

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE CIÊNCIAS ECONÔMICAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO RURAL

LUIZ FELIPE FONSECA DA ROCHA

YAKÃ CHYRY (rio que corre):
Povos Indígenas, conflitos e contradições no ritual de licenciamento de
Pequenas Centrais Hidrelétricas no sul do Brasil

Porto Alegre
2015

LUIZ FELIPE FONSECA DA ROCHA

YAKÃ CHYRY (rio que corre):
Povos Indígenas, conflitos e contradições no ritual de licenciamento de
Pequenas Centrais Hidrelétricas no sul do Brasil

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural da Faculdade de Ciências Econômicas da UFRGS, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Desenvolvimento Rural.

Orientador: Prof. Dr. Cleyton Henrique Gerhardt

Porto Alegre

2015

CIP - Catalogação na Publicação

Fonseca da Rocha, Luiz Felipe

Yakã Chyry (rio que corre): Povos Indígenas, conflitos e contradições no ritual de licenciamento de Pequenas Centrais Hidrelétricas no sul do Brasil/ Luiz Felipe Fonseca da Rocha. -- 2015. 131 f.

Orientador: Cleyton Henrique Gerhardt.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Faculdade de Ciências Econômicas, Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural, Porto Alegre, BR-RS, 2015.

1. Povos Indígenas. 2. Licenciamento Ambiental. 3. Conflito Ambiental. 4. Projetos desenvolvimentistas.

I. Gerhardt, Cleyton Henrique, orient. II. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da UFRGS com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

LUIZ FELIPE FONSECA DA ROCHA

YAKÃ CHYRY (rio que corre):
Povos Indígenas, conflitos e contradições no ritual de licenciamento de
Pequenas Centrais Hidrelétricas no sul do Brasil

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural da Faculdade de Ciências Econômicas da UFRGS, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Desenvolvimento Rural.

Aprovado em: Porto Alegre, 19 de maio de 2015.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Cleyton Henrique Gerhardt - Orientador
UFRGS

Prof. Dr. Sérgio Baptista da Silva
UFRGS

Prof. Dr. Walmir Pereira
UNISINOS

Prof. Dr. Guilherme Waterloo Radowski
UFRGS

O visitante entra na *opye* o *karai*lhe pergunta:
Então *karai*estava caminhando? Já para isso em sua aldeia quantas noites
[*kuarãÿ`ã rupa*] e quantos dias [*mbovy Nhamandu nhemo pu`ã hare*
ranga vê yma] você já falou e os fez e alcançou por isso *haveiko*[tipo
agradecimento] . Então por isso, fique bem nem que agora qualquer coisa
não está bem nesta terra já não somente de uma coisa que não deixa mais
que nós falemos belas palavras, mas no meio disso você para o seu bem
meditou para colocar-se boas formas para falar, para sorrir, para que o
Nhamanduos veja, por isso ele concedeu mais um dia de sol então fale e
sorria em boas formas e todas as crianças [*nhe`e pyau`i kuéry*] atentas nas
tuas falas elas brincam *Kunha karai`i kuéry, Yvyra`i ja miri`i kuéry*
todos escutando as tuas falas deixem que fiquem bem e com esses tomara
que você não tenha notícias que ainda não ouvimos antes, notícias que até
mesmo deixa você sem coragem para nos contar. *Haveiko*

O visitante lhe responde:
Estava caminhando mesmo, para isso me forcei para chegar até aqui em sua
aldeia, em sua morada e por isso depois de tantos dias e noites eu cheguei a
incomodar os caminhos cheios de espíritos maus, meditei bastante, e me
forcei. Isso me fez alcançar a sua morada, eu alcancei, por isso a esse
haveiko. E com esses, você também fique bem, nem que qualquer coisa não
esteja bem, não somente aqui da terra e do céu, mas de qualquer coisas que
vem encima de nossos espíritos. Já não dá mais pra nós falar belas palavras
agora nesta terra de *Papa`i*, mas mesmo assim eu continuo meditando com
todas as aldeias que meditam juntas em torno desta terra. Então dali você
aqui falando e sorrindo em boas formas, mas com esse espero que não tenhas
notícias, todos perguntando, querendo saber como estão todos e não tem
nada que possa deixar todos sem coragem. Por isso esse *haveiko*.
(Dionísio Duarte, Tekoa Tamandua, Misiones/Argentina, 2010).

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos MbyaGuarani pela oportunidade de compartilhar sua forma de ser e estar no mundo, desde o simples tomar de um chimarrão até sua profunda cosmologia.

Agradeço em especial minha amada esposa, a antropóloga Dra. Mariana de Andrade Soares, pelo amor e dedicação para com esta dissertação e por estar presente desde o primeiro parágrafo ao seu último ponto, bem como a toda minha família pelo acolhimento e carinho.

Ao meu orientador Dr. Cleyton Henrique Gehardt pela fundamental contribuição teórica e inspirada indicação dos caminhos seguidos durante a escrita.

A CAPES, pelo apoio financeiro à pesquisa.

RESUMO

A presente dissertação analisa o conflito ambiental que se instalou entre coletivos Kaingang e Guarani e interesses ligados à construção de quatro pequenas centrais hidrelétricas (PCHs) no rio Jacuizinho/RS. O trabalho foca, especificamente uma das etapas do processo de licenciamento ambiental das obras, no caso, a elaboração do Componente Indígena a ser incluído no EIA/RIMA. O licenciamento será analisado sob a perspectiva de um ritual, um evento vivido coletivamente como drama social, com etapas mais ou menos formalizadas, onde cada um dos envolvidos (órgão ambiental e indigenista, empreendedor, empresa intermediadora, lideranças políticas locais, coletivos Kaingang e Guarani e seus aliados) ocupam um papel (ou são levados a tal), desempenham uma performance e constituem ações e estratégias na defesa da apropriação material e simbólica de um mesmo território. Após a explicitação dos procedimentos metodológicos e da discussão sobre como a noção de desenvolvimento insere-se dentro da lógica do licenciamento ambiental, o foco central da pesquisa recai sobre como os coletivos Guarani acionam elementos cosmológicos diante do confronto/negociação com o aparato técnico-burocrático estatal e os defensores das obras, estas últimas vistas pelos primeiros como mais uma investida do *jurua reko achy* (modo de ser dos não índios), contra seu território ancestral e seu modo de ser, estar e viver (*mbya reko*). Para fins de análise, estabelece-se ainda um diálogo com outras experiências vividas nas últimas décadas pelos coletivos Guarani no Rio Grande do Sul envolvendo projetos de duplicação de rodovias. Em linhas gerais, os eventos aqui descritos, ao serem vividos dentro de um processo ritualizado, evidenciam como interesses econômicos inerentes à ideologia universalista do desenvolvimento pressupõem a construção de mecanismos técnico-reguladores como o licenciamento ambiental. Este, por sua vez, possui uma eficácia no sentido de produzir fatos, mobilizar pessoas e condicionar expectativas num determinado sentido, no caso, a concessão da "licença" para as PCHs serem instaladas e operarem, sendo que, para tanto, são necessários seguir determinados ritos específicos (reuniões "participativas", audiências públicas, elaboração de EIAs/RIMAs etc.) que posteriormente se materializam de diferentes formas (compensações, mitigações, indenizações, medidas de ajustamento de conduta etc.).

Palavras-chave: Povos indígenas. Licenciamento ambiental. Conflito ambiental. Projetos desenvolvimentistas.

ABSTRACT

The present paper analyzes the environmental conflict spread among Kaingang, Guarani and business connected with four little central hydroelectric construction (PCHs) at the Jacuizinho river/RS. The work focus essentially in one of process stages for environmental permission to the works, in that case, to draw up the Indian Component to be exclude at the EIA/Rima. The permission will be analysed on a ritual perspective, a joined event lived as a social drama, with stages more or less formal, where each one of the envolved (environmental institutions and indigenous, enterprisings, intermediated firms, local political leaderships, the Kaingang and Guarani communities and their allies) occupy a part (or they are taken to do that), they develop a performance and join claims and strategies to defend the same territory against the symbolic and material apprehension. After the explanation about the methodical procedures and the discussion about the understanding on development, it is insented into the environmental permission logic, the central focus of the research falls on how the Guarani community set in cosmological elements to the confrontation/negotiation presence with the bureaucratic-técnic stated owned machinery and their defensors of the works, those understood by them as one more attack of the *jurua reko achy* (the way of living of the non indians) on their ancestral territory and their way of living, be and live (*mbya reko*). To the analyzes, there are still a dialogue with another experiences lived in the last decades by the Guarani communities in Rio Grande do Sul involving the roads duplication projects. In synthesis, the events here described, when lived inside a ritualized process, show us how economics interests inherent in a universal ideology of development presume the construction of técnic-regulators mechanisms as the environmental permission. This gets an efficiency to produce facts, mobilize people and conditional expectations in a certain sense, in this case, the consent of the “permission” to the PCHs to be settle down and work, but for that they need to follow certain specific rites (“participative” meetings, public audiences, EIAs/Rimas and so on), and after this they are materialized into many different ways (compensations, payments, adjustment conduct rules etc).

Keywords: Indian peoples. Environmental permission. Environmental conflict. Development projects.

LISTA DE SIGLAS

APP -	Área de Preservação Permanente
CAPG -	Conselho de Articulação do Povo Guarani no Rio Grande do Sul
CEEE -	Companhia de Energia Elétrica do Estado do Rio Grande do Sul
CEPI -	Conselho Estadual dos Povos Indígenas
CGGAM/FUNAI -	Coordenação Geral de Gestão Ambiental/Fundação Nacional do Índio
CGID/FUNAI -	Coordenação Geral de Identificação e Delimitação de Terras Indígenas/Fundação Nacional do Índio
CIMI -	Conselho Indigenista Missionário
CONAMA -	Conselho Nacional do Meio Ambiente
CTI -	Centro de Trabalho Indigenista
DNIT -	Departamento Nacional de Infraestrutura de Transportes
EIA -	Estudo de Impacto Ambiental
EMATER/RS -	Associação Riograndense de Empreendimentos de Assistência Técnica e Extensão Rural
FAPERGS -	Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio Grande do Sul
FAPEU -	Fundação de Amparo à Pesquisa e Extensão Universitária
FCP -	Fundação Cultural Palmares
FEEVALE -	Universidade FEEVALE
FEPAM -	Fundação Estadual de Proteção Ambiental Luiz Roessler
FUNAI -	Fundação Nacional do Índio
IBAMA -	Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
INCRA -	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
MPF -	Ministério Público Federal
PCHs -	Pequenas Centrais Hidrelétricas
RIMA -	Relatório de Impacto Ambiental
SEMA -	Secretaria Estadual de Meio Ambiente
UERGS -	Universidade Estadual do Rio Grande do Sul
UFRGS -	Universidade Federal do Rio Grande do Sul
UFSC -	Universidade Federal de Santa Catarina
UHE -	Usina Hidrelétrica

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Mapa 1 - Localização das áreas indígenas e PCHs	58
Foto 1 - Catarina Duarte e sua <i>kokue</i>	58
Foto 2 - <i>Avaxi</i> [milho] Guarani	58
Foto 3 - <i>Mundéu</i> [armadilha para animais]	58
Fotos 4 e 5 - Guarani e o rio Jacuizinho	58
Figura 1 - Folder do grupo DFESA e CEEE	78

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	12
2 CAMINHOS & TRILHAS	15
2.1 Aproximação ao Tema e Objetivos da Pesquisa	15
2.2 Objeto de Pesquisa e Metodologia	20
3 IDEOLOGIA DO DESENVOLVIMENTO E “ADEQUAÇÃO AMBIENTAL”: A EQUAÇÃO (IM)POSSÍVEL?	27
3.1 Ambientalização dos conflitos sociais e as diversas faces do desenvolvimento	27
3.2 Resistência indígena e licenciamento como mecanismo de adequação e produção de injustiças ambientais	34
4 MBYA REKO X JURUA REKO ACHY	43
4.1 Equilíbrio Cosmológico: <i>Mbya reko</i>	43
4.1.1 <i>Nhanderete Nhembojerovia</i> [nosso corpo sagrado]	45
4.1.2 Desequilíbrios cosmológicos- PCHs como <i>jurua reko achy</i>	55
4.2 Lar ImPACTado: Projetos Desenvolvimentistas e Coletivos Guaranino Rio Grande do Sul	60
5 CONFLITO AMBIENTAL	70
5.1 A presença indígena na Região do Alto Jacuí e a chegada das PCHs	70
5.2 Natureza e Cultura: direitos difusos, coletivos ou confusos?	79
5.3 O ritual de licenciamento das PCHs	87
5.4 Ritual Inacabado	101
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS: SOBRE ATIVIDADE CIENTÍFICA E ATIVISMO POLÍTICO	112
REFERÊNCIAS	122

1 INTRODUÇÃO

Durante a minha convivência com os coletivos Guarani na *Tekoa Porã* [Aldeia Bonita]¹, no município do Salto do Jacuí, experiência fundamental para a realização desta dissertação de mestrado, nas visitas à aldeia por escolares da região ou turistas, os mesmos recebiam um livreto intitulado “*Yakã Chyry* [rio que corre]” (SOARES; TREVISO, 2005) elaborado através da narrativa de um antigo cacique sobre o modo de ser dos Guarani e a sua relação com aquele território. Tal expressão se referia a uma queda d’água muito visitada pelos *jurua*² [não índios] conhecida como Saltinho, localizada dentro da aldeia. Contudo o interesse dos não índios por sua beleza, colocava os Guarani como invisíveis ou meros coadjuvantes na composição daquela paisagem natural. O Saltinho se conformou desta forma devido à construção da UHE Maia Filho e a respectiva barragem Passo Real que deu origem ao próprio município. Na última capa do livreto foi registrada a seguinte frase: “[...] a água do rio é a mesma água que corre nas minhas veias.” (Candino Oliveira- liderança da *Tekoa Porã*).

Esta ideia de natureza-cultura (LATOUR, 1994) dos coletivos Guarani contida na mensagem acima serve como ponto de partida para análise do conflito ambiental e suas contradições no processo de licenciamento ambiental de PCHs no sul do Brasil³.

O termo “coletivos”, aqui empregado, tem como objetivo incluir os não humanos, na medida em que uma comunidade não pode ser reduzida ao social, pois contém diferentes entidades que têm capacidade de agência entre si (LATOUR, 1994). É justamente esta a ideia que está presente na justaposição entre os elementos “água” e “sangue”, pois não se trata de uma “analogia”, mas de um modo de compreensão da experiência vivida (seja ela percebida pelo não índio como real, sonhada ou imaginada), reatualizada ao longo de gerações e gerações. De fato, aqui fica explícito o sentido amplo de “pertencimento” (cuja ênfase nas ciências sociais geralmente se restringe as

¹ A grafia adotada para as palavras em língua guarani foi pesquisada no léxico guarani, dialético mbya (DOOLEY, 1999). A mesma está identificada em itálico, quando, pela primeira vez citada é seguida da sua tradução para o português. Nas citações dos autores, se manteve a grafia original utilizada pelos mesmos.

² Segundo Soares (2012), inicialmente, a palavra *jurua* foi traduzida como boca peluda, referindo-se aos paraguaios. Atualmente, ela foi ressemantizada para se referir aos não índios como “palavras ao vento”, ou seja, da palavra que é dita e não cumprida.

³ Como se verá mais adiante, este conflito também envolve outros coletivos, como os Kaingang e quilombolas. Todavia, devido à minha vivência e envolvimento direto junto aos Guarani, optei por focar a análise mais detidamente sobre estes coletivos no que se refere à possibilidade de implementação das quatro PCHs (Taquaral, Floresta, Lagoão e Barra dos Caixões) no rio Jacuizinho/RS.

relações entre diferentes grupos parentais dentro de uma mesma etnia) presente entre os Guarani, o qual se estende do sangue ao rio e, de volta, do rio ao sangue.

Será justamente esta conexão indissociável entre o que os *jurua* chamam de cultura (a construção da narrativa sobre o vínculo entre os dois “rios que correm”, dentro e fora dos Guarani) e natureza (o fenômeno concreto e exterior do sangue e da água fluindo) que irá se chocar com o sentido (e sua conseqüente utilidade) por trás da construção de centrais hidrelétricas. E, em linhas gerais, o que aqui será apresentado parte deste desencaixe cosmológico e os desdobramentos conflituos (não só difíceis de serem equacionados, pois quando dois mundos se veem frente à frente, por vezes não há equação que resolva as diferenças entre eles) dele resultantes.

