

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

TAMARA BACETTI BARBOSA

AS DÁDIVAS QUE VÊM DA MATA:
ESPAÇO, HISTÓRIAS E TRAJETÓRIAS NA SOBREPOSIÇÃO SOCIOAMBIENTAL
ENTRE A *TEKOA KUARAY HAXA* E A RESERVA BIOLÓGICA BOM JESUS
(GUARAQUEÇABA - PR)

CURITIBA

2022

TAMARA BACETTI BARBOSA

AS DÁDIVAS QUE VÊM DA MATA:
ESPAÇO, HISTÓRIAS E TRAJETÓRIAS NA SOBREPOSIÇÃO SOCIOAMBIENTAL
ENTRE A *TEKOA KUARAY HAXA* E A RESERVA BIOLÓGICA BOM JESUS
(GUARAQUEÇABA - PR)

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação em Meio Ambiente e Desenvolvimento, Setor de Ciências Agrárias da Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestra em Meio Ambiente e Desenvolvimento

Orientador: Prof^o Dr^o Dimas Floriani

Co-orientadora: Prof^a Dr^a Yanina Micaela Sammarco

CURITIBA

2022

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS AGRÁRIAS

Barbosa, Tamara Bacetti

As dádivas que vêm da Mata: espaços, histórias e trajetórias na sobreposição socioambiental entre a *Teko Kuaray Haxa* e a Reserva Biológica Bom Jesus (Guaraqueçaba - PR) / Tamara Bacetti Barbosa. – Curitiba, 2022.

1 recurso online: PDF.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Agrárias, Programa de Pós-Graduação em Meio Ambiente e Desenvolvimento.

Orientador: Profº Drº Dimas Floriani

Co-orientadora: Profª Drª Yanina Micaela Sammarco

1. Ontologia. 2. Povos Indígenas. 3. Povo Guarani Mbyá. 4. Meio ambiente. I. Floriani, Dimas. II. Sammarco, Yanina Micaela. III. Universidade Federal do Paraná. Programa Pós-Graduação em Meio Ambiente e Desenvolvimento. IV. Título.

ATA DE SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE MESTRADO PARA A OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRA EM MEIO AMBIENTE E DESENVOLVIMENTO

No dia vinte e oito de novembro de dois mil e vinte e dois às 09:00 horas, na sala https://teams.microsoft.com/l/meetup-join/19%3akvFIUc_53qAWTFrJvAREyZOOYQdCYh4Co2Tvu72rrnM1%40thread.tacv2/1669379061432?context=%7b%22Tid%22%3a%22c37b37a3-e9e2-42f9-bc67-4b9b738e1df0%22%2c%22Oid%22%3a%22ba37f0d8-1ce7-4daa-90b3-2753c5e96c34%22%7d, Sala Virtual, foram instaladas as atividades pertinentes ao rito de defesa de dissertação da mestranda **TAMARA BACETTI BARBOSA**, intitulada: **As dádivas que vêm da Mata: Espaços, Histórias e Trajetórias na sobreposição socioambiental entre a Teko Kuaray Haxa e a Reserva biológica Bom Jesus (Guaraqueçaba - PR)**, sob orientação do Prof. Dr. DIMAS FLORIANI. A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação MEIO AMBIENTE E DESENVOLVIMENTO da Universidade Federal do Paraná, foi constituída pelos seguintes Membros: DIMAS FLORIANI (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), CLOVIS ANTONIO BRIGHENTI (UNIVERSIDADE FEDERAL DA INTEGRAÇÃO LATINO AMERICANA), JOSE EDMILSON DE SOUZA LIMA (CENTRO UNIVERSITÁRIO CURITIBA). A presidência iniciou os ritos definidos pelo Colegiado do Programa e, após exarados os pareceres dos membros do comitê examinador e da respectiva contra argumentação, ocorreu a leitura do parecer final da banca examinadora, que decidiu pela APROVAÇÃO. Este resultado deverá ser homologado pelo Colegiado do programa, mediante o atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca dentro dos prazos regimentais definidos pelo programa. A outorga de título de mestra está condicionada ao atendimento de todos os requisitos e prazos determinados no regimento do Programa de Pós-Graduação. Nada mais havendo a tratar a presidência deu por encerrada a sessão, da qual eu, DIMAS FLORIANI, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos demais membros da Comissão Examinadora.

CURITIBA, 28 de Novembro de 2022.

Assinatura Eletrônica

02/12/2022 10:27:13.0

DIMAS FLORIANI

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

02/12/2022 14:29:01.0

CLOVIS ANTONIO BRIGHENTI

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DA INTEGRAÇÃO LATINO AMERICANA)

Assinatura Eletrônica

02/12/2022 09:54:21.0

JOSE EDMILSON DE SOUZA LIMA

Avaliador Interno (CENTRO UNIVERSITÁRIO CURITIBA)

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação MEIO AMBIENTE E DESENVOLVIMENTO da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da dissertação de Mestrado de **TAMARA BACETTI BARBOSA** intitulada: **As dídivas que vêm da Mata: Espaços, Histórias e Trajetórias na sobreposição socioambiental entre a Teko Kuaray Haxa e a Reserva biológica Bom Jesus (Guaraqueçaba - PR)**, sob orientação do Prof. Dr. DIMAS FLORIANI, que após terem inquirido a aluna e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de mestra 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, 28 de Novembro de 2022.

Assinatura Eletrônica

02/12/2022 10:27:13.0

DIMAS FLORIANI

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

02/12/2022 14:29:01.0

CLOVIS ANTONIO BRIGHENTI

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DA INTEGRAÇÃO LATINO AMERICANA)

Assinatura Eletrônica

02/12/2022 09:54:21.0

JOSE EDMILSON DE SOUZA LIMA

Avaliador Interno (CENTRO UNIVERSITÁRIO CURITIBA)



À quem persiste na luta por manter de pé as matas, os conhecimentos e os mundos sagrados que emergem com os povos da terra.

AGRADECIMENTOS

Agradeço profundamente,

A licença concedida pelos ancestrais na idealização e realização deste trabalho. E nestes trajetos abertos, agradeço à Dona Elza Jaxuka, liderança espiritual que me acolheu, dentre várias outras formas, com as palavras e ensinamentos, e me permitiu abrir os olhos para a beleza do existir *Mbyá* Guarani, assim como Rivelino Verá, cacique da *Tekoa Kuaray Haxa*, pela recepção na comunidade durante estes anos de encontros.

A Paulinha, pelas conversas e brincadeiras, que possamos sempre nos encantarmos juntas ao observar as borboletas. A Alisson, pelos trajetos partilhados, fugas fotográficas e jogos de futebol.

A Eliane Pará Poty e Valdemir Nego Karai Mirim, gratidão pelo teto que me acolheu tantas noites na *Tekoa*, na companhia do Lian, da Lia e da pequena Lis, sempre alegrando os dias passados por ali.

Ao povo *Mbyá* Guarani, por sua fé e firmeza em *Nhanderu Ete*, assim como por mostrar que o caminho espiritual e a conexão com as palavras sagradas representam valores verdadeiros que podem guiar e nutrir a resistência e a luta por outros mundos.

Neste sentido, minha reverência e profundo agradecimento a todos os povos indígenas que persistem na luta por seus espaços sagrados, em constante dádiva e generosa troca com aqueles e aquelas que buscam aprender com suas formas de compreensão da natureza e da vida.

A Jamal, pessoa sem a qual nada disso seria possível, obrigada por me ensinar a ver a vida de verdade.

Emerson Nogueira, pelos caminhos e compartilhamentos que abriram portas na minha percepção social e política.

A João Arthur, pela parceria nas idas, estadias e vindas da *Tekoa*.

A Kauan Fonseca, por tudo e tanto, não tenho palavras que definam a gratidão pela multiplicidade dos processos de crescimento que pude ter nas convivências contigo. A Samanta Bassotto, por me mostrar o caminho do fazer enquanto sentimento. A Camila Grassi e Ana Sanchez, pelo apoio mútuo, e pela providência do encontro e da morada que estabelecemos juntas. Thales Barros e Roberta Horvath pelas nutrições de corpo e alma. A Lucas Rodrigues pelo apoio, cuidados, incontáveis fortalecimentos, mas principalmente por

me mostrar a importância da objetividade como caminho coletivo de aproximação e construção de pontes.

Teresa e Antonio, mãe e pai, pela dádiva da vida e pelo apoio necessário ao crescimento. A Talita e Thalles, irmãos, pelo privilégio de caminhar em companhia e exercer a partilha desde a infância. João Antônio e Regina Celis, pelo generoso acolhimento, apoio e presença.

A Paulina de Souza, avó querida, por representar a ponte de encontro com as histórias dos antigos e com a sabedoria que herdamos daqueles e daquelas que percorreram e abriram os caminhos antes de nós.

Ao Programa em Meio Ambiente e Desenvolvimento, e a todas as professoras e professores que contribuíram para o meu crescimento acadêmico e expansão dos limites do pensamento. Aos colegas Laís Aquemi Ohara, Emílio Romanini e Juliana Greco pelas *mingas* partilhadas, fundamentais neste processo de formação. Também agradeço, especialmente, ao professor Dimas Floriani e à professora Yanina Sammarco, pelas honrosas orientações, e ao professor José Edmilson de Souza-Lima pelas sempre assertivas contribuições teóricas e intelectuais.

Ao professor Clóvis Brighenti, profundos agradecimentos pela abertura e importantes contribuições ao longo do percurso da investigação, desde as aulas em Brasília, quando ela se apresentava exclusivamente em sentimento, até seu fechamento enquanto pesquisa acadêmica.

A CAPES, pelo financiamento da pesquisa, em tempos tão difíceis para a produção científica brasileira. Que o direito à educação seja novamente (e cada vez mais) uma via concreta de transformação social.

RESUMO

A Mata Atlântica apresenta um complexo e contínuo histórico de contatos com povos indígenas e povos não indígenas, sendo intensamente transformada por estes encontros ao longo do processo de formação territorial do Brasil. Esta investigação parte do encontro entre a comunidade guarani *mbyá Tekoa Kuaray Haxa*, e a Reserva Biológica Bom Jesus, administrada pelo órgão federal de proteção ambiental, Instituto Chico Mendes de Preservação da Biodiversidade (ICMBio). Este encontro desdobra-se em um contexto de sobreposição socioambiental, que tem como espaço uma área remanescente de Mata Atlântica, localizada na Serra do Mar paranaense, entre os municípios de Antonina e Guaraqueçaba, reocupada pelo grupo *mbyá* guarani desde 2012. Este estudo de caso reflete a Mata Atlântica como um local de encontro de forças historicamente ligadas a interesses sociopolíticos divergentes, contraditórios ou não, em (re)encontro neste determinado tempo-espaço, profundamente marcado por relações coloniais. Este é o ponto de partida para reflexão epistemológica acerca das geometrias de poder mobilizadas por esses encontros, enfatizando as relações dos vínculos simbólicos e ontológicos de legitimação do espaço partindo de duas narrativas sobre a preservação da Mata Atlântica: a cosmológica *Mbyá* Guarani e a conservacionista institucional.

Palavras-chave: História da Mata Atlântica; *Mbyá* Guarani; Conflito Socioambiental; Ontologias Ambientais

ABSTRACT

The Atlantic Forest presents a complex and continuous history of contacts with indigenous peoples and other human groups, being intensely transformed by these encounters throughout the process of territorial formation in Brazil. This investigation stems from the meeting between the Mbyá Guarani community Tekoa Kuaray Haxa, and the Bom Jesus Biological Reserve, managed by the federal environmental protection agency, Instituto Chico Mendes de Preservação da Biodiversidade (ICMBio). This meeting unfolds in a context of socio-environmental overlap, which has as its space a remnant area of Atlantic Forest, located in the Serra do Mar in Paraná, between the municipalities of Antonina and Guarçouba, reoccupied by the Mbyá Guarani group since 2012. This case study reflects the Atlantic Forest as a meeting place for forces historically linked to divergent socio-political interests, contradictory or not, in (re)encounter in this particular time-space, deeply marked by colonial relations of power. This is the starting point for an epistemological reflection on the geometries of power mobilized by these encounters, emphasizing the relations of the symbolic and ontological ties of legitimizing the space, starting from two narratives about the preservation of the Atlantic Forest: the cosmological Mbyá Guarani and the institutional conservationist .

Keywords: History of the Atlantic Forest; Mbyá Guarani; Socio-environmental Conflict; Environmental Ontologies

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS	4
RESUMO	6
INTRODUÇÃO	11
I. A Mata Atlântica em disputa	12
II. Conflito Socioambiental?	15
III. Objetivos e estrutura investigativa	20
IV. A dinâmica dos sistemas de saber ambiental	23

- PARTE I -

1. A NÍVEL DE CONTEXTUALIZAÇÃO	26
1.1 A Tekoa	26
1.2 A área em disputa	32
1.3 O encontro entre a Reserva Biológica e a Tekoa Kuaray Haxa	34
1.3.1 A Instituição	34
1.3.2 As Unidades de Conservação	35
1.3.3 O Conflito	37
1.4 Rumo à Yvy apy, a ponta do mundo: Os movimentos Mbyá Guarani no território	41
1.4.1 Alguns elementos sobre a presença Mbyá no litoral	43
1.4.2 A terra como fundamento do ser e estar mbyá guarani	47
2. TRAMAS E (RE)ENCONTROS NO ESPAÇO-TEMPO	48
2.1 Premissas teórico-metodológicas da pesquisa	55
2.2 A Mata Atlântica enquanto espaço em transformação	60
2.3 Etnogênese e Histórias Indígenas	63

- PARTE II -

3. A TRAJETÓRIA DOS VÍNCULOS	68
3.1 A produção do espaço Mbyá Guarani: A Mata Atlântica enquanto espaço sagrado	68
3.1.1 Da Tekoa à Yvy Rupá: dimensões do espaço mbyá guarani	71
3.2 A sobreposição das Unidades de Conservação e Terra Indígenas guarani	75
3.3 Preservo porque destruo: A Mata Atlântica enquanto espaço protegido	78
3.3.1 O ambientalismo em disputa nas políticas ambientais	82
3.4 O conservacionismo e povos indígenas	87

- PARTE III -

4. NHANDEREKÓ X JURUÁREKÓ: ABERTURAS E FECHAMENTOS	97
4.1 A ação política mbyá guarani	103
4.2 Tekoa Kuaray Haxa: lugar de enunciação e resistência ontológica	111
4.2.1 Os mutirões	113
4.2.2 A atuação política da Tekoa Kuaray Haxa	117
5.0 CONSIDERAÇÕES DE FECHAMENTO	126
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:	131

Em meio à Serra do Mar paranaense, entre as cidades de Antonina e Guaraqueçaba, a comunidade guarani *Tekoa Kuaray Haxa* (em tradução para o português, “aldeia raio de sol”), luta pelo reconhecimento e preservação da cultura do povo *Mbyá* Guarani. A *Tekoa* existe desde 2012, quando suas lideranças, o cacique Rivelino Verá e a *xaryi'i*¹ Elza Jaxuka, foram guiados a este destino por meio de revelações recebidas por ela em sonhos proféticos.

A exuberante Mata Atlântica da região possibilita a esta comunidade indígena viver e ensinar sua cultura às gerações futuras de filhos e netos, porém isto ainda não é uma tarefa consolidada: o território hoje ocupado pela comunidade ainda não foi reconhecido e demarcado, sendo a *Tekoa* sobreposta a uma Reserva Biológica - uma área restrita de conservação ambiental -, ocasionando conflitos de diversas ordens. Ao longo destes dez anos de existência da *Tekoa*, a presença guarani nesta área foi constantemente questionada pelas autoridades ambientais.

Mesmo sob limitações, entretanto, a *Tekoa* resiste em seu modo de ser. Fortalecem-se na memória fundamental de seus antepassados, encontrando sentido para o mundo que os cerca em sua espiritualidade e conexão com a natureza. Sua luta é diária, perene, para que seu *nhanderekó* seja reconhecido e respeitado como alternativa à lógica destrutiva e exploratória, imposta pela colonização do *juruá*². Resistem, primeiramente, na essência de *ayvu rupta*³ que ressoa na *opy'i*⁴, na fumaça sagrada do *petyguá*⁵ e nos ensinamentos de *Nhanderu Ete*⁶, aquele que fez dos *mbyá* ancestrais guardiões destas terras.

¹ *Xaryi'i*: pode significar “avó” (em um sentido mais afetivo que consanguíneo), se referindo a mulheres (geralmente mais velhas, mas não necessariamente) que carregam o dons e palavras sagradas da *Opy'i*, e consideradas lideranças espirituais sábias pelos integrantes de uma *Tekoa*, sendo também guardiãs do *nhanderekó*.

² *Juruá*: não indígenas, se referindo geralmente aos brancos.

³ *Ayvu rupta*: são as palavras-fundamento da cosmologia *mbyá* guarani. São consideradas palavras sagradas, sopradas pelos espíritos ancestrais através dos mais velhos, que proferem discursos inspirados por *Nhanderu Ete*. Tem cunho diferenciado do dialeto *mbyá* utilizado nos espaços cotidianos, sendo utilizadas somente na *Opy'i*. De acordo com Kaká Werá (2017), são os sopros que fundamentam o ser.

⁴ *Opy'i*: também referenciada como “casa de reza”, é um espaço comunitário no qual as comunidades *mbyá* realizam atividades relacionadas à espiritualidade e aos processos de cura dos *xeramoí* (liderança espiritual).

⁵ *Petyguá*: Cachimbo tradicional guarani, utilizado em orações e processo de cura. A fumaça que surge da queima do tabaco (*pety*), erva sagrada, tem o poder de comunicação ancestral, elevando pensamentos à *Nhanderu Ete*.

⁶ *Nhanderu Ete*: O Pai Verdadeiro, divindade criadora do mundo Guarani e seu modo próprio de vida..

INTRODUÇÃO

“A dádiva, de uma forma geral, pode ser traduzida como dom, aquilo que é oferecido gratuitamente; pode ser entendida como uma das formas de estabelecer relações sociais composta por um movimento de dar, receber e retribuir [...] A dádiva materializa vínculos. Assim, o que é dado é um bem a serviço dos vínculos sociais.” (ASSIS, 2006, p. 18)

Há o encontro. Então, a dinâmica se inicia com a ação inicial de oferecer, que antecede e dispensa ato de pedir. Citando brevemente a definição do antropólogo Marcel Mauss⁷, a dádiva é uma atividade cíclica, composta por uma relação de troca iniciada pelo ato de dar voluntariamente, complementada pela relação entre receber e retribuir. Ao receber algo, fica-se em dívida. Aquele que recebe opta por retribuir, ainda que não haja obrigatoriedade explícita, instaurando-se, a partir disso, um vínculo. A relação estabelecida torna-se muito mais profunda do que aquilo que o simples encontro inicial indica, de modo que a relação se manterá enquanto existir *esse movimento espiralado de dar, receber e retribuir*. (ASSIS, 2006, p. 27)

Trago brevemente estas preposições para abrir o olhar para uma outra natureza das trocas. Ampliando sua aplicação teórica entre relações sociais, proponho que pensemos juntos as relações de troca não somente entre grupos humanos, mas entre grupos humanos com um certo espaço: o da Mata Atlântica.

Dotada de uma capacidade infinita de criar tipos de vida múltiplos - tanto humanos quanto não-humanos, tanto biológicos, quanto culturais - é na Mata Atlântica que identificamos a gênese do povo indígena *Mbyá* Guarani através de suas narrativas da criação do mundo.

Da mesma maneira, é na Mata Atlântica que identificamos a gênese do Brasil: desde a chegada das primeiras caravelas ibéricas, à exploração do pau-brasil que deu nome ao país, à expropriação de territórios indígenas, aos recursos que alimentaram as primeiras fases da industrialização, à concentração de sua população em sua área original de cobertura; foi a Mata Atlântica que, em grande parte, proveu os recursos necessários à construção da Nação, e

⁷ Em 1925, Marcel Mauss produziu notório trabalho sobre as relações de troca em sociedades não-ocidentais (que o autor denomina “arcaicas”), intitulado Ensaio Sobre a Dádiva. É reconhecido como o estudo de caráter etnográfico, antropológico e sociológico mais antigo e importante sobre a reciprocidade, a troca e a origem antropológica do contrato, e sua divergência entre as sociedades ocidentais e arcaicas (MAUSS, 2003)

uma parte significativa da história do Brasil se funda em/com/através de seus espaços (PÁDUA, 2015).

Ao longo do tempo, certos grupos retribuíram a generosidade da floresta, desenvolvendo culturas simbióticas que contribuíram na reprodução de suas dádivas. Outros grupos, muito receberam da floresta, mas não honraram as dádivas oferecidas, gerando uma devastação estrutural de seus recursos, e rompendo com a relação cíclica da retribuição. Estas práticas diversas já estiveram incontáveis vezes em encontro, produzindo uma série de práticas, conflitos, culturas, adaptações e resistências.

Em meio a este cenário, busco apresentar desdobramentos contemporâneos de dois vínculos distintos com a Mata Atlântica, que se reencontram, e reforçam a preservação deste bioma e de suas *riquezas* com toda amplitude do termo. Que entendem que os conhecimentos, recursos, plantas, animais, e outros elementos da mata, como dádivas únicas que não podem ser encontradas em nenhum outro lugar, em nenhum outro bioma, em nenhuma outra floresta.

Mas ainda sim, dois vínculos que se conflituam quando sobrepostos. Alguns reivindicam a Mata Atlântica enquanto *espaço sagrado*, enquanto outros reivindicam a Mata Atlântica como *espaço protegido*. E nesta multiplicidade de vínculos, muitas vezes contraditórios, a quem pertencem, de fato, as dádivas que vêm da mata?

I. A Mata Atlântica em disputa

A Mata Atlântica apresenta um complexo e contínuo histórico de contatos com povos indígenas e povos não indígenas, sendo intensamente transformada por estes encontros ao longo do processo de formação territorial do Brasil. Nas últimas décadas, este bioma tem sido muito visado por sua riqueza de biodiversidade, principalmente após sua drástica redução ao longo do século XX (DEAN, 1995; PÁDUA, 2015).

De acordo com a vertente *conservacionista* das ciências naturais, a biodiversidade é uma característica do mundo denominado *natural*, produzida por uma humanidade ausente (DIEGUES, 1994), e analisada segundo as categorias classificatórias propostas pelas ciências ou disciplinas científicas, como botânica, genética, zoologia, entre outras (CARNEIRO DA CUNHA e ALMEIDA, 2002).

Em outra perspectiva, que considera o caráter plural sobre o termo, ele deixa de ser exclusivamente científico. Os povos indígenas e tradicionais não só convivem com a biodiversidade, mas também nomeiam, reconhecem utilizações práticas e classificam as espécies vivas de diversos ecossistemas segundo suas próprias categorias e conhecimentos,

tendo um papel ativo em sua produção e conservação. Esses saberes não são produtos acabados, mas sim outros modos de produzir conhecimento, que continuam em transformação. E isso vem gerando cada vez mais questionamentos sobre a natureza, ampliando aquele proposto pela ciência ocidental (CARNEIRO DA CUNHA, 1999).

Mas mesmo com estes avanços no reconhecimento de saberes humanos não-científicos sobre o meio ambiente, a Mata Atlântica ainda recebe de forma muito intensa o estigma de *natural*, como o que é conferido também a outras florestas tropicais (OLIVEIRA, 2007).

Ao pensar o conceito de *natureza* a partir da clássica oposição cartesiana entre natureza (selvagem) e cultura (humana) reforça-se o imaginário acerca das grandes florestas, idealizadas como espaços sacralizados, *a-históricos*, quase virginais, livres da influência humana (OLIVEIRA, 2007; DIEGUES, 1994).

Assim, este paradigma considera apenas a construção destes lugares enquanto *floresta-natureza*, desarticulando-a completamente de uma possível *floresta-cultura*, isto é, um espaço em transformação mútua com os diferentes povos em encontro (MASSEY, 2008; OLIVEIRA, 2007). Esta desarticulação entre a floresta “natural” e seus povos é pilar de um projeto socialmente construído por relações de poder e conflitos de interesses, interpretações e escolhas racionais e intencionais, que tiveram influência direta nas atuais propostas de manejo dos remanescentes da Mata Atlântica.

Esta visão, entretanto, traz inconsistências. A imagem *floresta-natureza*, recorrentemente utilizada pela cultura ocidental para retratar as áreas de remanescentes significativos de florestas, está vinculada a lugares “tão antigos quanto o mundo”, sem um aprofundamento de longa duração de seus processos de transformação, criando um senso comum descolado da presença humana. Mas é preciso ampliar essa visão, evidenciando sua inevitável relação com diferentes povos humanos, se quisermos superar esta visão disruptiva que separa a racionalidade humana de seu meio de interação, o espaço.

Ao superar esta visão, a natureza pode tornar-se muito mais. Um documento histórico, quem sabe. Até mesmo protagonista nas tramas e narrativas humanas. Em muitos momentos, uma *floresta-entidade* que traz em suas marcas e transformações uma grande memória de suas relações com os diferentes povos.

Da sua incorporação na reprodução material e simbólica dos grupos sociais, geram-se marcas na terra. [...] Em uma perspectiva histórica, é evidente que o legado ambiental que nos chegou até hoje é produto das relações de populações passadas com o meio. A Mata Atlântica, tal como a conhecemos hoje, evidencia, em sua composição, estrutura e funcionalidade, a resultante dialética da presença de seres humanos, e não da sua ausência. As marcas da

presença humana na paisagem florestal podem ser de naturezas diversas, tanto materiais como imateriais. (OLIVEIRA, 2007, p.11-12)

Ao buscar contar a história da Mata Atlântica, o historiador brasileiro Warren Dean (1994), achou por bem que no título de seu livro constasse o termo “devastação”, sendo este o foco de sua narrativa histórica de longa duração acerca dos processos de transformação da floresta.

Segundo o autor, a História do Brasil coincide com a destruição de um de seus biomas mais ricos. Mas, após algumas décadas desde a primeira publicação de seu livro, talvez este termo não abarque todos os outros processos que vêm se desenvolvendo na (e com a) Mata Atlântica nos últimos séculos.

A forma como Dean se refere à presença humana reforça a visão de natureza referente a apenas uma racionalidade, e muitas vezes o autor refere-se a todos os grupos humanos como elementos nocivos à Mata Atlântica ao longo de seu processo de devastação - todas as levadas humanas documentadas são vistas pelo autor enquanto “invasoras” (DEAN, 1994). Esta generalização causa, contudo, uma imposição de valores e percepções generalistas a povos e sociedades muito diversificados, silenciando trajetórias milenares de interação respeitosa e simbiótica entre povos originários e tradicionais na formação, expansão e transformação da Mata Atlântica.

O recorte histórico de longa duração da Mata Atlântica narrado por Dean foi fundamental, porém é preciso ampliar o olhar sobre as relações humanas com esta floresta, que ainda hoje pulsa vida, mesmo após constante exploração intensiva e drástica diminuição da sua área de cobertura (DEAN, 1994).

Atualmente, as regiões da Serra do Mar e do litoral paranaense apresentam o maior remanescente contínuo de Mata Atlântica do país. Segundo Tiepolo (2015), no Paraná, essa notável área contínua de preservação remanescente gera constantes tensões em torno dos processos de conservação, apropriação e exploração entre os diversos grupos humanos que vêm compondo a história do bioma. Dentro deste complexo contexto, uma das soluções institucionais implementadas para conter a exploração ilegal foram as Unidades de Conservação.

O litoral do estado do Paraná, onde encontra-se esta área remanescente, é formado por várias Unidades de Conservação (UC) das mais diversas categorias de manejo, e entre essas está a Área de Proteção Ambiental (APA) Federal de Guaraqueçaba, uma das últimas áreas representativas da Mata Atlântica no país. Nos limites de área desta APA estão inseridas

outras UC's de diferentes categorias de manejo, entre elas a Reserva Biológica Bom Jesus, parcialmente sobreposta à área de ocupação da comunidade *mbyá* guarani.

A importância das UC's, na perspectiva das ciências naturais, pode ter múltiplas abordagens: geográfica, relevância biológica (espécies, ecossistemas), geologia (formações específicas, como quênions, rios, etc). Do ponto de vista da biologia, algumas áreas têm importância especial no comparativo com outras – um exemplo seriam as áreas de reprodução e alimentação de espécies migratórias, uma vez que fazem movimentos intercontinentais, e sua ausência teria uma repercussão negativa em vários ecossistemas diferentes. A ameaça de extinção de certas espécies também traz justificativas, o que gera mais restrições devido ao aumento das explorações de recursos nas últimas décadas.

Ao todo são nove Unidades de Conservação que estão instaladas no município de Guaraqueçaba. Cinco estão sob gestão privada e quatro são de caráter público. As Unidades de Uso Sustentável representam 74% de todas as UCs, e as Unidades de Proteção Integral representam 26%. Dentre as nove UCs do município, sete possuem Plano de Manejo aprovado (PDS Litoral, 2019), sendo que a REBIO Bom Jesus, criada há nove anos, ainda não detém plano de manejo específico. Não há conformidade na administração das UC's, assim como não existe uma fórmula precisa para o bom manejo das áreas protegidas e, como aponta Dourojeanni e Pádua (2015, p. 83), isso afeta grandemente os objetivos e a qualidade administrativa nas unidades, que muitas vezes sofrem com a falta de recursos e pessoal qualificado. Estes aspectos também interferem diretamente na forma como cada UC lida com seu quadro de conflitos frente à populações residentes em suas áreas.

Partindo deste contexto, o estudo de caso proposto nesta investigação almeja, deste modo, lançar um olhar sobre a constante (re)criação de estratégias por parte dos *sistemas de saber ambiental* que compõem essa realidade, partindo das *construções simbólicas de vínculo à Mata Atlântica* que norteiam suas ações neste espaço tão diversificado, que representa a região litorânea da Serra do Mar paranaense, mais especificamente entre os municípios de Antonina e Guaraqueçaba.

II. Conflito Socioambiental?

A *Tekoa Kuaray Haxa* e o ICMBIO encontram-se em conflito acerca de uma área com relevância de recursos naturais e biodiversidade. De maneira geral, podemos afirmar que os conflitos se estabelecem em situações concretas e antagônicas e/ou no confronto de duas ou mais ideias em discordância acerca de algo. Neste caso, há uma sobreposição de demandas

sociais e ambientais evidentes no processo de encontro aqui retratado, o que leva a uma categorização deste conflito como *socioambiental*.

Na perspectiva de Paul Little (2001), os conflitos socioambientais podem ser entendidos como disputas entre grupos sociais provenientes de distintas formas de relações por eles mantidas com seu meio natural. Eles ocorrem tanto no plano material quanto simbólico, sendo esta relação profundamente entrelaçada. O autor também coloca que os conflitos relacionados aos recursos naturais estão fortemente vinculados aos *espaços* que contêm estes recursos, e ocorrem entre os grupos sociais, ou povos, que reivindicam essas terras como seu território de vida e habitação, gerando dinâmicas de disputas nas dimensões políticas, sociais e jurídicas. Cada grupo social tem sua forma de apropriação, ideologia e modo de vida que chocam-se com as formas dos outros grupos, estabelecendo, deste modo, a dimensão social e cultural do conflito socioambiental.

Em outras palavras, ao pensarmos especificamente a partir da relação ecológica entre grupos humanos, “os conflitos socioambientais referem-se a um conjunto complexo de embates entre grupos sociais em função de seus distintos modos de inter-relacionamento ecológico” (LITTLE, 2006, p. 91). São encontros que envolvem grupos e atores sociais que possuem diferentes racionalidades e formas de pensar a relação ser humano-natureza, o que acaba por gerar diferentes, e muitas vezes divergentes, ontologias a respeito do uso e significação do espaço e dos recursos naturais por parte de cada grupo humano. Por conta disso, em contextos de contínua expropriação territorial, como é o caso do Brasil, a questão ambiental torna-se intrinsecamente conflitiva.

Mas, por que há conflito? Ao analisar tanto o discurso das lideranças da *Tekoa*, quanto aquele defendido pelo ICMBio, percebo que ambos afirmam que o objetivo maior está na preservação da área. Mas a área física - ou seja, o *espaço* - na qual ocorre a sobreposição está vinculada a muito mais do que a simples permanência ou não do grupo indígena. Os dois sistemas de saber ambiental - aquele do povo Mbyá Guarani, e aquele que justifica a existência da Reserva Biológica - detém visões antagônicas sobre a legitimidade da presença indígena na área, e sobrepõem concretamente estas duas perspectivas ao disputarem esta determinada porção da Mata Atlântica. O encontro entre duas visões, além de disputas pelo espaço, gera também questionamentos e busca por respostas a determinadas situações de assimetria nas relações de poder.

O conflito ambiental em questão é um desdobramento de um conflito mais amplo entre as visões de mundo, e em especial sobre natureza e coletividade, concebidas tanto nos modos de vida *mbyá* guarani quanto no discurso de conservação ambiental

institucionalizado. Mas relações coloniais históricas e contínuas complexificam a busca por respostas a estas questões aqui colocadas enquanto orientadoras da pesquisa, que se apresentam em diferentes escalas de análise.

Pensando historicamente, a ocupação colonial ibérica foi forjada profundamente a partir do contato entre colonizadores e nações indígenas, que, segundo Ladeira (2007, p. 45), ocupavam os espaços territoriais de acordo com seus próprios parâmetros de ordenação do espaço. Sendo assim, a história do desenvolvimento e do processo de ocupação agrária no país teve, continuamente, desde sua formação inicial, conflitos sociais entre sistemas divergentes de apropriação do território. Essa realidade é visível no continente latinoamericano de maneira geral (OLIVEIRA, 1999).

Uma visão ocidental de natureza, baseada na ciência etnocêntrica, mecanicista, na religião cristã e no antropocentrismo suprimiu e silenciou centenas racionalidades e cosmologias indígenas, divergentes de si, como mecanismo de domínio, estabelecendo-se como um saber “dominante”, mais verdadeiro que os demais. Essa visão relega, nestas relações de saber/poder, os conhecimentos originários locais como ultrapassados, supersticiosos e inferiores.

Ao pensar estas dinâmicas nas relações com o meio ambiente, a pensadora Vandana Shiva (2003) afirma que quando o saber dominante declara que o saber local é ultrapassado, ou não é relevante, não somente os torna invisíveis e ilegítimos, como marginaliza as alternativas de pensamento, “apagando ou excluindo a realidade que elas tendem a representar” (p. 25). Por meio deste mecanismo, o saber científico dominante cria, de acordo com Shiva, uma monocultura mental fazendo “desaparecer o espaço das alternativas locais, de forma muito semelhante à das monoculturas das variedades de plantas importadas, que leva a substituição e destruição da diversidade local” (SHIVA, 2003).

Questionar as monoculturas da mente leva à compreensão de que a realidade pode ser percebida através de uma diversidade de mentalidades - sendo assim, não há *uma* realidade, mas uma diversidade de realidades em encontro e afetação mútua. Neste sentido, os discursos que legitimam apropriações espaciais em nome da preservação da natureza devem ser interpretados também a um nível ontológico e epistemológico, no sentido de compreensão das concepções de mundo e estruturas de pensamento que validam seus argumentos e ações políticas, sejam elas práticas ou discursivas (MASSEY, 2010).

Nesta investigação, o conceito de *ontologia* versa sobre formas estruturas de ser, estar e compreender o mundo em que se vive. Partindo do estudo de caso aqui proposto busco, então, abordar a intransigência a *outras ontologias* que ocorrem em diferentes esferas das

políticas e instituições ambientais brasileiras. Estas intransigências têm sido um fator evidente nos conflitos entre o Estado e os povos indígenas, reflexo da estrutura baseada em princípios espaciais de domínio e exploração implementados pelas estruturas coloniais, que não reconhece *outras modernidades*, co-existentes e inter relacionadas à idealização da modernidade construída e imposta pelo discurso histórico ocidental sobre os processos de resistências indígenas (CUSICANQUI, 2010).

Nestes encontros conflituosos, em suas definições socioambientais, o Ocidente impõe a compreensão do ser humano como um fator de risco quando em contato com a natureza, que deve ser submetido ao controle quando em interação com as dinâmicas de biodiversidade. Esta lógica parte, em grande medida, das experiências ocidentais específicas de colonização da natureza, no qual os recursos da mata são capitalizados e inseridos na lógica de mercado.

Como reflexo a isso, este processo gera, em outro extremo, como discurso compensatório, uma construção imaginativa de natureza romantizada, onde o *mito da natureza intocada* (DIEGUES, 1994) ainda reproduz a separação humano x natureza, própria da ciência cartesiana moderna ocidental.

No Brasil, ao longo das últimas décadas, estes atravessamentos têm se mostrado cada vez mais constantes frente aos conflitos entre Unidades de Conservação e populações tradicionais, entre elas os povos indígenas. A frequente ausência de diálogo entre as instituições e as populações residentes em áreas preservadas, necessário à concepção das UC's, tem levado a idealizações conservacionistas incompatíveis com as práticas ancestrais de manejo do meio ambiente, principalmente nas *Unidades de Conservação de uso indireto*, gerando conflitos socioambientais que negativam vantagens ambientais pretendidas com as políticas propostas institucionalmente pelo Estado.

Falar em *Estado brasileiro* ao tratar da temática indígena pode ter contornos bem grandes. Utilizando a conceituação de Artionka Capibaribe (2018, p. 57), não se trata de uma construção conceitual de um ente pensante, duro e homogêneo. A autora utiliza a expressão enquanto uma imagem metafórica, não analítica, no intuito de dar conta da continuidade sistemática de posturas deste “Estado”, de raízes coloniais, na história das relações com as populações indígenas. Este Estado, de contornos históricos e complexos, se apresenta neste texto principalmente a partir de sua relação de conflito com modos de vida não-ocidentais também no contexto das políticas de preservação ambiental.

Assim, o diálogo entre sociedade e natureza emerge nesta investigação como uma ferramenta a ser instrumentalizada na análise plural na construção dos saberes, na procura por reflexões alternativas deste conflito socioambiental, que permita uma articulação entre o saber

científico e outras formas de apropriação da natureza (LITTLE, 2015), ao pensarmos as narrativas sobre a Mata Atlântica. Refletir e buscar sentido em tais situações é urgente, primeiro pela violência ontológica que representam, mas também porque a natureza, desconectada de seu sentido de pertencimento, vira um elemento de interdição, dando oportunidade a ações predatórias em várias instâncias (LITTLE, 2018).

Logo, partindo deste contexto de sobreposição da *Tekoa* com a Reserva Biológica Bom Jesus enquanto possibilidade de reflexão epistemológica sobre o meio ambiente, é possível levantar diversos questionamentos, que desdobram em escalas mais amplas de discussões sobre direitos territoriais indígenas, preservação ambiental, epistemicídio e, sobretudo, resistências de ontologias relacionais com a natureza e o espaço.

Este diálogo é indispensável para a investigação que busca aprofundar as reflexões socioambientais, justamente porque o objeto complexo deste contexto - a princípio o conflito resultante do encontro entre a *Tekoa* e a REBIO - posiciona-se em um território limítrofe entre sistemas de saber acerca da Mata Atlântica, possibilitando contribuições valiosas na busca de uma epistemologia socioambiental emergente que dialogue com as novas realidades político-culturais resultantes, entre outros aspectos, das mudanças ambientais contemporâneas. O estudo de caso que emerge deste conflito apresenta

condições de produção e de acesso ao conhecimento, em territórios de fronteira demarcados pela existência de objetos complexos, que exigem uma atitude deliberada na formulação e no uso de diversos conhecimentos (científicos e culturais) para pensar e agir no domínio da relação sociedade-natureza (FLORIANI, 2013, p. 17)

A partir da complementaridade entre processos cognitivos e sentido cultural da ciência, é urgente repensar e ampliar as possíveis conexões entre conhecimento e poder. Isso permitiria uma transição de paradigma do conhecimento na ciência (KUHN, 1998), tão necessários frente aos desafios contemporâneos que vêm se apresentando em escala global, especialmente na dimensão ambiental. Neste contexto, muito relevante têm se mostrado as iniciativas que propõe refletir as bases implícitas das relações humanas com a natureza, sendo que, dentro dos debates acadêmicos, a área da Epistemologia Ambiental vem buscando cada vez mais diálogo com outras tradições do conhecimento acerca do meio ambiente e seus modos de relação. E, cada vez mais, os povos indígena têm sido apontados como um exemplo, histórico e político, de manejo e intervenção respeitosa ao meio ambiente.

Enfatizando que os conhecimentos são culturalmente condicionados e historicamente estabelecidos, Floriani coloca que “uma epistemologia ambiental emergente deve considerar paradigmas em transição, dialogando com as diferenças através de um pensamento complexo

e híbrido” (FLORIANI, 2013, p. 27). Isso inclui observar as interfaces entre sociedade e natureza a partir das interações e disputas nos campos da linguagem, da história, cultura, economia e ciência, reorientando o vínculo entre ciências humanas e da natureza, nos levando a questionar e repensar as possibilidades de diálogo entre os campos internos da própria Ciência. Este debate é indispensável para o investigador que busca aprofundar as reflexões socioambientais, justamente porque os objetos complexos deste contexto encontram-se em um território limítrofe da dualidade natureza X sociedade.

