição que me encontrava naquela ocasião, junto aos representantes da “burocracia”, tal como Gluckman representava o lado ocidental e branco. Ambas as situações envolvem obras, naquele caso a Ponte que liga mundos na Zululândia e no meu o Terminal Portuário mais a Faixa de Infraestrutura em Pontal do Paraná. O evento é etnicamente marcado, tanto pelo modo de vida Guarani Mbyá e quanto pelo modo de vida dos brancos, porém tais casos etnográficos se diferem em alguns aspectos, o primeiro deles é o momento. Gluckman participa da inauguração da obra, já eu participei de uma etapa preliminar, uma Oficina de Trabalho sobre as futuras construções. Um clima mais comemorativo caracterizava a inauguração da Ponte, enquanto no meu campo predominava a tensão. A particularidade do ensaio de Gluckman (1987) me motivou a condução do trabalho antropológico a partir de uma única experiência etnográfica com os Guarani Mbyá de Guaviraty que foi registrada em meu caderno de campo<sup>7</sup>. Como já dito, o contexto apresentado pelo

---

<sup>7</sup> Como apontou Manuela Carneiro da Cunha (1987), com o exemplo etnográfico da morte entre os Khahó, há problemas em importar modelos analíticos para entender contextos internos de realidades etnográficas distintas. Por isso, mobilizo Gluckman apenas como inspiração etnográfica, não adotando sua análise estrutural-funcionalista, além de seu potencial anacrônico para a temática. Além disso, as particularidades que circunscrevem meu campo não permitiriam o mesmo.



autor, no que diz respeito a realização de obras e as relações interétnicas, tem proximidades com a problemática que me defrontei.

Considerando que os Guarani Mbyá de Guaviraty estão num contexto de empreendimentos no qual poder público colabora ativamente com a iniciativa privada, visando viabilizar o projeto portuário, me ative aos “efeitos” da observação para assim criar um segundo campo no momento de análise, reorganização o contexto e o evento em uma narrativa que sintetiza observação e análise. A experiência e o registro são primordiais para a estruturação e os caminhos metodológicos percorridos no trabalho etnográfico. O evento ilustra o que estou tentando enfatizar, isto é: a possibilidade de perceber em ação dois sistemas diferentes, o modo de vida ocidental/branco esboçado pelos processos de Licenciamento Ambiental e o modo de vida indígena apresentado pelos Guarani Mbyá de Guaviraty. Antes da descrição da Oficina vale a pena destacar o contexto em que ela se insere, a composição feita pelos Guarani Mbyá no Paraná e suas manifestações culturais, o Estado do Paraná e suas práticas, assim como a atuação das empresas e seus empreendimentos no litoral paranaense. Esse será o tema do próximo tópico.

### **1.1. O CONTEXTO: ENTRE OS GUARANI MBYÁ E OS EMPREENDIMENTOS**

Na América Latina os povos Guarani estão presentes no Brasil, Bolívia, Paraguai, Argentina e Uruguai, que somados são mais de 280 mil pessoas<sup>8</sup>. No Brasil, segundo o censo do IBGE de 2010<sup>9</sup>, os 305 povos indígenas somam aproximadamente 900 mil pessoas, falantes de cerca de 275 línguas. Os povos Guarani somam mais de 85 mil pessoas no Brasil. Os Guarani que vivem no Brasil são os Guarani Mbyá, Guarani Kaiowá e Guarani Nāndeva (Avá Guarani). A ocupação Guarani perpassa do Sul ao Norte do país, em estados como Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná; no sudeste nos estados de São Paulo, Rio de Janeiro e Espírito Santo; presentes no Centro-Oeste no Mato Grosso do Sul; no Norte no estado do Pará, fato que indica uma dimensão continental desse povo.

Os relatos da presença Guarani pela região que se constituiu o estado do Paraná estão presentes nas obras clássicas da etnologia como nos textos de Curt Nimuedajú (1987), Alfred Métraux (1927),

---

<sup>8</sup> Disponível em <<https://cimi.org.br/2017/04/39488/>> Acesso em 30/09/2020

<sup>9</sup> Disponível em <<https://censo2010.ibge.gov.br/>> Acesso em 30/09/2020

Egon Schaden (1955), Leon Cadogan (1959), Bartomeu Melià (1981). Os relatos desses autores circunscrevem a ocupação Guarani na região do Rio Paraná, que é acompanhada de uma movimentação e mobilidade de grupos de pessoas ora em direção ao Oeste, para o centro da terra, ora para Leste, em direção ao mar, em ambas as direções buscando a “Terra Sem Mal”. Nos relatos coloniais de Hans Staden (1930) de sua “*Viajem ao Brasil*”, publicado originalmente em 1557, foi destacado a presença dos “Carijós”, que era a forma usual da denominação colonial aos Guarani no litoral paranaense. Os Guarani que viviam na Baía de Paranaguá em 1549 são descritos por Staden (1930: 41) como “os selvagens do porto” que mantinham uma suposta relação de cooperação com os portugueses:

Perguntamos também a que distância ficava a Ilha de Santa Catharina, para onde queríamos ir. Respondem que podia ser umas milhas para o sul e que lá havia uma tribo de selvagens chamados *Carios* [Carijós] e que tivéssemos cautelas com eles. Os selvagens do porto onde estávamos, chamavam-se *Tuppin Ikins* [Tupiniquins] e eram seus amigos, de modo que não corriam perigo (1930: 41)

Os Guarani aparecem nos relatos do século XIX de António Vieira dos Santos (2017) sobre o litoral paranaense e a Baía de Paranaguá, que também descreveu a relação dos portugueses com as Nações Indígenas Carijós, caracterizando-a como “não [estando] em boa harmonia” (2017: 41). As descrições de Santos (2017) evidenciam uma certa continuidade no que foi documentado por Staden (1930). Enquanto no caso apresentado por Staden (1930: 41), no início da colonização, os portugueses aparecem mantendo uma relação amistosa com os Carijós, no caso descrito por Santos (2017), durante as últimas décadas do Império, a relação dos colonizadores com os Carijós no litoral paranaense apareceu como truculenta. As contribuições de Santos (2017) apontam cerca de 8 mil Guarani vivendo na região litorânea, que mantinham relações e ocupavam o território litorâneo, principalmente nos Sambaquis:

A Nação indígena dos Carijós, naturaes do país, e habitantes nos Contôrnos da Bahias, e nos Círculos dos municípios de Antonina, e desta Villa, onde parece que o Grão Cacique d'aquella Nação tinha o principal estabelecimento de sua Côrte no lugar que hoje se chama – Sambaqui guassú – próximo a foz do Rio Sagrado [...] Municípios com o da Cidade de Paranaguá; prova demonstrativa de que a grande massa de Índios daquela Nação erão habitadores, nestes Municípios, e por consequência tantos povos deverião ter um Chefe principal que os governase, d'onde se tira o fundamento no indicado lugar do Rio Sagrado era a Cidade principal e mesmo mais aproximado aquelle rio se encontrarão as maiores Ostreiras, quaes as da Boavista, e dos Rio do Ilhéos, das pedras, Ilha do Teixeira e Itapema, e pelas quaes se pode fazer um cálculo aproximado de que o total da população destes Índios habitadores das Bahias talvez excedesem ao número de 6 a 8 mil habitantes.” (2017: 41-43)

No litoral paranaense<sup>10</sup> atualmente se encontram quatro terras indígenas Guarani Mbyá: i) A TI Ilha da Cotinga, com a tekoa Pindoty e Takuaty, que é uma terra indígena demarcada e com uma população de aproximada 55 pessoas, localizada no município de Paranaguá; ii) a TI Sambaqui, uma terra indígena que é somente “identificada”<sup>11</sup>, com a tekoa Karaguatá e Guaviraty, com uma população aproximada de 30 pessoas, localizada no município de Pontal do Paraná; iii) a TI Cerco Grande, também se encontra como terra indígena “identificada”, a tekoa Kuaray Guata Porã composta por cerca de 25 pessoas, localizada em Guaraqueçaba<sup>12</sup>; 4) A TI Kwarai Haxa em Antonina que aguarda sentença para demarcação de seu território.

Pela disposição territorial dos Guarani Mbyá na Baía de Paranaguá<sup>13</sup>, autoras como Maria Inês Ladeira (1995) consideram as tekoa no litoral como compondo um “complexo lagunar”, sugerindo que sejam pensadas como um conjunto. Além do esforço da autora em evidenciar a relação dos Guarani Mbyá com a Serra do Mar, Ladeira (1995) demonstrou que no passado outras regiões do litoral paranaense já foram ocupadas pelos Guarani. Em vários pontos da baía de Paranaguá encontram-se vestígios dos Guarani na Ilha do Mel e Ilha das Cobras. Ladeira (1995) apresentou as dimensões sagradas da baía de Paranaguá para os Guarani Mbyá, que denominam a região como *Opavãpy* (começo do fim), descrita na mitologia Guarani como o lugar onde os primeiros Mbyá

<sup>10</sup> No estado do Paraná estão presentes três povos indígenas, além dos Guarani, sendo esses os Kaingang e os Xetá, distribuídas em cerca de dezessete terras indígenas demarcadas.

<sup>11</sup> Terras Indígenas Identificadas são terras indígenas que aguardam o processo de homologação para efetivação da demarcação. A homologação ocorre com assinatura do Executivo permitindo a demarcação. No que diz respeito a Terra Indígena Sambaqui vale mencionar que foi uma das últimas terras indígenas identificadas pela FUNAI antes do golpe de Estado contra a Presidente Dilma Rousseff em 2016. Desde então não houve a demarcação de nenhum território indígena no Brasil.

<sup>12</sup> Dados coletados através do site do Instituto Socioambiental. Disponível em <<https://terrasindigenas.org.br/>> Acesso em 30/09/2020.

<sup>13</sup> Como analisou Maria Inês Ladeira (1990): “O que se convencionou chamar de Baía de Paranaguá é um complexo formado por 3 baías: a de Paranaguá, Antonina (município de Antonina) e Laranjeiras (município de Guaraqueçaba), interligadas numa mesma formação geográfica” (1990: 6).

desceram para povoar o mundo (LADEIRA, 1995: 775). Ao ocupar o litoral, os Guarani estão vivendo em um espaço intermediário entre a Terra e o mundo celeste da Terra sem Mal. A Mata Atlântica presente no litoral do Paraná, como afirmou Ladeira (1995), permite aos Mbyá o acesso aos recursos naturais que compõem seu acervo cultural (1995: 776), vivendo um modo de estar no mundo Mbyá que permite a conservação e a configuração de seu amplo território tradicional, assim como o não comprometimento dos recursos naturais das matas (1995: 777):

As espécies vegetais, animais, a hidrografia, o relevo que compõem a Mata Atlântica fazem parte do universo material e espiritual Guarani. Quando eles “partem em busca de seus verdadeiros lugares”, a orientação divina para o assentamento das famílias se dá em consonância também, embora não de forma exclusiva, com os recursos naturais existentes, e as condições para o sustento do grupo. Por isso as matas, cada vez mais raras, vão se tornando mais significativas para os Mbyá. (LADEIRA, 1990: 79)

As contribuições etnográficas sobre os Guarani Mbyá no “complexo lagunar” no litoral paranaense, como foi pontuado por Ladeira (1995), se circunscrevem na TI Ilha da Cotinga, podendo estar relacionado com o fato de ser a primeira terra indígena demarcada no litoral paranaense, isso no final dos anos 1990<sup>14</sup>. Os trabalhos que analisaram de maneira exclusiva a Ilha da Cotinga são o de Maria Bonamigo (2006) e o de Karyna Brunetti Lucinda (2018). As contribuições de Marcelo Gonçalves (2011), Adreana Borghetti (2014) e Paulo Góes (2018), consideram a TI Ilha da Cotinga, TI Sambaqui e TI Cerco Grande, presentes no “complexo lagunar”, assim como descreveram a relação das aldeias com tekoas de parentes em outros estados da federação como Santa Catarina e Rio Grande do Sul.

Os relatos coletados por Bonamigo (2006) indicaram que os Mbyá da TI Ilha da Cotinga na tekoa Pindoty consideram o lugar como a “terra sagrada” (2006: 31) onde vivem o *nhandereko*, uma relação pautada pelo com respeito a mata, animais e com a “natureza toda” (2006: 37). Nas contribuições de Lucinda (2018) também foi mencionada a relação do modo de vida Mbyá com o meio, em suma a realização do *nhandereko* se faz a partir de um respeito com a terra, visando a qualidade de vida (2018: 47). Lucinda (2018) pontuou que a cosmovisão indígena não indica uma

---

<sup>14</sup>Como apresentou Marcelo Gonçalves (2011) a TI Ilha da Cotinga dispõe de uma relação diferenciada com o entorno não-indígena: “Sendo a mais antiga dentre elas e tendo servido de ponto de partida para a fundação das demais aldeias, a ilha da Cotinga é politicamente privilegiada no contexto interaldeias da baía de Paranaguá, desfrutando de maior visibilidade nas políticas públicas da região por entender-se se tratar de uma aldeia “referência” para o sistema interaldeias local” (2011: 28).

separação nítida do mundo com a da pessoa, sendo pautada em uma relação que envolve um processo de construção onde se aprende a viver e envolver-se com o meio ambiente (2018: 97). Nesse sentido, em consonância com Ladeira (1995; 1990), a autora reafirma a importância da Ilha da Cotinga para o modo de vida Mbyá, o litoral do Paraná é sagrado por ocupar um limiar entre o mundo terreno e o acesso à "Terra sem Mal", é o espaço onde a presença da Mata Atlântica se mostra de vital relevância para o acervo material da cultura Guarani Mbyá.

O esforço para o entendimento das *tekoa* Guarani Mbyá no litoral paranaense como conjunto trouxeram contribuições para pensar a relação de reciprocidade mantidas pelos Mbyá. Gonçalves (2011) buscou dar centralidade para o que vinha sendo chamado de "ethos caminhante" na etnologia guarani. Sua análise indicou a mobilidade Guarani como um poderoso complexo articulador entre cosmologia, xamanismo, parentesco, corporalidade e noção de pessoa. Nesse trabalho a mobilidade Guarani se aproximou de temas presentes na etnologia dos povos Amazônicos e do Brasil Central, que é uma cosmovisão composta por humanos e um conjunto de seres não-humanos dotados de agência que povoam a terra (GONÇALVES, 2011: 102). Nesse sentido, é importante destacar, a mobilidade Mbyá não se destaca somente pelo fluxo de pessoas humanas. As contribuições de Borghetti (2014: 127) trazem a relevância da mobilidade Guarani para o fluxo de sementes e animais, assim como de práticas e conhecimento, que compõem a paisagem ambiental e cultural dos Mbyá. Tanto Gonçalves (2011) quanto Borghetti (2014) analisaram a mobilidade considerando as *tekoa* da região em conjunto, não se restringiram ao litoral paranaense, indicaram o "caminhar sagrado" realizado pelos Mbyá em todo o Sul da América Latina.

Góes (2018) não se limitou a pensar somente a mobilidade, atentou-se também ao processo de constituição da territorialidade Mbyá. Segundo o autor o fogo doméstico é como uma "escala sociológica fundamental", onde se constitui a *tekoa* como unidade territorial, um "ponto de enraizamento". O autor chama tais pontos de "rizoma Mbyá" (GÓES, 2018: 363), relações entre as diversas *tekoa* que se constituem a partir de redes de parentesco interaldeãs. Portanto, o ponto de enraizamento passou a ser entendido como uma forma mais ampla e anterior à mobilidade. Contribuições que permitem o entendimento da vasta conexão mantida pelos Mbyá entre a

mobilidade, tema clássico na etnologia Guarani, e os pontos de enraizamento, tá como foi destacado por Góes (2018: 361) a floresta é substrato do “rizoma Mbyá”, isso no sentido da mobilidade e dos territórios habitados atualmente pelos Mbyá serem aqueles que foram ocupados pelos seus ancestrais, que protegeram os remanescentes florestais valorizados pela cultura Mbyá.

A TI Sambaqui como apresentou Gonçalves (2011: 29) é uma área correspondente, para além das aldeias, a uma ampla área de vegetação que serve os indígenas como fonte de recursos naturais. O autor descreveu a realização de cultivos de plantas sagradas para os Guarani da TI Sambaqui como milho, aipim, batata-doce, melancia e abóbora (GONÇALVES, 2011: 34). Na oportunidade o artesanato foi descrito como principal fonte de renda na TI Sambaqui, meio pelo qual obtém dinheiro para comprar, como exposto por Gonçalves (2011: 32): alimentos e remédios para consumo, assim como para pagar despesas variadas como ração, crédito de celular, táxi e etc.. A matéria-prima do artesanato Mbyá é descrita como abundante na região, com a presença de espécies como Caxeta e Taquara, que permitem a realização de esculturas de animais e de cestarias para comercialização.

A tekoa Guaviraty foi delimitada pela FUNAI em 19 de abril de 2016<sup>15</sup>, como parte integrante de TI Sambaqui, desde então aguardam a demarcação e homologação de seu território pelo Poder Executivo Federal. Como afirmou Góes (2018: 296), a tekoa Guaviraty foi constituída a partir do casal João Acosta e Rosalina Pará. A função de cacique recentemente é exercida pelos descendentes diretos do casal, em 2017 – ocasião do estudo - o cacique era Lídio Acosta, filho de João e Rosalina. Na atualidade a posição de cacique é ocupada por Mariano Acosta, que é filho da filha de João e Rosalina. A numerosa descendência do casal, tal como apontou Góes (2018: 298), corresponde à imensa maioria dos moradores de Guaviraty.

Em um dos relatos de Góes (2018: 335) sobre as festas promovidas em Guaviraty é possível notar a movimentação e enraizamento dos Guarani Mbyá. Na oportunidade o autor expõe a presença de pessoas vindas das aldeias de Santa Catarina, Paraná e São Paulo, assim como da região de Missones na Argentina, nas festividades realizadas na tekoa Guaviraty. Ao mesmo tempo que observou a ausência dos moradores de tekoa Karaguatá Poty, localizada na mesma terra indígena (TI Sambaqui), na participação das festas em Guaviraty. A situação inversa também se repetia em

---

<sup>15</sup> Diário Oficial da União - Seção 1, nº74, terça-feira, 19 de abril de 2016 (ISSN 1677-7042).

relação às festas promovidas em Karaguatá Poty, mesmo sendo separadas por um deslocamento de poucos quilômetros. O trabalho de Góes (2018) é único, dentro da literatura consultada, a conter relatos etnográficos sobre a Tekoa Guaviraty da TI Sambaqui, o que pode estar relacionado com o fato da aldeia ser umas das últimas tekoa a serem constituídas na baía de Paranaguá. O que evidencia uma relativa carência de trabalhos etnográficos com os Mbyá da Tekoa Guaviraty. O litoral paranaense, como foi destacado nos trabalhos de Bonamigo (2006), Lucinda (2018), Gonçalves (2011), Borghetti (2014) e Góes (2018), detêm lugar privilegiado na cosmologia Mbyá, pois é considerado local sagrado e atrelado a reprodução do “modo de ser” Mbyá.

A tekoa Guaviraty se localiza no município de Pontal do Paraná, que é uma cidade que conta atualmente com cerca de 30 mil habitantes. O município foi parte constituinte de Paranaguá, anteriormente conhecida como Pontal do Sul, que foi elevado à categoria de município e denominada Pontal do Paraná em dezembro de 1995<sup>16</sup> a partir de seu desmembramento do município de Paranaguá. Por consequência, sua história está atrelada a de Paranaguá. Essa região começou a despertar interesse e a passar por intervenções estaduais mais formais em meados de 1951, quando o Governo do Estado do Paraná doou ao município de Paranaguá uma área de 43.382.000 metros quadrados, o que hoje integra parte da cidade de Pontal do Paraná. Por sua vez, um mês depois da doação, Paranaguá repassou a área para empresa ‘Balneário Pontal do Sul’, que se faz presente até hoje na região corresponde a Pontal do Paraná. Três meses depois foi aberto o primeiro loteamento em Pontal, que abriu caminho para a especulação imobiliária à medida que o núcleo urbano ia tomando forma e as propriedades ia se valorizando.

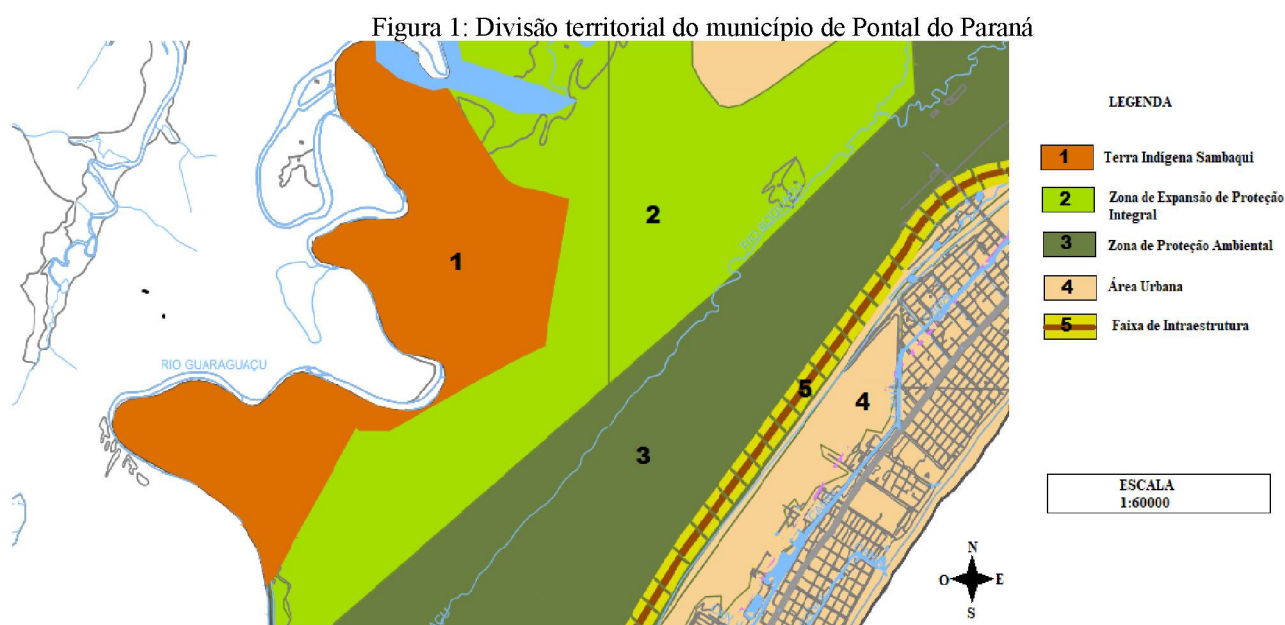
Nos anos 1980 foi implementada uma área industrial na porção norte de Balneário Pontal do Sul, que foi loteada para três empresas construtoras de plataformas continentais para exploração de petróleo, entre elas está a ‘Techint Engenharia’ e ‘Construção S.A.’<sup>17</sup>. O que demonstra o caráter histórico da relação da formação urbana do município com as empresas que foram se instalando na região. Além das terras indígenas e empresas, a região de Pontal do Paraná conta com Unidades de Conservação, como é o caso da Estação Ecológica do Guaraguaçu criada em 1994<sup>18</sup>. O que faz o

<sup>16</sup> Informações do IBGE. Disponível em <<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pr/pontal-do-parana/historico>> Acesso em 05/10/2020.

<sup>17</sup> Informações do site oficial da Prefeitura Municipal de Pontal do Paraná. Disponível em <<http://www.pontaldoparana.pr.gov.br/index.php?sessao=b054603368ncb0&id=1836>> Acesso em 05/10/2020.

<sup>18</sup> O Governo do Estado do Paraná criou a Estação em Decreto N° 3732.

contexto em que os indígenas Mbyá e os Empreendimentos estão inseridos seja ainda mais complexo para mapeamento e análise. A situação ao envolver processos de Licenciamento Ambiental para instalação e operação de empreendimentos em uma região como a de Pontal do Paraná implica maiores desafios do que em uma configuração territorial distante de Unidades de Conservação e Terras Indígenas.



FONTE: Adaptação ao mapa presente no RIMA disponibilizado pela Secretaria de Infraestrutura e Logística do Estado do Paraná, 2017

A empresa Techint nos anos 1980, para desenvolver suas atividades, não precisou realizar um processo de Licenciamento Ambiental para sua instalação na região, pois a legislação da época não exigia tais mecanismos para sua execução. Como indicado por Ariane Maria Bosilia Pigosso e Eduardo Vedor de Paula (2018: 151) com a descoberta da camada de pré-sal no litoral brasileiro em 2007, a empresa Techint ganhou uma licitação para instalação de maquinário para extração do petróleo. A expansão dos negócios implicou em uma expansão da área ocupada pela empresa, que resolveu ativar um canteiro de obras que estava na posse do município de Pontal do Paraná. A empresa Techint foi uma das primeiras a realizarem o Licenciamento Ambiental na região e a responsável por introduzir no município os processos envolvendo a aquisição de licenças ambientais, como a participação dos afetados e consultas públicas, por exemplo.



A cerca de 1km da empresa Techint há uma grande área que é propriedade da empresa Balneário Pontal do Sul, onde seu proprietário João Baptista Ribeiro Júnior, dono de grandes extensões de terra no município, pretende construir o “Terminal Portuário de Pontal do Paraná” (TPPP). A área inicialmente foi doada pelo município de Paranaguá para seu pai João Baptista Ribeiro, então fundador da empresa Balneário Pontal do Sul<sup>19</sup>. Para a implementação do ambicioso projeto portuário de João Baptista Ribeiro Júnior, diante dos procedimentos legais, foi solicitado o Licenciamento Ambiental para a construção da obra, coisa que acabou por motivar interesses econômicos envolvendo o Estado do Paraná que, para viabilidade de obra, prometeu realizar a construção de uma Faixa de Infraestrutura para facilitar a movimentação até o Terminal Portuário da empresa Balneário Pontal do Sul. Na campanha eleitoral de 2020 o empresário João Baptista Ribeiro Júnior foi motivo de manchete em um jornal local, sendo anunciado como o candidato a prefeito mais rico do Brasil com um patrimônio de R\$ 1,5 bilhão declarados para o Tribunal Supremo Eleitoral (TSE)<sup>20</sup>.

Em junho de 2013 foi aprovado pela União a Lei dos Portos<sup>21</sup> que permitiu a instalação de terminais portuários de uso privado, localizados fora da área de porto público, que mediante a chamadas públicas ganharam autorização para a instalação e operação. A lei pretendia aumentar a capacidade portuária brasileira através do aumento da concorrência. Diante da possibilidade de exploração do pré-sal, surgiu uma pressão por parte dos interesses privados para realização do “Zoneamento Econômico Ecológico” do litoral paranaense para promover a instalação industrial na região – levando em consideração que a região do litoral paranaense é composta por áreas de preservação que apresenta cerca de 80% do território protegido por lei. Já em julho de 2013 foi anunciado o projeto de construção do Terminal Portuário de Pontal do Paraná, a partir da aprovação da licença ambiental de instalação do Terminal Portuário em agosto do mesmo ano. A autorização para a construção da obra passou a ser vinculada a duplicação da PR-412 como uma exigência do IBAMA. Em dezembro empresários da região começam a promover esforços para demonstrar o potencial do empreendimento portuário para o município.

<sup>19</sup> Disponível em <<https://www.plural.jor.br/noticias/vizinhanca/o-homem-do-porto%ef%bb%bf/>> Acesso em 05/10/2020.

<sup>20</sup> Disponível em <<https://www.esmaelmorais.com.br/2020/09/candidato-a-prefeito-mais-rico-do-brasil-tem-r-15-bilhao-em-bens-declarados-no-tse/>> Acesso em 05/10/2020.

<sup>21</sup> Lei Nº12.815, de 5 de junho de 2013.

A partir de 2016 o cenário começou a ficar menos estático com a publicação de um decreto no Diário Oficial da União. O decreto autorizou a supressão vegetal e a construção do Terminal Portuário e, diante a autorização da FUNAI, as empresas poderiam começar as obras. A construção começou a ser viabilizada com o argumento de movimentação de investimentos em infraestrutura para o litoral paranaense e a possibilidade de maior circulação de capital na região. Em 2017 se iniciam as ações para a instalação da Faixa da Infraestrutura pelo Estado do Paraná, orçamentada na época com um custo de obra avaliado em 369 milhões de reais. Os altos custos da obra começaram a gerar certa tensão, os jornais anunciam como se a comunidade local estivesse aceitando um “Cavalo de Troia” devido a alteração da qualidade ambiental na região, a exemplo do aumento de ruído, implicações na qualidade de vida, e até mesmo prejuízos ao turismo local. O projeto da Faixa de Infraestrutura milionária prometia mudar a configuração do Litoral tanto no sentido econômico quanto no socioambiental, provocando muita ansiedade.

O empresário João Baptista Ribeiro Júnior, que é dono de 16% da área que foi destinada para a construção da Faixa de Infraestrutura – tendo por isso interesse patente na sua consolidação –, anunciou em 2018 que pretendia doar parte de sua propriedade, de modo a reduzir os custos da obra. No mesmo ano, com a vitória na derrubada de uma liminar que embargava o empreendimento, afirmou que começaria a construção do Porto antes da execução da Faixa. Nessa conjuntura, foi solicitado o início da elaboração de um “Plano de Desenvolvimento Sustentável” apresentado em 2019. Posteriormente à sua publicação, o Governo do Estado do Paraná sugeriu a formação de um grupo de trabalho para elaborar um projeto consonante com o novo Plano de Desenvolvimento, medida que concebeu as empresas participantes subsídios para a sua implementação. A execução da obra da Faixa de Infraestrutura também contou com a previsão de desapropriações de áreas em posse individual como casas de moradores da região<sup>22</sup>.

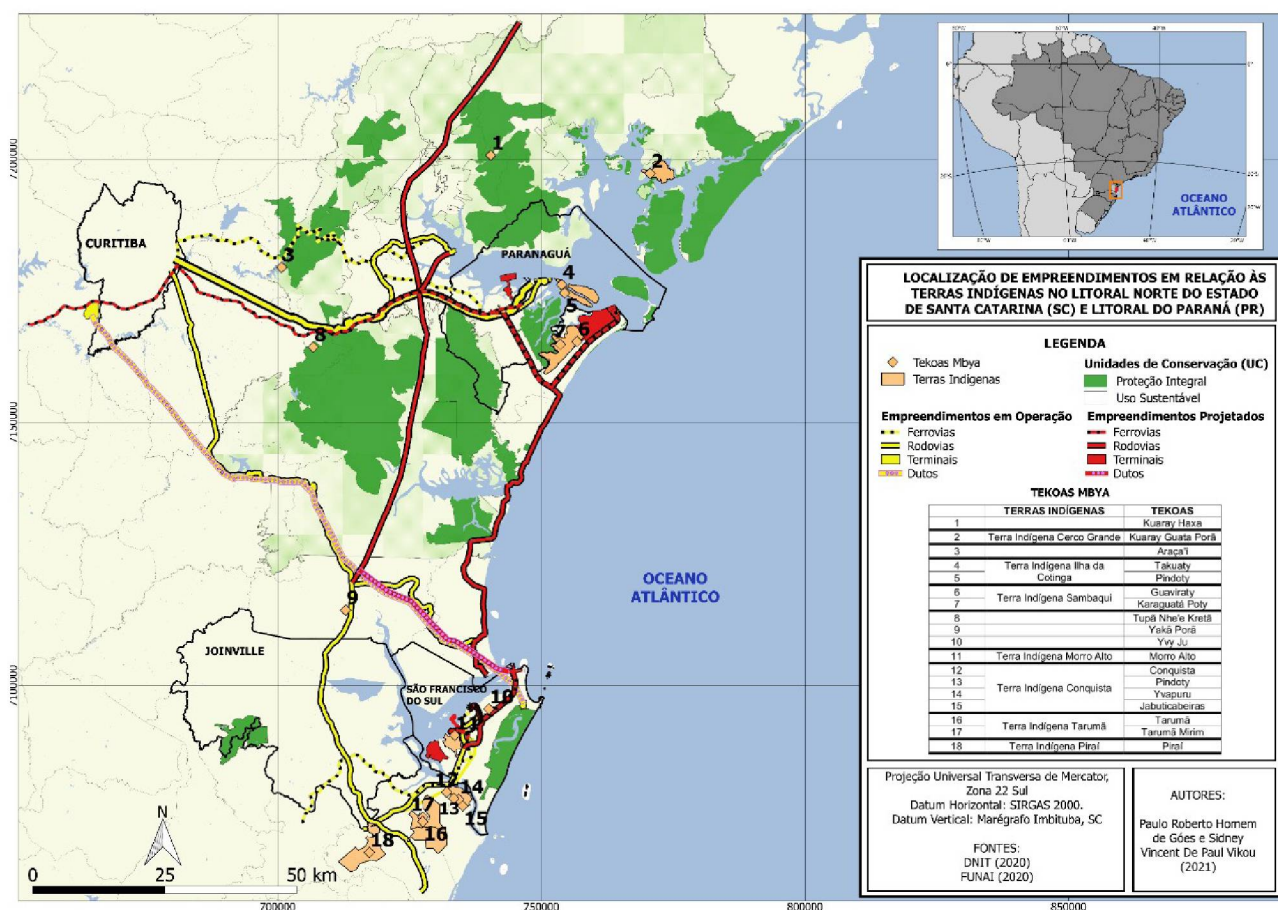
Como será tratado a diante os Guarani Mbyá da Teko Guaviraty mantém relações com seus parentes de Santa Catarina. Em relação a contextualização feita aqui vale a pena mencionar o planejamento do complexo portuário em São Francisco do Sul no estado vizinho que pretende quintuplicar sua capacidade portuária nas próximas três décadas. No litoral de Santa Catarina estão

---

<sup>22</sup>As informações sobre o empreendimento foram coletadas a partir das reportagens realizadas pelo Gazeta do Povo, disponíveis em seu arquivo online, foram levadas em consideração reportagens publicadas entre 2013 à 2020.

localizadas as Terras Indígenas Pirai, Pindoty, Tarumã e Morro Alto que somadas contam com oito tekoa, todas com processos demarcatórios em trânsito no judiciário. Já as Terras Indígenas da tekoa Yakã Porã em Garuva (SC) e da tekoa Yvy Ju em São Francisco do Sul (SC) estão numa outra situação, pois não são regulamentadas e aguardam o processo de demarcação. Nesse contexto temos um mosaico ocupado por Terras Indígenas, Unidades de Conservação, Áreas de Preservação Ambiental, e muitos projetos de desenvolvimento regional. A expansão dos complexos portuários no Paraná e em Santa Catarina são realizadas nas proximidades das Terras Indígenas dos povos Guarani Mbyá, com isso evidenciando uma relação entre a (des)territorialização dos povos indígenas e a territorialização dos projetos de desenvolvimento como ilustra o mapa a baixo.