Sobre como está estruturada a dissertação, no capítulo 2 inicio com a apresentação da minha trajetória acadêmica e profissional, marcada pela atuação como biólogo no processo de licenciamento ambiental de quatro PCHs no rio Jacuizinho/RS e cuja função era então avaliar seus potenciais impactos sobre os coletivos indígenas. Como se verá, tal experiência foi que motivou as reflexões da presente dissertação. Na seqüência, são abordados o objeto de pesquisa e os procedimentos metodológicos.

No capítulo 3 faço uma discussão mais ampla sobre a categoria “desenvolvimento”, noção hoje central para as sociedades contemporâneas, bem como apresento alguns conceitos-chave operacionalizados ao longo do texto, tais como ambientalização de conflitos, as noções de injustiça e conflitos ambientais, paradigma da adequação e modernização ecológica. Ao mesmo tempo, busco refletir sobre os diferentes significados em torno dos conceitos de natureza e cultura, cuja manipulação e operacionalização estão por trás do próprio processo de licenciamento ambiental de obras como centrais hidrelétricas, conformando em torno da tentativa da sua efetivação um campo de conflito ambiental.

No capítulo 4 busco contextualizar o estudo de caso de forma mais ampla, primeiro a partir da descrição de eventos etnográficos que marcaram minha convivência junto a eles durante minha trajetória (pessoal, acadêmica e profissional) e, depois, através das experiências dos Guarani no confronto com projetos desenvolvimentistas no Rio Grande do Sul.

No quinto capítulo demarco e analiso especificamente o campo do conflito ambiental em si, marcado por disputas pela apropriação e uso material e simbólico de um mesmo território, buscando apreender as discursividades de cada um dos atores

sociais envolvidos no processo de licenciamento ambiental das quatro PCHs, bem como analisarsuas respectivas contradições.

E, por fim, nas considerações finais, além de sistematizar alguns dos temas tratados ao longo da dissertação, tendo em vista minha participação direta no ritual de licenciamento ambiental aqui analisado, procuro refletir sobre a mesma como perito numa de suas etapas específicas e sobre a relação que mantive com os coletivos indígenas durante este período.

2 CAMINHOS & TRILHAS

O presente capítulo aborda a construção do objeto de pesquisa, a partir da minha trajetória pessoal, acadêmica e profissional junto aos coletivos indígenas. A experiência enquanto biólogo no Componente Indígena (uma das etapas do processo de licenciamento ambiental de empreendimentos) para avaliar os potenciais impactos da construção de quatro PCHs no rio Jacuizinho/RS foi propulsora à escolha do tema e suas reflexões teórico-metodológicas, aqui apresentadas.

2.1 Aproximação ao Tema e Objetivos da Pesquisa

Durante a graduação de Bacharelado em Biologia (2001-2007), com ênfase em controle ambiental, se deu meu primeiro contato com coletivos Mbya Guarani, no município de Riozinho/RS, para onde havia me deslocado com o objetivo de realizar uma pesquisa sobre os seus usos e saberes de plantas medicinais, artesanais e econômicas.

O interesse de entrar em contato com indígenas foi movido a partir de uma viagem ao Acre, no ano de 2003, onde fui conhecer os *huni meka* (cantos do cipó), do povo *Huni Kuin* (Kaxinawa). Com o intuito de conciliar motivações pessoais e acadêmicas, tomei a decisão de realizar um trabalho para Feira de Iniciação Científica e Salão de Extensão da FEEVALE⁴ com estes coletivos Mbya Guarani devido à proximidade do meu local de residência e pela sua presença secular na região, distribuídos em várias *tekoas* [aldeias] e acampamentos.

A denominada *Tekoa Ita Poty* [Aldeia Flor da Pedra] fica localizada no Km 45 da rodovia RS 239 no município de Riozinho, cujo território tradicional Guarani foi reconhecido oficialmente pelo Estado brasileiro limitado a uma área de 12 hectares. Sem contato com alguma liderança Guarani ou instituição que já atuasse na comunidade, ao chegar à *tekoa* fui alertado pelo cacique Miguel Brizuela sobre minha visita sem permissão prévia. Todavia, como já era entardecer, tive que dormir acampado, pois havia conseguido uma carona para ir, mas sem prever meu retorno. Neste dia 12 de junho de 2004, um dos mais frios daquele ano, com a temperatura em

⁴ Durante o evento apresentei o trabalho intitulado “Levantamento Etnobotânico na Reserva Indígena Mbyá Guarani Km 45, Riozinho/RS: Usos Medicinais e Econômicos” orientado pelo professor Rage Weidner Maluf.

apenas dois graus, o cacique deu-me um colchão feito de palha de *avaxi* [milho] e por ali fiquei em um galpão construído para a confecção de artesanato. Apesar dos percalços de um jovem sem o menor conhecimento do modo de ser e viver Mbya, na manhã seguinte com um belo dia de sol, fui acolhido pelas famílias, creio que sensibilizadas com minha presença e coragem de ali estar. Nesta oportunidade, pela primeira vez, pude experimentar a temporalidade Guarani ao compartilhar o chimarrão⁵ e uma boa conversa ao pé do fogo. O artesanato, tanto os *adjaka* [cestos], quanto os *vixuranga* [animais esculpidos em madeira] me encantaram e, nas sucessivas visitas à aldeia, os levava para a cidade para vendê-los para familiares e amigos, apoiando esta atividade de geração de renda dos Guarani, mas ao mesmo tempo, fortalecendo laços de confiança e vínculo com eles.

No ano de 2006 fui bolsista da FAPERGS, podendo participar do projeto “Levantamento Etnobotânico de Plantas com potencial medicinal na Floresta Nacional de Canela”, que tinha como objetivo (re)conhecer os saberes sobre uso de plantas com potencial medicinal das famílias rurais que residem no entorno desta unidade de conservação supracitada⁶. Durante esta pesquisa conheci a antropóloga Mariana de Andrade Soares, hoje minha esposa, que já trabalhava com os Guarani e passei a participar de alguns espaços de diálogo entre estes últimos, seus representantes e instituições governamentais e não governamentais⁷, momento em que tive oportunidade de me aproximar de questões ligadas à luta deste povo por seus direitos.

Paralelamente a este movimento de aproximação com os Guarani, ao longo da minha trajetória acadêmica sempre busquei o diálogo entre a biologia e a antropologia, através das áreas da etnobiologia e etnobotânica, o que resultou no meu trabalho de conclusão de graduação, em 2007, intitulado “Etnobotânica Litúrgica do Mieró e de Oferendas em Casas de Nação, no município de Porto Alegre/RS”, que teve como objetivo entender como se dá a relação entre algumas espécies vegetais com os orixás utilizadas em dois rituais de Batuque, uma religião afro-riograndense que cultua 12 orixás e divide-se em “lados” ou nações: Oyó, Jêje, Ijexá e Cabinda.

⁵ Bebida originária da cultura Guarani, hoje, característica do sul da América do Sul, composta por uma cuia, bomba, erva-mate (*Ilex paraguariensis*) e água quente.

⁶ Tal projeto foi uma parceria entre FEEVALE, IBAMA, UERGS e EMATER/RS.

⁷ Por exemplo, as diversas reuniões do CEPI, constituído por 20 conselheiros Guarani, 20 conselheiros Kaingang e 20 conselheiros de Secretarias do Estado do Rio Grande do Sul e órgãos federais como a FUNAI. O CEPI é um órgão de caráter deliberativo, normativo, consultivo e fiscalizador das políticas e ações relacionadas aos povos indígenas no Rio Grande do Sul.

No ano de 2009, enquanto projeto pessoal, acompanhando Mariana na sua pesquisa de doutoramento no curso de Antropologia Social, fui residir na *Tekoa Porã*, no município de Salto do Jacuí/RS. Nesta oportunidade, ao longo de um ano e meio, estabeleci vínculos com diversas famílias Guarani que, inclusive, me permitiram o acesso ao espaço ritual xamânico, normalmente interdito à presença dos *jurua*.

Soares (2012) aponta as dificuldades enfrentadas pelas mulheres pesquisadoras solteiras na relação com os Guarani, uma vez que os homens são os que têm o papel de interlocução com os não índios e, portanto, são conhecedores da língua portuguesa. Assim, tal barreira foi em parte vencida pelo fato de nossa convivência junto aos Guarani ter sido como “família” (mesmo que sem filhos), o que permitiu a ela o acesso ao universo feminino e a mim ao masculino. Ao homem Guarani cabe esta relação com o exterior, com o “mundo do branco”, buscando atender as demandas da comunidade, mas também com o mato e todos seres, espíritos e entidades que o habitam. Assim como minha esposa teve acesso aos círculos de relações restritas ao universo feminino, eu, como homem, pude interagir com o universo masculino. Durante nossos diálogos ao longo das caminhadas dentro das matas ou sentados ao redor do fogo, aos poucos, no convívio da sua cotidianidade, fui tendo acesso e aprendendo elementos de sua cosmologia.

Como o povo Guarani é caminhante, a partir do convite de uma família de Guarani pude visitar outras aldeias, quando saíam em busca de seus parentes, como a *Tekoa Koenjù* [Aldeia Alvorescer] no município de São Miguel das Missões/RS e a *Tekoa Tamandua* em Misiones/Argentina. Momentos estes em que, além da oportunidade de conhecer lideranças políticas e religiosas, pude observar como, através de redes de sociabilidade expandidas em sua territorialidade, os Guarani fazem o intercâmbio de sementes tradicionais e diversas espécies vegetais, se fortalecem individual e coletivamente com as palavras e os conselhos dos mais velhos, sociabilidade esta que afinal garante a (re)atualização do próprio modo de ser, viver e estar Mbya.

A presença na *Tekoa Porã* e na cidade do Salto do Jacuí nos deu acesso à informação, por conversas informais com moradores locais que atuam na área indígena, a respeito do projeto de construção de quatro PCHs no rio Jacuizinho. Segundo o técnico de enfermagem da equipe de saúde indígena, ele mesmo já havia atuado no atendimento à trabalhadores destas obras, como no caso das PCHs no rio Ivaí (também na região do Alto Jacuí), cujos relatos expressavam o sentimento dos moradores

urbanos locais em relação a essas obras como “naturais e dadas” devido às características hídricas da região e a própria constituição da cidade a partir da instalação de uma UHE. Sem termos conhecimento prévio da exata localização das novas PCHs, tal notícia, compartilhada com algumas lideranças Guarani, foi acolhida de maneira apreensiva, pois o referido rio está próximo a outra aldeia dos seus parentes.

Tal “apreensão” foi ainda maior devido ao fato de que, anteriormente ao reconhecimento oficial pelo Estado Brasileiro da *Tekoa Porã* como terra indígena, em 1996, a mesma já havia se tornado uma APP da CEEE durante a construção da barragem Passo Real. Até hoje, os impactos decorrentes desta obra (que incluem a sobreposição de dois tipos de uso e apropriação do território, no caso, como área de proteção ambiental e como terra indígena) ainda incidem sobre os Guarani, como a convivência com 70 hectares de eucaliptos numa área total de 234 ha e prejuízos sobre a sua atividade de pesca durante o fechamento das comportas da Usina. Muitos homens guarani têm em sua memória o trabalho que desempenharam no plantio dos eucaliptos, como forma de assegurar sua permanência no seu próprio território (então não reconhecido), condicionada à autorização da CEEE (GARLET, 1994⁸ *apud* SOARES, 2012), até ser reconhecido como terra indígena.

No que se refere as PCHs, a partir da notificação da FUNAI ao empreendedor para realizar estudo de impacto ambiental específico, pelas mesmas estarem localizadas próximas às áreas indígenas, Mariana foi contatada pela empresa responsável pela elaboração do EIA/Rima, que aqui será denominada de intermediadora⁹, por indicação de outro antropólogo que atua junto às comunidades Guarani. Neste primeiro contato, o coordenador da equipe que realizou o EIA/Rima informou sobre a necessidade de contratar, obrigatoriamente, um profissional da área das ciências sociais e outro da área das ciências naturais, para realizar os estudos de impactos das obras sobre os coletivos indígenas, seguindo o Termo de Referência do Componente Indígena elaborado pela FUNAI.

Foi neste contexto que se deu minha atuação como biólogo nesta “peça técnica” que compõe o processo de licenciamento ambiental das PCHs¹⁰. Conforme será detalhado adiante, a *Tekoa Porã* foi considerada pela FUNAI como fora da área de

⁸ GARLET, Ivori José. **Relatório sobre atividades desenvolvidas por integrantes do Projeto Mbyá-Guarani no Grupo de Trabalho**. Porto Alegre, maio de 1994.

⁹Para fins desta dissertação, não será referido os nomes da empresa responsável pelo EIA/Rima (empresa intermediadora) e do empreendedor privado das PCHs devido às cláusulas contratuais de sigilo firmadas com os mesmos para elaboração da peça técnica.

¹⁰ Tema que será detalhado no capítulo seis.

abrangência das obras, por estar localizada em outra bacia hidrográfica (do rio Jacuí), mas se confirmava a apreensão dos Guarani das centrais hidrelétricas estarem próximas a *Tekoa Ka'aguy Poty* [Aldeia Flor da Mata] no município de Estrela Velha, ou seja, dos seus parentes localizados a 26 km de distância. Por esta proximidade entre as aldeias associado à expansão das redes de parentesco entre os Guarani, eu já tinha uma relação anterior com as famílias que vivem nesta *tekoa*, por suas visitas para participar de jogos de futebol, festas, reuniões e buscas por tratamento xamânico.

Desta experiência como biólogo, resultou minha motivação para ingressar no mestrado (2013-2015) no Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural. Tal opção se deu, sobretudo, pelo caráter multidisciplinar do programa, o qual se propõe a discutir conceitual e epistemologicamente o tema do desenvolvimento, bem como refletir sobre as interfaces, disputas e assimetrias presentes em projetos a ele vinculados com base em seus aspectos econômicos, ambientais, sociais e culturais. Sendo que esta dupla experiência (fora e dentro da academia) resultou o objetivo da dissertação, a saber: analisar o conflito ambiental que se instalou entre os coletivos indígenas e interesses ligados à construção de quatro PCHs no rio Jacuizinho/RS.

Já em termos dos objetivos específicos, primeiramente se pretende problematizar e refletir sobre o mecanismo legal do licenciamento ambiental de obras como um processo inserido numa discussão mais ampla sobre o desenvolvimento, marcada pela operacionalização dos conceitos de natureza e cultura, ambos objetos de direitos garantidos na legislação nacional vigente.

A partir desta discussão se pretende ver como, especificamente, os coletivos Guarani acionam certos elementos presentes em sua cosmologia visando manter seus territórios e seu modo de ser no confronto com os projetos desenvolvimentistas, no caso, objetivado através das quatro PCHs, mas também no contexto mais amplo e atual de suas lutas, contatos e negociações com a sociedade envolvente.

Por fim, um último objetivo específico, será analisar numa das etapas do processo de licenciamento ambiental, o Componente Indígena, buscando refletir sobre suas contradições e disputas de discursividades entre os atores sociais envolvidos - órgão ambiental e indigenista, empreendedor, intermediadora e os coletivos Kaingang e Guarani. Porém, como se trata de uma pesquisa sobre um processo (no caso, o licenciamento) em que o próprio pesquisador esteve intimamente envolvido, tendo que desempenhar certas atribuições e ocupar uma posição determinada junto aos demais

atores, também faço uma (auto)reflexão sobre minha atuação como perito e, portanto, diretamente interessado neste processo e seu desfecho.

2.2 Objeto de Pesquisa e Metodologia

A presente dissertação analisa o conflito ambiental que se instalou entre coletivos Kaingang e Guarani e interesses ligados à construção de quatro pequenas centrais hidrelétricas (PCHs) no rio Jacuizinho/RS. O trabalho foca especificamente uma das etapas do processo de licenciamento ambiental das obras, no caso, a elaboração do Componente Indígena a ser incluído no EIA/Rima.

Minha participação neste processo se deu como perito formado em biologia e contratado pelo empreendedor das obras para a elaboração dos estudos do Componente Indígena¹¹, entre os meses de janeiro a março de 2011. Para tanto realizei um trabalho de campo, através do diálogo e do convívio junto às famílias Guarani e Kaingang¹² envolvidas. Porém, como será detalhado no capítulo cinco, naquele momento minha interação com os Kaingang se limitou à participação em algumas conversas esporádicas e reuniões sobre e para elaboração dos referidos estudos (e seus desdobramentos). Fato este que, em função da tomada de decisão destes coletivos de não fazer parte deles, não me permitem aprofundar as mesmas questões como no caso dos Guarani.