A proposta é que o conflito socioambiental possa ser analisado a partir de múltiplas escalas, evidenciando as redes de poder envolvidas em cada uma. A presença de outras racionalidades de relação com a natureza, como é o caso das perspectivas indígenas, traz cada vez mais contribuições para que este debate seja fortalecido dentro dos campos acadêmicos. Da mesma maneira que o pensamento complexo torna possível perceber a ciência para além do mundo mensurável e objetivo do cartesianismo, as elaborações indígenas da relação sociedade e natureza apresentam uma rica contribuição ao pensamento complexo.

As sociedades indígenas, em toda sua diversidade, apresentam ontologias próprias que permitem compreensões mais integradoras da realidade para aqueles que buscam superar a *monocultura da mente* dentro do campo da ciência, onde a cultura e o conhecimento científico ocidentais determinaram-se arbitrariamente hegemônicos e passaram a ser impostos como únicas formas possíveis de se conceber a realidade e atuar no mundo (SHIVA, 2003). Segundo a pensadora, o primeiro plano da violência epistemológica, muitas vezes imposta pela ciência, é não considerar todos os saberes não-científicos como saberes autodeterminados. Vandana Shiva coloca que a invisibilidade é o principal fator que leva ao fim os sistemas locais, quando comparados e anulados frente ao saber dominante ocidental (SHIVA, 2003, p. 25), e fortalecer a visibilidade das ontologias indígenas é um dos pressupostos que orientam esta investigação.

III. Objetivos e estrutura investigativa

Esta pesquisa tem como objetivo geral buscar possibilidades de diálogo teórico entre os dois sistemas de saber ambiental tratados na investigação, partindo da identificação e reflexão acerca de seus contornos onto/epistemológicos no contexto da sobreposição entre a *Tekoa* e a REBIO Bom Jesus. Neste sentido, os objetivos específicos são estabelecer um contexto geral do conflito, associado à reconstrução histórica do vínculo destes sistemas de saber ambiental com a Mata Atlântica a partir de suas linguagens de representação histórica e espacial do bioma.

Segundo Leff (2001, p. 185), o saber ambiental é também um saber identitário, que se conforma e se fundamenta em identidades coletivas que legitimam racionalidades e práticas culturais diferenciadas. E partindo da condição complexa na maneira como estas identidades relacionam-se no tempo-espaço, “o saber ambiental forja-se no encontro (enfrentamento, entrecruzamento, hibridação, complementação e antagonismos) de saberes diferenciados por matrizes de racionalidade-identidade-sentido que respondem a estratégias de poder pela apropriação do mundo e da natureza”. Logo, para além do contexto conflituoso, Leff enfatiza o encontro como ponto de partida, fluído, passível de infinitos resultados e interações que podem ir muito além da oposição de visões e do enfrentamento em si, ou até mesmo como mero resultado de algo que já aconteceu.

Por isso, neste trabalho optei por trazer estes termos de análise vinculados à noção de *sistemas de saber ambiental*, como uma maneira de referenciar de maneira mais fluida as múltiplas formas de organização do conhecimento entre os povos indígenas e a sociedade hegemônica, uma vez que o saber ambiental:

É um saber que leva a ressignificar os sentidos existenciais e a reconfigurar identidades individuais e coletivas e, ao mesmo tempo, a reconstruir o mundo objetivo, a realidade que é produzida pelo saber. [...] O saber ambiental é um saber identificável, conformado por e arraigado em identidades coletivas que dão sentido a racionalidades e práticas culturais diferenciadas. (LEFF, 2011, p. 330-331)

Cabe lembrar que esses *outros sistemas* de pensar o mundo e a vida, estas outras ontologias, que desafiam o universalismo moderno ocidental, estão sustentados por valores (qualidade de vida, identidades culturais, sentidos da existência) que *não aspiram alcançar um status de cientificidade* (LEFF, 2000), mas apresentam aberturas profícuas para o debate acadêmico. Os choques entre sistemas produtivos – ou de preservação, como ocorre neste estudo de caso – oferecem *insights* próprios para compreender diferentes dimensões da realidade socioambiental. Desta forma, uma análise dos modos culturalmente específicos de adaptação ecológica de diferentes grupos sociais, além das epistemologias que utilizam para legitimar seu modo de adaptação e suas reivindicações territoriais, mostram-se profundamente relevantes para uma investigação mais profunda sobre as potencialidades das (re)conexões sociedade-natureza (LITTLE, 2006).

E existem relações curiosas a serem observadas a partir do reencontro destes sistemas de saber ambiental, que se revelam muito por seu conjunto de práticas de interação com a Mata Atlântica, em toda sua diversidade. Segundo Stengers, pensar estes sistemas de práticas

ambientais, que está vinculada aos saberes, exige que nenhuma prática seja definida tal “como qualquer outra”, assim como não há espécie viva que seja igual à outra:

Aproximar-se de uma prática significa, então, abordá-la conforme ela diverge, ou seja, sentir suas fronteiras, experimentando as questões que os praticantes podem aceitar como relevantes, mesmo que não sejam as suas próprias questões, ao invés de colocar questões insultuosas que os levariam a mobilizar e transformar a fronteira em uma defesa contra o seu exterior. (STENGERS, 2021, p. 11)

Seu conceito de ecologia das práticas se localiza em uma escala mais ampla, pensando ontologicamente o sistema capitalista e o conjunto de práticas que resistem à ele. Stengers entende, desta maneira, *a ecologia das práticas enquanto uma ferramenta de pensamento* que auxilia na reflexão sobre os processos de encontro entre diferentes práticas de apreensão da realidade, sem pretensões de neutralidade enquanto sua aplicação. Gosto muito da metáfora da autora, que coloca que o uso de uma mesma ferramenta, ao passar de mão em mão, ganha dimensões particulares. A questão principal reside na produção da relevância entre a situação em que a ferramenta se encontra útil e seu tipo de uso ou aplicação. Neste sentido, a autora fala das “ferramentas para pensar” tais situações (2021, p. 12).

O poder que exercemos sobre uma determinada ferramenta é sempre virtual, ou seja, deve ser atualizado de acordo com cada situação, reconhecendo cada prática em sua singularidade. Stenger sugere que não se trata de uma ambição em descrever estas práticas “tais como elas são”, mas sim resistir ao discurso totalizador de um progresso (ou neste caso, de uma conservação) que justificaria sua destruição/silenciamento. O objetivo principal reside, assim, na construção de novas “identidades práticas” para estas práticas, novas possibilidades de fortalecimento de sua presença e conexão com outras práticas divergentes (STENGERS, 2021, p. 14).

Retomando o pensamento do filósofo francês Gilles Deleuze, Isabelle Stengers propõe o “pensamento pelo meio” - a palavra *meio*, aqui, em sua dupla conotação de “ambiente”, mas também de “entre uma coisa e outra”. O que a autora afirma com veemência é que não há forma de pensar a identidade de práticas particulares de maneira dissociada de seu ambiente, de seu meio de interação. Isso não significa, entretanto, um determinismo, no qual a prática é *derivada* do meio em numa *ν* nu que está: “Pensar pelo ‘meio’ não dá poder ao meio ambiente”, nos diz Stengers (2021, p. 15). Na verdade, não é sobre o poder em si; trata-se mais de uma questão de *envolvimento* entre o meio e as identidades. E, para isso, é preciso relembrar que qualquer ferramenta só tem significado quando em relação com uma prática,

com um propósito. E entre práticas divergentes, é compreensível que haja maus-entendidos na transposição de fronteiras.

Veremos que o encontro, ora conflituoso, que ocorre entre a *Tekoa* e o ICMBio está vinculado a relações profundas de ordenamento do espaço, tão ou mais antigas que a chegada das primeiras incursões coloniais no continente. Claramente não irei abordar um recorte tão amplo destas relações, entretanto, é necessário pontuar que este marco histórico está presente de maneira transversal em todos os conflitos envolvendo povos indígena no Brasil. Logo, não há caminho possível que não aquele que se referem constantemente às relações coloniais presentes até hoje.

Este aspecto trans histórico, de limites tão amplos, demandou refletir sobre estes conjuntos de práticas ambientais como dotadas de identidades epistemológicas vivas, o que me levou a articular o conceito de *saber ambiental*, proposto por Leff, e a noção de *sistemas vivos*.

IV. A dinâmica dos sistemas de saber ambiental

O conjunto de conceitos e argumentos de cada grupo está relacionado a escalas amplas e diversificadas de relação com a natureza, e a maneira como cada um compreende e defende a preservação da Mata Atlântica. Esta multiplicidade de fatores que justificam e orientam as ações de cada grupo com o meio ambiente é apontada enquanto *sistemas de saber ambiental*, pois também formam identidades de pertencimento. Logo, antes de elencarmos diferenças sistemáticas entre cada um a partir de elementos históricos e geográficos, vamos retomar um pouco a definição e construção deste conceito, que acaba por englobar outros conceitos, de ordens e escalas diversas, em interação na construção da narrativa da investigação.

O conceito de *saber ambiental* enquanto uma epistemologia política do ambiente, que oportuniza o desenvolvimento de todas as vidas permitindo outro olhar ao conhecimento sobre a natureza e transformando as condições de legitimação do saber. Relaciona o ser/estar com o pensar, o conhecer e o atuar no ambiente e no mundo. O ambiente emerge impulsionado por diferentes ordens do real e (como já argumentado acerca da Mata Atlântica na parte II) não se trata de uma definição cristalizada no meio que circunda as espécies e as populações puramente biológicas. Neste sentido, Leff (2011, p. 160) reforça que esta é uma categoria sociológica, não biológica, vinculada a racionalidades sociais que se fundamentam em comportamentos, valores, saberes e potenciais produtivos.

Logo, o saber ambiental é aquele que pensa este ambiente construído a partir da racionalidade econômica, científica e tecnológica da modernidade, as relações produzidas por

esta lógica, mas vai além. O conceito abarca também saberes subjugados, distorcidos e marginalizados pela centralidade do *logos* científicos. Assim, longe de se apresentar como um conceito acabado, o saber ambiental depende do contexto ecológico e sociocultural no qual emerge e se aplica enquanto categoria analítica. Neste processo, a concepção “ambiental” de cada sistema de relação, de cada racionalidade, é centrada em seu espaço de relação e produção do conhecimento:

A produção do saber ambiental é, pois, um processo estratégico, atravessado por relações de poder. As transformações do conhecimento induzidas pela problemática ambiental dependem das condições de assimilação do saber dentro de paradigmas legitimados do conhecimento, da emergência de novos conceitos e métodos das disciplinas ambientais e da elaboração de métodos pedagógicos para a transmissão do saber ambiental (LEFF, 2011, p. 164).

O saber ambiental se apresenta, assim, mais do que apenas um conceito abstrato. Ele está vinculado a uma série de elementos que organizam-se enquanto sistemas para sua objetivação prática e de atuação no ambiente. A partir disso, formam-se identidades que, apesar de nem sempre de vincularem enquanto ambientais *a priori*, estão profundamente relacionadas com esta problemática, que buscam condições concretas de reprodução de suas visões sobre o ambiente que reivindicam.

Deste modo, na primeira parte do trabalho, apresento a escala local do problema da pesquisa, inicialmente contextualizando o processo de estabelecimento da *Tekoa* e das políticas de preservação do Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC). Conceituo brevemente as categorias e o papel das Unidades de Conservação dos remanescentes de Mata Atlântica na região para, em seguida, abordar as questões relativas aos territórios ancestralmente ocupados por povos indígenas, com enfoque nas dinâmicas territoriais mbyá guarani e seus movimentos de reocupação de áreas do litoral e da Serra do Mar.

Também apresento o debate acerca da relação dos conceitos de *espaço* e *tempo* com os processos de colonização e seus desdobramentos teóricos de produção do saber sobre os povos indígenas. Busco evidenciar os aspectos de dominação da monocultura ocidental na produção e reconhecimento do espaço e da interação geográfica, do (não) reconhecimento da(s) história(s) e caminhos para repensá-los a partir das etnogêneses indígenas e novas abordagens sobre seus processos históricos.

Na segunda parte, problematizo e aprofundo as construções discursivas acerca da Mata Atlântica, vinculando este espaço a elementos históricos e geográficos dos sistemas de saber ambiental da investigação: 1. enquanto território ancestralmente legitimado pelo povo

Mbyá Guarani, que produz uma Mata Atlântica enquanto espaço sagrado, vinculada relacionalmente a conceitos espaciais cosmológicos; 2. enquanto berço da biodiversidade e bioma delimitado pelos órgãos ambientais, pontuando as disputas internas de abordagem com ênfase na racionalidade conservacionista que orienta a atuação de UC's de uso integral. Partindo dos elementos apresentados, delinheio alguns contornos que caracterizam a perspectiva destas epistemologias ambientais enquanto sistemas vivos de relação com a Mata Atlântica.

Por fim, na terceira parte, proponho um debate e reflexão acerca dos limites e possibilidades dos discursos sobre a natureza e as implicações políticas das mentalidades de preservação, neste caso enfatizando a ação política relacionada ao sistema de saber ambiental *mybá* guarani. Busco discutir o choque de racionalidades que ocorre entre as bases da legislação ambiental vinculada a razão instrumental de ordenação espacial do Estado brasileiro (e suas raízes contínuas e profundamente coloniais), e o sistema ancestral *mbyá* guarani que se organiza atualmente, em escala ampla no território brasileiro, através das articulações políticas que constroem perspectivas locais e globais de resistência territorial frente ao atual contexto de crise climática.

Almejo que esta narrativa contribua para o fortalecimento do reconhecimento dos saberes indígenas enquanto caminhos concretos para pensar novas relações com o meio ambiente. Trata-se de uma pesquisa claramente posicionada, que em suas entrelinhas fala de um processo pessoal de transformação e aprendizado junto ao povo *Mbyá* Guarani.

Busco evidenciar o quanto experiências individuais estão profundamente interligadas a um diálogo de escalas que perpassa espaços e tempos diversos, em constante transformação. Que esta pesquisa articule elementos que permitam uma ampliação das discussões interdisciplinares, na construção de diálogos entre os saberes científicos e indígenas que possam produzir novas ontologias relacionadas com a natureza. A quem lê, uma boa incursão no caminhar por estes cenários tramados em intimidade com a Mata Atlântica. Que esta narrativa fortaleça ainda mais as múltiplas relações de vínculo oferecidas pela floresta a todos e todas que valorizam suas dádivas.

- PARTE I -

1. A NÍVEL DE CONTEXTUALIZAÇÃO

1.1 A Tekoa

De maneira preliminar, podemos traduzir *Tekoa* como “aldeia”.

Me foi dito que, ao recriar o mundo, *Nhanderu Ete* – em tradução, Nosso Pai Verdadeiro -, deu a vida primeiro aos *Mbyá*. Concedeu a eles a Mata, *ka'aguy*, e ensinou-os a cuidar desta morada sagrada de acordo com seus princípios. *Tekoa* é expressão guarani que designa este espaço, no qual os ancestrais exerceram e ensinaram estes princípios, que no cotidiano fundamentam o modo de ser e estar do povo mbyá – seu *nhanderekó*. A *Tekoa* é o lugar em que existem as condições para a materialização da cultura e espiritualidade *mbyá* guarani, dando continuidade aos ensinamentos sagrados dos antigos.

A *Tekoa* é o ponto de partida da narrativa que apresento aqui, um lugar. Dos encontros neste lugar, a motivação para construir esta narrativa surgiu há algum tempo, a princípio de maneira silenciosa e imperceptível, quando em 2016, participei de um mutirão solidário na comunidade indígena Guarani *Mbyá Tekoa Kuaray Haxa*, localizada na divisa entre Antonina e Guaraqueçaba (PR). O mutirão foi promovido pelos cursos de Pedagogia de duas instituições de nível superior, em colaboração com indigenistas de organização independente que prestavam apoio à comunidade. Era a primeira vez que participava de um mutirão solidário, e cheguei à aldeia de maneira extremamente leiga. A primeira vez que falei com Dona Elza foi na porta da primeira *Opy'i* da *Tekoa*, numa tarde após o almoço do mutirão.

Até o momento, eram Rivelino Verá, o cacique, e Valdemir Nêgo, seu genro, que estavam dando as orientações ao grupo do mutirão, enquanto as mulheres preparavam o almoço e se mantinham mais distantes. Estavam presentes as filhas e filhos de Dona Elza, e também alguns familiares em visita. Eu estava com meu filho, que na época tinha um pouco mais de 2 anos, que em dado momento pediu para comer uma banana que estava no cacho recém cortado da bananeira, dentro da casa de reza. Ao passar pela porta, olhei para Elza, pedi licença, e perguntei se ele poderia pegar uma banana - na verdade, acabou por comer três. Neste momento pude vê-la de maneira mais próxima pela primeira vez e fiquei, de certa forma, impactada com sua presença firme e semblante profundo.



Imagem 1 - Interior da primeira *Opy'i* da Tekoa, face oeste. Registro feito no mutirão de 2016. Autora: Giorgia Prates.



Imagem 2 - Lado externo da primeira *Opy* (casa de reza) da Tekoa, durante o mutirão em 2016. Na imagem, Rivelino Verá está rebocando a parede de barro com a técnica indígena; Tupã, filho, carrega toras de madeira utilizadas na sustentação da estrutura. Em primeiro plano, a exposição dos artesanatos - Autora: Giorgia Prates

No momento de ir embora, enquanto aconteciam as despedidas do grupo do mutirão, Elza estava próxima aos artesanatos à venda, e me aproximei para ver alguns. Minha ignorância na época era tanta acerca da realidade dos povos indígenas (em sentido amplo), que neste momento me ocorreu que provavelmente não saberia nomear nenhuma etnia corretamente. Então perguntei à Dona Elza se eles pertenciam a alguma etnia específica, e ela me disse que eles eram *Mbyá*, um povo Guarani.

No ônibus de volta para casa, fiquei pensativa com a experiência na *Tekoa*. Lembro de sentir como se uma fina fresta de luz iluminasse sutilmente algo em mim que estava a muito tempo invisível e imperceptível, mas não entendi bem o que significava. Entretanto, a cada reencontro, cada troca com a comunidade ao longo dos anos, era como se mais frestas de luz estivessem em atravessamento, permitindo, com o tempo, enxergar cada vez mais de um mundo desconhecido até então, mas que percebi que sempre esteve presente.

Assim, destes encontros, nasceu o vínculo com a *Tekoa Kuaray Haxa*, que no dialeto *mbyá* guarani significa “raio de sol”. Soube do significado apenas algum tempo depois, o que contribuiu muito para que eu guardasse a imagem que me ocorreu naquela primeira oportunidade e, com o tempo, fui percebendo que a presença e importância dos raios de sol estavam constantemente presentes, muito antes de eu conseguir realmente percebê-las.



Imagem 3 - Segunda *Opy'i* da *Tekoa Kuaray Haxa*, face leste, no nascer do sol (2019) - Foto: Tamara Bacetti

Neste primeiro contato com essa comunidade indígena, os elementos de suposta precariedade foram os primeiros a me saltar aos olhos: nas construções de ripas de madeira; no fogo a lenha na *Opy'i* (chamada, no idioma do *jurua*, de “casa de reza”), feito no chão mesmo, apenas com uma grade para dar sustentação às panelas que cozinhavam o almoço para o grupo do mutirão; ou então pelas crianças descalças, que brincavam em meio ao mato, com as roupas sujas pelas corridas barranco acima. Mas tive oportunidades de retornar outras vezes, e cada vez mais o estranhamento se transmutava em aprendizado.



Imagem 4 - Lado externo da segunda *Opy'i* da Tekoa, 2019 - Autor: Tamara Bacetti

O choque de realidades me fez criar um olhar mais sensível a belezas que são ditas em silêncio, me possibilitando perceber ali não necessariamente uma precariedade, mas sobretudo uma outra forma de ser, de estar e de saber, que representavam várias teorizações sobre outras ontologias, que não a ocidental, tantas vezes debatidas no meio acadêmico. Neste caso, contudo, pude observar de que maneira essa resistência ontológica permeia o plano fático de uma maneira muito singular - às vezes de maneira muito evidente, mas outras de maneira sutil.

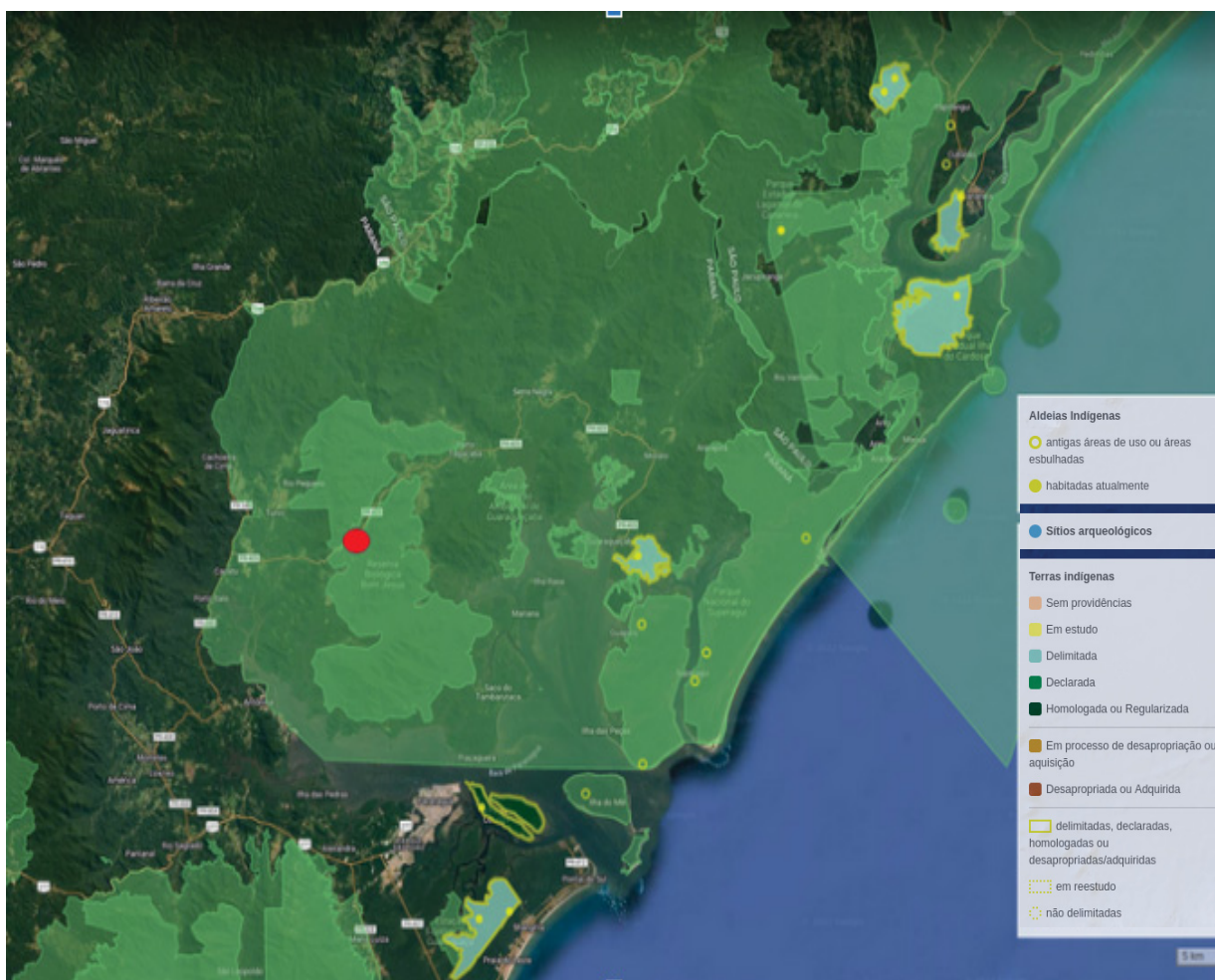
O segundo mutirão que estive presente, que ocorreu duas semanas depois, em outubro de 2016, foi resultado de uma parceria entre o curso de Turismo da UFPR e a *Tekoa*. O

número de pessoas foi muito mais reduzido, o que permitiu uma maior proximidade com as pessoas da comunidade e alguns pesquisadores da pós-graduação estavam envolvidos como apoiadores da aldeia frente ao conflito ambiental que estava ocorrendo no território. Logo na chegada sentamos com Dona Elza na *opy*, e ela conversou longamente conosco sobre as questões relacionadas às dificuldades da *Tekoa* com as restrições de moradia e de intervenção no espaço impostas pelas restrições da ICMBio, principalmente em relação às proibições de plantio, abertura de roças e da construção de estruturas de captação de água e energia.

Sandra Corbari, turismóloga e pesquisadora, era quem tinha organizado este mutirão, e que estava a par dos pormenores do conflito por sua atuação no movimento indígena, e me explicou brevemente o que significavam as siglas que bailavam na conversa, e do porquê aquele território ser tão importante para aquela comunidade. Soube que a comunidade ocupara o território da *Tekoa* em abril de 2012, meses antes da área ser delimitada oficialmente como área protegida. Desde então, os Procuradores que representam o ICMBio movem, contra a permanência da comunidade, uma ação civil pública que demanda seu despejo.

De acordo com Dona Elza, a chegada à área que hoje ocupam não foi ao acaso. Em 2008, deixaram a aldeia de Palmeirinha, na Terra Indígena de Mangueirinha, no centro-sul do Estado do Paraná, onde conflitos com os grupos da etnia Kaingang desgastavam a relação com os grupos guarani. Durante três anos, migraram para uma série de localizações no estado, muitas vezes sem segurança ou garantias de bem-estar. Toda a caminhada do grupo *mbyá* guarani se deu por motivações espirituais, na qual esperava-se localizar um território sagrado, que seria mostrado a eles através de orientações ancestrais que Elza, *xary'i*, liderança espiritual do grupo, já vinha há algum tempo recebendo. Em dado momento, Dona Elza teve um sonho: ela caminhava por uma grande área de mata, e observava passarinhos coloridos, de uma espécie que não havia visto ainda, que se espalhavam pela paisagem.

Guiada pela mensagem trazida em sonho, juntamente com seu marido, caminharam por alguns lugares na região do litoral e Serra do Mar, sendo guiados por indicativos espirituais, quando encontraram, à beira da estrada que liga Antonina à Guaraqueçaba, um caminho que levava aos restos de uma pequena habitação. Esta localização, anteriormente, abrigava a antiga Fazenda Bom Jesus, de propriedade do grupo Bamerindus, rede de bancos extinta em 1997, que em razão de sua dívida pública, que repassou a área como pagamento ao Serviço de Patrimônio da União que, por sua vez, o repassou ao Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais e Renováveis (IBAMA) (MORAIS, 2020).



Mapa 1 - Sobreposição entre áreas de ocupação indígena (em amarelo) e entre mosaico de Áreas Protegidas (em verde) no litoral paranaense e do litoral sul de São Paulo. A localização da *Tekoa Kuaray Haxa* encontra-se sinalizada em vermelho - Fonte: Mapa Guarani Digital

1.2 A área em disputa

Desde então, fixados no Km 17 da Rodovia Deputado Miguel Rufara, os indígenas ocupam uma área exatamente na divisa entre os municípios Antonina e Guaraqueçaba, que se inicia na beira da rodovia, desde meados do mês de abril de 2012. Dividido em duas porções, o antigo imóvel possui aproximadamente 5.900 hectares. Por determinação do Decreto s/nº, de 5 de junho de 2012, ambas as áreas foram abarcadas pela Reserva Biológica Bom Jesus (REBIO Bom Jesus) que possui, no total, 34.179 hectares e, até o momento de escrita deste relato (aproximadamente 10 anos depois) ainda encontra-se sem devida regularização fundiária.

A Fazenda Bom Jesus é uma antiga área de manejo e exploração de palmito. Uma estrada pequena segue para dentro do imóvel, partindo da beirada da rodovia, por onde é

possível chegar nas moradias familiares estabelecidas pelos indígenas. O documento oficial⁸ do processo movido pela ICMBio relata que tais pessoas teriam se instalado em 04 habitações, uma casa de reza e um barracão. Além disso, estariam promovendo atividades de pesca e caça, criando espécies não nativas de fauna (4 galinhas e 7 cachorros), e que tinham objetivos de plantar cerca de 01 hectare para desenvolver roça.

Na parte frontal do terreno, próxima à estrada, há um domínio de vegetação secundária em fase de recuperação da chamada floresta ombrófila tropical, ou mais comumente, Mata Atlântica. No interior da área, há remanescentes florestais primários, o que justifica a área ser considerada de grande interesse para a conservação.

Logo que o Decreto de criação da REBIO Bom Jesus entrou em vigor, o conflito com a *Tekoa* foi instalado, uma vez que a legislação responsável pela regulamentação da área enquanto tipo específico de Unidade de Conservação não aceita a presença de grupos humanos em seu interior, de acordo com a legislação vigente que regula a criação das Unidades de Conservação no Brasil. O órgão ambiental responsável por fazer o gerenciamento da UC's em território nacional é o Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio), que concebe a presença guarani na área ilegítima.



Imagem 5 - Pátio e estrada na entrada da *Tekoa*, outubro de 2016 - Foto: Tamara Bacetti

⁸ Disponível para consulta em:

https://consulta.trf4.jus.br/trf4/controlador.php?acao=consulta_processual_resultado_pesquisa&txtValor=50001897520144047008&selOrigem=PR&chkMostrarBaixados=&selForma=NU&hdnRefId=&txtPalavraGerada=
(Acesso em: 27 de julho de 2022)



Imagem 6 - Pátio e estrada na entrada da Tekoa, março de 2018 - Foto: Tamara Bacetti



Imagem 7 - Vista lateral da entrada da Tekoa em 2019 - Autor: Tamara Bacetti

1.3 O encontro entre a Reserva Biológica e a *Tekoa* Kuaray Haxa

1.3.1 A Instituição

O Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade foi o primeiro órgão de gestão ambiental criado com o objetivo específico de gestão das Unidades de Conservação no Brasil. É uma autarquia em regime especial, vinculada ao Ministério do Meio Ambiente (MMA) e criada pela Lei 11.516, de 28 de agosto de 2007.

Sua estrutura institucional foi resultado de um desmembramento do Instituto do Meio Ambiente e Recurso Naturais (IBAMA), concentrando as diretorias responsáveis pela gestão das UC's e parte de seus centros especializados, assim como equipe técnica e recursos físicos (MENEZES e SIENA, 2010).

Suas atribuições consistem em propor, implantar, gerir, proteger, fiscalizar e monitorar as Unidades de Conservação federais, além do fomento e execução de programas vinculados à pesquisa, proteção, preservação e conservação da biodiversidade, sendo responsável também pelo poder da polícia ambiental no Brasil.

Tem ainda o objetivo de contribuir para a recuperação de áreas degradadas em UC's, fiscalizando e aplicando penalidades administrativas, de cunho ambiental ou compensatório, quando do não cumprimento da legislação ambiental. De acordo com a instituição, sua missão consiste em "proteger o patrimônio natural e promover o desenvolvimento socioambiental" (BRASIL, 2007).

1.3.2 As Unidades de Conservação

No grande e diverso conjunto de leis ambientais brasileiras, o Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC) é o conjunto de diretrizes legislativas oficiais que possibilitam às esferas governamentais federais, estaduais e municipais, e também à iniciativa privada, a criação, implantação e gestão de Unidades de Conservação (UC's). É composto por 12 categorias distintas de UC's, nas quais os objetivos específicos se diferenciam quanto ao tipo de proteção e usos permitidos. Foi instituído pela Lei 9.985/2000, e define uma Unidade de Conservação como sendo

Espaço territorial e seus recursos ambientais, incluindo as águas jurisdicionais, com características naturais relevantes, legalmente instituído pelo Poder Público, com objetivos de conservação e limites definidos, sob regime especial de administração, ao qual se aplicam garantias adequadas de proteção (BRASIL, 2000).

O SNUC tem sua criação vinculada à Constituição Brasileira de 1988, no Artigo 225, Parágrafo 1º, Inciso III, que reconhece o meio ambiente ecologicamente equilibrado como um direito de todos, um bem de uso comum do povo, sendo necessária sua proteção em âmbito integralizado, não fragmentado em remanescentes protegidos (ao menos em teoria). De acordo com o jurista Carlos Marés de Souza Filho (1993, p. 10-11), o Poder Público detém algumas obrigações com o intuito de manter este meio ambiente ecologicamente equilibrado, entre elas a de definir espaços territoriais e seus componentes que demandam proteção especial. A criação destes espaços é feita por atos normativos ou administrativos que permitam ao Poder Público a proteção especial de certos bens, restringindo ou limitando o direito ao usufruto ou transferência: isso pode ocorrer por suas qualidades inerentes, ou por estarem em posição de fragilidade quanto a sua preservação.

Deste modo, estes espaços territoriais protegidos podem ou não se converterem em Unidades de Conservação especialmente protegidas e administradas pelo Poder Público, definindo que o “espaço protegido é todo lugar, definidos ou não seus limites, em que a lei assegura especial proteção” e pode dar-se em múltiplas escalas - desde uma vasta região, até mesmo uma única árvore que deve ser imune de corte (SOUZA FILHO, 1993, p. 11). Pode haver uma individualização destes espaços protegidos, com áreas determinadas e finalidades próprias e

para a preservação ou proteção de uma espécie vegetal ou animal ou ainda para que ali se exerça determinada atividade ou viva um povo que mantém suas tradições culturais, ou simplesmente para preservar uma beleza estética ou uma fonte científica, está sendo criada uma Unidade de Conservação (SOUZA FILHO, 1993, p.12)

Logo, de acordo com o autor, as UC's são uma especialização dos espaços protegidos e possuem, de maneira geral, regras próprias de exploração ou manejo. Orientados por essa premissa, os principais objetivos das leis que regulamentam SNUC, de acordo com o ICMBio⁹ são:

- Contribuir para a conservação da variedade de espécies biológicas e dos recursos genéticos no território nacional e nas águas jurisdicionais;
- Proteger as espécies ameaçadas de extinção;
- Promover a educação e a interpretação ambiental;

⁹ Disponível em: <https://www.icmbio.gov.br/educacaoambiental/politicas/snuc.html> (Acesso em 10 de agosto de 2022)

- Promover o desenvolvimento sustentável a partir dos recursos naturais;
- Promover a utilização dos princípios e práticas de conservação da natureza no processo de desenvolvimento;
- Proteger paisagens naturais e pouco alteradas de notável beleza cênica;
- Proteger as características relevantes de natureza geológica, morfológica, geomorfológica, espeleológica, arqueológica, paleontológica e cultural;
- Proteger ou restaurar ecossistemas degradados;
- Proporcionar meios e incentivos para atividades de pesquisa científica, estudos e monitoramento ambiental;
- Valorizar econômica e socialmente a diversidade biológica;
- Favorecer condições e promover a educação e a interpretação ambiental, a recreação em contato com a natureza e o turismo ecológico; e
- Proteger os recursos naturais necessários à subsistência de populações tradicionais, respeitando e valorizando seu conhecimento e sua cultura e promovendo-as social e economicamente.

As UC's são divididas em categorias conforme suas funções ecológicas, algumas mais restritas que outras, vinculadas à dois grupos principais: 1. Unidades de Conservação de Uso Sustentável e; 2. Unidades de Conservação de Proteção Integral.

As Unidade de Conservação de uso sustentável buscam equilibrar a concepção de conservação da natureza com o uso sustentável de parcela dos seus recursos naturais, permitindo o uso direto destes, através de sua coleta e uso, comercial ou não, por parte de populações humanas residentes em seus limites, com mediação dos órgãos de proteção. Dentro da perspectiva das UC's de uso direto, considera-se que “ao incorporar a participação popular na criação, implementação e gestão dessas áreas e ao legitimar a presença das populações tradicionais em categorias específicas de UC,” e ao reiterar a importância da educação ambiental, o SNUC apresenta avanços na legislação exclusivamente conservacionistas sobre áreas protegidas (MMA e ICMBIO, 2015, p. 5) .

Já as UC's de proteção integral têm como objetivo geral a conservação da natureza e permitem apenas o uso indireto de seus recursos naturais, isto é, aqueles usos que não envolvem consumo, coleta, dano ou destruição dos recursos da fauna e flora do ecossistema, sendo somente permitidas pesquisas científicas e pessoal previamente autorizado pelos órgãos ambientais (BRASIL, 2000). De acordo com Jorge Pádua e Dourajeanni (2007, p. 60), esse tipo de UC tem como objetivo principal “o manejo determinante a preservação permanente

de amostras representativas (com base em critérios científicos) dos ecossistemas naturais e da biodiversidade natural contida nelas”.

As Reservas Biológicas, categoria na qual a Fazenda Bom Jesus foi incluída enquanto Unidade de Conservação Integral, é uma das categorias mais restritas. De acordo com Souza Filho (1997, p. 34) seu fundamento jurídico encontra-se na Lei 4.771/65 do Código Florestal e na Lei 5.197/67 de Proteção à Fauna. Apesar das Reservas Biológicas estarem diretamente expressas nestas leis, Souza Filho considera como “muito pobre sua configuração jurídica”, já que não há maiores explicações de funcionamento, instituição, controle e zoneamento. Dentro desta categoria de espaços protegidos, a única atividade permitida, desde que com autorização prévia, é a científica. As Reservas Biológicas podem ser criadas pelo Poder Público federal, estadual e municipal; no caso daquelas criadas em âmbito federal, fica o Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio) responsável por sua administração.

1.3.3 O Conflito

Deste modo, quando a criação de uma Unidade de Conservação de uso indireto é criada com objetivo de defesa do direito fundamental ao meio ambiente equilibrado, mas envolve a remoção ou não aceitação de uma população indígena, cujos direitos também estão previstos na Carta Magna, nos deparamos com a colisão de direitos fundamentais, sendo necessário refletir mais profundamente sobre as relações de poder evidenciadas a partir da dinâmica de conflito de interesses.

No início das relações de conflito entre a *Tekoa* e o ICMBio, não houve diálogo por parte do órgão ambiental, no sentido de reconhecimento da presença indígena em território ancestralmente ocupado.

O trabalho de Ana Victória Lunedo de Mendonça (2018) faz um apanhado geral deste conflito socioambiental a partir de suas demandas jurídicas, e contribui com uma cronologia da trajetória que se instalou após a sobreposição causada pela ocupação *mbyá* guarani e o estabelecimento da REBIO:

“Instalado o conflito, o Instituto Chico Mendes ingressou junto à Vara Federal da Subseção Judiciária de Paranaguá sob autos n.º 5000189-75.2014.4.04.700842 para ação de reintegração de posse. Argumentando, sobretudo, no sentido de que a posse da Comunidade Indígena Tekoa Kuaray Haxa seria ilegítima por se tratar de povo provindo de comunidade indígena de Mangueirinha-PR e que as famílias que, em primeiro momento, estavam estabelecidas haviam se mudado e na localidade em questão encontravam-se novas famílias” (MENDONÇA, 2018, p. 42).

O caso já foi relatado também por Bruno Morais (2020), antropólogo e advogado, que acompanhou como representante legal o processo da *Tekoa* durante seus anos iniciais enquanto assessor jurídico.

O posicionamento do ICMBio foi intransigente à presença guarani. Segundo Morais, são dois os principais argumentos dos gestores ambientais do ICMBio para o não-reconhecimento da ocupação indígena enquanto “tradicional”: 1. que não se trata de uma área de ocupação tradicional, já que os indígenas chegaram somente no ano de 2012, e a ocupação caracterizaria uma invasão; 2. que a presença dos *Mbyá* Guarani ofereceria risco à preservação das espécies ameaçadas de extinção que habitam esta região da Mata Atlântica. A liderança Elza Jaxuka, discorda desta visão:

Eles estudam tanto a mata, e esquecem de estudar o indígena junto, como parte da mata, independente de ser parque, unidade de conservação. E porque o indígena faz parte da natureza? No nosso entendimento, desde muito antes, o indígena tem essa ligação, porque são um só, a bem dizer. Por isso sabem a caça que tem que comer ou não. A árvore que deve cortar ou não. Eles não entendem, nós já vivíamos aqui muito antes de Cristo, falando a mesma língua que os bichos, a natureza. Quando *Nhanderu Ete* criou tudo, deixou a ligação com os espíritos que cuidam da floresta, e se nos estudos eles reconhecessem isso, veriam que os indígenas não estão aqui para prejudicar a natureza, e que vamos sempre fazer parte dela. Nós queremos ajudar da mesma maneira que eles nos ajudam, na nossa saúde, na nossa cultura, preservando a mata que resta. Precisamos da árvore, ela ajuda nós a construir nossas casinhas, mas também plantamos, junto com os pássaros, eles constroem a floresta com a gente. A gente é parte da mata, não os donos dela.” (informação verbal¹⁰)

A Fundação Nacional do Índio (FUNAI), órgão indigenista oficial do Estado brasileiro e responsável por promover e assegurar os direitos dos povos indígenas no país, manifestou-se contra a exigência de reintegração de posse por parte do ICMBio em diversos momentos do processo. A FUNAI argumentou que a relação dos povos indígenas com a sua terra não coincide com a relação capitalista de propriedade do Direito ocidental, defendendo que a comunidade e seus integrantes não apresentariam um risco elevado de degradação da área. Alegou, então, que não poderia atuar junto com posicionamento alinhado ao ICMBIO no processo de reintegração, em função do processo demarcatório da área já ter sido protocolado pela comunidade anteriormente à criação da Reserva:

Ademais, é de se destacar que, quando da posse da área pela comunidade indígena, perfectibilizada no mês de abril de 2012, aquele espaço territorial

¹⁰ Depoimento concedido por Elza Juxuka à Tamara Bacetti Barbosa, em maio de 2018, na casa de reza da *Tekoa*.

não detinha a natureza de reserva biológica, fato este que somente veio a ocorrer com a edição do Decreto (sem número) de 05 de junho de 2012. Ou seja, a criação da Reserva Biológica Bom Jesus sucedeu à posse indígena no local, e não o contrário. Ou seja, os indígenas foram surpreendidos pela afetação da área que detinham a posse de forma mansa e pacífica. (MENDONÇA, 2018, p. 43).