Figura 2: Território Guarani Mbyá, Unidades de Conservação e Projeto de desenvolvimento no Litoral do Paraná e no Litoral de Santa Catarina



FONTE: Acervo do autor, 2021

Em 2021 a situação se mantém com a vinculação da viabilização das obras do Porto a partir da construção da Faixa em Pontal do Paraná. Durante a realização dessa dissertação os planos do Governo do Paraná para o litoral diziam transformar Pontal numa “Miami paranaense”, algo reiteradamente anunciado por alguns projetos de urbanização no litoral. Nesse contexto o debate da construção do Porto e da Faixa segue a ser conduzido, ou melhor: tensionado, pelos benefícios econômicos e os riscos ambientais. Através de uma mescla entre os interesses privados com os supostos interesses “públicos” os procedimentos para execução das obras no litoral seguem a todo vapor mesmo diante das recorrentes tentativas do Ministério Público do Paraná de pressionar os empreendedores para uma maior cautela em relação a implementação das obras e dos impactos oriundos de sua execução.

## **1.2. O ENCONTRO: DA INSERÇÃO AO CONTEXTO**

Em julho de 2019 fui convidado pelo meu orientador, que por sua vez tinha sido convidado pelo Ministério Público do Paraná, para participar de uma “Oficina de Avaliação” que envolvia a comunidade Guarani Mbyá de Guaviraty em Pontal do Paraná. O objetivo da Oficina era tratar sobre os empreendimentos e a realização de obras na região. É importante ressaltar que como pesquisador não tenho nenhuma experiência com os bastidores de qualquer Licenciamento Ambiental, por isso a realidade de processos desse tipo era tão desconhecida pra mim quanto a realidade dos Guarani Mbyá no litoral do Paraná. A própria Oficina que será descrita a diante não compõe os processos de Licenciamento Ambiental em si.

A Oficina foi marcada para o dia 26 de julho, mas antes menos, no passar dos dias que antecederam a reunião, fui recebendo mais informações sobre o encontro e aos poucos fui entendendo melhor seu objetivo. Em suma, a reunião tinha o objetivo de visibilizar a ciência que os Mbyá de Guaviraty tinham sobre o Licenciamento Ambiental das duas obras que ocorreram nas proximidades, as referidas instalações do Terminal Porto de Pontal do Paraná (TPPP) e da Faixa de Infraestrutura de Pontal do Paraná. Embora a reunião esteja inserida num contexto das obras e trate

sobre o processo de Licenciamento Ambiental, sua execução e condução foi realizada pela promotoria do Ministério Público do Paraná.

Figura 3: Tekoa Guaviraty



Fonte: Autor, 2019

Chegado o dia, encontro meu orientador por volta das 10h e saímos de Curitiba, Capital, rumo a Tekoa Guaviraty no litoral. Nossa reunião estava marcada para as 14 horas. Durante a viagem refletia sobre o trabalho do antropólogo, lembrei das palavras de Roberto Cardoso de Oliveira (1996): “ver, ouvir e escrever”. Fui me preparando para observar a reunião, concentrando minha atenção para o que acontecia ao meu entorno de modo as anotações – acerca das primeiras

impressões – fluíssem, seguindo o curso da conversa. Estava consciente da minha posição em campo como um representante do mundo dos brancos, mesmo que o antropólogo seja uma espécie de entidade que, como comentou Evans-Pritchard (2005, p.246), vive simultaneamente em dois mundos mentais diferentes, carregava em mim a ciência da sobreposição retórica dos brancos a cerca das “teorias Mbyá” sobre o mundo, seu entorno e o empreendimento. Fato que carrega consigo uma violência epistemológica. De forma sutil fui refletindo sobre a minha posição no campo até a chegada na aldeia Guaviraty. Diante disso, durante a reunião tomei uma posição mais calada, de uma testemunha.

Na ocasião fomos os primeiros a chegar no Tekoa Guaviraty. O cacique Paulo e sua esposa Sueli estavam à nossa espera e de maneira simpática nos receberam. Aos poucos o assunto da reunião foi mencionado, assim o andamento da Oficina passou a ser explicado para os indígenas. O espaço dedicado a realização da reunião era debaixo de uma cobertura de madeira e telhas de fibrocimento, nela estava presente uma mesa no centro com alguns bancos para sentar. A mesa foi utilizada para mostrar os mapas que tínhamos da região. Posteriormente chegou a Carolina que é indigenista da FUNAI, logo em seguida foi a vez da Priscila que é promotora do Ministério Público do Paraná, uma das responsáveis por marcar a reunião. A promotora é conhecida por ter uma postura rigorosa diante as questões ambientais na região. O confronto entre os mundos estava posto, nós (UFPR; FUNAI; MPPR) e os Mbyá, estávamos ali reunidos por um interesse em comum: os empreendimentos e as tensões que eles provocavam.

Figura 4: Oficina de Trabalho na Tekoa Guaviraty sobre os empreendimentos em Pontal do Paraná



FONTE: Arquivo Ministério Público, 2019

De forma simpática a promotora começou a conversar com os membros da tekoa presentes, cerca de 10 pessoas, iniciando um diálogo com Alcides, que é outro cacique da tekoa. O cacique é um dos mais velho da aldeia, que carrega consigo um sotaque espanhol. Ao perceber este fator linguístico, a promotora perguntou para Alcides se ele “*é daqui mesmo?*”; “*você nasceu aqui?*”, “*você é brasileiro?*”; “*mas você nasceu no Brasil?*”. A promotora em consonância com os critérios que delimitam as fronteiras de um Estado-Nação, segundo os quais a cidadania é primeiramente concebida com base no território onde se nasce, a partir da ótica jurídica, insistiu na questão enquanto Alcides afirmava que “*era daqui*” e que havia nascido na Argentina, mas que estava no Brasil a muitos anos. Ao ver e ouvir o diálogo me dei conta que estava presenciando alguma forma de violência, tendo em vista que a nacionalidade do cacique Alcides estava sendo – de partida – questionada. O que me pareceu, já no início, como um encontro de mundos, ficou mais explícito no momento da análise: se tratava de uma violência ao modo de vida Guarani Mbyá, uma situação de possível constrangimento para o cacique Alcides.

Conforme o diálogo seguia, refletia e repensava a função do antropólogo em situações como aquelas. Diante do comportamento da promotora com Alcides pude perceber na prática o quão limitada era a perspectiva oficial do Estado sobre as populações indígenas, em específico sobre a população Guarani Mbyá. A promotora pode ser pensada como uma representante do Estado, pois ela instrumentalizava as leis as quais dispõe os povos indígenas, mas isso é realizado a partir de uma visão de territorialidade e de espaço que escapa ao universo indígenas e diz muito mais sobre o mundo dos brancos ao qual pertence a promotora. Uma visão que é delimitada por fronteiras nacionais que pouco ou quase nada dizem sobre a territorialidade indígena, considerando a exposição prévia sobre os pontos de enraizamento e na mobilidade dos Guarani Mbyá.

Antes da promotora e da indigenista chegarem, enquanto estávamos só os representantes da UFPR e os Mbyá, conversávamos com Paulo e Sueli que tinham acabado de nos receber. Nos chamou atenção uma panela velha com erva mate e um galho em brasa, que estava ao lado da cadeira em que o casal se sentava. A brasa em contato com a erva mate fazia uma fumaça que permaneceu como parte da reunião até o final. Logo que vimos, perguntamos para eles do que se tratava e Paulo nos respondeu prontamente que sua avó havia lhe ensinado a prática, usada para “limpar o ambiente”. Além disso, ambos tinham consigo um *petynguá* na qual fumavam tabaco. Com a chegada da promotora e a indigenista, os indígenas iam se aglomerando em torno da reunião aos poucos. Percebi que cada um que chegava, trazia consigo seu *petyguá*. Embora já tivesse ouvido sobre a relação dos Guarani com a fumaça, não trazia comigo nenhuma referência específica para pensar aquele incidente. Intuitivamente supunha que não poderia ser um ato destituído de significado, aquela fumaça era algo mais, tendo em vista que todos haviam carregado consigo um cachimbo para aquele lugar. Assim, experienciando a forma que o grupo produzia a fumaça, me dei conta que poderia ser uma forma de buscar por sabedoria através do contato com *Nhanderí*.

A reunião foi chamada de “Oficina de Avaliação” e tinha o objetivo produzir algum entendimento sobre a consulta e participação da comunidade no processo de Licenciamento Ambiental do Terminal Portuário e da Faixa de Infraestrutura em Pontal do Paraná. Formado por um grupo de diálogo e atuação interinstitucional (FUNAI/MPPR/UFPR) em relação à presença indígena no litoral do Paraná, forneceu-se um material impresso (slides) para apresentação dos



passos da oficina com os Guarani Mbya. Os slides propunham uma dinâmica formulada a partir de lógica dos direitos indígenas e da linguagem do Licenciamento Ambiental e conduzida na seguinte ordem:

Figura 5: Primeiro slide da Oficina de Avaliação

- Apresentação do Grupo MPPR/UFPR.
- Retomada das principais características do processo de licenciamento, com destaque para o processo de consulta OIT 169.
- Elaboração de mapas com localização dos empreendimentos.
- Organização das informações sobre os impactos e transformações, segundo o ponto de vista das comunidades.
- Deixar com as comunidades material para criação de mapas e listas de impactos e medidas.

FONTE: Autor, 2019

No início da reunião, depois de nos apresentarmos uns aos outros, foram retomadas as principais características do processo de Licenciamento Ambiental, com ênfase no processo de consulta prévia prevista na OIT 169. Na oportunidade foi proposto para a comunidade pensar a questão “O que é um Estudo de Impacto Ambiental?”, a promotora – como conhecedora das Leis – enfatizou a importância da presença da comunidade que, por sua vez, tinha consciência do seu papel, já que estavam unidos nessa reunião para esse fim. Pareciam também entender o que é um Estudo de Impacto Ambiental segundo uma formulação bem direta: “danos para a Tekoa Guaviraty”. Ao perguntar sobre o que era um Projeto Básico Ambiental para a comunidade o filho de Paulo exclamou “*é a recompensa*” que, a meu ver, pode ser pensada em dois aspectos: o primeiro diz respeito à participação dos indígenas no processo – participamos e, portanto, seremos recompensados; o segundo – consequentemente – diz respeito à experiência das demais tekoa da região com o Licenciamento Ambiental, vendo a recompensa num sentido de “recursos materiais para a aldeia”. Esse questionamento foi indicado pelo segundo slide seguindo de outros – listados abaixo – com fins de caracterizar a situação:

Figura 6: Segundo slide da Oficina de Avaliação

- Propor para a comunidade a questão: o que é licenciamento ambiental. Por quê é importante?
- Propor para a comunidade a questão: o que é um Estudo de Impacto Ambiental?
- Propor para a comunidade a questão: o que é um Projeto Básico Ambiental?

FONTE: Autor, 2019

A indigenista da FUNAI fez uma fala sobre o Licenciamento Ambiental e destacou as diferenças entre as licenças e suas etapas. Em forma de roda, em volta da mesa com os mapas da região, enquanto os brancos centralizavam a fala os indígenas escutavam calmamente e fumavam tabaco no *petyguá*. Foi proposto que utilizássemos o mapa para os Mbyá nos mostrassem onde seria construído o Porto e a Faixa de Infraestrutura. O objetivo era entender o que poderia acontecer em termos de interferência na dinâmica da tekoa com a chegada dos empreendimentos, bem quais seriam as expectativas e temores dos indígenas em torno das obras. Esse exercício fazia parte da “Atividade 01”, proposto no terceiro slide do material distribuído, caracterizado a seguir:

Figura 7: Terceiro slide da Oficina de Avaliação

Atividade 01:

- Dividir a comunidade em 2 grupos, cada grupo com mapas, a partir de imagens de satélite, com delimitação das Terra Indígenas:

- O grupo 1 tratará do Porto Pontal
- O grupo 2 tratará da Faixa de Infraestrutura

O exercício proposto será:

- Identificar a localização dos empreendimentos;
- Identificar a natureza dos empreendimentos (O que é? Para que serve?);
- Listar o que pode acontecer de mudança como a chegada dos empreendimentos;

FONTE: Autor, 2019

Na atividade foram apontados os locais correspondentes aos empreendimentos de forma precisa pelo filho do cacique Paulo. Que com um celular na mão, com o auxílio do serviço Google Maps, destacava as áreas no mapa na sua frente, marcando o território ali representado com uma

caneta. Nos foram mostrados os lugares que eles percorriam na busca por recursos, onde caçam e colhem o palmito, assim como as possíveis áreas de dano para a aldeia. Também foi destacado, junto ao auxílio dos demais membros, as áreas em que se deslocavam nas ocasiões de visitas as casas dos parentes, “enraizados” na Ilha da Cotinga e em Guaraqueçaba. No fim da reunião, depois de ter passado por todas as etapas planejadas para a Oficina, um dos filhos de Alcides faz uma fala que marcou a tarde. Primeiro em guarani e depois em português, ele nos disse, que em relação a obra aconteceria o que *Nhanderu* havia reservado para eles.

Durante a reunião foi possível notar que no universo guarani nada acontecia sem fumaça. Quando me foi oferecido o *petyngué* o fumei com receio da negação ser um ato desrespeitoso. O *petyngué* tem grande simbologia no ser e na vida guarani. Belarmino da Silva (2015) destacou sua força espiritual e seu potencial curativo. Seu uso diário, para o guarani, como comentou o autor, é para alcançar inspiração nos estudos, na criação dos filhos, aconselhamentos, assim como meio para tomar decisões e obter previsões futuras (2015, p.7). O *petyngué*, utilizado pelos Mbyá para a inalação da fumaça vida da queima de fumo e ervas, faz parte tanto do dia-a-dia quanto dos contextos rituais. Segundo Roberta Porto Marques (2012: 106) quando seu uso se dá em momentos rituais a fumaça produzida facilita o contato com as divindades, sendo percebida como um elemento de proteção não somente das pessoas humanas, mas também do coletivo que as envolve. A *tatachina* (fumaça), como afirmou Marques (2012), mantém relações com as percepções cosmológicas do mundo Mbyá, apresentando por isso uma agência através da produção de inspiração no uso das palavras pela pessoa que fuma ao discursar.

Na oportunidade não pude conversar com os Mbyá para entender melhor sobre uso do *petyngué*, por isso refleti sobre a problemática a partir das contribuições de Silva (2015) e Marques (2012) que me faziam sentido, tendo em vista que na situação o uso do *petyngué* parecia ter como motivação o aconselhamento perante implicações que extrapolavam aquela reunião. Somando-se à isso as considerações de Phillippe Descola (1988;1996) acerca da agência não-humana, entendi que a agência da fumaça para os Mbyá na reunião não só “apareceu”, esteve longe de ser compreendida por mim em sua plenitude naquele momento. Na limitação e falta de diálogo com os Mbyá sobre o assunto me limito a dizer que seu agenciamento estaria relacionado ao próprio ser guarani diante de

um evento com tensão, provocada por um assunto delicado. Os indígenas buscavam, no uso do *petynguá*, se conectar com *Nhanderú* para tomar sabiamente suas decisões.

A fumaça no pensamento Mbyá é elemento formador do mundo. Tal como afirmou Marques (2014: 109) a fumaça constrói os corpos Guarani-Mbyá, estando presente na mitologia sobre a produção do Mundo por Nhanderu que a partir de sua névoa produziu todas coisas. A fumaça feita pelo tabaco no *petynguá* ajuda a pessoa acessar dimensões antes invisíveis. Segundo Vicente Cretton Pereira (2019) o potencial da fumaça manifesta, no xamanismo Mbyá, o seu potencial curativo. Assim, o “aguentar” a fumaça é descrito por Pereira (2019: 332) como uma característica que se espera de um xamã, fato que possibilita a realização de curas. Não aguentar a fumaça é descrito como maléfico ao corpo. A fumaça do cachimbo dos deuses, aquilo que aparece para nós brancos como mera neblina, ao ser inalado por um corpo fraco pode vir a gerar doenças. O potencial purificador da fumaça, quando é soprada sobre os corpos, têm a função de afastar a animalidade do corpo assoprado. Pereira (2019: 343) indicou que quando soprada em carnes o efeito é o inverso, a ação buscaria afugentar a humanidade presente no animal assoprado. Ambos os comentários expõem o potencial agenciativo da fumaça na cosmologia Guarani e Mbyá. Na situação da reunião a presença da fumaça era forma de expressão da especificidade da cosmologia e modo de vida Mbyá.

A reunião também revelou alguns elementos da própria dinâmica do Estado brasileiro diante dos povos indígenas e sua postura etnocêntrica. Uma vez que também seja possível notar a face “capitalocêntrica” – tomando de empréstimo uma provocação de Donna Haraway (2015) – dos dispositivos de controle social a exemplo dos processos de Licenciamento Ambiental. Essa visão está manifestada nos textos jurídicos dedicados aos direitos indígenas em que o território é convertido em mercadoria, como expresso na fala dos indígenas de Guaviraty sobre o Plano Básico Ambiental, ela “*é recompensa*”. Mesmo com os avanços trazidos pela Constituição de 1988 a visão etnocêntrica e capitalocêntrica ainda se manifesta na jurisprudência brasileira pelos operadores da Lei, lógica que pouco ou nada diz sobre as realidades indígenas. Tomo como exemplo o processo de Licenciamento Ambiental, que se divide em danos ao meio físico, meio biótico e antrópico para pensar a situação. Algo que além de etnocêntrico, pois separa o mundo numa divisão advinda dos

cânones da filosofia ocidental, também é capitalocêntrica, pois considera que a compensação ambiental vem a partir de um investimento monetário. Se alinha, portanto, a uma versão liberal dos recursos naturais. Diante disso, me pergunto, seria o universo Guarani separado por meio físico, biótico e antrópico, tal como compreendidos pelos processos de Licenciamento Ambiental? Como sugere Descola (1988) e Viveiros de Castro (2015), de formas diferentes é claro, a relação dos ameríndios com o que chamamos de meio ambiente perpassa por uma diferença perante a percepção ocidental da natureza.

As reflexões de Descola (1996) sobre a relação de humanos e não-humanos nos ajuda a pensar a questão. Para o autor a “natureza” é construída socialmente por determinadas culturas e histórias. A visão de natureza ocidental é calcada em uma visão dualista de mundo que não pode ser tratada como ontológica para todas as culturas, tal como se a categoria de natureza aplicada fosse algo transcultural e transhistórico. Para Viveiros de Castro (2015) a divisão natureza e cultura presente no perspectivismo ameríndio é de alguma maneira inversa a ocidental, compondo diversamente um “pensamento” permeado por um multinaturalismo no qual existem várias naturezas e apenas uma cultura humana, um contexto em que todos os seres possuem uma agência relativa. Tal tese, sem sombra de dúvidas, necessita de uma série de cuidados.

A separação entre impactos ao meio físico, biótico e antrópico presente no Licenciamento Ambiental é calcada na visão naturalista onde a natureza é a medida para todas as outras coisas. A percepção naturalista presente nos processos de Licenciamento parecem sugerir uma dissonância com a percepção Mbyá acerca da natureza. Isso não implica nulidade do processo, tão pouco ilegitimidade. Não se pretende aqui reiterar um possível descrédito em abstrato a esses processos burocráticos. Os Mbyá de Guaviraty detêm algum entendimento sobre o processo que foi incorporado pelos licenciadores que buscaram reconstruir o ponto de vista indígena em seus relatórios – como é o caso do Estudo do Componente Indígena (ECI) dos empreendimentos em questão. Se pretende, com isso, evidenciar a complexidade dessa relação entre os modos distintos de estar no mundo colocando no centro as nuances ontológicas. Para que o entendimento de como os Mbyá de Guaviraty percebem os impactos das obras na região seja mais significativo, as análises

devem se orientar em refletir como os Mbyá pensam e vivem a natureza a sua volta em seus próprios termos.

Longe de propor aqui algum caminho alternativo ao já feito pela Antropologia na formulação desse problema, me parece passível rememorar exemplos etnográficos que indicam para a possibilidade de adoção do multinaturalismo ameríndio na legislação multiculturalista que os povos indígenas no Brasil já dispõem. Um desses casos é apresentado por Manuela Carneiro da Cunha (2009) ao destacar que os indígenas instrumentalizam o conceito de “cultura” para reivindicar seus direitos. No caso aqui apresentado, vejo que as aspas também podem ser empregadas para o conceito irmão, o outro polo do dualismo ocidental, tal como se os indígenas convertessem em alguns casos a “natureza” em capital político, objetivando a reivindicação da demarcação de terras indígenas. A percepção da “natureza” para os Mbyá estaria distante da percepção de natureza evocado pelo Estado. A percepção estatal presente no Licenciamento Ambiental se limita a pensar uma ruptura do meio entre dimensões físicas, bióticas e antrópicas. A descrição e análise feita até aqui suscita que os Mbyá não separam o mundo de tal forma, sendo a percepção indígena mais próxima de uma continuidade entre esses elementos numa mesma “natureza”.

### **1.3. O PONTO DE VISTA MBYÁ SOBRE A SITUAÇÃO E AS OBRAS NO LITORAL PARANAENSE**

Em busca de um melhor entendimento sobre a perspectiva Guarani Mbyá acerca dos empreendimentos em Pontal do Paraná me voltei aos depoimentos dos indígenas que foram registrados no dia da reunião. Embora o depoimento seja restrito busquei privilegiá-lo como um meio para acessar a visão indígena sobre o contexto. Para reconstituição da narrativa dos indígenas na reunião utilizei de um registro em vídeo feito pela equipe do Ministério Público do Paraná. O depoimento, além de destacar a maneira como pensam a demarcação da terra e a sua importância para os povos indígenas, chama a atenção para a utilização retórica da locução “*do meu ponto de vista*” como uma justificativa que reafirma a perspectiva Mbyá.

Nas contribuições de Bronislaw Malinowski (1978) foi evidenciado como característica particular da antropologia a pretensão de entender a realidade social a partir do ponto de vista do nativo. Projeto que consolidou toda uma primeira geração de antropólogos e antropólogas. Posteriormente a morte de Malinowski e a publicação integral de seus diários de campo, o projeto etnográfico se vê afetado pela subjetividade do pesquisador em campo. Clifford Geertz (1997), como uma tentativa de resposta ao desafio colocado pela subjetividade, apresentou o ponto de vista do nativo como matéria-prima para a produção do conhecimento antropológico. O ponto de vista nativo foi pensado como fonte através da qual o antropólogo tem acesso aos símbolos e representações que compõem a cultura observada. Diante da subjetividade do pesquisador inerente às observações no campo Geertz (1997) enquadrou que o tratamento da produção antropológica e da etnografia como permeada por um aspecto ficcional.

Quando esse debate fundante é manifestado no Brasil o “ponto de vista” passa a ser considerado em outros moldes. No caso apresentado por Eduardo Viveiros de Castro (2002), em relação ao perspectivismo ameríndio, o conceito de “ponto de vista nativo” empregado pelo pesquisador nem sempre corresponde ao conceito de “ponto de vista do nativo” (2002: 123). O autor sustenta que o ponto de vista do pesquisador não pode ser o ponto de vista do nativo, mas sim a relação com o ponto de vista nativo. Muitas vezes os antropólogos são levados a acreditar que o que os “nativos” pensam acerca do mundo a sua volta é como uma mera “representação”, como se o mundo fosse representado de uma forma numa matriz de possibilidades culturais, como é o caso do relativismo cultural de Geertz (1997). O argumento de Viveiros de Castro (2002: 129-130) expressa que precisamos “levar a sério” o que nossos interlocutores de pesquisa nos dizem em campo, já que quando apresentam sua visão de mundo, eles não representam o mundo, mas sim dizem o que o mundo é.

A atitude de “levar a sério” carrega consigo uma postura epistemológica diferente para o projeto de produção do conhecimento antropológico. No caso indígena, como analisado por Viveiro de Castro (2015), o ponto de vista constitui parte inerente do pensamento ameríndio, coisa que reforça a necessidade de levar a sério a visão indígena sobre o que é dito. Neste sentido, a questão

sobre o ponto de vista é relevante pois auxilia a refletir sobre os depoimentos indígenas e a pensar a maneira como dentro do processo de Licenciamento Ambiental se visa a inclusão do “ponto de vista” dos indígenas impactados pelas obras no litoral paranaense.

Os estudos e relatórios resultantes do processo de Licenciamento Ambiental buscam, através de reuniões periódicas com os povos indígenas envolvidos, coletar e sistematizar o “ponto de vista” do grupo sobre os impactos do empreendimento tratado. Entretanto, o “ponto de vista indígena” é sistematizado e organizado a partir de uma visão positivista que separa os impactos entre meio físico, meio biótico e meio antrópico. Nesse sentido, ao me debruçar sobre os estudos e relatórios, fiquei limitado a ter acesso somente à visão indígena transposta pelo processo de Licenciamento Ambiental. Uma forma de preencher essa lacuna foi a transcrição das falas de João e Paulo na parte final da reunião em Guaviraty. A reunião foi toda gravada pela equipe do Ministério Público, porém, pude ter acesso somente a um material audiovisual de pouco mais de 14 minutos<sup>23</sup> que utilizei como material de análise pela sua transcrição. Na fala de Paulo e João é possível notar a presença do “ponto de vista” como uma maneira de expressar seu entendimento sobre a realidade que os envolvem. A “nossa cultura” e a “nossa natureza” tomam centralidade no discurso de ambos na reivindicação de seus direitos constitucionais, que lhes garantem a demarcação da terra.

O vídeo se inicia na parte final da reunião, momento em que a promotora perguntou para os Mbyá presentes na reunião se eles se sentem respeitados pelo Estado e pelos licenciadores. Depois de alguns segundos de silêncio diante a difícil questão, o cacique Paulo respondeu de forma pontual: *“Eu já vejo pelo meu ponto de vista, que se fosse eles respeitado nós, já teria eles ajudado nós em questão de demarcação de terra, que em primeiro, todo indígena precisa”*. A maneira como o cacique Paulo respondeu inicialmente o questionamento feito pela promotora revela o descaso do Estado brasileiro em relação a demarcação da terra indígena e os profissionais responsáveis pelos insumos que informam o processo de licenciamento. A condição de não-demarcação do território

---

<sup>23</sup> A reunião durou pouco mais de uma hora e meia, foi registrada em vídeo de aproximadamente uma hora, sendo portanto um registro incompleto. Ao entrar em contato com o Ministério Público do Paraná para solicitar do acesso ao vídeo, foi dito que o registro não foi localizado no acervo, havendo apenas um fragmento de 14 minutos.



indígena é fonte de preocupação por seus moradores e vista pelos licenciadores com respeito, pois todos os indígenas precisam de terra para viver ao seu modo.

É possível salientar com a fala que, primeiramente a perspectiva indígena parte, como sugeriu Viveiros de Castro (2015), daquele que pode atingir um ponto de vista – a exemplo da fala do cacique Paulo: “*eu vejo pelo meu ponto de vista*” – e confere uma relevância primordial à terra – pois “[...] *todo indígena precisa*”, uma questão que não se restringe aos Mbyá. No sentido da relação dos Guarani Mbyá com a terra e o território as contribuições de Bartomeu Melià (1981; 1990) sobre o *teko* e o *tekoa* auxiliam a pensar essa questão já que para Melià (1981) a natureza detém lugar privilegiado na ecologia guarani, uma relação com o meio que foi analisada pelo autor pela noção de “economia da reciprocidade”. O papel do *teko* apareceu nas descrições de Melià (1981: 8) como relacionado à duas categorias: espacialidade e tradição. O modo de ser guarani foi apresentado como ligado ao modo com que os indígenas vivem no espaço geográfico, já a *tekoa* guarani apareceu como lugar privilegiado da realização e produção da cultura Guarani (1981: 8)<sup>24</sup>. A categoria *tekoa* seria esse lugar do modo de ser guarani, como o espaço da cultura guarani, o ambiente do *teko* que permite significar e produzir as relações econômicas, sociais, políticas e religiosas da vida Guarani.

Tal como apresentou Melià (1981: 10): “a categoria de espacialidade é fundamental para a cultura guarani, [pois] garante a liberdade e a possibilidade de manutenção da identidade étnica”<sup>25</sup>. A categoria espacialidade guarani defendida por Melià (1981) indica para um sentido ecológico e econômico presente na “mobilidade”, algo entendido como parte do modo de vida Guarani no qual a mudança de lugar implica em um melhor aproveitamento dos recursos naturais. Na fala de Paulo foi possível notar a relevância da terra para a vida indígena, principalmente no que diz respeito a demarcação definitiva do território indígena. Após ao término de fala do cacique Paulo presenciamos o pronunciamento de João sobre a questão:

<sup>24</sup> A profundidade das análises de Melià influencia vários trabalhos na temática. Em especial vale citar o de Francisco Noelli (1993) que em expõe, brilhantemente, que sem *tekoa* não há *teko*. Ele também destacou a importância do meio físico, já mencionada por Melià, como ligado ao modo de ser e a reprodução cultura guarani.

<sup>25</sup> Tradução livre do original em espanhol: “la categoria de espacialidad es fundamental para la cultura guaraní, ella asegura la libertad y la posibilidad de mantener la identidad étnica” (1981: 10).

*Eu acho não, do meu ponto de vista, se o Governo respeitasse a nossa cultura e tradições, já tinha demarcado essa terra aqui. Isso é meu ponto de vista né. Porque a gente tá sofrendo com isso e é nosso direito. Nosso direito é constitucional e até agora não está demarcando. E tá tendo esse problema aí de empreendedor assim. Meu ponto de vista é esse. (Registro do Diário de Campo, julho de 2019)*

É possível salientar a forma desrespeitosa com que o Estado brasileiro vem tratando a questão indígena no país. Para os Mbyá de Guaviraty sua *tekoa* não estar demarcada oficialmente pelo Estado, tratamento que é visto como um desrespeito a suas tradições e cultura. Direito constitucional aos quais não têm acesso: posse das suas terras tradicionalmente ocupadas. O problema com os empreendedores aparece como mais um desrespeito vivenciado por eles. O depoimento de João indica o descontentamento e a lucidez diante seu direito à terra, assim como sobre a demora no processo de demarcação de sua terra. O depoimento do cacique Paulo e João revelam não somente a questão da não-demarcação da terra indígena, mas também como os Guarani Mbyá subvertem a lógica do Estado, provocando questionamentos como o da promotora (violência?), exigindo que a narrativa sobre o processo seja pautada pelo pensamento indígena. Até meados dos anos 1960, como descreveu Maria Inês Ladeira (1988: 7), os Mbyá não encontravam muitas dificuldades para viver na Serra do Mar, mas com o avanço da especulação imobiliária e os processos de grilagem em áreas litorâneas, começaram a aparecer empecilhos para a ocupação Mbyá. Enraizamento que para especuladores e grileiros são obstáculos<sup>26</sup>.

Nesses contextos os usos culturais das florestas e matas acabam por serem afetados diante dos empreendimentos da região já que, como indicou Ladeira (1988), os Mbyá a seu modo “usufruem com exclusividade as matas da Serra do Mar” (1988: 7). Este complexo de relações e práticas de conduta em relação à natureza é traduzido por Ladeira (1988: 23) como “o nosso modo de ser”, indicando com isso uma dinâmica que engloba uma relação de alteridade entre os *ñandeva* (semelhantes) e os *oreva* (outros)<sup>27</sup>. A escolha do lugar do *tekoa*, onde se possa viver o *nhandereko* (conforma os costumes guarani) é selecionado através do contato com as “palavras divinas” (1988:

<sup>26</sup> Não somente especuladores, há um crescimento demográfico, assim como expansão urbana em áreas litorâneas. Também há obstáculos legais, que colocam os interesses dos Mbyá como subordinados aos econômicos.

<sup>27</sup> Modo de ser que é englobado pelo nós inclusivo, presente no *nhandé*, e no nós excludente, presente no *oré*. O que aparece como distinção nas relações mantidas com a natureza.

23). Ladeira (1988) indicou algumas condições para viver a *tekoa* Mbyá como o local que possua mato, um lugar que se possa plantar, que seja distante do branco e não haja conflitos.

*Tekoa* não se limitaria, assim, apenas aos aspectos que dizem respeito à terra, é lugar onde emerge as relações com a casa e o parentesco, é o local privilegiado onde se enterram os seus mortos, em que se reza e cultiva as roças na terra segundo os preceitos sagrados. Nas análises da etnóloga Elizabeth Pissolato (2006) também se nota a discussão sobre o *teko*, *tekoa* e o *nhandereko*. A *tekoa* seria neste sentido um modo recorrente de se referir à “aldeia”, definida pela autora como uma área de ocupação que contém as condições para a reprodução do seu *teko* (2006: 89). Os Guarani Mbyá são apresentados por Pissolato (2006) como aqueles que buscam espalhar na terra o legado das divindades, seu “modo de vida ‘verdadeiro’”, pois são os únicos verdadeiramente humanos (2006: 91). A autora criticou a compreensão de *teko* como um suposto “sistema” que orientaria práticas, como algo fechado e coeso que é reproduzido na vida religiosa, que se manifesta na elaboração da *tekoa* (2006: 95). Divergindo, portanto, das reflexões que discorriam sobre um certo “determinismo *tekoa*” entre os Guarani, no qual haveria a necessidade de procurar espaços ideais para se pôr em prática seu “modo de vida”.

As contribuições teórico-etnográficas de Pissolato (2006: 98) resultam em uma nova proposta para a tradução de *tekoa*, associado agora à um o “jeito de ser” Guarani Mbyá. Embora aplicado conotações concretas, como o sinônimo de “aldeia”, a *tekoa* foi caracterizada como costume num sentido amplo, reafirmado como modo de vida que envolve uma “dimensão espacial”, ou melhor dizendo, “espaço-temporal” (2006: 98). Nas palavras de Pissolato: “[...] *tekoa* é, então, expressão de *teko*, (um) ”modo de ser”. Mas isto não parece significar um modo plenamente determinado de ser, nem implica uma definição forte de lugar, eu sugiro.” (2006: 99). Há uma relativização do termo *tekoa* como categoria espacial, não sendo determinado por um “sistema” que implicaria, como demonstrado por Pissolato (2006: 101), em um grau de diferenciação e individualização do “costume”. Assim, a autora apresentou uma nova perspectiva para pensar os povos Guarani e Mbyá, ao refletir sobre a reprodução da sociedade Mbyá através de um mecanismo de variação de perspectivas individuais e não pela reafirmação de uma tradição (2006: 350), onde a economia da reciprocidade acabou por tomar centralidade na discussão.