Evidentemente que uma perícia e/ou laudo possui um tempo, ritmo e objetivo diferentes de uma pesquisa científica de cunho antropológico. Todavia, foi justamente o distanciamento espaço-temporal e a experiência vivenciada na perícia que motivaram meu ingresso no mestrado, com o intuito de problematizar esta posição em que me coloquei, dando forma e conteúdo para uma reflexão mais ampla (e que inclui a minha participação) de um evento determinado: o licenciamento ambiental das referidas obras e os conflitos e contradições daí decorrentes.

¹¹ Termo utilizado pela FUNAI para se referir aos estudos específicos que devem ser realizados nos processos de licenciamento ambiental de empreendimentos ou atividades potencial e efetivamente causadora de impactos ambientais e socioculturais que afetem terras e povos indígenas (IN N° 1/PRES, de 09 de janeiro de 2012).

¹² Para contextualizar o leitor, etnologicamente, os Kaingang pertencem ao tronco linguístico Macro Jê, família Jê, cujo território tradicional, identificado por eles através da presença da araucária, se expande pela região Meridional do Brasil, nos estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná e São Paulo. Tradicionalmente, estas florestas subtropicais, permitiam a reprodução do seu *ethos* como caçadores-coletores e cultivadores, de acordo com seus padrões culturais estabelecidos (TOMASSINO, 1995). Todavia, os Kaingang foram submetidos a processos de contato violentos e de negação cultural com a chegada dos colonizadores europeus nos séculos XIX e XX, e a própria ação indigenista brasileira.

Em termos metodológicos, para além de uma (re)visita aos dados obtidos durante a perícia propriamente dita junto aos coletivos Kaingang e Guarani, com estes últimos, tive a oportunidade de estabelecer um convívio e um vínculo mais próximo por conta do trabalho de campo de minha companheira, Mariana, a quem acompanhei de perto durante sua realização e cuja experiência, embora marcada por um contexto distinto, faz hoje parte da minha trajetória pessoal e acadêmica.

Neste sentido, além do contato com os Guarani como perito, a pesquisa inclui, aí sim como registro etnográfico, reflexões (e dados) sobre o período de convivência que tive com os mesmos na *Tekoa Porã*, entre os meses de setembro de 2009 a março de 2011.

Mesmo tal interação não sendo então motivada pelo interesse propriamente acadêmico, posteriormente ela me possibilitou refletir, de modo crítico, sobre as experiências compartilhadas com diversos Guarani. Assim, a partir disso e do diálogo com a vasta literatura etnológica existente sobre os mesmos, pude preencher algumas lacunas em minha tentativa de compreender aquilo que denominam como *mbya reko* ou modo de ser, viver e estar Guarani, concepção afinal que norteia o lugar e suas estratégias diante da possibilidade de construção das obras.

Sobre o povo Guarani, etnologicamente, este pertence à família linguística Tupi-Guarani, do tronco linguístico Tupi, falantes da língua guarani. Desde os estudos de Schaden (1962), nas décadas de 1940 e 1950, estes foram classificados e subdivididos em três parcialidades Mbya, Kaiowa e Nhandeva (ou Chiripá), cujas diferenças apontadas não se referiam somente às linguísticas (dialetais), mas também as suas especificidades quando traduzidas em sua cultura material e não-material.

Em termos territoriais, os Guarani- Mbya, Kaiowa, Nhandeva e Chiripá- estão concentrados na Argentina, Paraguai, Uruguai e Brasil. Neste último, estão distribuídos pelos estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo, Rio de Janeiro, Espírito Santo, Mato Grosso do Sul, Pará e Tocantins (LADEIRA; MATTA, 2004).

Segundo dados apresentados na publicação *Guarani Retã* (GRUMBERG; MELIÀ, 2008), a população Guarani no Brasil é de aproximadamente 50.000 pessoas, sendo 31.000 Kaiowa, 13.000 Nhandeva e 7.000 Mbya e Chiripá.

Especificamente no Rio Grande do Sul, a população Guarani pertencente às parcialidades Mbya e Chiripá, está em torno de aproximadamente 2.500 pessoas, podendo este dado variar para mais ou para menos, em função da mobilidade dos indivíduos e/ou grupos locais, a partir de relações com suas redes de sociabilidade que

se expandem sob seus territórios ancestrais. Contudo, o reconhecimento oficial do direito ao seu território tradicional pelo Estado brasileiro acha-se limitado a somente sete terras indígenas homologadas¹³. Considerando que “terra indígena” é uma categoria jurídica definida por lei quenão inclui a noção de territorialidade, mesmo que os Guarani não vivam limitados a estes confinamentos, reivindicam o direito sob seu território tradicional, indispensável para manter o seu modo de vida (LADEIRA, 2008).

No caso dos Guarani com quem mantive contato, estes serão no texto ora definidos a partir desta categoria mais ampla, ora como Mbya, pois, como pude perceber através da minha própria experiência nas interlocuções em campo e na convivência com estes coletivos em seu dia-a-dia, tais auto-designações e o sentido de pertencimento que elas implicam foram sempre contextuais e, portanto, variáveis no tempo e no espaço¹⁴.

A Terra Indígena Salto Grande do Jacuí, denominada pelos Guarani de *Tekoa Porã*, reconhecida oficialmente pelo Estado brasileiro, a partir do Decreto nº 11.775, de 08 de janeiro de 1996, possui uma área total de 234 hectares. Distante aproximadamente cinco quilômetros da sede do município de Salto do Jacuí, margeada pelo rio Jacuí, a área foi destinada à proteção ambiental (APA), em decorrência da construção da UHE. Como resultado prático para os Guarani, isso representou negação por parte do estadoda possibilidade de circulação e presença secular dos Guarani no seu território tradicional, direito este que somente anos mais tarde foi reconhecido.

Justamente por este *ethos* caminhante, durante minha permanência na aldeia, compartilhei da cotidianidade de diversas famílias Guarani, em espaços de tempo mais curtos (por suas passagens temporárias de visitas a parentes, festas, jogos de futebol etc) e mais permanentes junto àquelas que já viviam ali há pelo menos duas décadas e a identificavam como um “bom lugar para viver entre seus parentes”.

Ainda durante o período que residia na *Tekoa Porã*, fui realizar a perícia junto aos coletivos Guarani na *Tekoa Ka'aguy Poty*, que encontra-se na localidade chamada Vila Itaúba no município de Estrela Velha, margeada pelo rio Jacuizinho e, portanto, próxima das obras. Segundo o cacique João Paulo Costa, a denominação da área se refere às flores nativas que habitam o lugar durante a primavera.

¹³ São elas: Nhum Porã (Maquiné), Varzinha (Caraá), Ivoporã (Camaquã), Canta Galo (Viamão), Salto Grande do Jacuí (Salto do Jacuí), Guabiroba (Benjamin Constant do Sul) e Yriapú (Palmares do Sul).

¹⁴ Sobre a relativa maleabilidade por trás da manipulação destas categorias identitárias, ver Pierri (2013).

Nesta aldeia reside somente uma família extensa, composta de sete famílias nucleares, guiada e orientada pela genitora Catarina Duarte. Desde os estudos de Egon Schaden (1962), a família extensa foi considerada como a unidade básica, ou seja, a unidade de produção econômica-religiosa e política, compreendendo o casal, as filhas casadas, genros e a geração seguinte, caracterizada pela co-residência matrilocal e uxori-local (o noivo deixa a casa dos seus pais e passa a viver no lugar em que vive a sua esposa, prestando obediência aos sogros). O deslocamento desta família extensa para esta aldeia se deu após o falecimento do genitor Perumi (Mario Acosta) na Terra Indígena Varzinha no município de Caraá/RS. Segundo seus filhos, ainda em vida, este último havia tido uma revelação em sonho desta área, como local destinado à constituição de uma nova *tekoa*¹⁵, movimento este sendo percebido como um retorno à região do local do seu nascimento na *Tekoa Porã*, em Salto do Jacuí.

Historicamente, a literatura etnológica apontou que, em termos da dispersão geográfica, cada família extensa Mbya ocuparia uma determinada localidade, representada por uma liderança política. Todavia, estudos etnográficos contemporâneos têm demonstrado o contrário, ou seja, a coabitação de uma ou mais famílias extensas numa mesma *tekoa* (SOARES, 2012). Especificamente na *Tekoa Ka'aguy Poty*, do ponto de vista sociológico, pode-se dizer que ali vivem os *jojoapy kuéry*, traduzido por um dos irmãos que lá reside como “os que vieram um depois do outro” (GOBBI, 2008). Além de Catarina Duarte, residem três de seus quatro filhos (e suas respectivas noras, netos e netas) e suas três filhas mulheres (com seus respectivos filhos), sendo que somente uma é casada. Segundo João Paulo Acosta, seus cunhados não se adaptam ao “sistema” e as regras da sua família, tampouco querem prestar obediência e serviços a sua mãe e à ele como liderança política.

Na situação de perícia, ainda que por um período de tempo relativamente curto (que é comum e proposital) eu e Mariana optamos por nos esforçar em fortalecer e intensificar ao máximo nosso convívio cotidiano e o diálogo com os Guarani na aldeia, sobretudo, durante os momentos de encontro das famílias, seja pela manhã ou ao entardecer, nas rodas de chimarrão, nas colheitas dos cultivos tradicionais, na ida à cidade, nas caminhadas, entre outros momentos em que foi possível estar junto com eles.

Voltando à questão mais estritamente metodológica vinculada ao trabalho de campo antropológico, este, segundo Geertz (2001), constitui-se como uma forma de

¹⁵ Assunto que será abordado no item 5.1.

conduta, onde não há uma separação significativa entre as esferas ocupacional e extra-ocupacional da vida. Este processo impõe o esforço de combinar duas atitudes fundamentais em relação à realidade- a engajada e a analítica- numa única atitude. Todavia, é preciso reconhecer que o trabalho extra-acadêmico, especificamente vinculado a realização de laudos e perícias têm objetivos e fins distintos de uma pesquisa científica, assim como são apreendidos de maneira diferenciada pelos “sujeitos-objetos”. Contudo, o trabalho de elaboração de um laudo antropológico para identificação e delimitação de uma terra indígena de uma determinada etnia ou de uma perícia cujo resultado incide diretamente sobre a vida destas pessoas, oportuniza ao pesquisador um campo privilegiado de vivências e acesso a informações não tão facilmente disponíveis em outros contextos interativos.

Como exemplo, relato a minha experiência como biólogo, ao longo da perícia, nas caminhadas no mato¹⁶ com alguns interlocutores Guarani buscando identificar plantas, animais e seus respectivos usos e saberes que compõem sua cosmologia (atividade esta que tinha como objetivo, entre outros fins, reunir subsídios para a defesa do seu território frente às obras). Antes das idas ao mato, o cacique designava tal tarefa a um ou mais Guarani, enquanto “detentores daquele saber tradicional”, sendo que, ao mesmo tempo que eram então legitimados para realizá-la, eram autorizados a compartilhar comigo tal saber.

Não quero dizer com isso, contudo, que os Guarani deixam de ter suas próprias estratégias de “controle e distanciamento” na sua relação com os não índios, pois, em muitas situações, fizeram referências àquilo que pertence à esfera do segredo, portanto, não compartilhado com o “inimigo”. Por sinal, embora pudesse eventualmente não ser pessoalmente percebido e visto como tal, não há como ignorar o fato de que minha posição como *jurua* encarna por si só, esta condição indesejada e historicamente marcada pela violência e sofrimento.

Pierri (2013), na sua dissertação de mestrado, também faz uma reflexão sobre um dos seus contextos de interlocução em que esteve junto com os Guarani em São Paulo, no caso, como integrante da equipe responsável pela elaboração de laudos de identificação e delimitação de terras indígenas, considerando-o enriquecedor tanto para os coletivos indígenas quanto para os profissionais não indígenas. Segundo ele, o fato do trabalho poder resultar (pois, como ilustram inúmeros casos ao longo dos últimos 40

¹⁶ No Rio Grande do Sul se utiliza a palavra mato para se referir, genericamente, a áreas de mata ou floresta.

anos, nada garante que ocorra) numa regularização fundiária configura-se como um esforço único de tradução qualificada da fala Guarani frente ao Estado, fala esta em que estão presentes e são externadas suas demandas, desejos, anseios, indignações e contrariedades. Além disso, a realização de laudos e perícias oportuniza um momento de intenção e mobilização para construir conjuntamente com o antropólogo seu trabalho de campo que, posteriormente, irá resultar num esforço cujo resultado se traduz numa pesquisa de caráter mais propriamente acadêmico.

Por outro lado, como a realização deste tipo de pesquisa-ação está diretamente relacionado com os projetos e expectativas destes coletivos indígenas e, ao menos idealmente, pretende com eles contribuir e a eles se ajustar de modo simétrico e horizontal (e não o contrário, como muitas vezes acontece), esta condição de perito pode favorecer situações de aprendizagem mútua, pois, para além do conhecimento produzido, este tem entre suas finalidades o reconhecimento efetivo dos seus direitos territoriais.

De todo modo, considero que minha participação como alguém de “dentro” no ritual de licenciamento me permitiu ter acesso a dados que não estão disponíveis em documentos oficiais e, portanto, públicos no processo junto ao órgão ambiental e/ou indigenista. Por outro lado, tal participação faz parte da experiência etnográfica em si, pois refere-se àquilo que foi dito (ou silenciado) na disputa pela construção ou não das PCHs. Confronto este, cujos “bastidores” remetem a um lugar de poder, mas também a um espaço privilegiado, vivido por mim ao mesmo tempo como participante ativo e observante interessado, portanto, duplamente afetado.

Como geralmente acontece em experiências de caráter etnográfico, precisei passar por esta situação, vivê-la em toda sua contradição e constrangimento, para, posteriormente, retomar suas implicações tanto no que se refere à relação que estabeleci com os Guarani, ao trabalho que desempenhei dentro do processo de licenciamento e às dificuldades de traduzir e compatibilizar esta relação e este trabalho na forma de uma pesquisa de mestrado.

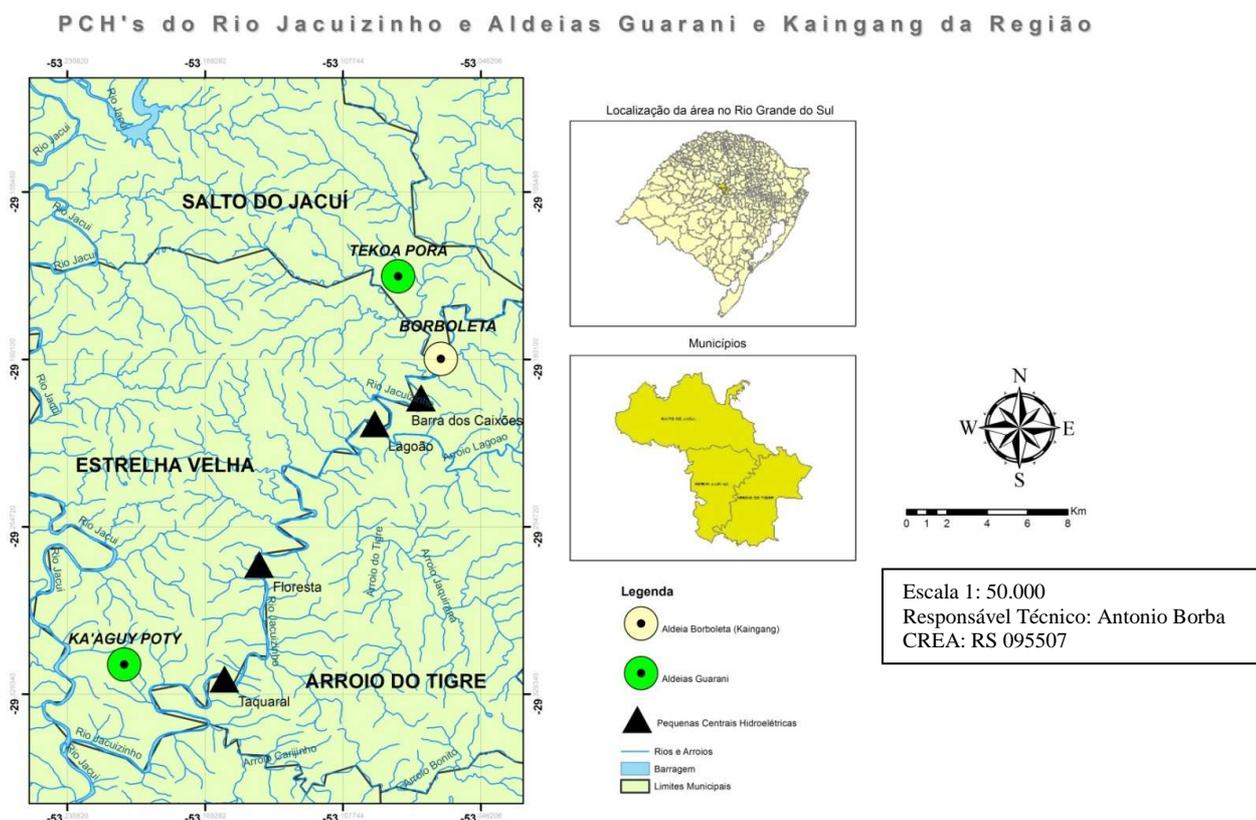
Além disso, para analisar os conflitos e as contradições do licenciamento das obras também busquei descrever etnograficamente os contextos de diálogos e interações que tive com os demais atores sociais envolvidos ao longo do processo, a saber: órgão indigenista, intermediadora e empreendedor. Em relação ao primeiro, optei, agora com o devido distanciamento pelo aprofundamento da pesquisa, por realizar entrevistas semi-estruturadas com servidores que fizeram ou fazem atualmente a mediação nestes

processos com os Guarani. Estas entrevistas tiveram como objetivo suprir lacunas que ficaram devido ao encerramento da minha participação no processo de licenciamento das obras: primeiro, sobre os argumentos construídos pela FUNAI para avaliação da perícia; e, segundo, sobre o ponto de vista institucional (discurso e prática) em outras experiências envolvendo projetos desenvolvimentistas e coletivos Guarani no Rio Grande do Sul.