A Ação Civil Pública movida pelo ICMBio teve, inicialmente, consequências negativas para comunidade indígena:

A Procuradoria da República manifestou-se argumentando que a simples posse indígena não seria suficiente para a aplicação do art. 231, CRFB [Constituição da República Federativa do Brasil]. A FUNAI teria sustentado não haver demandas antigas sobre aludida área; O Juízo Substituto da Vara Federal de Paranaguá deferiu, então, em 15 de julho de 2014, aludido pedido de reintegração na posse (MENDONÇA, 2018, p. 44).

Em 15 de julho de 2014, o Juiz Substituto da Vara Federal de Paranaguá deferiu o pedido de reintegração de posse movido pelo ICMBio. O Ministério Público Federal, em seguida, postulou que a decisão fosse reconsiderada e, quem sabe, suspensa, invocando o artigo 16 da Convenção 169, da Organização Internacional do Trabalho (OIT), que versa sobre a autodeterminação dos povos indígenas. A Procuradoria da República reconsiderou sua posição, afirmando ser possível a harmonização entre direitos indígenas e a conservação ambiental, revogando a liminar de reintegração de posse.

Apesar disso, a Vara de Paranaguá manteve a liminar, mas suspendendo seus efeitos até uma possível audiência de conciliação entre as partes, que ocorreu em 20 de outubro de 2014. A FUNAI pediu uma prorrogação do prazo de desocupação da área pelos indígenas, demandando um estudo para realização da medida. A partir disso, a própria *Tekoa* também entrou com argumentação jurídica sobre o caso:

A Comunidade Indígena Tekoa Kuaray Haxa constituiu advogado nos autos e postulou acesso ao feito. Ela requereu a retificação do termo de autuação, dado que apenas teria mencionado, até então, a liderança WERÁ POPYGUA, também conhecido como RIVELINO GABRIEL DE CASTRO. Ela reportou-se ao art. 232, CF/1988 e art. 37 da lei n. 6.001/1973, ao tempo em que enfatizou caber à FUNAI a adequada assistência jurídica aos povos indígenas, na forma do art. 3º do decreto 7.778/2012. A Comunidade detalhou também as ações possessórias envolvendo terras indígenas no Estado do Paraná. Ela aduziu que a liminar seria nula, porquanto deferida sem efetiva citação da requerida. (MENDONÇA, 2018, p. 45)

A liminar de reintegração de posse foi revogada pelo Tribunal Regional Federal da 4ª Região, através de argumentação interposta pela FUNAI. O ICMBio, com isso, alegou a impossibilidade da dupla afetação da área em disputa frente aos interesses do grupo indígena e da tutela ambiental conservacionista. O órgão renovou o pedido de reintegração de posse em

fevereiro de 2015, utilizando como argumento o número reduzido de REBIO's no na região Sul do país (seriam apenas três, já contabilizada a REBIO Bom Jesus).

Em 26 de outubro de 2016, após outros episódios conflituos entre a *Tekoa* e o ICMBio, o pedido de reintegração de posse foi permanentemente indeferido pelo Tribunal Regional Federal da 4ª Região. Além disso, requisitou junto à FUNAI informações sobre o processo de investigação da área enquanto ocupação tradicional, como condição para eventual aplicação do artigo 231 da Constituição Federal, que regulamenta as condições para a demarcação formal de territórios indígenas junto à FUNAI.

De maneira geral, a argumentação do ICMBio enfatizou não ser possível a dupla afetação da área, “isto é, combinar a devida proteção ambiental com a tutela indígena prevista pela Constituição” (MENDONÇA, 2018, p. 46), mesmo sob o argumento do impacto mínimo gerado pelo grupo mbyá guarani - atualmente, residem na *Tekoa*, aproximadamente, 15 indivíduos - além da possibilidade de colaboração na conservação e proteção da área, que ainda hoje sofre com caças e extração de palmito ilegais.

Segundo o Moraes, este caso se apresenta como “um choque entre o direito dos povos indígenas ao seu território, de um lado; e, do outro, o direito a um meio ambiente saudável e equilibrado, garantido pelas políticas de conservação ambiental” (2020, p. 434-435). No entorno da REBIO, existem Reservas Particulares do Patrimônio Natural, assim como outra categorias de áreas protegidas; e ao menos um acampamento do Movimento dos Trabalhadores Sem-Terra, denominado Acampamento André Lutzenberger, que encontra-se a 10 Km da *Tekoa* e com quem o grupo indígena mantém relações de apoio mútuo (MORAIS, 2020). Isso porque esta região da Serra do Mar detém um grande valor para as políticas de preservação ambiental, e como determina a Constituição, é uma região fundamental para manutenção mas da mesma maneira para os povos originários que mantém um vínculo ancestral com essa região, o que vem gerado contradições estruturais ao longo da história de formação do Brasil.

Por suas características de alto valor ecológico, esta região foi foco de atenção das políticas públicas de meio ambiente, uma vez que tamanha riqueza biológica fez do litoral norte paranaense a primeira área no Brasil instituída pela UNESCO, em 1991, como Reserva da Biosfera da Mata Atlântica. Independentemente de seu objetivo específico de proteção, a estrutura da paisagem dessas UC's evidencia que, cada modalidade teria um papel fundamental para a conservação da área, relacionando-se com uma série de outros mosaicos de UC's do litoral brasileiro, buscando não apenas a conservação local, mas a continuidade dos processos evolutivos da Mata Atlântica enquanto berço da biodiversidade.

Mas além de berço desta biodiversidade tão cara às comunidades científicas que buscam sua preservação, esta floresta também foi berço de outros povos milenares que, muito antes da chegada da mentalidade conservacionista (vinculada como contrapartida a uma mentalidade destrutiva) da natureza, já viviam nas matas que recobrem grande parte do litoral atlântico brasileiro.

1.4 Rumo à *Yvy apy*, a ponta do mundo: Os movimentos *Mbyá* Guarani no território

A Mata Atlântica é um lugar quente, onde não há geada, que fica ao redor e à beira do mar. Por essa peculiaridade, os Guarani *Mbyá* deram o nome de *Yvy apy*. A Serra do Mar é chamada de *Jekupe*, costas do mar, por ser a faixa litorânea de montanhas que é uma contenção do mar e por preservar a vida neste território, sendo muito espiritualmente importante para o povo Guarani. (POPYGUA, 2017)

Um dos principais argumentos do ICMBio contra a presença da *Tekoa Kuaray Haxa* na área da Fazenda Bom Jesus seria que não se trata de uma ocupação tradicional, uma vez que o grupo seria originário da aldeia de Palmeirinha - localizada na Terra Indígena de Mangueirinha, no município do mesmo nome - e teriam chegado à região apenas em 2012. Ao buscarmos informações históricas e contemporâneas acerca das dinâmicas dos *Mbyá* Guarani, entretanto, iremos perceber que este argumento tem base em um desconhecimento de aspectos fundamentais das sociabilidades e cultura deste povo.

Os Guarani que vivem atualmente no Brasil são classificados pela literatura etnográfica em três grupos: Kaiowá, Nhandéva ou Xiripa e *Mbyá* (LADEIRA, 2015). Ladeira retoma a classificação utilizada no Brasil, sobretudo a partir do antropólogo Egon Schaden, nos anos 50, baseada em diferenças dialetais, de costumes e de práticas rituais e aponta *kaiowá*, *nhandéva* e *mbya* como dialetos do idioma guarani, que pertence à família Tupi-Guarani, do tronco lingüístico Tupi. Embora tal classificação seja, em grande parte, genérica, é aceita em consequência das diferenças contemporâneas manifestadas e vivenciadas pelos próprios Guarani, assim como pela identificação deles com essas denominações: “à exceção dos Kaiowá, que se autodenominam como tal, os *Mbya* e *Nhandeva* auto-referenciam, com exclusividade, como os autênticos Guarani” (LADEIRA, 2001, p. 61)

Podemos afirmar que ao longo do século XX, a Antropologia se debruçou enormemente sobre os povos Guarani de diversas regiões. Os primeiros estudos etnográficos envolvendo seus deslocamentos no território foram feitos por Kurt Nimuendaju (1914), que

foi o pioneiro em articular os movimentos de migração com os aspectos cosmológicos Guarani, a exemplo dos temas pela busca de *Yvy marã ey* (Terra sem mal). Seus estudos também apresentaram uma abordagem inovadora para a época, ao tratar os fundamentos guarani sobre a relação de dualidade da alma humana na sua complexa e rica relação entre os planos divino e terrestre.

A primeira menção específica aos *Mbyá*, enquanto sub-grupo específico dentre os Guarani em literatura antropológica, foi no fim do século XIX, com o nome genérico de Caingúá ou Kayguá. O antropólogo paraguaio León Cadogan explica que a nomenclatura é originada da palavra *ka'aguygua*, denominação aplicada aos *Mbyá* que significa “habitantes da matas”, inicialmente com caráter depreciativo (CADOGAN, 1952). Hélène Clastres (1978) tem outra perspectiva, afirmando que, de maneira muito provável, seriam descendentes dos Caingúás os três grupos guaranis - mbyá, xiripá e paim – que, tendo escapado dos grupos colonizadores e das missões jesuítas, conseguiram conservar sua autonomia, uma vez que se estabeleceram num território que permaneceu inacessível até meados do século XX. Segundo Clastres, isso explicaria a denominação de caingúás (“gente da floresta”) que lhes foi atribuída.

Ainda que não seja possível determinar com exatidão sua origem, não havendo uma unanimidade absoluta a respeito, grande parte das investigações arqueológicas e históricas apontam que o povo Guarani, ainda como pertencente ao macro grupo tupi guarani, emergiu nas florestas tropicais dos afluentes do Alto Paraná, Alto Uruguai e nas margens do planalto meridional, vindos por migrações de grupos amazônicos (ORTIZ e MACHADO, 2019, p. 86).

1.4.1 Alguns elementos sobre a presença *Mbyá* no litoral

No caso do subgrupo *Mbyá*, Maria Inês Ladeira faz a seguinte colocação em relação a suas áreas de ocupação tradicional:

Os *Mbyá* estão presentes em várias aldeias na região oriental do Paraguai, no nordeste da Argentina (província de Misiones) e no norte do Uruguai. No Brasil, encontram-se em aldeias situadas no interior e no litoral dos Estados do Sul –Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul – e em São Paulo, no Rio de Janeiro e no Espírito Santo em várias aldeias junto à Mata Atlântica do litoral. Também na região Norte do país, encontram-se famílias *Mbya* originárias de um mesmo grande grupo e que vieram ao Brasil após a Guerra do Paraguai; separam-se em grupos familiares e, atualmente, vivem no Pará (município de Jacundá), em Tocantins, em uma das áreas Karajá de Xambioá, além de poucas famílias dispersas na região Centro-Oeste. (LADEIRA, 2015, p. 62)

São os *Mbyá*, dentre os grupos Guarani, que vêm ocupando de maneira contínua áreas no litoral Atlântico (LADEIRA e MATA, 2004) . Têm como motivo comum a dimensão espiritual destas migrações no sentido leste, o que justifica, a partir de sua cosmologia, o modo como os grupos familiares traçam sua história através das caminhadas (*guatas*), recriando e recuperando suas práticas tradicionais a partir de “novos” lugares, fazendo com que sejam portadores de uma experiência de vida com elementos também comuns (LADEIRA,1992). Rivelino Verá, cacique da *Tekoa Kuaray Haxa*, reforça a importância da presença guarani no litoral:

O litoral todo é território guarani, desde o Rio Grande do Sul até o Espírito Santo. Os nossos *xeramoí* andavam muito, só que hoje eles não entendem, e dizem que os índios guarani não param em lugar nenhum. Mas nossos *xeramoí* andavam muito porque conversam com *Nhanderu*, que guia quando os índios devem ir, e quando devem parar. Em cada caminhada, alguns parentes vão ficando, nós vamos plantando. Aqui onde a gente está, este caminho todo, já foi caminho dos nossos antepassados. Nossas estradas, nossos caminhos, que eles descobriram, transformaram em asfalto. Nossos antepassados falam, nas rezas na casa de reza, nosso *Nhanderu*, Tupã, era aqui da terra, e alcançou o céu sem morrer. Ainda hoje, os *xeramoí* tem essa cultura, mesmo sendo difícil de alcançar. Onde os antigos passaram, a gente sente. Por isso, hoje os guarani tão no litoral, e nossos mais velhos também vem pra cá. (Informação verbal¹¹)

Quando Rivelino Verá diz que algumas pessoas, ou autoridades, consideram que “os índios guarani não param em lugar nenhum”, está fazendo referência a um estereótipo durante muito tempo perpetuado sobre a cultura de mobilidade Guarani. Aos olhos do ordenamento territorial dos Estados-nação e das instituições provenientes deste tipo de organização social, é evidente uma visão estereotipada, que também se apresentam no senso comum, na qual o povo Guarani é equivocadamente caracterizada como nômade, desconsiderando enfoques autocentrados em sua dinâmica territorial fundamentada em sua própria cosmologia de mobilidade como reprodutora de seus espaços.

Nesta perspectiva, o termo “migração”, durante muito tempo utilizado de maneira genérica, torna-se obsoleto para dar conta das múltiplas motivações que Guarani têm na sua relação própria com o espaço uma vez que Garlet (1997, p. 16) propõe, como mais adequado, o termo *mobilidade*, levando em consideração a “reelaboração do território”, resultado dos

¹¹ Depoimento concedido por Rivelino Verá à Tamara Bacetti Barbosa, em maio de 2018, na casa de reza da *Tekoa*.

conflitos fundiários cada vez mais intensos, que se relaciona também a uma “reelaboração da religião” guarani, após os contatos cada vez mais inevitáveis com o mundo dos *jurua*. A intensificação das *oguatá* (as caminhadas, mobilidade espacial com base cosmológica) está vinculada, atualmente, a pautas de resistência cultural e preocupação de defesa aos territórios tradicionais. Estas novas configurações compõem a etnogênese política *mbyá* guarani que vem ocorrendo nas últimas décadas (LADEIRA, 2015).

Esta inadequação à perspectiva guarani sobre o espaço gerou consequências diversas ao longo do tempo para este povo, que vão além da tomada/ocupação/exploração de suas áreas tradicionais de trânsito ao longo do processo de devastação da Mata Atlântica (LADEIRA, 2007). Uma dessas consequências seria o confinamento de diferentes povos indígenas em espaços limitados, como é o caso da Terra Indígena de Mangueirinha, a maior do estado, de onde saiu o grupo que hoje ocupa a área está em sobreposição socioambiental na Serra do Mar.

Como é o caso do grupo *Mbyá* Guarani que chegou a Fazenda Bom Jesus, e ali concretizou sua *Tekoa*, muitos outros grupos Guarani vivem em território que pertencem, ou são divididos, com outras etnias indígenas. Historicamente, podemos considerar esta uma consequência direta de políticas indigenistas inadequadas, pois muitas vezes confiaram em determinados territórios indígenas de diferentes etnias, que muitas vezes não detém afinidades culturais, o que resulta conflitos dentro das próprias Terras Indígenas (TOMMASINO, 2001).

Os Guarani no Sul e Sudeste



Mapa 2 - Distribuição das Terras Indígenas guarani na região sul e sudeste em 2004 - Fonte: Centro de Trabalho Indigenista (CTI); Instituto Socioambiental (ISA).

Estes elementos contribuíram muito para ressignificações da mobilidade guarani na região conesul, e suas reocupações de áreas preservadas, remanescentes, principalmente, nas regiões próximas ao litoral. Dentro do contexto da importância dos movimentos interior → litoral, Ladeira (2004, 2007) também ressalta a importância vital da Serra do Mar e da Mata Atlântica na reprodução cultural do mundo guarani, tratando da complexa situação territorial deste povo nas regiões sul e sudeste, ainda em processo de compreensão na época de suas primeiras publicações: a dinâmica social e movimentos migratórios ao litoral, além de uma

constante histórica, eram (e ainda são) condicionantes para assegurar as bases de seu mundo original, isto é, com as condições necessárias à reprodução de sua cultura e valores espirituais.

Sendo assim, a autora foca na importância dos territórios situados na ponta do mundo, na beirada do oceano, que atribui às aldeias do litoral um significado religioso e científico: “A partir do litoral, estrutura-se o cosmos e se define a geografia desse grupo *mbyá*” (LADEIRA, 2007, p. 26). *Yvy apy* corresponde à origem do mundo *mbyá*, pois são lugares criados por Nhanderu Ete na criação, para os *mbyá* formarem suas *Tekoa*. Não se trata de um lugar único, pois existem vários *yvy apy* que são redescobertos pelos grupos *mbyá* através de sonhos, ou antigas ruínas (LADEIRA, 2007, p. 113).

O mapa 2 demonstra a distribuição de territórios indígenas, oficialmente reconhecidos ou não, no ano de 2004. O que percebemos é que há uma concentração de aldeamentos guarani por toda costa litorânea sul e sudeste, mas que a rede de aldeias também é ampla no interior do continente. De certa forma, isso permite a nós visualizarmos inicialmente que de maneira a perspectiva de “um grande território guarani” se dá para além da extensão territorial contínua. Mais do que territórios fixos e constantes, os Guarani da região sul/sudeste do Brasil constroem seu grande território através de redes ligadas por parentesco, e reproduzem sua perspectiva espacial através das grandes caminhadas.

Na literatura antropológica clássica, a compreensão do espaço por parte do povo *Mbyá* Guarani foi abordada de maneira específica, com protagonismo da dimensão espiritual na forma como veem e reproduzem seu mundo. Ampliando este viés, Bartolomeu Melià (1990) articula a busca territorial profética a noções práticas e econômicas que caracterizariam o bom viver guarani, seu “modo de ser” (*teko*, ou *nhanderekó*).

O termo *teko* é possível de se aplicar ao modo de ser de várias culturas. Ms ao vir acompanhado do prefixo *nhande*, torna-se um termo de auto referenciação guarani ao seu próprio modo de vida - a identidade guarani se estabelece, então, pela prática, e vice-versa. Inicialmente, podemos definir o *nhanderekó* da seguinte forma:

Nhanderekó é como nós, Guarani M’bya, chamamos o que o *jurua* (não índio) chama de cultura. Mas *nhanderekó* para nós é mais do que isso. É todo o nosso modo de ser, o nosso modo de viver, o jeito como nós educamos nossos filhos e nossas filhas, como enxergamos o mundo, como nos relacionamos com a nossa espiritualidade. É impossível para o *jurua* entender o que é o *nhanderekó*, porque somente vivendo é que se compreende o que ele é” (COMISSÃO GUARANI YVY RUPA).

Compreender o conceito do *nhanderekó* é uma tarefa essencial ao considerarmos as especificidades territoriais, políticas, sociais e espirituais dos *Mbyá* Guarani, pois sem ele, não

há *Tekoa*. A *Tekoa* (*teko*: -modo de fazer; *a*: -expressão de lugar, localização) é o espaço concreto para reprodução do *nhanderekó* (o *teko* próprio dos Guarani), que permite a perpetuação do modo de vida ancestral deste povo em espaços espiritualmente determinados. Como veremos mais à frente, a noção de *Tekoa*, enquanto conceito espacial localizado, está relacionada com diversas escalas de definição do espaço e do território, logo, não se trata de uma categoria com limites definidos de maneira cristalizada e bem definidos, tornando seu uso, deste modo, relacional.

1.4.2 A terra como fundamento do ser e estar *mbyá* guarani

A espacialidade se apresenta, então, como aspecto fundamental do *teko* guarani, o *nhanderekó*. É preciso estar para ser. Contemporaneamente, segundo Melià (1990), essa espacialidade singular se materializaria através dos movimentos de busca por *locais geograficamente localizados, espiritualmente legitimados*, que permitissem a reprodução deste modo de ser. A *Tekoa* se apresenta enquanto resultado de relações de formas de concepção e organização espaciais mais amplas com a terra considerada sagrada.

Ao analisar a ocupação *mbyá* no litoral brasileiro, a antropóloga Maria Inês Ladeira (2007) coloca que este “complexo territorial” guarani *mbyá* (em uma ampla região entre o Sul e Sudeste), caracteriza um movimento migratório “para o leste”, “a beira do oceano”, remetendo ao valor simbólico da Serra do Mar e da Mata Atlântica.

Tomo o recorte ecológico e espacial destes dois autores como um marco teórico importante da literatura acerca da cultura *Mbyá* Guarani. As abordagens de Melià e Ladeira instigaram o debate e novas abordagens sobre *território* e à *territorialidade* dos *Mbyá* Guarani, considerando a importância e os significados da sua presença na costa atlântica. Foi também um marco na bibliografia relativa aos *Mbyá* Guarani, pois amplia o protagonismo do conceito de *espaço* na busca por compreensão da complexa realidade territorial que estava se apresentando, assim como dos movimentos políticos decorrentes.

Ladeira aprofunda a abordagem da relação entre cultura, espaço e território, fazendo sua análise à luz dos modos de ocupação e usos ambientais contidos nos *nhanderekó*, ampliando muito a narrativa exclusivamente etnográfica sobre os povos Guarani. Neste sentido, seus trabalhos apontam para a necessidade de se entender a cultura *mbyá* guarani partindo também dos conflitos acerca da preservação de áreas naturais, uma vez que há uma evidente sobreposição da cosmologia guarani nos remanescentes de Mata Atlântica e de discursos de preservação institucionais (LADEIRA, 2004a).

Da mesma maneira, Ivori Garlet (1997; 2004) e Valéria de Assis (2004) produziram trabalhos que abordam os processos históricos que teriam gerado transformações no modo Guarani de conceber e apropriar o espaço. Os autores sugerem que o próprio conceito de *território* seja questionado ao debruçarmos sobre os movimentos de mobilidade guarani, uma vez que a dimensão implícita do conceito está profundamente vinculada à ideia de ordenamento territorial do Estado-nação de raízes coloniais, como veremos na próxima parte.

Nas últimas décadas, a análise exclusivamente cosmológica dos deslocamentos foi complementada com as motivações econômicas e ecológicas dos constantes processos de encontro e resistência das sociedade guarani e a sociedade ocidental. Vamos somar nesta ampliação também as respostas sociais e políticas frente às pressões vivenciadas nos encontros interétnicos, não somente com os desdobramentos do colonialismo, mas também com outros povos indígenas, assim como seu processo próprio de mobilização política (TOMMASINO, 2001). Neste sentido, é possível afirmar que a questão da terra é transversal à maior parte das demandas dos grupos Guarani atualmente (TOMMASINO, 2011; BRIGHENTI, 2010; LADEIRA, 2007), e a luta por sua garantia tornou-se central para sua resistência ontológica.

2. TRAMAS E (RE)ENCONTROS NO ESPAÇO-TEMPO

Em sua narrativa “O eterno retorno do encontro”, Ailton Krenak (1999) traz reflexões importantes sobre a relação histórico-espacial dos povos indígenas de *Abya Yala* com a cultura ocidental. Segundo ele, narrativas não-ocidentais sobre o território que hoje caracteriza a América Latina já existiam milenarmente antes da invasão, materializadas em mais de 500 idiomas, de acordo com o filósofo – isso para citar somente os povos da América do Sul.

Krenak nos fala da conquista não como fato histórico, situado em algum lugar de um passado que já não existe, superado e estático, mas sim como processo que se reinventa diariamente nos encontros constantes, cotidianos e vívidos entre os povos indígenas e as continuidades e colonialidades do Ocidente ainda atualmente:

Os fatos e a história recentes dos últimos 500 anos têm indicado que o tempo desse encontro entre as nossas culturas é um tempo que acontece e se repete todo dia. *Não houve um encontro entre as culturas dos povos do Ocidente e a cultura do continente americano numa data e num tempo demarcado que pudéssemos chamar de 1500 ou de 1800. Estamos convivendo com esse contato desde sempre.* [...] No amplo evento da história do Brasil o contato entre a cultura ocidental e as diferentes culturas das nossas tribos acontece

todo ano, acontece todo dia, e em alguns casos se repete, com gente que encontrou os brancos, aqui no litoral, 200 anos atrás, foram para dentro do Brasil, se refugiaram e só encontraram os brancos de novo agora, nas décadas de 30, 40, 50 ou mesmo na década de 90. *Essa grande movimentação no tempo e também na geografia de nosso território e de nosso povo expressa uma maneira própria das nossas tribos de estar aqui neste lugar.* (KRENAK, 1999 [grifos meus]).

Esta investigação concebe o *conflito socioambiental* aqui tratado como uma decorrência, ou seja, mais uma dimensão, entre tantas outras, deste eterno retorno do encontro, trazendo estes dois sistemas de apropriação e preservação da natureza e suas estruturas de saber em encontro como caminho para as reflexões. O encontro é constante, ao mesmo tempo que diverge e se recria nos diferentes contextos em que ocorre. E é deste encontro que emergem também os conflitos, mas não só.

Evidenciam-se, também, estruturas epistemológicas de compreensão: de si, do outro, do ambiente, da vida. A maneira como estes elementos são percebidos fundamenta formas específicas de entender a existência e o mundo. Esta investigação, deste modo, refletirá este conflito socioambiental através da *reflexão epistemológica*, utilizando como trilha as relações históricas e geográficas de cada grupo, com foco nas narrativas simbólicas. A concepção de *conflito*, entretanto, apesar de sua grande relevância na análise, será discutida como *um dos desdobramentos do encontro entre dois sistemas de saber ambiental*, que representa mais um episódio de encontros seculares entre os povos indígenas e a sociedade colonizadora do Ocidente.

A pesquisadora maori Linda Smith (2020) vê *espaço e tempo* como conceitos fundamentais a serem repensados à luz da produção de conhecimentos indígenas na pesquisa acadêmica, assim como o compreender o processo de apagamento sistemático de tais conhecimentos.

Isto porque o monopólio destes mesmos conceitos foram cruciais para o sistema de domínio e etnocídio promovido pela colonização ibérica e pela colonialidade dos Estados nacionais na América Latina (BRIGHENTI, 2015; SOUZA FILHO, 2013). Assim, de acordo com Smith, questionar o caráter colonial de tais conceitos é o primeiro passo para a construção de novos sentidos na colaboração entre os conhecimentos milenares indígenas e uma nova forma de produção de conhecimento acadêmico.

Segundo Smith (2020, p. 66), idiomas indígenas nem sempre possuem palavras para uma completa distinção ao espaço ou tempo e apresentam, em determinadas situações, uma

série de termos particulares para parte destes conceitos, a depender do contexto em que estão inseridos. É por isso que *tempo* e *espaço* são particularmente significativos quando almeja-se repensar narrativas relacionadas aos povos indígenas, sejam históricas ou contemporâneas.

Smith afirma que o tempo está associado à atividade social e ao modo como as pessoas organizam suas vidas, sendo que a atual concepção da sociedade ocidental foi profundamente impactada pela Revolução Industrial (2020, p. 70). De acordo com a autora, em territórios colonizados na África, na América e no Pacífico, os observadores ocidentais ficaram extremamente impressionados com a forma que os povos originários utilizavam seu tempo, sem uma determinada organização utilitarista. Um ponto ainda presente na construção colonial de estereótipos indígenas está, justamente, ligada ao problema da suposta ausência de hábitos de trabalho, tendo os indígenas enquanto naturalmente preguiçosos ou incapazes.

Aliada a esta concepção, a autora reforça que a organização espacial é uma dimensão fundamental da vida social e do estabelecimento da cultura. Logo, como ponto fundamental de dominação por parte dos sistemas coloniais, assim como os tempos, os espaços indígenas foram colonizados. Renomear, ressignificar e silenciar as compreensões indígenas sobre seus espaços foi tão poderoso ideologicamente quanto às alterações físicas/territoriais sofridas ao longo dos séculos. Isso porque

as classificações ocidentais de espaço incluem noções como espaço arquitetural, espaço físico, espaço psicológico, espaço teórico e outros. [...] A concepção de espaço, de organização, e de exposição do Ocidente, da relação entre as pessoas e a paisagem, da cultura como um objeto de estudo, significou para o mundo indígena que este não foi apenas representado de forma particular no retorno ao Ocidente, mas que a visão de mundo indígena, de suas terras e pessoas, foi radicalmente transformada em uma imagem espacial do Ocidente (SMITH, 2020, p. 67).

Seguindo a mesma lógica, Massey (2008) coloca que o espaço é geralmente visto pela mentalidade ocidental como estático e separado do tempo. Essa especificidade gera maneiras de dar sentido ao mundo, assim como seu suporte concreto (a terra), como um “reino estático”, com limites bem definidos, fixo, linear e apolítico e

isso é particularmente relevante em relação ao colonialismo, pois o estabelecimento de estações militares, missionárias ou comerciais, a construção de estradas, portos e pontes, o desmatamento das florestas e a mineração, envolveram processos dedicados a marcar, definir e controlar o espaço (SMITH, 2020, p. 69).

O objetivo, então, consiste em repensar conceitos básicos e implícitos (e, por isso, frequentemente não questionados) como histórias, cartografias (isto é, formas de representação) mas, principalmente, o próprio sentido do que seria o *espaço* e o *tempo*, uma vez que, para os povos indígenas do Brasil (e de outros lugares do mundo) *a disputa pelo espaço atravessa os tempos e encontros* desde o século XVI. Como vimos no caso dos Guarani, a relação das sociedades indígenas com o espaço físico e os chamados recursos naturais vêm, desde o período colonial, passando por transformações que se operam no âmbito das sucessivas e múltiplas formas de convivência com a sociedade colonial brasileira, desde o início de seu processo de formação, colocando as disputas pela terra como uma das dimensões mais evidentes de conflito.

(Re)pensar o modo como compreendemos o espaço é fundamental, uma vez que este conceito é uma dimensão implícita que molda nossas cosmologias estruturantes pois

ele modula nossos entendimentos do mundo, nossas atitudes, frente aos outros, nossa política. Afeta o modo como entendemos a globalização, como abordamos as cidades e desenvolvemos e praticamos um sentido de lugar. Se o tempo é a dimensão da mudança, então o espaço é a dimensão do social: da coexistência contemporânea de outros (MASSEY, 2007, p. 15).

O argumento de Massey reside na premissa de que *é produtivo pensar o espaço de outras maneiras* para além do discurso universalizante do Ocidente, que muitas vezes constrói este conceito como inevitavelmente neutro, estático. E isso gera um tensionamento, muitas vezes hostil, profundamente interconectado entre as concepções do espaço enquanto *mundo* (perspectiva global) e do espaço de vivência cotidiana, que gera, dentro da geografia, a noção de *lugar* (MASSEY, 2007, p. 25) .

A autora propõe uma recusa entre a distinção opositiva entre estes dois conceitos (global x lugar), como é comum ocorrer ao observarmos o espaço partindo de uma perspectiva ocidental e compartimentalizada. Recusar esta oposição entre o lugar (enquanto sentido, vivido e cotidiano) e o global (externo, abstrato, estático, geral) é um caminho que contribui na decolonização das apropriações espaciais, principalmente ao pensar junto com conhecimentos considerados “locais”, como é comum aos povos indígenas.

Partindo disto, tomo, de maneira complementar, o marco teórico dos estudos decoloniais e as contribuições de pensadores que defendem um posicionamento crítico na produção do saber latino americano frente ao domínio eurocêntrico da produção acadêmica do saber. As teorizações acerca das colonialidades, sejam elas de poder, saber ou gênero, (QUIJANO, 2005; CASTRO-GOMEZ, 2005; LUGONES, 2010) norteiam as reflexões

presentes nesta investigação, compreendendo que as imposições coloniais exercem continuidades trans históricas nas diversas relações nos territórios do Sul Global e suas relações com o conhecimento. Entender de forma crítica a produção acadêmica, como um reflexo de interesses de sua sociedade e daqueles que a produzem é um dos pilares principais.

Compreendendo que uma epistemologia hegemônica ocidental - de cunho colonial, racista e patriarcal - ainda domina os espaços de produção de saber, este trabalho tem como principal fundamentação teórico-metodológica a busca pela contínua decolonização da produção do saber, valorizando e legitimando racionalidades indígenas que ainda persistem na América Latina após séculos de tentativas de dominação cultural e epistemicídio.

A invasão colonial impõe, entre outras questões, novos ordenamentos do espaço, paulatinamente buscando administrar e submeter o território do Estado como um todo ao paradigma da homogeneização nacional, pois “fica claro que a retórica da nação e suas necessidades tem sido e está sendo usada nas Américas para esconder uma série de diferentes medidas tomadas contra os povos indígenas” (MAYBURY-LEWIS, 1983).

Como já colocado, as relações entre as sociedades indígenas e a sociedade nacional, mais intensamente a partir do século XVI, começam a se articular a partir do pressuposto da existência de uma base territorial fixa para povos indígenas, seja ele qual for, sendo esse o mecanismo adotado pelo Estado para conferir ou reconhecer a identidade étnica de um grupo indígena (LADEIRA, 2001). Os encontros e contatos a partir da conquista do continente sul-americano reorganizam e promovem novas relações de hostilidades e alianças étnicas entre os povos pré-cabralinos, modificando profundamente a espacialidade dos povos indígenas e promovendo novas adaptações dos povos com seu espaço, cada vez mais complexas às novas relações decorrentes das expansões além-mar das sociedades ibéricas. (LADEIRA, 2001, p. 83-85).

A racialização que deu as bases para a formação social, econômica e política do Brasil teve como o primeiro alvo as populações indígenas, que ocupavam os territórios que hoje compõem o país. O genocídio, seja físico ou cultural, sempre caracterizou uma ferramenta de domínio territorial e, ainda hoje, perpetua as colonialidades que permitem uma contínua exploração capitalista, intimamente ligada às intersecções de raça e gênero (LUGONES, 2008; SEGATO, 2010). Ainda assim, transpassando limitações históricas e geográficas impostas pela tradição de pensamento ocidental, as racionalidades indígenas permanecem vivas frente às diversas faces da colonialidade do poder (QUIJANO, 2005), em todas as regiões do Brasil.

Desde a costa do sul da Bahia ao Rio Grande do Sul, a Mata Atlântica foi um cenário que sofreu recorrentes e intensas ondas de transformação através de seu espaço, ao longo do tempo, sendo o primeiro bioma em encontro com as frentes de colonização a sofrer os impactos da invasão colonial no Brasil (DEAN, 1994). Tais transformações não se deram de uma maneira homogênea e - no movimento de eterno retorno do encontro, proposto por Krenak - ainda encontram-se em curso.

Diversas imaginações geográficas foram criadas neste processo, criando também justificativas sobre as ações daqueles que definiram a Mata Atlântica como recurso de exploração, incluindo atitudes e manejos particulares do espaço e seu papel enquanto fundamento da realidade, isto é, a as narrativas históricas vinculadas a ele (MASSEY, 2007). Essa concepção reforça, então, uma relação com o espaço de caráter colonial, linear e dominante, onde o espaço só é visto enquanto um suporte estático, passivo, atravessável e conquistado pelas diferentes sociedades humanas.

Abrindo as possibilidades de refletir a Mata Atlântica enquanto *espaço aberto*, busca-se também diversificar as *narrativas históricas* sobre ela. Me aproprio da premissa de Doreen Massey que não apenas “os pressupostos implícitos que fazemos em relação ao espaço são importantes, mas também que, talvez, fosse produtivo pensar o espaço de maneira diferente” (MASSEY, 2008, p. 19) A Mata Atlântica, enquanto “espaço”, também pode ser produzida a partir de uma multiplicidade que transcende sua narrativa de domínio e destruição nos encontros com os diferentes grupos humanos, principalmente ao resgatarmos a participação indígena no seu processo de transformação histórica.

E é justamente a *coexistência temporal de distintas narrativas* uma das características inerentes ao exercício de reflexão espacial. Nesta leitura de Massey, o espacial é o domínio da justaposição de narrativas diversas, muitas vezes dissonantes, onde temporalidades que não estavam relacionadas podem entrar em contato, ou as previamente relacionadas podem separar suas trajetórias. Desta forma, o espacial torna-se, em sua própria referência, um gerador de narrativa, desempenhando o papel de pôr em contato diferentes temporalidades. Isso gera uma provocação para a interação, desencadeando novos processos sociais gerados pelo encontro de diferentes trajetórias na relação com o espaço (MASSEY, 2008, p. 146).

Massey define as *trajetórias* como um conceito que enfatiza os processos de mudança de determinado fenômeno - pode consistir em algo vivo, uma mentalidade, uma atitude científica, uma coletividade ou, até mesmo, uma formação geológica ou bioma.

Pensar trajetórias permite uma ênfase temporal a partir da espacialidade e dos posicionamentos em relação umas às outras, pensando quais poderiam ser as “linhas” de

diferenciação entre diferentes trajetórias em encontro. Para isso, exercita-se o *princípio da heterogeneidade coexistente*, ou seja, que há uma simultaneidade de histórias até o momento, em processo de transformação e profundamente relacionadas à concepção do espaço em que se reivindicam.

Algumas questões devem ser pontuadas, contudo, antes de darmos prosseguimento à reflexão de alguns conceitos teóricos-acadêmicos que serão úteis ao compor a narrativa de multiplicidades que proponho aqui. Isso porque, além dos aspectos coloniais implícitos em determinados conceitos, também precisamos pontuar alguns desafios metodológicos que se apresentam quando almejamos repensar uma construção do saber científico acerca dos conhecimentos que aceite em seu escopo de validação outras tradições de pensamento e racionalidades.

Este percurso demanda reestruturações teóricas ainda em construção, sendo inevitável questionar estruturas e conceitos de pensamento, assim como questões metodológicas e institucionais, buscando uma produção do conhecimento baseado em um diálogo entre os diferentes campos científicos e outros saberes. As questões socioambientais são melhor compreendidas quanto maior for o diálogo, não apenas entre as disciplinas acadêmicas, mas com uma variedade de elementos e saberes coexistentes em cada fenômeno. Colocando em prosa diversos recortes da realidade na busca por novos caminhos, busca dentro do campo científico, minimizar cada vez mais as estruturas que hierarquizam e subjagam outros saberes.

É necessário pontuar, contudo, que muitos desafios se apresentam nestas buscas e ressignificações do *conhecimento*. Pensar novos métodos parte, antes de tudo, do questionamento de conceitos já estabelecidos, muitas vezes cristalizados na comunidade científica. Contudo, como aponta Feyerabend (2003, p. 42), a ideia de um método fixo ou de uma teoria fixa da realidade parte de uma compreensão ingênua da sociedade e suas circunstâncias sociais - especialmente quando, dentro do âmbito da pesquisa, se recorre às contribuições dos conhecimentos que se produzem para além do método científico ocidental.

Desta forma, é relevante ressignificar os métodos de produção de saber científico para esferas mais amplas que o mundo quantificável, mensurável e objetivo. É importante pontuar esta especificidade metodológica, pois alguns pontos e vivências fundamentais às reflexões aqui apresentadas aconteceram antes ou paralelamente ao vínculo formal do conflito enquanto um *objeto de pesquisa*, e as ferramentas subjetivas de análise serão constantemente utilizadas na apropriação de fragmentos que possam ampliar o olhar científico-metódico-objetivo-cartesiano-linear sobre o tema de estudo aqui apresentado.

2.1 Premissas teórico-metodológicas da pesquisa

Pensar teorias científicas que rompam com esta visão monocultural e colonial é um desafio que ainda caminha no meio científico, e demanda uma aceitação da complexidade dos fenômenos que supera a visão disciplinar, especializada e reducionista dos saberes ambientais e suas implicações. Repensar, questionar e ressignificar o que se compreende por metodologia de pesquisa, assim como as concepções de mundo que as fundamentam - suas ontologias-, é uma trajetória da qual não é possível se esquivar. Esta investigação pensa, então, sua metodologia de pesquisa tomando como marco paradigmático a complexidade.