A terra, o *teko* e a *tekoa* Mbyá são como polos aglutinadores de relações com a natureza e a floresta, a respeito do usufruto da mata, a partir do matrimônio e do parentesco. A relevância na demarcação do território indígena para os Mbyá se faz de suma importância pois é a seguridade para manutenção do seu modo de vida, nesse sentido a importância da demarcação foi expressada posteriormente a fala de João pelo cacique Paulo que de forma calma continuou dizendo:

*O que é nossa natureza né. Terras principalmente, é nossa riqueza e sobrevivência, e isso é em primeiro lugar. Para futuramente também para os nossos filhos e netos, isso. Se tivesse isso tava bom. Só que sempre falo que Nhanderú Ete que sabe né, que a gente sempre pede pra ele, pra pelo menos o Governo sentir um pouquinho. Olhar o indígena pelo indígena. Para ajudar na questão de terra e garantir território para indígena. Nhanderú sabe né, que ainda existe os mais velhos sempre olha pra nós, sempre reza pra nós. Até quase me emocionei. Eu até agradeço a doutora e a vocês pela ajuda em explicar pra nós direitinho. A gente tem dificuldade em entender, eu principalmente. Só que eu, eu creio que Deus mostra para se defender direito. Nosso direito para futuramente também para as crianças. (Registro do Diário de Campo, julho de 2019)*

O depoimento do cacique Paulo sobre a importância da natureza para a vida dos Mbyá coloca a terra como principal riqueza e meio de sobrevivência. A demarcação da terra é uma necessidade não somente imediata, também é vista como garantia para as gerações futuras, filhos e netos. *Nhanderú* aparece como aquele que mostra o caminho para defender o direito indígena, nesse caso específico através ou com ajuda da fumaça. Paulo comentou na oportunidade sobre a dificuldade observada por eles em entender os processos burocráticos que Licenciamento Ambiental envolve. A “*nossa natureza*” destacada pelo cacique Paulo pode ser melhor analisada nos termos das contribuições de Ladeira (2004) sobre a relação Mbyá com a natureza, que a partir da influência de Philippe Descola (1998; 2000) que considerou a natureza como sujeito de uma relação social e não como objeto. O conceito Mbyá de natureza se traduziria, então, como *ka'agüy* (“Floresta”, “matas” – *ka'a* = mato, erva; *güy* = sob) (LADEIRA, 2004: 7), floresta descrita como uma entidade maior que reúne os elementos naturais e implica uma relação direta de caráter sagrado com seus povoadores. O conceito de natureza não seria mera abstração, mas sim um espaço concreto e vital para a produção do modo de vida Mbyá. Nesta lógica, um rio é “natureza”, assim como a vegetação que o acompanha, os minérios e a biodiversidade presente, seus solos e céus também são pensados nessa mesma lógica que, como analisou Ladeira (2004: 7), sugere enquadrar a natureza para os Mbyá como um lugar integrado e não como um lugar – tal como a lógica

ocidental – de rupturas. Os Mbyá chamam a Mata Atlântica de *nhande ka'agi*y (LADEIRA, 2004: 7), que seria correspondente a “nossa mata” ou “nossa natureza”, evidência da importância da Mata Atlântica em suas concepções e relações no mundo.

No final da reunião recebemos a notícia sobre o falecimento de um parante das lideranças. Diante a notícia o clima da reunião mudou. A promotora em uma fala de agradecimento destacou a diferença da percepção de mundo dos brancos e dos Mbyá, revelando mais uma vez a distinção do modo branco de estar no mundo e do modo indígena de estar no mundo. A percepção dos brancos tem como representante na reunião a promotora, alheia a mobilidade do modo de vida guarani e limitada aos ideais de nacionalidade como premissa do direito. Uma evidência da relevância da visão indígena sobre a natureza nesses processos de Licenciamento Ambiental foi a distinção, reiteradamente feita pela promotora, entre os modos de estar no mundo, reafirmando para os indígenas na reunião uma elaboração emblemática: “*vocês veem com olhos diferentes a natureza, vocês vivem na natureza*”. Em seguida João agradeceu a nossa visita e finalizou destacando que “*espero que Nhanderu olhe por nós, que aquilo que essa comunidade enxerga vai dar tudo certo*”. João, Paulo, Sueli e os demais se movimentam para ida a Paranaguá de carona com a indigenista da FUNAI para o funeral de seu parante que havia falecido naquele mesmo dia.

A situação expressou o encontro entre as “imagens de natureza”, empregadas pelo Estado brasileiro, que é manifesto em suas legislações, com as empregadas pelos Guarani Mbyá em Guaviraty. A reunião permitiu salientar a diferença do modo ocidental/branco de estar no mundo e o modo indígena/mbyá de estar no mundo. Mesmo a descrição etnográfica estando limitada a partir de um evento registrado em um único dia é possível localizar a possibilidade de reflexão sobre as implicações desses distintos modos de estar no mundo, particularmente seus efeitos nos processos burocráticos particulares aos povos indígenas.

Pude esboçar a partir da reunião uma problemática que permite pensar em termos de ação prática, especialmente o encontro de categorias como as de “natureza” e “cultura”, que foram instrumentalizadas pelos indígenas e licenciadores em processos como os aqui descrito. Campo pelo qual é possível notar os meios como o multinaturalismo indígena é instrumentalizado no multiculturalismo constitucional. No sentido de buscar contemplar a visão indígena sobre a

natureza, o multinaturalismo, em processos como os de Licenciamento Ambiental, que consideram diferentes versões culturais sobre as populações impactadas, através do paradigma do multiculturalismo e do relativismo cultural, presente na Constituição Federal de 1988.

O modo de vida Guarani Mbyá descrito aqui de forma sumária a partir dos relatos na reunião na Tekoa Guaviraty são muitas vezes vistos erroneamente por ambientalistas, como analisado por Valéria Macedo (2009), como uma espécie de “ameaça à natureza” ou são vistos por entidades públicas e privadas como “entraves ao desenvolvimento” (2009: 2). Os discursos que aparecem em contextos de construção de empreendimentos em proximidades de Terras Indígenas ou de Unidades de Conservação revelam processos nos quais “[...] são sobrepostos diferentes discursos e concepções acerca da natureza” (MACEDO, 2009: 148). A autora afirmou que a natureza e a cultura são categorias chaves na legislação que dispõe os povos indígenas no Brasil, que promove uma articulação institucional de ambas as categorias. Esta jurisdição coloca, como afirmou Macedo (2010: 161), em jogo diferentes formas de relação com a “natureza” as quais os Guarani Mbyá são obrigados a lidar. Além da imposição sobre os limites de suas terras, têm que lidar em contextos institucionais com uma definição a priori de natureza e de cultura que são impostas pelo Estado e que não partem deles, um a priori monista que vê a natureza como composta de partes, fragmentada. Neste sentido, busco evidenciar no próximo capítulo a relação do Estado brasileiro tanto com a natureza na questão do meio ambiente, quanto com a questão da cultura ligada aos povos indígenas.

## 2. IMAGEM DA NATUREZA E IMAGEM DA CULTURA: ESTADO, INDIGENISMO E AMBIENTALISMO NO BRASIL

*Mas quem fez o mundo foi Nhanderu. Ele é o dono. Não é o Governo, não é o presidente que é o dono das terras. Somos nós os primeiros que vivemos aqui. Os Nhanderu fizeram o mundo e fizeram nós, Guarani. Não somos os donos, apenas somos os primeiros habitantes desta Terra. Nhanderu fez esta Terra para que nós a usássemos. Então, não vou dizer que eu sou dono do mundo. Não é isso. Mas os Nhanderu o fizeram para nós usarmos. Para nós, Guarani. Por isso que nós temos direito. Sempre falo estas coisas. Não estamos falando nem brincadeiras nem mentiras. Temos certeza absoluta. Xeramõi João Silva – Vera Mirim (PESQUISADORES GUARANI, 2015: 51)*

A relação do Estado com a “natureza” e com a “cultura” se faz presente em suas políticas e legislações, em algumas instâncias se tocam e em outras se distanciam. Neste sentido, ao considerar a legislação brasileira que trata dos povos indígenas e do meio ambiente, principalmente a execução de instrumentos como o Licenciamento Ambiental, se têm o encontro entre a “natureza” e a “cultura”. O meio ambiente se faz de suma importância em políticas de Patrimônio Cultural Imaterial quando se trata de línguas ou cerimoniais indígenas. Nas Unidades de Conservação pode ser notada a conversão de uma área de extração em uma área de proteção, conversão que pressupõe uma prática diferente em relação ao meio ambiente. Dito isso, assumo a legislação e as políticas ambientalista e indigenista como práticas e discursos relacionados com narrativa técnico-científica constitutiva do Estado Moderno, que ajuda a produzir e operacionalizar essa dualidade.

O Estado é considerado nesta dissertação como um comitê que administra os negócios comuns da burguesia como um todo, que elabora leis e políticas em benefício principalmente os interesses específicos dessa classe<sup>28</sup>. Essas legislações e políticas são convertidas em um regime

<sup>28</sup> Como analisou Karl Marx e Friedrich Engels (2008) o Estado é um instrumento para administrar os interesses da classe burguesa como um todo. Não querendo adentrar no debate entre classes sociais e populações indígenas, mas é latente que a burguesia, seja a do campo ou a industrial, têm grande influência sobre as decisões estatais no Brasil. Estas frações da burguesia (MARX, 1988) se articulam via Estado para manter políticas que as beneficiam, de modo que estes interesses vão em desencontro com os interesses dos indígenas. Assim como indicou Alcida Ramos (2015) o indigenismo é composto por inúmeros atores que disputam sobre o que é a questão indígena e o que é o “indígena”, entre eles, além dos povos indígenas, estão os membros da “burguesia” – desenvolvimentistas e latifundiários – como elementos que compõem o indigenismo brasileiro na elaboração de uma imagem do indígena. Nesta perspectiva os povos indígenas são enquadrados dentro do discurso desenvolvimentista como responsáveis pelo atraso econômico no Brasil, pois recusam o modo de produção capitalista, esse discurso que ao limite “justifica” - mesmo que injustificável - a violência contra os povos indígenas em detrimento a interesses econômicos anti-indígenas. . A respeito dessa questão, no momento em que escrevo esta dissertação, temos a “Bancada da Bala” articulada no Congresso Nacional representando os interesses dos latifundiários e alimentando o discurso anti-indígena para usurpação dos territórios indígenas e exaltação do agronegócio. Um dos inúmeros exemplos de como o modo de vida capitalista é incompatível com o modo de vida dos povos indígenas. Portanto, não me parece haver uma maneira de analisar o indigenismo brasileiro ignorando as questões inerentes as incongruências do capitalismo.

regulador de alteridade, definindo no plano ideal da legislação, na forma de um relacionamento do Estado e da sociedade civil com a “natureza” e com a “cultura”. Na análise de João Pacheco de Oliveira (2016: 17) o regime de alteridade descreve as qualidades e características dos povos indígenas. Um regime de alteridade, em outra instância, também compõe as narrativas sobre o meio ambiente e a natureza. Por isso, trato o ambientalismo no mesmo tom que o indigenismo. No sentido em que o indigenismo foi considerado neste trabalho como um fenômeno político sobre a relação entre agentes que disputam a “imagem do índio”. Alcida Ramos (2012) dizia que o indigenismo é um fenômeno político marcado pela disputa da elaboração de um edifício de imagens e imaginários em torno dos povos indígenas, fenômeno que se manifesta como “[...] um verdadeiro ateliê onde esculpem as muitas faces do índio” (2012: 28). O termo ambientalismo pode ser problematizado de maneira análoga, ou seja, colocando no centro as relações de disputa pela consolidação de imagens e imaginários sobre a natureza, coisa que inclui o meio ambiente e os “recursos naturais” que impulsionam o “desenvolvimento”, algo como uma fábrica que produz visões sobre a natureza.

Neste sentido, não se trata apenas de uma relação isolada entre os povos indígenas e Estados Nacionais, mas também de englobar outros agentes como missionários, ONG’s, defensores dos direitos humanos, ambientalistas, empreendedores e etc. Embora o Estado e os Povos Indígenas sejam os principais atores dessa relação, também há agências oriundas de outros lugares que também tocam o indigenismo. Como já dito, o ambientalismo é também pensado nestes moldes, como fenômeno político composto por múltiplos agentes que disputam o controle pela ‘pedra angular’, o “meio ambiente”. Destarte, os povos indígenas também são agentes do ambientalismo ao afirmarem sua visão e seu modo de vida diferenciado com a natureza e o meio ambiente, que através do manejo que os caracterizam produzem relações de conservação da biodiversidade.

Os exemplos de agentes envolvidos são variados. O caso do agronegócio é emblemático pois, ao representar majoritariamente os interesses do latifúndio, entra na disputa de uma visão sobre os povos indígenas e o meio ambiente objetivando a expansão das fronteiras agrícolas sobre terras públicas, demarcadas e reservas. Assim como para outros setores econômicos – como aqueles relacionados à instalação de empreendimentos no litoral paranaense – a influência sobre tais visões

---



garantem para as empresas o controle dos territórios em que realizam suas operações. É evidente que existem outras possibilidades de reflexão acerca da relação com a “natureza” e a “cultura” chancelada pelos Estados Nacionais. O mesmo pode ser observado em processos de mercantilização da terra e dos recursos naturais, através de um processo de “domesticação”, em escala industrial, da natureza. O que no Brasil se manifestou no regime colonial em forma de um Sistema de *Plantation*, como paradigma da monocultura agrícola. Está presente também, posteriormente, na conversão da natureza em recursos naturais para o impulso industrializador, acompanhado da ‘royaltização’ dos recursos naturais como ouro, petróleo e até mesmo água, assim como a comoditização dos produtos da terra através da padronização e produção em larga escala de grãos geneticamente modificados.

Os processos citados da “domesticação” da natureza são regulamentadas por robustas legislações. O debate, portanto, não está restrito a uma única área, pois abrange uma gama de discussões multidisciplinares que tratam das diretrizes elaboradas a partir de uma separação entre os campos da natureza e os campos da cultura. Uma separação que, como ressalta Bruno Latour (1994), é artificial, justificada pelos cânones da filosofia ocidental europeia, uma tradição epistemológica específica que trata a dualidade natureza e cultura segundo uma lógica de ruptura. Essa separação sendo artificial e específica, uma vez que mesmo dentro do próprio mundo ocidental não é absoluta, requer cuidados, de modo a evitar reiteraões que obliteram pensamentos, perspectivas, lógicas de outra ordem.

Neste trabalho as legislações ambiental e indigenista brasileira são um campo de trabalho documental que se liga intimamente com o debate antropológico, pois ela operacionaliza essa separação entre “cultura” e da “natureza” com fins de regular a sociedade como um todo. Admito que a tentativa de recapitular o que já foi dito sobre isso é arriscada em razão da envergadura e extensão do debate. Tendo em vista essa limitação e encorajado pelas contribuições de Jean e John Comaroff (2010), que endossam o argumento da potencialidade da antropologia contemporânea de lidar com macroprocessos<sup>29</sup>, me distancio do tom histórico empregado pelos autores e sigo os

---

<sup>29</sup>Os autores argumentam que a antropologia não precisa adotar uma visão binária do mundo. Discorrem sobre como a tradição antropológica privilegiou pessoas particulares e processos palpáveis, e como não deveríamos, por conta disso, nos limitar apenas ao micro. As contribuições robustas acerca do micro, nas condições atuais da antropologia, podem colaborar com a caracterização dos macroprocessos como, por exemplo, as formações dos Estados nacionais (COMAROFF, 2010: 40). Nesse sentido, ao descrever o desenvolvimento da legislação ambiental e indigenista, descrevo uma fração do processo de formação do Estado brasileiro.

processos de Licenciamento Ambiental, aceitando com isso os riscos advindos de uma postura diacrônica. Considero ambas as legislações como campo que possibilita o acesso às “categorias nativas” que permitem descrever as formas de atuação do Estado brasileiro.

A relação do Estado brasileiro com povos indígenas, o indigenismo e a ação indigenista, são mencionadas nas reflexões de João Pacheco de Oliveira (1998) como uma forma de territorialização. Inspirado pela noção de “situação colonial” o autor definiu a territorialização como um processo de reorganização social, que ‘entre’ a criação de uma unidade sociocultural diferenciadora e a consolidação de mecanismos políticos, produz o controle social sobre os recursos ambientais, sobre a cultura como fenômeno humano e sua relação com o passado (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998: 55). Processos de territorialização conduzem para uma forma específica de administração estatal da relação natureza e cultura de suma importância para os povos indígenas. De forma semelhante, a noção de “tutela”, como foi proposta por Antônio Carlos de Souza Lima (2013), indica para relações entre o Estado brasileiro e os povos indígenas baseadas no exercício de poder estatal sobre aqueles considerados diferentes em termos culturais, bem como sobre os espaços geográficos e sociais que habitam. Para o autor, esta relação, acabou por resultar numa atividade mediadora que objetiva inserir essa diferença na “comunidade nacional” (2013: 784), num processo que levou o Estado a considerar os membros das populações indígenas como relativamente incapazes, na qual a criação da tutela representava o papel mediador frente aos povos indígenas.

Na questão da relação com a natureza e o meio ambiente, as contribuições de Antônio Carlos Diegues (2008) sugerem a transposição de um modelo ambiental norte-americano para a realidade ambiental do Brasil. Diegues afirma isso resultou numa onda conservacionista diante da relação com o meio ambiente no país através da dicotomia “parques” e “povos” que enquadrava o humano como degradador, assim o distanciamento dos povos da natureza foi considerado como garantia de seguridade ambiental, conservação. Quando esse modelo foi transposto em países como Brasil, com povos indígenas vivendo nas florestas, o problema se complexificou, pois a presença das populações indígenas nas florestas e matas são aqui justamente o contrário, isto é, preservação dos recursos ambientais e garantia da biodiversidade através do manejo tradicional.

A relação dos povos indígenas com a natureza se dá de forma diferenciada, como exposto por Eduardo Viveiros de Castro (2015: 65), na qual as noções como a de corpo e pessoa têm centralidade. Enquanto a tradição do relativismo cultural concebeu a diferenciação através da multiplicidade da cultura, o multiculturalismo, os ameríndios começariam pelos corpos ou pela multiplicidade de pessoas, na qual a noção de diferença é fundada no corpo, em outras palavras: um multinaturalismo. Desse modo, constata-se uma profunda diferença entre as considerações ameríndias sobre a relação com a natureza e meio ambiente e as considerações do Estado frente as políticas para meio ambiente e sua respectiva legislação ambiental. No centro desta diferença estão concepções distintas em relação com a terra e seu usufruto, assim como a relação entre humanos e não-humanos. Além disso, os povos indígenas no Brasil e o Estado brasileiro mantêm uma relação complexa que se transformou no decorrer da história. Relação essa evidenciada por muitos autores e autoras que auxiliam nas reflexões sobre a visão, a legislação e as políticas do Estado direcionadas aos povos indígenas no Brasil em diferentes períodos históricos. Seria possível observar textos jurídicos direcionado a população indígena desde Cartas Régia na Colônia, na República como o Código Civil de 1916, o Estatuto do Índio de 1973 e a Constituição Federal de 1988.

O mesmo ocorre com a relação do Estado brasileiro com o Meio Ambiente, que se inicia no período colonial a partir do monopólio da Coroa portuguesa da extração de madeira, especialmente da árvore *ibirapitanga* chamada pelos portugueses de Pau-Brasil, atravessando o período republicano, redundando na “Política Nacional de Meio Ambiente” de 1981. Assim, a partir do surgimento das leis e políticas ambientais criou-se um arcabouço jurídico que regulamentava a relação com o meio ambiente, justificando com isso a ação – muitas vezes violenta – do Estado sobre o território. O Licenciamento Ambiental, tal como conhecemos, começou a ser gestado na década de 1970, indo em direção à uma visão ecológica diante da degradação ambiental trazida pelo desenvolvimento econômico promovido pela ditadura militar.

Já os direitos indígenas e o direito ambiental se tocam em textos jurídicos como a Constituição Federal de 1988 e a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT). O encontro pode ser percebido na prática através de processos de Licenciamento Ambiental de obras que impactam terras indígenas, na medida em que a população afetada têm o direito de participar de

todas as fases do licenciamento. O caminho aqui percorrido permitiu compreender o indigenismo em suas dimensões jurídica e ambiental, sem essas reflexões o entendimento da situação investigada não seria possível, no sentido de fornecer os elementos básicos para a compreensão das imagens criadas pelo Estado, não apenas como representações, mas imagens que legitimam práticas concretas no mundo como as do Licenciamento Ambiental.

A invasão e a violência colonial que os povos indígenas na América do Sul enfrentaram foi um empreendimento financiado pelos Estados europeus recém formados, nos quais os reis eram considerados representantes dessas instituições, algo que ficou conhecido pelo dito “o Estado sou eu”<sup>30</sup>. A visão da época, orientada principalmente pela teologia cristã, chegou a questionar se os indígenas, assim como os negros, possuíam uma alma, a suposta ausência dela foi utilizada como justificativa para a escravização dos cativos africanos como dos povos indígenas. Se não portavam alma, não eram humanos, portanto, passíveis à escravização.<sup>31</sup>

Como formulou Viveiros de Castro (2016) enquanto os europeus estavam preocupados com a alma, os povos indígenas estariam preocupados em saber se aqueles seres brancos que encontravam tinham corpos ou se trataria de espíritos vagando neste mundo. O último ponto representa maior perigo do que o segundo dentro do pensamento indígena, já que os mortos vivem em uma “anti-sociedade” (CARNEIRO DA CUNHA, 1978). Nesse ponto sobre o perigo dos mortos no mundo indígenas as contribuições de Manuela Carneiro da Cunha (1978) a acerca da cosmologia Krahó descrevem os mortos como sendo considerados perigosos quando avistados no mundo dos vivos. Algum tipo de contato com um ente que já morreu, em visão ou sonho, a pessoa se situa em uma relação de risco por estar muito próxima do mundo dos mortos. Preocupações que justificavam a curiosidade dos indígenas na, digamos, materialidade desses corpos brancos que apareciam sujos e doentes à beira mar.

---

<sup>30</sup> A frase do francês Luís XV, conhecido como Rei Sol, demonstra a formação absolutista do Estado e a concentração da criação e execução de leis, assim como administração dos impostos e tributos, nas mãos de uma única entidade.

<sup>31</sup> A “alma indígena” era tema de debate e especulação na teologia da época. O exemplo do missionário Frei Bartolomeu de Las Casas (2008) expressa a discordância em relação à escravização dos indígenas na América Espanhola. Em tom de denúncia ao sistema colonial o autor argumentava que o Imperador não era dono das propriedades dos povos indígenas, assim como os últimos deveriam ser tratadas como nações autônomas. Las Casas é conhecido por ter apresentado, como menciona Jorge Luis Gutiérrez (2014), argumentos contrários a classificação dos indígenas como bárbaros e selvagens, assim sendo, não poderiam ser considerados “naturalmente escravos” e as guerras diante desses povos seriam injustas e ilegais (2014: 230).

A expansão colonial das potências europeias nas Américas é um processo fundamentada no uso da força contra os povos indígenas, que “[esteve] pontuada de massacres metódicos de populações autóctones” (CLASTRES, 2006: 56), uma violência não encerrada e sim perpetuada como prática vigente. Desse modo, nas palavras de Clastres (2006), aquele processo colonial com supostos valores “pacíficos”, calcado num ideal “civilizatório”, foi o ativador de uma “máquina de destruição dos índios”<sup>32</sup> (2006: 56) redundando em genocídio e etnocídio – o primeiro preocupado com a eliminação física dos corpos indígenas, a partir de ideias de raça e branqueamento populacional, o segundo no sentido para destruição da cultura indígena, camuflado pela busca de integração e homogeneização nacional. Processos marcados por forte resistência e luta indígena, por fugas e confrontos.

A “máquina” mencionada por Clastres (2006) advém de um processo dialético que ressoa aos primeiros anos no Brasil Colônia no qual todo o território brasileiro foi enquadrado como parte integrante do domínio da Coroa Portuguesa. Em um primeiro momento a relação dos povos indígenas com o Estado foi marcado por uma representação oriunda da teologia cristã, que refletiu na prática da catequização jesuítica. A visão que se tinha sobre os povos indígenas era articulada pelo regime de alteridade cristã, como uma forma de ver e lidar com o Outro mediado pela ótica de cristãos e não-cristões, almas salvas e almas condenadas. Como foi exposto por John Manuel Monteiro (2001: 3), os indígenas foram objeto de intenso debate, eram enquadrados como povos sem história e sem futuro, visão que acabou por compor a política indigenista do Império português. Mesmo assim, como indicou o autor, há uma resposta ativa e criativa por parte dos atores indígenas, confirmando o seu papel na história colonial (2003: 111). Por exemplo, a chamada “idolatria tupinambá” ou de uma “santidade ameríndia” (VAINFAS, 1995)<sup>33</sup>, é um símbolo de resistência indígena e manifestação de uma “rebeldia anticolonialista” (1995: 227).

---

<sup>32</sup> Destruição, quando não motivada pelo próprio Estado, é fruto de sua omissão. O que nos leva a uma segunda colocação sobre o Estado: não seria somente um produtor das “faces” do índio, mas também o destruidor do mesmo. O Estado ao mesmo tempo que produz uma imagem do indígena também a apaga da história.

<sup>33</sup> Para Viveiros de Castro (1992: 32) a resistência religiosa se dá devido ao, digamos, regime regular de alteridade indígena, a qual o Outro-Distante era incorporado pelo canibalismo metafísico, que com os esforços jesuítas para o fim de tal prática, a incorporação passa a ser realizada na forma de canibalismo religioso. Como uma linguagem que os Tupinambá utilizavam para incorporar os inimigos. A religião Tupinambá, como afirmou o autor, está enraizada em um “complexo do exocanibalismo guerreiros”, uma forma a qual o *socius* se constitui na relação com o outro a partir de sua incorporação, o exterior se encontra em constante processo de interiorização (1992: 39).

Como indicou Beatriz Perrone-Moisés (1990: 11) a tradição jurídica que se instaurou no Brasil estava aliada a um sistema ideológico alimentado pelos interesses comuns de colonos e jesuítas. O que levou, como afirmou a autora, a forjar a separação dos indígenas entre livres e escravos. Perrone-Moisés (1992) descreveu os primeiros como os aliados e aldeados, aqueles que eram senhores de suas terras, que poderiam ser chamados para trabalhar mediante pagamento de salário. Os segundos eram passíveis a escravização por serem considerados índios inimigos, resguardados pela lei da “guerra justa” (1992: 123). Dentro desse regime de alteridade o Outro é diferente, porém, dotado de uma má diferença. O Outro sendo mau, pode ser melhorado caso se torne semelhante ao grupo dominador, supostamente responsável por “[...] conduzir o indígena, pelo caminho da verdadeira fé, da selvageria à civilização” (CLASTRES, 2006: 57).

Essa maneira de ver os indígenas contribuiu para o caráter etnocida do processo colonial, pois visava a anulação das diferenças, neste sentido, a anulação da cultura indígena. O regime de alteridade, na qual os povos indígenas eram enquadrados via o Outro-Indígena, articulava uma relação de antítese entre nativos e invasores. Partindo das particularidades do modo de vida europeu os indígenas foram explicados como mais próximos da “natureza”, da selvageria, e mais distantes da “cultura”, da civilização. Visão que revela a diferenciação prática e discursiva que se encontrava esse “Outro” indígena no primeiro esboço da imagem do indígena no Brasil: “O índio selvagem não é um ser humano, mas um simples animal” (CLASTRES, 2006: 56).

Nesse sentido é possível localizar três momentos do indigenismo brasileiro. Momentos que proporcionam a elaboração de uma imagem sobre os povos indígenas. As mudanças na elaboração dessa imagem advém de transformações oriundas do processo de formação do Estado brasileiro. Na Colônia e no Império é possível perceber a influência da catequese jesuíta. Os primeiros anos da República, marcado pela presença de intelectuais positivistas no Estado, refletiu em uma prática de tutela e aldeamento dos indígenas. O terceiro momento advém com a Constituição de 1988 a partir do reconhecimento da diferença indígena pelo Estado, reconhecendo o Brasil como um país pluriétnico. Abaixo, de forma sumária, abordo essas transformações.

## 2.1. CULTURA E ESTADO: O INDIGENISMO BRASILEIRO

O primeiro momento da relação dos povos indígenas com o Estado brasileiro foi marcado pela visão da teologia cristã sobre os indígenas, que tem como prática fundamental a catequese jesuítica. A respeito da legislação direcionada aos indígenas, as primeiras menções textuais dos mesmos foram feitas em documentos como o Alvará da coroa portuguesa de 1º de Abril de 1680; a Provisão em 1718; e posteriormente a lei pombalina de 1755. Como demonstrou Manuela Carneira da Cunha (1994: 127) nesses textos é declarado que os indígenas são “[...] os primeiros e naturais senhores destas terras”, assim como considerados livres e isentos de jurisdição portuguesa. Esta legislação consolida o direito congênito à posse da terra indígena e funda a tese do indigenato na qual os indígenas são considerados senhores naturais das terras que habitam. No chamado Regimento das Missões de 1845, surgiu a tentativa em transformar a ocupação indígena em espaços territoriais diminutos. A prática de confinamento em pequenas extensões de terra ficou conhecido como “aldeamento”, pois tinha como fim último facilitar a distribuição dos missionários para realização da “assistência religiosa” via catequese (ARAÚJO, 2006: 25). A prática da catequese era um instrumento da política religiosa do Estado português:

Como chefe da igreja, coube ao rei e a outras instâncias religiosas do Estado português definirem a política religiosa para a colônia. O trabalho de catequese deveria possibilitar a rápida expansão do sistema colonial, ocupando territórios e defendendo novas fronteiras. A institucionalização das ordens religiosas na colônia veio com a instalação de conventos, colégios e igrejas, proliferando a disseminação de símbolos religiosos, como cruzeiros e oratórios. (PACHECO DE OLIVEIRA, 2006: 47)

Em Carta Régia de 5 de novembro de 1808 o Príncipe regente Dom João VI declarou guerra aos índios do Paraná e Santa Catarina. No mesmo ano, em 2 de dezembro, o Estado passou a considerar como terras devolutas aquelas terras indígenas que fossem “conquistadas”, assim, facilitando a desterritorialização de terras indígenas para apropriação de terceiros, redundando numa legislação que serviu como instrumento para a expansão colonial. A partir de 7 de novembro de 1831, com sanção da Lei que declarou livres os escravos vindos de fora do Império e a imposição de penas aos importadores, os indígenas passaram a ser finalmente “libertos” da escravidão, ao

mesmo tempo que o Estado passou a ser responsável pela integridade das terras indígenas. A Lei de Terras de 1850, primeira lei a regulamentar a posse de propriedades privadas no território brasileiro, garantiu o direito territorial dos indígenas, reafirmando eles como os senhores naturais de suas terras. Porém, as terras indígenas das aldeias que tivessem sido “abandonadas” eram consideradas devolutas, portanto, terras públicas que podiam ser concebidas para outros, que usufruíram dessa posse como agentes privados (ARAÚJO, 2006: 26). Portanto, a visão que se consolidou na época, a qual caracterizou a primeira fase de relações dos indígenas com Estado, têm como prática o confinamento indígena em terras diminutas a partir do aldeamento e da catequese. A primeira prática criou empecilhos à reprodução física, a segunda buscou dificultar a reprodução cultural das populações indígenas.

Como apresentado por Pacheco de Oliveira (2006) os indígenas que foram considerados de “resgate” pela Coroa Portuguesa eram trazidos de suas aldeias através da prática dos descimentos (2006: 37), que eram formas de deslocamentos forçados de povos indígenas de uma dada região a outra. A partir dos descimentos há a consolidação da política de aldeamento, junto a institucionalização da catequese como sinônimo de prática civilizadora. Comentou Pacheco de Oliveira (2006: 40) os classificados como “de corda” eram escravizados, considerados cativos que praticavam trabalhos forçados. As leis pombalinas, como comentou o autor, alteraram a administração política dos povos indígenas, sugerindo uma reconfiguração que impõe limites às missões religiosas (2006: 70), assim como a demarcação de terras:

A catequese e a civilização dos gentios foi realizada nos aldeamentos resultantes dos descimentos, nem sempre localizados próximos a povoações. Os jesuítas procuravam estabelecê-los distantes dos colonos, para controlar o emprego da mão-de-obra indígena. Nessa época, havia nos aldeamentos “procuradores” que defendiam a liberdade dos índios, assim como índios que faziam petições em defesa de suas terras e liberdade. (PACHECO DE OLIVEIRA, 2006: 41)

No final do século XIX começaram a surgir críticas sobre como o Estado vinha tratando a questão indígena, que eram oriundo de linhas de pensamento deslocadas da visão consolidada no indigenismo oficial. As críticas direcionavam uma maior cobrança dos órgãos estatais para a proteção da integridade e organização dos povos indígenas. O Estado, em sua versão republicana,



repensou a questão indígena. Como analisou Pacheco de Oliveira (2006), são os positivistas ortodoxos que compunham os debates públicos diante da institucionalização da República, assim participaram da polêmica acerca da capacidade de evolução dos povos indígenas (2006: 112). Dessa maneira os positivistas passaram a influenciar no discurso do projeto da política indigenista que se desenhava no Brasil<sup>34</sup>. Nesse período emerge Marechal Rondon como herói do indigenismo republicano e representante do pensamento positivista. Rondon responsabilizava o Estado atribuindo-lhe o dever de proteger e de respeitar a organização dos povos indígenas. A primeira instituição estatal direcionada aos povos indígenas, a qual ajudou a criar em 1910 e que dirigiu logo após sua fundação, era chamada de Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPI/LTN), algo que demonstra o tom do projeto republicano de transformar o indígena em trabalhador nacional. A imagem criada sobre o indígena é a de uma entidade efêmera. Dando o tom de início de uma nova fase na relação do Estado brasileiro com a questão indígena, também evidenciada por João Pacheco de Oliveira (2006):

O período que vai da gestação e da instalação do Diretório dos Índios (1755) até a formulação de uma política indigenista baseada em princípios republicanos (com a criação de uma agência específica, o SPI, em 1910) não era de maneira alguma homogêneo nem implicava um tratamento unitário aos indígenas brasileiros. Havia, ao contrário, uma forte clivagem entre a fase colonial e a do Brasil independente no que concerne aos valores e aos princípios morais em que se baseavam essas políticas e quanto à forma como eram representados os indígenas. (2006: 69)

Portanto, segundo momento é fundamentado no positivismo que se desenvolvia como linha de pensamento das elites letradas no Brasil Independente, mas que pelo processo dialético mantinha algum grau de continuidade com as práticas coloniais. Antônio Carlos de Souza Lima (PACHECO DE OLIVEIRA, 1987) comentou como o paradigma positivista se fez notoriamente presente na formação do Estado brasileiro e, como consequência, refletiu também na elaboração da política indigenista oficial. Em decorrência dessa influência se adotou o lema político positivista na bandeira do Brasil: “ordem e progresso”. O fato pode ser pensado como forma de materialização do alinhamento com o paradigma positivista pelos formuladores iniciais do edifício complexo que é o

---

<sup>34</sup> O projeto de colonização, apresentado por Pacheco de Oliveira (2006: 113), se alinhava aos interesses presentes nas “Linhas Telegráficas”, assim como instituiu um novo poder estatizado diante os povos e territórios indígenas.

Estado brasileiro, um paradigma de estado que só foi formalmente superado com os avanços trazidos pela Constituição Federal de 1988, principalmente no que diz respeito à questão indígena. Neste sentido, o segundo momento do indigenismo no Brasil compreende o período entre a Proclamação da República (1889) e a Promulgação da Constituição Federal (1988)

Na Constituição de 1891 os povos indígenas não foram contemplados. A falta de menção a seus direitos territoriais demonstrou o caráter do Estado que estava a se estruturar. Nesse período, a demarcação de terras era feita via acordo do Governo Federal com os representantes estaduais e municipais. Ou seja, as terras devolutas transferidas para a esfera federativa incluem também as terras dos indígenas (RIBEIRO, 1962). A doutrina positivista enquadrou os povos indígenas a partir das lentes do evolucionismo social, sendo as diferenças étnicas e culturais pensadas como movimentos distintos da suposta “marcha ao progresso”. Caminho que seria inevitável, iniciado no estágio primitivo, na selvageria e barbárie, até alcançar a civilização. O discurso que se alinhou com o regime de verdade positivista, formulou um regime de alteridade no qual o Outro indígena é visto como biologicamente inferior e culturalmente atrasado quando comparado ao europeu ocidental. Nesse regime o indígena é aproximado mais uma vez do plano da natureza, ao passo que os promotores do discurso estariam no plano da cultura. Fundamento que levou a considerar os indígenas como crianças, presos num estágio de desenvolvimento que corresponderia a “infância da humanidade”.