Por outro lado, com o intuito de dialogar com estas experiências no contexto estadual, me inseri como observante em debates em que estiveram presentes lideranças Guarani e diversos atores sociais envolvidos em programas de compensação de grandes projetos, como por exemplo, a duplicação da rodovia BR-116, que então estava em curso e que serviu como contraste e contraponto para pensar o licenciamento das PCHs.

Foram estes, portanto os contextos etnográficos vividos e que conformam os limites tanto no caso de meus posicionamentos como pesquisador propriamente dito quanto para o aprofundamento da experiência enquanto objeto de estudo.

Mapa 1 - Localização das Áreas Indígenas e PCHs



Fonte: Elaborado a partir de Hasenack e Weber (2010)

3 IDEOLOGIA DO DESENVOLVIMENTO E “ADEQUAÇÃO AMBIENTAL”: A EQUAÇÃO (IM)POSSÍVEL?

Este capítulo apresenta o referencial teórico construído para a análise da dissertação, o qual está alicerçado em uma interface entre o Desenvolvimento, as Ciências Biológicas e as Ciências Sociais. A partir de uma discussão mais ampla sobre a categoria “desenvolvimento”, insiro alguns conceitos-chave, tais como ambientalização de conflitos, as noções de injustiça e conflitos ambientais, paradigma da adequação e modernização ecológica. A seguir, busco refletir sobre os diferentes significados em torno dos conceitos de natureza e cultura, cuja manipulação e operacionalização nos dão subsídios para a reflexão do próprio processo de licenciamento ambiental, conformando em torno da tentativa da sua efetivação um campo de conflito ambiental.

3.1 Ambientalização dos conflitos sociais e as diversas faces do desenvolvimento

A discussão sobre desenvolvimento não pode ser dissociada da questão da modernidade, esta última caracterizada da seguinte maneira: *historicamente*, tem origem temporal e espacial identificada, isto é, século XVII, no norte da Europa, envolvida nos processos da Reforma, Iluminismo e Revolução Francesa, cuja consolidação se deu efetivamente no século XVIII com a Revolução Industrial; *sociologicamente*, caracterizada pelo Estado-Nação e seus traços como reflexividade, descontextualização da vida social do contexto local (GIDDENS, 1997); *culturalmente*, pela burocratização da vida cotidiana baseada em práticas e saberes especializados, ou seja, racionalização funcional e compartimentalização do mundo da vida; *filosoficamente*, a emergência da noção do homem, totalmente separada do mundo natural e do divino, e a teoria racional do mundo composto por coisas e seres controlados (ESCOBAR, 2005).

A noção de desenvolvimento adotada pela sociedade ocidental contemporânea pode ser caracterizada por um conjunto de práticas que tem por trás os seguintes princípios: indivíduos atomizados como unidade de referência “social”; domesticação, exploração e mercantilização do que passou a ser chamado de “recursos naturais”; a busca por lucro e crescimento ilimitado da produção/consumo de mercadorias; consolidação de um mercado mundial interligado e interdependente; a racionalidade econômica como orientadora das decisões e comportamentos; o pensamento cartesiano, com uma concepção linear e objetiva do tempo; e uma mitificação da ciência e da

técnica como novo oráculo para perguntas e soluções do mundo moderno (PERROT, 2008, p. 222). O progresso técnico (ou também chamada “destruição criativa”) passa a ser um dos alicerces da modernidade e do desenvolvimento urbano-industrial das sociedades ocidentais, com a técnica assumindo papel fundamental na mediação da relação entre humanos e natureza, mas também entre humanos e outros humanos, sobretudo, através da organização funcional do espaço e da otimização econômica do tempo (RAYNAUT, 2006).

O modelo de desenvolvimento hegemônico (que se consolidou a partir da década de 1950 com a invenção da divisão entre países desenvolvidos e subdesenvolvidos¹⁷) está intrinsecamente atrelado a esta visão dualista da sociedade ocidental contemporânea, para qual natureza e cultura são vistas como entidades ontologicamente distintas, pois uma só tem sentido em oposição à outra (DESCOLA, 2000).

A respeito desta relação se pode apontar dois grandes enfoques ideológicos: de um lado, uma visão “biocêntrica” ou “ecocêntrica”- que pretende ver o mundo natural em sua totalidade, com valor em si mesmo, onde a espécie humana estaria inserida como qualquer outro ser vivo; de outro lado, uma visão “antropocêntrica”- para qual a última, justamente por suas especificidades culturais, teria direitos de controle e posse sobre uma natureza vista como exterior à humanidade. Assim, se a primeira visão tende a levar a uma perspectiva integradora que anula diferenças culturais, subjetividades, agências, idiossincrasias e relações de poder (afinal, somos todos seres humanos vivendo junto com outras espécies em um mundo orientado pela lei da seleção natural), a segunda, em sua versão mais radical, tende a desqualificar esta “natureza exterior”, vista como não tendo valor em si, mas como possuidora de “recursos” a serem descobertos e explorados para o bem e o provento humano (DIEGUES, 1996).

Na contemporaneidade, diversas mudanças nas formas de reprodução da vida política, econômica, social e cultural têm levado a uma crítica generalizada (seja ela de caráter mais reformador ou contestador) da noção de desenvolvimento como categoria fundacional das sociedades ocidentais (BARRETO FILHO, 2006) onde “[...] atores ou coletivos procuram estabelecer as suas perspectivas particulares sobre como se deve proceder em relação ao desenvolvimento como as mais corretas.” (RIBEIRO, 1992, p. 23).

Neste sentido, desenvolvimento deve ser entendido, antes de tudo, como uma intenção, um desejo consciente e anteriormente pensado de modificar a realidade, cujo

¹⁷Ver Escobar (2007) e Sachs (2000).

movimento (na direção pretendida) desencadeia processos complexos, conflitivos e relacionais dos quais participam diversos atores (incluindo aqueles que sequer sabem acerca desta intencionalidade, mas que estão incluídos nela) que apresentam entre eles diferenças de interesses (e, portanto, diferenças de conceitos e visões de mundo) e distintos graus de poder que são postos em jogo (COLMEGNA, 2005).

Em linhas gerais, chamada “crise do modelo de desenvolvimento” atual vem sendo historicamente construída através da ênfase na percepção acerca da escassez e finitude dos recursos naturais, ou seja, da possibilidade (para uns, iminente, para outros, ainda distante) de falta de matéria prima para o bom funcionamento do principal axioma das sociedades capitalistas: o aumento incessante da produção e consumo de mercadorias. Tal constatação trouxe à pauta, para diversas comunidades de especialistas, à discussão sobre a “insustentabilidade” socioambiental de tal “padrão civilizatório” adotado pela sociedade ocidental contemporânea. Será dentro deste contexto que, em 1987, emerge a noção de “desenvolvimento sustentável”, contida no conhecido Relatório de Brundtland, e definida como aquele que “[...] deve satisfazer as necessidades da geração atual sem comprometer a capacidade das gerações futuras para satisfazer suas próprias necessidades.” (ALMEIDA, 1997, p. 41).

Já no caso específico das realidades “rurais”, ao longo das décadas de 1970/80 foram cada vez mais crescendo no Brasil as críticas à chamada “modernização conservadora da agricultura” (GRAZIANO DA SILVA, 1996), colocando com isso em evidência os limites deste padrão produtivo tanto do ponto de vista ambiental (com a degradação do solo, da água e dos agricultores pelo uso de agrotóxicos, mecanização e destruição de áreas de floresta para abertura de novos monocultivos com consequente perda de biodiversidade etc), como do ponto de vista socioeconômico (aumento da concentração fundiária e das desigualdades sociais no campo, o acirramento da violência e expulsão de povos, comunidades tradicionais¹⁸ e agricultores familiares de suas terras e sua submissão às grandes agroindústrias). Como resultado, também para este universo social em particular se dirigiram iniciativas agora ditas sustentáveis do desenvolvimento (rural).

¹⁸Mesmo que não haja um consenso na definição conceitual de povos e comunidades tradicionais, para fins desta pesquisa, tomo como referência a utilizada no Decreto nº 6040, de 7 de fevereiro de 2007, no seu artigo 3º: “[...] grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição [...]”.

No campo da sociologia, surgiram debates sobre os efeitos colaterais decorrentes da escolha do modelo de desenvolvimento da sociedade industrial que teriam resultado num aumento sem precedente dos “riscos” a ele vinculados, fazendo com que alguns autores (BECK, 1998) passassem a chamá-la de “sociedade de risco”. No âmbito desta perspectiva, a chamada “crise” (ambiental, social e civilizatória), enquanto produto histórico e reflexo das próprias ações humanas e suas omissões, expressar-se-ia pela impossibilidade de controlar as ameaças e os perigos inerentes ao avanço descontrolado das forças produtivas e do consumismo exacerbado que caracteriza o sistema capitalista, gerando ruptura e conflito no próprio interior do corpo social.

Neste contexto, se daria o processo de individualização, ou seja, os indivíduos emergindo como atores, planejadores e diretores, através da reinvenção do político (subpolítica), moldando a sociedade de baixo para cima (BECK, 1997). Por fim, somase ainda atrelado à ideia de “risco”, o que Giddens (1991) diagnosticou como um aumento da reflexividade na modernidade, ou seja, de uma percepção mais acurada acerca da necessidade de análise atenta das práticas sociais existentes à luz de informação renovada. Tal, exercício reflexivo permitiria ou levaria, por sua vez, a permanente reinvenção da modernidade, com a tradição retomando, como reflexo da própria crítica a ela mesma, sua própria identidade.

São muitas as críticas a esta leitura sobre a “sociedade de risco”(ACSELRAD; MELLO, 2002; COSTA, 2004; GUIVANT, 2001), sobretudo no que diz respeito ao otimismo utópico que está por trás da ideia de reflexividade na modernidade e à alegação de que a “globalização” dos “impactos” ambientais atingiria hoje toda humanidade, encobrendo com isso sua socialização desigual em termos étnicos, geopolíticos, de classe, raça, gênero etc. No entanto e a despeito de seus limites explicativos, no Brasil, o pretense “novo paradigma da modernidade” (desenvolvimento sustentável) que surge como resposta a tais “crises” e “riscos”, permitiu o estabelecimento de uma forte conexão, associação e por vezes, até mesmo aliança entre populações detentoras de saberes tradicionais (como povos indígenas, quilombolas e demais comunidades tradicionais) e um difuso público que, por falta de uma definição mais apropriada, se vincularia a algum tipo de “ambientalismo” (no sentido mais geral de luta e defesa do meio ambiente).

Conforme Diegues (1996, 2000), dentro da categoria mais genérica identificada como “ambientalistas”, existiriam duas grandes “forças” ou “correntes” com pontos de vista diferentes: os “preservacionistas” (que tenderiam a se aproximar da visão

ecocêntrica aqui já citada) e os “conservacionistas” (cujo viés se guiaria mais pela perspectiva antropocêntrica), sendo que, no caso destes últimos, ao longo dos anos 1990 teriam passado a ser identificados como “socioambientalistas”¹⁹ (SANTILLI, 2005).

Ainda segundo Diegues (1996), além do rompimento com a ideia do preservacionismo clássico de que a defesa das florestas só seria possível reservando-se partes delas e de outros biomas como “natureza intocada” à preservar, veio a tona à necessidade de refletir sobre a valorização e inclusão destes grupos sociais subalternos, em especial povos indígenas. A despeito da acusação recorrente de que povos e comunidades tradicionais seriam muitas vezes identificados idealizadamente como “bons selvagens” a habitar “harmoniosamente” tal natureza prístina (OLMOS et al., 2001), sendo vistos como “conservadores naturais da sociedade” (CARNEIRO DA CUNHA; ALMEIDA, 2000) ou então como “conservacionistas natos” (DIEGUES, 2000), fato é que as terras que historicamente ocupam possuem um elevado grau de preservação ambiental se comparado a outras áreas (incluindo aí mesmo as chamadas unidades de conservação de proteção integral).

Dentro deste processo de aproximação, ligado ao que Leite Lopes (2004) define como “ambientalização” das lutas e conflitos sociais²⁰, na Amazônia brasileira, paralelamente ao que já vinham fazendo organizações de defesa e luta indígenas, em meados dos anos 80 organizações de seringueiros começaram a vincular sua luta política (até então muito atrelada a resistência sindical devido ao contexto ditatorial de então) ao discurso voltado à defesa do meio ambiente e até mesmo a retórica da “sustentabilidade”. Em meio às críticas aos efeitos ambientais negativos de investimentos feitos em nome do desenvolvimento do país e a mobilização social ocorrida com o marco do assinanato do seringueiro Chico Mendes, ao final de 1988, no estado do Acre, ocorreu uma forte campanha em defesa da Floresta Amazônica, incluindo diversos atores sociais, entre eles seringueiros, ambientalistas, indígenas e indigenistas.

¹⁹ Para uma análise mais recente das diferenças entre ambientalistas, conservacionistas, preservacionistas e socioambientalistas feita a partir do ponto de vista dos próprios personagens que ajudaram a fixar e dar significado a tais termos, ver Gerhardt (2015).

²⁰ José Sérgio Leite Lopes, tratando do tema da participação e controle público da poluição industrial, coordenou um projeto intitulado “A ambientalização dos conflitos sociais” (LEITE LOPES, 2004). Este conceito trata dos processos de desconstrução de lógicas desenvolvimentistas, nas diversas áreas públicas, apontando para a complexidade das percepções sobre os fenômenos que tendem a reproduzir ou despolitizar as práticas e ações micro sociais que agenciam novas questões públicas e sociais, as quais agora passam a estar vinculadas a todo um vocabulário de cunho ecológico, seja de caráter científico ou não.

Em meio a esta efervescência contestadora, surge o que foi denominado “Aliança dos Povos da Floresta”²¹, cuja atuação teve como um de seus momentos mais emblemáticos a reunião ocorrida em Altamira/PA, em 1989, liderada pelos indígenas Kayapó contra os impactos decorrentes do projeto hidrelétrico no rio Xingu, que viria a ser retomado 20 anos mais tarde²². Ao seu modo, os principais protagonistas desta articulação (índios, caboclos, quilombolas, ribeirinhos e demais grupos sociais que vivem na, da e com a floresta amazônica) eram portadores de um discurso que, por um lado, se apropriava da noção de uso sustentável da natureza e mesmo da ainda nova bandeira do “desenvolvimento sustentável”. Contudo, suas justificativas e o próprio modo de enunciar suas reivindicações traziam elementos que apontavam para uma superação da dicotomia natureza/cultura tal como idealizada a partir do projeto civilizatório moderno (ZHOURI; LASCHEFSKI, 2010).