De acordo com Morin (2003, p. 44- 52) a palavra *complexidade* “é um tecido de elementos heterogêneos inseparavelmente associados, que apresentam a relação paradoxal entre o uno e o múltiplo”, sendo o termo *complexidade* utilizado em diferentes áreas e constituído por diferentes perspectivas. Alguns pontos sobre o pensamento complexo, assim como a epistemologia do termo *complexidade*, são importantes de serem discutidos a partir da visão de Morin, uma vez que esta proposta encontra-se em constante reformulação, de acordo com suas inúmeras aplicações.

A proposta de Morin se contrapõe radicalmente ao método inicialmente proposto por René Descartes (1637), que fundamenta, principalmente, a produção do conhecimento científico quantitativo, mas que também influenciou fortemente as Ciências Humanas e suas divisões disciplinares. Morin aponta que foi Descartes que elaborou a perspectiva da disjunção no Ocidente, que afasta o sujeito pensante (*ego cogitans*) do objeto passível de compreensão (*res extensa*). Ou seja, separou metodologicamente a filosofia e a ciência, tomando, enquanto verdade, ideias claras, distintas, reducionistas e categorizadas.

A postura metodológica própria a uma pesquisa qualitativa, que parta dos pressupostos da complexidade, é aquela na qual seja possível desenvolver uma posição reflexiva e questionadora sobre tudo o que se vê, se ouve, se experimenta, se vive e se produz, permitindo identificar seus limites e possibilidades. Incluir a subjetividade, partindo de uma perspectiva histórica e cultural, é um caminho que possibilita “uma discussão epistemológica que nos permita transitar, de maneira cada vez mais consciente, no interior dos limites e das contradições da pesquisa científica” (GONZÁLEZ REY, 2010, p.3).

Até aqui, os termos *epistemologia* e *ontologia* foram referenciados de maneira generalizada, de acordo com o contexto da narrativa. É importante, entretanto, que neste momento, o sentido específico de cada conceito seja discutido mais profundamente, no intuito de prevenir possíveis confusões interpretativas ao longo da leitura. Principalmente porque,

talvez, não seja possível estabelecer um sentido inequívoco a cada um, uma vez que as formas do pensamento podem ir muito além das categorias que tentamos pretensamente encaixá-lo. Ainda assim, isso não torna a reflexão menos interessante - creio que seja justamente o contrário.

Num primeiro momento, o problema fundamental caro à *epistemologia*, enquanto área disciplinar do conhecimento acadêmico, está em estabelecer a relação entre o ser cognoscente (sujeito) e o processo ou fenômeno sobre a qual se debruça sua atividade cognitiva (objeto). Deste modo, a questão está em determinar qual a relação entre quem conhece e o que é conhecível, buscando as estruturas que legitimam um saber como válido (GIALDINO, 2006; GUANIPA, 2011). Neste processo, é importante reconhecer que diferentes bases filosóficas e orientações teóricas influenciam de modo diversos sobre a investigação qualitativa (em maior grau) e que, por isso, acabam por gerar critérios múltiplos para julgar a qualidade e a credibilidade da investigação (GIALDINO, 2006, p. 44).

Frente a isso, diferente da epistemologia, a *reflexão epistemológica*, enquanto abordagem, não almeja ser uma disciplina com limites estabelecidos, mas constitui, de fato, uma atividade permanente, criadora, que renova-se constantemente. Longe de buscar regras comuns e universais para os diferentes processo de conhecimento, a reflexão epistemológica busca dar conta das dificuldades em fazer dialogar com a ciência os fenômenos que não se enquadram, ou não limitam, a seus moldes cartesianos, isto é: que não possam ser, em partes ou no todo, registrados, observados, compreendidos a partir do paradigma quantitativo, linear e objetivo (GIALDINO, 2006, P. 46).

Partindo do princípio que processos complexos ocorrem também no diálogo entre os saberes acadêmicos e os saberes derivados de práticas socioambientais ancestralmente fundamentadas na experiência, abre-se, dessa forma, um diálogo entre *ciência e saber*, desdobrando possíveis caminhos de trânsito entre os aspectos “tradicionais” e contemporâneos, inerentes a cada sistema de apropriação da natureza e do espaço, caracterizando ontologias mais amplas.

Como já colocado, o termo epistemologia está vinculado a sua distinção disciplinar: é a área da Filosofia que se dedica a entender os pormenores dos sistemas de pensamento, quais estruturas simbólicas validam suas afirmações enquanto "verdadeiras" ou "falsas" - seria, de certa maneira, uma metalinguagem do conhecimento. Nesta lógica, *ontologia* (do grego *-ontos* "ente" e *-logia*, "discurso lógico", ou então, "ciência do ser") seria também domínio da Filosofia que estuda conceitos como existência, ser, devir, espiritualidade e realidade.

Sua definição já era discutida desde a Índia antiga, em vertentes do budismo, assim como no período da filosofia clássica grega e pelos aristotélicos da Idade Média, passando por uma importante revitalização na filosofia ocidental a partir de autores do século XX, a exemplo de Martin Heidegger, Gilles Deleuze, entre outros.

A própria distinção entre corpo e mente, premissa fundamental do pensamento cartesiano, por exemplo, é um premissa ontológica, pois trata de uma reflexão acerca da concepção de ser no mundo, com grande carga metafísica. Mas identificá-la como elemento fundamental da racionalidade científica já caracterizaria um exercício epistemológico.

Pode ser que, ao longo do trabalho, a distinção entre os termos *epistemologia* e *ontologia* fique cada vez menos evidente. Ao pensar as relações entre seres humanos e ambiente, esta distinção faz sentido quando pensamos e analisamos criticamente a racionalidade ocidental moderna, que se estrutura, fundamentalmente, a partir da compartimentalização dos processos de investigação do mundo.

Mas, embora essas tentativas de distinção façam algum sentido pensando a partir das áreas comuns à Filosofia da Ciência, não é possível afirmar que estes termos tenham absoluta clareza ao serem aplicado à outras construções de conhecimento não-ocidentais, e que detém uma perspectiva integradora de aspectos do mundo material e metafísico. De maneira nenhuma, isto significa, necessariamente, ausência de elementos ontológicos/epistemológicos, mas sim que eles vem atados a visões mais amplas de construção cosmológica e de relação com o meio ambiente de maneira profundamente inter-relacionada, não sendo possível enquadrar sua formas e sutilezas de forma arbitrária em categorias permanentes.

Como já colocado, o objeto de estudo desta investigação está situado *a partir* do paradigma da complexidade, e está contextualizado como um estudo de caso, que busca uma abordagem que priorize a reflexão crítica. Partirei de uma análise qualitativa que, segundo aponta Minayo (2009, p. 21), trabalha a partir do universo de significados, motivos, apropriações e atitudes, assim como aspirações, crenças e valores dos grupos humanos. A autora afirma que a cientificidade não pode ser reduzida a uma forma de ver o mundo e aponta, na investigação qualitativa, a subjetividade como ferramenta de sentido e constitutiva do social, opondo-se à perspectiva positivista da objetividade enquanto caminho de distanciamento e compreensão da verdade.

Além disso, a pesquisa qualitativa responde à questões particulares, com enfoque em níveis de realidade fora da possibilidade de quantificação, e resta a mim, pesquisadora em formação, colocar as interrogações que serão discutidas ao longo do trabalho, partindo de

pressupostos básicos encaminhativos, mas que permitam à pesquisa ser reformulada de acordo com sua própria trajetória (MINAYO, 2009).

E, de acordo com Mantzoukas (2004), o ponto de vista da reflexão epistemológica dos diferentes paradigmas de produção do conhecimento, suas noções sobre a realidade e a verdade, tem efeito direto sobre todo o processo de investigação e também sobre quem deve (ou não) ser representado na narrativa do investigador. Quais são as vozes reproduzidas, e quais são aquelas silenciadas? Este questionamento inclui, também, a voz e presença daquele que produz o saber:

The research text does not write itself, nor is there a hand as an object that mechanically dots down symbols or letters; instead, research texts are written by someone and by a hand that is attached to a greater body that is part of a whole person, which includes mind and soul (MANTZOUKAS, 2004, p. 1001)

O autor ainda afirma que, os pesquisadores que realizam pesquisas qualitativas devem, logo no início de seu estudos, identificar seus marcos epistemológicos com clareza, para que assim, mesmo a partir da subjetividade, a investigação tenha um senso de validade e confiabilidade. Deste modo, o pesquisador demonstra abertamente aos leitores de seu trabalho quais são as regras pelas quais concordaram jogar, não existindo uma uniformidade rígida e estrita da investigação qualitativa. (MANTZOUKAS, 2004).

Espero que, até este momento, meu posicionamento metodológico/epistemológico tenha ficado claro ao interlocutor que lê este trabalho, uma vez que trata-se de uma perspectiva transversal às etapas propostas. Mantzoukas (2004) enfatiza, também, que existem múltiplas formas de investigação qualitativa, que são regidas por uma variedade de regras sobre as quais eu, pesquisadora e você, leitor/a, precisaremos concordar coletivamente para dar sentido aos resultados que serão aqui apresentados. Assim, uma vez eu tenha esclarecido meu posicionamento paradigmático e epistemológico da pesquisa, o/a leitora está informado e concorda em jogar de acordo com as regras e lógicas apresentadas ao longo da narrativa aqui apresentada.

Enfatizo também uma questão metodológica importante a ser justificada, e que traz a debate um pilar importante do método científico cartesiano: a construção de uma narrativa que flui entre a primeira pessoa, tanto do singular (eu), quanto do plural (nós). Para o filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez (2005), a ideia de ciência moderna supõe um conhecimento que nega seu lugar de enunciação para legitimar sua neutralidade e universalidade, como já argumentado. O discurso na terceira pessoa é um dos pilares

fundamentais que sustenta esta perspectiva, uma vez que pode ser instrumentalizado na imposição de uma pretensa neutralidade.

A aspiração de universalidade nega outras formas de conhecer e intervir, transformando o detentor do método e da verdade no legítimo porta-voz de uma realidade absoluta. A *hybris* é a prepotência do ‘ponto zero’ (não-lugar do pesquisador), a arrogância de quem nega seus interesses humanos, posição política e subjetividade, e foi um fundamento central na imposição das mentalidades coloniais. Neste sentido, em função da centralidade das experiências pessoais no processo investigativo da pesquisa, opto por me colocar enquanto sujeito presente na narrativa, retomando também os argumentos acerca da subjetividade já discutidos.

O método de *análise do discurso* vai se apresentar como orientador da interpretação de fontes necessárias ao embasamento da orientação do trabalho. Este método tem como objetivo analisar em que perspectivas a relação social de poder no plano discursivo se constrói.

A interpretação, além da já citada pesquisa bibliográfica, se dará com base em fontes de diferentes naturezas, a saber:

- Fragmentos de memória da minha vivência junto à *Tekoa*, que dão o ponto de partida a reflexões chave do trabalho, e que aparecem de maneira transversal à escrita acadêmica.
- Depoimento colhido por mim junto às lideranças da *Tekoa*, Elza Fernandes e Rivelino Werá Gabriel, no ano de 2018, em formato de áudio. O conteúdo trata da história da *Tekoa*; da visão Mbyá Guarani sobre a natureza; da relação conflituosa com a ICMBio; das relações com a Terra Indígena de Mangueirinha. Entrevista aberta, sem roteiro prévio.
- Depoimento das lideranças Elza e Rivelino Verá registradas pelo Movimento Xondaria Jerá Ete, assim como depoimento de Jéssica Fernandes e Eliane Gabriel, lideranças do movimento de mulheres indígenas no Paraná, e filhas de Elza e Rivelino (disponíveis no Youtube)
- Documento de etnomapeamento da *Tekoa*, produzido em julho de 2017, pelo Centro de Trabalho Indigenista e pela Comissão Guarani *Yvy rupa* (CGY).
- Conteúdos disponíveis no website do Instituto Chico Mendes de Conservação a Biodiversidade, nas seções “Quem somos”, “O que fazemos” (inclui o

discurso institucional acerca da UC's; da gestão socioambiental; sobre as populações tradicionais).

- Notícias acerca da participação dos integrantes da aldeia em ações do movimento indígena, principalmente relacionadas às ocupações da SESAI (Secretaria Especial de Saúde Indígena), que ocorreram entre 2018 e 2019, que tiveram participação ativa das lideranças da *Tekoa Kuaray Haxa*.
- Notícias e produções referentes a conflitos semelhantes em UC's na Mata Atlântica.

No caso específico desta investigação, dinâmicas históricas e antropológicas sobre o povo *Mbyá* Guarani serão posicionadas em diálogo com aspectos geográficos, históricos e ambientais do bioma da Mata Atlântica, além de processos próprios ao Estado brasileiro, que se refletem na trajetória da ICMBio, e sua relação com os povos indígenas. Busco traçar um sentido possível de reflexão em meio à complexidade de elementos inter relacionados e multiescalares. Diálogos entre tempos e espaços diversos e interconectados servirão nesta investigação como caminho ampliação do conhecimento acadêmico acerca das multiplicidades de ontologias e formas de reprodução da vida ao pensar junto ao povo *Mbyá* Guarani.

De maneira geral, esta investigação articula os conceitos de tempo, espaço, trajetórias como mecanismos de leitura, que indicam geometrias de poder. A partir da reflexão crítica destes conceitos, busco discutir o macroespaço do encontro entre a *Tekoa* e a Reserva Biológica, partindo dos microespaços de disputa e negociação.

2.2 A Mata Atlântica enquanto espaço em transformação

A partir das fontes bibliográficas, das vivências e dos documentos, como dar forma ao espaço que se transforma ao longo do tempo, através das diferentes dinâmicas do poder, nas interferências mútuas de trajetórias nos encontros entre povos indígenas e a sociedade envolvente?

O historiador mexicano José Rabasa compreende a espacialização dos processos históricos como um *palimpsesto*. A Mata Atlântica, em determinada imaginação espacial, pode também ser vista como um palimpsesto. Esta metáfora é muito ilustrativa para entender a dimensão geográfica também como “uma série de apagamentos sobrescritos que vem constantemente transformando o mundo” (RABASA, 2009, p. 204).

Partindo desta perspectiva, é importante pontuar que a sobreposição de trajetórias onto/epistemológicas não se dá neste estudo de caso a partir de uma visão linear de “um sobre o outro”. Ou seja, não se trata de um apagamento da cultura Guarani pré-colonial, idealizada e cristalizada nas tradições, por uma cultura moderna colonial imposta posteriormente. Esta sobreposição de processos históricos no espaço - mais do que apenas uma narrativa imposta sobre outras, a partir de uma tentativa de apagamento sistemático - gera como resultado uma justaposição, onde linhas de pensamento se cruzam, convergem e divergem em uma complexa interação de escrita, apagamento e reescrita de formas de estar atuando no espaço enquanto sistemas de saber ambiental ativos, vivos e em transformação.

Há, sem dúvida, uma ligação muito forte entre a História e Geografia enquanto disciplinas investigativas, que contribuem com aportes metodológicos próprios mas que, em conjunto, retomam a inegável inter-relação entre *espaço-tempo* (“objetos” de conhecimento disciplinarmente dissociados pela tradição positivista da ciência) como dimensão de realidades vivas, contemporâneas e em constante transformação.

Massey (2007, P. 185) afirma que há um aspecto instigante na relação entre ordem e acaso que é parte integrante do processo contínuo de (re)configuração espacial em um espaço de tempo aberto a múltiplos devires. Emergem desta abordagem valiosos subsídios ao entendimento da transformação do espaço geográfico, suas paisagens e territórios, particularmente em processos políticos bastante atuais, a exemplo das mudanças climáticas globais, a redução da biodiversidade, lutas pela terra, assim como a intensificação da exploração de recursos naturais, grandes agentes modificadores da relação com o meio ambiente.

Assim, pensar a partir das historicidades diversas de um fenômeno socioambiental não é uma perspectiva voltada somente para determinado passado, mas sim um ferramenta que mapeia as trajetórias dos agentes que interagem e modificam as paisagens e territórios, buscando as raízes narrativas que sustentam os diferentes vínculos e narrativas de significação do espaço atualmente.

A reconstrução da história da atividade humana sobre os ecossistemas, ou espaços considerados “naturais”, pode realizar-se sob diferentes enfoques e em diferentes escalas espaciais e temporais, contribuindo com o objetivo de evidenciar outras racionalidades, como as indígenas. Ao longo do tempo, a sucessão destes usos deixa marcas, se espacializa e se sobrepõem mutuamente, processo denominado *paleoterritórios*, que segue a mesma linha de raciocínio proposta por Rabasa, mas neste caso pensando especificamente a dimensão ecológica da História. Este conceito foi proposto por Oliveira (2007) como parte do processo

sucessional, definido como a espacialização das resultantes ecológicas decorrentes do uso dos ecossistemas por povos históricos na busca de suas condições de existência.

Estes territórios, que resultam das trajetórias de cada grupo humano que os significam, se sobrepõem no espaço, formando realidades únicas e coexistentes, imbuídas de efeitos sinérgicos e transformadores e, como pontua o autor, acabam por formar um “verdadeiro mosaico de usos” (OLIVEIRA, 2007, p. 15).

São espaços que foram utilizados e controlados por grupos não-ocidentais, e que hoje apresentam vestígios que podem ser mensurados e analisados e, em função de suas resultantes ecológicas, condicionam o processo de preservação e regeneração das florestas. Sendo assim, são observáveis distintas resultantes ecológicas, de acordo com a forma de transformação imposta pela implantação de cada território: usos superpostos no tempo. Mas é necessário uma certa cautela ao interpretar a justaposição entre História e Geografia partindo deste viés.

Este trabalho não concebe diferenças espaciais em termos de sequências temporais, como ocorre com narrativas modernas acerca do espaço (uma sobreposição perfeita de episódios ao longo da história, ou a superação completa de práticas por outras práticas no espaço). De acordo com Massey (2007, p. 116) isso reprime a realidade e coetaneidade dessas diferenças. E justamente, afirma, *a forma da divergência é que é, de fato, importante*. A Mata Atlântica traz as espacialidades implícitas da relação de conhecimento que se (re)encontram e mutuamente se modificam ao longo do tempo, evidenciando histórias silenciadas nestes processos.

Deste modo, a proposta é historicizar a geografia da natureza: o que nos diz a Mata Atlântica enquanto uma fonte histórica em movimento e inter-relação com grupos humanos, que hoje encontram-se em disputa, por seu direito de permanência e preservação?

Pensar a partir de uma discussão espacial é buscar entender a produção do espaço (social) como uma via de multiplicidades: ou seja, não apenas reproduzir representações voltadas para a confecção de mapas estáticos, com viés dos grupos que demandam o poder na ordem dominante; mas sim pensar em um resgate no qual os diversos grupos humanos – aqueles que vivenciam um determinado espaço – possam descrever seus territórios para além do domínio narrativo do espaço enquanto suporte físico, estático, quantificável. E as narrativas históricas têm um papel fundamental nestes processos.

Neste sentido, o conceito de *geometrias de poder*, proposto por Massey (2008), pressupõe que há uma multiplicidade de trajetórias, mas que isso toma contornos frequentemente desiguais. Essa multiplicidade desigual de condições e escalas de interação configura uma complexa “geometria de poder”, na qual redes de interesses e conflitos se

delineiam. Este é um conceito importante para pensarmos o espaço a partir das história indígenas, pois essa diferenciação gera dinâmicas, alcances e interações variadas, em diversas escalas, envolvendo grupos e lugares de forma complexa.

2.3 Etnogênese e Histórias Indígenas

Nos últimos cinco séculos, diferentes povos indígenas e afro-diaspóricos nas Américas lutaram para manter e recriar identidades duradouras sob condições radicais de mudanças, violências e descontinuidades impostas pela colonização. Mas mesmo excluídas ou distorcidas pelos discursos hegemônicos na escrita da História do Brasil (essa com letra maiúscula, que busca legitimar a construção nacional), essas outras identidades foram essenciais para o desenvolvimento da sociedade brasileira tal como hoje concebemos, e deixaram suas marcas históricas através de outros caminhos de perpetuação do saber.

E como ferramentas de resgate de narrativas culturalmente diferenciadas sobre o espaço e historicamente silenciadas/invisibilizadas/suprimidas, como é o caso de inúmeros povos indígenas no Brasil, trago como ferramentas de análise, a reflexão sobre dois conceitos metodológicos relevantes para um possível contribuição no fortalecimento das narrativas *Mbyá* Guarani sobre a Mata Atlântica: 1. Etnogênese e; 2. Histórias Indígenas

Utilizado por pesquisadores de várias áreas, principalmente da Antropologia e da História, o conceito de *etnogênese* busca dar conta de processos de transformação étnicas necessárias à manutenção dos modos de vida de populações tradicionais, evidenciando os protagonismos indígenas e suas retomadas identitárias que ganharam força a partir das décadas de 1980-90 na América latina. E como tudo o que concerne pensar os povos indígenas, o emprego deste conceito deve ser plural, a depender da realidade de relações de cada população ou comunidade.

Jonathan Hill (1996) afirma que a etnogênese é um fenômeno através do qual grupos sociais em condições subalternas emergem política e socialmente dentro de uma estrutura social mais ampla. No caso dos povos da América Latina o conceito de etnogênese propõe novas abordagens que demonstram que, mesmo antes dos encontros coloniais, os povos indígenas compunham sociedades historicamente dinâmicas, em constante processo de transformações políticas, sociais, econômicas, culturais e também espaciais.

De acordo com John Manuel Monteiro (2001, p. 56), “o termo ‘etnogênese’ ganha novos sentidos quando pensado enquanto articulação entre processos endógenos de transformação e processos externos introduzidos pela crescente intrusão de forças ligadas aos europeus”.

As relações de encontro entre populações indígenas e sociedade envolvente geram processos de alteridade e, conseqüentemente, formação de identidades diversas. Tais processos acontecem em contextos de fronteira (físicas ou simbólicas), que articulam e reforçam identidades baseadas na “origem histórica de um povo que se auto-define a partir de seu patrimônio sociocultural e linguístico”, enquanto diferente de *outro*. (MONTEIRO, 2001, p. 56).

Nem mesmo os profundos impactos causados pela invasão e conquista europeia puderam neutralizar completamente os processos históricos próprios aos povos indígenas, pois sempre utilizaram ferramentas simbólicas e materiais que possibilitaram a elaboração de estratégias políticas de interação com outros grupos. Os grupos indígenas desenvolveram diversos meios para resistir e/ou adaptar-se ao ordenamento social imposto pelas levas colonizadoras¹², exercendo influência considerável na forma como a cultura hegemônica se reproduziu ao longo da história do continente (BOCCARA, 2005).

Como propõe Miguel Alberto Bartolomé (2006, p. 40):

Na verdade, a etnogênese foi e é um processo histórico constante que reflete a dinâmica cultural e política das sociedades anteriores ou exteriores ao desenvolvimento dos Estados nacionais da atualidade. É o processo básico de configuração e estruturação da diversidade cultural humana. Suas raízes fundem-se nos milênios e projetam-se até o presente. Há centenas de milhares de anos, quando alguns dos seres humanos nômades migravam buscando novos horizontes, separavam-se tanto cultural quanto linguística do grupo inicial a que pertenciam, dando lugar ao desenvolvimento de um novo tipo de coletividade social, linguística e cultural. Em muitas ocasiões, os novos âmbitos ecológicos a que chegavam condicionaram suas respostas culturais ao meio ambiente, levando a maiores especializações e, conseqüentemente, a diferenciações.

A ideia de etnogênese é múltipla, reforça o autor, entendendo a emergência política e social condicionada por contextos históricos estruturais, assim como por relações de poder e dominação. Identificar as especificidades étnicas, culturais, temporais e espaciais é fundamental. Além disso, a etnogênese não é, exclusivamente, um fenômeno de resistência e negação à imposição cultural, mas também é considerada como processo de renovação, adaptação, de transformação e reelaboração de aspectos simbólicos de determinado povo como estratégia de manutenção de sua racionalidade e modos de vida.

A partir da década de 1990, os povos Guarani passaram a ressurgir enquanto grupo político frente à defesa de seus territórios, já extremamente fragmentados pelo crescimento das sociedades urbanas, que dizimaram a cobertura original da Mata Atlântica em diversas

¹² Colonizadores portugueses e jesuítas até o XVII; ciclo da cana; ciclo do café; industrialização de início do XX; desenvolvimentismo na entre 1960-1980; multinacionais a partir de 1990; expansão do agronegócio a partir dos anos 2000.

regiões. Sua presença, durante muito tempo discreta, passou a ser cada vez mais visível nas últimas décadas, na mesma proporção do crescimento dos centros urbanos e da diminuição da cobertura da Mata Atlântica e conseqüentemente, no aumento das disputas por seus espaços remanescentes (LADEIRA, 1989, p. 100)

Considera-se o surgimento do movimento político guarani organizado como uma configuração de etnogênese, baseada na valorização do espaço da Mata Atlântica a partir do acúmulo dos povos que detêm um vínculo histórico de apropriação, especialmente o povo *Mbyá* Guarani, buscando entender de que forma suas identidades espaciais também se relacionam com âmbitos mais profundos da espiritualidade e conexão com a floresta.

O povo Guarani passou a incorporar aspectos da luta política por território de uma maneira autorganizada. Neste período, intensificaram-se as reivindicações de seus direitos à terra, e com o apoio de organizações indigenistas e outros parceiros, atualmente têm organização em várias partes de seu grande território, *Yvy rupá*, com articulação interregional e internacional.

E a partir dos movimentos de etnogênese indígenas das décadas de 1980-90, cresce a necessidade interdisciplinar que o resgate das narrativas indígenas sobre o passado (sistematicamente apagadas/silenciadas) demandam, frente a suas reivindicações pelos direitos previstos na Constituição Federal de 1988. Ainda não há consenso sobre a maneira acadêmica “correta” de se referir a estas contra-narrativas, pois os processos indígenas demandam a articulação de diferentes ferramentas teóricas quando em diálogo com os saberes acadêmicos. O termo etno-história também tem tido destaque nos debates acadêmicos sobre a temática, como coloca o historiador José Luis Rojas.

Segundo Rojas (2008), inicialmente a etno-história tinha a pretensão de escrever a história de povos ágrafos, partindo de fontes escritas produzidas de maneira exógena, por povos com domínio da linguagem escrita. Não preciso me delongar nos aspectos de reprodução colonial que esta perspectiva apresenta. A partir da década de 1990, no Brasil há uma ampliação e ressignificação do termo frente ao crescimento das investigações acadêmicas relacionadas ao resgate das história dos povos indígenas, movimento em que teve grande destaque o historiador John Manuel Monteiro (1994).

O primeiro movimento de ressignificação consistiu em repensar o caráter ágrafo das culturas não-ocidentais, uma vez que a maior parte das culturas originárias do continente que hoje compõe a América tinham uma tradição essencialmente oral de reprodução da cultura (ROJAS, 2008) - este é o caso também do povo *Mbyá* Guarani.

A impulsão das etnogêneses indígenas e a promulgação da Constituição brasileira de 1988, que prevê os direitos indígenas enquanto fundamentais, gerou a demanda de pesquisas que relacionassem a questões étnicas e históricas, sendo que muitos pesquisadores, a princípio da área da Antropologia, passaram a produzir investigações que buscavam fundamentar historicamente as reivindicações indígenas frente às demandas por território. Mesmo que inicialmente apropriada por antropólogos “com o passar do tempo vários historiadores e também outros pesquisadores, como, por exemplo, geógrafos e arqueólogos, passaram a se interessar pela problemática”, abarcando em seus domínios contribuições de diferentes áreas do saber (CAVALCANTE, 2011, p. 353)

Particularmente, enquanto pesquisadora, acredito que o termo *História(s) Indígena(s)* seja o mais adequado ao tratarmos dessa área de produção do conhecimento, adequando a *etno-história* enquanto um método interdisciplinar de pesquisa, que permita articular acúmulos e fontes de diferentes áreas do conhecimento, tais como a História, a Antropologia, a Geografia e a Arqueologia, por exemplo.

Essa proposta está intimamente relacionada ao fim do silenciamento/ocultamento, cada vez mais evidente, presentes nas muitas das páginas da historiografia nacional, onde o protagonismo indígena foi, de fato, inferiorizado ou completamente apagado. Sendo assim, abordar e repensar a presença indígena na História do Brasil é urgente frente às atuais demandas acerca do meio ambiente, ressaltando a importância dos papéis desempenhados por esses povos na construção de outras narrativas históricas. (CAVALCANTE, 2011, p. 366).

Ao questionar se “a história é importante para os povos indígenas”, Linda Smith (2020, p. 42-43) aponta que “a escrita, a história, e a teoria se unem para formar os terrenos-chave nos quais a pesquisa ocidental sobre como o mundo indígena se constituiu. [...] A negação das perspectivas indígenas sobre a história atendeu a uma necessidade imperiosa da ideologia colonial durante seu processo impositivo”, uma vez que tais perspectivas desafiavam e resistiam à missão colonizadora. Smith (2020, p. 42) também aponta que a relação dos povos indígenas se relaciona com a história e a forma como estes grupos têm sido representados ou excluídos de inúmeros relatos são aspectos chave na luta pela autodeterminação desses povos. No intuito de ressuscitar um mundo fragmentado pelo domínio colonial, o sentido da história transmitido por estes enfoques descolonizadores não é o mesmo da História (enquanto disciplina), sendo natural que diferentes relatos se choquem ou colidam uns com os outros.

Assim como apontado por Doreen Massey no que concerne ao *espaço*, Smith defende que a ideia de histórias contestadas e múltiplas narrativas de vários grupos indígenas a

respeito do passado está intimamente relacionada ao aspecto político da vida indígena cotidiana e contemporânea (2020, p. 47):

“Essa ideia compõe uma parte essencial da estrutura das comunidades que valorizam formas orais de conhecer. Relatos contestadores estão preservados em genealogias, em paisagens, nos tecidos e nos entalhes, inclusive nos nomes pessoais que muitos carregam. Tais histórias foram arquivadas de acordo com seus sistemas de saberes.”

É preciso, entretanto, refletir sobre *a forma* da importância das narrativas históricas para as resistências indígenas:

Creemos que a história trata também da justiça, creemos que compreender a história iluminará nossas decisões acerca do futuro. *Errado*. A história também envolve poder. De fato, a história é, acima de tudo, acerca do poder. É a história dos poderosos e de como eles se tornaram poderosos, de como usaram o poder para se manterem em suas posições, nas quais podiam continuar dominando os outros” (SMITH, 2020, p. 49 [grifos da autora]).

O que a autora propõe não seria, de forma nenhuma, uma negação da história enquanto ferramenta de resistência. Mas sua abordagem propõe que entender o passado tem sido uma parte fundamental da pedagogia crítica da descolonização. “Oferecer histórias alternativas”, aponta, “é oferecer saberes alternativos. A implicação pedagógica desse acesso a saberes alternativos é que pode ser a base de maneiras alternativas de fazer as coisas” (SMITH, 2020, p. 49).

Partindo destas contribuições ao pensar os conceitos e ferramentas vinculados aos tempos-espacos dos encontros coloniais através das contribuições do sistema de saber do povo *Mbyá* Guarani frente às imposições institucionais, busco contribuir com novos olhares sobre a Mata Atlântica, repensando suas narrativas históricas e suas formas enquanto *espaco*. Neste sentido, iremos agora reconstruir a origem, a gênese, que cada sistema de saber ambiental relaciona à Mata Atlântica, como um caminho para refletir epistemologicamente sobre os elementos de legitimação da presença e ordenação deste espaco, de acordo com o povo *Mbyá* Guarani e o discurso conservacionista institucional.

- PARTE II -

3. A TRAJETÓRIA DOS VÍNCULOS

Elementos fundamentais na representações do espaco são encontrados nos vínculos sociais, simbólicos, históricos e rituais que os diferentes grupos sociais mantêm com seus

respectivos ambientes biofísicos (MASSEY, 2008; LITTLE, 2006). A noção de pertencimento a um lugar agrupa tanto os povos indígenas de uma área de ocupação milenar e ancestral, quanto a outros grupos que surgiram através de seus próprios processos de etnogênese e, portanto, reclamam seu pertencimento a determinados lugares, espaços físicos determinados (LITTLE, 2006, p. 10).

Ao pensarmos nas relações de dádiva, a presença do vínculo de retribuição é obrigatória. Nos casos dos sujeitos da pesquisa, destaca-se nestes vínculos a luta pela preservação como ação de cuidado e proteção, seja pela sua dimensão sagrada, seja pela defesa de sua biodiversidade. Entretanto, cada vínculo apresenta suas particularidades, e se estabelece a partir de uma trajetória própria. Torna-se, assim, fundamental compreender cada trajetória a partir de sua construção de vínculo histórico, como um caminho para chegar ao (re)encontro que gera, como sintoma, o conflito socioambiental em questão.

Tanto o conservacionismo institucionalizado quando os povos *Mbyá* Guarani tem elementos de legitimação de sua presença e importância, suas próprias imaginações geográficas sobre a Mata Atlântica. A seguir, apresentarei um breve percurso discursivo acerca de cada sistema de saber ambiental, apontando elementos históricos e geográficos que permitam reconstituir alguns pontos importantes para a compreensão de cada trajetória. Partindo disso, analisaremos exemplos que trazem desdobramentos concretos desta sobreposição de trajetórias nos discursos de disputa pelo espaço.

3.1 A produção do espaço *Mbyá* Guarani: A Mata Atlântica enquanto espaço sagrado

Como visto, a cosmovisão *mbyá* guarani, pensada a partir de sua historicidade própria, traz indícios importantes sobre sua dinâmica de ordenamento espacial e de vínculo com a Mata Atlântica. Baseadas em um conjunto dinâmico de ensinamentos que abarca formulações ancestrais de conduta social (*nhanderekó*) e projetadas no espaço/território local (*Tekoa*), no qual mito e prática cotidiana se referenciam mutuamente, essas sociedades constroem continuamente o mundo e suas representações, suas imaginações espaciais acerca de seu lugar de pertencimento.

Como aponta Ladeira, “as relações das sociedades indígenas com seu ambiente natural são parte intrínseca de uma representação de mundo que integra o uso da ‘natureza’, o modo de vida e a teoria que embasa a vida social” (2001, p. 23). Não há vínculo espacial *mbyá* guarani com a Mata Atlântica que não esteja embasado em valores e narrativas espirituais (LADEIRA, 1997; LADEIRA, 2015; MELIÁ, 1990; CICCARONE, 2001). Os *Mbyá* Guarani consideram as matas ao litoral (*Kagüy*) existentes no seu território, também designadas pelos

juruá como Mata Atlântica, a condição de exercerem seu modo de vida (LADEIRA, 2001, p. 113). No caso do povo *Mbyá* Guarani e a Mata Atlântica, este vínculo foi construído de maneira paralela à formação da própria Mata Atlântica enquanto bioma. O trabalho de Pereira Cruz *et al.* (2020) investiga justamente a influência de dois grupos indígenas ameríndios (os Jês do Sul e os Guarani) em três composições de vegetação na região de Santa Catarina, sendo uma delas a Mata Atlântica. Os pesquisadores partem de dados sobre a vegetação, arqueologia e mapas pré-coloniais da região para buscar direcionamentos que permitam identificar padrões de identificação vegetal, assim como da alta probabilidade de presença destes grupos nas áreas em análise.

Inicialmente, o trabalho busca compreender a distribuição de espécies (da fauna e flora) e sua relação com diversos fatores, tanto bióticos quanto abióticos, suas vinculações de interdependência e processos históricos. Para isso, os autores trazem os conceitos de *nicho*, no qual observa-se interações entre as espécies e seu meio, levando em consideração modificações, e direções das adaptações geradas no processo. Isso amplia uma compreensão exclusivamente biológica de *nicho* para uma perspectiva que integre o papel das sociedades humanas na formação ecológica da área. A partir do conceito de Construção Cultural dos Nichos, enfatizam os fatores culturais acerca das mudanças que os seres humanos promoveram em seu meio ambiente. (PEREIRA CRUZ *et al.*, 2020, p. 2).

A Mata Atlântica não é uma exceção, uma vez que já era densamente ocupada por povos ameríndios muito antes da invasão ibérica (OLIVEIRA & SOLÓRZANO, 2014). Baseando-se em estudos arqueológicos, que reconstruíram a história humana de longa-duração na região, Pereira Cruz *et al.* identificaram diversos sítios arqueológicos datados do período geológico do Holoceno, que indicam que a vegetação da região, agora drasticamente reduzida e fragmentada, apresenta uma longa história de interação humana. Antes de ser um agente ativo para as já conhecidas mudanças climáticas, os seres humanos podem ter sido atores complementares importantes na expansão da mata e sua biodiversidade em função do transporte de sementes e realocação de espécies (PEREIRA CRUZ *et al.*, 2020, p. 3).

De acordo com o estudo, as regiões mais altas foram tradicionalmente ocupadas por grupos Jê (*Kaingang* e *Laklãnõ-Xokleng*) próximo a cursos de água importantes nos planaltos, enquanto os grupos Guaranis foram mais identificados perto de grandes cursos d' água próximos (mas não somente) ao oceano, com permanentes migrações do litoral para o interior do continente, e vice-versa, através deste cursos.

Um ponto fundamental da análise proposta está em não isolar as causas da distribuição botânica e dos processos de formação da biodiversidade das contribuições dos povos indígenas, sendo fatores humanos e biológicos inseparáveis também na Mata Atlântica. Espécies importantes, como a araucária, a erva-mate e o “bugreiro” são algumas das que tradicionalmente ocupam a literatura antropológica desses povos, com usos diversos que vão desde a medicina e farmacologia, à utilização ritual sagrada.

Segundo os autores, ainda existem uma série de peças na resolução do quebra-cabeça para uma completa compreensão dos padrões vegetais. Mas, de maneira geral, este estudo oferece contribuições para pensar os efeitos e desdobramentos pré-intrusão colonial na composição de áreas de Mata Atlântica. Importantes intervenções pré-cabralinas podem ser detectadas, apesar da grande devastação pós-colonização ibérica, o que indica evidentes diferenças em seus sistemas de apropriação das matas por parte dos povos indígenas e, posteriormente, dos colonizadores. Ainda assim, a história de longa-duração da Mata Atlântica é, ainda, muito superficialmente compreendida.

Desta forma, pode se considerar que há uma certa simbiose entre a biodiversidade encontrada neste bioma e o desenvolvimento das sociedades Guarani, rompendo com a perspectiva conservacionista que o desenvolvimento da floresta seria pleno somente na ausência da presença humana:

Como a segunda maior formação de floresta tropical da América do Sul, a Mata Atlântica ocupava toda a costa nordeste, sudeste e sul do Brasil, com uma variada faixa de largura e em direção ao interior que abrangia formações na Argentina e do Paraguai. Uma coincidência quase exata com a territorialidade guarani, de modo que se poderia dizer que *uma e outra estão natural e historicamente sobrepostas*. (MORAIS, 2020, p. 438 [grifos meus])

Como já argumentado, as imaginações geográficas (MASSEY, 2007) ligadas às cosmovisões dos indígenas não partem de noções de apropriação da terra como, por exemplo, as de propriedade privada, ainda que existam noções de espaço pertencentes a cada grupo familiar, aldeia ou etnia (LADEIRA, 2015). Existem conceitos de ocupação do espaço ligados às suas formas de ver o mundo, e viver a cultura e fazeres, o que definiria “o espaço possível de se habitar” e as relações que influenciam seu modo de vida, incluindo a relação do ser humano com o meio ambiente (LADEIRA, 1992). Esta relação torna-se muito evidente ao olharmos para o vínculo do povo *Mbyá* Guarani com a Mata Atlântica, assim como sua construção própria sobre o que seria este *espaço*.

Maria Inês Ladeira detém um trabalho extenso e extremamente relevante relativo aos

Guarani Mbya nas regiões de Mata Atlântica (1990; 1992; 2001; 2004) articulando conhecimentos antropológicos clássicos à ampliação das demandas políticas dos *Mbyá* Guarani por espaços que permitam a materialização de sua cultura, vinculando diretamente a cultura e conhecimento *Mbyá* Guarani ao bioma da Mata Atlântica presente na costa litorânea da região do cone sul americano.

É importante reforçar que, como muitos povos não-ocidentais, a configuração do território *mbyá* guarani não é estabelecida por limites geográficos considerados oficiais/nacionais/estaduais, mas pelas relações entre *Tekoas*, ainda hoje estabelecidas majoritariamente nas regiões tradicionais de ocupação, sobrepostas a uma diversidade de cenários, em remanescentes da Mata Atlântica (entre eles, UC's), ou então no entorno de municípios que tomaram o espaço da cobertura vegetal original. Ladeira (2015) trata especificamente desta questão dos usos e significados do espaço na concepção deste povo, relacionado a mobilidade, o mover-se (*guatá porã*, boa caminhada), dos *Mbyá* Guarani e sua compreensão de ritmos cíclicos, assim como as redes de sociabilidade, que legitimam a sua orientação espiritual: de fazer permanecer no mundo este modo verdadeiro de viver, legado deixado por *Nhanderu*, Pai Criador, ao verdadeiramente humanos, os *Mbyá* Guarani.