O ideário que enquadrou os povos indígenas como “infantis” forjou a criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPI/TN) em 1910<sup>35</sup> que, como trazia o próprio nome da instituição, era motivado pela necessidade de “proteção” dos povos indígenas. Como as “grandes crianças” que deveriam ser tuteladas até ao aguardo de sua “emancipação” ao atingirem a maturidade. O Código Civil de 1916<sup>36</sup> colocou em prática a mesma visão ao enquadrar os povos indígenas como “relativamente incapazes”. Como analisado por Darcy Ribeiro (1962), até a promulgação do Código Civil, a “incapacidade” refletia numa justificativa por parte dos juízes “na retirada de crianças das aldeias” (1962: 114). Com sua promulgação a lei não permitia aos membros das populações indígenas, como diz Ribeiro (1962), o registro e a

---

<sup>35</sup> Em Decreto Nº 8.072 de 20 de Julho de 1910.

<sup>36</sup> Lei Nº 3.071 de 1 de Janeiro de 1916.

transmissão da propriedade, devido à incapacidade civil dos indígenas. Assim são institucionalizados os ideais positivistas, pelo menos no que diz respeito à questão indígena, resguardando por um falso “preservacionismo” dos povos que estariam a beirar a “extinção”. Os direitos indígenas, principalmente os territoriais, avançam em marcha lenta com pequenos passos ao reconhecimento da posse territorial indígena na Constituição de 1934; 1937 e 1946

Nos primeiros anos de atuação do SPILTIN se consolidou a visão da necessidade de integração dos povos indígenas à “sociedade nacional”. Essa visão é institucionalizada pelo ato do Estado de criação de um órgão destinado a população indígena, ato que confluía com o projeto que estava sendo consolidado para forjar uma identidade nacional. O momento pode ser caracterizado por uma dita “sensibilidade” do Estado, mesmo que modesta, em relação aos povos indígenas que se tornam interlocutores ouvidos, no sentido de a partir daí expandirem seu campo de agência diante as autoridades, “[seguindo] e/ou [contestando] a política estatal” (GARFIELD, 2000: 14).

No discurso nacionalista de Getúlio Vargas, ao enaltecer a contribuição dos povos indígenas para a formação do Brasil, os indígenas são dotados de um valor simbólico que remete à verdadeira origem da brasilidade. Por trás da “verdadeira brasilidade” continha um projeto que previa a fixação dos homens em terras, ignorava os movimentos sazonais dos povos indígenas, a fim de converter o indígena em “cidadão produtivo”, “trabalhador nacional”. Em 1918 o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTIN) se torna o então Serviço de Proteção aos Índios (SPI), mas nem por isso deixou de endossar um discurso sobre a “passagem” dos indígenas a trabalhadores nacionais, visando sua “emancipação” do regime de tutela e reafirmando a imagem do indígena como entidade efêmera. O esboço da nova política indigenista, como analisou Darcy Ribeiro (1962), foi produzido pelas mãos dos “[...] positivistas que baseado no evolucionismo humanista de Augusto Comte” (1962: 17) que difundiam uma ideologia que anunciava a evolução “inevitável” dos povos indígenas.

Já a aplicação da política indigenista dependia de três condições, como aponta Ribeiro, de verbas suficientemente para seu financiamento; pessoal altamente qualificado para tarefa, no sentido de controle de um “processo social complexo”; autoridade e poder o suficiente para a impor nível local (1962: 29). Essas condições descritas por Ribeiro sobre os primeiros anos da política

indigenista podemos notar a elaboração de imagens sobre esses povos. O Estado ao construir o esboço de uma nova política indigenista constrói também o esboço de uma “nova” imagem dos indígenas. Essa imagem refletiu em práticas que tinha como fim último a “pacificação” dos povos indígenas (RIBEIRO, 1962) a partir do contato forçado com os que viviam em isolamento. Depois de contatados eram construídos “postos de atração” do SPI nos territórios indígenas como forma de obter “controle” sobre o espaço. Processo que foi acompanhado por fugas e dispersão de povos indígenas, assim como mortes oriundas de conflitos e devido a epidemias. Quando a “pacificação” era concluída com a construção dos “povos de atração” então produzia-se uma ocupação indígena em terras diminutas. Tal como aponta Pacheco de Oliveira (2006: 112) essa prática deu continuidade às políticas de aldeamento missionárias do período colonial.

A missão do SPI era assimilar os povos indígenas a sociedade brasileira. Instituição fundada sobre as bases do positivismo tutelar, presente no segundo momento da relação do Estado com a questão indígena, visou à transformação do indígena em trabalhador rural, para assim atingir “sua completa e pronta assimilação” (RIBEIRO, 1962: 133). O SPI estava estritamente encarregado de concluir a missão de assimilar os povos indígenas na medida em que a instituição esteve sobre o comando do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio durante período de 1910 a 1930. Antônio Carlos de Souza Lima (1992) chamou a atenção para a criação das “tecnologias do poder” que se articularam como um sistema de forte controle do acesso “[...] à propriedade e treinamento técnico da força de trabalho, efetivado por meio de unidades de ação denominadas centros agrícolas” (LIMA, 1992: 156). A assimilação dos povos indígenas passou por mecanismos técnicos de nacionalização e homogeneização dos povos indígenas (PACHECO DE OLIVEIRA, 2006: 113), política que conduziu a aplicação de técnicas educacionais e de trabalho aos povos indígenas para sua assimilação.

Nos primeiros anos da Ditadura Militar, a partir de denúncias e pressões vinda do exterior, em 1967 o SPI foi extinto e foi criado um novo órgão indigenista oficial: Fundação Nacional do Índio (FUNAI). O olhar positivista sobre os povos indígenas segue a ser propagado e têm sua consolidação manifesta no Estatuto do Índio de 1973<sup>37</sup>. Como já vinha sendo semeada a ideia da assimilação e integração dos povos indígenas, o Estatuto em questão representou a consolidação

---

<sup>37</sup> Lei Nº 6.001 de 19 de Dezembro de 1973.

dessa visão, não somente como discurso político, mas também como prática. Objetivo último do Estatuto seria a “emancipação” indígena do regime tutelar, criando os meios para tal, o que em última instância reiterava a imagem do indígena como entidade efêmera, uma vez que seriam assimilados “harmoniosamente” pela “comunhão nacional”. A leitura dos Princípios de Definições do Estatuto do Índio (1973) estão elucidativos para a problemática aqui levantada:

Art. 1º Esta Lei regula a situação jurídica dos índios ou silvícolas e das comunidades indígenas, com o propósito de preservar a sua cultura e integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional.

II - prestar assistência aos índios e às comunidades indígenas ainda não integrados à comunhão nacional;

VI - respeitar, no processo de integração do índio à comunhão nacional, a coesão das comunidades indígenas, os seus valores culturais, tradições, usos e costumes;

Art. 3º Para os efeitos de lei, ficam estabelecidas as definições a seguir discriminadas:

I - Índio ou Silvícola - É todo indivíduo de origem e ascendência pré-colombiana que se identifica e é identificado como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional;

II - Comunidade Indígena ou Grupo Tribal - É um conjunto de famílias ou comunidades índias, quer vivendo em estado de completo isolamento em relação aos outros setores da comunhão nacional, quer em contatos intermitentes ou permanentes, sem contudo estarem neles integrados.

O ponto alto da segunda fase da construção da imagem do indígena pelo Estado alimentou a ideia dos povos indígenas serem hierarquicamente inferiores. Nesse sentido o Estado continuou a considerar os indígenas como relativamente incapazes, o Estatuto reafirmava a visão contida no Código Civil de 1916, diante da incapacidade civil dos indígenas, legislando sobre os direitos dos povos indígenas em relação às terras, bens, rendas, cultura e saúde (PACHECO DE OLIVEIRA, 2006: 131). O Estatuto em questão não é fruto da benevolência do Estado brasileiro, mas fruto de uma pressão nacional pela demarcação das terras indígenas e outra internacional perante a omissão da Ditadura Militar frente a violação dos direitos humanos dos povos indígenas, muitas vezes protagonizados pelos agentes de segurança e polícia do próprio Estado.

O pensamento positivista foi reafirmada no Estatuto e classificou os indígenas em três categorias: (i) *isolados*; (ii) *em vias de integração*; (iii) *integrados*. Associação feita a partir das descrições dos estágios da evolução social humana que pregavam os positivistas como primitivos, bárbaros e civilizados. A partir do processo de aculturação descrito pelos intelectuais da época a

condição de indígena foi pensada como algo inevitavelmente passageiro que será superado pelo processo de aculturação descrito pelos intelectuais da época. Além do positivismo é possível perceber nesse momento a elite intelectual incorporando elementos da teoria da aculturação para elaboração da imagem do indígena. Ambas as maneiras de compreensão sobre os povos indígenas convergiram para a construção de uma imagem do indígena como momentânea.

Em resumo, o segundo momento é caracterizado principalmente pela influência do positivismo e da teoria da aculturação que juntas produziam um regime de verdade que dispõe de uma matriz de pensamento europeia que enquadrava os povos indígenas como um outro inferior/menor que poderia ser mais próximo da natureza, *isolados*, ou mais próximo da cultura, *integrados*. O reflexo na prática desse campo ideológico é a política de “pacificação” dos povos indígenas, permeada por uma procura incessante por “contatar” os primitivos, materializado nos “postos de atração” que levavam a “civilização” e “comunhão nacional” aos indígenas. Enquanto no primeiro momento da questão indígena o Estado brasileiro quer atingir o nível espiritual a partir da catequese, no segundo pretende-se atingir o nível corporal através do “trabalho”, buscando reduzir o indígena a um “trabalhador rural” comum. Em ambas as fases se almejou a fixação dos indígenas e a redução da ocupação territorial indígena em terras diminutas. As práticas republicanas reiteravam as práticas coloniais, nas palavras de Pacheco de Oliveira (2006): “Os postos indígenas do séc. XX [mantiveram] muitos pontos de semelhança com os aldeamentos missionários constituídos desde o séc. XVI. (2006: 112)”.

A situação legal dos povos indígenas só se altera a partir do processo de redemocratização do Brasil com o fim da Ditadura Militar, que dá o início a um terceiro momento da relação do Estado com a questão indígena. Momento que proporcionou o início de uma nova possibilidade de tratamento do Estado diante dos povos indígenas no Brasil. Pela primeira vez, em 1988, em uma Constituição se tem a inclusão de um capítulo dedicado aos povos indígenas, fruto de intensa pressão e luta dos povos indígenas junto a movimentos sociais durante os anos que a antecederam. No Capítulo VIII, “Dos Índios”, art. 231, o Estado reconhece os direitos dos povos indígenas a sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, assim como a inclusão e reconhecimento dos direitos originários dos povos indígenas sobre suas terras, sendo dever da União demarcar,

proteger e fazer respeitar todos os bens dos povos indígenas. O Estado, portanto, deixou de tutelar a capacidade civil dos indígenas e reconheceu seu direito a diferença:

Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

Pela primeira vez se reconheceu o direito à diferença no Brasil, de que a sociedade brasileira é composto por diferentes culturas e que não precisa estar presa a um ideal de unidade cultural ou de “comunhão nacional”, não mais pautada na homogeneidade nacional. A imagem do indígena não é mais algo passageiro que acaba com o tempo. A diferença passou a ser pensada como valor, se reconheceu o direito de serem indígenas. O direito, ao contrário da segunda fase, advém da cultura, não mais relacionada a seu distanciamento com a “natureza”, mas como valor intrínseco no seu modo diferenciado de vida. A “cultura nacional” não se limitou mais a uma versão homogeneizante, agora é heterogênea, um país pluriétnico. Abriu-se alas para o que ficou conhecido posteriormente como novo constitucionalismo latino-americano, que acabou por inspirar outras constituições federais pela América Latina<sup>38</sup>. As terras indígenas passaram a incluir a ideia da reprodução física e cultural dos povos indígenas necessárias a seu bem-estar, principalmente no que diz respeito a recursos ambientais. A Constituição garantiu o *usufruto exclusivo* das riquezas presentes nos solos, rios e lagoas das terras pelos indígenas, segundo seus usos, costumes e tradições. Garantiu também o direito dos indígenas e suas comunidades de ingressarem com ações em defesa de seus direitos perante as autoridades estatais.

Os argumentos contidos nas premissas da Constituição são orientados pelas teorias multiculturais, nas quais as culturas são apresentadas como um patrimônio da diversidade humana e devem ser respeitadas. Neste sentido, como traz Carneiro da Cunha (1994), a diversidade cultural é valiosa para a humanidade pois apresenta “[...] soluções de organização do pensamento e de exploração de um meio que é, ao mesmo tempo, social e natural” (1994: 134). Por isso, considero a

---

<sup>38</sup> O movimento ficou conhecido como “novo constitucionalismo latino-americano” (ALVES, 2012), que posterior ao Brasil, em países como Equador, Bolívia e Colômbia, trouxe alterações para os sistemas jurídicos e mudanças na organização do poder do Estado. Não deve ser confundido com o neoconstitucionalismo advindo das revoluções burguesas-liberais europeias.

terceira fase da questão indígena frente ao Estado brasileiro como resultado do questionamento indígena diante das políticas estatais, momento orientado por um olhar “multiculturalista” que foi incorporado na Constituição de 1988 e se faz em vigor até hoje. Pelo menos no que diz respeito aos indígenas, assim como o positivismo e a teoria da aculturação foram incorporados nas legislações e políticas do momento anterior, o multiculturalismo foi incorporado nas legislações e políticas para a elaboração de uma imagem sobre os povos indígenas. A preocupação com a reprodução, não somente cultural, mas física dos povos indígenas, que vinha sendo lapidada, toma sua maior forma na Constituição. A necessidade de um espaço relativamente equilibrado, definidas como Terras Indígenas, passou a pautar tópicos relacionados com a reprodução das tradições, como cerimônias e rituais, por isso a conservação dos locais de origem se torna essencial para toda a política (CARNEIRO DA CUNHA, 1994: 132). Conservação da fauna e flora pensada não somente como obra da natureza, mas fruto do manejo indígena de, como argumenta Carneiro da Cunha (1994) “gerações de cultivadores [que] foram cruciais para descobrir o valor das espécies selecioná-las e mantê-las até nossos dias” (1994: 132).

Num primeiro momento, no século XVI, os indígenas eram os bons selvagens para a filosofia europeia e os canibais para o imaginário colonial, num segundo momento, no século XIX, os indígenas mortos eram símbolo da Independência do Brasil e quando vistos em carne e osso eram percebidos como obstáculos à expansão da nação. Num terceiro momento, no século XX, não foi diferente, mais uma vez a imagem dos povos indígenas oscila entre ‘dois pesos e duas medidas’: as populações indígenas ora eram vistas como “[...] os puros paladinos da natureza” (CARNEIRO DA CUNHA, 1994: 112), que brilham aos olhos da opinião pública internacional sobre a preservação das florestas como a Amazônia, ora são para a elite nacional um empecilho ao desenvolvimento econômico do país, protagonizado pelo latifúndio que domina o agronegócio brasileiro.

Enquanto no nível da jurisdição se viu na Constituição Federal de 1988 uma nova possibilidade de reconhecimento dos direitos dos povos indígenas se abria, a jurisprudência – isto é: interpretação e aplicação das leis – passou a colocar empecilhos à plena execução da Carta



Constitucional. A primeira questão seria em relação ao Estatuto do Índio, que diante da Constituição, pelo menos em tese, deveria perder sua validade, pois expressam visões totalmente divergentes a respeito da imagem do indígena perante o Estado brasileiro. O Estatuto carece de uma revisão ou reformulação inspirada pelos valores da Constituição, as propostas para tal, que tramitam no Congresso desde dos anos 1990 como já indicava Carneiro da Cunha (1994: 128) em seu tempo, aguardam até hoje atenção e tratamento. Assunto de notório desinteresse para as elites políticas, segundo Alcida Ramos (1998: 96) não falta omissão, disfarçada de distração, quando se trata dos direitos indígenas, principalmente em relação à posse e o reconhecimento de suas terras, como se os direitos indígenas não interessassem à sociedade brasileira.

As populações indígenas têm direito a seus territórios por motivos históricos, que foram reconhecidos no Brasil ao longo dos séculos. Mas estes direitos não devem ser pensados como um óbice para o resto do país: ao contrário, são pré-requisito da preservação de uma riqueza ainda inestimada mas crucial. O que se deve procurar, no interesse de todos, é dar as condições para que esta riqueza não se perca. Fazem-se assim coincidir os direitos dos índios com os interesses da sociedade brasileira (1994: 133)

Em relação à jurisdição e jurisprudência, a Constituição foi tomada como um marco jurídico importante para consolidação dos direitos indígenas, mas a Constituição têm sido interpretada pelo panteão jurídico brasileiro como um “marco temporal”, no sentido de que seriam demarcadas somente as terras indígenas para aqueles povos que estivessem em seus territórios no dia da promulgação da Constituição – 5 de outubro de 1988. Esta interpretação acabou por se tornar um obstáculo para a plena efetivação do direito de alguns povos indígenas a posse de suas terras, ignorando o fato de que “[...] as populações indígenas encontram-se hoje onde a predação e a espoliação permitiu que ficassem” (CARNEIRO DA CUNHA, 1994: 125). Jurisprudência relacionada ao “marco temporal” que redundava em obstrução para a posse de terras indígenas<sup>39</sup>. Fato que demonstra os alcances e os limites dessa nova possibilidade na relação do Estado com os povos indígenas, pois cria empecilhos para pleno acesso aos direitos básicos, não “demarca” e não “zela”

---

<sup>39</sup> Sobre direitos indígenas e a questão do Marco Temporal ver Carlos Frederico Marés de Souza Filho, “Marco Temporal e Direitos Coletivos” (CARNEIRO DA CUNHA, 2018, p.75- 100). Pode-se pensar aqui também as contribuições de Louis Dumont (2008) sobre sociedades individualistas e sociedades holísticas, aqui temos a visão individualista ocidental que gera as leis, com base na noção de indivíduo, para membros de sociedades indígenas, que por sua vez têm uma visão diferenciada de ser humano, holística. As reflexões sobre a noção de pessoa de Carneiro da Cunha (1978), Seeger; DaMatta; Viveiros de Castro (FILHO, 1987) também ajudam a pensar a temática.

pelos bens e posses indígenas tal qual previa a Constituição Federal de 1988. A tese do “marco temporal” deveria ser refutada segundo a tese do indigenato na qual os indígenas são entendidos como os senhores naturais das terras que habitam.

Outro avanço jurídico que merece destaque nesta breve explanação é a Convenção nº169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), ratificada pelo Brasil, que trata sobre as relações dos Povos Indígenas com Estados Independentes. O texto apresentou um passo no reconhecimento dos direitos dos coletivos indígenas, abrangendo aspectos relacionados a direitos econômicos, sociais, culturais e ambientais. Convenção ratificada pelo Brasil que carrega preocupações como a integridade dos ecossistemas das áreas ocupadas e usufruídas pelos povos indígenas, a autogestão e autodeterminação indígena. A Convenção 169 da OIT garante, ainda, o direito à consulta e participação dos povos indígenas em projetos e obras que afetam a conservação e equilíbrio ambiental de suas terras.<sup>40</sup>

O que há de comum em todas os momentos da visão do Estado diante dos povos indígenas é a ideia do Estado ser uma entidade capaz de “proteger” os povos indígenas contra a sociedade predadora. Muitas vezes a ação do Estado omite e financia o contrário, expõe os povos indígenas a riscos, como o caso da questão jurídica do “marco temporal”. No primeiro momento a visão eclesiástica, atrelada à catequese que apostava dar cultura a um “rebanho selvagem”, justificava a violência colonial. Em um segundo momento o olhar positivista permitiu um enquadramento dos povos indígenas como seres “cientificamente” inferiores, em nível biológico e cultural, que com a desculpa do aguardo de sua “evolução”, reduzia a ocupação indígena a terras diminutas para passagem do “progresso nacional”. O terceiro momento, repleto de possibilidades de avanço, acabou por obstruir a consolidação da plena execução da jurisdição dedicada aos povos indígenas, a partir de uma jurisprudência recheada de interesses que é anti-indígenas ao se resguardar em argumentos como os presentes na tese do “marco temporal”. O Estado, assim, cria seus próprios obstáculos para atingir seus próprios fins. Nas palavras de Carneiro da Cunha (2009):

---

<sup>40</sup> Regulamentado a partir do Decreto 5051/2004, que consolida as premissas da OIT 169, que: (i) garante a consulta aos povos interessados, mediante procedimentos legislativos apropriados; (ii) estabelece os meios para a devida participação dos mesmos; (iii) proporciona os meios para seu desenvolvimento.

Hoje, os índios têm reivindicações concretas: reclamam que se respeitem seus direitos coletivos sobre suas terras e o usufruto exclusivo de suas riquezas; que possam decidir sobre seu futuro e participar das decisões que os afetam; que sejam reconhecidos seus direitos a organização e a canais de representação, direitos individuais, por exemplo poder ir e vir livremente. Ora, as terras são constantemente violadas por particulares, mas sobretudo por obras públicas que não respeitam as garantias do artigo 198 da Constituição (2009: 258)

É sabido que os processos de demarcação de terras indígenas chamam a ser demasiadamente longos, levando muitos povos indígenas a situações extremas, como as relatadas por Bruno Martins Morais (2016) sobre as retomadas Guarani Kaiowá em seu território tradicional no Mato Grosso do Sul. Esta situação levou os Kaiowá a viver em constante conflito fundiário com fazendeiros da região, enquanto marcam sua resistência em acampamentos montados à beira de estradas. Outro problema que vale ser mencionado são as obras públicas, privadas ou em parceria que desrespeitam ou ignoraram os direitos indígenas para a plena execução das obras. Entre outras, é importante mencionar o caso da construção da Usina Hidrelétrica Belo Monte, um exemplo de ampla magnitude de obras que perpassam e causam impactos irreversíveis aos povos e terra indígenas na região do Xingu com o aval do Estado brasileiro. Em detrimento dos interesses econômicos, os direitos indígenas, quando não omitidos, são negados. Situação que ressoa a análise trazida por Shelton Davis (1977: 15) sobre as políticas de desenvolvimento econômico do Estado na Ditadura Militar, neste sentido, o “milagre econômico”, seja do agronegócio ou dos setores industriais, se realizam às custas dos territórios e direitos indígenas. O que por si só consolida a “ambivalência” que Ramos (2012) descreveu sobre o indigenismo brasileiro: o Estado, ao mesmo tempo que legitima direitos, também nega seu acesso.

Durante a escrita dessa dissertação mais um grupo de garimpeiros pode ter invadido o território Yanomami para a extração ilegal de ouro. Um *Pankararu* tem seu nome colocado numa placa em seu território, feita por opositores, acompanhado dos nomes de lideranças marcadas como as próximas que “irão morrer”. Em Santa Catarina os Xokleng recebem colchões em péssimos estados de órgãos estatais, redundando em problemas de saúde entre os indígenas. Os Kaiowá no Mato Grosso do Sul seguem nas retomadas e luta cotidiana pelo reconhecimento de suas terras, expostos nas rodovias a constantes ameaças. Os Mbyá no litoral paranaense aguardam a homologação da

demarcação de seu território pelo Presidente da República, enquanto se deparam com projetos de desenvolvimento na região que inviabilizam seu modo de viver. Inúmeros são os casos e descasos relacionados aos povos indígenas.

O esboço do ambientalismo no Brasil advém de um processo que evidencia a relação do Estado com o meio ambiente, a legislação referente transmite os alcances e limites dessa relação, dando o tom do relacionamento da sociedade e Estado diante a natureza e suas diferentes categorias como meio ambiente, recursos naturais e biodiversidade. Embora o termo “meio ambiente” tenha se popularizado apenas nos anos 1960 essa relação atravessa a história do Brasil, já na invasão das Américas os europeus se depararam com uma imensidão de matas verdes a se perder de vista. A visão da época apostava ter encontrado o paraíso perdido dos primórdios da criação, diante das belezas exuberantes, muitos são os fragmentos dos relatos de viajantes sobre as belíssimas matas e abundância das terras do “Novo Mundo”<sup>41</sup>.

As riquezas naturais instigam a cobiça europeia, afeita ao mercantilismo. No Brasil a floresta do litoral passou a ser fonte de exploração econômica, dando início ao ciclo da extração do Pau-Brasil que, tamanha sua abundância, deu nome a colônia que estava em vias de fundação. A partir da invasão litorânea a Coroa Portuguesa traz consigo sua própria visão sobre o natural, refletido na legislação “ambiental” da época (CÂMARA, 2013: 126). Assim como no caso do indigenismo brasileiro, o ambientalismo estatal acompanhou as transformações das configurações do Estado, sendo possível localizar também três momentos. Num primeiro momento com a predominância dos interesses da coroa na extração de Pau-Brasil, posteriormente na República deu-se atenção a preservação das matas ciliares em propriedades rurais e tardiamente, já na Constituição Federal de 1988, passou-se a considerar biomas como Mata Atlântica, a Floresta Amazônica e o Pantanal como parte do patrimônio nacional. No tópico seguinte explorarei essas transformações.

---

<sup>41</sup> O que acaba por refletir na narrativa colonial que compõem as obras artísticas europeias do “Novo Mundo”. As pinturas de Albert Eckhout, como mencionado por Carla Oliveira (2005: 11), retrata a visão de um “Novo Mundo” abundante em terras e mão-de-obra. Não há sinal de trabalho forçado, não há conflito e nem correntes. Visão que condizia com os interesses coloniais e com o argumento falacioso de um vazio demográfico na América.

## 2.2. NATUREZA E ESTADO: AMBIENTALISMO BRASILEIRO

O primeiro momento da relação do Estado brasileiro com a natureza perpassa pela ótica da teologia cristã e pode ser caracterizado pela preocupação com a ocupação das terras, presente no sistema de sesmarias, de capitânicas hereditárias, que perdurou até meados de 1822 (CÂMARA, 2013: 127). As reflexões de Fredrich Engels (1979: 16) já apontaram para as maneiras pelas quais aqueles que se aventuravam na “investigação da natureza” sofreram das perseguições na Inquisição. Neste sentido, como tratou Engels (1979: 17), foi de maneira dialética que as “ciências naturais” se “emanciparam” da teologia. Em relação a situação jurídica das terras no Brasil houve alterações a partir de 1850, como já mencionada em relação à questão indígena, com a regulamentação da posse e titulação de terras privadas no Brasil. Além da preocupação com a distribuição das terras a terceiros privados, houve a preocupação com a exploração dos recursos naturais presentes nas terras como a extração de madeira, de minérios e de água, o que refletiu em peças de legislação. Como analisou Keith Thomas (2010: 392), acerca da relação do homem ocidental com as plantas e os animais, a visão de uma natureza em harmonia foi cultivada pela teologia cristã antes mesmo de se institucionalizar os procedimentos científicos que marcariam o renascimento e iluminismo:

A ideia atual do equilíbrio da natureza teve, portanto, base teológica, antes de ganhar fundamento científico. Foi a crença na perfeição do desígnio divino que precedeu e sustentou o conceito da cadeia ecológica, sendo perigoso remover qualquer um de seus elos. A argumentação do desígnio continha forte implicação conservacionista, pois ensinava que mesmo as espécies aparentemente mais nocivas serviam a algum propósito humano indispensável. No século XVIII, a maior parte dos cientistas e teólogos defendia, coerentemente, que todas as espécies da criação tinham um papel necessário a desempenhar na economia da natureza. Ao mesmo tempo, alguns deles estavam se tornando mais e mais conscientes de que a perseguição do homem realmente podia eliminar espécies particulares, possibilidade essa que as gerações anteriores sempre haviam negado. (2010: 392)

Embora pensado para fins econômicos, a Coroa elaborou em 1605 o “*Regimento do Pau-Brasil*” que esteve vigente até 1859, um meio pelo qual houve a fixação do monopólio de exploração a partir do corte, plantio e comercialização da espécie pelo Estado. O processo de conversão do Pau-Brasil em exploração exclusiva da Coroa é semelhante ao processo descrito Karl

Marx (2017) em relação a Lei da Madeira que transformou elementos da natureza em propriedade e mercadoria. Neste sentido, o monopólio do Pau-Brasil pela Coroa, por sua vez, impôs a neutralização da prática de manejo da espécie pelos povos indígenas. Afinal, por meio do Pau-Brasil, como propriedade privada, o Estado excluiu todo e qualquer terceiro indígena dessa propriedade. Não estaria, portanto, o Estado violando o direito indígena ao manejo tradicional de tal propriedade?<sup>42</sup>

Já em 1808 a imagem que se projetava dos trópicos passou por uma transformação, a partir da qual a exploração de suas riquezas naturais teria de coexistir com iniciativas de outro tipo, a exemplo da criação do Jardim Botânico do Rio de Janeiro para fins de “aclimatação de plantas tropicais e o cultivo de especiarias vindas da Índia” (CÂMARA, 2013: 127). A criação desses novos espaços, operacionalizados pela linguagem do direito, foram efeito da convicção filosófica-característica do imaginário europeu – de que dentro da ordem natural o ser humano além de único é aquele que têm a prioridade na fruição da terra. As dúvidas perante esta visão questionavam o “lugar do homem na natureza” (THOMAS, 2010: 344), essa centralidade que o colocava como principal destinatário, e por consequência o grau de interferência que as atividades econômicas impunham sobre o “ambiente”, de modo que aceitava-se – ao menos nas aparências, nos aspectos formais da lei – a necessidade de se preservar. Porém, como as leis portuguesas pouco tinham de efetividade no Brasil, a exploração do Pau-Brasil seguiu ao ponto em que 1826 a possibilidade de extinção dessa espécie era parente.

Em 1830 o Código Criminal inclui como ato passível a pena os cortes e extrações ilegais de madeira, embora não contemplava as queimadas ilegais na jurisdição, evidenciando as limitações e hesitações que caracterizam a aplicação dessas leis. A exploração predatória do Pau-Brasil, ao substituir e marginalizar o manejo e técnicas indígenas, em pró de sua exportação visando a produção de uma coloração avermelhada com seu caule para a indústria têxtil nascente, é um bom exemplo (CÂMARA, 2013:128). A única preocupação “ambiental” da Colônia, mesmo que de fachada, era manter seu monopólio na exploração do Pau-Brasil, fundamentado pelos interesses econômicos da Coroa. Tantas falhas na execução dessas leis e a exploração desenfreada fizeram

---

<sup>42</sup> Parafrazeando o sentido empregue por Marx (2017) em relação a Lei da Madeira “[...] Por meio de minha propriedade privada não estou excluindo todo e qualquer terceiro dessa propriedade? Não estou, portanto, violando seu direito à propriedade?” (2017: 56).

com que a espécie chegasse a beira da extinção. Mudanças na relação do Estado com o “meio ambiente” vem, assim como na questão indígena, com o período republicano.

Um segundo momento dessa relação do Estado com a natureza iniciou-se com o surgimento do Código Florestal em 1934<sup>43</sup>, vigente até 1965, que incluiu no exercício dos direitos de propriedade os limites do Código em questão. As florestas passaram a ser consideradas como bem de interesse comum a todos os habitantes do país, houve o reconhecimento sobre a função da vegetação para as terras que as rodeiam. Além disso, o Código exigia a manutenção de matas ciliares nas propriedades rurais. No mesmo ano foi decretado o Código das Águas que regulou o regime de alteridade em relação aos limites e alcances dos recursos hídricos<sup>44</sup>, tendo em vista as pressões por desenvolvimento. O mesmo raciocínio é incluído no “Novo Código Florestal” em 1965<sup>45</sup>, vigente até 2012. O primeiro Código de 1934 estava particularmente preocupado com as florestas nas proximidades das propriedades rurais, já o segundo Código de 1965 definiu os parâmetros legais para elaboração de Reservas e Áreas de Preservação Permanente, não só aquelas terras utilizadas por terceiros. Entretanto, ambos os Códigos estavam alinhados com uma perspectiva preservacionista. Nesse período definiu-se, como exposto por Antônio Diegues (2008), a visão de uma “natureza intocada” na legislação ambiental, que consolidou a prática de criação de parques de preservação da natureza como função estética e de visitação, em oposição à vida urbana.

O modelo dos parques nacionais, inspirados pelo conservacionismo norte-americano, como colocou Diegues (2008), tem como base a já mencionada dicotomia entre “povos” e “parques”. Essa dicotomia alimentou a ideia de homem como degradador e poluente. A partir do modelo, em que a proteção da natureza é garantida desde que o homem seja mantido à distância, são criados parques despovoados em escala mundial. Quando transposto para o Brasil, esse modelo de criação de parques é marcada pela exclusão dos povos tradicionais. Sua “superação” somente virá nos anos 1960 com a oposição a visão conservacionista e o surgimento de um novo ecologismo, movimento que foi fruto da crítica à degradação oriunda da industrialização (DIEGUES, 2008: 41).

Ambos os Códigos mencionaram os povos indígenas. O Código de 1934 considerou como florestas protegidas as localizadas em território indígena a fim de “asilar espécimes raros de fauna

<sup>43</sup> Decreto Nº 23.793 de 23 de Janeiro de 1934.

<sup>44</sup> Decreto Nº 24.643 de 10 de Julho de 1934.

<sup>45</sup> Lei Nº 4.771 de 15 de Setembro de 1965.

*indígena*”, da mesma forma classificou como florestas artificiais as constituídas por “*número de essências florestais, indígena e exóticas*”. A partir do Código de 1965 há uma alteração no estatuto das florestas presentes nos territórios indígenas, que passaram a ser consideradas como integradas ao “*Patrimônio Indígena*” e passíveis ao regime de preservação. A supressão de florestas de preservação só poderiam ser permitidas somente com autorização do Poder Executivo Federal para execução de obras e atividades de utilidade pública. Nessa conjuntura, em 1967, é criado o Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal (IBDF)<sup>46</sup> tendo em vista a necessidade de elaborar uma política de desenvolvimento para o setor florestal.

Nos anos 1970 surgiram as obras que marcaram a jurisprudência ambiental do período, as quais duas valem ser mencionadas aqui, respectivamente a construção da rodovia Transamazonas (BR-230) e a construção da Usina Hidrelétrica de Itaipu. A primeira, considerando sua extensão, afetou diversos territórios indígenas, redundando num desmatamento intenso para sua execução, processo que foi notoriamente descrito por Carlos Fausto (2001) em relação aos *Parakanã*. A segunda levou ao alagamento de uma vasta região na fronteira do Paraná com o Paraguai, acompanhada da retirada forçada do povo Guarani de seu território tradicional, algo que foi destacado nos comentários sobre a violação dos direitos humanos dos povos indígenas na Ditadura Militar que foram organizadas pela Comissão Nacional da Verdade de 2014.