Além disso, se antropólogos e indigenistas tiveram papel relevante ao colaborarem com as organizações indígenas, a luta política dos seringueiros foi assessorada por cientistas que circulavam entre a esfera científica propriamente dita e os espaços decisórios em que se discutiam políticas para a região Amazônica. Desta parceria, resultou, por exemplo, a constituição, em 1989, de uma categoria específica de unidade de conservação que permitia a permanência dos seringueiros vivendo dentro da área protegida, as chamadas Reservas Extrativistas, sendo a primeira delas a RESEX Alto Juruá, no Acre.

De fato, sobretudo a partir da progressiva ambientalização dos conflitos sociais iniciada nos anos 1980, a constituição desta área protegida em especial é representativa do caráter contraditório e contingente que pode estar por trás das políticas de preservação da natureza. Por um lado, elas são em grande medida funcionais aos processos de acumulação do capital, pois, como afirma Diegues (1996) as chamadas unidades de conservação são necessárias ao próprio modelo de desenvolvimento, uma vez que delimitam determinados espaços para a preservação do ambiente, sem a presença humana, e o restante é liberado para a busca individual/empresarial do lucro,

²¹Santilli (2005) considera a “Aliança dos Povos da Floresta”, como um dos marcos do chamado socioambientalismo, a partir das articulações entre os movimentos sociais e o movimento ambientalista, cujos representantes teriam se fortalecido após a ECO-92. Para a autora, os conceitos socioambientalistas passaram a influenciar a constituição de normas e leis, mas enquanto um paradigma, pouco teria avançado na superação da junção entre duas vertentes: uma permanecendo ligada a ideia de desenvolvimento e outra a luta pela conservação do meio ambiente.

²² Atualmente, mais uma vez este tema tem tido uma repercussão nacional e internacional com a autorização do órgão ambiental e indigenista para implantação do projeto hidrelétrico Belo Monte. Ver Fleury (2013).

por meio da exploração sobre este ambiente, ainda que regulado por uma política ambiental. Contudo, a crítica à exclusão das pessoas que viviam nestes locais antes da criação destas unidades podem desencadear ações que levam a garantia de direitos e acesso a terra justamente àquelas populações que são expropriadas pela acumulação capitalista.

Voltando à Resex Alto Juruá, Gerhardt (2015), ao analisar a complexidade discursiva de pesquisadores envolvidos com a discussão sobre áreas protegidas e populações locais, traz uma fala de um destes especialistas que descreve como se deu a criação desta unidade de conservação. A partir do relato de Antonio, antropólogo que atuou no contexto da Aliança dos Povos da Floresta, o mesmo comenta papel, para a criação de unidades de conservação, da chamada teoria dos “refúgios do pleistoceno”, regiões na Amazônia que, pela sua diversidade biológica garantida pela cobertura das florestas ao longo das glaciações do Quaternário, deveriam ser especialmente protegidas.

Esta teoria, mesmo amplamente criticada no âmbito acadêmico, por duas décadas, serviu como justificativa científica e instrumento de legitimação política para a criação de unidades de conservação. Assim, por um lado, a mesma legitimou a própria constituição de unidades de conservação de proteção integral, isto é, a negação da existência de grupos sociais que já ocupavam estas terras, provocando inúmeros conflitos; mas, em contrapartida, também esta teoria acabou por ajudar na criação da RESEX Alto Juruá, pois, devido a atuação conjunta de antropólogos e pesquisadores das ciências naturais, foi possível demonstrar que aquela região seria um refúgio do pleistoceno e que, portanto, deveria haver algum tipo de proteção. A diferença, no caso, estava no fato de quem estava a frente pleiteando tal demarcação não eram preservacionistas nem conservacionistas, mas eram os próprios seringueiros que lá viviam e que levaram adiante a luta pela criação da RESEX, ou seja, de um novo tipo de unidade de conservação que busca conciliar a interrelação entre natureza e cultura num mesmo território.

Em grande medida este exemplo mostra como a problemática ambiental, mais do que uma mera consequência dos rumos do padrão moderno de produção atual ou da progressiva “tomada de consciência” dos seus limites (LEIS, 1999), deve ser compreendida como uma questão construída socialmente, isto é, “[...] como uma espécie de núcleo aglutinador de um fato social que é, ao mesmo tempo, produto de um constante processo assimétrico de definição coletiva e de reelaboração dos valores da

sociedade.” (GERHARDT; ALMEIDA, 2005, p. 3). Se a criação de unidades de conservação de uso indireto pode ser em parte vista paradoxalmente como “resultado” da destruição do que elas supostamente foram criadas para proteger, também o surgimento das reservas extrativistas só pode ser explicado dentro do contexto social em que se deu sua invenção, marcado pela luta por acesso à terra, pela afirmação e valorização de identidades coletivas (extrativistas, indígenas, quilombolas e outras comunidades tradicionais) e por alianças táticas com outros atores sociais (entre eles pesquisadores, ambientalistas, políticos profissionais, indigenistas e até mesmo setores do empresariado).

3.2 Resistência indígena e licenciamento como mecanismo de adequação e produção de injustiças ambientais

No que se refere ao tema da sustentabilidade e do desenvolvimento sustentável, este debate, sobretudo a partir de meados dos anos 1990 com a consolidação da perspectiva da “modernização ecológica” e sua retórica da “boa governança”, “responsabilidade socioambiental” e “eficiência produtiva” (ACSELRAD, 2005), se trava através da ideia de que seria possível uma conciliação entre “interesses” econômicos, ecológicos e sociais (obviamente com a prevalência do primeiro sobre os demais). Ao mesmo tempo prevalece a crença de que os conflitos entre os diversos segmentos da sociedade poderiam ser equacionados por meio do diálogo, da negociação e da “gestão da participação” entre os diferentes atores, a fim de alcançar um “consenso” em um jogo onde só haveriam ganhadores (*win-win*).

De um lado, os efeitos não-sustentáveis das estratégias de desenvolvimento (que são, do ponto de vista capitalista, novas oportunidades de negócios e lucros), como o crescimento impulsionado pela primarização da economia direcionada à exportação de minérios e *commodities* agrícolas, são percebidos como viáveis por meio da utilização de novas tecnologias (“limpas”) e de um planejamento racional (“boas práticas”). Neste caso, não só impactos ambientais e sociais negativos decorrentes deste modelo hegemônico, mas também os seus próprios conflitos, são entendidos como meros “problemas” técnicos e administrativos, passíveis, no primeiro caso, de medidas compensatórias e mitigadoras, e, no segundo, da adoção de políticas “participativas” que incentivem a negociação e resolução de divergências existentes entre as partes sem considerar as relações de poder que aí são constituídas (ZHOURI et al., 2005).

Contudo, e a despeito desta retórica, mesmo no balanço das condições socioambientais do planeta feito durante a Conferência Rio +10, em 2002, na África do Sul (espaço em grande medida vinculado ao conservadorismo que marca o *mainstream* geral do debate ambiental), chegou-se a constatação de que houve um agravamento da degradação ambiental em termos planetários. Se afastando do pensamento crítico e anti-sistêmico dos anos 1970 e 1980 sobre a necessidade de se repensar o modelo de desenvolvimento adotado pela sociedade ocidental contemporânea, o discurso global em favor do desenvolvimento sustentável reedita novamente, tal como o discurso sobre desenvolvimento inaugurado nos EUA pelo presidente Truman ao final da década de 1940, uma concepção totalizadora (porque deve ser ou chegar para todo mundo) e evolucionista (pois com o avanço do “crescimento econômico” chegar-se-á a um mundo melhor). Sob tal pensamento positivista, a “natureza” só poderia aparecer concebida como uma realidade externa à sociedade e às relações sociais, podendo ser “manejada” e gerenciada a fim de não se tornar um empecilho ao desenvolvimento, mas justamente aquilo que garante sua reprodução material e ideológica: um “recurso” a disposição do capital (ZHOURI et al., 2005).

Conforme conclui Acselrad (2005, p. 18), a possibilidade de enfrentamento a esta nova metamorfose do capitalismo foi capturada e adestrada, em grande medida, uma vez que no atual contexto a tendência, tem sido a de limitar o discurso da sustentabilidade à adequação do ambientalismo aos interesses hegemônicos que tem como finalidade a acumulação e o crescimento econômico. Esta “adequação ambiental” (ZHOURI, 2008) também se constitui como paradigma inserido na aposta da “modernização ecológica” que, acaba por motivar ações que atribuem ao mercado a capacidade institucional de resolver a degradação ambiental.

Contudo, como comenta Viveiros de Castro, a noção de

[...]‘ambiente’ como ensinam os ecólogos e o bom senso é uma noção vazia de significado senão se estabelece previamente um ponto de vista. Só existe o ambiente para alguém, para uma determinada forma de vida, com valor de variável independente. Isto é: todo ambiente é um ambiente de um sujeito. (1988, p. 10).

Como no caso das relações mercantis o ambiente pertence (ou deveria pertencer) ao “mercado”, o único destino possível para seu conteúdo é ser internalizado, adquirir valor de troca e se tornar mercadoria. Viveiros de Castro (1988) entende ainda que a incorporação do discurso ambiental à lógica mercantil é determinada pelos interesses predominantes de grandes grupos privados, que demarcam, tensionam e direcionam, a

seu favor, as ações do Estado capitalista, naquilo que denominou de “ambientalismo oficial”.

Será em meio a esta captura da crítica ambientalista que irão emergir as lutas por justiça ambiental, primeiro nos EUA, nos anos 1980 e, no contexto brasileiro, ao final da década de 1990 (ACSELRAD; MELLO; BEZERRA, 2009). Daí surge uma série de organizações (no Brasil articuladas através da Rede Brasileira da Justiça Ambiental²³) que irão colocar em pauta, por um lado, questão da socialização desigual dos riscos ambientais inerentes a efetivação de grandes projetos de desenvolvimento²⁴ e, por outro lado, a repartição injusta, concentrada e parcial dos lucros e “benefícios” que sobrevém destes mesmos empreendimentos. Enfatizando a necessidade de pensar a noção de sustentabilidade a partir da constatação de que se vive numa sociedade diversa cuja heterogeneidade encontra-se submetida a relações de poder, para Zhou et al. (2005, p. 18) também:

[...] as assimetrias na classificação e na apropriação social da natureza resultam em uma distribuição ecológica desigual. O conflito eclode quando o sentido e a utilização de um espaço ambiental por um determinado grupo ocorre em detrimento dos significados e usos que outros segmentos sociais possam fazer de seu território, para, com isso, assegurar a reprodução do seu modo de vida.

Para a autora acima referida, os projetos desenvolvimentistas homogeneizadores do espaço, como a construção de hidrelétricas, monocultivos, mineiradoras etc., são geradores de injustiças ambientais, pois sua implementação gera riscos e danos a grupos sociais excluídos ou marginalizados do chamado desenvolvimento, os quais assumem todo o ônus (as tais externalidades negativas) dele decorrente.

Portanto, a ideia de justiça ambiental se insere no campo de discussão sobre conflitos ambientais, estes últimos ocasionados pelo rompimento eventual de acordos entre modos sociais distintos de apropriação do mundo material, que são emblemáticos das contradições que permeiam o interior dos modelos de desenvolvimento (ACSELRAD, 2005).

²³ A Rede Brasileira de Justiça Ambiental se consolidou em 2002 como um espaço de identificação, solidarização e fortalecimento dos princípios da justiça ambiental. Constitui-se como um fórum de discussões, denúncias, mobilizações estratégicas e articulação política, com o objetivo de formulação de alternativas e potencialização das ações de resistência desenvolvidas pelos seus membros, que inclui movimentos sociais, entidades ambientalistas, núcleos de instituições de pesquisa e ensino, entre outros.

²⁴ Tais como hidrelétricas, mineração, minerodutos, portos, rodovias, ferrovias, siderúrgicas, complexos petroquímicos ou para produção de celulose e outras obras de infra-estrutura, mas também grandes projetos agropecuários para produção de soja, agrocultivos, pecuária e outras *commodities* agrícolas ou ainda projetos associados a realização de mega-eventos como copa do mundo e olimpíadas.

Para este último (2005, p. 17), “[...] a sociologia da questão ambiental tem encontrado dificuldades em caracterizar as especificidades dos ‘conflitos ambientais’ como objeto científico [...]”. Isso se deve às suas próprias dificuldades teóricas, que dizem respeito à complexidade da caracterização do ambiental como um campo específico de construção de questões enquanto demandas sociais (por exemplo, por maior igualdade na distribuição dos resultados, positivos e negativos, das políticas de desenvolvimento) e de manifestação dos conflitos (por exemplo, entre defensores, financiadores e executores de empreendimentos hidrelétricos e povos indígenas e seus aliados).

Pela análise de Acseirad (2005), o tema do meio ambiente estaria relacionado às formas adaptativas do ser humano como espécie animal e, portanto, os conflitos ambientais explicitariam essa oposição entre diferentes formas de adaptação ao mundo material. Já, sob a ótica econômica, os conflitos ambientais seriam de dois tipos: pela distribuição de externalidades decorrentes da dificuldade dos geradores de impactos externos assumirem sua responsabilidade por suas consequências; e pelo acesso e uso dos recursos naturais, decorrente da dificuldade de se definir a propriedade destes últimos, muito deles bens intangíveis como uma paisagem com certas características cênicas. Em ambos os casos, a teorização estaria aprisionada pela hegemonia das categorias mercantis, ligadas a necessidade de mediação e valoração econômica (e consequente precificação) tanto dos elementos da natureza como dos impactos sobre eles.

Seguindo o ponto de vista de Acseirad (2005, p. 19), o meio ambiente seria como um terreno de significados contestados material e simbolicamente, portanto, “[...] as lutas por recursos ambientais são, simultaneamente, lutas por sentidos culturais [...]”. Lutas estas que remetem, em grande medida, a conflitos em que está em jogo um enfrentamento cosmológico, que, como se verá adiante, é o que ocorre entre o modo como os Guarani percebem os rios (que também correm em suas veias) e a maneira como planejadores e executores encarregados da construção das PCHs os veem (no caso, como “recurso energético”).

Assim como a problemática ambiental, o meio ambiente é uma construção social variável no tempo e no espaço, mas, que, para existir, precisa ser territorializado. Assim, a partir da argumentação acionada discursivamente por cada conjunto de atores sociais, a apropriação, significado e destino deste território e o que lá existe em termos materiais (o que, como dito, não é sinônimo de “recurso”) dependerá das estratégias de

localização conceitual nas condições específicas da luta pela defesa de distintos projetos em contexto de desigualdade sociopolítica e econômica.

Por esta razão, conflitos ambientais devem ser analisados, simultaneamente, nos espaços de apropriação material e simbólica destes territórios em disputa, os quais se configuram tanto através da luta direta pelo poder de interferir sobre esta base material como pela batalha simbólica travada em torno das categorias de legitimação desta intervenção. Em síntese, conflitos ambientais são confrontos em que se envolvem

[...] grupos sociais com modos diferenciados de apropriação, uso e significação do território, tendo origem quando pelo menos um dos grupos tem a continuidade das formas sociais de apropriação do meio que desenvolvem ameaçada por impactos indesejáveis decorrentes do exercício das práticas de outros grupos [...] (ACSELRAD, 2005, p. 26).

O mesmo autor ainda chama atenção para duas noções importantes quando da conformação de conflitos ambientais- sua durabilidade e interatividade. A primeira se refere ao plano argumentativo, isto é, os requisitos discursivos acionados no decorrer do tempo pelos envolvidos direta ou indiretamente, a fim de legitimar ou deslegitimar determinadas práticas e dar continuidade aos seus modos de apropriação material. Já a segunda noção, de interatividade, trata efetivamente de como se dá oposição e os desencontros entre os atores, os quais desenvolvem distintas formas técnicas, sociais, culturais e simbólicas de apropriação de um mesmo território ou de territórios conexos.

Já Zhouri (2008) faz uma crítica em torno do conceito de “governança ambiental”, que emerge e ganha força na arena acadêmica, mas também nas ações de governos, empresas e ONGs a partir dos anos noventa com as chamadas “Agendas 21”, que passaram a ser implementadas após a Rio-92²⁵, e outros tipos de fóruns e conselhos locais em que práticas governamentais são transferidas para atores não-estatais. Relacionado ao tema da “participação”, as arenas públicas que então são institucionalizadas para a “boa governança” – como conselhos gestores do meio ambiente- são vistas como agências de mediação de conflitos, entendidos como resultado de interesses divergentes entre atores individualizados. Todavia, para a autora ocorre neste caso “[...] um deslocamento da esfera política para esfera da economia, em que direitos e sujeitos coletivos são invisibilizados e substituídos pelo foco em interesses e atores particulares.” (ZHOURI, 2008, p.99).