Mesmo partindo da questão da mobilidade, já é possível notar também sua indicações sobre as permanências deste povo em lugares espiritualmente determinados em um espaço mais amplo, que orienta o sistema de saber ambiental do povo Guarani Mbyá em sua própria significação de unidade espacial: *Yvyrupa*, o grande território *mbyá* guarani, onde estabelecem-se as *Tekoa*, espaços localizados que permitam a reprodução do modo de vida *mbyá* guarani.

3.1.1 Da *Tekoa* à *Yvy Rupá*: dimensões do espaço *mbyá* guarani

Para o historiador Clóvis Brighenti (2010), o fundamento da terra guarani é um aspecto central na reprodução de seu *nhanderekó*. Sua concepção sobre o espaço é muito mais ampla que apenas “suas aplicações de residência e cultivo, sendo especialmente o espaço da produção mítica, o lugar da vivência cultural e religiosa [...]. A terra se identifica com o *tekoa*, ou seja, o lugar onde se dão as condições de possibilidade do modo de ser Guarani” (p. 69-70).

O domínio sobre a reprodução de seu território reside nas relações de reciprocidade, que não se limitam exclusivamente a suas aldeias (dimensão local do espaço), mas também formam complexos geográficos conceitualmente contínuos, próximos ou não (dimensão global do espaço). “Elas ocorrem no âmbito do mundo onde configuram seu território,

envolvendo aldeias situadas em regiões próximas e distantes, e exprimem o sentido da espacialidade Guarani” (LADEIRA, 1997, p. 99)

Assim, quando dizemos que os Guarani mantêm a configuração de um território tradicional significa que, para esse povo, o conceito de território supera os limites físicos das *Tekoa* e dos caminhos e ligação entre elas. Mais que isso, está associado a uma noção de mundo que implica a redefinição constante das relações multiétnicas, em redes compartilhadas, e não em espaços isolados e divididos.

Neste território material [a Mata Atlântica], formado por relevos, cursos de rio, vegetação, minerais, além de habitações e vestígios da sua cultura material, estão inscritas marcas imateriais profundas, modos particulares de apropriação e categorização desta natureza, deste espaço ecológico. [...] Este território marcado, vivido, vivenciado, experimentado, é o palco de uma organização social diferenciada, fruto das relações estabelecidas entre grupos de pessoas que compartilham uma identidade e bens simbólicos (SILVA, 2013, p. 53)

Este povo mantém uma relação de simbolismo prático, concreto, com o que chamam de mundo original, aquele criado por *Nhanderu Ete*. Muito conscientes da restrição de opções, persistem na preservação de suas áreas de significação, cada vez mais restritas e confinadas, as quais estão longe de seu ideal de existência.

A concepção de tekoá está, também, vinculada a um *pertencimento ao lugar* onde é possível realizar o modo de ser Guarani. [...] O tekoá, com toda a sua materialidade terrena, é, sobretudo uma interrelação de espaços culturais, econômicos, sociais, religiosos e políticos. Na verdade, “fundar” um tekoá, ou recuperá-lo ou reconstituí-lo mediante as unidades familiares, é realizar o projeto coletivo de reconstrução do mundo Mbyá por meio da reprodução, nos diversos tekoá, dos elementos originais (LADEIRA, 2015, p. 95)

Ainda de acordo com Brighenti (2010, p. 69) a *Tekoa* é a combinação de três espaços com características físicas e sociopolíticas próprias, sendo a mata preservada apontada como o primeiro local fundamental para seu exercício, juntamente e complementarmente com as roças cultivadas, assim como os espaços de habitação, socialização e localização da *opy'i*.

Como já colocado também por Linda Smith e Doreen Massey no discussão sobre os aportes decoloniais do espaço, pensar a amplitude e as raízes ontoepistemológicas de apropriação da territorialização de identidades deve também partir de um questionamento sobre a maneira como o espaço é pensado por cada povo, como é apropriado ao longo de cada trajetória, em suas imaginações locais e coletivas.

Sendo assim, pensar a *Tekoa* em articulação com a Mata Atlântica também implica em refletir sobre a narrativa espacial de pertencimento coletivo mais ampla dos Mbyá Guarani. Neste sentido, Ramo y Affonso (2020, p. 131) define que a

tekoa, aldea, hace referencia a **la efectuación del teko en el espacio**; sin embargo, existe cierta tautología en la idea de la territorialización del teko, una vez que, como estamos viendo, vivir en la Yvy Rupa es un proceso permanente de territorialización: componer un lugar habitable. “Tekoa”, señala Pissolato, es “expresión de teko, (un) ‘modo de ser’.

Vemos aqui, a partir das contribuições de Ramo y Affonso, que há uma relação direta entre duas escalas de percepção espacial *mbyá* guarani: a *tekoa* e *Yvy Rupa*. Como afirma a autora, a efetuação do *teko mbyá* no espaço é justamente o que significa a *tekoa*. Mas cada uma dessas partes de significação não podem ocupar e narrar qualquer lugar, há um território maior, um grande suporte terrestre, que delimita o grande território *mbyá* guarani: *Yvy Rupá*. “[...] Viver em *Yvy rupá* é um processo permanente de territorialização”.

[...] el concepto *Yvy Rupa* se define como soporte para desplazamientos – el colectivo que incluye todo lo que en él se mueve: plantas, lugares, animales y humanos. La imagen de continuidad entre heterogéneos – el devir – nos revela una ontología del movimiento cuya duración se encuentra en la reverberación histórica de tránsitos, jornadas, caminatas, a pesar de todos los obstáculos y en medio a todas las cosas” (p. 50-51)

Uma ontologia baseada na reverberação histórica de tránsitos, jornadas, caminhadas. Uma ontologia do movimento, nos diz a autora. E não em qualquer lugar, mas sempre nos caminhos que significam seu grande território, o suporte terrestre para a materialização de seu *nhanderekó*, de seu *lócus* de prática espiritual e cotidiana, representada na *Tekoa*. A questão de suas caminhadas, sua *mobilidade* está, assim, intimamente vinculada à uma forma viva de *permanência* em *Yvy Rupá*. Ramo y Affonso também afirma que esta multiplicidade de lugares que compõem *Yvy Rupá* trata de uma continuidade entre heterogêneos, isto é, diferentes *Tekoas*.

Com base nas colocações de Ramo y Affonso e Ladeira, pressuponho uma continuidade histórica identificadora do povo *Mbyá* Guarani com a Mata Atlântica - materializadas através da convivência e reciprocidade, atividades de subsistência alimentar e econômica, rituais, etc. Mas baseadas sobretudo em uma ontologia relacional, de cunho cosmológico, em que a mata e a vida que pulsa dela são dádivas divinas, que *Nhanderu Ete* colocou para serem cuidadas. O vínculo com a floresta se fortalece na constante territorialização dos ensinamentos divinos, na busca por *Tekoas* em que possam exercer o *nhanderekó*.

Atribuem valor ao lugar onde reconhecem a existência de certas características naturais ou construídas pelos seus antepassados e manifestadas no bioma da Mata Atlântica: formações florísticas, ocorrência de aves e mamíferos específicos, ruínas antigas, caminhos ancestrais (LADEIRA, 1997) – que consideram, como heranças deixadas por *Nhanderu Ete* nesse amplo território (*Yvy rupá*), herdada por seus “avós antigos”. *Nhanderu*, enquanto dono-criador desta terra, conceitua uma apropriação de coletividade histórica entre o povo *Mbyá*, fortalecendo um aspecto de identidade relacional. De acordo com Ramo y Affonso, a terra

puede ser pensada por la cualidad de ‘dueño’ de *Nhanderu* – él en sí un colectivo -; sin embargo, tal posición no es absoluta, una vez que él delega la responsabilidad con el cuidado de sus creaciones a los diversos ‘dueños’, los que sufrieron la metamorfosis, antiguos habitantes de la primera Tierra que fueron transformados (preferencialmente) en animales por ocasión del primer cataclisma. Es a estos ‘dueños’ a los que los *mbya* deben solicitar (pedir prestado) el uso de aquello que cada uno tiene para ofrecer: carnes variadas, plantas medicinales e, inclusive, el paso por sus lugares. (p. 141)

A ocupação guarani *mbyá* no litoral sudeste e sul do Brasil antecede, em muito tempo, a chegada dos primeiros europeus. Embora o espaço reservado às suas caminhadas ainda ocorra nas mesmas regiões geográficas, muitas modificações ocorreram no espaço ao longo da história:

Se a pesquisa nas fontes quinhentistas revela uma intensa dinâmica entre o leste e o oeste, ligando os Andes aos litorais sul e sudeste brasileiro, onde os Guarani exerciam papel primordial dada sua dispersão nesse vasto território que compreende principalmente o bioma da Mata Atlântica meridional, é evidente que o impacto da colonização vai marcar de modo crucial essa dinâmica, constituindo um fator decisivo entre os tantos que compõem os processos de deslocamento territorial guarani.” (KEESE DOS SANTOS, 2017, p. 220)

Da mesma maneira apontada por Keese dos Santos, é dado que a colonização teve, ao menos, três consequências historicamente inegáveis: o genocídio das populações indígenas, fragmentação de seus territórios e a devastação da Mata Atlântica, hoje reduzida a menos de 8% de sua cobertura original. No caso do povo *Mbyá* Guarani, a destruição da mata causa ainda hoje interferências em sua concepção espacial ao longo da história de contato, uma vez que “diversos territórios, com suas cartografias específicas, existem em interferência mútua na composição de mundos que se chama *Yvy Rupá*”. (RAMO y AFFONSO, 2020, p. 131).

E uma destas interferências foi, justamente, a ordenação do território nacional brasileiro, que modificou intensamente o bioma da Mata Atlântica ao longo de seus mais de cinco séculos de (r)encontros. Hoje, contudo, o Estado brasileiro reconhece a importância dos

elementos que compõem este bioma, criando sua própria narrativa espacial de conservação deste bioma, mas que não necessariamente inclui as dimensões espaciais dos Guarani.

3.2 A sobreposição das Unidades de Conservação e Terra Indígenas guarani

Apesar de se apresentarem até aqui como antagônicas, os dois sistemas de saber ambiental em conflito tem construções muito próximas na maneira como o Estado brasileiro concebe sua legislação, a partir da Constituição Federal.

Assim como o direito ao meio ambiente equilibrado previsto no Art. 225, a Constituição brasileira de 1988 também prevê, em seção específica, direitos dos povos indígenas ao território ancestralmente ocupado. A principal demanda dos povos indígenas, a terra, se apresenta neste texto enquanto condição fundamental para a continuidade dos modos de vida destas populações, a reprodução social, sua autodeterminação e seu desenvolvimento enquanto povos culturalmente diferenciados. Sendo assim, de acordo com a Constituição Federal de 1988, artigo 231:

Terra Indígena (TI) é uma porção do território nacional, de propriedade da União, habitada por um ou mais povos indígenas, por ele(s) utilizada para suas atividades produtivas, imprescindível à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e necessária à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições. Trata-se de um tipo específico de posse, de natureza originária e coletiva, que não se confunde com o conceito civilista de propriedade privada.

Mas mesmo que outras formas de apropriação espacial estejam previstas, na prática os conflitos envolvendo Terras Indígenas (demarcadas ou não) se dão em diferentes contextos, incluindo suas contradições com Unidades de Conservação.

As terras indígenas fazem parte de um quadro mais amplo de disputas envolvendo a questão fundiária, que opõe, de um lado, não exatamente de maneira orgânica, o agronegócio, a mineração, as políticas de desenvolvimento econômico do Estado, gestores públicos ligados ao setor agrícola e mineral; e, de outro, populações indígenas, quilombolas, populações tradicionais (caboclos, ribeirinhos, seringueiros, castanheiros), ambientalistas, antropólogos e indigenistas com diversas formações e origens. No centro dessas disputas estão, principalmente, as categorias: “Terra Indígena” (TI), garantida constitucionalmente pelo artigo 231, que faculta aos índios a posse permanente e o usufruto exclusivo sobre as terras que tradicionalmente ocupam; e “Unidade de Conservação” (UC), instituída constitucionalmente pelo artigo 225 e regulamentada pela Lei n.9985/2000 com o objetivo de proteger e conservar os recursos naturais e biodiversidade presentes em um espaço delimitado definido pelo Poder Público. (CAPIBERIBE & BONILLA, 2015)

Além disso, como já argumentado, é importante reforçar que o próprio conceito de território não é próprio das sociedades indígenas, e que suas delimitações territoriais fixas são historicamente impostas por meio de relações de poder e controle político do Estado, sendo que, para os *Mbyá*, a comercialização da terra contraria seus princípios cosmológicos, gerando conflitos na apropriação dos espaços considerados ideais para a reprodução de sua cultura:

“A abrangência da interpretação jurídica e antropológica do conceito de terras tradicionalmente ocupadas, que, após a Constituição Federal de 1988, ampliou os critérios para a definição de ocupação tradicional, relacionando-a ao modo da ocupação do grupo indígena, vem colaborando não só para a garantia dos direitos dos Guarani de permanecerem em suas áreas, ou de buscarem terras adequadas ao seu padrão de existência, como também para o início de uma maior compreensão da espacialidade e da cosmovisão Guarani vividas muito além dos limites de suas pequenas aldeias. Entretanto, apesar de algumas conquistas recentes, por constituírem uma população diferenciada etnicamente, e minoritária nos diversos contextos regionais, as pressões e as tentativas de controle de suas dinâmicas sociais e territoriais são constantes.” (LADEIRA, 2015, p. 45)

Logo, podemos considerar que as Terras Indígenas, tal como são idealizadas pelas Constituição brasileira, são espaços conceitualmente dominados por uma lógica não-indígena, que, inevitavelmente, forçam os indígenas a firmarem um pacto contínuo de dependência perante o Estado para seu reconhecimento. A dinâmica entre expropriações e concessões de terras e fronteiras, com a crença de propiciar aos indígenas a liberdade e gestão territorial (dentro dos limites impostos e fixos), é “a contradição inerente e latente do conceito de território indígena e de políticas e legislações indigenistas”. (LADEIRA, 2015, p. 84)

Esta dinâmica de domínio está diretamente relacionada com imposições históricas de ordenamento do espaço e suas raízes coloniais, uma vez que, não apenas o domínio e imposição do espaço físico foi necessária à expropriação destes territórios. Da mesma maneira, a negação das narrativas históricas dos povos indígenas acerca do espaço foi fundamental para os processos e tentativas de expropriação dos territórios ao longo dos séculos de formação do Estado brasileiro e, como o caso tratado nesta narrativa, ainda estão em processo de disputa.

Neste sentido, quando a criação de uma Unidade de Conservação de uso indireto é criada com objetivo de defesa do direito fundamental ao meio ambiente equilibrado, mas envolve a remoção ou não aceitação de uma população indígena (ou de outras populações tradicionais), cujos direitos também estão previstos na Carta Magna, nos deparamos com a

colisão de direitos fundamentais, sendo necessário refletir mais profundamente sobre as relações de poder evidenciadas a partir da dinâmica de conflito de interesses.

Como vimos nos relatos de Mendonça (2018), de Moraes (2020), e também relatos constantes dos habitantes da *Tekoa*, no início das relações de conflito entre a comunidade e o ICMBio não houve diálogo por parte do órgão ambiental, no sentido de reconhecimento da presença indígena em território ancestralmente ocupado. E este não é, definitivamente, um caso isolado de conflito por uma área preservada entre um órgãos institucionais de conservação e Terras Indígenas em demanda de reconhecimento.

De um lado, a busca pela preservação do pouco restante de um das florestas mais ricas em biodiversidade do mundo através de políticas institucionais de preservação das áreas remanescentes. Do outro, o olhar milenar, ancestral do povo *Mbyá* Guarani, que, assim como inúmeros outros povos originários, não têm reconhecimento dentro de uma perspectiva historicamente excludente de ordenação do território e conservação da natureza.

As práticas de gestão e ordenamento territorial definidas pelas políticas públicas, envolvendo porções de terras e de matas ocupadas por grupos étnicos ou comunidades minoritárias, resultam, de um modo geral, na submissão de concepções espaciais, normas de organização, ocupação e sociabilidade próprias desses grupos às convenções e aos padrões políticos e econômicos dominantes (responsáveis pela reprodução de um sistema nitidamente injusto e autoritário). Via de regra, impõe-se às populações tradicionais a adequação aos nossos parâmetros e modelos de conservação. Assim, as dificuldades de implantação de planos de gestão em áreas que se transformaram em Unidades de Conservação, apesar de alguns esforços para se reverter o quadro, decorrem, provavelmente, de razões políticas e metodológicas: o seu planejamento não considera as formas de manejo já existentes como referência inicial para a realização do zoneamento em seu todo (LADEIRA, 2004b, p. 242)

O que Ladeira aponta aqui é que o problema tem raiz estrutural. Mas mesmo entendendo que sua forma de imaginar seu território não caberia na visão do *juruá*, o povo Guarani se apropriou da luta política e dos direitos constitucionais como caminho de resistência. Não negaram as consequências políticas da expropriação de seus territórios, e fortalecem-se cada vez mais na transformação mútua e na defesa de sua própria visão sobre a preservação da Mata Atlântica. A luta pela demarcação de suas terras tem sido uma pauta fundamental nas últimas décadas. E se apropriaram desta via de resistência ao mesmo tempo que continuam a construir um espaço que não se limita aos limites próprios à noção institucional e estatal do território, onde as reflexões sobre a *natureza* ocupam papel central.

O conflito entre políticas conservacionistas e os povos indígenas está presente em todas as regiões do Brasil, nos mais diversos contextos, e pensar seus elementos pode nos

ajudar a trazer à luz questões mais profundas das relações de colonização no país. Neste sentido, aprofundar a concepção de “espaços protegidos” e suas implicações é um caminho também para repensar as narrativas históricas acerca da Mata Atlântica. A narrativa que prega sua valorização enquanto berço da biodiversidade está profundamente, e implicitamente, vinculada também à sua destruição ao longo da implementação das estruturas sociopolíticas e econômicas do Estado colonial no Brasil. E o discurso científico sobre o bioma apresenta fortes vínculos com estas questões.

3.3 Preservo porque destruo: A Mata Atlântica enquanto espaço protegido

No discurso conservacionista, a Mata Atlântica é recorrentemente descrita a partir de sua característica de *hotspot* mundial de biodiversidade, e é principalmente com base neste elemento que é construída a representação espacial científica do bioma. De acordo com Myers *et al.* (2000), ela se encontra entre um dos 25 *hotspots* mundiais de biodiversidade, mesmo com a perda de 93% de sua área, remanescendo menos de 100.000km² de área de cobertura.

A Mata Atlântica é, cientificamente, descrita enquanto um bioma. De acordo com a conceituação de Dajoz (1983, p. 472), um bioma trata de um agrupamento de fisionomia homogênea, que independe da composição florística, podendo conter ecossistemas diversos de organismos que atuam em comunidade biótica em determinado espaço. A dinâmica de devastação da cobertura de Mata Atlântica, acelerada nas últimas décadas do século XX, resultou em alterações severas nos ecossistemas que compõem o bioma, levando a intensa perda e fragmentação de habitats.

Embora não exista um consenso absoluto sobre a atual localização e extensão da Mata Atlântica na literatura especializada, são reconhecidas, ao menos, cinco áreas de endemismo categorizadas pela distribuição biológica de vertebrados terrestres e plantas: os brejos nordestinos, Pernambuco, Bahia central, costa sul da Bahia e a Serra do Mar, todas localizadas em território brasileiro (SILVA e CASTELETI, 2005). Apesar desta perda expressiva de *habitats*, o bioma ainda abriga uma parcela significativa da diversidade biológica do Brasil, com altíssimos níveis de endemismo, abrigando inúmeras espécies globalmente importantes (PINTO *et. al.*, 2006).

Partindo destes aspectos descritivos acerca das características principais desta floresta, um tema fundamental de compreensão diz respeito à construção histórica implícita no conceito científico da “Mata Atlântica” enquanto um espaço a ser protegido, conservado e isolado.

Pádua (2015) afirma que Warren Dean (1994 *apud* PÁDUA, 2015) pensa a Mata Atlântica enquanto um espaço trans histórico central da história do Brasil. Isso amplia as discussões, uma vez que a maior parte das dinâmicas populacionais, estruturas sociais e econômicas do espaço que hoje denominamos Brasil foram estabelecidas na interação com os grandes conjuntos florestais que se estendiam por toda a costa atlântica do país.

Este conceito foi construído, inicialmente, por cientistas e pesquisadores na década de 1970, que iniciaram publicações de textos com base num conceito coeso de Mata Atlântica, resultado de questionamentos e rupturas políticas que movimentaram o início das lutas pelo meio ambiente desde a década de 1960. Pádua reforça a importância de evidenciar o aspecto histórico desses movimentos para superar a visão positivista de que os conceitos da ciência são construídos de forma ‘pura’ e independente das inquietações e das forças sociais presentes em cada momento histórico” (2015, s/p).

Isso fez da construção científico-político-cultural da Mata Atlântica, nos anos 1980, um empreendimento profundamente historiográfico, isto é, estreitamente imbricado nas imagens que descreviam a floresta do passado, bem como os seus processos de transformação. Não foi por acaso que a obra de Warren Dean, *A Ferro e Fogo: a História e a Devastação da Mata Atlântica Brasileira*, foi tão bem acolhida no meio ambientalista nacional. (CABRAL e BUSTAMANTE, 2016, p. 24)

Assim, podemos considerar que a Mata Atlântica, enquanto espaço, é dotada de uma historicidade natural também em sua construção conceitual científica. As hordas colonizadoras, ditas “civilizadas” e modernizadoras, apenas começaram a valorizar cultural e ambientalmente as florestas depois que seus sistemas econômicos de exploração já as tinham reduzido a pequenos fragmentos, muitas vezes já replantados, ou então desenvolvendo vegetação secundária (CABRAL e BUSTAMANTE, 2015). Mas apesar da exploração das florestas ser uma atividade presente durante toda a história econômica do Brasil, uma transformação verdadeiramente estrutural iniciaria somente no período a partir de 1850:

Alimentada pelo avanço do neocolonialismo europeu, na África e na Ásia, e pela crescente integração do mercado mundial, a velocidade de conversão das florestas tropicais quase quintuplicou, alcançando a taxa de 2,2 milhões de hectares anuais; ao final da Primeira Guerra Mundial, as perdas já totalizavam 152 milhões de hectares. De fato, trata-se de uma virada histórica que marca a entrada das florestas tropicais no chamado *Antropoceno*, época geológica em que a ação humana suplantou as outras forças da natureza, na regulação do ecossistema planetário” (CABRAL e BUSTAMANTE, 2015, p. 20 [grifo dos autores]).

Nesse processo, a industrialização se consolidava e se disseminava como modo de produção dominante, restabelecendo os limites produtivos do trabalho humano, e

demandando que os territórios colonizados contribuíssem neste processo com suas terras e recursos naturais, intensificando o fornecimento de *commodities* agrícolas e florestais por parte das matas tropicais (açúcar, café, cacau, látex, madeiras, entre outros) (CABRAL e BUSTAMANTE, 2015). Isso teve um impacto profundo e estrutural na maneira como as diferentes sociedades se relacionam com seu suporte ecológico. De acordo com os autores, na América Latina, os ecos desta primeira fase do Antropoceno (1850-1950) levou a um processo que substituiu com lavouras comerciais uma área estimada entre 15 e 25 milhões de hectares de matas entre 1860 e 1920, quintuplicando o desmatamento em comparação aos 60 anos anteriores (CABRAL e BUSTAMANTE, 2015, p. 21).

Após o fim da Segunda Guerra Mundial, em 1945, ocorreu uma disparada dos indicadores de demanda e consumo material. Houve aumento vertiginoso na população do planeta, no uso de água e energia, consumo de carne, de papel, assim como de uma série de bens de consumo duráveis (como televisores e automóveis, por exemplo).

Neste período, a América Latina teve um grande crescimento econômico impulsionado pela injeção de capital estrangeiro, transformando “grandes extensões de suas florestas nativas - o maior estoque mundial de florestas tropicais - em lavouras, pastos, madeira, lenha e terra degradada a uma taxa de seis a oito milhões de hectares anuais, entre 1955 e 1970”. Ainda conforme Cabral e Bustamante, na década de 1980, as florestas tropicais e subtropicais do continente ainda perdiam mais de quatro milhões de hectares ao ano (2015, p. 21). A Mata Atlântica foi intensamente transformada neste período, que determinou implicações na construção de seu discurso de preservação.

Os autores apontam que este bioma concentra, aproximadamente, 70% da população e 80% do PIB do país sendo, muito mais do que uma área de floresta, também uma área de agropecuária, fábricas e cidades. Em 2010, apenas entre 11% e 16% da vegetação nativa de Mata Atlântica ainda encontrava-se de pé, constituídos em sua maioria de pequenos fragmentos de regeneração secundária inicial, isolada por paisagens antropizadas. Restam alguns fragmentos de tamanho considerável, geralmente nas regiões da Serra do Mar, e que sofrem menor impacto em função do caráter geográfico e de relevo, que muitas vezes dificulta a ampliação de rodovias e grandes concentrações urbanas.

Há uma grande valorização da Serra do Mar como área de extrema importância biológica, por seu alto nível de integridade ambiental. Este é o caso da área em Guaraqueçaba, analisada neste estudo de caso, que apresenta o maior remanescente contínuo

da Mata Atlântica do país, sendo áreas ainda abrigam uma grande diversidade, tanto biológica como cultural (CABRAL E BUSTAMANTE, 2015).

Pensar políticas públicas de preservação e contenção da exploração econômica desenfreada foi uma resposta extremamente necessária, principalmente quando construída a partir dos elementos estruturais que geraram a quase devastação completa da Mata Atlântica ao longo de sua história:

Depois de comerciar pau-brasil, os colonizadores estabeleceram grandes plantações de cana-de-açúcar, iniciando um processo contínuo de transformação socioambiental. Sucessivos surtos econômicos mataram, escravizaram ou desalojaram centenas de milhares de indígenas, enquanto importavam milhões de europeus e africanos para controlar, converter e cultivar as florestas esvaziadas (CABRAL E BUSTAMANTE, 2015, p. 22).

Deste modo, a Mata Atlântica enquanto “bioma” deve ser compreendida como um empreendimento historiográfico, e não necessariamente biológico, ou seja: é fundamental refletir criticamente a construção histórica do conceito de “Mata Atlântica” pelas ciências da natureza e políticas ambientais. Como já colocado, de acordo com Cabral e Bustamante (2016, p.13), a Mata Atlântica apenas se afirmou como um domínio “natural” quando, de fato, já não restava quase nada de seu estado “natural”, “primitivo”, “intocado” ou “original”.

Esta totalização, baseada nas partes, surgiu na década de 1980, como uma potente combinação de forças acadêmicas, ambientalistas e políticas, que evidenciou a questão acerca da potencial extinção das florestas das regiões atlânticas. Os autores apontam esta reflexão como uma condição epistemológica, na qual um conhecimento biológico totalizador sobre o bioma se deu por meio de estruturas sobreviventes ou remanescentes, calcadas em um imaginário próprio e autocentrado de relação com a natureza.

Conforme Pádua (2015), é importante definir claramente que, ao se afirmar que o conceito de Mata Atlântica é uma construção histórica e, portanto, artificial, não implica em negá-lo e considerá-lo menos verdadeiro. O autor o reconhece como “uma verdade de sua época”, pois se apresenta verdadeira para os atores que a reivindicam, pois “dito de outra forma, a ‘Mata Atlântica’ é tão verdadeira como o próprio ‘Brasil’ que, na perspectiva histórica, enquanto um país unificado, é uma invenção do século XIX” (PÁDUA, 2015, s/p).

Da mesma maneira, prossegue o autor, não é sobre afirmar, tampouco, que este conceito não possua base biofísica. É evidente que existe um conjunto de formações e mosaicos paisagísticos que se destacam nas proximidades do litoral, com características biofísicas comuns. O que está sendo lembrado e discutido é que os conceitos ditos “científicos” (e, por isso, muitas vezes, considerados mais verdadeiros sobre a realidade) se

constroem na complexa relação simbiótica entre ciência e sociedade. Sendo assim, estes conceitos agregadores, como é o caso da Mata Atlântica, não podem ser tomados como algo monolítico, fechado e excludente, reproduzindo, como já vimos, uma perspectiva colonial e dominadora da ordenação do espaço.

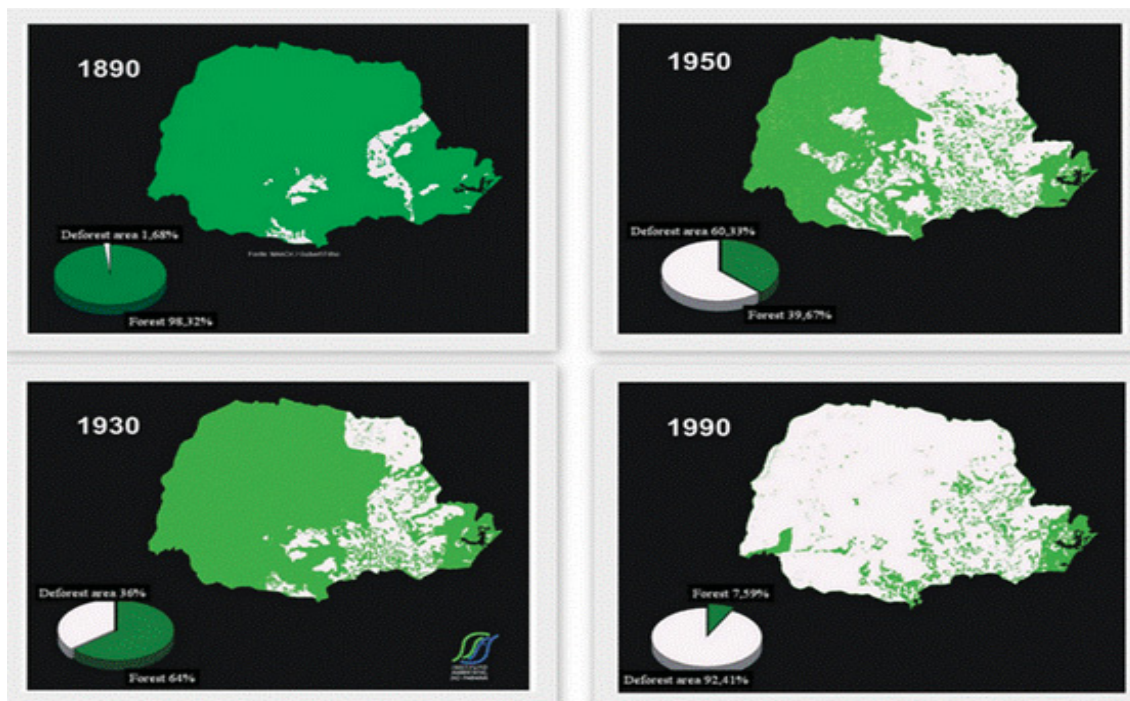
Neste sentido, será importante, neste momento, retomar um pouco do contexto social e político no qual emergiram as políticas ambientais que culminaram na criação do ICMBio, principalmente acerca das vertentes epistemológicas da idealização do SNUC e das Unidades de Conservação de uso integral e de uso sustentável : o conservacionismo e o socioambientalismo.

3.3.1 O ambientalismo em disputa nas políticas ambientais

De acordo com Pádua (2016, s/p), no ano de 1982, o conceito biológico/científico de “Mata Atlântica” já estava estabelecido. Como já colocado, essa construção não se deu somente por cientistas e pesquisadores, mas por mobilizações sociais, culturais e políticas importantes, em profunda relação com o processo de redemocratização do Brasil e com a luta pela preservação dos remanescentes da floresta, o que gerou relações de divergência também dentro dos movimento de defesa do bioma.

Dentre as muitas questões em voga no período, era urgente a necessidade de repensar de forma crítica as narrativas sobre o passado e o presente do país, o que incluía a relação problemática com o território de dimensões continentais e o uso predatório da enorme diversidade ecológica. Pádua (2016) reforça que este processo vinha em resposta ao grande desflorestamento ocorrido ao longo do século XX, praticamente sem barreiras institucionais e envolvimento da opinião pública.

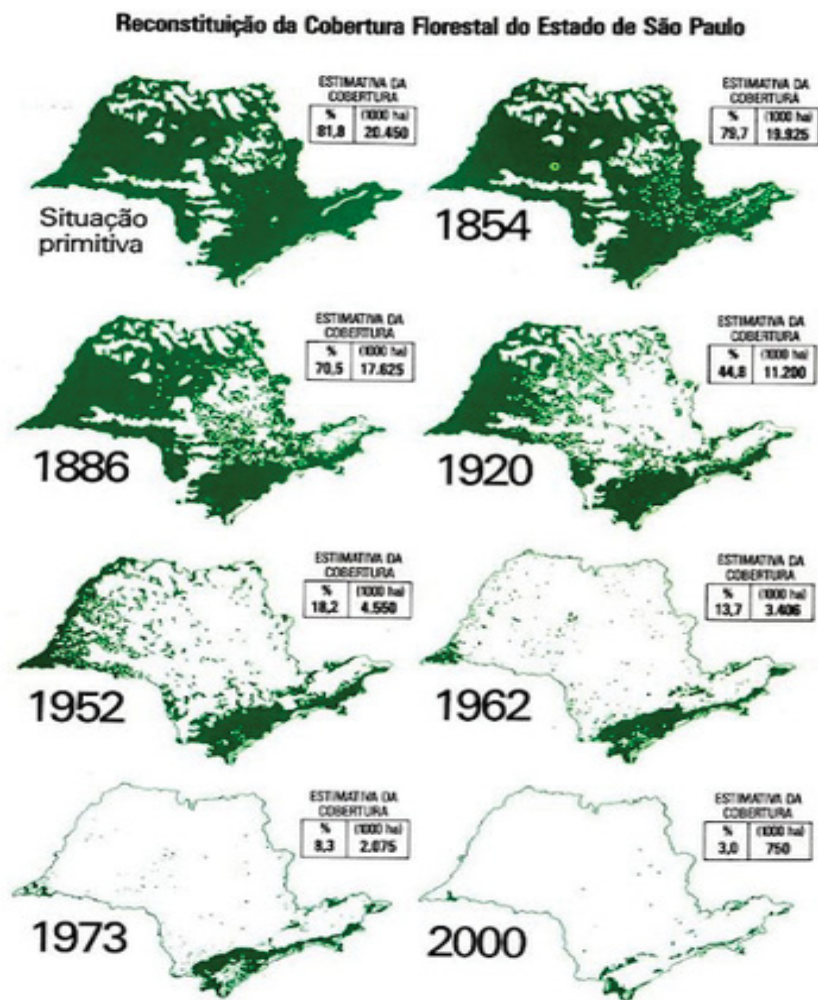
Entre as décadas de 1980-90, foram surgindo marcos importantes de consolidação política da concepção de Mata Atlântica, como a Fundação SOS Mata Atlântica (1986), a nova Constituição Federal (1988) e o Decreto da Mata Atlântica (1993). Neste período, os níveis de desmatamento do bioma estavam chegando a patamares absurdos, com intenso desflorestamento nas últimas décadas. Nos mapas (3 e 4) a seguir, podemos observar a evolução histórica do desmatamento nos estados do Paraná e São Paulo, ilustrando este processo:



Mapa 3 - Processo de desflorestamento da Mata Atlântica no Estado do Paraná - Autor: Não informado

Em ambos os mapas podemos observar similaridades nos padrões de desflorestamento ao longo do tempo, com quase total extinção da cobertura vegetal entre os períodos de 1950 a 1990, evidenciando os impactos da Grande Aceleração no bioma da Mata Atlântica (PÁDUA, 2015).

Neste momento histórico, paralelamente, a Floresta Amazônica estava ganhando notoriedade com a intensificação das queimadas, se convertendo em um dos grandes ícones do potencial destrutivo da globalização, ressignificando o imaginário acerca das florestas, que passaram a ser vistas não mais como inesgotáveis fontes de recursos e exploração, mas como tesouros a serem conservados. Houve um crescimento de mobilização pela defesa e conservação do meio ambiente, que se fortaleceu nos processos de transformação política deste período.



Mapa 4 - Reconstituição histórica da cobertura vegetal do Estado de São Paulo - Autor: não identificado

Ao longo da década de 1990, esses movimentos também foram palco de disputas entre diferentes visões sobre a defesa do meio ambiente, com grande influência de correntes internacionais nos movimentos brasileiros de luta ambiental. De acordo com o economista e sociólogo Joan Martinez Alier (2009, p. 25-36), é possível categorizar o movimento ambientalista internacional em três correntes principais: i) o *culto à natureza selvagem*, também denominada conservacionista; ii) a *modernização ecológica*, que considera importante a conservação da natureza enquanto fonte de recursos, e busca, por exemplo, técnicas agroindustriais de menor impacto ao meio ambiente; e, por fim, a terceira corrente, iii) o *ecologismo dos pobres*, formada pelas populações humanas que defendem o ambiente no qual reproduzem o seu viver, povos tradicionais e originários, assim como populações que habitam áreas degradadas nos ambientes urbanos, mas que são vulneráveis aos interesses político-econômicos hegemônicos de exploração dos recursos.

No Brasil, estas categorizações desenvolveram-se de uma maneira própria. Para Paul Little (2002), o movimento ambientalista brasileiro se consolidou a partir de duas vertentes de particular importância para a estruturação dos territórios sociais no país. A primeira seria o preservacionismo/conservacionismo. Essa perspectiva tem grande presença no ambientalismo brasileiro com grande crescimento na década de 1970, e teve como característica a abordagem “a-política” de defesa da natureza (VIOLA, 1987, p. 7).

A segunda foi o socioambientalismo que, após o intenso recrudescimento da ditadura militar do fim da década de 1960 e seus impactos nas populações indígenas, tradicionais e do campo, se consolidou no país e trouxe demandas sociais para a discussão ambiental. Neste processo, a década de 1980 foi um marco importante para o início do movimento que pressionou o reconhecimento institucional das pautas sociais nas políticas ambientais, com fortalecimento das parcerias entre ambientalistas e as lutas dos chamados “povos da floresta”, como indígenas, seringueiros, quilombolas, dentre outros. (SANTILLI, 2005, p.10).

Até este momento, de acordo com Santilli, observamos na legislação uma orientação majoritariamente conservacionista, voltada para a proteção de ecossistemas e espécies da fauna e flora, sem uma dimensão social incorporada de maneira categórica. Resultado das mobilizações da década anterior, as Leis com caráter socioambiental começam a ser editadas a partir do fim da década de 1990 e anos 2000, período que inclui-se o SNUC, e foram resultado destas articulações entre os movimentos sociais e ambientalistas a partir da segunda metade da década de 1980 que, ao contrário dos conservacionistas, reconheciam a participação dos povos originários e tradicionais para as políticas de preservação ambiental (SANTILLI, 2005).

A elaboração do SNUC e posterior criação do ICMBio refletem, em linhas gerais, a dinâmica entre estas duas perspectivas dentro do movimento ambientalista, que atualmente ainda coexistem no gerenciamento das Unidades de Conservação brasileiras, e se traduzem muito bem ao observarmos a dualidade na categorização mais ampla entre Unidades de uso direto ou indireto. A definição destas duas categorias versa sobre aspectos mais profundos na trajetória de elaboração das políticas ambientais e traduzem disputas do movimento ambientalista que se manifestam também atualmente nas ações de preservação e conflitos com povos indígenas e tradicionais.

Menezes e Siena (2010) discutem a configuração das correntes ambientalistas e sua distribuição no quadro técnico do ICMBio. A análise de dados proposta no trabalho tem como recorte a Amazônia Legal, mas as constatações apresentadas podem contribuir para um enriquecimento da compreensão das dinâmicas entre as vertentes denominadas pelos autores

de: preservacionista, sustentabilista e socioambientalista. Os resultados preliminares indicaram a presença de um ambientalismo misto, composto por contribuições de diferentes concepções, que variam entre grupos de diretoria, coordenação regional e formação acadêmica dos técnicos.

De acordo com os autores, na corrente do preservacionismo/conservacionismo há uma predominância de biólogos, engenheiros florestais e filósofos ambientalistas, que tem um perfil de ação de retaguarda contra o avanço da economia industrial e isolamento de ecossistemas. Já o socioambientalismo está presente entre técnicos antropólogos, geógrafos, sociólogos e especialistas em direitos civis, defendendo uma mudança de paradigma na relação sociedade-natureza, nas políticas ambientais, assim como a produção e distribuição de recursos (MENEZES e SIENA, 2010, p. 486).