No contexto mundial do pós-guerra popularizou-se o debate sobre os problemas ambientais, sendo o uso do termo “meio ambiente”, na sua acepção contemporânea, muito influenciado pelas iniciativas de reconstrução da Europa e pelas denúncias de contaminação e exploração que saturavam diferentes ecossistemas. Na década de 1970 começou a construção de políticas relacionadas aos impactos ambientais e instrumentos para sua avaliação, culminando na elaboração de políticas ambientais nos Estados Unidos, França, Canadá, Holanda, Inglaterra e Alemanha. A primeira Conferência Mundial do Meio Ambiente em 1972 buscou criar um consenso internacional acerca da preservação e melhoria do meio ambiente. Já a Declaração de Estocolmo sobre o ambiente humano em 1972 elencou os danos incalculáveis da expansão industrial ao ser humano e seu meio ambiente, definindo a necessidade da busca do equilíbrio ecológico, assim como a responsabilidade dos Estados em mitigar os impactos da atividade econômica baseada,

---

<sup>46</sup> Decreto Nº 289 de 28 de Fevereiro de 1967.



principalmente, no extrativismo. A Declaração também endossava o dever dos Estados em impor aos responsáveis pela poluição uma punição legal, assim como indenização às vítimas de poluição ou danos ambientais, o que acabou por ser definido na dicotomia de “poluidor-pagador” e “vítima-indenizado”. Em decorrência disso, surgiu uma pressão internacional que atingiu o Brasil, o que levou a institucionalização de uma política ambiental consonante com essas preocupações.

Na disputa política pela consolidação de uma imagem da natureza nos anos 1970 surgiu no debate ambiental o movimento de um “novo ecologismo”, que foi descrito por Diegues (2008: 128) como um grito de denúncia das mazelas ambientais e sociais provocadas pelo crescimento econômico brasileiro. A partir dos anos 1980 o “ecologismo social” ganha força, reivindicando o acesso aos recursos naturais aos povos tradicionais e povos indígenas. Para Diegues (2008: 65) os povos tradicionais são importantes para a manutenção e conservação da natureza, são entendidos como necessários pois constituem diferentes formas de pensar e agir sobre o meio ambiente que são alternativos a exploração pelo capital. O autor destacou a proeminência da cultura na relação do homem com a natureza, no sentido da manutenção da biodiversidade.

Em 1981 foi publicado a lei que instituiu a Política Nacional de Meio Ambiente<sup>47</sup>, entretanto sua efetiva articulação em instrumentos para a avaliação dos impactos ambientais em território nacional só passaram a vigorar em 1986 com a criação do Conselho Nacional do Meio Ambiente (CONAMA)<sup>48</sup>. Com isso, passou a ser exigido a obrigatoriedade de licenciamento de atividades modificadoras do meio ambiente como: indústrias, projetos de infraestrutura, expansão urbana e agropecuária, dentre outros. O que acabou por transportar a ideia, como melhor destacou Carlos Diegues (2008), de um preservacionismo importado do modelo dos Estados Unidos. Nesse modelo a natureza era pensada como objeto de proteção, em contraste a vida cinzenta nas cidades, a natureza estaria separada das sociedades humanas, que seriam fundamentalmente agentes destruidores. Para “preservar” a natureza aceitou-se como solução aparta-se dela, o que acabou por reforçar a concepção de uma “natureza selvagem intocada”. Ao chegar nos trópicos esses ideais entraram em confronto com um contexto em que os povos indígenas viviam nas florestas mas que, nem por isso, eram os agentes destruidores. Muito pelo contrário, os povos indígenas contribuíam

---

<sup>47</sup> Lei Nº 6.938 de 31 de Agosto de 1981.

<sup>48</sup> Resolução CONAMA Nº 001 de 23 Janeiro de 1986.

para a conservação do ambiente, pois “[...] o manejo indígena garante biodiversidade” (DIEGUES, 2008: 15).

Mesmo que seja evidente a dimensão dos problemas ambientais, como analisado por Dominique Bourg (1977), não podemos negar a diversidade de relações que os humanos mantêm com a natureza, diversidade não somente material, “[...] em cada área de povoamento existe uma sensibilidade à natureza, específica e dominante” (BOURG, 1997: 7). Sensibilidade que se inseriu no valor do manejo e das técnicas indígenas para a manutenção da biodiversidade, assim como nas respostas frente as questões relacionadas com a natureza e o meio ambiente.<sup>49</sup>

Com a Política Nacional do Meio Ambiente a legislação brasileira estabeleceu ações governamentais que visavam a manutenção do “*equilíbrio ecológico*”, considerado como um patrimônio público ao qual o Estado deveria garantir sua proteção, tendo em vista o uso coletivo do meio ambiente. Embora a criação do primeiro Parque Nacional no Brasil em 1937 fosse contemporâneo ao primeiro Código Florestal, os dados sistematizados por Caio Marcio Proetti Esteves (2006: 13-14) indicam que a criação dos Parques Nacionais deu-se de maneira tímida, até os anos 1980 somavam pouco mais de 27 parques. Somente no final da década de 1980 houve um aumento na criação de áreas de conservação, que somaram entre 1989 e 2006 cerca de 35 Parques no território nacional. Esse contexto favoreceu o estabelecimento de uma legislação para criação de reservas de preservação ambiental, alimentado pela dicotomia evidenciada por Diegues (2008) entre “povos” e “parques” que já tinha contornos internacionais, sendo adotada por diferentes países.

Os povos que vivem nas florestas, nessa lógica, acabam por ser pensados em oposição aos que vivem nas cidades<sup>50</sup>. Como Diegues (2008) apontou os primeiros fazem referência ao “mito moderno” da natureza selvagem intocada, já os segundos aos “mitos bioantropomórficos” do homem como parte da natureza. As sociedades ocidentais acabaram por colocar o homem como centro do universo, enquanto nas sociedades tradicionais o homem é visto como mais um ser no universo.

---

<sup>49</sup> O modelo de preservação acaba por entrar em confronto com a forma que os povos indígenas pensam a natureza, pois incluem o humano como parte integrante da natureza, o que acaba por refletir em uma relação com o “[...] mundo natural diferente das relações existentes nas sociedades urbanas industriais” (DIEGUES, 2008: 18)

<sup>50</sup> Lógica que compreende dois grupos: (i) as sociedades ocidentais, nocivas ao meio ambiente; (ii) as sociedades tradicionais, que vivem em harmonia com a natureza (THOMAS, 1997: 243).

Enquanto o primeiro momento da relação do Estado com a natureza perpassou os interesses econômicos coloniais, o segundo é marcado pela transposição de um conservacionismo ambiental, criação de parques nacionais e de licenciamento ambiental informados pela Declaração de Estocolmo de 1972, pelo princípio do equilíbrio ecológico e fórmulas como “poluidor-pagador” e “vítima-indenizado”. O caráter jurídico da relação com o meio ambiente se complexificou a partir da promulgação da Constituição Federal de 1988, que traz novos alcances das ações ecológicas do Estado, assim como na forma como são pensados os recursos naturais e o meio ambiente. A Constituição marcou o início de um terceiro momento nas possibilidades da relação do Estado com a natureza ao dedicar um capítulo inteiro ao Meio Ambiente, considerando que “[...] todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado”, passo que compreende o meio ambiente como de uso e interesse comum a todo o povo.

A Constituição Federal de 1988 conferiu ao Estado o dever de preservar e defender o meio ambiente da degradação ambiental, garantindo o acesso a esse patrimônio pelas “*futuras gerações*”. Nesse sentido, na Constituição a Floresta Amazônica, Mata Atlântica, Serra do Mar, Pantanal, Zona Costeira entre outras, passam a ser consideradas como patrimônio nacional, entidades de direitos que devem ser asseguradas<sup>51</sup>. A Constituição exigiu, para a instalação de obras ou atividades potencialmente degradadoras, a realização de estudos prévios de impacto ambiental de caráter público, além disso confere maior rigidez para a jurisdição brasileira por considerar um meio ambiente ecologicamente equilibrado como direito que está ligado a qualidade de vida das populações, dando passos em direção a defesa da diversidade biológica e cultural, afinal:

Se o homem faz parte da natureza, não há razões para dramatizar. Não há que escolher entre a natureza e o homem. Podem ser ambos protegidos, é possível ligar a preservação da diversidade biológica, por exemplo, à defesa da diversidade cultural. Sobretudo se o homem está na natureza, é da natureza, a sua ação não é necessariamente perturbadora, pode mesmo ser benéfica. (LARRÈRE, 2000: 17)

Em decorrência dos novos princípios trazidos pela Constituição houve o surgimento de algumas reformulações jurídicas em relação à questão ambiental. Entre as reformulações há a

---

<sup>51</sup> Refletiu no surgimento de legislações dedicadas aos biomas, como é o caso da Lei de Proteção da Mata Atlântica (Lei Nº 11.428, de 22 de Dezembro de 2006), que a considera como patrimônio nacional, reconhecendo sua conservação e proteção perante o Estado.

criação em 1989 do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA)<sup>52</sup>, com o objetivo de supervisão das atividades de preservação e conservação ambiental, bem como os processos de Licenciamento Ambiental. Houve ainda a elaboração de um “Novo Código Florestal” em 2012 que revogou o até então em vigor Código de 1965. O Código de 2012 estabeleceu os parâmetros gerais das normas para proteção e preservação de áreas de vegetação nativa, lei que se comprometeu com a ideia de um “*desenvolvimento sustentável*” e respeito com a biodiversidade brasileira, com o uso e manejo sustentável dos recursos naturais, proibindo o uso do fogo como estratégia de manejo. A questão do fogo é uma das pedras de toque, no que se refere a presença dos povos indígenas, pois proíbe as queimadas em territórios indígenas e estimula o combate e a prevenção de incêndios. O Código também estabeleceu o dever do Estado de consolidar uma Política Nacional de Manejo e Controle de Queimadas, Combate aos Incêndios Florestais como instrumento de preservação de áreas naturais, o que transita atualmente como projeto de Lei no Parlamento como “Política Nacional de Manejo Integrado do Fogo”<sup>53</sup> desde 2018.

Na atual conjuntura se mede esforços para o combate ao desmatamento no Brasil. No momento em que escrevo essas linhas, árvores e árvores centenárias caem por conta da extração ilegal de madeira, quilômetros e quilômetros de mata nativa estão a arder em fogo, os rios amazônicos são contaminados com mercúrio provocado pelo garimpo ilegal, animais queimam junto ao Pantanal. Em pró dos interesses de uma elite econômica fundada no extrativismo, a efetividade das leis ambientais é quase nula. O Estado ao mesmo tempo que aprova as Leis também as ignoram, o que configura, assim como no caso do indigenismo, um regime de alteridade em relação a natureza que enquadra o meio ambiente em uma situação ambivalente no qual é objeto de discurso retórico ora para modelos de conservacionismo, ora para modelos de desenvolvimentismo. Esse enquadramento acarreta aumento nos índices de degradação ambiental e problemas ambientais em todo território nacional, chancelada por um baixo nível de fiscalização por conta das autoridades competentes.

Enquanto a descrição do primeiro capítulo narra os encontros e os desencontros promovidos pela “Oficina de Avaliação” realizada com os Guarani Mbyá em Guaviraty. A discussão apresentada neste segundo capítulo pretendeu privilegiar os regimes de alteridade que o Estado

---

<sup>52</sup> Lei nº 7.735 de 22 de fevereiro de 1989

<sup>53</sup> Lei Nº 12.651 de 25 de Maio de 2012.

brasileiro teceu dialeticamente a cerca da relação com os povos indígenas, a partir do retrato do indigenismo e do ambientalismo. Em ambos os casos houve a tentativa de acompanhar de maneira diacrônica a criação das leis que norteiam os regimes de alteridade no indigenismo e no ambientalismo. Nesse sentido, podemos perceber que da Colônia à atual República, indireta ou diretamente, o Estado brasileiro almejou o controle do meio natural e o controle dos povos indígenas. A apresentação dessa discussão visou disponibilizar um panorama sobre a temática e introduzir as premissas que orientam os processos de Licenciamento Ambiental que envolvem os povos indígenas. No próximo capítulo será exposto o caso do Licenciamento Ambiental das obras do Terminal Portuário e a Faixa de Infraestrutura em Pontal do Paraná envolvendo os Guarani Mbyá na Tekoa Guaviraty.

### 3. EMPREENDIMENTOS, LICENCIAMENTO AMBIENTAL E OS GUARANI MBYÁ: O CASO DO TERMINAL PORTUÁRIO E A FAIXA DE INFRAESTRUTURA EM PONTAL DO PARANÁ

*Em nossas reuniões, em nossas conversas, não colocamos divisões entre a nossa cultura e a natureza. Nós não falamos: “tal hora falaremos só sobre nossa cultura e deixaremos separada a natureza, o rio e a árvore”. Não combinaremos de falar em algum momento específico apenas sobre o rio, não há como falarmos sobre o rio e não falar do índio. Já o não indígena vem e divide tudo, especificam tudo, separam tudo e, para nós, não é assim. Ronaldo Costa – Karai Tukumbo (PESQUISADORES GUARANI, 2015: 63)*

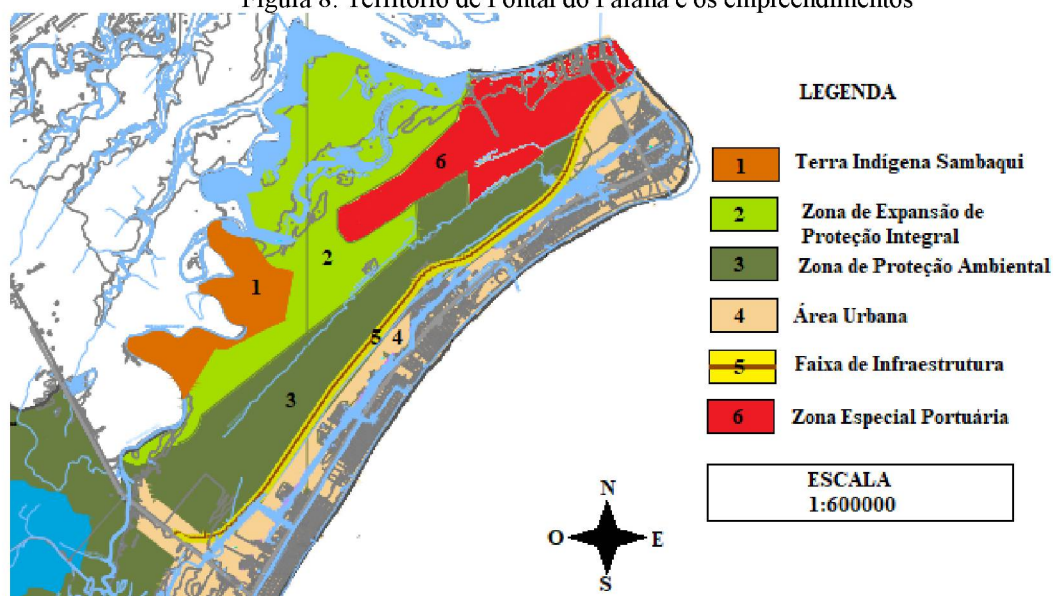
O encontro com os Mbyá em Guaviraty na “Oficina de Avaliação” descrita no primeiro capítulo me fez tomar ciência da dimensão da situação que estavam envolvidos, até o momento de participação na Oficina, não tinha isso como foco de pesquisa. Esse encontro permitiu a observação da mobilização das categorias de “natureza” e “cultura” como recurso retórico tanto pelos representantes oficiais do Estado quanto pelos Mbyá que nos receberam. Depois da reunião me vi convidado a debruçar diante a situação dos Mbyá em relação aos empreendimentos e obras no litoral paranaense. Ao privilegiar a relação dos Guarani Mbyá em Guaviraty e os projetos de desenvolvimento em Pontal do Paraná fui levado a realizar um estudo da jurisdição – tema do segundo capítulo – e dos dos Relatórios de Impacto Ambiental (EIA-RIMA), do Estudo do Componente Indígena, ambos referentes as obras do Terminal Portuário e da Faixa em Pontal do Paraná – tema do presente capítulo. O Terminal Portuário de Pontal do Paraná tem a Licença de Instalação (LI) e a Faixa de Infraestrutura tem a Licença Prévia (LP), que indicam a continuidade dos projetos nos próximos anos. Na análise dos relatórios a seguir busquei evidenciar a forma como a separação dos impactos em físico, biótico e antrópico foi aplicado no caso dos empreendimentos que impactam a Tekoa Guaviraty. Nesse sentido, a descrição abordará a maneira como os indígenas Guarani Mbyá em Guaviraty são apresentados dentro dos relatórios e estudos que compõe os processos de Licenciamento Ambiental do caso em questão.

O Estudo de Impacto Ambiental (EIA) do Terminal Portuário de Pontal do Paraná reconhece a existência de uma comunidade indígena, “*um pequeno grupo de dez índios Guarani Mbyá*”<sup>54</sup> nas proximidades do empreendimento portuário. O Relatório de Impacto Ambiental (RIMA) do Terminal Portuário de 2007 sugere que o “*impacto social*” da obra na terra indígena poderia ser maior, caso a comunidade fosse mais povoada. No Estudo de Impacto Ambiental (EIA) da Faixa de 2016 a terra indígena, localizada próxima a Estrada Ecológica de Guaraguaçu, é caracterizada como uma região composta por famílias falantes de guarani, que utilizam a mata para captar os recursos naturais para produção de artesanato. Já no Relatório de Impacto Ambiental (RIMA) da Faixa, além de esboçar algumas preocupações com a mobilidade Mbyá, sugere a decretação de uma Área de Proteção Ambiental Estadual para ocupar o espaço que seria delimitado após a Faixa e a porção sul da Terra Indígena Sambaqui. A Unidade de Proteção teria como objetivo auxiliar o ordenamento territorial e também funcionaria como uma barreira para ocupações irregulares, trazendo maior integridade e segurança para a TI Sambaqui, terra indígena onde Guaviraty está situada. Embora o Relatório tenha sugerido a criação de uma Área de Proteção Ambiental Estadual, o documento não sugere a demarcação da TI Sambaqui como maneira de manter a integridade dos Guarani Mbyá.

---

<sup>54</sup> No capítulo em questão as expressões em *itálico* indicam para o conteúdo presente nos relatórios e nos estudos que compõe os processos de Licenciamento Ambiental analisados.

Figura 8: Território de Pontal do Paraná e os empreendimentos



FONTE: Adaptação ao mapa presente no RIMA disponibilizado pela Secretaria de Infraestrutura e Logística do Estado do Paraná, 2017

A Tekoa Guaviraty é a que está mais próxima da Faixa de Infraestrutura, cerca de 1,25km de distância das obras. O Estudo do Componente Indígena relata que os Mbyá da Tekoa mantêm fluxos diários para vender artesanato e outros ofícios, circulando por Matinhos, Morretes e Guaratuba, todas cidades litorâneas. O Estudo do Componente Indígena do Porto e da Faixa se fundem em um único trabalho, com a justificativa de poupar os membros das tekoa de duplas reuniões (2016: 43), as informações sobre os impactos das obras foram elaboradas e sistematizadas em conjunto. Essa decisão reflete a articulação dos interesses públicos e privados diante o “projeto de desenvolvimento” no litoral paranaense, sendo uma estratégia que enfraquece as possibilidades de participação dos indígenas. Até onde se tem notícia não houve nenhuma consulta aos Guarani Mbyá sobre a possibilidade de uma elaboração particularizada, ou seja: de um Estudo do Componente Indígena para cada obra ou, como foi o caso, para a elaboração de um único Estudo para ambas as obras.

Durante o Estudo do Componente Indígena os Mbyá que vivem em Guaviraty somavam 47 pessoas (2016: 89) numa tekoa caracterizada na época como composta por casas espaçadas entre si, com campo de futebol e uma *opy* (casa de reza), assim como áreas de caça e pesca. A principal



função do espaço para os Mbyá foi descrito no Estudo como voltado para a obtenção de recursos, com particular ênfase em como os componentes da natureza são partes fundamentais para cosmologia Mbyá, presentes em seu universo cultural e cognitivo (2016: 175).

Os impactos ambientais levantados pelos indígenas em relação a obra da Faixa descritos no Estudo giram em torno do receio da perda da qualidade ambiental e dos recursos naturais disponíveis. É mencionado o temor relativo ao risco de acidente na futura estrada em razão do aumento do tráfego. Os impactos ambientais considerados de maior escala para os Mbyá é o afastamento dos animais terrestres e aquáticos, por isso, como sugestão de compensação foi listado a criação de tanques de peixes, plantio de palmito e criação de capivaras. A presença de não-indígenas no território indígena foi caracterizada como algo potencialmente perigoso para a integridade dos Mbyá, tendo em vista o histórico de ameaças de violência e ações ilegais, como invasões por criminosos. O trânsito na estrada, já mencionado, foi percebido como um fator de grande impacto para os Mbyá. Diante disso foi sugerido a construção de uma passarela, um viaduto e uma ciclovia, assim como instalação de câmeras de segurança para melhoramento das condições de trânsito de pessoas.

No estudo do componente indígena houve a instrumentalização da categoria mbyá “*oguatá*” como forma de expressar as preocupações com a mobilidade guarani mbyá. Como mostrou Andrea Borghetti (2014) o conceito de *oguatá* está relacionado com a territorialidade indígena, para a autora a ideia de *tekoa* está em constante transformação. O conceito de *oguatá* seria referente ao modo de estar em movimento, que se liga a construção da identidade guarani mbyá. Nesse sentido, ao levar em consideração a noção de territorialidade guarani de *tekoa*, como espaço e relações mantidos na “aldeia”, também engloba noções como a de *oguatá*, algo como “o caminhar Mbyá”. Menção que permite salientar a presença das categorias nativas, assim como sua instrumentalização, no relatório do Estudo de Componente Indígena do empreendimento do Terminal Portuário e da Faixa de Infraestrutura de Pontal do Paraná.

Os estudos e relatórios citados dão um panorama da situação que me foi apresentada durante a reunião com os Mbyá em Guaviraty. Ao me debruçar sobre o material me deparei com a manifestação, mais uma vez, da relação inerente dos Mbyá com a natureza. A mata e a floresta

tomou centralidade na preocupação dos impactos da obra em relação a dois pontos, primeiramente o artesanato realizado pelos Guarani Mbyá, em relação às espécies de árvores utilizadas, depois a alimentação indígena, em relação a caça e pescaria. A análise presente no Estudo reitera que nas instâncias do artesanato e da alimentação, que estão relacionados com o modo de vida Guarani e com a constituição da Tekoa, as relações mantidas com a Mata Atlântica e a Serra do Mar são primordiais.

A separação dos impactos entre meio físico, biótico e antrópico presente nos relatórios do processo de Licenciamento Ambiental implicou na descrição dos possíveis impactos em Guaviraty como relacionados ao modo de vida Guarani Mbyá, *nhandereko*. Ou seja, os relatórios e os estudos ao descrever os impactos a partir do modo de vida Guarani instrumentalizaram conceitos como a da mobilidade Mbyá, o *oguatá*, assim como conceitos relacionados a caça e as trocas com a mata que cerca a *tekoa*. Ambos os conceitos Mbyá suscitam uma via de mão dupla entre “natureza” e “cultura”, entre impactos no “ambiente” e impactos na “cultura”. A descrição dos relatórios dos empreendimentos auxilia na compreensão dessa dinâmica, tarefa que me dedico logo assim, entretanto antes apresento um panorama da discussão.

### **3.1. LICENCIAMENTO AMBIENTAL: ENTRE A NATUREZA E A CULTURA**

Ao acompanhar o processo de Licenciamento Ambiental percebe-se uma separação que reitera os cânones da filosofia ocidental, uma cisão entre natureza e cultura na qual a divisão dos impactos dos empreendimentos se manifestam em termos de meio físico, meio biótico e meio antrópico. Como tenho argumentado, o encontro da questão indígena com a questão ambiental pode ser percebida na jurisdição brasileira tanto no que diz respeito às leis que dispõem os povos indígenas, quanto no que tange as leis ambientais no Brasil. No indigenismo e no ambientalismo é possível perceber o envolvimento de ambas as esferas em seus textos jurídicos. Em certa medida a Constituição de 1988, a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (PNGATI) e o Licenciamento Ambiental consolidam o diálogo, em termos legais, entre a natureza e a cultura.

Em 1981 com o surgimento da Política Nacional do Meio Ambiente são estabelecidos os parâmetros legais e os instrumentos de avaliação da degradação ambiental oriunda de obras e projetos de desenvolvimento. Nesse contexto foi inserida a legislação de Licenciamento Ambiental no Brasil com a função de demonstrar os direitos e deveres para os empreendedores que pretendem realizar construções potencialmente poluentes e degradadoras. A partir do instrumento é possível refletir sobre como a natureza e o meio ambiente aparecem perante o Estado, não somente no nível de sua jurisdição, mas também em sua operação, quando o Licenciamento Ambiental é posto em prática em situações concretas.

Em Resolução de 1986 do Conselho Nacional do Meio Ambiente<sup>55</sup> são elaborados os critérios básicos para a implementação da Avaliação de Impacto Ambiental. A Resolução considerou como impacto ambiental qualquer alteração das propriedades físicas, química ou biológica no meio ambiente, causada por qualquer forma de matéria ou energia resultante das atividades humanas que possa vir a atingir o bem-estar da população. Entre as atividades que necessitam de Estudo de Impacto Ambiental (EIA) e Relatório de Impacto Ambiental (RIMA), são incluídas projetos de desenvolvimento como Estradas, Ferrovias, Portos e Terminais diversos, Aeroportos, Hidroelétricas e etc. Há uma ligação com a atuação desses projetos na criação de riscos ambientais para o bem-estar da vida humana. O Licenciamento Ambiental está ligado ao afastamento dos perigos trazidos pelos empreendimentos e é nesse sentido que a legislação busca atuar, como forma de gerenciar os riscos que estão relacionados a uma ideia de natureza a ser preservada e, por tanto, controlada. Em relação a administração dos riscos comentou Ulrich Becker (2011):

As fontes de perigos já não são mais o desconhecimento, e sim o conhecimento, não mais uma dominação deficiente, e sim uma dominação aperfeiçoada da natureza, não mais o que escapa ao controle humano, e sim justamente o sistema de decisões e coerções objetivas estabelecido com a era industrial. A modernidade acabou assumindo também o papel de sua antagonista - de tradição a ser superada, da força da natureza a ser controlada (2011: 275).

A Constituição Federal de 1988 fortaleceu o desdobramento da legislação ambiental, a exemplo do Decreto de 1990<sup>56</sup>, houve a regulamentação das etapas de Licenças requeridas para realização

---

<sup>55</sup> Resolução Conselho Nacional do Meio Ambiente (CONAMA) Nº 001 de 23 de Janeiro de 1986.

<sup>56</sup> Decreto Nº 99.274 de 6 de Junho de 1990.

dos empreendimentos, organizadas em: Licença Prévia (LP); Licença de Instalação (LI); Licença de Operação (LO). A partir da carência de uma punição legal mais detalhada aos crimes ambientais surgiu em 1998 a “Lei da Natureza”<sup>57</sup> que dispôs sobre as penas referentes a transgressão da legislação ambiental. Até 2003 as informações sobre o meio ambiente não eram regulamentadas e careciam de transparência, nesse mesmo ano foi promulgada a “Lei de Informação Ambiental”<sup>58</sup> que entre outros avanços incluiu a obrigatoriedade da publicação dos pedidos e processos de Licenciamento Ambiental. A partir de 2004 o Brasil passou a ser signatário da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho sobre os Povos Indígenas e Tribais, com isso as populações indígenas passaram a ter o direito à consulta prévia quando impactadas por projetos de desenvolvimento que são executados nas proximidades de seus territórios.

Em 2012 houve a instauração da Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (PNGATI)<sup>59</sup>. A Política teve como objetivo garantir aos territórios indígenas a conservação e proteção, assim como o uso sustentável dos recursos naturais e assegurar a melhoria na qualidade de vida dos povos indígenas. A instauração do PNGATI permitiu a consolidação de instrumentos de gestão ambiental e territorial indígena que buscam integrar a visão indígena sobre as terras tradicionalmente ocupadas com a produção de etnomapeamento e de etnozoneamento. Ambos os desdobramentos citados reforçam os princípios da sustentabilidade e do equilíbrio ecológico que estão presentes na Constituição.

Em determinadas situações o Licenciamento Ambiental é passível de execução por órgãos como o IBAMA. Como dispõe a Constituição Federal de 1988 a FUNAI é responsável por fazer respeitar todos os bens indígenas, ou seja, quando o empreendimento afeta povos indígenas a FUNAI passa obrigatoriamente a participar do processo de Licenciamento junto às populações impactadas. O processo de Licenciamento Ambiental se inicia a partir do requerimento pelo empreendedor, acompanhado dos documentos e projetos que indiquem a licença a ser requerida. Depois o empreendedor elaborará um Termo de Referência, em seguida o EIA/RIMA e posteriormente o processo vai para Audiência Pública. Deborah Bronz (2016: 36) ao analisar as práticas empresariais em grandes empreendimentos destacou que o empreendedor é o maior

<sup>57</sup> Lei Nº 9.6045 de 12 de Fevereiro de 1998.

<sup>58</sup> Lei Nº 10.650 de 16 de Abril de 2003.

<sup>59</sup> Decreto Nº 7.747 de Junho de 2012.

representante e ocupa um lugar de figura “encarnada” do projeto. Assim, os estudos ambientais pertinentes são enviados para a análise do órgão ambiental competente que, como foi comentado, varia em razão da magnitude do empreendimento.

Feito os esclarecimentos necessários a licença passará ao status de deferida ou indeferida. O processo de licenciamento segue a partir de três Licenças, sendo iniciado pela Licença Prévia (LP) que visa o planejamento preliminar do empreendimento e o exame dos seus impactos ambientais, assim como o programa de redução e mitigação de impactos negativos oriundos do empreendimento. Posteriormente a essa fase temos a Licença de Instalação (LI) que é a etapa em que são analisadas os programas e planos estabelecidos pelos estudos ambientais, o que acaba por analisar os pareceres técnicos condicionados pela Licença Prévia (LP). A última licença passa a ser a Licença de Operação (LO) que requer do órgão licenciador o acompanhamento do empreendimento e a instalação dos programas de mitigação ambiental, essa etapa pode realizar alterações condicionantes na Licença de Instalação (LI). Toda a documentação resultante do processo deve se tornar pública para a execução do empreendimento. A mitigação é uma prática destinada a corrigir os impactos e danos do empreendimento no território, já a compensação, diferentemente, é feita na forma de investimento nos territórios afetados pelas empresas, de modo a indenizar por aqueles danos que não são mitigáveis: “[...] o que não se pode mitigar, se compensa” (BRONZ, 2016: 29).

Os processos de Licenciamento Ambiental costumam separar os impactos ambientais em três esferas independentes que fazem referência à diferentes áreas do conhecimento tecnocientífico. Os impactos presentes no Estudo de Impacto Ambiental (EIA) e no Relatório de Impactos Ambientais (RIMA) no Licenciamento são analisados em termos de meio físico, biótico e antrópico. No meio físico são relacionados fatores como clima, solo e recursos hídricos; o biótico engloba a vegetação, fauna terrestre, e quando necessário, o bioma aquático e marinho; já o antrópico, ou meio socioeconômico, contempla os aspectos econômico, político, social e cultural das populações afetadas pelo empreendimento. A partir dos impactos previstos pelos empreendimentos categorizados nesses termos há a elaboração dos projetos de mitigação e de compensação dos impactos e consequências do empreendimento. Os impactos presentes nos estudos ambientais são

relatados em laudos científicos que são produtos de um esforço interdisciplinar que estabelecem os limites e alcances do empreendimento diante a natureza, meio ambiente, assim como da cultura quando envolve populações tradicionais. Diante a responsabilidade do empreendedor a respeito dos impactos ambientais, como discorre Beck (2011), há o surgimento de uma orientação científica em decisões políticas:

Com a crescente cientificização das decisões políticas, como se costuma argumentar, instâncias políticas (por exemplo, no âmbito da política ambiental, mas também na seleção de tecnologias de ponta e dos lugares onde estabelecer seus centros) executam apenas o que é recomendado por laudos científicos (2011: 282).

Quando o empreendimento impacta as terras indígenas os danos e perigos relacionados ao meio antrópico são objetos de longas discussões, pois existe a participação e anuência – pelo menos em termos formais – dos mesmos. A consolidação da consulta prévia entre os povos indígenas em processos de Licenciamento Ambiental foi regulamentada pela edição da Portaria Interministerial 419 em 2011 e atualizada pela Portaria 60 em 2015. Nesse dispositivo da administração pública foram definidos as situações em que os indígenas devem compor o processo de licenciamento, bem como os aspectos que precisam ser levados em consideração em cada etapa do processo.

A Portaria 419 regulamentou a atuação dos órgãos como a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), Fundação Cultural Palmares (FCP) e Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), também regulou os aspectos do procedimento, a categorização de termos como *licença ambiental* e *licenciamento ambiental* e *termo de referência*. A Portaria definiu os procedimentos quando um empreendimento afeta territórios indígenas, exigindo a realização dos estudos ambientais de acordo com as distâncias entre os empreendimentos e as terras indígenas. Para fins dessa Portaria, as Terras Indígenas são categorizadas como as áreas ocupadas por povos indígenas com limites definidos por relatórios de identificação e delimitação que tenham sido aprovados pela FUNAI e publicados no Diário Oficial da União, ou em áreas identificadas pela FUNAI como no caso da localização de índios isolados. A portaria regula, ainda, a composição da equipe técnica responsável pelos Estudos Ambientais. No caso de Estudos do Componente Indígena a Portaria exige a participação de um profissional com pós-graduação *stricto sensu* em Antropologia. A metodologia que deve ser empregada foi definida a partir dos dispositivos legais.

Os estudos que envolvem povos indígenas exigem que contenha uma breve caracterização demográfica, as formas de organização social, econômica e política, considerando a territorialidade e os recursos naturais.

Nesses pontos a Portaria 60/2015 apenas replica os mesmos procedimentos. Ela segue no sentido de avaliar os impactos provocados pelos empreendimentos próximos às terras indígena, aumentando a rigidez diante os processos de Licenciamento Ambiental que vinham sendo contemplados pela Portaria 419/2011.

A implementação de grandes projetos industriais e de infraestrutura, para sua instalação plena, exige uma maior fiscalização dos impactos, de modo que o Licenciamento Ambiental passou a se tornar um dos requisitos para grandes investimentos, sejam nacionais e/ou estrangeiros, para construção de projetos de desenvolvimento. Com a definição das Portarias 419 e 60 os antropólogos começam a lidar com a implantação de grandes projetos de maneira institucional, ou seja: com o reconhecimento explícito do Estado. O fato fomentou o debate na área de Antropologia do Desenvolvimento, assim como inseriu os profissionais de antropologia em um mercado de trabalho em expansão. Stephen Baines (2004: 30) destaca que nos processos de Licenciamento Ambiental, especialmente quando tratam de terras indígenas, tais profissionais precisam enfrentar vários dilemas éticos pois, embora os processos de Licenciamento Ambiental visem construir um canal de diálogo, muitas vezes reproduzem uma relação de choque na qual os povos tradicionais são a parte vulnerável, destituídos do poder de veto.