²⁵ Sobre as Agenda 21 e seu caráter de “programa de percepção” da realidade que, por sua vez, subentende a imposição de práticas prescritivas, ver Acselrad, Mello e Bezerra (2006).

Como se verá mais adiante, em grande parte é o que ocorre dentro do processo de licenciamento ambiental das quatro PCHs no rio Jacuizinho. Neste caso, a aquisição de tal “licença” se converte numa espécie de ritual de passagem para as obras, com a inconformidade dos Guarani em relação ao empreendimento sendo transformada em “peça técnica”. Por sua vez esta última, entre seus resultados, deve apresentar medidas que aparecem, para os indígenas, como se eles estivessem “ganhando” alguma coisa, mesmo que represente a expropriação de um bem comum (no caso, o rio que corre em suas veias).

A partir de longa experiência empírica em Minas Gerais envolvendo grandes projetos de desenvolvimento como hidrelétricas, mineração, siderúrgicas e produção de eucalipto e celulose, Zhouri (2008) considera que o processo de licenciamento ambiental evidencia a dinâmica do campo ambiental, o qual é constituído por posições hierarquizadas e relações de poder muito desiguais. O jogo político que se dá é inserido (e com isso diluído) no âmbito do paradigma da adequação ambiental, o qual se destina basicamente a viabilizar um projeto técnico, cuja elaboração é anterior a qualquer tipo de “participação local”.

Neste caso, a incorporação de algumas “externalidades ambientais” (por exemplo, perda da biodiversidade) e sociais (por exemplo, delocalização de moradores locais) na forma de medidas compensatórias, indenizatórias e mitigadoras nada mais é do que, o subterfúgio visível destinado a garantir a dominação das oportunidades de tomada de decisão. Substitui-se, neste caso, toda e qualquer tipo de reivindicação ou justificação não econômica por uma visão hegemônica do que sejam as possibilidades de “uso” dos “recursos naturais” a partir da lógica de mercado. Como resultado, o processo de licenciamento ambiental

[...] deixa de cumprir sua função precípua de ser um instrumento de avaliação da sustentabilidade socioambiental das obras para ser um mero instrumento viabilizador de um projeto de sociedade que tem no meio ambiente um recurso material a ser explorado economicamente [...] (ZHOURI, 2008, p. 101).

Mas tal processo de objetivação (no caso aqui analisado, de rios que correm nas veias dos Guarani em energia a circular em linhas de transmissão e cabos de alta tensão) se entende também aqueles que, do ponto de vista dos representantes de

empreendimentos²⁶, passam a ser vistos como “componente socioeconômico”, que, mais adiante, será descrito no estudo e relatório de impacto ambiental (EIA/Rima) exigido dentro do ritual iniciado com o processo de licenciamento. Retomando à discussão feita por Viveiros de Castro (1988), obras de engenharia como as PCHs produzem um “impacto ambiental” que deve ser medido e avaliado, a partir de um diagnóstico, onde se consideram seus meios físico, biológico e sócio-econômico. É neste último (como os demais, visto como um “meio”), onde as pessoas que nele vivem serão inseridas, passando com isso a fazer parte do “ambiente”. Segundo o autor, estas populações são assimiladas a uma natureza mais ampla, da qual fazem parte, e que será “atingida” pelas obras do empreendimento. Como consequência, este último recolhe em si os valores de sujeito (na verdade, ele aparece como o único sujeito), relegando comunidades inteiras que vivem nestes locais, da mesma forma que o “meio” físico e biológico, a condição de “impactados” à revelia dos mesmos por se tratar de objetos:

[...] na verdade é a própria ideia de sociedade que é reduzida a um estado ambiental, isto é, naturalizado perante um Estado [ou empreendimento privado] que, materializado em seu projeto de engenharia, assume o lugar da sociedade. O confronto passa a ser entre um estado e uma natureza, um sujeito que age e um ambiente que reage. Gente vira ambiente, e a obra vira agente. (VIVEIROS DE CASTRO, 1988, p. 10).

Obviamente, este é o ponto de vista hegemônico, ditado pelo ritual de licenciamento, que pretende reduzir a condição humana (portanto social) de quem a ele resiste ao status de “problema”, “impedimento”, “obstáculo” a ser “vencido”. E aqui o efeito deste artifício não se restringe aos interesses por trás de grandes obras, pois é imposto como se fosse a única maneira com que todos devem se engajar, incluindo tanto os próprios “atingidos” como aqueles que desejam “participar” do ritual defendendo direitos dos “atingidos”. Ao final, ou seja, no transcurso que leva à aquisição da “licença” para executar uma obra, o próprio ato de qualificar grupos sociais como atingidos termina por reduzi-los a condição de natureza, que, do ponto de vista antropocêntrico discutido anteriormente e que prepondera no pensamento ocidental, pode ser tratado como coisa a ser controlada (via técnicas “participativas” de mediação e educação ambiental), movida (através da remoção do lugar onde vivem) ou mesmo descartada (como atestam inúmeras situações de violência explícita ou forjada as quais são submetidos aqueles que se contrapõem às obras).

²⁶ Mas não só, pois inclui também equipes de especialistas contratadas para o trabalho de elaboração de “peças técnicas”, como a que afinal participei como perito no caso das PCHs no rio Jacuizinho.

Contudo, como na prática não está se lidando com coisas, mas com pessoas com capacidade criativa de refletir e agir sobre sua própria situação, tal reificação traz em si a própria contradição e possibilidade de reversão deste tipo de desqualificação da sua condição de sujeitos. Neste sentido, um movimento contrário é gerado, pois tal procedimento permite ao mesmo tempo que os próprios “atingidos” apareçam e sejam socialmente reconhecidos, não como indivíduos, mas agora como um coletivo, daí fazendo surgir a identidade social de “atingido” cujos integrantes, como movimento social, passam através de muita luta e mobilização, a reivindicar direitos específicos.

Portanto, apesar das relações de poder e dos atos de violência a que são submetidos os coletivos indígenas na relação com os projetos desenvolvimentistas, uma análise que contemple esta dimensão da ação do sujeito (e não só de alguém que está sujeito à ação executada por outros) não pode se limitar ao “tempo da obra”, a exemplo da tentativa de construir PCHs, mas que tem que incluir como elemento decisivo toda uma situação histórica de contato interétnico²⁷. Isto porque, o reconhecimento da sua capacidade de agência (TURNER, 1993) precisa incluir, como fator fundamental de suas tomadas de decisão, a atualização e reflexão permanente de suas experiências vividas por séculos junto aos *jurua*²⁸, bem como a compreensão de como se dá o acionamento e a seleção de elementos de sua cosmologia.

Portanto, mesmo compartilhando também da ideia de Viveiros de Castro (1988, p. 10) de que “[...] a obra aparece como uma causa absoluta, cuja concepção é subtraída a qualquer exame [...]”, e que seus executores pretendem transformá-la “[...] em verdadeira instância transcendental, condição incondicionada, fato consumado a que só se cabe reagir, adaptar-se a obra do destino [...]”, a experiência dos coletivos indígenas na relação com as PCHs permite refletir sobre suas tomadas de decisão e o lugar que ocuparam no campo do conflito ambiental aqui analisado. Posicionamentos estes que, de modo algum estão já pré-definidos ou delineados, mas em movimento, se somando e incluindo outras experiências em que coletivos Guarani se confrontam com outros projetos desenvolvimentistas.

Finalizando este capítulo, será a partir dos referenciais teóricos aqui explicitados, aglutinados em torno da perspectiva do paradigma da “adequação

²⁷A saber, situação histórica como categoria analítica que permite interpretar as experiências que os atores sociais vivenciam em diversas temporalidades e espaços, onde são demarcadas fronteiras étnicas, alianças e interdependências, dentro do campo intersocietário de relações interétnicas (OLIVEIRA FILHO, 1988).

²⁸ Mesmo porque até mesmo as tentativas passadas de aldeamento forçada nos séculos XIX e XX guardam fortes correspondências com o tratamento e o modo como os grandes projetos de desenvolvimento são impostos a grupos subalternos.

ambiental”, que será analisado o objeto de estudo proposto, considerando a experiência empírica de uma das etapas do licenciamento ambiental das PCHs no sul do Brasil como um campo de conflito ambiental²⁹. Neste caso, conforme Gerhardt (2012, p. 9), estão em jogo a própria ideia de ambiente (por exemplo, aquele cuja centralidade se conforma em torno de um rio) e o processo de ambientalização dos confrontos subsequentes (com os envolvidos acionando elementos e justificações vinculados a um imaginário ecológico de defesa da natureza)³⁰. Com base nesta compreensão, a tessitura da escrita procura analisar o conflito, a partir dos argumentos discursivos de cada um dos atores sociais envolvidos, bem como as contradições no processo de disputa entre modos distintos de apropriação e uso material e simbólico sob um mesmo território.

²⁹ Sobre o conceito de campo, parte-se da teoria de Bourdieu (1997, p. 50), sendo este visto como “[...] o *locus* do conflito entre sujeitos sociais que disputam a legitimidade de certas concepções e ações, a partir do domínio de um capital específico, contribuindo assim para a conservação ou transformação de sua estrutura [...]”.

³⁰ Segundo Gerhardt (2012, p. 9), “[...] em linhas gerais tal fenômeno diz respeito à incorporação discursiva e ao uso prático, por parte dos grupos sociais específicos, de argumentos, justificativas, conceitos, ações e mesmo do vocabulário genérico de algum modo associado à prerrogativa de proteção-conservação ao meio ambiente [...]”.

4 MBYA REKO X JURUA REKO ACHY

“A história do Brasil é uma história de empreendimento sem compensação”³¹.

Antes de entrar propriamente no capítulo relativo ao conflito ambiental aqui tratado, creio ser importante trazer, primeiro, as experiências que tive ao longo da minha trajetória (pessoal e acadêmica) junto a este povo indígena. Será a partir delas juntamente com as reflexões sobre outras referências etnológicas e etnográficas que compõem a bibliografia produzida sobre os Guarani, que será possível apresentar o contexto cosmológico que fundamenta o seu sentido de ser, viver e estar no mundo. Esta servirá como base e ponte para analisar os elementos cosmológicos que foram acionados pelos coletivos Guarani na *Tekoa Ka'aguy Poty* na defesa deste “equilíbrio cosmológico”, do seu território e do seu *mbya reko* diante da possibilidade da construção das obras, isto é, com mais uma ação do *jurua reko achy*. Em seguida, procuro contextualizar esta experiência local contando um pouco do histórico recente dos confrontos envolvendo coletivos Guarani e grandes projetos desenvolvimentistas no Rio Grande do Sul.

4.1 Equilíbrio Cosmológico: *Mbya Reko*

O *mbya reko* Guarani está intimamente relacionado ao seu *ethos* caminhante, cuja busca pela explicação sobre o seu caminhar despertou interesse em diversos pesquisadores (CLASTRES, 1978; MELIÀ, 1990; NIMUENDAJÛ, 1987³², entre outros). Este constante deslocamento, por sua vez, para além da sua dimensão mítica e religiosa, possui uma multiplicidade de motivos e sentidos que se apoiam sobre seu modo de viver e estar no mundo.

O estudo contemporâneo da antropóloga Elizabeth Pissolato (2007) junto à coletivos Mbya Guarani no Rio de Janeiro, aponta que o sentido do seu *ethos* caminhante parte de uma consciência da imperfeição ou da incapacidade de duração desta terra, tornando esta busca por novos lugares onde seja possível fazer a sua própria vida mais durável, uma conduta permanente, ou melhor, um traço ou característica do seu modo de ser Mbya. A autora traduz o sentido dos seus deslocamentos em termos da

³¹ Frase de abertura do antropólogo Flávio Gobbi que atua no Programa de Apoio às Comunidades Mbyá-Guarani, referente às medidas compensatórias e mitigadoras da duplicação da rodovia BR-116, durante o seminário de avaliação de seus dois anos, em novembro de 2014, na cidade de Camaquã/RS.

³² Edição baseada no original de 1914.

satisfação pessoal de cada Guarani, que passam a buscar uma nova condição de vida para ficar- *vy'a* [alegre], para *-iko porã* [estar bem], e *-exai* [estar com saúde].

Como visto na introdução e na alusão de Candino Oliveira ao rio que ao mesmo tempo corre sobre a terra e nas suas veias, para os Guarani, assim como para diversas etnias (ameríndias), ao contrário da sociedade ocidental contemporânea, a dicotomia entre natureza e cultura perde seu significado dicotômico. Neste caso, a relação entre os seres que habitam o mundo mundano, natural e sobrenatural possui um caráter ambivalente de ser e conceber o mundo sustentado sobre vínculos de continuidade e não de ruptura (ESCOBAR, 1993).

Portanto, se natureza e cultura não são vistos como campos ontologicamente distintos, as relações sociais abrangem todos os seres que compõem o cosmos que, como sujeitos dotados de ação, sentimento, reacionalidade e imaginação, são dotados de instituições e comportamentos simétricos (DESCOLA, 1998, 2000).

Dito de outra forma, o que nós ocidentais chamamos ou percebemos como entidades humanas e não humanas possuem uma interioridade de mesma natureza, ou seja, aquilo que aparece (e este termo é chave) como planta, animal, espírito, pessoa, inimigo e morto é concebido como dotado de uma alma que permite a tais entidades comunicar-se entre si e através de materialidades distintas, cujos corpos com propriedades contrastantes podem ser denominadas de “roupagens” (DESCOLA, 2005).

Assim, cada espécie de ser aparece aos outros seres como aparece para si mesma, isto é, igual, como humana, mas age manifestando sua natureza distintiva e definitiva de animal, planta ou espírito. Apesar disso, para os ameríndios, mesmo que não de forma evidente, todos os seres que compõem o cosmos continuam a ser humanos (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 354), isto é, a referência compartilhada por todos os seres da natureza/sobrenatureza é a humanidade como condição e não o ser humano como espécie (DESCOLA, 2005; VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

Em oposição às teorias evolutivas darwinianas segundo as quais, no princípio, bichos e gentes comungariam uma mesma natureza- sendo que, com o tempo, os segundos teriam se “desanimalizado” até virarem humanos, a concepção cosmogônica de alguns povos ameríndios partiria do fato de que, no início dos tempos, todos os seres teriam sido humanos. Ocorre que, se alguns destes humanos teriam deixado de lado parte da sua humanidade, esta última, no entanto, permaneceria potencialmente presente (daí a importância ressaltada acima do termo “aparecer como”). Assim, mais ou menos como quando se afirma que em determinada situação fulano “despertou seu lado

primitivo”, agindo “como um animal”, tais seres, em determinados momentos, teriam a capacidade de agir “como uma pessoa” e mostrar seu lado “humano”. Como afirma Bracagioli, et.al. (2013, p. 33-34), se referindo à leitura perspectivista inaugurada por Viveiros de Castro (1996, 2002),

[...] ao invés de uma animalidade comum, partilharíamos, na origem, de uma humanidade comum, a qual, estando em estado latente, poderia ser, dependendo da ocasião, ‘despertada’. Tal perspectiva (...) implica uma ruptura ontológica na medida em que ‘a natureza deixaria de ser uma espécie de máximo denominador comum das culturas’ (CASTRO, 2002a, p. 120). Da mesma forma, ao invés de falarmos em ‘natureza humana’, teríamos, segundo este ponto de vista, uma outra humanidade, uma ‘humanidade natural’.

No caso dos Guarani, a busca de uma nova condição de vida (PISSOLATO, 2007) está relacionada às essas relações de sociabilidade entre seres diferentes, mas vistos como parentes mais ou menos próximos ou distantes, mas pertencentes a uma mesma família humana (e que nós vemos como humanos e não humanos, sendo a diferença aqui reduzida a características culturais, no primeiro caso, e evolutivas e biológicas, no segundo). O que importa aqui, contudo, é que esta ambivalência entre aproximação ou distanciamento faz parte da sua cosmopolítica, pois termina por garantir o fortalecimento de laços entre os “seus” e distantes dos “outros” (PRADELLA, 2009).