Maria Tereza Jorge Pádua foi uma engenheira agrônoma conservacionista que teve destaque na incorporação das pautas ambientais que culminaram no SNUC e nas definições de Unidades de Conservação. Em seu livro *Biodiversidade: a hora decisiva* (2007), escrito em parceria com o engenheiro florestal Marc Dourojeanni, reconhece a existência de duas correntes distintas na idealização das Unidades de Conservação:

De uma parte, estão os que consideram que o objetivo essencial da UC's é a preservação dos ecossistemas e da sua biodiversidade e que seus benefícios sociais e econômicos são para a humanidade em geral por meio de seu aproveitamento para o avanço da ciência e dos serviços ambientais dos espaços naturais. De outra parte estão os que sustentam o princípio que o objetivo principal das UC's é a promoção do desenvolvimento social e econômico, por meio de aproveitamento sustentável de seus recursos naturais em benefício das suas populações locais. Aparentemente, a diferença entre esses enfoques é mais semântica que real mas, quando levados à prática, eles revelam profundas divergências de resultados divergentes no que se refere ao enunciado objetivo de "preservar a natureza" (JORGE PÁDUA e DOUROJEANNI, 2007, p. 40)

Os autores ainda apontam que a questão é muito mais complexa do que somente a discussão entre aproveitamento direto ou indireto, reconhecendo que há, de fato, um desentendimento entre estes dois grupos, gerados por enfoques filosóficos diferentes sobre as relações entre a sociedade e seu entorno. Em conformidade com Menezes e Siena, consideram que as vinculações à bagagem cultural, profissional e política por parte dos integrantes de cada vertente são colocados como uma das causas de discordância (JORGE PÁDUA e DOUROJEANNI, 2007, p.41).

Ainda assim, argumentam que o objetivo principal de conservação da natureza só poderia ser alcançado pelas UC's de uso integral. Consideram que há "muita gente de boa

vontade [que] acredita estar preservando a natureza com eficiência mediante categorias de uso direto”, mas que estas categorias são apenas coadjuvantes na tarefa da preservação. Chegam a afirmar também que as categorias de uso direto tem seu papel, mas não deveriam constar como parte integrante da legislação que se propõe a preservar a natureza, sendo que suas categorias, mesmo que contribuam com esse fim, não tenham a preservação como seu objetivo central (JORGE PÁDUA e DOUROJEANNI, 2007, p. 66). Segundo os autores, têm valor enquanto áreas de preservação apenas as quatro categorias exclusivamente dedicadas a preservar as amostras de ecossistemas e da biodiversidade: as Estações Ecológicas, as Reservas Biológicas, os Parques Nacionais e as Reservas Particulares do Patrimônio Natural.

Paul Little (2002) aponta o processo de legislação do SNUC como um palco de embates entre as duas vertentes na configuração das políticas ambientais:

Os debates mais acrimoniosos em torno do projeto de lei foram travados entre as vertentes preservacionista e socioambientalista do movimento ambientalista, sendo uma das cláusulas mais discutidas a definição da categoria de “população tradicional”. Mas como não houve acordo entre as partes interessadas, a cláusula foi vetada do texto final da lei. As tensões e divergências existentes nessa disputa também podem ser vistas no abaixo-assinado aprovado no II Congresso Brasileiro de Unidades de Conservação em Campo Grande em 2000. Este documento fez fortes críticas aos povos indígenas com presença em Unidades de Conservação, chegando a manifestar sua “profunda preocupação com as invasões de Unidades de Conservação por grupos indígenas, cada vez mais frequentes e graves” e pedindo a “imediata retirada dos invasores e a restauração da ordem jurídica democrática”. A reação do movimento indígena e dos socioambientalistas foi imediata: condenaram a intransigência e a falta de sensibilidade social dos preservacionistas (LITTLE, 2022, p. 17)

3.4 O conservacionismo e povos indígenas

Os desdobramentos da sobreposição das trajetórias histórico-geográficas do *Mbyá* Guarani e do conservacionismo sobre a Mata Atlântica pode ser observado também em outras localidades e momentos, e também refletem as disputas colocadas por Little. Podemos dizer que a contraposição destas perspectivas ao longo da história do ambientalismo no país, de maneira repetitiva, caracteriza em muito o apontamento de Ailton Krenak sobre o eterno retorno do encontro, as continuidades, as dinâmicas entre a resistência e expropriação dos territórios, assim como das narrativas de pertencimento sobre estes territórios.

A forma como os povos indígenas são referenciados na literatura conservacionista sobre a preservação da natureza, como citado neste último trecho, muitas vezes demonstra a relação de desconfiança e subalternização histórica que não reconhece a coexistência indígena em áreas preservadas. Segundo alguns conservacionistas, a presença de povos indígenas

muitas vezes implica “a destruição do patrimônio biológico nacional ou, quando menos, o desperdício de recursos públicos” (PÁDUA e DOUROJEANNI, 2007, p. 23), causados, segundo eles, por uma mistura de ideologias mal fundamentadas; políticas públicas confusas e conflitantes entre os socioambientalistas, dentre outros fatores que consideram que desarticulam a aplicação correta das leis ambientais nas Unidades de Conservação.

Destaco um caso em particular, que traz uma concretude oportuna para observarmos de que maneira as relações de poder se manifestam e se organizam em disputas entre UC's e grupos *mbyá* guarani na Mata Atlântica. Trata-se do caso da sobreposição entre o Parque Nacional do Superagui, no litoral Paraná, e uma aldeia indígena *mbyá* guarani, denominada Morro das Pacas. Temos, em uma ilha do litoral paranaense, a sobreposição de uma UC's de uso integral à uma comunidade *mbyá* guarani, e podemos observar relações de poder similares com o estudo de caso da pesquisa. Este caso apresenta interessante contribuição para a reflexão epistemológica sobre a racionalidade conservacionista acerca da sobreposição entre UC's de uso integral e *Tekoas*.

No ano 2000 (doze anos antes da fundação da *Tekoa Kuaray Haxa*), auge dos debates e disputas acerca das definições (socio)ambientais do SNUC, conservacionistas demandavam a remoção imediata de uma comunidade *mbyá* guarani que ocupava há dez anos uma área no Parque Nacional do Superagui. Os indígenas dedicavam-se à lavoura de subsistência e caça, e sua aldeia, de difícil acesso, contava com 29 indivíduos divididos entre sete núcleos familiares.

De acordo com uma notícia veiculada pelo jornal Gazeta do Povo (LIMA, 2000), intitulada “Índios podem ser retirados de Superagui: pesquisadores querem a desocupação imediata das áreas de proteção ambiental”, o caso gerou intensa disputa e polêmica entre os conservacionistas que defendiam a remoção comunidade indígena do Parque e os representantes indigenistas da FUNAI.

Segundo a notícia, a posição dos conservacionistas foi estabelecida durante o II Congresso Nacional de Unidades de Conservação (já citado por Paul Little), que aconteceu em novembro de 2000, e representava a posição oficial de cerca de 700 pesquisadores, conservacionistas e diretores de Unidades de Conservação de todo o Brasil. Na plenária final do Congresso eles votaram pela redação de uma moção que defende a "imediata retirada" das comunidades indígenas que ocupam unidades de conservação:

No texto do documento os ambientalistas argumentam que o Brasil já destinou 11 % de seu território para as comunidades indígenas, reservando apenas 2,5% para a proteção integral de sua diversidade biológica. "Ambos os direitos - o indígena e o ambiental - são garantidos constitucionalmente,

sem submissão de um pelo outro. Assim, inaceitável qualquer tentativa de sobrepor os legítimos interesses indígenas aos igualmente legítimos interesses ambientais", argumentam os conservacionistas (LIMA, 2000).

A notícia cita uma polêmica importante que evidencia as geometrias de poder entre as duas frentes de reconhecimento político pós Constituição de 1988 - a indígena e a ambiental. Ela traz formas discursivas pertinentes através da qual as desigualdades associadas às geometrias do poder entre povos indígenas e as instituições estatais de ordenamento podem ser observadas em suas relações e (as)simetrias. Referencio, particularmente, aos valores, representações e práticas de indivíduos que ocupam posições distintas nas "geometrias do poder" de um determinado contexto, situação ou lugar.

Fica evidente que as sobreposições em UC's de uso integral tem apontado um grande abismo de linguagem e abordagem entre o grupo que reconhece o direito indígena guarani sobre a terra e aqueles que prezam pela conservação dos ecossistemas e biodiversidade de um bioma que foi, e ainda é, fundamental para nossa sobrevivência. E isso leva a acentuação dos conflitos em áreas de sobreposição também a nível institucional, perpassando as relações de forma estrutural, antes mesmo do ICMBio ter sido criado, quase sete anos depois do relato.

No caso da sobreposição na ilha do Superagui, já podemos observar indícios desta incompatibilidade no choque argumentativo entre Antônio Roberto de Paula, administrador da FUNAI em Curitiba, e Sérgio Brant, diretor de Unidades de Conservação em Brasília, que na época ainda eram gerenciadas pelo IBAMA:

Disputa

Na guerra aberta entre Ibama e Funai, a solução para o impasse está longe. Enquanto Antônio Roberto de Paula defende um estudo para a demarcação das terras ocupadas pelos guaranis em Superagüi, Sérgio Brant reafirma a "impossibilidade de flexibilização" da lei que regula o uso dos parques nacionais para "acomodar reivindicações territoriais de qualquer tipo".

"Existem outras áreas para os índios fora dos parques", comenta Brant. "A retirada dos guaranis da Ilha do Superagüi seria mais uma violência contra este povo e mais um passo para a sua 'sentença de morte'", afirma Paula.

[...]

Ibama acusa os índios de desmatar floresta

Diretora do parque acusa a Funai de oportunismo

A diretora do Parque Nacional do Superagüi, Guadalupe Vivekananda, afirma que os índios já desmataram três hectares da vegetação do Morro das Pacas para construir a aldeia e plantar. Segundo ela, os guaranis que habitam o parque foram trazidos até a ilha pela Funai, vindos do Rio Grande do Sul e Santa Catarina.

De acordo com Guadalupe, a Funai estaria agindo de forma "oportunista", levando os índios para o parque. A diretora afirma que "não há mais

possibilidade de diálogo com a Funai sobre o assunto, que com raras exceções só demonstrou atitudes antiéticas através de seus profissionais".

Para Guadalupe, falta boa vontade da Funai em retirar os índios do local, já que existe uma área indígena, reconhecida oficialmente, na Ilha da Cotíngua (município de Paranaguá), próxima ao parque. Conforme ela, os índios também poderiam ser levados para uma área que poderia ser demarcada na Área de Proteção Ambiental de Guaraqueçaba.

Além do desmatamento, Guadalupe acusa os índios de comercializarem animais silvestres, muitos deles ameaçados. Ela diz que os índios já foram vistos com micos-leões e aves silvestres, como o papagaio-da-cara-roxa, espécie em extinção, assim como o mico-leão-da-cara-preta, recém-descoberto.

"A Funai, ao invés de ficar criando áreas indígenas sem um critério adequado deveria cuidar mais dos índios que já têm terras demarcadas e sempre são visto revirando latas de lixo em Paranaguá", comenta a diretora.

Segundo Sérgio Brant, diretor de Unidades de Conservação do Ibama, além do parque do Superagüi e dos parques nacionais de Monte Pascoal (BA) e Araguaia (TO), já invadidos por tribos indígenas, há a possibilidade de outras unidades de conservação serem invadidas. Como exemplo, ele cita os parques de Monte Roraima e do Pico da Neblina e reservas biológicas de Guaporé e Abufari (LIMA, 2000 [grifos meus]).

O que se percebe pelas informações trazidas no trecho acima é que o choque entre a proposta de reconhecimento das terras indígenas tradicionalmente ocupadas e as UC's traz sobreposições também jurídicas, com pouca clareza, gerando um debate pouco amigável entre a atuação da FUNAI e da chefia do IBAMA. A flexibilização da legislação na concepção conservacionista seria impensável, de acordo com a fala de Brant, principalmente frente aos casos de disputa entre UC's e povos indígenas em outras regiões. Parece que havia uma grande preocupação com a criação de precedentes, uma vez que as UC's de uso integral apresentavam conflitos com povos indígenas de diferentes regiões.

A bióloga Guadalupe Vivekanda, que juntamente com Sergio Brant critica avidamente a presença da comunidade *mbyá* guarani, ainda hoje continua atuando como chefe substituta do Parque Nacional do Superagui. Os trechos da fala de Vivekanda apontam uma perspectiva extremamente estereotipada e de conhecimento raso acerca da presença da comunidade indígena, reproduzindo um discurso de oposição direta à ação da FUNAI e de crítica a seu corpo técnico, assim como dispensa um teor profundamente depreciativo ao se referir ao indígenas que detém uma terra demarcada na Ilha da Cotíngua, em Paranaguá, ao colocar "que sempre são vistos revirando latas de lixo [...]", numa fala que demonstra profunda insensibilidade às estruturas históricas e econômicas de expropriação impostas às culturas indígenas.

Este exemplo ilustra de forma clara o discurso, seja de forma implícita ou explícita, de não-reconhecimento da cosmologia indígena no discurso conservacionista que, longe de

considerar as especificidades culturais e ambientais dos povos indígenas como complementares à idealização de áreas protegidas, ainda reproduzia de maneira rasa uma série de estereótipos e colonialidades em suas análises.

Por outro lado, a reportagem além de pontuar o embate de visões entre as instituições citadas, também traz informações condizentes com a perspectiva *mbyá* guarani sobre a ocupação desta terra nos limites do Parque Nacional. Muitos dos elementos debatidos neste capítulo sobre os fundamentos espaciais *mbyá* guarani perpassam, ora explícita, ora implicitamente, as falas dos habitantes sobre sua *Tekoá*:

Os índios dormem no chão. A maioria fala apenas o guarani, mas todos recebem também um nome em português. Eles vestem-se com roupas doadas na maioria das vezes por turistas e andam sempre descalços.

Enquanto os homens passam o dia no mato caçando, as mulheres ficam na aldeia cuidando das crianças e fazendo artesanato. Elas fazem cestos de palha e pequenas esculturas em madeira de animais da fauna da ilha. Entre eles estão o tatu, onça, tamanduá, macaco e o porco do mato. Os objetos são vendidos para os turistas em Paranaguá.

Os guaranis plantam principalmente milho, mandioca, batata doce, abóbora, melancia e fumo. A lavoura fica em pequenas áreas, ao lado da aldeia. Para comer eles caçam veados, tatus, pacas, capivaras, onças e jacarés. Para capturar os animais usam armadilhas feitas artesanalmente.

Todos os dias no fim da tarde eles se reúnem no centro da aldeia para cantar e dançar. Fernando Benite, 29 anos, um dos integrantes da tribo, explica que a cerimônia serve para "agradecer a Deus pelo dia de hoje".

Álvaro Ramires, 16 anos, é quem toca o "rabé", espécie de violino usado pelos guaranis nas cerimônias. Ele também se encarrega de ensinar os passos da dança para as crianças da aldeia. Álvaro aprendeu tudo pelas suas passagens por outras aldeias. Ele conta que é costume entre o povo guarani os meninos saírem de sua aldeia original e deixarem a família para conhecer outros lugares.

Fernando, que substitui o cacique quando é preciso, disse que os índios estão bem morando em Superagüi (LIMA, 2000)

No texto da reportagem, através da fala dos habitantes da comunidade em Morro das Pacas, podemos perceber que alguns aspectos fundamentais da produção do espaço sagrado *mbyá* guarani são citados: as culturas da roça essenciais para a subsistência, citando uma série de plantios importantes para a sobrevivência e reprodução cultural deste povo; a divisão do trabalho, a produção de artesanatos como estratégia econômica; a caça de animais com armadilhas artesanais; as rezas de fim de tarde na *opy'i* para agradecer "Deus" (*Nhanderu*), com seus cantos, danças e musicalidade; e, principalmente, a importância das *guatas*, caminhadas entre *Tekoas* através de *Yvy rupá*, citada por Alvaro Ramirez na entrevista ao jornal, reforçando os aspectos cosmológicos da ocupação da área e a importância do caminhar entre aldeias como forma de aprendizado do *nhanderekó* que fundamenta todos estes elementos.

Estes elementos são reconhecidos pelo corpo técnico da FUNAI, que defendia a área enquanto ocupação tradicional, como demonstrado ao fim da reportagem, onde está colocado o seguinte:

Carlos Marés, ex-presidente da Funai, também defende a permanência dos guaranis no Parque Nacional do Superagüi. Professor de direito ambiental, ele defende o direito dos índios de "perambular pela floresta".

Marés afirma que os índios têm o direito de ocupar áreas de remanescentes de Mata Atlântica. "As reservas dadas aos guaranis são minúsculas. Uma ironia se formos analisar a sua história: em 1500 eles eram 2,5 milhões e ocupavam territórios do Brasil, Paraguai, Argentina e Bolívia. Hoje, eles não passam de 30 mil índios, que se vêem obrigados a se confinar em parques, áreas que o branco não se interessou em destruir", diz.

Para o professor, ou se permite que os guaranis vivam no local que escolheram ou serão um povo fadado ao desaparecimento. "Se nós, brancos, precisamos desta florestal, eles também precisam. Fomos nós que fizemos as leis que estamos usando agora contra eles. Além da floresta e animais, os índios e sua cultura também estão em extinção", comenta.

Para Marés não há sentido em afirmar que os índios foram levados a Superagüi pela Funai. Eles estariam morando num local - no alto de um morro - que não é de seu costume. "Dizer que eles foram "levados" é menosprezar toda a sua cultura, colocá-los numa situação de inferioridade. Os índios moram em lugares de acordo com suas preferências, não de acordo com seus instintos, como querem crer aqueles que ainda vêem os índios como animais".

A fala de Carlos Marés foi contestada pelos conservacionistas, em um artigo científico posterior, da seguinte forma:

A FUNAI e os indigenistas cristalizaram suas posições, sendo intransigentes quanto à retirada de índios de UC's e sua transferência para áreas ecologicamente menos preciosas onde possam viver dignamente. *É óbvio que preocupações sobre a destruição do patrimônio natural não passam pela cabeça destas pessoas, que além de utilizar um discurso dúbio para provar seu ponto de vista, comumente atacam seus críticos chamando-os de racistas e acusando-os de tratar os índios como se fossem animais* (entrevista do ex-presidente da FUNAI, Carlos Marés, à Gazeta do Paraná em 19/11/2000), o que, vale lembrar, todos os seres humanos são.. (OLMOS, *et al.*, 2001, p.299 [grifos meus])

Este caso tomou notoriedade nos debates sobre o caráter conflituoso entre as UC's e a presença de povos indígenas, principalmente acerca da presença *mbyá* nos remanescentes da Mata Atlântica. A reportagem utilizada nesta análise se mostrou muito valiosa justamente por trazer, de maneira diversificada, argumentos das duas vertentes em conflito, demonstrando os resultados concretos, e constantemente conflitivos, decorrentes da sobreposição destas duas perspectivas de preservação da natureza.

Reforçando que o conhecimento conservacionista é indispensável na elaboração de estratégias de preservação das áreas remanescentes, ainda assim é importante pontuar determinadas maneiras de conceber a presença indígena por parte desta vertente.

O artigo de Olmos *et al.* (2001), intitulado “Correção política e biodiversidade: a crescente ameaça das ‘populações tradicionais’ à Mata Atlântica” aprofunda as estruturas argumentativas que vimos nas declarações conservacionistas registradas pela reportagem citada acima, indo além, e trazendo como contribuição críticas teóricas e epistemológicas a atuação dos socioambientalistas e indigenistas no que tange os conflitos por sobreposição de TI’s e UC’s.

O argumento principal do artigo gira em torno do questionamento dos povos tradicionais (incluindo diferentes povos indígenas, seringueiros e caiçaras) enquanto sociedades naturalmente sustentáveis, contrapondo diretamente a linha de Diegues (1994, 2000), evidenciando dados históricos e biológicos que apontam que a exploração intensiva dos recursos naturais e antropização de grandes áreas de floresta seria algo inerente ao ser humano, incluindo sociedades pré-cabralinas. Neste sentido, espaços protegidos isolados da presença humana são o único caminho de conservação de uma série de espécies, e consideram que as UC’s de uso indireto são instrumentos efetivos de conservação da biodiversidade (OLMOS *et al.*, 2001, p. 288).

Não proponho aqui uma contraposição direta à estrutura argumentativa trazida pelos autores, que em muitos pontos traz contribuições e se mostra complementar ao pensarmos nas relações entre povos indígenas e impactos ambientais na contemporaneidade. Ainda assim, fragmentos observados ao longo do artigo reforçam como há, de fato, uma essencialização e ignorância acerca das perspectivas que fogem da racionalidade conservacionista, incluindo críticas não somente aos povos indígenas, mas sobretudo ao paradigma científico denominado pós-moderno pelos autores.

Olmos *et al.* (2001, p. 289) apresenta uma seção do texto intitulada “Auto-ilusão, política e pós-modernismo”. A partir de uma crítica à reocupação do povo Pataxó, da Bahia, de uma área dentro do Parque Nacional Monte Pascoal (que também foi citada pelos conservacionistas na reportagem acima, como exemplo da “invasão” das UC’s por povos indígenas), maior remanescente de Mata Atlântica do nordeste, os autores consideram relevante tecer uma crítica epistemológica aos novos (e, segundo eles, duvidosos) rumos tomados pelo conservacionismo após integração da pauta da diversidade socioecológica gerada, segundo eles, pelo “pós-modernismo”. As críticas estão voltadas à vertente

ambientalista que legitima a ocupação tradicional e a necessidade de diálogo intercultural com estes grupos, que se estabeleceu neste contexto como o socioambientalismo:

O desvio de prioridades do que hoje se chama conservação, que deixou de se ocupar com a proteção da Natureza para se dedicar a agendas sociais e políticas, está relacionada à ascensão do pós-modernismo e o que se convencionou chamar de "correção política" entre "cientistas" sociais cujo trabalho tem interfaces com unidades de conservação e manejo de recursos naturais.

O modernismo procura explicar a realidade à luz do conhecimento científico, considerando-o objetivo, ou seja, embora aberto a diferentes interpretações culturais e usos, o conhecimento científico existe somaticamente. Os pós-modernistas, por sua vez, consideram que todas as representações são construções de sistemas políticos e que a ciência é apenas uma "narrativa", não tendo maior validade do que, por exemplo, mitologia tribal. Pós-modernistas podem dar igual credibilidade a diferentes explicações do mundo, independentemente destas se basearem na metodologia científica, folclore ou viagens lisérgicas.

[...]

A influência pós-moderna nas instâncias decisórias sobre meio-ambiente é preocupante. Em agosto de 2000, durante uma reunião no Ministério Público (MP) Federal em São Paulo Sobre a invasão de índios Guarani-Mbya no Parque Estadual Intervales, ao discutir a sustentabilidade da caça pelos Mbya em função do tamanho das populações exploradas, taxas de desfrute, entre outros, a argumentação do representante da FUNAI e da antropóloga do MP foi a de que não eram "cartesianos" nem "evolucionistas" e que não iriam tratar a questão nesses termos. Possivelmente eles acreditem que Nhanderu (o criador Guarani) fará com que os animais extintos surjam por geração espontânea. Afinal, para eles, mitos indígenas são tão verdadeiros quanto evidências científicas (OLMOS *et. al*, 2001, p. 292 [grifos meus]).

O trecho exemplifica que (mais do que apenas uma leitura que considera os povos indígenas e tradicionais como um risco à conservação da biodiversidade) o conservacionismo dito "objetivo" também se mostra intransigente e com pouquíssima abertura ao diálogo a linhas acadêmicas e científicas que abarcam e consideram a multiplicidade cultural sobre o meio ambiente como pontos fundamentais nas políticas de preservação. As aspas utilizadas na palavra "cientista" quando se refere aos cientistas sociais deixa evidente uma certa ironia a abordagens consideradas mais "humanas" ou qualitativas e, portanto, menos científicas, a exemplo da antropologia, história, geografia.

É relevante pontuar também que o comparativo que Olmos *et al.* fazem entre o "modernismo" e o "pós-modernismo" é extremamente generalista, uma vez que, enquanto paradigma, o pós-modernismo apresenta uma diversidade de abordagens e vertentes. Logo, cria esta relação de poder sobre o conhecimento, onde existe o conhecimento científico objetivo, de um lado, e todo o resto que não se enquadra nesta perspectiva, do outro. As monoculturas da mente produzem uma monocultura do conhecimento sobre a floresta.

Mas, para além desta questão, também reproduz-se aqui uma visão profundamente eurocentrada: a incorporação das pautas sociais ao movimento ambientalista, mais do que somente um “delírio” pós moderno (que considera que outros saberes são tão válidos e relevantes quanto evidências científicas, “independentemente destas se basearem na metodologia científica, folclore ou viagens lisérgicas”, como colocam o autores), foi resultado de lutas históricas de reconhecimento por parte dos povos indígenas e tradicionais.

Os autores não veem o socioambientalismo como resultante de complexas histórias da relação de diferentes povos na sua relação com a natureza, e como consequência gerada pelas etnogêneses indígenas e sua inserção ativa na política a partir da década de 1980. Ao invés disso, reproduzem uma visão linear reducionista, que contempla apenas uma contraposição entre modernidade *versus* pós-modernidade, centrando o conflitos de perspectivas em uma dualidade profundamente eurocêntrica do pensamento.

Outro ponto relevante está na maneira como o conservacionismo interpreta a mobilidade e a permanência dos *Mbyá Guarani* nas UC's, tecendo fortes críticas à FUNAI à partir do argumento de que, “a Funai estaria agindo de forma ‘oportunista’, levando os índios para o parque”, como colocou a diretora do Parque Nacional do Superagui (LIMA, 2000). Nenhuma centralidade tem os *mbyá* nesta leitura, senão de uma manobra política por parte de uma instituição “rival”. O senso de orientação espacial milenar guarani é constantemente desvalorizado nesta leitura, e muitas vezes referenciado de maneira irônica. Por fim, a perspectiva de que são levados aos lugares reproduz uma narrativa na qual usurpa-se deste povo qualquer indício de racionalidade própria frente à ocupação de seu território e seus próprios parâmetros de interação ecológica.

Olmos *et. al.* (2001) consideram a linha de atuação indigenista fruto de desinformação, de pouca compreensão de como a natureza *realmente* funciona e deve ser preservada. Cosmologias e narrativas múltiplas não cabem nesta perspectiva da Mata Atlântica, pois é o conhecimento científico que detém as condições objetivas de proteger a biodiversidade. Em um sentido comparativo, consideram o seguinte:

Enquanto os conservacionistas tentam expor seus argumentos em termos objetivos e apresentando argumentos científicos e históricos, os indigenistas não se acanham em apresentar sua própria versão da realidade, algo por sinal muito pós-moderno (OLMOS et al., 2001, p. 297 [grifos meus]).

Observamos neste trecho que, para além de apontar uma divergência de abordagens, a carga de ironia presente ao referenciar a atuação indigenista apresenta uma desconsideração totalizante desta abordagem. É interessante que os autores também diferenciam sua atuação dos socioambientalistas através de “argumentos científicos e históricos”, julgando-os mais

condizentes com uma “realidade objetiva” acerca das áreas preservadas. A objetividade aparece enquanto critério de validação científica, uma vez que legitima e reproduz as explicações, criando consensos dentro a própria comunidade científica. Este critério tem quatro condições básicas: o fenômeno a ser explicado, fundamentado na experiência; a hipótese explicativa como mecanismo gerativo; a dedução, a partir da hipótese; e por fim, a experiência efetiva (MATURANA, 2014).

Esta visão acaba por reproduzir perspectivas colonialistas, mobilizando elementos discursivos já discutidos na Parte I, sobre as tramas coloniais que perpassam a leitura moderna ocidental acerca das narrativas indígenas e a desconsideração com suas lutas políticas. Creio que o trecho a seguir seja profícuo para analisarmos de que maneira as concepções coloniais de espaço-tempo (neste caso, em relação aos espaços protegidos da Mata Atlântica) perpassam implicitamente a estrutura argumentativa dos conservacionistas que defendem que as reivindicações indígenas acerca de seus espaços sagrados são ilegítimas:

É claro que qualquer pessoa com um mínimo de senso reconhece as injustiças sofridas por um sem-número de povos durante a colonização, mas a preocupação em reparar esses erros é de alçada da política e da história, e não da conservação, sendo um erro irreparável vincular as duas coisas. Tanto quanto as populações indígenas, as unidades de conservação são remanescentes da ocupação abusiva do território nacional durante a colonização européia (OLMOS, 2001, p. 300 [grifos meus]).

Foi argumentado anteriormente que uma das estratégias de dominação ontológica dos povos indígenas pelo ordenamento espacial moderno colonial foi, justamente, dissociar o tempo do espaço, entendendo este último a partir de uma construção estática, cristalizada e monocultural. Assim, quando os autores reconhecem as injustiças promovidas pela colonização a “um sem-número de povos” (novamente, de maneira genérica), mas excluem o espaço destas relações, acabam por reproduzir as mesmas relações que geraram estas injustiças. Separando a política e a história da dimensão espacial que representa a Mata Atlântica, produzem um falso reconhecimento que, implicitamente, reforça o discurso totalizador de um espaço idealizado de maneira *a-política* e *a-histórica*. E, como já argumentado ao longo da investigação, não há reparação histórica para os indígenas que não perpassam sua relação com a terra e reocupação de seus espaços sagrados.

- PARTE III -

4. NHANDEREKÓ X JURUÁREKÓ: ABERTURAS E FECHAMENTOS

Até aqui, procurei constituir uma narrativa histórica que considere uma possível origem destas concepções de espaços no âmbito do vivido, das representações, que abarcam o poder simbólico, destacando, sobretudo, as redes de conexão e a movimentação histórica da prática espacial destas sociedades vinculadas à Mata Atlântica - os *Mbyá* Guarani e a corrente conservacionista do ICMBio. Também aprofundi como a própria definição de Reserva Biológica é uma das mais restritivas das categorias de uso indireto, com grande teor conservacionista na proibição de presença humana sem aval científico, como descrito na primeira parte do trabalho.

Ficou evidente como o conservacionismo concebe, de maneira totalizante e essencialista, o ser humano enquanto fator de risco, enquanto uma compreensão sobreposta a outras concepções integradas à floresta, reproduzindo um tipo de ordenamento territorial fechado, cristalizado, que não possui capacidade de diálogo com outras trajetórias e narrativas de preservação da Mata Atlântica. Em relação aos povos indígenas, especialmente, é possível observar uma constante ressalva com seus modos de vida, muitas vezes baseada em premissas extremamente obsoletas de compreensão dos processos políticos de resistência destes povos.

E, apesar de simplificada, a referência dos acadêmicos conservacionistas à ciência moderna vs. pós-moderna deixa claro um aspecto importante: a questão que se apresenta é, também, de choque de paradigmas científicos. Morin (2011, p. 10) define os paradigmas como “os princípios ocultos, as poucas noções mestras que definem nossa visão de mundo sem que tenhamos consciência disso”. O conservacionismo não somente nega outros sistemas de saber ambiental, como também deslegitima as vertentes da própria ciência que buscam construir pontes de diálogo com outras tradições de pensamento. Hierarquiza saberes e mais uma vez se constrói a suposta neutralidade como caminho de verdade.

No caso do conflito entre a *tekoa* e o ICMBio, trata-se, então, do choque de visões sobre o que significa a Mata Atlântica preservada e, pensando mais profundamente, sobre um choque de ontologias acerca da significação da preservação da vida de sistemas que mobilizam estruturas seculares - no caso *mbyá* guarani, milenares, até - de relação com a natureza. Este choque de paradigmas demonstra também elementos fundamentais de diferenciação entre estes dois sistemas de saber ambiental e a maneira como suas ontologias

se vinculam e respondem às dinâmicas de transformação da Mata Atlântica. São sistemas sociais que reivindicam e disputam o espaço.

De acordo com Maturana (2014, p. 237), sistemas sociais partem de um conjunto de seres vivos integrados, com condutas referentes a sua estrutura que define seus membros, funcionalmente constitutivos neste sistema. Interações com elementos externos são possíveis, gerando adaptações ou incorporações de condutas diferentes, o que gera uma contínua mudança estrutural, que pode decorrer de mortes, migrações, mutações de propriedade, gerando um processo histórico complexo de conservação e variação.

De acordo com o autor, estes sistemas sociais, quando visam a estabilidade, podem construí-la de duas maneiras: pela consciência social da inter-relação com o outro, ou então pela rigidez de condutas, que impõe hierarquias e mantém o *status quo* de forma subordinada, hierarquizando sua relação com o outro. Independente de que forma isso ocorra, é preciso que haja uma identidade comum aos seres vivos que integram o sistema. Este sistema social deve ser pautado no vínculo de significação que une seus membros dentro desta relação, gerando a cooperação necessária para a sua auto reprodução, chamada pelo autor de *autopoiesis*.

Assim como apontado por outros autores, ele defende que a partir da expansão da ocidentalização do pensamento pelos processos de domínio colonial, estabeleceu-se uma universalização da realidade objetiva. Segundo esta visão, há uma realidade que ocorre independente de nossas ações, tendo a racionalidade como argumento de validação, como pudemos observar nas narrativas conservacionistas e seus domínios explicativos. Partem da afirmação que há uma realidade objetiva e quantificável e, por isso, mais relevante que outras na busca pela preservação das áreas remanescentes.

Mas, segundo Maturana, nas configurações de realidade cotidiana, é o observador que aceita ou rejeita situações explicativas de acordo com as preferências de validação da realidade. A *explicação* é um conceito central. A experiência seria um ato primário, inicial, que se compartilha através da explicação, que por sua vez é veiculada pela linguagem e, conseqüentemente, compõem também macroestruturas, como o discurso científico, por exemplo.

Para o autor, a realidade está mais intimamente ligada aos domínios cognitivos e ontológicos, ou seja, subjetivos dos sistemas explicativos. Isso coloca a realidade enquanto multiversa e, neste sentido, propõem que aprender a dialogar com diferentes domínios explicativos apresenta um convite de expansão dos nossos próprios sistemas de configuração da realidade. Assim, o que Maturana coloca é que, para falarmos com pertinência sobre o conhecimento, deveríamos nos voltar primeiramente para o viver. Sobrepõe assim, também a

ontologia sobre o processo epistemológico. Não que configurem um sinônimo, mas sim que a produção destas duas dimensões ocorre em interação.

Ao analisarmos os trechos aqui expostos a partir de sua carga epistemológica, podemos perceber que a sobreposição entre a REBIO Bom Jesus e a *Tekoa Kuaray Haxa* versa sobre estruturas ontológicas, que vem continuamente se repetindo em outras regiões com similaridades contextuais, e que desdobram em disputas políticas. Logo, mais do que uma disputa por determinar quem tem mais direito a ocupar a Mata Atlântica, se apresenta um choque entre visões distintas, revelando velhas relações de poder e estruturas conflitantes de reprodução do espaço.

Isso indica alguns contornos nas geometrias de poder que se sobrepõem nestes sistemas de saber ambiental na relação com a Mata Atlântica. São saberes que produzem linguagens, ações, pensamentos e vínculos de pertencimento que desenvolvem uma certa coerência, uma sedimentação de práticas culturais que persistem ao passar do tempo, e caracterizam sistemas sociais em relação com seu meio ambiente.

Como colocado, a Mata Atlântica passou por intensas transformações ao longo de sua história, como uma intensificação (e conseqüente devastação) a partir da chegada das levas colonizadoras ibéricas, e suas diversas redefinições ao longo dos últimos 522 anos. Assim, consideramos alguns elementos de ordem histórica e geográfica que delineiam e caracterizam a maneira como os grupos citados nesta pesquisa lidam e pensam a Mata Atlântica, e reproduzem um sistema de relações de acordo com seus próprios parâmetros.

Também indiquei enquanto um marco histórico relevante neste processo a década de 1980, tanto em função da etnogênese guarani na reivindicações políticas da Mata Atlântica enquanto território sagrado, quanto da vertente conservacionista vinculada à idealização das Uc's de uso integral como resposta compensatória à exploração desenfreada de recursos ao longo do século XX.

Dentre os dois grupos abordados na pesquisa - os *Mbyá* Guarani e os conservacionistas - podemos observar algumas aproximações, principalmente no que tange à priorização de uma racionalidade ambiental, com posicionamento crítico à racionalidade econômica de exploração do meio ambiente (LEFF, 2011) que, ao longo da ocupação do território brasileiro, praticamente dizimou a área original de cobertura da Mata Atlântica. Esta aproximação, entretanto, não se sustenta ao analisarmos o constante quadro de conflito entre populações Guarani e Unidades de Conservação de uso integral existentes no litoral do sul e sudeste brasileiro.

Os dois sistemas vêm buscando reproduzir adequadamente suas visões de preservação acerca da Mata Atlântica, mas a grande redução de cobertura tem tornado inevitável que seus diferentes vínculos entrem em choque. Enquanto suporte que sustenta diferentes imaginações geográficas, as dádivas da mata têm sido disputadas, gerando uma retroalimentação de transformação entre a floresta e os sujeitos que a reivindicam e os sistemas de saber que articulam-se a partir da apropriação deste bioma. Isso indica, a partir de uma perspectiva aberta e múltipla da representação espacial, uma Mata Atlântica com diferentes interpretações e, por isso, diferentes devires.

Em função disso, tais sistemas de saber ambiental precisam criar mecanismos para manter sua reprodução de valores frente às transformações que seu ambiente apresenta, criando processos dinâmicos de interrelação entre as diferentes sociedades e o meio ambiente, como já apontou Maturana. Seria o caso dos sistemas aqui tratados. Isso tem gerado um desenvolvimento adaptativo, que obriga estes sistemas a responderem as perturbações causadas pelos processos históricos de encontro e transformação. E, mesmo com objetivos convergentes, a estrutura de reprodução de cada sistema mostra uma série de divergências. Atualmente, aproximadamente quarenta anos depois das primeiras movimentações políticas institucionais, tanto dos conservacionistas quanto dos *mbyá*, podemos observar os resultados práticos destas duas formas de organização distintas.

Enquanto os conservacionistas fecharam seus canais dentro dos muros do discurso científico moderno, os povos indígenas aprenderam, cada vez mais, a lidar e se apropriar das ferramentas impostas pela sociedade envolvente.

O sistema *mbyá* guarani se pauta a partir da relacionalidade: relaciona espaço, cultura, espiritualidade, palavra, natureza. Lida com transformações e interferências desde os primeiros encontros com as levas colonizadoras. Conservam seu sistema permitindo a abertura e a troca com os elementos que trazem transformação e mudanças. Não negam a imposição, mas detém uma maneira de absorver e minimizar os impactos das transformações e interferências em seu sistema próprio de vida, reformulando sua identidade ao longo dos séculos como forma de manutenção de seu modo de vida, seu *nhanderekó*.

No caso dos conservacionistas, a crítica ao uso de recursos naturais de maneira desenfreada é localizada, e não há um questionamento mais amplo sobre fundamentos ontológicos da separação sociedade-natureza e da hierarquização de práticas e saberes acerca do meio ambiente. A busca pela preservação da Mata Atlântica, nesta visão, parte de uma ontologia totalizadora, que silencia e não reconhece a potência das multiplicidades.

Logo, com outra roupagem, em um espaço-tempo contemporâneo, observamos no conservacionismo uma reprodução das *monoculturas da mente* também no campo de conflitos e resoluções vinculadas à sociedade e ao meio ambiente. O conservacionismo produz uma monocultura social da Mata Atlântica, uma vez que centraliza a ciência e subalterniza as ontologias que não se adequam a seus moldes. Não questiona relações de poder de classe, de gênero, de raça, muitas vezes reduzindo e invisibilizando em suas concepções geometrias de poder estruturais na formação das sociedades colonizadas por uma racionalidade instrumental e funcional do sistema mercantil de exploração, que nega racionalidades alternativas oriundas de outras culturas e visões.

Deste modo, a proposta agora é pensar as relações destes sistemas de saber ambiental vinculadas ao núcleo do sistema capitalista de forma mais ampla, e os desafios que isto gera. Com o fracasso das propostas de preservação ambiental que não questionam o capitalismo de maneira sistêmica, tornou-se mais do que necessário e urgente recuperar sistemas ontológicos que se baseiam em uma abordagem de relação mútua entre humanos, não-humanos e a natureza, numa visão integrada de reprodução da vida.

Sendo assim, observamos a íntima ligação dos saberes indígenas com o meio ambiente, que incluem conhecimentos medicinais, ecológicos, agrícolas, geográficos, entre muitos outros, respeitando o meio em que vivem, uma vez que, como coloca Porto-Gonçalves, “são saberes tecidos em comum e desenvolvidos em relação com e não sobre a natureza” (PORTO-GONÇALVES, 2015, p. 72).