O processo de Licenciamento Ambiental foi descrito por Bronz (2016: 15) tendo em vista a união dos poderes governamentais e privados que proporciona a institucionalização do processo com uma integração no nível internacional ao local, no sentido de que os discursos ambientais correntes no plano internacional precisam influir no plano local. O Banco Mundial nos anos 1980 passou a ditar as normas do desenvolvimento em redor do mundo, assim os projetos por ele financiados começaram a levantar e registrar as consequências ambientais de sua operação, medindo a qualidade ambiental dos empreendimentos. O risco ambiental do desenvolvimento passou a ser pensado a partir das propostas de mitigação e compensação oriundas da implantação de projetos de desenvolvimento. Como já dito, a compensação advém daquilo que não se pode mitigar,

uma atividade que passou a ser reduzida numa prática estritamente monetária no território afetado (BRONZ, 2016: 29).

Os discursos de realização de grandes projetos de desenvolvimento e de empreendimentos industriais são praticados pelos governos brasileiros como a principal via de acesso para atingir o desenvolvimento econômico do Brasil. Como observou Sílvio Coelho dos Santos (1992: 82) os países ditos “subdesenvolvidos” assumiram empréstimos financeiros no pós-guerra com a expectativa de alcançar o “progresso” das metrópoles, coisa que – fundamentada na ideologia desenvolvimentista – estruturou laços entre o Estado e setores da elite nacional. Estes empreendimentos causaram quantidade expressiva de transformações territoriais. No caso dos povos indígenas os projetos de desenvolvimento, aponta Santos (1996), implicam um impacto direto nas áreas de caça e colheita e, no limite, a redução quando não ruína de seus territórios. Como descreveu Ricardo Cid Fernandes (2013: 121-122) os povos indígenas são muitas vezes excluídos dos projetos de desenvolvimento, em certos casos, os indígenas são marginalizados pois, supostamente, são pensados como obstáculos ao desenvolvimento. Em suma, os avanços dos “projetos de desenvolvimento” em espaços próximos as terras indígenas promovem uma desterritorialização que afeta os povos indígenas ao mesmo tempo que configura uma territorialização para as empresas responsáveis pela implementação dos projetos.

Como analisou Arturo Escobar (2007) a ideia de desenvolvimento aplicada na América Latina advém da invenção do “Terceiro Mundo” como um lugar no qual as economias padeceriam de “subdesenvolvimento”, constituindo com isso uma ideologia que emerge no pós-guerra. Até aquele momento, como afirmou Escobar (2007), o termo “desenvolvimento” era empregado em um sentido naturalista. Os discursos dos economistas do Banco Mundial consolidaram práticas e instituições nos países “subdesenvolvidos”, reiterando com isso uma hegemonia intelectual e financeira sobre o que era e é o “desenvolvimento”. A prática canalizou quantidade de fundos para implementação de projetos de infraestrutura de dimensões sistêmicas como em transporte, geração de eletricidade e telecomunicação. Além disso, segundo Escobar (2007: 208), os projetos de desenvolvimento contribuíram para expansão de multinacionais estrangeiras, promovendo com isso a perda do



controle dos recursos pelos povos locais em pró de uma agenda pela consolidação de megaprojetos que beneficiam as alianças entre as elites nacionais com as companhias multinacionais.

A constituição do Licenciamento Ambiental no Brasil é uma maneira de dar visibilidade pública aos conflitos ambientais e sociais que envolvem grandes empreendimentos como obras de infraestrutura e engenharia ou de apoio à indústria e agronegócio. O atual modelo de licenciamento permite contemplar a visão dos povos indígenas, com a participação da população junto às autoridades competentes na construção de um relatório que incorpore a visão dos nativos sobre como os empreendimentos podem atingir, negativa e positivamente, a população afetada. O mesmo passa a ser aplicado quando envolvendo povos tradicionais como quilombolas e ribeirinhos. Cabe então ao empreendedor mitigar os impactos que o empreendimento trará à população afetada, convertidos em programas e planos de compensação ambiental. Assim sendo, o processo de Licenciamento Ambiental é composto por eventos que se inspiram num ideário de democracia participativa e de respeito as leis, como pontuou Sílvio Coelho dos Santos (1992: 99) a Constituição além de reconhecer os direitos as terras indígenas proporcionou aos povos as condições para se manifestarem contrários aos projetos de desenvolvimento. Todavia, o desenho legislativo do Licenciamento Ambiental é mais complexo do que a breve explanação aqui feita, além do mais sua execução envolve relações contraditórias e ambivalentes que colocam o poder mandatório da lei em cheque.

A apresentação do caso do envolvimento dos Guarani Mbyá de Guaviraty em Pontal do Paraná com o processo de Licenciamento Ambiental de dois “projetos de desenvolvimento” auxiliará na descrição dessa relação. Nesse sentido, o caso que será apresentado na próxima sessão permite salientar como a visão indígena de natureza está presente nos Estudos de Impacto Ambiental (EIA) e Relatórios de Impacto Ambiental (RIMA) sobre os impactos ambientais dos empreendimentos e como a visão indígena sobre a natureza é enquadrada aos moldes da visão ocidental e tecnocientífica de natureza – dividida em meio físico, biótico e antrópico.

### 3.2. RELATÓRIO DE IMPACTO AMBIENTAL DO TERMINAL PORTUÁRIO EM PONTAL DO PARANÁ

Os Relatórios de Impacto Ambiental (RIMA) contêm uma linguagem própria que feita por e para especialistas que circulam pelos espaços em que os relatórios são produzidos e citados. A descrição do conteúdo presente nos relatórios foi o meio tomado para observar a dimensão e magnitude da obra na região. Ao descrever o relatório é possível salientar como categorias e noções, tanto indígenas quanto não-indígenas, são articulados em procedimentos administrativos como os presentes no licenciamento. Os relatórios têm um conteúdo “futuroológico” no sentido que sua produção visa prever danos, prováveis impactos e possíveis acidentes do empreendimento para seu entorno. A linguagem presente nos relatórios de Licenciamento Ambiental é composta por formas retóricas, como uma espécie de “língua” própria que é compreendida por um número restrito de pessoas, em vista disso:

Essa é uma língua povoada de *mentos*: planejamento, posicionamento, alinhamento, gerenciamento, licenciamento, enfim, todos os procedimentos e empreendimentos. Os vícios de linguagem, em que são repetidos insistentemente os substantivos derivados de verbos, revelam a reificação que transforma ações (ou processos) em coisas com contornos bem definidos. Os inúmeros termos e noções compõem um léxico próprio e incompreensível àqueles que não frequentam os espaços em que eles são anunciados. À linguagem do licenciamento se somam os termos hoje observados nos discursos empresariais [...] compondo, como já usei a expressão, fórmulas retóricas ou uma espécie de “língua” própria, falada e compreendida por um círculo limitado de pessoas, em que se incluem gestores, legisladores, empresários, consultores, especialistas, e alguns acadêmicos e ambientalistas" (BRONZ, 2016: 23)

A imersão nos relatórios, portanto, exigiu assimilação das categorias e noções instrumentalizadas em sua produção. Na medida em que o Porto de Paranaguá está perto de atingir seu limite de funcionamento, fato que ocasionará longas horas de espera para atracação de navios, o diagnóstico do Relatório sobre o Complexo Portuário de Pontal do Paraná fundamenta-se num argumento que ao destacar a alta demanda justifica a execução do empreendimento. A demanda advém de uma crescente alta na movimentação de mercadorias e cargas em contêineres, modelo que exige a utilização de extensas áreas dedicadas para seu armazenamento e movimentação.

Além das áreas direcionadas a construção do empreendimento, os relatórios de impacto ambiental indicam as *áreas de influência* que são: (i) Área Diretamente Afetada (ADA); (ii) Área de Influência Direta (AID); (iii) Área de Influência Indireta (AII). A noção de *área de influência* é apresentada no Relatório como de difícil operacionalização prática, principalmente no que diz respeito à abordagem que separa os impactos em meio físico, biótico e antrópico. O nível de dificuldade é consideravelmente maior em empreendimentos como a implementação de complexos portuários, por causarem uma série de perturbações ambientais e sociais que envolvem a faixa litorânea com um todo. As *áreas de influência* são definidas no Relatório como *recortes espaciais* para os quais serão dirigidos os diagnósticos e prognósticos ambientais relacionados ao empreendimento.

Figura 9: Canteiro de Obras Terminal Portuário em Pontal do Paraná



FONTE: Relatório de Impacto Ambiental - RIMA Terminal Portuário em Pontal do Paraná, AMB Planejamento Ambiental Biotecnologia Ltda, 2007

A Área Diretamente Afetada é composta pela área do empreendimento mais 200 metros de diâmetro nas imediações de sua instalação. As alterações no meio antrópico, que no Relatório foi apresentado como “socioeconômico”, foram definidas como Diretamente Afetadas pois trarão prejuízo ao patrimônio histórico e arqueológico. A ‘Área Diretamente Afetada’ foi dividida em dois setores, um em relação à indústria naval e outro que incorpora uma vila desapropriada com uma área de floresta nativa. As alterações previstas nesse caso estão restritas à área de instalação do Complexo Portuário em Pontal do Paraná.

Todo o município de Pontal do Paraná foi considerado pelo Relatório como Área de Influência Direta devido às inúmeras perturbações ambientais e sociais trazidas pelo empreendimento. No relatório são mencionados os impactos e riscos de acidentes no tráfego marítimo; perturbações do ecossistema da Ilha do Mel; impactos na pesca artesanal da região como compondo parte da Área de Influência Direta do Complexo Portuário. Já a ‘Área de Influência Indireta’ no meio socioeconômico assinala o Estado do Paraná como um todo, como o acréscimo ao Produto Interno Bruto (PIB) e na arrecadação de impostos. No Relatório argumenta-se que o Brasil de forma mais ampla seria beneficiado pelo empreendimento, na medida em que o Complexo Portuário é utilizado como justificativa para o desenvolvimento nacional por promover o aumento da capacidade portuária regional e nacional.

Sobre os moradores da região são listados como afetados e impactados os pescadores da região, enquadrados como “população tradicional”, eles são descritos no Relatório como um grupo de pequeno com descendência indígena, branca e negra. Essa população foi descrita como contendo um passado interiorano e mais agrícola, porém – devido a perda de competitividade das atividades no campo – migraram para a costa e atualmente sobrevivem do mar e da pesca. No Relatório são apresentadas duas condições pela população de Pontal do Paraná para a instalação do empreendimento no município: (i) a construção de uma estrada alternativa para PR 412 para viabilizar o tráfego de caminhões e (ii) que o Porto seja utilizado de forma exclusiva para a movimentação de contêineres. Os moradores temem que o Porto seja utilizado para transportes de grãos e cargas perigosas e que o município se torne “*uma outra Paranaguá*”, expressão empregue com conotação negativa pelos moradores.

No Relatório são mencionados três grupos com perspectivas distintas frente a instalação do Terminal Portuário em Pontal do Paraná, sendo um grupo favorável a instalação e dois grupos que veem a instalação como inviável: o primeiro grupo é o majoritário, compõe autoridades municipais, comerciantes e trabalhadores, polo a favor da instalação do empreendimento devido à possibilidade de crescimento econômico, maior arrecadação de impostos, aumento de vendas no comércio e maiores oportunidades de emprego; o segundo grupo congrega moradores que buscam sossego e descanso no município que são contra a instalação, pois a atividade portuária ameaça colocar em risco a tranquilidade das praias; o terceiro grupo mencionado como minoritário se manifesta resolutamente como contrário a instalação do empreendimento devido aos riscos ambientais, segundo o Relatório esse grupo é motivado por “razões mais ideológicas”, sustentando a perspectiva de que a implementação do Terminal Portuário trará consequências à sustentabilidade ecológica e social da região que são irreversíveis. Ou seja, trata-se de um debate que gira em torno das contradições oriundas das vocações turísticas e portuárias do município de Pontal do Paraná.

Ao falar dos aspectos socioeconômicos das *áreas de influência* do empreendimento são indicados, pontualmente, os Guarani Mbyá da região. O Relatório mencionou a existência de uma comunidade indígena pequena, um grupo de dez índios, que estão assentados entre as margens do rio Guaraguaçu e a Reserva Ecológica de Guaraguaçu, com alojamento nas proximidades da Área de Preservação Arqueológica Sambaquis do Guaraguaçu. A menção dos Guarani Mbyá no relatório foi feita de forma breve e em poucas linhas, sem qualquer aprofundamento da situação da população Guarani Mbyá na região. Quando o empreendimento afeta populações indígenas o processo de Licenciamento Ambiental exige um Estudo do Componente Indígena (ECI) para tratar dos impactos exclusivos à população indígena em questão.

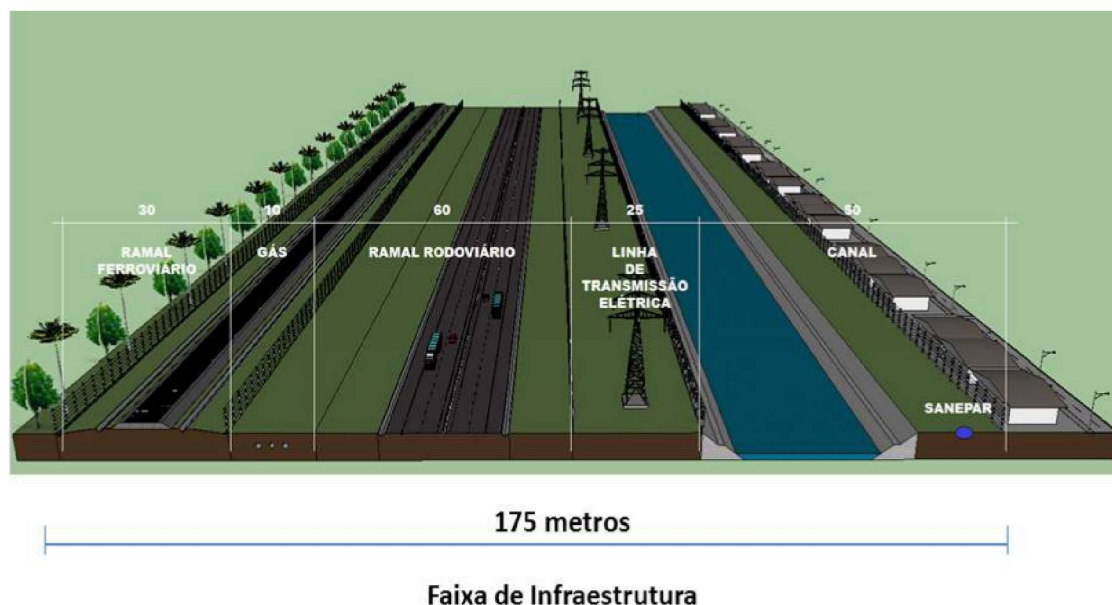
Considerando que os Guarani Mbyá em Pontal do Paraná mantém relações constantes com a cidade, os impactos no município também afetarão a vida dos indígenas da região. Entre as mudanças promovidas pelo empreendimento que valem ser mencionadas está a movimentação e aumento temporário da população na região devido a instalação do empreendimento, problemas de segurança pública, redução da pesca, risco de acidentes na PR-412 e a contaminação de água da região. Durante a operação do empreendimento haverá impedimento na área de pesca referente a

‘Área Diretamente Afetada’, sinalização de risco de acidentes envolvendo o tráfego de caminhões e o aumento da exposição de moradores e trabalhadores à poluentes e substâncias tóxicas. A conclusão dos estudos no final do relatório sobre a viabilidade do empreendimento é que o Terminal Portuário de Pontal do Paraná poderá se transformar em um polo de dinamização da economia de Pontal do Paraná.

### **3.3. RELATÓRIO DE IMPACTO AMBIENTAL DA FAIXA DE INFRAESTRUTURA EM PONTAL DO PARANÁ**

A motivação para a construção da Faixa de Infraestrutura em Pontal do Paraná advém da proposta de instalação do Terminal Portuário no município, o projeto da Faixa compõe uma das condições para a execução e a viabilidade do empreendimento portuário na região. O Estado do Paraná é um entusiasta da obra desde gestões anteriores ao atual governo. Em 2016 o Estado do Paraná reservou para o orçamento total da execução da Faixa de Infraestrutura um valor estimado em cerca de 369 milhões de reais. A obra deverá ter aproximadamente 19 km de extensão e 23 km de rodovia, com 175 m de largura que será dedicado 30 m para ferrovia, 10 m para gasoduto, 60 m para a rodovia, 25 m referentes a linha de transmissão e 50 m para canal de macrodrenagem. No relatório foi pontuado que a largura da Faixa estava prevista no início do planejamento para ter 200 m, mas foi modificada com intenção de reduzir o desmatamento de implementação. O prazo para construção da Faixa está estimado em 24 meses e deverá contratar durante o maior pico de demanda cerca de 500 trabalhadores para sua construção.

Figura 10: Perfil da Faixa de Infraestrutura em Pontal do Paraná



FONTE: Relatório de Impacto Ambiental - RIMA Faixa de Infraestrutura em Pontal do Paraná, ENGEMIN engenharia e geologia Ltda, 2016

As *áreas de influência* do empreendimento apresentam a dimensão dos possíveis efeitos trazidos pela implementação da Faixa de Infraestrutura. No Relatório foi considerado como Área Diretamente Afetada (ADA) a área onde será realizada a construção e operação do projeto, espaço que será marcado, de maneira mais intensa, pelos impactos da obra no meio físico, biótico e socioeconômico. A área dedicada a Faixa possivelmente trará alterações no cotidiano da população que reside no entorno da obra, devido ao aumento de circulação de veículos de carga pesada e as desapropriações que estão previstas para execução do projeto. Durante o Relatório todas as vezes que foram mencionadas o meio socioeconômico havia em seguida um parêntese acompanhado das palavras *pessoas*, *cultura*, *economia* que demonstra a maneira como os consultores consideram e expõem os impactos no “meio socioeconômico” como consequências das alterações do “meio físico” e do “meio biótico”.

Os efeitos secundários do projeto estão mencionados no Relatório na Área de Influência Direta (AID) do meio físico e biótico, a área dedicada é um pouco mais abrangente que a da Área Diretamente Afetada (ADA), a área foi ponderada como lugar onde poderá haver aumento de barulhos e formação de nuvens de poeira durante a realização da obra. Como já dito, a Área de Influência Direta (AID) do meio socioeconômico foi delimitada como todo o município de Pontal

do Paraná em razão do potencial de impulsionar a economia e o desenvolvimento do turismo na região. Evidentemente, as áreas onde os efeitos da construção e operação da Faixa de Infraestrutura terá impacto indireto é a mais abrangente das *áreas de influência* definidas. A menção ao favorecimento do potencial turístico do município a partir da construção da Faixa lança uma nova justificativa para o Estado do Paraná viabilizar da obra. Embora a Faixa surja com o interesse de oportunizar a instalação do Terminal Portuário, o Relatório em questão apresentou – por mais contraditório que seja – uma nova razão para a construção da Faixa: a vocação turística do litoral.

A Área de Influência Indireta (AII) do meio físico e biótico abrange toda a baía de Paranaguá, o município de Pontal do Paraná, assim como parte de Matinhos e Paranaguá. A justificativa seria que com a nova rodovia poderá haver maior interesse das empresas em se instalarem junto à baía de Paranaguá, fato que traria efeitos secundários aos ecossistemas locais. A Área de Influência Indireta (AII) do meio socioeconômico definida no estudo levou em consideração todo o litoral paranaense, além de Pontal do Paraná a área comporta os municípios de: Matinhos, Guaratuba, Morretes, Paranaguá, Antonina e Guaraqueçaba. Os impactos sentidos nessa região são efeitos das expectativas postas sobre a rodovia, já que ela pode se tornar um impulso indireto para a economia de todo o litoral do Paraná por viabilizar o trânsito de mais turistas e de recursos para a construção do Terminal Portuário de Pontal.

No Relatório o diagnóstico sobre o empreendimento diz que a faixa litorânea do litoral paranaense tem uma história de ocupação humana têm, pelo menos, 8 mil anos. A região foi caracterizada com ligada a uma ocupação antiga de caçadores-coletores que são caracterizados como os “construtores” dos sambaquis, sendo esses espaços ocupados por grupos Tupi-Guarani. Ainda indicou a existência de “remanescentes de antigas populações e culturas” indígenas no município, como as comunidades tradicionais dos Guarani Mbyá nos aldeamentos Sambaqui e Shangri-lá. A vida social das aldeias é descrita como um movimento de “*tentar viver*” como os antepassados, no qual a confecção de “*algum*” artesanato é de suma importância. Tanto essa população indígena, assim como as comunidades tradicionais de pescadores da região, têm o artesanato, a pesca tradicional e agricultura de subsistência como atividades centrais. Todas as comunidades tradicionais da região são qualificadas pelo estudo como padecedoras de grandes



dificuldades de sobrevivência. Entre as razões e os fatores que contribuem para essa situação de sofrimento nas comunidades tradicionais são a concorrência desproporcional, a legislação restritiva e a tendência à massificação cultural e econômica que subjagam atividades de pequena escala. As tipificações relativas as comunidades tradicionais dispostas no Relatório são feitas sem se elencar as informações ou dados que demonstram tal condição, sendo em algum sentido parcas. Entretanto, mesmo com essa limitação, podemos perceber que as comunidades tradicionais em Pontal do Paraná, as aldeias Guarani Mbyá e as comunidades de pescadores, resistem a homogeneização imposta e mantêm seu modo de vida diferenciado em relação ao restante da população do município.

Ao levarmos em consideração a relação dos Guarani Mbyá com a Mata Atlântica, meio que contém os recursos para a reprodução física e cultural da etnia, os impactos no meio biótico durante a implementação e a operação da Faixa trarão alterações acentuadas. Os impactos considerados no Relatório evidenciam o aumento da pressão humana sobre a vegetação e procriação de espécies exóticas. Devido a retirada e fragmentação da vegetação nativa o empreendimento trará prejuízo para os animais, sendo os mais afetados as abelhas sem ferrão que são nativas da região e que estão em risco de extinção, fato que trará interferência na polinização da floresta. A Faixa, além disso, implica eventuais atropelamentos de animais silvestres, assim como o aumento da pressão sobre a caça e captura de animais nas bordas do empreendimento por caçadores, uma vez que a nova faixa abrirá um novo limite para caça ilegal de animais como paca, capivara, cateto, queixada, onças-pardas e lontras que são elencados – pelo próprio estudo – como os principais alvos.

Diferentemente da caça ilegal realizada pelos brancos a caça é extremamente importante para os Mbyá. A prática de caça entre os Mbyá no litoral foi mencionada por Borghetti (2014: 98) como uma atividade que respeita o ciclo de renovação da natureza. Algumas espécies de animais recebem tratamento especial pelos Mbyá devido a sua sacralidade como é o caso do porco do mato. O status privilegiado de alguns bichos se deve ao “dono” do animal que é homenageado em danças e cantos (2014: 98). Os donos da natureza e a relação dos Mbyá com essas entidades passam a definir o bem-estar da pessoa. Quando essa relação não se faz de maneira adequada pode causar doenças e outras formas de calamidade que podem atingir a pessoa. Por conta disso, os Guarani acabam por

configurar uma forma de vida que se integra à natureza, como descreveu Borghetti (2014: 125), eles apresentam um sistema de conservação e sustentabilidade em relação à extração de recursos naturais. Embora não seja mencionada no Relatório, essa maneira de interação com a natureza torna a preocupação para com a caça ilegal em território indígena ainda mais dramática.

Um empreendimento de ampla magnitude como a Faixa de Infraestrutura certamente modificará a vida dos moradores que vivem próximos de onde ela será implementada. Entre os impactos elencados no meio socioeconômico estão a desapropriação de propriedades para a execução das obras. O Relatório argumentou que a Faixa trará um aumento no custo de vida para os moradores locais devido ao fomento do turismo, como o aumento generalizado de preços de produtos e de serviços. O turismo promovido de forma descontrolada pode trazer problemas como poluição, prostituição e disseminação de drogas – tanto legais como ilegais. Entre os problemas descritos no Relatório que impactam a vida dos moradores locais estão criação de bairros irregulares, favelas nas periferias, especulação imobiliária na região e consequente diminuição da qualidade de vida dos pescadores em razão da fragilização das práticas relacionados ao mar. De forma contraditória o Relatório prevê o aumento na renda dos pescadores, pois o turismo iria consolidar um maior consumo de pescados na região.

As medidas mitigadoras do empreendimento contam com a manutenção das vias, o controle de velocidade dos veículos e a instalação de sinalização. Entre as medidas também pretendem reservar a vegetação no entorno da Faixa da Infraestrutura para minimizar os impactos ambientais, assim como recomposição da vegetação das áreas afetadas com resgate da flora e da fauna, junto a implantação de passagens para os animais visando evitar possíveis acidentes com animais silvestres. A priorização de contratação de mão de obra local também faz parte do plano de mitigação de impactos. Entre as medidas compensatórias citadas está a decretação de uma Área de Proteção Ambiental Estadual que ocupará parte do espaço delimitado após a Faixa de Infraestrutura e a porção sul da Terra Indígena Sambaqui. A Unidade de Conservação sugerida ajudaria no ordenamento territorial do empreendimento, no sentido de funcionar como uma barreira para ocupações irregulares e contribuiria para a manutenção da integridade das aldeias presentes na

Terra Indígena Sambaqui, assim como serviria para proteção de toda a Zona de Expansão para Unidades de Conservação de Proteção Integral.

O plano de manejo do empreendimento levou em consideração a manutenção das comunidades indígenas existentes a sul do rio Guaraguaçu. O projeto prevê uma alteração no atual ponto de acesso à Terra Indígena Sambaqui, na região localizada a sul do Rio Perequê. Já o novo acesso desembocará diretamente na via de acesso ao Balneário Shangri-lá. Mesmo diante dos impactos ambientais e sociais de ampla magnitude promovidos pela instalação e operação da Faixa de Infraestrutura, a retórica articulada no relatório promove o ideal desenvolvimentista que visualiza na região duas vocações econômicas aparentemente contraditórias, isto é, a atividade portuária intensa e a extração do pré-sal na região, acompanhada da promoção e expansão do turismo local. A análise sobre as potencialidades da região são pautadas nas “vocações” que o município de Pontal do Paraná possui por suas características ambientais. Essas duas vocações parecem protagonizar as contradições presentes no desenvolvimentismo empregue pelo Estado do Paraná que ao mesmo tempo que pretende explorar o potencial portuário quer explorar o potencial turístico da região. Uma vez que o Terminal Portuário em operação trará alterações na baía de Pontal do Paraná alterará também o potencial turístico do município. Para alavancar o potencial turístico, além de uma estrada de qualidade promovida pela Faixa, o município precisa, sobre tudo, manter seu litoral equilibrado ecologicamente, a questão que fica é saber se tal compromisso é apenas retórico ou se assetará em práticas efetivas.

### **3.4. ÁREAS DE INFLUÊNCIA E AS VOCAÇÕES**

As *áreas de influência* são instrumentalizadas nos relatórios de impacto ambiental como categorias espaciais que distribuem os efeitos do empreendimento que serão implementados numa dada região. As áreas de influência estão presentes nos materiais produzidos no Licenciamento Ambiental, principalmente em mapas, são “símbolos em destaque” (BRONZ, 2016: 53) que são reproduzidos de forma recorrente nas práticas de licenciamentos ambientais. Como demonstrado na última seção as *áreas de influência* se dividem entre *direta* e *indireta*, definições que mensuram as

prováveis alterações nos territórios em diferentes graus de magnitude. As delimitações realizadas pela definição de áreas de influência são consideradas como uma espécie de regionalização que é voltada para um tipo de delimitação administrativa para a gestão dos territórios (BRONZ, 2016: 54). Quando o empreendimento afeta populações indígenas essa gestão dos territórios pode produzir o que João Pacheco de Oliveira (2016: 203) denominou de territorialização, que diante os impactos do empreendimento, redundam em processos de reorganização social dos povos indígenas. Além disso, o processo se funda em uma noção de identidade étnica diferenciadora que está relacionada a mecanismos jurídicos e políticos específicos, como a identidade indígena e as leis direcionadas aos povos indígenas.

Esse processo estabelece o controle social sobre os recursos ambientais dos territórios indígenas com base na relação da população com seu passado e o seu território. O que nos termos práticos do Licenciamento Ambiental se materializa em forma de investimento monetário ou implementação de projetos de compensação e mitigação de impactos por parte do empreendedor. A definição de áreas de influência implica, por sua vez, em uma delimitação do espaço a partir da lógica dos empreendimentos industriais (BRONZ, 2016: 55). O espaço selecionado passa a ser administrado para e pelo empreendimento. Tal como analisado por Bronz (2016), a delimitação é uma das estratégias de gestão dos empreendimentos que implica no direcionamento de recursos para execução de todo o processo burocráticos presentes no licenciamento como a concessão das licenças, implementação de projetos e etc. Assim, o alcance da territorialização do empreendimento no processo de Licenciamento Ambiental é definido pelas *áreas de influência* e, por sua vez, os limites das áreas de influência são também os limites da ação da empresa sobre os territórios.

Além de indicar as áreas consideradas como passíveis a alterações ambientais e sociais, outra característica das *áreas de influência* consiste na divisão dos impactos em meio físico, biótico e socioeconômico dentro do limite de cada área. O que consiste em um esforço interdisciplinar realizado pela equipe de consultoria que, diante de um mesmo enquadramento metodológico e analítico, colocada em exercício os saberes das ciências humanas e das ciências da natureza. Nesse aspecto as contribuições etnográficas de Bronz (2016: 55) revelam uma certa hierarquização dos saberes produzidos por essas grandes áreas do conhecimento, na qual há a prevalência das ciências

da natureza sobre as ciências humanas. O que nos termos práticos do Licenciamento Ambiental se reduz a enquadrar os impactos sociais aos alcances dos impactos naturais, como melhor expõe a autora: “[...] as transformações na sociedade são avaliadas como uma consequência das transformações nos ambientes físicos” (BRONZ, 2016: 56).

Para o a realização do “diagnóstico” dos efeitos do empreendimento dentro da *área de influência* os projetos dizem respeito a meios que são como subsistemas de um todo ambiental. Como analisou Eduardo Viveiros de Castro e Lúcia de Andrade (1988: 8) em relação ao contexto das Hidroelétricas do Xingu, é possível constatar uma inversão em que as populações humanas (o “meio socioeconômico”) afetadas pelo empreendimento passam a fazer parte do ambiente. Os povos indígenas são convertidos para um lugar de fundo que é o “ambiente” em que as obras serão instaladas. Nesse sentido, os empreendimentos recolhem em si os valores de um sujeito particular:

Na verdade, é a própria ideia de sociedade que é reduzida a um estado ambiental, isto é, naturalizando, pareando um Estado que, materializado em seu projeto de engenharia, assume o lugar da sociedade. O confronto passa ser entre um Estado e uma Natureza, um sujeito que age e um ambiente que reage. Gente vira ambiente, e a obra vira gente. (1988: 9)

A lógica que separa os impactos entre os meios, categorias-chave para tais documentos, é consonante aos parâmetros epistemológicos específicos da “tecnociência” tal como definida por Bruno Latour (1994). Quando essa lógica é aplicado nas realidades indígenas há uma sobreposição de saberes, mesmo que a análise contida nos relatórios de Licenciamento Ambiental, principalmente nos Estudos de Componente Indígena, estejam incorporadas as percepções dos indígenas sobre os impactos do empreendimento. Mesmo com o empenho dos consultores em descrever os impactos elencados pelos indígenas, trabalho que deve ser reconhecido, os resultados são apresentados em uma estrutura alheia aos indígenas e que servem – sobretudo – para fins de gestão. Como expõe Philippe Descola (2016) há complicações em incumbir aos povos indígenas lógicas exteriores a sua realidade, principalmente aquelas que carregam princípios universalizantes. O que nos sugere pensar em termos de naturezas no plural ao invés de natureza no singular. Seguindo a lógica do Licenciamento Ambiental, estariam os povos indígenas separando os impactos ambientais dos empreendimento em meio físico, biótico e antrópico? Nos contextos indígenas de execução de

processos de licenciamentos ambientais estariam os indígenas concebendo a natureza nos mesmos termos de como a natureza é enquadrada dentro no Licenciamento Ambiental?

As formas de classificação em *áreas de influência direta* e *áreas de influência indireta* poderiam ser apontadas como uma outra maneira de gestão do território que se distingue da gestão territorial indígena. Ao definir ambas as áreas os consultores também estão definindo os procedimentos de gestão, no sentido de intervir na destinação de recursos em cada área sob influência do empreendimento, isso no sentido de que as áreas diretamente afetadas definem onde o empreendimento realizará os projetos de mitigação e compensação, já as áreas indiretamente afetadas são os limites onde o empreendimento realizará o monitoramento das alterações ambientais e sociais. Essas delimitações detém um caráter arbitrário e as definições das áreas de influência precedem os resultados dos estudos ambientais (BRONZ, 2016: 57).

Outra lógica recorrente nos discursos dos relatórios de Licenciamento Ambiental é a definição das *vocações* do meio que o empreendimento pretende se inserir. O argumento das vocações regionais onde se instalam os empreendimentos é muitas vezes utilizado para viabilizar a instalação de dado empreendimento em certa região. No caso do Terminal Portuário de Pontal do Paraná (TPPP), devido à atividade de outros portos na baía de Paranaguá, o Relatório reitera uma suposta vocação portuária na região. O ato de constatação da vocação do local anunciou consigo que, para a implementação de um empreendimento como o Terminal Portuário, a saída dos posseiros do espaço é necessária para a viabilização do projeto. Houve a predição da vocação conservacionista da região devido à existência de unidades de conservação, que em certa medida, serviu para que o tratamento da questão ambiental fosse efetuado, pelo menos em tese, de forma mais delicada pelos consultores e empreendedores. A vocação turística do lugar também é destacada no caso do Terminal Portuário, embora possa ser pensada como excludente à vocação portuária. Em suam, o discurso presente no Relatório baseá-se num diagnóstico, ou melhor: um *wishful thinking*, de que as duas vocações, portuária e turística, possam ser separadas e compatibilizadas por uma configuração física distinta, na qual a atividade portuária não comprometeria de forma significativa a exploração da vocação turística.

A *vocação* é considerada como algo natural ao próprio lugar em que se insere o empreendimento e é instrumentalizada pelos empreendedores com justificativa para otimizar o desenvolvimento regional. O termo *vocação* carrega consigo uma ideia de uma condição inerente à coisa, uma personificação da região que é convertida em um ente dotado de uma disposição natural e espontânea para o desenvolvimento (BRONZ, 2016: 150). O desenvolvimentismo carrega no termo *vocação* uma crença relacionada ao desenvolvimento guiado pelas supostas predestinações naturais das áreas cobiçadas pelos empreendedores, que como analisou Bronz (2016), utilizam a noção de *vocação* como premissa de um estímulo ao desenvolvimento da região.