Conforme relatei no capítulo dois, a minha experiência na convivência com os Guarani na *Tekoa Porã* e, caminhando em outras áreas, me oportunizou vivenciar (e saber algo mais sobre) como se dá a co-relação dos seus diferentes domínios cosmológicos, tendo podido acessar espaços de sociabilidade em que se dão essas relações sociais entre eles e com os demais seres, diriam os *jurua*, “naturais”.

4.1.1 *Nhanderete Nhembojervia* [nosso corpo sagrado]

Meu compartilhar da vida cotidiana dos Guarani, na *Tekoa Porã*, como *jurua*, despertou estranhamento por parte de outros não índios locais, os quais ou os consideram exóticos ou “bons selvagens” ou ambos. Foram inúmeras vezes que ao circular sozinho ou acompanhado dos Guarani pela cidade do Salto do Jacuí, fui surpreendido por perguntas da população local que expressavam este imaginário coletivo e civilizador, mesmo eles estando ali tão próximos.

Chegando à área ocupada pelos Guarani, o cacique José Fernandes nos concedeu uma casa desabitada para morar a partir da solicitação de Mariana para realizar a sua

pesquisa de doutoramento na aldeia. Porém, ao dar tal permissão, mesmo que imediata para nossa permanência, havia em seu rosto uma expressão de certa desconfiança sobre se realmente teríamos êxito em nossa experiência longe do conforto da cidade, da energia elétrica, dos amigos e parentes. A casa era igual a todas demais na aldeia, construída através de um projeto governamental, feita de madeira, com dois quartos, uma sala com piso e uma área coberta à frente com chão batido, usada pelos Guarani para fazer fogo. Todavia, a maioria deles mantinha uma casinha [*oga*] ao lado, ao estilo tradicional, para os períodos de inverno pela sua qualidade térmica.

Chegamos à aldeia no dia 01 de setembro de 2009. Já eram cinco da tarde e nos instalamos com nossos pertences, panelas, cobertores, lanterna, roupas, “um bom palheiro de tabaco” para acompanhar o chimarrão, e preparamos a área do fogo que seria nossa cozinha pelos próximos um ano e meio. Naquele dia, sentados em alguns tocos de madeira improvisados como bancos, mateamos um pouco e fomos nos recolher, como fazem todos na aldeia ao cair do sol. Deitados para nossa primeira noite, começamos a conversar, ainda muito ansiosos e felizes por ali estar, mas envoltos de uma atmosfera de mistério, euforia e medo, pelo fato de estarmos na completa escuridão de nossa nova morada e frente ao desconhecido desta relação interétnica. De repente, começamos a escutar a beleza das vozes das mulheres que ressoavam como em um clamor repetido e que se diferenciava do canto dos corais de crianças Guarani que presenciava nas ruas de Porto Alegre. Neste embalo, que varou a madrugada, experienciamos à distância um ritual, que, tempos depois, descobri que era o início do *ÁraPyau* [tempo novo], que corresponde ao início da primavera, onde os Guarani retornam à *opy* [casa de rezas], após uma pausa feita durante o período do inverno [*Ára Yma*- tempo velho].

Fomos ficando a vontade com todos na aldeia, compartilhando da sua rotina cotidiana, de suas atividades coletivas, como reuniões, jogos de futebol, plantio nas *kokue* [roças], aniversários, nascimentos, mortes etc. Com o passar dos meses, fomos entendendo a conformação espacial e social da *tekoa*, composta por dois grupos locais [*kuéry*]³³: o grupo de Luiz Natalício e o grupo de Marcelina, uma *kunha karai* [liderança religiosa feminina], cunhada do antigo cacique e já falecido Juancito. Este último era sempre lembrado por todos como um forte *karai* [liderança religiosa masculina], cujos

³³ Este termo foi proposto pela antropóloga Valéria Assis. A partir da ideia de *kuéry* [plural, coletivo] é possível apreender a dinamicidade do processo de coletivização de grupos e/ou pessoas Guarani que coabitam ou não o mesmo local (ASSIS, 2006 *apud* SOARES, 2012).

valoreseram mantidos pelo *kuéry* de Marcelina, o que configurava alguns conflitos dentro da aldeia na sua relação com o outro grupo, além de sua posição contrária a qualquer “sistema de fora” (dos não índios), como por exemplo, a escola *jurua*.

Marcelina morava em uma casinha pequena, bem ao estilo tradicional Mbya, feita de madeira amarrada com cipó, barreada e com telhado de taquara, cuja fala nas reuniões da comunidade era escutada com atenção e respeito por sua trajetória e “belas palavras”³⁴ aos demais parentes. Desde o início de nossa convivência, Marcelina tinha períodos de saúde e doença, cuja auto explicação era pelo fato “das crianças estarem doentes”, referindo-se ao interesse dos mais jovens pelo “sistema dos *jurua*”. Ela e seu grupo de familiares, não participavam dos rituais na *opy*, frequentada pelo *kuéry* de Luiz Natalício, mas, em algumas ocasiões, reuniam seus parentes na sua própria casa.

Os meus diálogos e de Mariana com Marcelina eram sempre intermediados por algum Guarani que se dispunha a fazer a tradução do guarani para língua portuguesa, situações estas em que falava sobre o modo de ser e viver Guarani, sobre a sua *kokue* no pátio, algum prato típico e expressava seu sonho em ter sua própria *opy*. Num destes diálogos, Marcelina mostrou seu interesse em visitar sua irmã Aurora e seu cunhado Dionísio, na região de Misiones, na Argentina.

Apesar de nossa combinação anterior de data e horário para nossa partida para *Tekoa Tamanduá*, localizada no município de 25 de Mayo, Marcelina desistiu em nos acompanhar, mas solicitou que levássemos sua filha mais velha Irma e seu neto Jorge, este último, para fazer um tratamento para o uso excessivo de bebida alcóolica. Chegamos já à noite na *tekoa*, e quando descemos da caminhonete uma criança informou que o casal anfitrião nos esperava dentro da *opy*. Entramos um a um e vimos que o casal *opyguá* [guardiões da casa de rezas] estava sentado lado a lado junto ao fogo. Todos os saudamos *agujeve te* [saudação tradicional Guarani] e sentamos à sua esquerda, onde havia um grande banco de madeira encostado à parede de barro.

Tomei coragem e disse: “sou o *Vherá Pyaguachu*”³⁵ seu Dionísio, lembra de mim?”. Nome guarani que ele mesmo havia me dado, durante sua visita à *Tekoa Koenjü*, onde tive a oportunidade de passar uma noite inteira ouvindo suas histórias até o dia raiar, na casa de seu neto Ariel. Ficamos na *opy*, por algum tempo. Ao final da

³⁴Os Guarani possuem pelo menos dois tipos de linguagem: uma usada nas suas relações terrenas e a outra divina, utilizada pelos deuses ao se dirigirem aos homens, e que falam pela boca das lideranças religiosas (SILVA, 2001 *apud* SOARES, 2012).

³⁵O nome Guarani é dado de acordo com a procedência divina da alma, ou seja, a morada [*amba*] de uma das quatro divindades masculinas, acompanhadas de suas respectivas esposas (CADOGAN [1946] 1992, p. 81).

recepção, Dionísio disse que iríamos ficar hospedados em sua casa, fato que nos propiciou passar aquelas duas semanas bem perto do casal.

Dionísio e Aurora passavam a maior parte do dia na *opy*, cuidados por um de seus netos, sendo que todos os dias da semana, pela manhã, eram saudados pela turma de alunos da escola Guarani, levados por outra de suas netas que permaneceram na Argentina. Por duas noites seguidas, durante os rituais, Jorge fez o tratamento com Dionísio, como havia combinado com sua mãe e avó Marcelina. Na primeira noite, todos entramos na *opy*, cuja luminosidade provinha do assento do fogo ao chão e das velas feitas de cera de abelha dispostas próximas das duas portas (uma em frente a outra, no sentido leste-oeste). Dionísio entoava cantos para as quatro divindades Guarani *Jakairá*, *Tupã*, *Nhamandu* e *Karai*, bem como soprava *tataxina* [fumaça soprada pelos *karai*], proveniente do seu *petygua* [cachimbo], nas quatro direções, para onde se deslocava tocando *mbaraka miri* [violão]. Seu filho mais velho tocava *ravé* [violino] e Aurora com sua filha mais velha tocava o *takuapu* [instrumento musical feminino- bastão rítmico feito de taquara], entoando o canto das mulheres e acompanhando as chamadas de Dionísio. Jorge ficava em pé dançando. Durante alguns momentos de pausa, Dionísio, com o *petygua* em mãos, falava e dava conselhos a ele, como parte do seu processo de cura. Entretanto, no terceiro dia (o já que era sábado) Jorge foi acompanhar o jogo semanal de futebol da aldeia e começou a beber novamente, deixando o tratamento de lado.

Passávamos os dias com o casal, cujos diálogos tivemos permissão para gravá-los³⁶, sendo que alguns deles o próprio Dionísio solicitou para que seu neto fizesse a tradução para ele mesmo averiguar se estava correta. Dionísio, durante a ditadura argentina, foi nomeado Cacique-geral Guarani, cuja relação próxima com os *jurua* e, conseqüentemente, das suas políticas colonialistas, não foi aceita por muitos, sendo este um dos motivos do deslocamento de grupos familiares para o Brasil, a exemplo de sua cunhada Marcelina.

Dionísio se queixava que poucos Guarani iam cantar na *opy*, pois preferiam ir à igreja, fato que nas aldeias da Argentina é comum. Já no Rio Grande do Sul não há nenhuma área Guarani com sua presença, seja católica ou evangélica. Cabe apontar que, em todos os rituais que participamos, somente estavam os *opyguá* e um dos seus filhos (não-consaguíneo), com cinco anos de idade. Com exceção do dia da recepção, que se fizeram presentes o filho e a filha mais velhos do casal, nenhum outro Guarani foi à

³⁶ Cópias de todas as gravações foram entregues aos seus netos que residiam na *Tekoa Porã*.

opynos dias que se sucederam. Em relação à presença dos não índios nesse espaço, Dionísio afirmou:

Nhanderu também criou os *jurua*, da forma que está o mundo, assim mesmo, mas somos diferentes. Os *Mbya* também, porque vêm de moradas diferentes, mas são todos parentes, pois uma está próxima da outra. Os *jurua* também podem procurar ter *arandu* [sabedoria], mas tem que ser com o coração, por isso permito a entrada dos *jurua* na *opy*. (SOARES, 2012, p. 74).

Passado já alguns dias de nossa visita, o vice-cacique nos abordou, durante uma de nossas caminhadas pela aldeia, dizendo em espanhol: “[...] vocês deveriam ter me procurado quando chegaram [...]”. Prontamente, respondi: “[...] nós viemos visitar o Dionísio juntamente com seus parentes [...]”, ao que respondeu então: “[...] ele é apenas o *opyguá*, nada mais [...]”³⁷. Confesso que fiquei bastante chateado com aquela fala do vice-cacique, pois não podia conceber que ser um *opyguá* fosse pouca coisa.

Enquanto isso, Jorge começou a beber cada vez mais, sendo que, sempre quando chegava bêbado, era recebido com cautela pela sua mãe, que lhe dava conselhos sobre sua atitude. Talvez por esta razão, por reivindicação do próprio Jorge, retornamos à *Tekoa Porã*, e a nossa rotina diária: despertando com o raiar do sol, buscando lenha para as refeições diárias, visitando e convivendo com as famílias Guarani. Muitas crianças nos visitavam e gostavam de desenhar sentadas ao chão no meio da sala, com o material que deixávamos numa caixa. Laura (uma menina que morava na casa mais próxima da nossa), sempre que podia levava suas irmãs mais novas, até que percebemos sua ausência do convívio de todos, seja brincando com as outras crianças, seja na escola.

Depois de alguns dias, Laura reapareceu com o cabelo cortado bem curto, o que chamou atenção devido aos seus lindos cabelos negros e longos. Posteriormente, soube que quando uma menina chega à puberdade, deve cortar o cabelo e ficar recolhida em sua casa para aprender com sua mãe e/ou avó sobre a nova fase como adulta. Entre os Guarani, a primeira menstruação exige uma série de cuidados, uma vez que trata-se de uma fase de vulnerabilidade na sua relação com os não humanos. Dos cabelos são feitos tranças, chamada de *tetyma jejokuaa*, para dar a seu futuro marido, que carregará as tranças em seus joelhos para que tenha força e saúde³⁸. Além do corte de cabelo, a menina-mulher deve usar uma pintura nos pulsos feita de *xyy* de *jata'i* [cera de abelha sem ferrão], com cinzas de folha de *taka'i* [taquarembo]. O grafismo utilizado na pintura corporal é denominado de *arakú pisá* [dedo de saracura] ou *arakú pipó* [rastros

³⁷ Tradução minha feita do espanhol para o português.

³⁸ Conforme Schaden, 1962 e Ladeira, 2007.

de saracura]. Ao final do ciclo, a menina deve tomar um banho de ervas preparado pela mãe como forma de purificação (SILVA, 2001³⁹ *apud* SOARES, 2012).

Em continuidade a nossa relação com a *kunha karai* Marcelina, ela sempre demonstrava interesse em construir uma *opy* para sua família, o que conseguiu através de um projeto governamental, em 2010, ainda que, inicialmente, a notícia não tenha sido bem recebida pelo outro *kuéry*. A partir de uma longa discussão interna, ficou definido que o projeto deveria apoiar a construção de duas *opy*: uma para o *kuéry* de Marcelina e outra como ampliação da já existente do *kuéry* de Luiz Natalício.

José (cacique e *karai opyguá*) possuía grande habilidade na construção de *opy*, cujo conhecimento foi transmitido por seu pai, que viveu e morreu na *Tekoa Nhum Porã* [Aldeia Campo Bonito] no município de Maquiné. Mesmo sendo genro de Luiz Natalício, José coordenou os mutirões para a construção da *opy* de Marcelina, cuja alimentação era preparada pelas mulheres e a busca da madeira, taquara e barreamento pelos homens. Neste processo de construção das *opy*, a do *kuéry* de Luiz Natalício foi concluída primeiramente, e a de Marcelina ficou “no esqueleto”, faltando o barreamento das paredes e o telhado. Neste ínterim, porém Marcelina, mesmo feliz e atuante no processo de construção, teve uma piora do seu estado de saúde, já com seus 76 anos de idade.

Mariana, que sabia do meu interesse nas práticas xamânicas, sempre me alertou para que não pedisse aos Guarani para entrar na *opy*, pois queria manter esse distanciamento e lugar definido aos *jurua*, ao menos naquele contexto por nós vivido à época. Porém, para nossa surpresa, numa das conversas com José, sentados em frente ao posto de saúde, o mesmo me perguntou: “[...] tu já entrou em uma *opy* aqui no Rio Grande do Sul? [...]”. Eu já havia lhe relatado minha experiência na *Tekoa Tamanduá* e respondi: “[...] não José, nunca entrei [...]”. Neste momento entreguei minha esposa dizendo: “[...] inclusive nunca pedi a ti, porque Mariana havia me alertado para não fazê-lo [...]”. José, com toda a calma que lhe era de costume, disse: “[...] não há problema algum, podes participar conosco, pois já estás quase um ano aqui fazes parte da aldeia [...]”.

Naquele mesmo dia, Irma nos procurou para dizer que o estado de saúde de Marcelina havia se agravado, o que resultou na sua ida para o hospital, devido às fortes

³⁹ SILVA, Sergio Baptista da. **Etnoarqueologia dos grafismos Kaingang: um modelo para comparação das sociedades Proto-Jê Meridionais**. Tese (Doutorado em Antropologia Social)-Faculdade de Ciências Sociais, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

dores que sentia na região abdominal. Segundo Irma, sua mãe, sabendo de nosso retorno à aldeia, pedia para que eu fosse buscar um *karai* em Peperi Guaçu, uma aldeia localizada na Argentina, fronteira com Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Aquela notícia me tomou de surpresa, pois não pretendia fazer outra viagem tão cedo, pois havia chegado naquele mesmo dia de Porto Alegre. Porém, como poderia dizer “não” para Irma sabendo da importância da presença de um *karai* para o tratamento de saúde de Marcelina?

Na maioria dos casos de doença, os Guarani procuram “se consultar” com algum *karai* e/ou *kunha karai* de sua confiança ou por indicação de um de seus parentes. Portanto, existe uma diferenciação entre essas lideranças religiosas-xamânicas, que aumentam seu prestígio social, através de suas habilidades e curas. Na *Tekoa Porã*, havia um *karai* que realizava tratamentos, ao qual Marcelina já havia feito “consultas”, mas a mesma desejou estar com este em específico.