Fora do objetivo de conservar as coisas como são, numa construção socioecológica estática, esta relacionalidade revela sistemas de interação e transformação com um impacto muito menor que aqueles vinculados à tradição moderna de submissão da natureza (seja destruindo ou conservando). Numa ótica de busca por alternativas, isso mostra à sociedade não indígena a necessidade de (re)conhecer, valorizar e, de forma conjunta, adotar novos paradigmas de relação com a natureza e sua capacidade de metamorfose.

Em diversas perspectivas indígenas, tal como a *mbyá* guarani, não cabe uma perspectiva reducionista do ser humano e sua ação no meio ambiente, o que traz potencialidades na relação constitutiva entre a natureza e a cultura quando pensamos na utilização inevitável das dádivas e recursos essenciais na manutenção da vida. Esta concepção relacional entre sociedade-natureza apresenta um sentido mais amplo no que tange aos valores de coletividade e relações de poder, reconhecendo a capacidade dos povos indígenas em contribuir na gestão, preservação e manejo de seus espaços sagrados, tais como a Mata Atlântica.

Os valores e critérios indígenas de relacionar-se com o meio ambiente não podem ser quantificados em termos econômicos e científicos regulados pelo sistema envolvente e suas políticas compensatórias de alcance limitado. Suas formas próprias de organização constituem uma estratégia capaz de orientar as políticas ambientais, frente à lógica do mercado e do capital, na construção de uma relação entre sociedade e natureza mais equilibrada, harmônica, e integrada.

Ao analisarmos, de maneira comparativa os sistemas de saber ambiental *mbyá* guarani e conservacionista, percebemos que as disputas políticas geradas em torno das Unidades de Conservação de uso integral falam sobre conflitos em torno da própria modernidade, enquanto sistema civilizacional imposto pela colonização.

Mario Blaser (2013, p. 21) também aponta neste sentido, e considera que os conflitos ontológicos tratam também sobre a cosmopolítica, campo de reflexão onde mundos múltiplos e divergentes se encontram e a possibilidade (sem garantias) de compor relações mutuamente construtivas em vez de destrutivas. Pensar ontologias múltiplas demanda complexidade, aponta o autor, principalmente quando aplicada aos conflitos socioambientais. Isso gera ontologias políticas, que buscam contar histórias que sustentam mundos, a partir da abertura a uma realidade plural, múltipla (BLASER, 2013, p. 25).

Deste modo, aponta Blaser, onde haja a suposição de um conflito ontológico, uma abordagem que considere a ontologia política é crucial, pois é nesses pontos de encontro simbólicos entre ontologias que a multiplicidade pode ser mantida ou combatida. Esses são os espaços simbólicos onde a ontologia política emerge como ferramenta que questiona pressupostos ontológicos modernistas, que negam a multiplicidade, contribuindo para os epistemicídios historicamente perpetuados pela monocultura do pensamento científico (2013, p. 25).

Se as atuais críticas ambientalistas apontam que práticas extrativistas industriais depredam os recursos naturais, também passamos a questionar a destruição de entidades não-humanas. O que é visto como *natureza* pelos conservacionistas, por exemplo, pode também ser o espaço de seres que emergem de outra forma, legitimados por mundos heterogêneos. Historicizar as múltiplas trajetórias que compõem o espaço também possibilita descortinar as facetas relacionadas às suas representações políticas plurais, buscando entender as conexões sutis existentes entre o espaço vivido, a prática e a ideologia (LEFEBVRE, 1991 *apud* MASSEY, 2008).

Reconhecer a existência destes outros mundos, destas outras trajetórias, é importante porque tais configurações de diferença constituem a possibilidade de alianças entre-mundos

(entre ambientalistas e indígenas, por exemplo) capazes de lidar com os efeitos do colapso ambiental (BLASER e LA CADENA, 2018). Essas alianças implicam casos de interesses em comum, que não são necessariamente os mesmos interesses, reforçando a já citada formulação de Stengers acerca da *ecologia das práticas* e seu caráter prático de significação (STENGERS, 2021).

O sistema de saber ambiental conservacionista parte de preceitos científicos e quantificáveis na construção de uma Mata Atlântica com áreas conservadas. Áreas isoladas, exclusivas à ciência. E, justamente por reivindicarem *exclusividade*, reproduzem *exclusão*, hierarquização, totalização. *Controle* de condições biológicas. Mesmo que aplicada às perspectivas de preocupação com a preservação do meio ambiente, a lógica da modernidade ocidental reproduz, implicitamente, imaginações espaciais de subalternização e consequente reprodução de *colonialidades*. Nasce a partir dos saberes institucionalizados (primeiro o científico, depois o estatal) e reproduz seus valores de domínio e totalização como caminho de conservação.

O conservacionismo, enquanto um sistema de saber ambiental, defende a *biodiversidade* negando a *sociodiversidade* da Mata Atlântica. Não questiona aspectos ontológicos sobre a separação cartesiana entre a sociedade e a natureza, muito pelo contrário: reivindica e reforça argumentos baseados em uma hierarquização de saberes, com discursos que demonstram muito bem como estes valores se concretizam em reprodução de estereótipos e incompreensão de outros mundos, muitas vezes por parte dos funcionários e equipe responsável por mediar essas situações. Persiste reivindicando uma *hybris do ponto zero*, insistindo em si enquanto uma narrativa imune às implicações políticas e históricas de apropriação do bioma. Logo, sua imaginação geográfica sobre a Mata Atlântica parte de pressupostos de fechamento, resistentes a transformações, trocas e diálogos.

Já o sistema de saber ambiental *mbyá* guarani se baseia nas práticas do *nhanderekó*, no espaço da *tekoa*, nos caminhos entre os diferentes lugares que compõem *Yvy rupá*. Relaciona espaço, espiritualidade e natureza através de sua cosmologia. Tem na Mata Atlântica as condições necessárias à vida tal qual idealizou *Nhanderu Ete*, convivendo e se relacionando com as plantas, com os bichos e com a floresta criada enquanto dádiva ao povo Guarani, que habita milenarmente este espaço em dimensões humanas e (sobre)naturais.

O sistema de saber *mbyá*, assim como o de diversos outros povos indígenas, se reproduz a partir de uma ontologia relacional do espaço, que se choca com as perspectivas ocidentais, que pensam em *espaço* estático e monocultural. Nas últimas décadas, isso tem gerado movimentos políticos organizados de defesa dos territórios, e a resiliência destes

povos tem muito a ensinar sobre estratégias políticas de resistência à crise ambiental contemporânea em diversos níveis.

4.1 A ação política *mbyá guarani*

A Mata Atlântica, enquanto espaço, se entrelaça e configura trajetórias múltiplas, compostas por histórias múltiplas. Isso requer, de acordo com Massey (2008, p. 212) uma reflexão sobre o espaço e suas negociações que ocorrem no interior do *lugar*, isto é, do desafio em articular “as lutas locais à possibilidade de uma política local com mentalidade aberta, de alcance para além do *lugar*”.

A área em disputa é local, ou seja, a sobreposição pode ser vista a partir de sua configuração específica entre a atuação local do ICMBio e a *Tekoa Kuaray Haxa*, no município de Guaraqueçaba-PR. Como já apontado, entretanto, há uma mobilização de outras escalas, outras temporalidades, que manifestam-se partindo do local, mas possibilitando a reflexão acerca de identidades próprias na construção do que seria *o mundo*. O espaço que dá sustentação a este encontro tem sido produzido também por profundas e intensas amarras políticas que reverberam também em uma escala global de conflitos.

Neste sentido, vem se construindo uma política que está atenta que relações entre entidades e identidades, - “sejam lugares, clientelas políticas ou montanhas” (MASSEY, 2008, p. 212) assim como florestas -, são produzidas de forma coletiva através de práticas que formam as relações, “e são estas práticas e relações que a política deve focalizar”. O pensador guarani Kaká Werá (2017), também reafirma essa relacionalidade entre os diferentes espaços-tempos e suas escalas para o povo Guarani, aprofundando paralelamente também a importância da ancestralidade, da auto consciência histórica, nos processos de preservação dos conhecimentos indígenas e sua relação com a dimensão divina/cosmológica:

Até do ponto de vista biológico, não é difícil saber quem nos antecedeu? E vocês acham que tudo aquilo que nos antecedeu foi de maneira casual? Será? Um rio não se forma por acaso, uma montanha não nasce à toa, eles escolhem um lugar para habitar. É uma consciência, uma inteligência, desenvolvendo um imenso trabalho, só que dentro de uma dimensão diferente de tempo e espaço que, para nossa percepção, é uma ideia difusa.

O que é a passagem do tempo para uma montanha? O tempo que uma montanha leva pra envelhecer é diferente da passagem do tempo para um ente humano envelhecer. E ambos desempenham uma tarefa dentro seu respectivo espaço e tempo. A gente não tem muito a dimensão de tempo.

Kaká Werá chama este princípio de *cuidado ancestral* de uma mesma mãe comum, a Terra. Mãe comum de humanos, não-humanos, reino vegetal, mineral, a Terra vincula todos

os seres em seu funcionamento, em suas teias de trocas, fazendo com que todas as formas de vida estejam relacionadas, sejam parentes, pertencentes a uma mesma família. Este princípio entende que o parentesco “é maior que os laços consanguíneos, nosso parentesco realmente é mais vasto e inúmeros cantos dos guaranis falam sobre isso, falam dos rios, das montanhas, da floresta como os que nos antecederam, nossos verdadeiros parentes” (WERÁ, 2017). É necessário, segundo ele, repensar as conexões ancestrais com a natureza e seus processos de transformação:

Mas não como metáfora, nem como preservação e nem com esta soberba de achar que temos que salvar a natureza. Quem somos nós pra salvar? Nós temos que nos salvar de nós mesmos! Nós temos que nos salvar. Porque a natureza é rápida. Passa um furacão e ela se renova em três tempos [...] Essa é a ancestralidade de todas as ancestralidades, é a matriz de todas as matrizes. Nesse segundo princípio do *Ayvu rapyta* dos fundamentos do ser, isso é algo que eu preciso compartilhar com vocês, as três dimensões de ancestralidade a serem honradas: a genealógica, a da alma dos seres da natureza e a do sagrado mistério, que nós chamamos de *Nhamandu*, que nós chamamos de Tupã, que nós chamamos de *Nhanderu*.

É que na verdade tem muitos nomes e nenhum nome lhe explica, mas o silêncio nos abarca, o silêncio toca, a contemplação nos toca, por isso que a floresta em pé é tão importante para nós (WERÁ, 2017).

Os valores ancestrais dos guarani constroem um discurso de cuidado na produção de seus espaços e modos de vida. E estas relações ocorrem em diferentes escalas, e englobam construções relacionais que, ao mesmo tempo que os diferem enquanto povo (pertencimento *mbyá* guarani) através do *nhanderekó*, também sustentam vínculos múltiplos com outros seres. E este seria um dos principais princípios que podemos observar ao iniciar as convivências com comunidades *mbyá* guarani: o acolhimento e hospitalidade com aqueles que estão abertos às trocas e colaborações.

É parte do princípio guarani, há pelo menos 12 mil anos, o princípio da hospitalidade: acolher o outro como parente. Esse princípio não tem sentido nos dias de hoje? Nós não deveríamos ser acolhedores, acolher a diversidade, acolher a pluralidade de culturas? Os guaranis sempre tiveram isso. Eles partem da ideia de que todos somos parentes. E isso não é uma ideia, não é uma crença, isto é uma verdade: todos nós somos parentes.

O que nos difere talvez seja o peso, a altura, um tom... O que nos difere? Mas em essência todos nós somos parentes. Quando me perguntam assim: como os guaranis conseguiram sobreviver por tanto tempo? Porque vários povos aqui do litoral foram destruídos, mas os guarani estão aqui? Porque eles seguem os seus princípios. (WERÁ, 2017).

Este princípio do acolhimento, inclusive, fez com que, durante muito tempo, os Guarani fossem estereotipados enquanto passivos, aculturados. Hoje, frente às suas amplas redes de organização política, podemos aprender que a resistência cultural sem a negação do

outro é possível. Não se trata, entretanto, de uma mera coexistência, e deve-se enfatizar a conformação e a inevitabilidade do conflito frente a valores e princípios divergentes (MASSEY, 2008, p. 212):

“O que está em questão é o processo constante e conflituoso do social tanto humano quanto não-humano. Tal visão não elimina um ímpeto do movimento para a frente, mas, certamente, enriquece-o com reconhecimento de que tal movimento é, em si mesmo, produzido *através* da atenção às configurações” (MASSEY, 2008, p. 212 [grifos da autora]),

Novas possibilidades de fortalecimento. Conexões com práticas divergentes. Abertura às multiplicidades. Estas ideias trazem um viés interessante para pensarmos a forma como o povo *Mbyá* Guarani se abre para o movimento transformador existente nos encontros, se adapta para que seu sistema dialogue com outras práticas que, mesmo diferentes, buscam o mesmo propósito e fortalecem-se na busca por ações políticas de resistência.

Keese dos Santos (2021, p. 66) articula um pensamento que vê a ação política ameríndia como uma maneira de lidar com o poder político, onde termos como movimentos, pulsações, linhas de fuga, negociações surgem na produção de conhecimento acadêmico, possibilitando a percepção de matizes e gradações na análise destas ações de resistência. Isso porque a dinâmica política entre os Guarani tem como conceitos incorporadas a *instabilidade*, a *inevitabilidade*, assim como preza mais “por configurações profundamente imanentes ao tecido social do que pela aplicação de ideologias contratualistas e pela operação de uma instância que detém a coerção, tal como é a Estado”(KEESE DOS SANTOS, 2020, p. 251).

Este autor se refere à *esquiva cosmológica* como ação política de resistência *mbyá* guarani (KEESE DOS SANTOS, 2020, p. 295). A esquiva é um movimento de defesa que finge absorver, no intuito de esgueirar-se, fugir do ataque do oponente. Da mesma maneira, há aberturas e fechamentos como estratégia de resistência da organização interna do sistema de saber ambiental *mbyá* frente a uma série de afetações ocorridas secularmente. E neste processo, também os Guarani passaram a refletir de forma crítica sobre a forma como os brancos, os *juruá*, se relacionam com o espaço. Da mesma forma que a antropologia buscou conhecer e sistematizar os *nhanderekó*, os povos Guarani também detém suas impressões sobre o *juruárekó*, o modo de ser do branco:

Uma das coisas que digo para os mais velhos e para vocês, *Juruá*, em momentos de encontro, é que seria importante fazer antropologia na cultura de vocês. Tirar o Guarani da aldeia para ele ficar na casa de vocês e observar vocês todos os dias. Sentir, refletir, tentar entender, fazer relatórios e, finalmente, produzir uma tese de capa dura, bem bonita, com muitas páginas, fotografias, gráficos e referências a outros estudos, para concluir e dizer aos *Juruá* para se tornarem selvagens, para que se tornem pessoas não civilizadas

– pois todas as coisas ruins que estão acontecendo no planeta Terra vêm de pessoas civilizadas, pessoas que não são, teoricamente, selvagens. (GUARANI, 2020)

A autora desta fala, Jerá Guarani, é uma liderança *mbyá* guarani da TI Tenondé Porã. Atua como pedagoga, e foi professora da Escola Estadual Indígena Gwyrá Pepó. Atualmente é agricultora e liderança na região metropolitana sul da Grande São Paulo, onde está localizada a TI, e também realiza projetos culturais e documentários¹³. Hoje, Jerá Guarani representa uma das principais pensadoras *mbyá* que debate o conhecimento a partir de uma escala ampla, global. A forma como partilha seus saberes dá sentido ao que Doreen Massey colocou como o desafio em articular as lutas locais à possibilidade de uma política local com mentalidade aberta, de alcance para além do *lugar*. Os *Mbyá* Guarani, assim como inúmeros outros povos não ocidentais, têm se mostrado mestres em perceber e atuar em prol do fortalecimento de redes diversas de cooperação, a nível internacional de articulação.

Ao longo dos processos históricos, as dicotomias criadas pelo Ocidente tiveram diferentes roupagens, todas elas extremamente violentas às sociedades indígenas. Mas podemos apontar como a precursora aquela criada a partir dos primeiros encontros entre colonizadores ibéricos e povos indígenas na Mata Atlântica: *selvagem x civilizado*. Todos os outros nomes que vieram depois foram apenas atualizações da mesma lógica: *moderno x atrasado*; *desenvolvido x subdesenvolvido*... A lógica que se autoproclamava superior, a frente, atualmente se depara com seu caráter destrutivo a níveis globais de impacto no meio ambiente. O que a história nos ensina sobre *ser civilizado*?

Jerá Guarani aponta o outro caminho em seu texto *Tornar-se selvagem*, iniciando com a seguinte premissa: “Se a perigosa situação do planeta Terra hoje vem em decorrência de pessoas consideradas civilizadas, é preciso aprender, dentre tantas outras coisas, sobre a autonomia e a soberania alimentar com os Guarani Mbya”.

Neste sentido, propõe uma visão bem divergente àquela defendida por Olmos *et. al.* (2001; 2004) acerca do papel da modernidade enquanto produtora de conhecimentos objetivos e, portanto, mais válidos. Qualquer vertente de pensamento que ainda proclame a modernidade enquanto parâmetro objetivo/neutro, frente às complexas redes de emergências globais, deve ser profundamente questionado. O sistema que se autoproclamou superior continua explorando, produzindo pobreza em nome do lucro, consumindo cada vez mais, e suas consequências já são uma realidade para a própria ciência moderna:

¹³ Informações sobre Jerá Guarani disponíveis em:
<https://piseagrama.org/um-levante-da-terra-na-metropole-da-asfixia/>

Apesar de vários estudos e evidências produzidos pelo mundo civilizado, as pessoas não param de fazer coisas erradas. Facilmente conseguimos perceber muitas coisas ruins e entender que não estamos nada bem. Eu sei um pouco sobre São Paulo por meio dos estudos dos próprios Juruá e de alguns relatos dos mais velhos da aldeia. Sei que aqui existiam braços de água. Mas o Juruá veio e colocou cimento em cima deles. Canalizou os rios lindos que poderiam estar aí, hoje, para os Juruá beberem, tomarem banho, nadarem. Mas os Juruá querem cimentar tudo, cobrir tudo com cimento, e agora não têm água. A água foi destruída. E tenho a impressão de que ainda vamos enfrentar situações piores daqui em diante (GUARANI, 2020).

Jerá continua sua fala questionando uma série de elementos da sociedade do *juruá*, sua contradição em discriminar e violentar culturas indígenas e não conseguir questionar suas próprias práticas predatórias. Parte de sua vivência em sua *tekoa*, ainda criança, para tecer suas impressões de convivência com a cultura do *juruá* e de resgate de sua própria cultura nos processos de encontro:

Éramos mais de 170 famílias que tinham ocupado todo o espaço, e não havia lugar para plantar nossas comidas tradicionais. Com o passar do tempo, com esse número todo de pessoas numa aldeia pequena tendo muito acesso à cidade e às coisas dos Juruá, as coisas dos guarani foram desaparecendo. Eu mesma só fui conhecer os milhos guarani aos 30 anos de idade. São milhos coloridos, muito bonitos e gostosos de comer. Mas antes eu não os conhecia (GUARANI, 2020).

O fortalecimento da cultura *mbýá* guarani na TI Tenondé Porã começou a se formar a partir de 2008. Jerá aponta que estes projetos de fortalecimento de deram a partir de parcerias com instituições não-indígenas, por meio de editais da Secretaria Municipal de Cultura e da Secretaria do Estado de São Paulo. Isso gerou, conseqüentemente, uma necessidade de reocupação de territórios tradicionais, o espaço necessário ao modo de vida *mbýá*:

As aldeias começaram a surgir, inicialmente, em caráter de retomada. Retomamos a aldeia Kalipety, que já era reconhecida como Terra Indígena pela Funai, mas não pelo Ministério da Justiça, em 2013. Depois do reconhecimento da Funai, lutamos pela portaria declaratória, dada pelo Ministério da Justiça. Em seguida, vem o trabalho da demarcação física, que é o que ainda não temos. Mas antes mesmo que saísse a portaria declaratória, para dar sentido e ânimo ao esforço de fortalecimento cultural e de luta pela terra, entramos na aldeia Kalipety e começamos imediatamente a plantar.

Plantamos, com muita alegria, tudo o que tínhamos conseguido coletar em outras aldeias e em feiras de troca de sementes. Saímos da Terra Indígena Tenondé Porã, onde quase não tínhamos espaço para plantar, e, de repente, estávamos em uma área com muito espaço. Era uma área que havia sido explorada com plantio de eucalipto pelos posseiros que moravam ali, e por isso estava muito degradada. Mas começamos a tratar a terra e a prepará-la com adubo orgânico, adubo verde. Estávamos ansiosos para recuperar a terra e poder comer nossas comidas tradicionais (GUARANI, 2020).

Nas tramas de todas as suas vivências enquanto mulher indígena, educadora, liderança, Jerá traz uma visão honesta, profunda, sobre as conexões entre as atuações políticas de resistência ao sistema que têm gerado destruição do planeta Terra, e faz o convite às pessoas que buscam alternativas de se tornar mais selvagens:

Gosto de chamar mais pessoas para serem selvagens. O nosso planeta, do jeito que está, está sofrendo muito, está chorando, está gritando, e, por estarmos integrados com ele, vamos ter que começar a viver, a ver, a saber e a ter que enfrentar muitas coisas negativas também. Fumo cachimbo, faço fogo no chão, cozinho, durmo e acordo com a cantoria dos passarinhos, e tudo isto é tão simples, mas é tão bonito, tão lindo, tão importante (GUARANI, 2020).

O território indígena de Jerá Guarani tem condições de reconhecimento muito diferentes daquelas encontradas no contexto da *Tekoa Kuaray Haxa*. A Terra Indígena *Tenondé Porã* abriga sete aldeias, e uma população aproximada de 1.500 Guaranis, sendo uma das duas TI's que se encontram no perímetro urbano do município de São Paulo, principal centro econômico do país.

Apesar das diferenças da realidade encontrada na *Tekoa Kuaray Haxa*, alguns elementos se assemelham, se fazem notar. A luta pelo reconhecimento, as batalhas burocráticas, relações com UC's mas, sobretudo, a defesa de territórios em diferentes localizações de *Yvy rupá*. Diferentes maneiras, diferentes aberturas da cultura *mbyá* guarani na luta por seu fortalecimento espiritual, como fala Jerá sobre as belezas que vemos no silêncio: “Fumo cachimbo, faço fogo no chão, cozinho, durmo e acordo com a cantoria dos passarinhos, e tudo isto é tão simples, mas é tão bonito, tão lindo, tão importante” (GUARANI, 2020).

E a partir de seus próprios saberes, os *Mbyá* Guarani também reconhecem que este sistema capitalista de práticas sociais e de interagir com o meio têm uma determinada identidade, um funcionamento característico, que chamam de *juruárekó* (modo de ser do branco). Este sistema está profundamente relacionado às trocas pautadas na mercantilização, na exploração dos recursos naturais visando o lucro, e ao longo da história do Brasil esta lógica se muniu de diferentes roupagens: projeto civilizatório, industrialização, desenvolvimentismo, dentre outras formas de ordenamento político e social.

Os encontros entres os *mbyá* guarani e os conservacionistas que idealizam UC's de uso integral na Mata Atlântica representam um contexto de retorno, em novas (mas nem tanto) configurações de geometrias de poder entre ontologias que interagem com este bioma através de seus sistemas próprios de atuação no meio ambiente.

Keese dos Santos (2021, p. 15) traz uma reflexão mais ampla sobre as estratégias de resistência ao mundo juruá. Durante mais de quinhentos anos, os Mbyá Guarani resistem, mantendo sua língua e seu modo de existência, o *nhanderekó*, ainda que vivendo em situações de confinamento e expropriações territoriais. E construíram, a partir de suas bases relacionais, uma identidade política profundamente enraizada em sua espiritualidade, na relação com a mata e com seu criador divino, *Nhanderu Ete*. A espiritualidade escreve e perpetua memórias da criação da vida e da produção da Mata Atlântica através do usufruto respeitoso de suas dádivas como dimensão concreta da presença divina na terra.

E nestes processos, nem sempre a resistência direta se mostrou o caminho para preservação de sua cultura.

Este movimento adaptativo da cultura não é exclusivo, de forma nenhuma, ao *mbyá* guarani. De acordo com Sahlins (1997), as sociedades humanas se readaptam e mudam, se relacionando com períodos de desestruturação que demandam reorganizações, principalmente no caso de sociedades indígenas que resistem à colonização e epistemicídio promovido pela monocultura do pensamento moderno ocidental:

Esse tipo de autoconsciência cultural, conjugado à exigência política de um espaço indígena dentro da sociedade mais ampla, é um fenômeno mundial característico do fim do século XX. As antigas vítimas do colonialismo e do imperialismo descobriram sua “cultura”. Por muito e muito tempo os seres humanos falaram cultura sem falar em cultura — não era preciso sabê-lo, pois bastava vivê-la. E eis que de repente a cultura se tornou um valor objetivado, e também o objeto de uma guerra de vida ou morte. (SAHLINS, 1997, p. 127)

Neste sentido, ao pensarmos no fortalecimento de novas redes de resistência, Haraway (2019) propõe uma ampliação da concepção autopoietica dos sistemas ao pensar no atual contexto de colapso ambiental. Isso porque não há um *fechamento* cristalizado entre os sistemas de saber, perpetuados culturalmente, e as perturbações do meio - os *Mbyá* Guarani existem justamente em troca e interconexão com seu espaço sagrado, a Mata Atlântica. Junto a isso, a concepção de esquiva cosmológica nos leva, da mesma maneira que apontou Massey, a olharmos para as negociações.

Estes sistemas relacionais propõem um pacto multiespécies para a formação de um complexo *sistema simpoiético* forjado em interações colaborativas e recíprocas que confrontam ontologicamente as perspectivas impostas pela modernidade ocidental capitalista. E este debate está presente em produções teóricas de Jerá Guarani e outros colaboradores:

De maneira alternativa, a existência guarani aparece como teia interespecífica tão complexa quanto viva e que se encontra – do ponto de vista do conhecimento sobre seres, associações e a vida – com os estudos

mais contemporâneos das ciências naturais. Donna Haraway, no livro *Seguir con el problema: generar parentesco en el chthuluceno*, sugere que muitos sistemas que a biologia imaginava autopoieticos são, na realidade, simpoiéticos. Se os sistemas autopoieticos dependem de unidades autônomas autoproduzidas, os sistemas simpoiéticos são produzidos de maneira relacional, em interações, sustentados pela capacidade de criar e fazer com outros. Para além dos “entes”, o que mais importaria são os “entres” (MORAES *et al.*, 2021)

No caso dos grupos indígenas protagonistas de processos de organização interna e de luta política externa para obter determinados objetivos públicos, como a demarcação de territórios, temos observado uma atualização muito importante de identidades coletivas em todas as regiões do Brasil, em um desenvolvimento político também relacional. Estes processos poderiam ser referidos, de acordo com Bartolomé, como uma “re-etnização”, uma atualização identitária, consequência da experiência de participação política.

Assim, como já argumentado, são considerados enquanto etnogêneses, na medida em que evidenciam a visibilidade política de sujeitos coletivos, antes não tão aparentes em seus contextos estatais, como foi o caso dos *Mbyá* Guarani até a década de 1980 (LADEIRA, 2007). Foram gerados processos sociais de identificação, que atualmente expressam a *emergência de novas representações coletivas das identidades*, assumidas como fundamentais por seus protagonistas, em conjunturas históricas e contemporâneas nas quais se mantêm diferenças entre grupos considerados culturalmente diferenciados, mas que permitem pontes e colaborações a partir desta alteridade (BARTOLOMÉ, 2006).

As etnogêneses também revelam como os processos de configuração étnica costumam ser acompanhados de uma vontade de associação política, na medida em que a construção comunitária supõe uma confrontação que envolve, ao mesmo tempo, a busca pelo fortalecimento da configuração social à qual se pertence para torná-la viável e projetá-la além de um determinado momento. E essa confrontação, ou articulação, geralmente recorre à dinamização da lógica política preexistente ou à sua reformulação e, inclusive, à sua criação para torná-la mais eficaz diante das necessidades de incrementar os mecanismos de mediação entre a coletividade étnica e a sociedade envolvente (BARTOLOMÉ, 2006, p. 60)

E nos processos históricos que sucedem o eterno retorno do encontro, os *Mbyá* Guarani continuaram se movimentando tanto no espaço, quanto na atualização de sua cultura através do tempo. Mas agora esta nova trama de espaço-tempo está em movimento com as transformações, um movimento que habita profundamente as formas de agir politicamente dos Guarani (KEESE DOS SANTOS, 2020, p. 63).

A convivência com a *Tekoa Kuaray Haxa* me fez perceber, ao longo dos anos, justamente este movimento de aberturas e conexões entre diferentes grupos como forma de

fortalecimento de uma organização muito própria e característica dos *mbyá* guarani. Quando Massey traz a necessidade de pensar *movimentos locais* em sua articulação com *demandas globais*, o conflito entre a *Tekoa* e a REBIO ilustra claramente como estas configurações, estas geometrias de poder multiescalares, se entrelaçam.

4.2 Tekoa Kuaray Haxa: lugar de enunciação e resistência ontológica

Tudo começa por algum lugar. Neste caso, o ponto de partida foi a *Tekoa Kuaray Haxa*. Foi em um mutirão, neste lugar, que tive meus primeiros contatos com a causa indígena, sua luta pela terra, sua resistência ontológica. Numa escala localizada, poderíamos considerar que o problema reside na devastação do bioma da Mata Atlântica, da preservação de seus remanescentes, e da disputa entre as correntes conservacionistas e os Guarani pela legítima ocupação e reprodução de seus sistemas de saber ambiental neste processo.

Mas se ampliarmos a escala, poderemos refletir sobre um sistema que consumiu recursos naturais de maneira predatória ao longo dos séculos, gerando também a destruição de outros biomas para além da Mata Atlântica, e que hoje resulta em uma crise ambiental e climática sem precedentes na história. Poderemos perceber também que a intransigência à presença indígena não se encontra presente apenas nas áreas de preservação, mas dialoga com uma mentalidade ontológica de hierarquização cultural que foi estruturalmente imposta em uma série de territórios colonizados pela modernidade ocidental ao redor do mundo.

E deste ponto de partida, deste lugar localizado, regionalizado, amplia-se o alcance da reflexão. E agora vemos nas ontologias indígenas, na suas racionalidades intrínsecas ao meio ambiente, esta articulação entre as lutas locais e as demandas globais envolvendo a crise climática e a busca por alternativas. Da *Tekoa* (aldeia) à *Yvy rupá* (o grande território), do pensamento local ao global, a ação política *mbyá* guarani luta também por algo que é de todos: o direito à vida. Estes movimentos políticos, seculares em sua resistência, tomam ao longo do tempo novas facetas e incorporam novas realidades. Lutam pela recuperação de espaços sagrados, novos mundos e novas sociedades. E a (re)criação destes espaços próprios, com autonomia ontológica implicam, necessariamente, no questionamento dos valores da sociedade capitalista e predatória que se desenvolveu a partir da modernidade ocidental.

Nas minhas vivências com a *Tekoa* ao longo dos anos, algumas situações mostraram a forma relacional e multiescalar pela qual o povo Guarani resiste ao silenciamento de sua cultura e modo de ser. A defesa de seu território é local e global, política e espiritual, humana e não-humana, tudo ao mesmo tempo. A seguir apresento alguns casos ilustrativos que podem contribuir com o raciocínio acerca de uma política relacional: os mutirões, como uma

iniciativa local de fortalecimento de redes; a articulação internacional vinculada à Comissão Guarani *Yvy Rupá* e seu envolvimento com os debates acerca da crise climática; e a articulação de mulheres do Movimento Xondaria Jera Ete, que traz a valorização da cultura *mbyá* guarani a partir do fortalecimento do papel das mulheres e reconhecimento de seus direitos. E, como Isabelle Stengers e Max Altman afirmam (2002, p. 29):

Não pretendo nem demonstrar, com a ajuda de referências, nem descrever de maneira objetiva, completa, exaustiva. Procederei amiúde para estudos de caso, mas os casos terão aqui o estatuto de "caso ilustrativo", como se diz em matemática: eles não estão aí para provar e sim para explorar a maneira pela qual descrevemos as situações. Porque minha intenção é explorar as possibilidades de utilizar o registro político para descrever as ciências, sem me excluir deste registro, quer dizer, tendo consciência de que o "sentimento da verdade" em caso algum é desculpa para não se levar em conta as consequências do que nós consideramos verdadeiro.

Assim, de forma nenhuma busco esgotar, ou então determinar categorias fixas de análise na maneira como esta comunidade indígena constrói suas lutas de resistência. O que proponho é compartilhar os pontos que me permitiram aprofundar a perspectiva do que seria um fazer política de maneira relacionada, ampliando categorias reducionista que muitas vezes o olhar ocidental tende a impor ao pensar movimentos organizados, a partir de casos ilustrativos que mostram-se relevantes para que eu pudesse tecer as reflexões trazidas ao longo desta pesquisa.

4.2.1 Os mutirões

Ao iniciar esta narrativa, busquei dar destaque à carga profunda que os primeiros encontros com a *Tekoa* trouxeram na minha percepção acerca de um mundo feito de muitos mundos - de uma Mata Atlântica feita por vários povos. Estes encontros se deram pela mediação de mutirões promovidos em parceria com organizações de apoio à aldeia, e demonstram como as aberturas são essenciais para a sobrevivência e resistência política da comunidade, frente ao processo de desapropriação promovido pelo ICMBio em resposta à sobreposição à Reserva Biológica. Mas também oferecem, em troca, uma via concreta de formas de interação com a natureza que permita fluir com seus fluxos de transformação, celebrando e aprendendo com seus ciclos. Laços de reciprocidade emergem nestas trocas interculturais que estes espaços proporcionam.

Os mutirões realizados se inspiram em uma conhecida prática dos povos tradicionais de trabalho colaborativo e, enquanto atividade de apoio coletivo, foram muito importantes para o estabelecimento da *Tekoa*. Esta prática tem raízes antigas, e tem sido utilizada nas práticas políticas de grupos que se baseiam em relações de troca não-capitalistas. A

turismóloga Sandra Corbari foi uma das colaboradoras que organizou alguns mutirões e produziu trabalhos de reflexão acadêmica e avaliação sobre as experiências de mutirões extra comunitários como fonte de reciprocidade entre diferentes contextos culturais:

Evidencia-se, no entanto, nos últimos anos, ações coletivas em prol de melhorias em determinado local ou comunidade, o que no presente trabalho foi denominado “mutirões extracomunitários”, uma vez que as pessoas que participam nem sempre fazem parte da comunidade ou do círculo social daquela comunidade. Tem-se, desse modo, mutirões de saúde, construção de moradias, benfeitorias coletivas, limpeza de rios e praias, entre vários outros. Nesse tipo de experiência a vontade de ajudar e a conscientização ambiental prevalecem (CORBARI, 2017, p.14).



Imagem 8 - Elza e Rivelino na *Opy'i* da Tekoa, em 2019 - Foto: Tamara Bacetti

Além de um espaço que incentiva uma aproximação inicial, os mutirões também estabelecem laços de colaboração que formam novas redes. No ano de 2018, pude participar de diversos mutirões, organizados por diferentes parcerias: instituições de ensino superior, coletivos políticos e apoiadores indigenistas. Acompanhei processos de aproximação muitos parecidos com o meu, e também muito diferentes, de pessoas que sentiam a beleza daquela cultura e de uma forma ou outra, buscou seu próprio caminho de reciprocidade, de vínculo de trocas, de recebimento de dádivas. As lideranças, Elza e Rivelino, são como pontos de orientação em muitos sentidos, e acolhem de forma muito generosa aqueles que chegam com intenções de colaboração e aprendizado mútuo.

Deste lugar localizado, a *Tekoa Kuaray Haxa*, foram estabelecidas novas possibilidades de apoio político a nível regional. Em um dos mutirões, de abertura de roças, com cerca de 40 pessoas, nasceu a iniciativa do Projeto Origem, que ampliou sua atuação para várias comunidades do litoral, e hoje definem-se como uma rede de apoio e fortalecimento do re-existir dos povos indígenas do Sul do Brasil. Foi idealizado pelos fotógrafos Juan Schenone e Bruna Kamaroski, e também conta com o apoio da ambientalista Nathalia Sibuya. Esta iniciativa, além de registros fotográficos, também busca fortalecer articulações e promove campanhas de apoio à várias comunidades indígenas da região.



Imagem 9 - Registro feito no mutirão para reforma da segunda casa de reza da *Tekoa*, em 2017 - Autor: Tamara Bacetti

Para além disso, a maneira de organização dos mutirões permite uma vivência alternativa de práticas comunitárias: almoços coletivos, caronas solidárias e logística de recursos são alguns dos movimentos necessários para que o mutirão atinja seu objetivo.. Chegamos, oferecemos nossa força de trabalho e recebemos uma diversidade de coisas em troca. Contato com a natureza, contato com a cultura *mbyá* guarani, conhecimento de manejo da mata, conversas, risadas. Os cantos na *opy'i* ao final do dia trabalho ocorreram em vários dos mutirões, onde os familiares da *Tekoa* abrem seu espaço sagrado de cura e acolhem os participantes do mutirão. Cada um deve levar suas próprias impressões dessa experiência, claro, mas considero estes momentos essenciais para percebemos a importância e beleza que carregam as palavras-almas, *nhe'é*, entoadas através da fumaça do *petyguá*.



Imagem 10 - Dona Ela prepara o *m'bojape*, espécie de massa tradicional da alimentação *mbyá* guarani. A massa tradicional é feita com farinha de milho, mas o uso da farinha de trigo é mais comum atualmente. Podem ser fritos, mas neste dia Elza cozinhou o *m'bojape* na folha de bananeira no fogo de chão da *Opy'i*, ao modo antigo dos Guarani. Registro feito em 2019, durante uma visita minha à *Tekoa* - Foto: Tamara Bacetti

4.2.2 A atuação política da *Tekoa Kuaray Haxa*

Os movimentos de ação política guarani também passaram a fazer uma crítica sistêmica ao modo de vida que produz a devastação ambiental, questionando formas de relação social e com a terra, enriquecendo as frentes de luta do povo guarani. E a *Tekoa* também desenvolve outras frentes de ação política que são complementares às questões do conflito socioambiental.

Repensar as relações de gênero e o impacto que a colonização ocidental causou às diferentes sociedades indígenas demandou que mulheres indígenas buscassem vias de organização a partir de suas próprias demandas. Atualmente, despontam uma série de lideranças femininas na luta pela garantia do território e preservação da cultura *mbyá* guarani (KEESE DOS SANTOS, 2021, p. 251).

Eliane *Para Poty* Gabriel, e sua irmã Jéssica *Kerexu* Gabriel, filhas de Dona Elza e Rivelino Verá, hoje representam lideranças na construção de um movimento de mulheres guarani, tanto na região do litoral quanto no oeste do Paraná. Em 2019 fundaram o Movimento *Xondaria Kuery Jera Ete*.

O nome escolhido para o movimento é uma homenagem a Jera Rete, a primeira mulher a ser cacica no Paraná. Segundo Eliane, elas estão dando continuidade ao trabalho que sua tia começou há anos. “Por uma questão espiritual, ela saiu de Palmeirinha e fundou Araçaí, em Piraquara. Jera Rete foi a primeira mulher que deu a cara pra bater, sempre incentivando as mulheres ao redor. Ela sofreu muita discriminação dos não indígenas e dos indígenas também.¹⁴” Eliane aponta a importância destes espaços para que as futuras gerações de mulheres guarani cresçam e estejam cientes de seu poder de luta e decisão sobre suas realidades.

Em outro depoimento¹⁵, Eliane e Jéssica compartilham a história deste movimento de mulheres. Segundo Eliane, sua família vem de uma geração de lideranças: seu bisavô, Aristides Fernandes, havia sido um importante cacique e *xeramoí* da região de Mangueirinha, e depois o posto foi assumido por seu pai, Rivelino Verá, antes da reocupação do território em Guaraqueçaba. O cacique Aristides Fernandes foi uma liderança importantíssima para a luta

¹⁴Depoimento de Eliana *Para Poty* Gabriel disponível em: <https://peita.me/blogs/news/movimento-xondaria-kuery-jera-rete-empodera-mulheres-indigenas-no-parana>

¹⁵Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ZX-eW3e7H2I&t=416s>

mbyá guarani, atuando na luta pela demarcação da TI Mangueirinha ao lado de Ângelo Kretã, grande líder *kaingang* assassinado em 1980.

A presença nas lutas pelos direitos indígenas levaram-nas a idealizar um movimento de mulheres, se inspirando na trajetória de sua tia *Jerá Ete*: tanto contra os juruá quanto frente as violências de gênero dentro das próprias comunidades. Jéssica reafirma que a iniciativa de apoiar as pautas específicas das mulheres indígenas é justamente uma maneira de andar lado a lado às lideranças masculinas, contribuindo para o reconhecimento feminino nos movimentos de resistência. Atualmente, na *Tekoa Kuaray Haxa*, Jéssica assume a função de vice-cacica.