Tal narrativa também está presente no Estudo de Componente Indígena (ECI) no caso dos projetos de desenvolvimento em Pontal do Paraná. Como será tratado, por exemplo, no Estudo foi evocado inúmeras vezes o fomento da *vocação econômica* das terras indígenas em formas de um programa ambiental. O programa tem como objetivo buscar alternativas para o estímulo da geração de renda nos territórios indígenas, com a implementação de práticas como piscicultura e criação de animais visando a *sustentabilidade econômica* da população indígena. Sem uma descrição sobre os detalhes da implementação do projeto no Estudo, o programa prevê reuniões com os Guarani Mbyá para definições de seus interesses em criação de animais, assim como a capacitação dos indígenas e um acompanhamento inicial para assegurar uma sobrevivência autossustentável e rentável do programa.

Nos termos de uma *vocação regional* é evocada uma certa aptidão do lugar para determinadas funções. Distante dos discursos empresariais, os Guarani Mbyá detém uma lógica própria para definição de lugares aptos a se viver. No caso dos Guarani Mbyá no litoral paranaense, residir próximo ao oceano e a Serra do Mar contém conotações sagradas, a disposição das Teko na região revelam os lugares indicados por *Nhanderú* para que pudessem viver o seu modo de vida, o *nhandereko*. As relações das percepções indígenas com a lógica do Licenciamento Ambiental pode ser melhor exposta com a análise e a descrição do Estudo de Componente Indígena (ECI). Como será demonstrado na seção seguinte, no Estudo são instrumentalizadas algumas categorias Guarani Mbyá para o enquadramento dos impactos ambientais no ordenamento dos meios.

### 3.5. ESTUDO DO COMPONENTE INDÍGENA, OS MBYÁ NO LITORAL E A TEKOA GUA VIRATY

Tal como já destacou João Pacheco de Oliveira (2016) é imposto pelo Estado brasileiro sobre os povos indígenas um regime de alteridade que define o que é ser ou não indígena. Esse regime está descrito em textos jurídicos que asseguram direitos diferenciados baseado no paradigma do pluralismo jurídico que cria a imagem de um “outro”, o indígena. O que é ser ou não indígena é objeto de disputa política que se manifesta no campo do indigenismo, que segundo Alcida Ramos (2012) é composto por inúmeros atores que disputam entre si uma imagem do indígena. Os povos indígenas são atores dessa disputa, assim como o Estado brasileiro em sua legislação, membros de associações religiosas, ativistas de direitos humanos, ambientalistas, antropólogos e ruralistas compõe a dinâmica desse campo de batalha.

Desde os primeiros anos da colonização tentou-se classificar os povos indígenas nas Américas. A maneira como os indígenas foram apreendidos pelo imaginário ocidental durante esse tempo permite indicar para uma dialética no regime de alteridade em relação a esses povos. No Brasil em 1912, com a elaboração do Código Civil, os indígenas foram considerados relativamente incapazes, negando a eles a capacidade civil. Na Ditadura Militar em 1973 foi outorgado o Estatuto do Índio, nele foram considerados “índios” e “silvícolas” os indivíduos de origem e ascendência pré-colombiana que se identificam e são identificados como pertencentes a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional. O Estatuto do Índio foi elaborado para conter as denúncias internacionais de afronta aos direitos humanos dos povos indígenas no Brasil, por isso essa legislação contém um projeto que permite a emancipação jurídica da “condição” de indígena. A legislação permitia que “*qualquer índio poderá requerer ao Juiz competente a sua libertação do regime tutelar*”, bastando ser maior de 21 anos e ter conhecimento da língua portuguesa, assim como estar apto exercer atividade útil e saber costumes da dita “*comunhão nacional*” que visava integrar os povos indígenas.

Mesmo com os avanços trazidos pela Constituição Federal de 1988 para os direitos dos povos indígenas, seu estado de direito é constantemente atacado e incerto. A redemocratização do Brasil permitiu uma expansão dos processos de demarcação de territórios indígenas pelo país.



Porém, na medida em que seu domínio legal foi se concretizando, os ruralistas brasileiros começaram a se articular politicamente para realizar de ações anti-indígena. Inúmeros são os casos de assassinatos, atropelamentos e desaparecimentos de lideranças indígenas pelo país. Os processos de demarcação de terras indígenas começam a se tornar cada vez mais lentos. Junto ao domínio da bancada ruralista no Congresso Nacional emergiram Projetos de Emendas Constitucionais que visam mutilar os direitos indígenas, a ponto de restar apenas uma carta de boas intenções destituídas de dispositivos institucionais.

Atualmente no Governo de Jair Messias Bolsonaro – eleito em 2018 pelo Partido Social Liberal (PSL) e atualmente filiando ao Partido Liberal (PL), fusão do antigo Partido da Republica (PR) e do Partido de Reedificação da Ordem Nacional (PRONA) – a FUNAI está a serviço dos interesses dos militares e do agronegócio brasileiro, hoje a instituição aparece como um apêndice do órgão de Defesa para o controle social do território principalmente em regiões como a Amazônia Legal. Os saudosos e entusiastas da Ditadura Militar retomaram em fevereiro de 2021 o plano indigenista que foi interrompido pelo período em que ficaram fora do poder e emitido pela FUNAI uma nova diretriz para definição de quem são os “indígenas”. A nova legislação em vigor considera indígena aqueles que têm vínculos históricos e ocupação tradicional em território nacional. O indígena, tal como no Estatuto do Índio, é enquadrado como aquele que detém consciência íntima declarada sobre ser índio e contém origem ou ancestralidade pré-colombiana. Os novos parâmetros legais exigem a identificação do indivíduo por grupo étnico, baseada em critérios técnico-científicos, assim como aqueles cuja as *características culturais sejam distintas daquelas presentes na sociedade não índia*. Os avanços da Constituição de 1988 não anularam os termos previstos no Estatuto do Índio de 1973, mesmo que ambos detenham visões antagônicas sobre ser indígena. Em um sentido prático, a medida dificulta o acesso ao direito indígena, assim como busca estabelecer um controle social sobre os povos e territórios indígenas. Em tese, as únicas instituições que deveriam confirmar ou não a identidade indígena deveriam ser as instituições indígenas a qual eles se identificam e não o Estado brasileiro. O que nós vemos hoje é um retorno dos “critérios de indianidade” estabelecidos pela FUNAI durante a Ditadura Militar.

Quando o Estado brasileiro perante a lei define o que é ou não indígena, nos termos práticos do licenciamento, se define também os procedimentos que serão estabelecidos para concessão de licença para execução dos empreendimentos envolvidos. Recapitulando, quando um projeto de desenvolvimento envolve populações indígenas se exige a elaboração de um “Estudo do Componente Indígena” (ECI) da região impactada. Esse Estudo consiste em identificar e analisar as possíveis alterações que o empreendimento trará sobre as terras e os povos indígenas no seu sentido ambiental e social. A elaboração do ECI é prevista na Portaria Interministerial nº60 de 2015 que em síntese visa registrar os aspectos gerais da população envolvida, como o modo de vida coletivo, suas relações com o entorno como rios, animais e floresta, assim como com as pessoas que vivem fora do território indígena, para assim regular. O objetivo final do Estudo é um diagnóstico da percepção indígena dos impactos negativos e positivos no cotidiano indígena com a instalação do futuro empreendimento na região.

A instalação do Terminal Portuário de Pontal do Paraná (TPPP) está vinculado à execução da obra da Faixa de Infraestrutura no município, por esse motivo, quando foi realizado o ECI foram contemplados os dois empreendimentos em um único Estudo. Essa estratégia utilizada pelos empreendedores pode ser observada como uma maneira de agilizar o processo de Licenciamento Ambiental, assim como uma forma de “compartilhar” a responsabilidade sobre os projetos de compensação e mitigação de impactos nas terras indígenas. Nesse sentido foram consideradas impactadas duas terras indígenas e três aldeias: (i) a Terra Indígena Ilha da Cotinga em Paranaguá, com impacto na Tekoa Pindoty que está localizada a 3,90 km de distância do empreendimento; (ii) a Terra Indígena Sambaqui em Pontal do Paraná, com impacto na Tekoa Karaguatá Poty que está a cerca de 3,60 km da obra e a Tekoa Guaviraty que é a mais próxima do empreendimento estando a apenas 1,25 km de distância da área de instalação e operação da Faixa de Infraestrutura.

Semelhante a *área de influência* presente nos relatórios descritos na sessão anterior, o ECI em questão utilizou o termo “*área de referência*” para indicar o espaço que é essencial para a população estudada. Para poder mapear essa área o Estudo instrumentalizou o termo mobilidade para caracterizar a circulação Guarani e Mbyá na região. Como analisou Elizabeth Pissolato (2016) a mobilidade está relacionada com a construção da pessoa para os Mbyá, mantendo fortes relações

com a Tekoa, portanto, a mobilidade tem um papel central na vida da pessoa, com o modo de vida guarani e sua relação com o sagrado. Nesse sentido foram elencados como os principais fluxos de circulação aqueles que ligam as aldeias à região de Paranaguá, os balneários de Pontal do Paraná e a baía de Paranaguá, assim como os deslocamentos realizados para cidades vizinhas como Antonina, Matinhos e Curitiba. Os espaços que são integrados às áreas que ocorrem os fluxos de mobilidade foram apontados pelo Estudo como uma unidade territorial essencial para a manutenção das Terras Indígenas Ilha da Cotinga e Sambaqui, também chamou a atenção para as áreas de Guaraqueçaba, Ilha do Mel, Cotinga e Superagui como espaços importantes para os Guarani Mbyá da região, principalmente por utilizarem o deslocamento marítimo pela baía de Paranaguá.

O trabalho de campo do Estudo foi realizado entre agosto e novembro de 2016, rodas de conversas e caminhadas pelas aldeias foram apontadas como instrumentos metodológicos. Segundo o Estudo essa estratégia visou o reconhecimento das funções do espaço em termos práticos e procurou elaborar a confecção de mapas sobre a aldeia. No Estudo foi descrito que espontaneamente as crianças da Tekoa Guaviraty elaboraram desenhos sobre a sua terra indígena e seus recursos naturais existentes, colocando em destaque a fauna, também indicou que na Oficina de Construção da Matriz Indígena feita em outubro de 2016 – procedimento que consiste em elencar os impactos percebidos pelos indígenas – foi orientado que os indígenas conversassem entre si para que pudessem listar os impactos relativos à execução dos dois empreendimentos. No Estudo foi descrito que depois dos impactos serem listados os indígenas foram estimulados a classificar os graus do impacto em grande, médio ou pequeno, em seguida veio um trabalho de qualificação no qual os indígenas elencaram os impactos específicos por empreendimento, local de impacto e medidas cabíveis às alterações.

Além de categorias como “*área de referência*” o ECI dos empreendimentos instrumentalizou categorias indígenas, particularmente a *oguatá*, nome dado pelos Guarani Mbyá ao seu caminhar sagrado. Ali a *oguatá* foi destacado como um dos pontos específicos do modo de ser Guarani Mbyá, caracterizado pelas movimentações contínuas, locais e temporais, que são realizadas pela população. A prática da *oguatá* também foi mencionada como relacionada ao processo histórico de desterritorialização, assim como de colonização, descrito como uma busca

impulsionada por pajés que procuravam por lugares onde pudessem viver o seu modo de vida. Nesse sentido o espaço físico se faz de suma importância para a reprodução étnica dos povos Guarani, é nessa superfície terrena que realizam o seu caminhar sagrado, como traz o ECI, sem mencionar o indígena autor da frase: “Os “brancos” acham que somos andarilhos e por isso não precisamos de terra, mas quando andamos é para atender às necessidades das outras comunidades. Precisamos de terra para praticar nosso jeito de ser”. A relação dos Guarani Mbyá com o território analisada por Bartomeu Melià (1986) sugeriu a existência da sobreposição de uma paisagem cultural com uma paisagem ecológica no modo de vida dessa população.

Em relação a presença dos indígenas no litoral paranaense o Estudo apresentou algumas especificidades locais que os diferenciam de outras regiões com a presença Guarani Mbyá. Em especial foi mencionado a característica Mbyá de seguir com perseverança um “*ideal espiritual*” que motiva sua presença na região próxima à Serra do Mar. O ECI menciona que para a mitologia Guarani a Serra do Mar é o ponto de passagem para a Terra sem Mal, salientando que os deslocamentos dos indígenas realizados no sentido leste já era uma prática recorrente anterior a chegada dos europeus ao continente americano. A configuração atual dos Guarani Mbyá no litoral do Paraná foi apresentada no Estudo como um complexo sócio-territorial que está historicamente ligado ao processo migratório da família extensa de Maria Cristina Timóteo, seus irmãos, filhos e netos. O Estudo ressaltou que embora a ocupação Guarani Mbyá se dê em Terras Indígenas como Sambaqui, Ilha da Cotinga e Cerco Grande, a cosmologia indígena engloba toda a baía de Paranaguá. Há ainda o reconhecimento Mbyá sobre a existência de aldeias historicamente ocupadas que hoje não são mais aptas para viverem seu modo de vida Mbyá, devido aos múltiplos fatores como a expropriação territorial e escassez de recursos, que são os casos de lugares como a Ilha do Mel, Ilha das Peças e a Ilha de Superagui. Nesse aspecto Maria Inês Ladeira (1995) ressalta as conotações sagradas para os Mbyá de poder praticar o seu modo de vida na região da baía de Paranaguá, além de sua proximidade com os portões da Terra sem Mal. Na cosmologia Mbyá esse lugar é considerado como o local onde as primeiras pessoas que foram criadas por *Nhanderu* desceram para este mundo.

Hélène Clastres (1978: 67) esboçou uma “antropologia dos Tupi” ao se questionar sobre onde está o mal e qual seria a Terra sem Mal. O mal foi analisado como a sociedade (o trabalho, a lei), ou seja, empregado como presente no nível da cultura. A ausência do mal nesse sentido é a “contraordem” (1978: 67). A Terra sem Mal, isenta de troca matrimonial e trabalho no que diz respeito à ordem cultural, foi descrita como um lugar de imortalidade, com ausência de gerações, correspondente à ordem natural de nascimento e morte. A antropologia dos Tupi descrita por Hélène Clastres (1978: 67) demonstrou que o humano nasce com propriedades divinas e as perde conforme a sociedade o deprava. Sujeitos a imperfeições da ordem natural (nascem e morrem) os “habitantes de terra imperfeita, são eles mesmos imperfeitos” (1978: 92). Segundo a autora (1978: 92) na visão Guarani seria a linguagem que distinguiria o indígena dos outros seres vivos, principalmente pela habilidade de falar que reconhece a necessidade de uma força oriunda do sobrenatural.

O sobrenatural toma demasiada importância nas descrições de Hélène Clastres, analisado como marcador de limites entre a ordem natural e a ordem cultural. A cultura do ponto de vista Guarani, como apresentou a autora (1978: 92), é a marca do sobrenatural, marca que separaria os homens da animalidade. A marca do sobrenatural também separaria os homens dos imortais, pois reconhecem as regras sociais e veem na renúncia da vida social a via de acesso à Terra sem Mal (1978: 93). A cultura seria como um elo de união e diferenciação entre sobrenatural e natural. Uma vez que a cultura é compreendida como um campo da vida social e coletiva, a cultura separa o homem da animalidade, embora também esteja submetido às leis da natureza a cultura também separa os seres mortais dos seres imortais.

Aqueles que não sabem se portar segundo as normas da cultura são transformados em “jaguar”, fim que toma aquele que se deixou levar por atitudes antissociais. Hélène Clastres (1978) demonstrou o exemplo sobre essa relação entre natureza, cultura e sobrenatural ao comentar as práticas de caça em relação ao lado animal da alma humana. O consumo de carne fora do ambiente de divisão coletiva, como o ato de assar a carne sozinho na floresta é uma maneira de consumo segundo a natureza, pois comer sozinho é um comportamento considerado não-humano (1978: 94).

A cosmologia guarani é descrita como uma “mediação necessária” entre um aquém (relacionado a natureza e a imediatas) e um além (relacionado ao sobrenatural e ultrapassagem)<sup>60</sup>.

Logo, a formação de uma tekoa abarca uma série de dimensões da vida Mbyá em seu sentido social, religioso, político e ambiental. A mobilidade dos Mbyá que Marcelo Gonçalves (2011) denominou de “ethos caminhante” muitas vezes proporciona altos índices de alternância na taxa da população das tekoa. O baixo número populacional em uma dada tekoa não confere a ela menor relevância para o seu povo, em algumas circunstâncias a condição sagrada do lugar atribui a poucos o privilégio de ocupar determinados espaços. Os Mbyá das tekoa presentes no litoral paranaense mantêm vínculos de parentesco não só no litoral do Estado do Paraná, mas também no litoral de Santa Catarina e São Paulo, assim como mantêm relações com familiares na Argentina. No que diz respeito ao processo de constituição da Tekoa Guaviraty se iniciou com o grupo familiar liderado pelo cacique Roque Timóteo e seu irmão João Acosta, que são filhos de Maria Cristina Timóteo, o ECI registrou o depoimento de um sobrinho de Roque Timóteo:

*Primeiro, nós morávamos lá na (aldeia) Cotinga. Aí, meu tio, que é o Roque (Timóteo), ele estava morando em Sambaqui. Ele é mais velho e resolveu. (...) Daí ele falou com meu pai (João Acosta) e eles resolveram vir. Meus irmãos também, todo mundo. Na época eu morava em Guaraqueçaba. Daí eu vim visitar meu pai, perguntei a ele se estavam gostando de morar aqui e ele disse que sim. Aí, eu gostei também. (...) Daí meu pai pediu para morar também. (...) Depois de 20, 30 dias resolvi vim também. Daí, todo mundo, meus irmãos, meus sobrinhos, ficaram todos felizes. Depois meu tio (Roque) resolveu sair, passear um pouco. Foi para Argentina, Paraguai. (...) agora ele tá no Paraguai. Ele sempre passeia e volta. (2017: 87)*

A passagem além de trazer elementos sobre o processo de formação da Tekoa Guaviraty também demonstra a prática da *oguatá* realizada por Roque Timóteo que “*resolveu sair e passear um pouco*” evidenciando a força da prática no cotidiano Mbyá. Posteriormente a fundação da Teko por João Acosta e Roque Timóteo, outro filho de Maria Cristina Timóteo, Francisco Timóteo se mudou para Tekoa. Em 2016 residiam em Guaviraty a família extensa de João Acosta e outra

<sup>60</sup> Como analisou posteriormente Carlos Fausto (2005) sobre a “desjaguarificação” da cosmologia guarani, com criação de mecanismos que negam o canibalismo: “A cosmologia guarani contemporânea caracteriza-se por uma disjunção de figuras estreitamente articuladas em outros sistemas tupi-guarani: sangue e tabaco, guerreiro e xamã passam a opor-se diametralmente. Essa disjunção atravessa vários domínios do pensamento guarani, a começar pela concepção da pessoa, onde encontramos uma dicotomia entre dois princípios anímicos que, simplificando, podem ser caracterizados como uma alma “divina” e outra, “animal.” (2005: 396). A “desjaguarificação” reafirmava a tese de mudança social é questionada por Daniel Calanzans Pierri (2018), que analisou a possibilidade da permanência da predação entre os Guarani e Mbyá, sugerindo maior cautela com a questão e que a situem onde os próprios índios as situam (2018: 242).

família nuclear que não foi mencionada pelo Estudo. No total moravam na Tekoa cerca de 41 pessoas, distribuídas em 9 famílias que estavam distribuídas em um total de 11 moradias. As casas em Guaviraty foram apresentadas no Estudo como distribuídas em um mesmo espaço e com relativa proximidade entre elas, todas as moradias eram de madeira com telhado de amianto e as residências são desprovidas de banheiro. O abastecimento de energia na Tekoa é catalisado por placas solares fixadas próximas às casas e são as únicas fontes de energia da localidade. Um problema recorrente nas Terras Indígenas no litoral paranaense são as falhas e os descasos perante o abastecimento de luz, o que redundava em diversas dificuldades no cotidiano indígena. Dificuldades semelhantes são enfrentadas com o abastecimento de água, que no caso de Guaviraty dependem de uma equipe da Secretaria Especial de Saúde Indígena do Ministério da Saúde (SESAI/MS) que proporciona o abastecimento da caixa d'água central da tekoa, água que é utilizada somente para consumo humano, sendo que para a lavagem de roupas e tomar banho os indígenas utilizam os córregos localizados nas proximidades.

As matas presentes nos limites da Terra Indígena Sambaqui são utilizados pelos indígenas como espaços que proporcionam acesso à madeira, como caxeta e taquara, assim como possibilitam a realização da caça, além do mais os indígenas nessa tekoa utilizam o rio Marcial e o rio Perequê para pesca e lazer. Outra observação que compõe o ECI é que a fonte de renda da aldeia é consequência do artesanato, é relatado que Guaviraty é conhecida nas aldeias da região por produzirem miniaturas de animais em madeira bem elaborados, com maiores dimensões e complexidades que dão um diferencial para as suas produções. A família de João Acosta foi destacada pelo Estudo como uma das que detêm o domínio do conhecimento relacionado a esse tipo de artesanato, mas a produção de artesanato na Tekoa não se limita a produção de miniaturas de animais em madeira, também são produzidos cestarias, colares e pulseiras de semente e miçanga. Os artesanatos são vendidos fora da aldeia, comercializado nos balneários do município de Pontal do Paraná, assim como na Ilha do Mel e em municípios vizinhos como Morretes, Paranaguá e Matinhos. O Estudo relata que entre as três aldeias estudadas Guaviraty é a que com mais frequência mantém relações com a cidade de Pontal do Paraná. Os indígenas praticam

deslocamentos diários por inúmeros motivos como estudar, a própria comercialização do artesanato, aquisição de alimentos e etc.

O ECI também toma nota do calendário de atividades cerimoniais e de plantio em Guaviraty, fato que nos permite imaginar a dinâmica anual da Tekoa, a sua disposição sazonal. Em janeiro se realiza o ritual do *Nhemongarai*, em maio se inicia a preparação do solo para plantio e se elabora a festa de aniversário da Tekoa, o plantio do *Avaxi Hete'i* (Milho Guarani) se inicia no dia 24 de junho e é acompanhado com os plantios de hortaliças e legumes, em agosto novamente é um mês dedicado a preparação do solo para plantio que se inicia em setembro com o cultivo de melancia, melão, feijão e mandioca que são colhidas em dezembro. A área que é destinada para a agricultura na aldeia foi descrita como relativamente pequena, estando localizada nas proximidades da *opy*.

Outra dinâmica relatada pelo ECI sobre a Tekoa Guaviraty, especificamente sobre a constante movimentação de Roque Timóteo, é que ele também ocupa a posição de pajé da aldeia. O Estudo apontou que mesmo com a ausência temporária de Roque Timóteo a Tekoa continuava reconhecendo ele como seu líder espiritual. Mesmo com a *opy* estando presente na tekoa, quando os indígenas de Guaviraty precisam de orientações espirituais ou práticas curativas, na falta de Roque Timóteo, eles se deslocam até a Tekoa Yakã Porã no município de Garuva em Santa Catarina. A posição de cacique em 2016 era ocupada por João Acosta, que é um dos fundadores da tekoa, e a posição de vice-cacique estava sendo ocupada pelo seu filho Lídio Acosta.

No que diz respeito aos empreendimentos e às perturbações ambientais e sociais identificadas na Tekoa Guaviraty foram elencadas poucas ou quase nenhuma alteração na qualidade ambiental e simbólica do cotidiano indígena em relação às áreas de pesca no rio Maciel e no rio Perequê, assim como na área de extração de caxeta e taquara no leste da Terra Indígena e a área de caça. Algumas poucas mudanças foram destacadas no que diz respeito a diminuição de bambuzal e relativa diminuição de pescados nos córregos ligados aos rios Maciel e Perequê presentes na estrada da aldeia. No ECI foi citada a existência de algumas áreas nos limites da Terra Indígena Sambaqui que são utilizadas como áreas de caça por não-indígenas, fato que é motivo de temor e medo para os



Mbyá de Guaviraty. As mudanças mais drásticas promovidas pelos empreendimentos apontadas no Estudo dizem respeito à ameaça das áreas de caça abundante, acompanhado do temor de alguma ação violenta de não-indígenas na área leste da aldeia entre o rio Maciel e o rio Perequê. Também salienta que os principais problemas ambientais destacados na Tekoa Guaviraty dizem respeito à invasão de não-indígenas em seu território, a preocupação é que além da invasão os não-indígenas expropriam as riquezas presentes na Terra Indígena, sejam elas em formas de caça e pesca, ou em forma de extrativismo vegetal. Em decorrência da ameaça de invasão em território indígena os indígenas de Guaviraty temem por sua segurança e integridade física, algo apontado pelo Estudo. Por sua vez, as invasões e as áreas cobiçadas da Terra Indígena Sambaqui acontecem principalmente ao longo da margem do rio Maciel e no limite leste da Terra Indígena.

O que o temor resultante das invasões nos releva é uma lógica distinta específica aos indígenas no usufruto de seu território, coisa que certamente difere da lógica do não-indígena-invasor. A relação dos Mbyá com a mata e os rios está entrelaçada com conotações sagradas, diferente da relação do não-indígena com a caça e a pesca que detém um caráter profano, como mero recurso. Embora a “natureza” seja composta por elementos fundamentais para os povos indígenas, no caso dos Mbyá esses elementos são parte indispensável para realização do seu modo de vida, o *nhandereko*. Nesse sentido, a própria visão indígena de “desenvolvimento” e dos “impactos” relacionados ao empreendimento é diferente da visão do não-indígena impregnado pelo *ethos* desenvolvimentista. O mesmo ocorre com a percepção sobre as “vocações” da região da baía de Paranaguá, enquanto os empreendedores vêm no lugar suas aptidões portuárias e turísticas, os Mbyá a percebem como lugar sagrado, a última morada antes de adentrar os portões da Terra Sem Mal, como apresentou o Estudo sem mencionar o autor indígena:

*(...) estas três ilhas constituíam as últimas moradas ou passagens terrenas para os Guarani, os últimos portais ou caminhos para a morada divina (denominada também de terra sem males). Nas Ilhas da Cotinga e de Encantada o corpo físico já ia se preparando e se despedindo da vida aqui na terra e na última ilha (Ilha do Mel) já não havia mais o corpo físico, somente a alma ou espírito do Guarani, por isso não se encontram vestígios físicos Guarani nesta ilha, pois era a última passagem, somente do espírito ou da alma para a morada ou mundo divino, espiritual. Nos últimos tempos, a Ilha do Mel perdeu as condições espirituais e tal significado para os Guarani, assim como a Ilha Encantada, dadas as interferências humanas, sem a energia necessária para tal passagem espiritual. (2017: 193)*

Nesse sentido o ECI aponta que os empreendimentos, dadas suas dimensões, poderão impactar o ambiente físico e espiritual dos povos indígenas na região, pois os projetos de “desenvolvimento” e a proximidade da Tekoa com as obras poderão alterar o meio no qual vivem os Guarani Mbyá. Devido às conotações cosmológicas da região, os projetos poderão trazer modificações no seu modo de vida, para as relações com as outras aldeias e com os elementos da natureza. Em especial para a Tekoa Guaviraty, diferentemente das outras tekoa, foi a primeira vez que os indígenas entraram em contato com processos de Licenciamento Ambiental, diante esse fato eles enfrentaram maiores dificuldades e necessitaram de maiores esclarecimentos se comparada às demais aldeias. No que diz respeito aos impactos identificados em Guaviraty eles estão relacionados ao medo da perda da qualidade ambiental e dos recursos naturais existentes, assim como implicações na execução da *oguatá* com o aumento de circulação de veículos e riscos de acidentes na PR-412. O maior receio da Tekoa Guaviraty é a presença de não-indígenas no seu território e o contato com eles, o medo é de serem discriminados ou sofrerem violência se ocorrerem invasões na Terra Indígena.

Diante os empreendimentos os Mbyá em Guaviraty são apontados pelo Estudo como os que serão mais impactados pela execução da Faixa da Infraestrutura, já que estão a 1,25km de distância do projeto. Além disso os indígenas utilizam o acesso ao litoral de Pontal do Paraná diariamente para diversos fins como venda de artesanato e visita de parentes em outras aldeias. Por conta dessa questão a realização da *oguatá* ficaria parcialmente modificada na fase de implementação do empreendimento devido ao maquinário envolvendo a obra e na fase de operação em função do aumento de circulação de veículos. O ECI registra que os indígenas de Guaviraty destacaram a importância na criação de acessos alternativos nas etapas das obras para que possam realizar suas atividades. Além de preocupações com a mobilidade dos Mbyá, as medidas mitigadoras e compensatórias buscarão promover a “*sustentabilidade etnoambiental*” para ampliar a valorização dos indígenas na conservação dos recursos naturais.

Resumidamente, na separação realizada pelo Estudo de Componente Indígena (ECI) de impactos do meio biótico, físico e antrópico se faz presente duas principais preocupações segundo a

percepção indígena do empreendimento: (i) uma diz respeito ao meio biótico/físico e aos recursos naturais presentes na Terra Indígena, como as matas e os rios, que são lugares que ocupam uma função de fornecer alimentos através da caça e pesca e fundamental uma relação sagrada com os elementos da natureza; (ii) a outra diz respeito ao meio antrópico e está ligada a *oguatá*, a mobilidade Mbyá, em outras palavras a livre circulação dos indígenas pela região. O que me questiono é se as separações do universo Mbyá seriam tão estanques como as presentes no processo de Licenciamento Ambiental. Diante as conotações sagradas dos Mbyá com a natureza e a dinâmica envolvendo a caça e a pesca é sugerível pensar em um maior entrelaçamento propiciado pelas categorias nativas. O mesmo ocorre com a *oguatá*, que no relatório foi mencionado como principal característica dos Mbyá e tratado como elemento da “cultura” Mbyá, mesmo que a prática exija um “ambiente físico” relativamente equilibrado. Nesse sentido, estariam os indígenas Mbyá falando de uma natureza tal como entendida dentro do Licenciamento Ambiental? Os estudos e relatórios de Licenciamento Ambiental analisados sugerem que os indígenas ao falar de impactos ambientais instrumentalizam uma noção de “natureza” com aspas, distinta da noção de natureza empregada nos processos de Licenciamento Ambiental.

#### 4. CONCLUSÃO: UMA NATUREZA COM ASPAS?

*Quando Papa Miri fez a terra, fez o mundo, fez os índios e os brancos, continuou existindo para cuidar deles, para protegê-los, para proteger os dois mundos: os dos brancos e o dos índios [...] Papa Miri construiu dois sistemas diferentes, o dos brancos e o dos índios. Os brancos sabem que a terra também é dos índios [...]. Os brancos são ricos com muitos bens materiais e os índios simples, pobres. Assim foram criados, mas mesmo assim, a terra também seria dos índios [...]. Deste modo, estamos todos aqui nesta terra, os brancos e os índios. Os campos foram feitos para os brancos e as matas para os índios. Nas matas existem todos os nossos alimentos e os campos foram deixados aos brancos. Deus deixou para nós, como alimento, os frutos das árvores, deixou também animais, como veados, antas, porcos do mato [...] Então, vou lembrar aos brancos, aqui é o Brasil, está na beira do mar, à margem de uma grande água, é parte de uma grande ilha. Quando temos um espaço na mata para viver, temos muitos alimentos silvestres como guavirova, guembé, coco, jabuticaba, guabiju e muitos outros alimentos para as crianças se alimentarem quando estiverem maduros. [...] Os brancos quando compram uma área de mata, vão roçar, limpar tudo. Assim, começou a nos faltar recursos para viver. Então, temos que chegar na casa dos brancos para comprar o que comer. Gostaríamos que deixassem estas matas para nós (que nos digam) entrem, vocês Mbya, podem entrar. Construam sua casa de reza para rezarem para Deus. (Perumi, Xamã Mbyá, 1983. Processo. Funai nº 4201/88:30-31 apud ECI – Faixa de Infraestrutura Pontal do Paraná, 2017)*

O que busquei argumentar nesta dissertação foi a possibilidade de pensar o encontro de visões distintas acerca da natureza ou meio ambiente, assim como da cultura e das tradições, a partir da situação vivenciada pelos Guarani Mbyá de Guaviraty em relação ao contexto de Licenciamento Ambiental de empreendimentos em Pontal do Paraná. Para dar conta das dimensões da situação os elementos foram considerados no eixo da relação pessoa humana e natureza, em primeiro lugar pela perspectiva Guarani Mbyá a partir de uma reunião em Guaviraty sobre os empreendimentos, num segundo partindo da imagem dos indígenas e do meio ambiente que o Estado brasileiro prescreve em sua jurisdição e num último esbocei a maneira como a perspectiva Guarani Mbyá sobre os empreendimentos são enquadradas nos relatórios e estudos de impactos ambiental a partir da separação entre o meio físico, biótico e antrópico. No sentido dos termos do depoimento acima, busquei destacar os “*sistemas diferentes*” dos brancos e dos indígenas frente a natureza considerando as práticas discursivas implicadas pelo Licenciamento Ambiental.

A pesquisa em questão teve um caráter inicial, pois diante das limitações impostas pela execução da investigação, os apontamentos aqui apresentados promoveram a contextualização e o mapeamento da situação dos Guarani Mbyá em Guaviraty e os empreendimentos em Pontal do

Paraná, acredito que esse panorama aqui exposto possa vir-a possibilitar o aprofundamento em campos de investigação que dizem respeito à situação do Guarani Mbyá no litoral paranaense. O depoimento de Paulo e João que foram analisados no primeiro capítulo são um dos pilares principais para a constituição da dissertação, na medida em que eles proporcionam a observação do termos “*nossa natureza*” e “*nossa cultura*” em um contexto de reunião com representantes do Estado para reivindicarem a demarcação de seu território em Pontal do Paraná. A partir das considerações de Bartomeu Melià (1981) foi possível evidenciar a relevância da relação ecológica com a mata para a cultura Guarani Mbyá. Em relação a “*nossa natureza*”, inspirado pelo trabalho de Maria Inês Ladeira (2004: 7), o termo foi empregado como um referente à Mata Atlântica, o que permite reafirmar o lugar privilegiado que essa floresta ocupa na cosmologia Guarani Mbyá. A integridade das florestas, ao serem tratadas como motivo de felicidade e preocupação para os indígenas de Guaviraty, nos permite refletir sobre as maneiras pelas quais a “*natureza*” é utilizada como capital político para a reivindicação da demarcação do território indígena.

As considerações contidas no segundo capítulo dizem respeito à maneira como o Estado brasileiro edificou dialeticamente um regime de alteridade sobre a natureza e a cultura, para isso foram considerados como material de análise a jurisdição ambientalista e indigenista. A elaboração da imagem do indígena realizada pelo Estado brasileiro, como comentou Alcida Rita Ramos (2012), é feita de maneira ambivalente devido ao jogo de forças de atores que proporcionam uma disputa política sobre o que é o “indígena”. Ao mesmo tempo que o Estado legitima direitos diferenciados aos indígenas, também toma uma postura de omissão diante a violação desses mesmos direitos. Argumentei neste trabalho que o mesmo acontece em relação ao ambientalismo brasileiro, resguardada suas diferenças, sua execução também se dá de maneira ambivalente, ao mesmo tempo que dedica uma robusta legislação acerca ao meio ambiente brasileiro, o Estado pouco faz no sentido de um maior rigor e fiscalização mediante as leis ambientais. O que muitas vezes resulta em uma postura de omissão como, por exemplo, o aumento nas taxas do desmatamento ilegal no Brasil nos últimos anos. A situação ambivalente do ambientalismo brasileiro, tal como o indigenismo, é um fenômeno político composto por múltiplos atores que disputam entre si a imagem da natureza ou o que se pode fazer nela.