Imagem 11 - A filha de Eliane, Lia, segura a faixa utilizada nas ações do movimento *Xondaria Jera Ete*, durante um mutirão de saúde realizado junto à coletivos políticos e instituições de ensino superior em 2019 - Foto: Tamara Bacetti



Imagem 12 - Eliane e Jéssica, lideranças do Movimento *Xondaria Jerá Ete*, em Mangueirinha, no primeiro encontro de mulheres indígenas promovido pela organização, 2019- Foto: Bruna Kamaroski



Imagem 13 - Dona Elza faz uma fala em evento promovido pelo Movimento *Xondaria Jerá Ete* na *Tekoa Koenju Porã*, no município de Turvo, centro-oeste do estado do Paraná, em 2022 - Foto: Movimento *Xondaria Jerá Ete*

Assim como *Jerá Ete* também trilhou os caminhos na direção oeste → litoral, o Movimento *Xondaria Kuery Jera Ete* também busca articular os movimentos de mulheres indígenas do litoral e do interior de estado, construindo espaços de discussão e conscientização de mulheres guarani acerca de seus direitos, mas também enquanto força política com voz própria em várias localizações de *Yvy rupá*. Em 2019, o Movimento realizou na aldeia de Palmeirinha o primeiro encontro de mulheres - esta aldeia é o ponto de origem tanto de *Jerá Ete*, quanto do grupo que hoje habita a *Tekoa Kuaray Haxa*. Desde então, realizou uma série de encontros e espaços de discussão para o fortalecimento da luta das mulheres indígenas guarani.

Por fim, também seria importante abordar um pouco da articulação da *Tekoa* com uma das principais organizações políticas guarani de defesa de direitos, a Comissão Guarani *Yvy rupá* (CGY). Perceber que seu nome traz uma referência a este grande e histórico território de ocupação tradicional guarani ilustra muito bem o caráter relacional entre lutas locais/globais da ação política deste povo. De acordo com Timóteo Verá Tupã Popyguá:

A Comissão Guarani *Yvy rupá* nasceu para representar o povo Guarani no Sul e Sudeste do Brasil e, também, para fortalecer os contatos com as lideranças guarani que vivem nos países que compõem o Mercosul com objetivo de lutar pelo reconhecimento das terras ocupadas pelo nosso povo e, principalmente, de garantir a demarcação e a regularização fundiária das nossas terras ancestrais. Além disso, nós nos unimos para lutar por saúde, educação e o fortalecimento da nossa cultura (POPYGUÁ, 2017, p. 58)

Atualmente, alguns integrantes da *Tekoa Kuery Haxa* fazem parte do quadro de atuação da CGY, sendo importantes articuladores da organização na região litoral do Paraná, uma peça fundamental no vínculo da luta guarani com outras iniciativas de resistência a nível global. No ano de 2021, por exemplo, a CGY esteve presente em um evento de projeção internacional acerca das mudanças climáticas:

Dezenas de representantes de povos indígenas do Brasil participam da Conferência das Nações Unidas sobre Mudanças Climáticas (COP26) em Glasgow, na Escócia. Entre eles está Kretã, liderança Kaingang e Coordenador Executivo da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) e um dos organizadores do movimento da Retomada Indígena da Floresta Estadual Metropolitana, no município de Piraquara, na Região Metropolitana de Curitiba e Nig Kaingang, Liderança Indígena da Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (Anmiga), além de Werá Rivelino, representante da Comissão Guarani *Yvyrupa* (PIRES, 2021)

A presença de delegações indígenas no evento aponta justamente para a necessidade de parcerias e vínculos interculturais de fortalecimento na luta política contra o sistema capitalista que promove o colapso ambiental de forma cada vez mais acelerada. Cada vez mais lideranças indígenas estão sendo reconhecidas enquanto detentoras de saberes milenares, ancestrais, de relação com a natureza e suas formas de vida.



Imagem 14 - Rivelino Verá participou junto às lideranças indígenas brasileiras Juma Xipaia e Ninawa Inu Huni kuĩ das discussões internacionais sobre estratégias de combate às causas das mudanças climáticas - Autor: BBC

Rivelino Verá e Elza partem deste *lugar* de enunciação, a Mata Atlântica, para contribuir com as discussões que buscam estratégias mais amplas, ao lado de outras lideranças indígenas. Em seu movimento, retomam acúmulos espirituais, históricos e ontológicos do povo *Mbyá* Guarani, mobilizando gerações ancestrais, mas também futuras do povo Guarani. Atualmente, articulam diferentes ferramentas políticas na defesa de seus territórios, ampliando e integrando conceitos considerados incoerentes na oposição binária e reducionista entre tradição *versus* modernidade.

Na Imagem 15, podemos vislumbrar alguns indícios destas relações. Tanto Rivelino Verá como Alisson estão portando instrumentos centrais na atual luta política dos Guarani. Mas apresentam-se, de certa maneira, em uma forma invertida para o senso comum: Rivelino, liderança antiga, é quem segura o aparelho celular, um dos símbolos mais importantes da revolução tecnológica das últimas décadas. Alisson, mais jovem, liderança ainda futura, traz em suas mãos o *petyguá*, e em seu pescoço um colar artesanal tradicional, feito por Rivelino.

É interessante pensarmos por este viés, uma vez que justamente o celular é apontado como algo não pertencente às culturas indígenas - uma das frases mais comuns e preconceituosas com os povos indígenas é justamente “*como diz que é índio e está utilizando celular?*” Ela sintetiza muito da mentalidade que compreende que as culturas indígenas são resquícios, ecos de algo que já foi superado pela marcha da história e da evolução do conhecimento. Para aqueles que já não se orientam mais por esta visão, é evidente a importância dos meios de comunicação na ação política indígena.

Seja com um aparelho celular conectando *Tekoas* espalhadas por toda *Yvy rupá* em tempo real, suas dinâmicas, seus conflitos a nível inter regional. Ou seja, também com o *petyguá*, cachimbo sagrado que conecta e comunica o mundo humano e divino, passado e presente através de ensinamentos e mensagens dos mais antigos. Duas ferramentas comunicativas que co-existem e colaboram na luta pela preservação da cultura, que perpetuam modos e usos entre diferentes gerações.



Imagem 15 - Rivelino Verá e seu filho, Alisson, na segunda *Opy'i* da *Tekoa*, em 2019 - Autor: Tamara Bacetti

Os movimentos indígenas, atualmente, criam novos territórios e novas lutas emancipatórias para além do debate ambiental, incorporando de maneira relacional pautas anti-patriarcais e anti-coloniais. Neste sentido, a organização e estratégias por parte da *Tekoa* para permanecer em seu território ilustra estas aberturas e adaptações políticas, reivindicando seu reconhecimento enquanto *Tekoa* em trama profunda com uma percepção mais ampla acerca do meio ambiente e dos direitos indígenas. Mais do que resistir a uma mentalidade conservacionista, a concepção *mbýá* guarani representa uma resistência milenar a um sistema civilizacional de séculos.

Assim como a Mata Atlântica foi o espaço primordial do encontro com os primeiros colonizadores ibéricos, também os Guarani foram povos que co-existem na gênese do Brasil, e se reinventaram neste processo. Buscaram novos espaços, encontram-se, lutaram, adaptaram-se no processo. Resistiram não somente às mudanças nas dinâmicas de mobilidade, mas a uma intensa devastação da área de cobertura da mata criada por *Nhanderu Ete*, fragmentação de territórios, aldeamentos e confinamentos territoriais, a imposições de gênero, de classe, de raça. Atualmente, é nesta trama relacional que reside a resistência indígena.



Imagem 16 - Elza fuma seu *petyguá* ao lado de sua neta, Angélica, neta também de Ângelo Kretã, liderança *kaingang*, 2017 - Autor: Tamara Bacetti



Imagem 17 - Rivelino Verá e seu *petyguá* em sua participação na COP 26, na cidade de Glasgow, na Irlanda, em novembro de 2021. O cacique compareceu enquanto representante da Comissão Guarani *Yvy rupá* (CGY) - Autor: BBC

E como nos aponta Capibaribe (2018, p. 72), a possibilidade de expor na cena pública as epistemologias e corpos indígenas e torná-las compreensíveis por meio de discursos que lhe permitam visibilidade e alianças políticas, ainda que mantendo suas diferenças e singularidades, compõe um conjunto de ações politicamente ativas por parte dos movimentos indígenas, cujos efeitos concretos observamos na ampliação do conhecimento sobre outros modos de vida e possibilidades de ser/estar no mundo.

É com profunda admiração que devemos olhar, respeitar, contribuir e aprender com os movimentos políticos indígenas. Pois, em um contexto de profundas assimetrias entre opostos, lutam contra uma máquina de ação impulsionada por interesses econômicos, mas que se sustenta também pelos poderes que constituem o sistema político, e operam os ordenamentos espaciais e culturais da nação brasileira desde sempre. Em contrapartida, afirma Capibaribe, as populações indígenas “acionam um Cosmos no qual os povos indígenas, que

são diversos entre si, colocam-se em igualdade política com seus interlocutores (indígenas e não indígenas), mas não em equivalência de posição” (CAPIBARIBE, 2018, p. 67).

E no caso da luta *mbyá* guarani, podemos perceber de uma maneira muito orgânica este movimento entre a criação de lutas comuns de resistência, ao mesmo tempo que elementos próprios a este povo estão sendo constantemente preservados pela articulação destes povos na organização pela via cosmopolítica, no sentido proposto por Stenger (2007) e Blaser (2018). Este Cosmos, a partir desta proposição cosmopolítica, não fala de um mundo comum, um homogeneização de pautas, de forma ecumênica, e sim de uma estratégia de enfrentamento aos ataques a seus direitos e conseguindo, se não barrar, ao menos retardar alguns deles, na troca de experiências e memórias ativas, que possam ser compartilháveis e criadoras de demandas políticas (CAPIBARIBE, 2018; STENGERS, 2007).

O constante (re)encontro entre os dois sistemas de saber ambiental aqui analisados continua ocorrendo e tem se intensificado após o reconhecimento dos direitos fundamentais, tanto do meio ambiente quanto dos povos originários, na Constituição de 1988. Esse recorte pós-democratização torna-se relevante pois, ao mesmo tempo que aproxima contextualmente as duas trajetórias abordadas aqui, também evidencia grandes abismos na relação entre as narrativas espaciais conservacionistas e dos povos indígenas na relação com as áreas de preservação remanescentes.

No caso específico dos *Mbyá* Guarani e sua relação cosmológica com a Mata Atlântica, a resistência às diversas frentes de colonização ao longo da história do Brasil se configurou, principalmente, pela incorporação crítica de movimentos e por uma reorganização de distâncias territoriais e cosmológicas necessárias, sendo “por excelência realizadores de ações, puxadores de movimentos. Há que se garantir os mutirões, as idas às manifestações, organizar retomadas, buscar consenso sobre penalidades” (KEESE DOS SANTOS, 2021, p. 305).

E a partir da valorização desta relacionalidade, desta sabedoria em preservar a auto-organização sem negar os processos de perturbação, podemos compreender um pouco melhor os conflitos inerentes ao encontro do sistema de saber *mbyá* guarani com visões conservacionistas monoculturais sobre a preservação da Mata Atlântica.

Isso porque cada um desses sistemas tem ferramentas múltiplas de auto reprodução e organização interna frente às perturbações do meio com o qual interagem. Cada um com vinculações históricas próprias, com processos que se desenvolvem em diferentes durações temporais, assim como diferentes escalas geográficas e de percepção, gerando transformações

nestas relações ao longo do tempo. Tanto os *Mbyá* Guarani quanto os ambientalistas conservacionistas detêm uma identidade que lhes confere uma coerência enquanto grupo.

Estas identidades detêm, contudo, simbologias representacionais muito diferentes acerca do que é *natureza*, e se baseiam em uma racionalidade própria a cada um, que detêm estruturas próprias de relacionar-se com seu meio de reprodução, a Mata Atlântica. Sendo assim, caracterizam sistemas vivos que buscam reproduzir sua identidade relacional com a floresta ao longo das transformações históricas, criando respostas específicas a estas transformações. Em resumo, são sistemas pautados por identidades, orientadas por racionalidades próprias em profunda relação com o meio que reivindicam.

5.0 CONSIDERAÇÕES DE FECHAMENTO

Dádiva é dar sem ver a quem. Uma doação espontânea, material ou não. Até aqui, penso que não haveria melhor definição que essa ao pensarmos a Mata Atlântica e suas incontáveis possibilidades. Ela se transmuta em uma dádiva de *Nhanderu Ete*. Se transmuta em recursos incontáveis para o consumo e a formação de toda uma civilização. Se transmuta em biodiversidade, ampliação dos conhecimentos científicos. Se transmuta ao longo do tempo, em facetas que se manifestam, muitas vezes, ao mesmo tempo. Suas dádivas alimentam vínculos múltiplos.

Partindo desta reflexão, esta dissertação abordou alguns elementos ontoepistemológicos da sobreposição conflituosa entre a *Tekoa Kuaray Haxa* e a Reserva Biológica Bom Jesus, destacando aspectos históricos e geográficos da relação destes sistemas de saber ambiental sobre a Mata Atlântica.

Enfatizei que a valorização do bioma da Mata Atlântica enquanto *hotspot* da biodiversidade pela vertente conservacionista está vinculada também à sua destruição ao longo da implementação das estruturas sociopolíticas e econômicas do Estado colonial e suas continuidades históricas. Contudo, como já vimos, considerar esta como uma narrativa geral, inevitável e estática, gera o apagamento de diversas experiências históricas que também veem se desenvolvendo em relação com a Mata Atlântica, com diferentes especificidades e leituras sobre o passado, presente e futuro - como é o caso dos diferentes povos indígenas que habitaram e habitam estas regiões (e também foram sujeitos ativos em sua transformações, inclusive antes da chegada do colonizador), tais quais os Guarani.

A floresta tão conhecida pela sua *biodiversidade* sustenta também uma grandiosa *sociodiversidade*. As dádivas da mata podem doar sem ver a quem, mas definitivamente se transforma nos vínculos criados naquilo que oferta aos grupos sociais em encontro e reencontro. E nestes encontros, como vimos, disputas são travadas, negociadas e, nestes processos, a dimensão do conflito ambiental se amplia para um conflito político e ontológico.

Como é o caso das imaginações geográficas (re)produzidas pelo povo *Mbyá* Guarani, (assim como outros povos indígenas), há uma intrínseca inter relação entre o espaço coletivamente imaginado e o espaço vivido, e insistir na abordagem que os considera como “saberes locais” menos relevantes, de maneira essencialista e limitada, gera um apagamento de suas estruturas de compreensão mais amplas, baseadas numa concepção cosmológica de relação com o espaço e, conseqüentemente, com o meio ambiente.

Os povos indígenas, durante tanto tempo invisibilizados política e socialmente por uma série de repertórios coloniais - que relegam essa população a estereótipos de atraso, pobreza, preguiça, exotismo, entre tantos outros -, permitiram a mim uma reflexão concreta sobre outras formas de entender o mundo em que se vive. E, frente à clara posição de resistência cultural das lideranças da *Tekoa* ao dialogarem a necessidade de permanência nesta porção de chão sagrado - revelada a eles pelos seus líderes espirituais ancestrais por meio de sonhos proféticos de Dona Elza, além de mensagens recebidas por ela na *opy* –, percebi que *o saber que resiste é fluido, em constante disputa, mas também diálogo, com aquele que se impõe e que tenta dominar*. Esse grupo transita por sua cultura e a do *jurua*, resignificando sua forma de ser numa (in)tensa interação com o espaço-tempo que os cerca. E a Mata Atlântica tem um papel fundamental nestas dinâmicas.

Busquei evidenciar um pouco de uma das expressões próprias dos povos indígenas de estar e ser aqui, neste território. A floresta como espaço sagrado, *ka'aguy*, é o local que propicia ao povo *Mbyá* Guarani (assim como a muitos outros) uma realidade possível de resistência de seu modo de vida e sua ligação espiritual. Busquei também dar visibilidade às motivações sócio cosmológicas, que justificam a dinâmica de ocupação espacial dos *Mbyá* Guarani, refletindo também, os processos etnohistóricos que validam a autenticidade da ocupação do território da Mata Atlântica e a construção do vínculo com o bioma por este povo.

Mas a Mata Atlântica também é almejada por outros grupos, que também somam na luta por sua preservação. Após sua sistemática destruição ao longo dos últimos séculos, seus remanescentes são hoje de importância inestimável para a biodiversidade e para as investigações científicas, e os espaços protegidos por lei têm tido papel fundamental na

preservação das áreas restantes. A defesa das Unidades de Conservação (UC's), entretanto, também têm encontrado dificuldades em seu próprio âmbito de atuação frente ao desmonte das políticas de defesa do meio ambiente por parte do Estado brasileiro.

Mas as geometrias de poder evidenciam uma assimetria, uma intransigência nos contextos de aproximação. Em nome da salvação da Mata Atlântica e toda sua diversidade, essa comunidade *mbyá* guarani é apontada como um risco ao lugar do qual emerge sua origem e do qual se veem parte, não donos. Sequer querem ser, pois a mata é necessária a todos - sem ela não há equilíbrio. A terra como propriedade não cabe nesta forma de vivenciar o mundo e a existência concedida por *Nhanderu Ete*, O Pai Verdadeiro. O que cabe é a terra como espiritualidade, como conexão e como dádiva e aí reside a grande essência do conhecimento *mbyá* guarani.

A Mata Atlântica, enquanto “espaço”, foi produzida a partir de uma multiplicidade que transcende sua narrativa de domínio e destruição nos encontros com os diferentes grupos humanos. Assim, com base nos elementos elencados até aqui, compreendo que *há uma dominação ideológica sobre o que o espaço da Mata Atlântica significa*. E isso é fundamental para pensarmos a dinâmica de disputa entre a *Tekoa* e a ICMBio, partindo de dimensões simbólicas de ação política de cada sistema de saber ambiental. Uma concepção de espaço absoluto mostra-se adequada para questões de propriedade e delimitação de fronteiras. Assim, também o são as concepções de espaço relativo e espaço relacional, que são adequadas para outras questões, que busquem uma perspectiva cosmológica da natureza. E no caso dos conflitos entre Unidades de Conservação e povos indígenas, observamos desdobramentos práticos deste choque de visões conceituais.

E neste histórico jogo de forças, a *Tekoa Kuaray Haxa* muitas vezes sofreu com o silenciamento, pois é certo que há uma defasagem histórica no estabelecimento das populações indígenas como sujeitos de direitos no Brasil. A constituição de 1988 afirma o reconhecimento dos direitos territoriais indígenas, mas a prática jurídica torna dificultoso o exercício da Lei na aplicação concreta das situações que hoje emergem dos conflitos por território no caso dos povos originários, de modo geral, em todas as regiões brasileiras. As constantes contradições com a legislação ambiental apenas deixam em maior destaque estruturas históricas de imposição da lógica instrumental de totalização espacial, que não permite a existência do múltiplo.

Entre estas duas dimensões, as reflexões de uma historiadora que teve seu olhar sobre a vida permanentemente transformado pelo contato com as percepções e aprendizados (às vezes contraditórios) resultantes desses encontros. O aprofundamento quase inevitável,

impactada pela coerência do (r)existir *mbyá* guarani, deixou evidente que trata-se não apenas de um conflito de caráter socioambiental, mas de um potente cenário de reflexão sobre a urgência de “novas” posturas na relação com o meio ambiente - assim como uma reflexão acerca de alguns obstáculos que dificultam ações sistemicamente eficazes por uma real mudança de paradigma civilizacional.

Reconhecer as contribuições do sistema de saber ambiental deste povo abre possibilidades muito interessantes relacionadas à produção de uma epistemologia ambiental emergente na busca de alternativas. Que considere a multiplicidade de paradigmas em transformação e ressignificação, dialogando *com e a partir das diferenças* através de um pensamento sistêmico de situações de encontro entre humanos, não-humanos e o meio ambiente.

Mas ainda resta a questão: porque ainda há continuidade destes cenários de encontros socioambientais conflituosos entre instituições ambientais e povos indígenas, nos mais diversos contextos? A Lei, como ferramenta de defesa - seja do meio ambiente ecologicamente equilibrado, ou dos direitos dos povos originários - têm se mostrado cada vez menos capaz de dialogar com a realidade complexa de resistências ontológicas. O conflito de interesses entre os Artigos 235 e 251 não são meramente legislativos, e cada caso de sobreposição remete a tramas apertadas de um país forjado por relações colonialistas e subalternização de modos de vida ancestrais.

Em tempos como esses, com recrudescimento de correntes autoritárias na política e seus impactos na exploração do meio ambiente, pensar brechas, limites e potencialidades de outras racionalidades ambientais se tornou algo não só necessário, como urgente. Nem todas as áreas de preservação podem ser administradas exclusivamente pelos habitantes de ocupação prévia, mas fica claro que, em um país como o Brasil, uma política ecológica sólida e realmente viável deve incluir as populações locais.

Atualmente, as duas frentes de atuação política - ambiental e indígena - sofrem fortes ataques em escala institucional, a partir de uma série de esvaziamentos financeiros e políticos dos órgãos competentes. Tanto no caso da luta pela demarcação, quanto na luta pela conservação da biodiversidade as iniciativas de preservação, seja em Terras Indígenas ou Unidades de Conservação, tem enfrentado obstáculos estruturais nas engrenagens da burocracia jurídica, dominada pelo interesse do latifúndio, do nepotismo e da corrupção, seja no centro-oeste tomado pelo agronegócio, ou então na busca pela “proteção” do que resta das florestas.

Neste cenário, busquei evidenciar as esquivas e movimentos de resistência guarani como via de aprendizado mútuo, de um sistema de dádivas sobre conhecer e experimentar alternativas sobre a mata, a vida, o mundo. Entre tantas percepções, Mata Atlântica é resistência. Gratidão eterna por poder vivenciar o que ainda pulsa dessa força, desejo sempre ser merecedora deste privilégio. Com o povo *Mbyá* Guarani, os ensinamentos que guardam o espírito da mata reverberam, e soam como belas palavras, verdadeiras dádivas, em um mundo tomado de ruídos. Dessa essência, a alma se alimenta e a luta se fortifica. *Aguyjevete* aos guardiões dos espíritos sagrados.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ASSIS, Valéria Soares. Dádiva, mercadoria e pessoa: as trocas na constituição do mundo social Mbyá-Guarani (Tese de Doutorado). Programa de Pós-graduação em Antropologia Social: POrtO Alegre, 2006.

ASSIS, Valéria Soares; GARLET, Ivori. “Análise sobre a populações Guarani contemporâneas: demografia, espacialidade e questões fundiárias”. Revista de Índias, LXIV, 2004.

BRASIL. [Constituição (1988)]. Constituição da República Federativa do Brasil: promulgada em 5 de outubro de 1988, Art. 231. [2016] Disponível em: https://www.senado.leg.br/atividade/const/con1988/con1988_08.09.2016/art_231_.asp (Acesso em: 15 de outubro de 2019).

BRASIL. Lei nº 11.516, de 28 de agosto de 2007. Diário Oficial da União. Brasília: 29 de agosto de 2007. Disponível em: https://www.icmbio.gov.br/cma/images/stories/Legislacao/Leis/Lei_Criacao_Chico_Mendes_-_Cria%C3%A7%C3%A3o_do_Chico_Mendes.pdf (Acesso em: 02 de agosto de 2022)

BRASIL. [Lei nº 9.985, de 18 de julho de 2000]. Institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza e dá outras providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19985.htm (Acesso em: 01 de agosto de 2022)

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. “As etnogêneses: velhos e novos papéis no cenário cultural e político”. Manavol. 12 nº 1 Rio de Janeiro Abril, 2006.

BLASER, Mario. “Notes Towards a Political Ontology of ‘Environmental’ Conflicts”. In: GREEN, L. Contested Ecologies: Nature and Knowledge, Cape Town: Human Sciences Research Council of South Africa Press, 2013.

BOCCARA, G. Génesis y Estructura de los Complejos Fronterizos Euro-Indígenas. Repensando los Márgenes Americanos a partir (y más allá) de la obra de Nathan Wachtel. Memória Americana, [s. l.], v. 13, p. 21-52, 2005.

BOCCATO, Vera Regina Casari. “Metodologia da pesquisa bibliográfica na área odontológica e o artigo científico como forma de comunicação”. Rev. Odontol. Univ. Cidade São Paulo, SãoPaulo, v. 18, n. 3, p. 265-274, 2006.

BRIGHENTI, Clovis Antonio. “Necessidade de Novos Paradigmas Ambientais: Implicações e Contribuição Guarani” - Cadernos PROLAM/USP, ano 4 - vol. 2, 2005, p. 33-56.

BRIGHENTI, Clovis Antonio. “Colonialidade do poder e a violência contra os povos indígenas”. Revista PerCursos. Florianópolis, v. 16, n.32, p. 103 – 120, set./dez. 2015.

BRIGHENTI, Clovis Antonio. Estrangeiros na própria terra: presença Guarani e Estados Nacionais. Chapecó/Florianópolis: Argos, 2010. PerCursos. Florianópolis, v. 16, n.32, p. 103 – 120, set./dez. 2015.

CABRAL, Diogo de Carvalho; BUSTAMANTE, Ana Goulart. Metamorfoses Florestais: Culturas, ecologias e as transformações históricas da Mata Atlântica. Editora Prismas, 2016.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Populações tradicionais e a conservação da biodiversidade. Estudos Avançados, v. 13, n.36, 1999, p. 147-164.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; ALMEIDA, Mauro Barbosa de (Orgs.). *Enciclopédia da Floresta: o Alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações*. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. "Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da 'invenção do outro'", In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. Etno-história e história indígena: questões sobre conceitos, métodos e relevância da pesquisa. São Paulo: Revista História v.30, n.1, p. 349-371, 2011.

CICCARONE, Celeste. Drama e sensibilidade: Migração, xamanismo e mulheres Mbya Guarani. São Paulo: Tese (doutorado) – Programa de Estudos da Pós-graduação em Ciências Sociais, Universidade de São Paulo, 2001.

CLASTRES. Helene. Terra sem mal: o profetismo Tupi-guarani. São Paulo: Brasiliense, 1978.

COMISSÃO GUARANI YVY RUPA. “*A Comissão Guarani Yvy Rupa*”. Disponível em: <http://videos.yvyrupa.org.br/a-cgy> (Acesso em: 01 de agosto de 2022)

CORBARI, Sandra. “Mutirões extracomunitários versus turismo voluntário: experiências nas aldeias *Tupã Nhe'é Kretã* (Morretes-PR) e *Kuaray Haxa* (Guaraqueçaba-PR)”. Revista Iberoamericana de Turismo , v. 7, p. 22-39, 2017.

CRUZ, Aline Pereira; GIHEL, Eduardo Luiz; LEVIS, Carolina; MACHADO Juliana; BUENO Lucas; PERONI, Nivaldo. *Pré-colonial Amerindian legacies in forest composition of southern Brazil*. PLOS ONE, Julho/2020.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. *Ch'ixinakax utxiwa: Reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Ediciones Tinta Limón, 2010.

- DAJOZ, R. *Ecologia Geral*. Editora Vozes: Petrópolis, Rio de Janeiro, 1983.
- DESCARTES, R. *Discurso do método*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, [1637]2001.
- DEAN, Warren. *A ferro e fogo: a história e a devastação da Mata Atlântica brasileira*. 1. ed. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.
- DIEGUES, Antônio Carlos. *O mito moderno da natureza intocada*. São Paulo: NUPAUB – Universidade de São Paulo, 1994.
- DOUROJEANNI, Marc Jean; PÁDUA, Maria Teresa Jorge de. *Biodiversidade: a hora decisiva*. Curitiba: Editora UFPR, 2015.
- ESCOBAR, Arturo. “Territorios de diferencia: la ontología política de los ‘derechos al territorio’” *Cuadernos De antropología Social*, n. 41, 2015, pp. 25-37.
- FLORIANI, Dimas. *Crítica da Razão Ambiental: Pensamento e Ação para a sustentabilidade*. Annablume Editora: São Paulo, 2013.
- GARLET, Ivori. *Mobilidade Mbyá: História e Significação (Dissertação de Mestrado)*. Porto Alegre: PUC RGS, 1997.
- GIALDINO, Irene Vasilachis de (coord.) *Estrategias de investigación cualitativa*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2006.
- GONZÁLEZ REY, F. *Pesquisa Quallitativa e subjetividade*. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2010.
- GRISE, Mayssa; BIONDI, Daniela; LINGNAU, Christel; ARAKI, Hideo. “A estrutura da paisagem do mosaico formado pelas Unidades de Conservação no litoral norte do Paraná”. *Revista FLORESTA*, Curitiba, PR, v. 39, n. 4, p. 723-742, out./dez. 2009.
- GUANIPA, María . “Opciones epistemológicas y la relación dialógica en la investigación”. *Telos*, 13 (1), 2011, pp. 89 – 102.
- GUARANI, Jerá. *Tornar-se selvagem*. PISEAGRAMA, Belo Horizonte, número 14, página 12 - 19, 2020.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós –modernidade* (11ª edição), Rio de janeiro: DP&A, 2006.
- HERNANDO, Almudena. *La fantasía de la individualidad sobre la construcción sociohistórica del sujeto moderno*. Madrid: Katz, 2012.

HILL, Jonathan (org.). *History, Power, and Identity: Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. Iowa: University of Iowa Press, 1996.

ICMBIO. “Conflitos: estratégias de enfrentamento e mediação”. Brasília: Série Educação Ambiental e comunicação em Unidades de Conservação, 2015.

KRENAK, Ailton. “O Eterno Retorno do Encontro” *Novaes, Aداuto (org.), A Outra Margem do Ocidente, Minc-Funarte/Companhia Das Letras, 1999*.

LADEIRA, Maria Inês. *Yy Pau ou Yva Pau. Espaço Mbyá entre as águas ou o caminho aos céus: os índios Guarani e as Ilhas do Paraná*. São Paulo, Centro de Trabalho Indigenista, 1990.

LADEIRA, Maria Inês. *Espaço geográfico Guarani Mbya: significado, constituição e uso*. São Paulo: Tese (Tese de Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2001.

LADEIRA, Maria Inês. “Terras Indígenas e Unidades de Conservação: áreas protegidas?” In: RICARDO, Fany (org.). *Terras indígenas e unidades de conservação da natureza: o desafio das sobreposições*. São Paulo, Instituto Socioambiental, 2004, pp. 233-245.

LADEIRA, Maria Inês e MATTA, Priscila. *Terras Guarani no Litoral: as matas que foram reveladas aos nossos antigos avós*. São Paulo: CTI, 2004.

LADEIRA, Maria Inês. *O caminhar sob a luz: o território Mbya à beira do oceano*. São Paulo: Editora UNESP, 2007.

LEFF, Enrique. *Epistemologia Ambiental*. São Paulo: Cortez, 2001.

LEFF, Enrique. *Complexidade, Interdisciplinaridade e Saber Ambiental*. Revista Olhar de Professor nº 14 (2), Ponta Grossa, 2011.

LIMA, Gabriela. “Índios podem ser retirados de Superagui”. *Jornal Gazeta do Povo*

LITTLE, Paul E. “Os Conflitos Socioambientais: um Campo de Estudo e de Ação Política”. (Org.) BURSZTYN, M. In: *A Dificil Sustentabilidade: Política energética e conflitos ambientais*. Rio de Janeiro: Ed. Garamond Ltda. p. 107-122. 2001.

LITTLE, Paul Elliot. *Ecologia Política como Etnografia: um guia teórico e metodológico*. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 12, n. 25, p. 85-103, jan./jun, 2006.

LITTLE, Paul Elliot. “Desenvolvimento Territorial Sustentável: desafios e potencialidades para o século XXI” *Revista Guaju, Matinhos*, v.1, n.2, p. 127-143, jul./dez. 2015.

- LITTLE, Paul Elliot. Territórios sociais e Povos Tradicionais no Brasil. *Anuário Antropológico* v. 28, n. 1, 2018.
- LUGONES, María. The Coloniality of Gender. *Worlds & Knowledges Otherwise*, 1- 16, 2008.
- MANTZOUKAS, Stefano. “Issues of Representation Within Qualitative Inquiry”. *Qualitative Health Research*, 14 (7), 2004, pp. 994-1007.
- MARTÍNEZ ALIER, J. O ecologismo dos pobres: conflitos ambientais e linguagens de valoração. São Paulo: Contexto, 2009.
- MASSEY, Doreen. Pelo espaço: uma nova política da espacialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.
- MASSEY, Doreen. Imaginando a globalização: geometrias de poder de tempo-espaço. *Revista Discente Expressões Geográficas*. Florianópolis–SC, 3(5), 142-155, 2007.
- MATURANA, Humberto. *A ontologia da realidade* (2.edição) Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.
- MAYBURY-LEWIS. David. Vivendo Leviatã: grupos étnicos e o Estado. *Anuário antropológico*. UNB, Brasília, 1983.
- MELIÀ, Bartolomeu. “A terra sem mal dos Guarani: economia e profecia”. *Revista de Antropologia*, v. 33, p. 33-46, 1990.
- MAUSS, Marcel. “Ensaio sobre a Dádiva”. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- MENDONÇA, Ana Victória Lunedo de. Direito e território: O conflito socioambiental entre a Reserva Biológica Bom Jesus e a Comunidade Indígena Tekoa Kuaray Haxa (Monografia de graduação). Curitiba: Setor de Ciências Jurídicas - UFPR, 2018.
- MERCADANTE, M. “Uma década de debate e negociação: a história da elaboração da Lei do SNUC”. In: BENJAMIN, A.H. (org.) *Direito Ambiental das Áreas Protegidas*. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 2001, p. 190-231.
- MINAYO, Maria Cecília de S. “O desafio da pesquisa social”. In: MINAYO, M. (org.); DESLANDES, Suely F.; GOMES, Romeu. *Pesquisa social: teoria, método e criatividade*. 28. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

MORAES, Alana; SCHAVELZON, Salvador; GUARANI, Jera; KEESE, Lucas; HOTIMSKY, Marcelo. Um levante da terra na metrópole da asfixia. *Piseagrama*, Belo Horizonte, seção Extra!, 04 fev. 2021. Disponível em: <https://piseagrama.org/um-levante-da-terra-na-metropole-da-asfixia/> (Acesso em: 18 de outubro de 2022)

MORAIS, Bruno. “Brilho do sol e os amigos da onça: uma história em dois capítulos sobre uma família Guarani, e uma Unidade de Conservação na Mata Atlântica brasileira. *In*: HELD, Thaisa Maira; BOTELHO, Tiago Rezende (orgs). *Direito socioambiental e a luta contra-hegemônica pela terra e território na América Latina*. São Paulo: LiberArs, 2020, pp. 433-450.

MORIN, Edgar. *A cabeça bem feita: repensar a reforma, reformar o pensamento*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

MORIN, Edgar. *Introdução ao pensamento complexo*. Porto Alegre: Sulina, 2011.

MYERS, Norman; MITTERMEIER, Russel; MITTERMEIER, Cristina.; FONSECA, Gustavo; KENT, Jennifer. “Biodiversity hotspots for conservation priorities”. *Revista Nature*, n. 403, 2000, p. 853–858.

OLIVEIRA, Rogério Ribeiro de. “Mata Atlântica, paleoterritórios e História Ambiental”. *Campinas: Revista Ambiente e Sociedade*, v. X, n. 2, jul-dez 2007.

OLMOS, F. et al. “O impacto dos Guarani sobre Unidades de Conservação em São Paulo”. *In*: Ricardo, F. (Org.) *Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza: o desao das sobreposições*. São Paulo: Instituto Socioambiental. 2004. p. 246-261.

Plano de Desenvolvimento Sustentável para o Litoral do Paraná (PDS Litoral). Curitiba: Governo do Estado, 2019.

PÁDUA, José Augusto. “A Mata Atlântica e a Floresta Amazônica na construção do território brasileiro: estabelecendo um marco de análise”. *Revista de História Regional* 20(2), p. 232-251, 2015.

PINTO, Luis Paulo; BEDÊ, Lúcio; PAESE, Adriana; FONSECA, Mônica; PAGLIA, Adriano & LAMAS, Ivana. “Mata Atlântica Brasileira: os desafios para conservação da biodiversidade de um *hotspot* mundial”. *In*: ROCHA, C. F. (org.). *Biologia da Conservação: essências*. São Carlos: RiMa, 2006, pp. 91-118.

POPYGUA, Timóteo Verá Tupã. *Yvyrupa, a terra uma só*. São Paulo: Hedra, 2017.

PISSOLATO, Elizabeth. *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. São Paulo/Rio de Janeiro: Editora da UNESP/Nuti-Pronex. 2007.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. “A Amazônia enquanto acumulação desigual de tempos: uma contribuição para a ecologia política da região”. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, n. 107, p. 63-90, set. 2015.

QUIJANO, Aníbal. “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”. In: LANDER, Eduardo (org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO, 2005.

SAHLINS, Marshall. “O pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um objeto de extinção. Parte I e II, *Revista Mana* nº 3(2), 1997.

SANTILLI, J. Socioambientalismo e novos direitos: Proteção jurídica à diversidade biológica e cultural. Brasília: IEB, 2004.

SANTOS, Boaventura de Souza. *O Fim do Império Cognitivo: A afirmação das epistemologias do Sul*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019

SANTOS, Lucas Keese dos. *A esquiva do xondaro: movimento e ação política entre os Guarani Mbya*. Dissertação (mestrado), Universidade de São Paulo, 2017.

SBRANA, Darlan Rodrigo. “Os vivos e os mortos no tempo: a operação historiográfica como técnica de apagamento da racionalidade indígena”. *Foz do Iguaçu Revista Epistemologias do Sul*, vol. 2 (2), 2018.

SEGATO, Rita Laura. Gênero e Colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. *Revista E-Cadernos*, Coimbra, n. 18, p. 105-131, 2012.

SHIVA, Vandana. *Monoculturas da Mente: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia*. São Paulo: Gaia, 2003.

_____. *Biopirataria: A pilhagem da natureza e do conhecimento*. Petrópolis: Editora Vozes, 2001.

SILVA, Sergio Baptista da. “Cosmo-ontologia Mbyá-Guarani: discutindo o estatuto de ‘objetos’ e ‘recursos naturais’”. *Revista de Arqueologia*, v. 26, n. 1, 2013.

SILVA, Maria Cardoso da; CASTELETI, Carlos Henrique. “Estado da biodiversidade da Mata Atlântica brasileira. In: GALINDO-LEAL, Carlos; CÂMARA, Ibsen de Gusmão. *Mata Atlântica: Biodiversidade, ameaças e perspectivas*. Belo Horizonte: Fundação SOS Mata Atlântica, 2005.

SMITH, Linda Tuhiwai. *Descolonizando metodologias: Pesquisa e povos indígenas*. Tradução: Roberto G. Barbosa. Curitiba: Editora UFPR, 2018.

SOUZA-LIMA, José Edmilson. *As Racionalidades Substantivas no Debate Socioambiental e na Gestão das Águas: Indagações Epistemológicas* (Tese de Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Meio Ambiente e Desenvolvimento, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2005.

SOUZA FILHO, Carlos Marés de. *Os Povos Indígenas e o Direito no Brasil*. Curitiba: Letra da Lei, 2013.

SOUZA FILHO, Carlos Marés de. *Áreas Protegidas*. Curitiba: Letra da Lei, 1997.

STENGERS, Isabelle. “A proposição cosmopolítica”. In: *LOLIVE, J.; SOUBEYRAN, O. (orgs.). L'émergence des cosmopolitiques. Paris: La Découverte, 2007. p. 45-68.*

STENGERS, Isabelle; ALTMAN, Max. A invenção das ciências modernas. São Paulo: Editora 34, 2002.

STENGERS, Isabelle. “Notas introdutórias sobre uma ecologia das práticas”. São Paulo : Unesp, Revista ARTECOMPOSTAGEM, 2021.

TIEPOLO, Liliani. “A Inquietude da Mata Atlântica: reflexões sobre a política do abandono em uma terra cobijada”. Revista Guaju, Matinhos, v.1, n.2, p. 96-109, jul./dez. 2015.

TOMMASINO, Kimiye. “Os desafios da territorialidade Guarani”. Revista Encontros Teológicos, v.16, n. 2, 2001.

VIOLA, Eduardo. O movimento ecológico no Brasil (1974-1986): do ambientalismo à ecológica. In: PÁDUA, José Augusto (Org.). *Ecologia e política no Brasil*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo: IUPERJ, 1987. p. 63-109

WERÁ, Kaká. *A Terra é de Nhanderu*. São Paulo: Revista Bodsatva, 2017. Disponível em: <https://bodisatva.com.br/terra-e-de-nhanderu/> (Acesso em: 24 de setembro de 2022)