A investigação nos textos jurídicos sobre o indigenismo e o ambientalismo permitiram refletir sobre os encontros e os distanciamentos no manejo da cultura e da natureza pelo Estado brasileiro. Os principais pontos de destaque estão no direito de consulta dos povos indígenas quando afetados por empreendimentos, algo previsto pela Convenção nº169 da OIT. A regulamentação da consulta prévia entre os indígenas nos processos de Licenciamento Ambiental estão presentes na Portaria Interministerial 419 de 2011, que foi atualizada pela Portaria 60 em 2015. A apresentação do debate jurídico sobre os indígenas e o meio ambiente buscou introduzir a temática para a elaboração das descrições e reflexões sobre os relatórios e estudos de Licenciamento Ambiental presentes no capítulo três. A análise dos relatórios se circunscreve no Relatório de Impacto Ambiental do Terminal Portuário e no Relatório de Impacto Ambiental da Faixa de Infraestrutura em Pontal do Paraná, bem como o Estudo de Componente Indígena (ECI) que tais empreendimentos compartilham. A investigação permitiu evidenciar a transformação da realidade indígena diante a implementação dos empreendimentos e especialmente a maneira através da qual perspectiva indígena está presente nos relatórios, a instrumentalização pelos estudos das categorias Guarani Mbyá. Destaquei como as categorias de *oguatá* e *teko* são instrumentalizadas para enquadrar os impactos dos empreendimentos na separação entre meio físico, biótico e antrópico.

Durante a investigação dos relatórios e dos estudos presentes no processo de Licenciamento Ambiental também foram abordadas as categorias próprias da lógica do procedimento de consulta prévia para o diagnóstico de impactos como “*áreas de influência*”. Tal categoria é utilizada dentro dos relatórios e dos estudos de impacto ambiental como referência às alterações que os empreendimentos possivelmente causarão com sua instalação e operação em relação ao meio físico, biótico e antrópico. Embora no Estudo do Componente Indígena (ECI) do caso do Terminal Portuário e da Faixa de Infraestrutura em Pontal do Paraná, ao invés da categoria “*áreas de influência*” foi mencionado como sinônimo “*áreas de referência*”.

Aliado às reflexões de Deborah Bronz (2016) explorei a operacionalização das “*vocações*” da região nos processos de Licenciamento Ambiental, que estão atreladas à retórica acerca das predisposições “*naturais*” do lugar para o recebimento dos empreendimentos em questão, o que no

caso oscila entre a vocação portuária da região da baía de Paranaguá e a vocação turística dos balneários de Pontal do Paraná. É possível observar essa mesma noção de vocação sendo mencionada pelas reportagens da Gazeta do Povo que foram utilizadas para contextualizar o histórico dos empreendimentos no primeiro capítulo. A proposta de instalação da Faixa de Infraestrutura foi justificada por seus idealizadores sob o recurso de uma promessa, a dizer: que sua operação possibilitará o crescimento da atividade portuária sem com isso prejudicar as atividades turísticas em Pontal do Paraná.

A condução da investigação permitiu acessar e descrever a situação dos Guarani Mbyá de Guaviraty em Pontal do Paraná de forma panorâmica. As descrições suscitam uma discussão que não se esgota no presente trabalho, principalmente no que diz respeito acerca da relação dos Guarani Mbyá com ou em torno da “natureza”. Este estudo é limitado em razão da falta de um diálogo com os indígenas de Guaviraty, em razão da circunstância pandêmica, estando enquadrado pelos processos de Licenciamento Ambiental, através deles tentei trazer os elementos da situação que os indígenas estão envolvidos, elementos que suscitam a continuidade de outras investigações acerca das questões que envolvem a relação entre o humano e natureza, a relação entre indigenismo e ambientalismo, a relação de empresas com o Estado, a relação dos processos de Licenciamento Ambiental com os povos indígenas. No que diz respeito ao contexto dos Guarani Mbyá de Guaviraty em Pontal do Paraná esta pesquisa indicou a possibilidade de realização de trabalhos futuros que investiguem as implementações dos empreendimentos aqui retratados, com o intuito de privilegiar a visão indígena, se conectando com a situação mais ampla da região da baía de Paranaguá junto a população de pescadores e outros moradores impactados pelos projetos, a partir da maneira como percebem o mundo.

Busquei aqui evidenciar as lógicas inerentes aos “*sistemas diferentes*” dos indígenas e dos brancos em relação a natureza, assim como da cultura. O contexto descrito é marcado pelo encontro conflituoso desses dois *sistemas* na execução prática do licenciamento. Esses *sistemas* foram pensados aqui a partir dos depoimentos Mbyá coletados em uma reunião em Guaviraty e a partir dos relatórios e estudos referentes aos projetos de desenvolvimento que pretendem se instalar em

Pontal do Paraná. Os aspectos inerentes aos “sistema” de pensamento dos brancos, como melhor analisado por Bruno Latour (1994), é fruto dos cânones da filosofia ocidental e é permeado por uma lógica dicotômica que separou o mundo entre elementos da natureza e elementos da cultura. As reflexões de Philippe Descola (2001) indicam que esse “sistema” dos brancos é oriundo de uma tradição específica de pensamento, argumentando que categorias como as de natureza não devem ser consideradas transculturais ou transhistóricas. Assim, a natureza não deve ser tratada como uma categoria universal e sim de maneira plural, como uma construção social da e com a natureza.

No pensamento ameríndio o “sistema” indígena, segundo Eduardo Viveiros de Castro (2015) uma forma de perspectivismo, promove uma inversão na lógica ocidental de natureza e cultura. Viveiros de Castro (2015) argumentou que o perspectivismo ameríndio, diferente do relativismo cultural que explica a diversidade a partir de uma natureza humana e várias culturas, propõe a pensar em termos inversos a questão da diferença, concebendo uma diversidade que advém da natureza dos corpos. Portanto, seriam várias naturezas e uma cultura. Esta perspectiva é traduzida nos termos de um mundo habitado por inúmeros agentes, animais, plantas, rios e mares, que mantém relações com os indígenas, também capazes de assumir um ponto de vista. Nos termos expressos por Viveiros de Castro (2015) essa maneira de relação com o mundo parte de um pressuposto multinaturalista, ou seja, pela diferenciação do ser estar calcada no corpo. Neste sentido, os animais também teriam cultura, eles casam e fazem guerra, a diferença dessa humanidade para as dos indígenas estaria na diferenciação dos corpos.

Ao levar a sério o depoimento indígena me atentei as expressões utilizadas durante a reunião. Além da questão da “*nossa natureza*” e “*nossa cultura*” me chamou atenção a utilização do “*meu ponto de vista*” como justificativa para o que foi dito por Paulo e João em Guaviraty. Busquei traçar um paralelo entre a expressão utilizada pelos indígenas e as análises de Viveiros de Castro (2004; 2015) sobre o “ponto de vista” no perspectivismo ameríndio. Mesmo sendo questionado sobre a relação da expressão dos indígenas e a análise do autor, me arrisco a sugerir que a expressão de João “*eu não acho, do meu ponto de vista*” pode ser pensada como uma manifestação de algum perspectivismo. O mesmo vale para a expressão mobilizada de “*nossa natureza*”, que pode ser



pensada como uma maneira de reivindicar a importância de demarcação de seu território a partir de uma leitura multinaturalista que têm a construção da corporalidade como elemento central.

A instrumentalização da expressão “*nossa natureza*” pelos indígenas descrita neste trabalho foi compreendida como meio de reivindicação para a demarcação do território Tekoa Guaviraty. Tal como foi destacado por Ladeira (2004) a expressão está relacionada a Mata Atlântica, assim como as florestas, os rios e o mar de maneira mais ampla. Assim como a expressão “*nossa cultura*” foi utilizado pelos indígenas de Guaviraty para defender o direito ao território indígena, o que nas análises de Manuela Carneiro da Cunha (2009) são descritos como uma “cultura” com aspas convertida pelos povos indígenas como capital político para reivindicação dos direitos indígenas. Sugiro pensarmos que em situações como as proporcionadas pela Oficina de Trabalho em Guaviraty sobre os empreendimentos em Pontal do Paraná, a indicação de uma “*nossa natureza*” pode ser, também, pensada como uma “natureza” com aspas, no sentido que os indígenas convertem a “natureza” em capital político para reivindicação da demarcação de seu território. Assim, inspirado pela autora, podemos dizer que a “natureza” não carrega para os Guarani Mbyá os mesmos sentidos empregados pela tecnociência dos consultores que separam os impactos ambientais em meio físico, biótico e antrópico.<sup>61</sup>

Nesse sentido, a colocação do cacique Paulo da Tekoa Guaviraty é esclarecedora. A natureza e a terra tomam centralidade na cosmologia, são as riquezas dos povos Guarani Mbyá, algo que nas palavras dele são [...] “*Terras principalmente, é nossa riqueza e sobrevivência, e isso é em primeiro lugar*”. A demarcação do território é a garantia que os povos Guarani Mbyá terão uma relação com a natureza que propicia viverem seu *nhandereko*. A questão fundiária não é uma questão particular dos povos Guarani Mbyá, inúmeros outros povos indígenas sofrem de desafios semelhantes em relação a demarcação de território indígena. O locus privilegiado que ocupa a noção de “terra” no pensamento indígena também transcendem aos

<sup>61</sup> Esse tipo de “mal-entendido” foi comentado por Marisol de la Cadena (2018: 99-100) que em contexto onde os corpos pertencem a mundos diferentes e usam uma mesma palavra para designar entidades que não são as mesmas, pois elas e os corpos que as nomeiam, pertencem a mundos diferentes. O equívoco ocorre pela prerrogativa que de que, como nos casos descritos nesta dissertação, a Natureza é nomeada e compartilhada em um único mundo da mesma forma. Afinal, para os indígenas Guarani Mbyá, o mundo é separado em meio físico, biótico e antrópico tal como no processo de licenciamento ambiental ou é apenas uma maneira de homogeneização de mundo heterogêneos?

próprios Guarani Mbyá, algo que o cacique Paulo reconhece: “*todo indígena precisa*”. A noção de “terra” para os indígenas se difere da noção de terra do “sistema” dos brancos. A conversão da natureza como mercadoria dentro do sistema capitalista produz um modo de vida muito distante dos protagonizados pelos Guarani Mbyá no *nhandereko*. Como expressou em outra oportunidade o Xeramõi Timoteo Oliveira da Tekoa Itanhaen (SC) sobre a riqueza:

*[...] Falaram antigamente que Guarani foi deixado pra ser pobre. Só o mato é pra nós, o bichinho é pra nós, a natureza é pra nós, só isso que é a nossa riqueza. Água é a nossa riqueza. Isso é a nossa riqueza. Mas, agora, nós perdemos, não temos riqueza mais; nós perdemos tudo. Agora nós somos pobres. Não temos mais nada. Agora, onde nós vamos conseguir riqueza de novo? Onde? Os brancos, de onde tiram riqueza? De dentro da terra, nas minas, pra fazer ferro, fazer alumínio, todas as coisas, cimento. Fazer telhas, fazer brasilite, fazer tinta. Tiram. Cada ano fazem carros, o Brasil está cheio de carros, de onde tiraram tudo? Eles que fizeram? Não, é natural, tiraram da terra. Limpam os terrenos para achar gasolina, óleo diesel, e essas coisas. Tiram da natureza. Nhanderu deixou tudo, dentro da água. É a nossa terra que deu lucro para as nações brancas, para fazer cidades mais altas ainda, pra fazer a estrada mais bonita ainda. (PESQUISADORES GUARANI, 2015: 69)*

As belas palavras de Timoteo Oliveira lançam uma crítica Guarani Mbyá sobre a fetichização da natureza pelo “sistema” dos brancos. A natureza é entendido na matriz capitalista como matéria-prima para o acumulo de riqueza. Como refletiu Friedrich Engels (1970) sobre a natureza no “sistema” dos brancos: “O trabalho é a fonte de toda riqueza, afirmam os economistas. E o é, de fato, ao lado da Natureza, que lhe fornece a matéria por ele transformada em riqueza” (1970: 215). Neste sentido, é a natureza a matéria que o trabalho transforma em riqueza. De maneira semelhante as reflexões de Timoteo Oliveira sobre a produção da mercadoria pela exploração da natureza demonstram como os brancos extraem a riqueza, como “*gasolina, óleo diesel e essas coisas*”, ao mesmo tempo que negam a natureza qualquer importância ou significado mais profundo. Foram “*eles (os brancos) que fizeram? Não, é natural, tiram da terra [...] é a nossa terra que deu lucro para as nações brancas, para fazer cidades mais altas ainda, para fazer a estrada mais bonita ainda*”. No limite, é a visão da natureza que pode ser transformada em riqueza que produz os meios para instalações de projetos de desenvolvimento como o Terminal Portuário de Pontal do Paraná (TPPP) e a Faixa de Infraestrutura promovida pelo Estado do Paraná,

visão que alimenta o ideário da “vocação” de espaos naturais aptos a servirem como símbolos para a ideologia desenvolvimentista.

No Estudo do Componente Indígena (ECI) sobre os projetos de desenvolvimento analisado nesta dissertao é mencionado o temor dos moradores da Tekoa Guaviraty em relao a invasão de suas terras pelos brancos, seja na mata ou no rio, este medo é o principal ponto de preocupao dos Guarani Mbyá frente a seu território e sua integridade física. A preocupao se agrava pelo fato da TI Sambaqui – onde está localizada a Tekoa Guaviraty – ser apenas delimitada pela FUNAI. Ao considerar com seriedade o lugar privilegiado da “natureza” na cosmologia Guarani Mbyá, principalmente no que diz respeito a “terra”, podemos compreender a envergadura do temor que a invasão dos brancos no território indígena provoca. As preocupaoes dos indígenas sobre a invasão de suas terras pelos brancos é uma realidade. No dia 23 de maro de 2021 os Guarani Mbyá da Tekoa Guaviraty acordaram com uma cerca e placas na estrada de terra que liga a Tekoa com a cidade de Pontal de Paraná como maneira de intimidar a presena indígena no município. O cacique Paulo publicou em uma rede social a figura a baixo:

Figura 11: Ameaça à Tekoa Guaviraty em 23 de março de 2021



FONTE: Acervo do autor, 2021

O cacique Paulo provoca, chamando a atenção: “*observe a placa*”. Os invasores ameaçam não somente a usurpação da terra indígena, insinuam que “agora tem dono, não mexa” e apelam através do desenho de uma arma de fogo ao medo, sugerindo que os moradores da Tekoa Guaviraty que por ali se movimentarem podem ser alvejados. Não tenho informações sobre quantas placas foram colocadas na estrada da Tekoa Guaviraty, mas a placa que ganhou destaque pelo olhar do cacique Paulo já expressa o teor das ameaças dos invasores. É bom lembrar que os moradores de Guaviraty utilizam essa estrada diariamente, mesmo durante a pandemia, para trabalhar e realizar outras atividades em Pontal do Paraná. A ameaça com cerca e placas deixaram os Guarani Mbyá com medo de sair da Tekoa.

O Estudo de Componente Indígena (ECI) apontou para os temores dos Guarani Mbyá da Tekoa Guaviraty diante a possibilidade da invasão de seu território pelos brancos já em 2016, alguns anos depois os moradores da Tekoa são ameaçados. Não sabemos se as ameaças foram promovidos por agentes ligados ao projeto do Terminal Portuário de Pontal do Paraná (TPPP) ou ao projeto da Faixa de Infraestrutura, mas as ameaças podem ser um reflexo indireto da possibilidade da instalação destes projetos de desenvolvimento multimilionários. Na medida em que os projetos criam uma pressão maior sobre a Tekoa Guaviraty, o território indígena se torna objeto de cobiça para a especulação imobiliária na região. O fetichismo da natureza gera uma marginalização dos indígenas, enquadrando-os como obstáculos ao desenvolvimento, inimigos de uma “civilização” que avança sob as custas de “sua natureza”. Frente aos projetos de desenvolvimento uma forma de garantir o direito aos Guarani Mbyá sobre a posse de suas terras tradicionalmente ocupadas é a demarcação da TI Sambaqui. Garantindo assim aos Guarani Mbyá a “natureza” e a “terra” que afinal *“todo indígena precisa”*.

Os *“sistemas diferentes”* dos brancos e dos indígenas entram em contato em contextos como os de Licenciamento Ambiental, principalmente no que diz respeito à relação com a natureza e a cultura. A jurisdição brasileira elaborou um regime de alteridade que demonstra as nuances do “sistema” dos brancos em relação aos povos indígenas e ao meio ambiente. Essa jurisdição é operada por uma lógica baseada na dicotomia natureza e cultura, inspirada pelos cânones da filosofia ocidental. Os relatórios e os estudos de Licenciamento Ambiental proporcionam o acesso à maneira como o “sistema” indígena é enquadrado pelo “sistema” dos brancos a partir da lógica de impactos separados nos termos de meio físico, biótico e antrópico. Os depoimentos dos indígenas Guarani Mbyá de Guaviraty proporcionam pensar outras formas de perspectivas acerca da relação homem e natureza, o que possibilitou refletir sobre como os indígenas convertem a “natureza”, tal como a “cultura” e “tradições”, em capital político para reivindicação da demarcação de seu território, sugerindo pensarmos que em situações como as descritas nesta dissertação os indígenas estejam operando uma “natureza” com aspas.

## REFERÊNCIAS

ALVES, M. V. Neoconstitucionalismo e o novo constitucionalismo latino-americano: características e distinções. **Rev. SJRJ**, Rio de Janeiro, v.19, n.34, p. 133-145, ago, 2012

ANDRADE, J.H.C. **Intercâmbio de plantas na medicina mbyá guarani no sul do Brasil**. Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-graduação em fungos, algas e Plantas da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2019.

AMB. **Relatório de Impacto Ambiental - RIMA Terminal Portuário em Pontal do Paraná**, AMB Planejamento Ambiental Biotecnologia Ltda, 2007

AMOROSO. M.R. Nimuendajú às voltas com a história. **Revista Antropologia**, São Paulo, USP, V. 44 n° 2. 2001.

ARAÚJO, A. V. **Povos Indígenas e a Lei dos “Branços”**: o direito à diferença / Ana Valéria Araújo et alii - Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

BAINES, S. Antropologia do Desenvolvimento e a questão das sociedades indígenas. **Revista Anthropológicas**, ano 8, volume 15 (2): 29-46, 2004

BALDUS, H. **Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira, vol 1**. São Paulo, 1954.

\_\_\_\_\_, H. **Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira, vol 2**. Hannover, 1968.

BECK, U. Dissolução das fronteiras da política: sobre a relação entre controle político e transformação técnico-econômica na sociedade de risco. In: “**Sociedade de risco: rumo a uma outra modernidade**”. - São Paulo: Editora 34, p.275-341, 2011.

BOAS, F. **Race, language and cultura**. The Magmillan Company, New York, 1940

BONAMIGO, Z.M. **A economia dos Mbyá-Guaranis: trocas entre homens e entre deuses e homens na ilha da Cotinga em Paranaguá-PR**. Dissertação de mestrado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2006.

BORGHETTI, A. **Tekó, Tekoá, Nhanderecó e Oguatá: territorialidade e deslocamento entre os Mbyá- Guarani**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília – UnB, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Antropologia Social, Brasília, 2014.

BOURG, D. **Os Sentimentos da Natureza**. Instituto Piaget, Livraria Clássica, 1997.

BRONZ, D. **Nos bastidores do licenciamento ambiental: uma etnografia das práticas empresariais em grandes empreendimentos**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016

CADOGAN, L. **Ayvu Rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá**. Universidade de São Paulo Faculdade de Filosofia, Ciência e Letras, Boletim N° 227, Antropologia N° 5, São Paulo, 1959.

\_\_\_\_\_, L. **En torno a la aculturación de los mbyá-Guaraní del Guirá. América Indígena**. - Vol. XX, N°2. - México, 1960.

\_\_\_\_\_, L. **Ywyrá Ñe'ery: fluye del árbol la palabra**. Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica “Nuestra Señora dela Asuncion”, Asunción del Paraguay, 1971.

CÂMARA, J.B.D. Governança ambiental no Brasil: ecos do passado. **Revista de Sociologia e Política** V.21, Nº46: 125-146, 2013.

CARNEIRO DA CUNHA, M. **Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Khahó** - São Paulo, Editora Hucitec, 1978.

\_\_\_\_\_, M. O futuro da questão indígena. **Estudos Avançados** 8(20), p.121-136, 1994.

\_\_\_\_\_, C. **Cultura com aspas: e outros ensaios**. São Paulo: Cosac & Naify, 2009.

CLASTRES, H. **Terra sem Mal: o profetismo tupi-guarani**. Editora Brasiliense, São Paulo - Brasil, 1978.

CLASTRES, P. **Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política**. Editora Cosac & Naify, 2004.

COMARROF, J; J. **Etnografia e imaginação história**. Tradução de Iracema Dulley e Olívia Janequine. Revista Proa, nº02, vol.01, 2010.

DAVIS, S.H. **Vítimas do Milagre: o Desenvolvimento e os Índios do Brasil**. Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1978.

DESCOLA, P. **La selva culta: simbolismo y práxis em la ecologia de los Achuar** – Peru, Abyayala, 1988.

\_\_\_\_\_, P. Construyndo naturalezas: ecología simbólica y práctica social. In “**Naturaleza y Sociedad: perspectivas antropológicas**” (org) Philippe Descola y Gísli Pálsson. Siglo Veintiuno Editores - México, p.101-123, 2001



DIEGUES, A.C.S. **O mito moderno da natureza intocada.** - 6ª ed. Ampliada - São Paulo: Hueltec: Nipaub-USP/CEC, 2008.

\_\_\_\_\_, A.C. **Etnoconservação: Novos Rumos para a Conservação da Natureza.** 2ª ed, NUPAUB-USP, 2000.

DURKHEIM, E. **Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie;** Quadrige/Puf, Paris, 1912

ENGEMIN. **Relatório de Impacto Ambiental - RIMA Faixa de Infraestrutura em Pontal do Paraná,** ENGEMIN engenharia e geologia Ltda, 2016

ESCOBAR, A. **La invención del Tercer Mundo.** Caracas - Venezuela, 2007.

ESTEVES, C.M.P. **Evolução da criação dos Parques Nacionais no Brasil.** Monografia do Instituto de Florestas da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica - RJ, 2006

EVANS-PRITCHARD, E. **Los nuer.** Traducción de Carlos Manzano, Editorial Anagrama, Barcelona, 1992

FARIA, L.C. Curt Nimuendaju. In “**IBGE Mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju. Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística em colaboração com a Fundação Nacional Pró-Memória**” . - Rio de Janeiro: IBGE, 1981.

FAUSTO, C. **Inimigos Fiéis: História, Guerra e Xamanismo na Amazônia.** São Paulo: EDUSP, 2001

\_\_\_\_\_, C. Se deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (séculos XVI-XX). **Mana**, 11(2): 385-418, 2005

FRAZER, J. **La rama dorada**. Traducción Elizabeth y Tadeo I. Campuzano, Fundo de Cultura Economica, Madrid, 1981.

GARFIELD, S. As raízes de uma planta que hoje é o Brasil: os índios e o Estado-Nação na era Vargas. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v.20, nº39, p.15-42, 2000.

GEERTZ, C. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

GLUCKMAN, M. Análise de uma situação social na Zululândia Moderna. In. BIANCO-FELDMAN, B. (Org.) **Antropologia das Sociedades Contemporâneas**. São Paulo: Global, 1987.

GONÇALVES, M.A. **Ethos e movimentos: um estudo sobre mobilidade e organização social Mbyá Guarani no litoral sul do Brasil**. Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2011.

GUTIÉRREZ, J.L. A controvérsia de Valladolid (1550): Aristóteles, os índios e a guerra justa. **Revista USP**, São Paulo, nº 101, pp.223-235, 2014

HARAWAY, Donna. Anthropocene, capitalocene, plantationocene, chthulucene: **Making kin**. **Environmental humanities**, v. 6, n. 1, p. 159-165, 2015.

JESUS, S.C. **Pessoa na medida: processos de circulação de saberes sobre o nhandereko guarani na região das missões**. Tese de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

- LADEIRA, M.I. **Os índios da Serra do Mar**. Centro de Trabalho Indigenista, São Paulo, 1988.
- \_\_\_\_\_, M.I. Os Guarani na Mata Atlântica. In: **Povos Indígenas no Brasil**. Instituto Socioambiental, p.773-780, 1995.
- \_\_\_\_\_, M.I. **YY PAU ou YVA PAU “Espaço Mbyá entre as águas ou o caminho aos céus”:** os índios Guarani e as ilhas do Paraná. Centro de Trabalho Indigenista, 1990.
- \_\_\_\_\_, M.I. Terras indígenas e unidades de conservação na Mata Atlântica - áreas protegidas? **Revista Eletrônica do CTI - Centro de Trabalho Indigenista**, Ano I, Nº 2, 2004.
- \_\_\_\_\_, M.I. **O caminhar sob a luz: Território Mbyá à beira do oceano**. Edição de Publicação. São Paulo: Editora UNESP, 2007.
- DE LA CADENA, M. Natureza incomum: histórias do antrope-cego. **Revista do Instituto de - Estudos Brasileiros**, Brasil, n. 69, p. 95-117, abr. 2018.
- LAS CASAS, F.B. **O paraíso destruído: a sangrenta história da conquista da América Espanhola**. Tradução de Heraldo Barbuy. - 2 ed. - Porto Alegre, L&M, 2008.
- LARRÈRE, C. **Do Bom Uso da Natureza: para uma filosofia do meio ambiente**. Stória Editorres, Ltda. 2000.
- LARAIA, R. A morte e as mortes de Curt Nimuendajú. **Série Antropologia**, nº64, Brasília - DF, 1988
- LATOUR, B. **Jamais fomos modernos: ensaios de antropologia simétrica**; tradução de Carlos Irineu da Costa - Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994
- LÉVI-STRAUSS, C. **O pensamento selvagem**. São Paulo: Editora Nacional, 1976

LIMA, A.C.S. O Governo dos Índios sob a Gestão do SPI. In “CARNEIRO DA CUNHA. **História dos Índio no Brasil**. 2ªed - Companhia das Letras, São Paulo, (p.155-172), 1992.

\_\_\_\_\_, A.C.S. O exercício da tutela sobre os povos indígenas: considerações para o entendimento das políticas indigenistas no Brasil contemporâneo. **Revista de Antropologia**,55 (2), 2013

LITAIFF, A. “**As divinas palavras**”: **representação étnicas dos guarani-mbyá**. Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1991.

LUCINDA, K. B. **A lucidade inerente ao brincar e as brincadeiras junto às crianças da tekoa pindoty (mbyá-guarani)**. Dissertação de mestrado do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável. Universidade Federal do Paraná - Setor Litoral, Matinhos 2018.

NIMUENDAJU, C. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani** / Curt Nimuendaju Unkel; tradução de Charlotte Emmerich & Eduardo B. Viveiros de Castro. - São Paulo : HUCITEC ; Editora da Universidade de São Paulo, 1987.

NOELLI, F. **Sem tekohá não há teko**. Dissertação de Mestrado em História da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1993

MACEDO, V.M. **Nexos da diferença: cultura e afecção em uma aldeia guarani na Serra do Mar**. Tese de Doutorado do Programa de Antropologia da Universidade de São Paulo, 2009.

MALINOWSKI, B. **Argonautas do Pacífico ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos de Nova Guiné melanésia**. Coleção os Pensadores, 2 ed. - São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MALINOWSKI, B. **Argonauts of the Western Pacific**. Routledge, London. 2002.

MAUSS, M. **Sociologia e antropologia**. Tradução Paulos Neves, São Paulo, Cosac Naify, 2003.

MELIÁ, B. El “modo de ser” guaraní en la primera documentación jeuítica (1594-1639). In: **Revista de Antropologia**, Universidade de São Paulo, Vol. 24, p.1-24, 1981.

\_\_\_\_\_, B. A Terra sem Mal dos Guarani: economia e profecia. In: **Revista de Antropologia**, Universidade de São Paulo, Vol. 33, p 33-46, 1990.

MARQUES, R.P Um estudo sobre o fumo, o uso dos cachimbos e as práticas de fumar entre os mbyá-guarani (RS). **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 6, n. 1, p. 97-118, jan./jun. 2012.

MELLO, F.C. **Aata Tapé Rupy, seguindo pela estrada: uma investigação dos deslocamentos territoriais de famílias Mbyá-Guarani do sul do Brasil**. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2001.

\_\_\_\_\_, F.C. **Aetchá Nhandeukuery Karai Retara: Entre deuses e animais: Xamanismo, parentesco e transformação entre os Chiripá e Mbyá Guarani**. Tese de Doutorado em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006.

MÉTRAUX, A. **Migrations historiques des Tupi-Guarani In: Journal de la Société des Américanistes**. Tome 19, pp. 1-45, 1927.

MONTEIRA, J. M. **Tupis, Tapuais e historiadores: Estudos de História Indígena e do Indigenismo**. Tese de Livre Docência do Departamento de Antropologia da Universidade Estadual de Campinas, 2001

\_\_\_\_\_, J.M. Unidade, diversidade e a invenção dos índios: entre Gabriel Soares de Sousa e Francisco Adolfo de Varnhagen. **Revista de História**, 149, p.109-137, 2º - 2003

MORAIS, B.M. **Do corpo ao pó: crônicas sobre a territorialidade Kaiowá e Guarani nas adjacências da morte**. Dissertação de Mestrado em Antropologia da Universidade de São Paulo, 2016.

OLIVEIRA, C.M.S. O Brasil seiscentista nas obras de Albert Eckhout e Frans Janszoon Post: Documento ou invenção do Novo Mundo? **Actas do Congresso Internacional Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades**, 2005

PACHECO DE OLIVEIRA, J. (org). **Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil**. UFRJ. Editora Marco Zero, Rio de Janeiro, 1987.

\_\_\_\_\_, J. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **MANA** 4(1): 47-77, 1998

\_\_\_\_\_, J. **A Presença Indígena na Formação do Brasil**. – Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

PEIRANO, M. Etnografia não é método. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 20, n. 42, p. 377-391, jul./dez. 2014.

PEREIRA, V.C. O lugar do tabaco: cachimbo e xamanismo mbyá-guarani. **Rev. antropol.** (São Paulo, Online), v. 62 n. 2: 323-349, USP, 2019.

PERRONE-MOISÉS, B. **Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)**. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. História dos índios no Brasil. Companhia das Letras, São Paulo, FAFESP, 1992

\_\_\_\_\_, B. **Legislação Indigenista colonial: inventário e índice**. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas, 1990

PIERRI, D.C. Como acabará essa terra? Reflexões sobre a cataclismologia Guarani-Mbya, à luz da obra de Nimuendajú. **Tellus**, ano 13, n. 24, p. 159-188, jan./jun. Campo Grande, MS, 2013.

\_\_\_\_\_, D.C. **O perecível e o imperecível: reflexões guarani mbyá sobre a existência**. São Paulo: Elefantem 2018

PIGOSSO, A.M.B.; PAULA, E. V. Análise do processo de reativação de empreendimento anterior à legislação ambiental brasileira. **Revista Geografar** - Curitiba, v. 12, n.2, p150-169. jun. a dez. /2017.

PISSOLATO, E. **A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbyá (guarani)**. Tese de Doutorado em Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2006.

\_\_\_\_\_, E. Trabalho, subsistência e dinheiro: modos criativos na economia mbyá (Guarani) contemporânea. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 22, n. 45, p. 105-125, jan./jun. 2016.

RADCLIFFE-BROWN, A. **Estructura y función en la sociedad primitiva**. Traducción Angela Pérez, Promolora de Ediciones S.A, Barcelona, 1986

RAMOS, A.R. Uma crítica da desrazão indigenista. - Brasília, **Série Antropológica**, (p.95-115), 1998.

\_\_\_\_\_, A.R. Indigenismo: um orientalismo americano. **Anuário Antropológico, Brasília**, v. 2011, n. 1, p. 27-48, 2012.

ROSA, D.J. **Renovação dos ciclos, transformações da vida: uma etnografia sobre o ka'a nhemongarai (cerimônia da erva-mate) dos Guarani-Mbyá da aldeia Piraí**. Dissertação de Mestrado em Antropologia da Universidade Federal do Paraná, 2019

RIBEIRO, D. **A Política Indigenista Brasileira. Brasil** - Rio de Janeiro, Ministério da Agricultura Serviço de Informação Agrícola, 1962.

SANTOS, A.V. **Memória histórica de Morretes** / Antonio Vieira dos Santos; André Luiz Moscaleski Cavazzani e Sandro Aramis Richter Gomes (Orgs.). – 1. ed. – Curitiba: Ed. UFPR, 2017.

SCHADEN, E. **A mitologia heroica de tribos indígenas do Brasil : ensaio etnossociológico**. 3. ed. São Paulo : Editora da Universidade de São Paulo, 1989

\_\_\_\_\_, E. **Aspectos fundamentais da cultura Guaraní**. São Paulo, EPU, Ed. da Universidade de São Paulo, 1974.

SILVA, B. **Petynguá: símbolo da vida Guarani**. Trabalho de Conclusão de Curso – TI Xapecó/SC, UFSC, 2015.

SILVA, D. **Nhemongarai: rituais de batismo Mbyá Guarani**. Monografia de Licenciatura Intercultural Indígena da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2020

STADEN, H. **Viagem ao Brasil**. Publicações da Academia Brasileira, II - História. Officina Industrial Graphica, Rio de Janeiro, 1930.

STRATHERN, M. **O efeito etnográfico e outros ensaios**. São Paulo, Cosac Naify, 2014.

STUMPF, B.O. **Educação ambiental indígena e interculturalidade: reflexões a partir da percepções mbyá guarani**. Dissertação de Mestrado do Programa de Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2014.



TESTA, A.Q. **Caminhos de saberes Guarani Mbyá: modos de criar, crescer e comunicar**. Tese de Mestrado do Programa de Antropologia da Universidade de São Paulo, 2014.

THOMAS, K. “O dilema humano”. In: **O homem e o mundo natural: mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais (1500-1800)**. - São Paulo: Companhia das Letras, p.343-428, 2010.

VAINFAS, R. **A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial**. Companhia das Letras, São Paulo, 1995

VIVEIROS DE CASTRO, E. ANDRADE, L.M.M. Hidroelétricas do Xingu: o Estado Contra as Sociedades Indígenas. In: SANTOS, L.A.O., ANDRADE, L.M.M (org.). **Hidroelétricas do Xingu e os Povos Indígenas**. DCI – Indústria Gráfica & Editora S.A, São Paulo, 1988.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Nimuendaju e os Guarani. In: “NIMUENDAJU, Curt. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani**” / Curt Nimuendaju Unkel; tradução de Charlotte Emmerich & Eduardo B. Viveiros de Castro. - São Paulo : HUCITEC ; Editora da Universidade de São Paulo, 1987.

\_\_\_\_\_, E. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, v.35, p.21-74, 1992

\_\_\_\_\_, E. O nativo relativo. **MANA** 8 (1): 113-148, 2000.

\_\_\_\_\_, E. **Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estruturalista**. São Paulo, Cosac Naify, 1ª ed, 2015