Ao entardecer, eu já havia decidido ir à *opy*, a partir do convite de José, levando minha bolsa com tabaco e *petyguá*. Quando chego à porta da *opy*, José e Valdir (*xondaro*- soldado) falavam sobre a viagem para procurar o *karai* para o tratamento de Marcelina. Valdir já havia morado no local e ainda tinha parentes por lá, ficando decidido que partiríamos ao amanhecer do dia seguinte. Após os acertos, ambos me olharam com desconfiança, mas com crieicoragem e pedi: “posso entrar aí com vocês?” José olhou para Valdir e respondeu: “sim”.

A *opy* de José (Luiz Natalício) era sempre frequentada por um número grande de mulheres, homens, crianças e idosos, todos vinculados a sua parentela. Ao entrar, observei que perto da porta estava assentado o fogo, as mulheres e as crianças sentadas ao chão, alguns jovens e homens em idade adulta também. Eu, juntamente com alguns homens, sentei em um banco disposto junto à parede na parte direita da *opy*. Ao fundo em uma rede estava sentado Valdir e ao seu lado o *karai* Isidoro que, em outros momentos, pude acompanhar para realizar tratamento na *Tekoa Ka'aguyPoty*.

José sentou-se ao meu lado, Luizinho, que tocava muito bem o *ravé*, começou de mansinho e outro o acompanhou com o *mbaraka miri*. No centro, ao fundo da *opy*, tinha uma vela e, ao lado, estavam dispostos vários ramos de *caá* [erva mate]. José levantou-se com seu *petyguá* e começou a caminhar calmamente soprando *tataxina* nos quatro cantos da *opy*, bem como nos ramos de erva mate. A seguir, entregou o *petyguá* a outro guarani e pegou o *mbaraka miri*, iniciando o canto e a chamada dos *nhe'ë* [espíritos] e das divindades, devidamente acompanhado pelo canto das mulheres que respondiam aos

seus chamados. Aqueles cantos repetidos iam tomando força, com a fumaça dos *petyguá* e do fogo formando uma bruma dentro do local.

As mulheres estavam com seus *takuapu*, as quais os batiam ao solo, formando um som como de um grande tambor. Homens, mulheres e crianças, e eu também com a permissão de José, formamos filas dançando e cantando. Conforme o *karai* aumentava a intensidade de suas chamadas, todos compunham um círculo de mãos dadas, em torno do cantor, dançando e cantando extasiadamente, até alguém quase desmaiar. Quando isto ocorria sempre havia uma pessoa para amparar e soprar *tataxina* em sua cabeça. Os *karai* se revezavam nos cantos, primeiro José, depois Luizinho, depois Valdir e, por fim, Isidoro. Valdir foi o que proporcionou os momentos de maior intensidade, penso que devido a sua juventude e força. Ocorreram pausas entre um canto e outro, e todos voltavam a sentar-se ao chão.

Durante uma dessas pausas, um *karai* que estava de visita começou a realizar uma dança que me pareceu os movimentos de um macaco, balançando o corpo para todos os lados e percorrendo toda a *opy*. Tocou a cabeça de algumas pessoas enquanto cantava, pronunciando algumas palavras. Ao mesmo tempo, quando alguém o solicitava, realizou algumas curas através da sucção com a boca e o sopro da fumaça do *petyguá*. Por fim, Isidoro, com seu canto profundo e sereno, encerrou o ritual e, aos poucos, todos foram voltando para suas casas. Eu fui um dos últimos a sair, pois queria agradecer a José por ter permitido minha presença naquela noite. Foi então que percebi já quase o amanhecer, os galos já cantavam e anunciavam um novo dia.

Despertei em torno das dez horas, depois da experiência da noite anterior de cantos, danças e curas na *opy*. Estava um lindo dia de sol, preparei uma mochila para a viagem. Esta, feita juntocom Valdir e Bruno, outro estudante da UFRGS, que nos acompanhou, foi tranquila. Eu ainda estava sob a força do ritual, fato que, me pareceu naquele momento determinante para realizarmos uma viagem segura, serena e focada no nosso propósito. Durante o transcurso realizávamos paradas para descansar e logo retomávamos nosso destino. Quando chegamos à Itapiranga (Santa Catarina), já noite, decidimos dormir em um pequeno hotel que havia na cidade para que, ao amanhecer, pudessemos seguir até Peperi Guaçu, aldeia localizada na Argentina, fronteira com Santa Catarina. Distante 40 km de onde estávamos, o percurso todo é feito por estrada de chão, ladeando o rio com mesmo nome da aldeia, cujo acesso somente é possível de canoa ou a nado.

Levantamos bem cedinho, em torno das seis horas, comemos alguns pães, tomamos um suco e partimos. Quando chegamos próximos ao nosso destino, na casa de um agricultor, Valdir indicou para deixar o carro e partir a pé até o rio. Caminhamos em torno de trinta minutos e chegamos ao Peperi Guaçu, cujo leito é muito cavado, devido ao alto relevo do cerro que fica do lado argentino e, portanto, possui uma razoável correnteza. Em seguida Valdir falou para procurar a canoa que sempre fica na margem para que os Mbya possam cruzar de um lado a outro, mas sem sucesso, pois não a encontramos ancorada. Após emitir alguns sons de pássaros para chamar algum Guarani, do outro lado da margem, porém, também sem êxito. Valdir pediu então meu tabaco para mascar, assim como em diversas situações, o *karai* Isidoro o fazia, pois se tratava de um tabaco negro, bastante forte, comprado de um Kariri-Xocó que sempre vem ao Rio Grande do Sul esgundo os Guarani, “é bom para curar”.

Ficamos ali em silêncio durante um bom tempo esperando se alguém aparecia, quando Bruno disse: “nós podemos cruzar a nado”, ao que concordei com sua proposta. Valdir nos olhou desconfiado, como que pensando se teríamos habilidade para atravessar o rio, mas respondeu: “então vamos”. Tiramos nossa roupa e a deixamos perto de uma árvore, calculamos a correnteza, pois teríamos que nos jogar ao rio a uma altura que ela nos levasse ao local desejado, nadando aproximadamente uns 20 metros. Bruno foi o primeiro a cair na água, eu fui o segundo e, por fim, Valdir. Claro que nosso cálculo não foi preciso, porém chegamos em segurança à outra margem do Peperi Guaçu.

Adentramos em seguida à trilha que leva morro a cima por dentro de uma mata fechada, cuja cena era no mínimo curiosa, para não dizer constrangedora, dois *jurua* e um mbya seminus chegando a uma aldeia Guarani na Argentina e ainda cruzando a fronteira ilegalmente. Quando em fim chegamos ao topo do morro e saímos da mata, observamos apenas uma casinha, de no máximo um metro e meio, feita de madeira e lona preta. Nos aproximamos de onde estava um casal com duas filhas pequenas e dois coatis no colo das meninas, cujo homem por sorte era o primo de Valdir.

Ele nos contou que o cacique (e *karai*) havia mudado a aldeia de local, a aproximadamente uma hora de caminhada, para um ponto onde a pesca era mais abundante. Relatamos nosso objetivo de buscá-lo para realizar o tratamento de saúde de Marcelina, mas frente a nossa situação de nudez e cansaço não poderíamos caminhar mais uma hora na mata. Prontamente, o primo de Valdir colocou à disposição seu filho mais velho para fazer essa tarefa. Ficamos de voltar no dia seguinte e aguardar, do outro lado da margem, por novas notícias, e foi o que fizemos. Por volta das nove horas da

manhã, após sermos “consumidos” pelos mosquitos durante três horas, ao meio dia avistamos o rapaz que, aos gritos, informou que o *karai* não poderia nos acompanhar, pois estava em meio à mudança da aldeia e tinha recebido visitas recentemente. Voltamos a *Tekoa Porã* de “mãos abanando”, pois a busca do *karai* tinha sido inglória, e tal notícia tinha que ser dada à Marcelina e sua família.

Era final de 2010 e a *kunha karai* havia deixado o hospital para passar às festividades junto de seus familiares. Segundo o diagnóstico da biomedicina, Marcelina estava com câncer no fígado e já apresentava metástases no pulmão. Seu falecimento foi no dia 08 de janeiro de 2011, rito funerário do qual eu e Mariana participamos até o final. Marcelina faleceu sem ver sua *opy* pronta, porém, a família não permitiu que ela fosse velada na casa do outro *kuéry*, mesmo que José e outros homens de sua família ajudaram nos preparos necessários para o seu sepultamento⁴⁰.

No mês de março de 2011, Mariana prometeu fazer uma festa de despedida da comunidade, pois ficaria por cinco meses em Buenos Aires para realização da sua “bolsa-sanduíche” do doutorado. Todos compareceram, mesmo com o tempo chuvoso e sem um local coberto para a reunião. Em conversa com José, lhe perguntei sobre a *opy* e surpresa minha foi à notícia de que o seu alicerce havia partido ao meio. Naquele momento, a comunidade estava sem um local para realização de seus rituais, apesar do seu interesse e vontade para logo reconstruí-la novamente. Nos despedimos de todos logo após a confraternização do almoço, entregamos nossa casa ao José e partimos para Porto Alegre.

Na saída da aldeia, Irma estava colhendo milho com Jorge e se dirigiu até o carro para se despedir. Mariana, mesmo bastante emocionada, tentou disfarçar e agradecer por todos os momentos de partilha e convivência. Irma falou que sua família já estava trabalhando na construção final da *opy* e que ela mesma daria andamento ao legado de sua mãe. Na oportunidade que tivemos de retornar a *tekoa*, após o período passado em Buenos Aires, Irma estava vivendo na *opy*, trilhando o caminho que havia assumido para si e seu *kuéry*. Meses depois, ela e sua parentela se mudaram para uma área em Santa Maria, junto de outros parentes, onde também já construiu sua *opy*.

⁴⁰Ver Soares, 2012.

4.1.2 Desequilíbrios cosmológicos- PCHs como *jurua reko achy*

Esta narrativa traz alguns dos elementos fundamentais do modo de ser, viver e estar Guarani- *mbya reko*. Primeiramente, fica claro a necessidade de um território onde possam consolidar uma *tekoa*, com condições do ponto de vista ecológico, como mata, plantas, animais, áreas agricultáveis para plantar suas “sementes verdadeiras”, obter permissão e/ou negociação com os seres que habitam também aquele lugar e, muitas vezes, a confirmação por uma “revelação” em sonho⁴¹. Para os Guarani, o *mbya reko* é entendido como uma busca por este equilíbrio cosmológico, ou seja, por boas relações simétricas entre si e com as demais entidades que habitam diferentes planos existenciais da sua cosmologia. Procura esta que é feita a partir das orientações dos seus antepassados, que se reproduzem e atualizam nos ritos, nos conselhos dos mais velhos, no cumprimento de regras sociais e nas próprias experiências vivenciadas por cada pessoa.

A partir das minhas experiências narradas acima, pude compreender que é através do canto e da dança realizados em seus rituais que os Guarani purificam seus corpos, através da *tataxiina*, e se comunicam com suas divindades. Nestes momentos, por vezes, a liderança religiosa recebe mensagens, como num estado de transe, pronunciando o que denominam de “belas palavras”. Ao mesmo tempo, os rituais também servem para tratamento de doenças, das quais fazem a distinção entre as que são dos *jurua* e a dos *mbya*. No caso, destas últimas, a doença na verdade é a manifestação de algum tipo de reação ao não cumprimento das regras de comportamento entre os Guarani e/ou com outras entidades. Isto ocorre, por exemplo, durante os ritos de passagem, como se tornar adulto, quando os Guarani ficam vulneráveis a aproximação de seres e espíritos, portanto, devem tomar uma série de cuidados, como no caso narrado de Laura.

Um evento em que este tipo de “ataque espiritual” ocorreu durante os dias de nossa convivência com os Guarani na *Tekoa Ka'aguy Poty* para a realização do Componente Indígena, momentos estes que, como estratégia consciente ou não, eles pouco ou nada falaram sobre questões mais cosmológicas/religiosas ou de suas relações com seres sobrenaturais. Justamente, quando estávamos na *tekoa*, no nosso deslocamento da *Tekoa Porã*, por solicitação do cacique João Paulo trouxemos o *karai* Isidoro para tratamento de sua filha mais velha. Segundo João Paulo, ela estaria com o pescoço todo virado para um lado, aquilo que nós *jurua*, identificaríamos como

⁴¹ Ver item 4.2.

torcicolo. Isidoro permaneceu durante três dias e, todas as manhãs, vinha até a escola onde estávamos acampados para tomar chimarrão e mascar tabaco. Num dos dias perguntei a ele qual era o problema da filha de João Paulo, e o mesmo respondeu que se tratava de uma doença dos *itaja* [dono das pedras], que por algum motivo, tinha desencadeado isso e que, naquele lugar havia muitos destes seres.

Já no que se refere ao caso da doença de Marcelina, mesmo diagnosticado como câncer, após todo o seu rito funerário, seus parentes consideraram que a causa da sua morte foi um feitiço feito por um “inimigo” do outro *kuéry*⁴².

Em cada *tekoa*, como relatado anteriormente, pode residir um ou mais *kuéry*, geralmente, constituído por relações de consanguinidade e/ou afinidade a um casal ou uma pessoa mais velha. De todo modo, para os Guarani, toda *tekoa* deve ter uma *opy*, espaço sagrado fundante nas suas relações sociais, sua conexão com o lugar onde vivem e com os espíritos, divindades e demais seres que habitam os mundos terreno e sobrenatural. No caso vivido na *Tekoa Porã*, mesmo que isso não tenha sido um consenso dentro do grupo, a existência de dois *kuéry* acabava levando a uma série de conflitos e disputas entre eles, fato que, por essas relações conturbadas, ao final, resultou na morte de Marcelina e posterior deslocamento de seu grupo familiar para outra área Guarani.

Além disso, as relações que estabelecem com outros seres também perpassam o cumprimento das mesmas regras sociais, ou seja, pescar e caçar demais, sem que seja para sua existência enquanto grupo ou para satisfazer as necessidades de sua família, pode acarretar uma reação dos “donos” desses seres [ja], o que pode resultar em doenças ou mesmo morte. Neste sentido, não se trata de considerar os Guarani (e coletivos ameríndios) como “conservadores da natureza”, mas sim que os mesmos estabelecem relações controladas e negociadas com todos os seres que compõem o cosmos e que estão sujeitos às consequências desta interação. Atitudes como não ir à *opy*, a família não preparar suas *kokue* com o plantio de suas “sementes verdadeiras”, importantes para alimentar o seu corpo e espírito, a falta de controle sobre suas próprias relações com os *jurua*, categorizados como inimigos, e não se aproximar e compartilhar com os “seus” são fatores que causam desequilíbrio cosmológico. O que incide diretamente na própria caminhada de cada Guarani, por entre este plano imperfeito e na sua busca por este equilíbrio e por alcançar a sua perfeição [*aguyje*], ocupando o lugar numa posição média e ambivalente, entre natureza e sobrenatureza (CLASTRES, 1978).

⁴²Ver Soares, 2012.

Evidentemente que as relações de poder estabelecidas entre eles e com (por vezes contra) os *jurua* e todo o processo de contato interétnico, também resultam neste desequilíbrio cosmológico, que nem sempre os Guarani conseguem controlar, mas ainda assim buscam construir suas estratégias próprias (resistência, apropriação, enfrentamento e eventualmente negociação) na relação com o *jurua reko achy*.

Como se verá no próximo capítulo, no caso dos coletivos Guarani na *Tekoa Ka'aguy Poty*, a possibilidade de construção das quatro PCHs próximo a suas terras ancestrais foi concebida como mais uma ação dos *jurua*, o que lhes exigiu ocupar um lugar no campo do conflito ambiental e adotar uma posição visando garantir a defesa do seu território, do seu próprio modo de vida e de suas relações com aquele lugar e as demais entidades que lá vivem.

Muito por isso, talvez, durante a realização do Componente Indígena, exigido por conta do processo de licenciamento, houve todo o esforço dos Guarani, junto aos peritos, no sentido de relatar como viviam na *tekoa*, desde como se dão as relações entre grupos familiares, a importância da *opy* na realização de seus rituais, até a identificação de conhecimentos ecológicos e seus usos. Foi este o caso da importância das *kokue* e o plantio de sementes tradicionais, espécies vegetais para fins medicinais ou confecção de artesanato⁴³, dos peixes⁴⁴ que vivem nos rios e outros animais⁴⁵ da mata usados para atividade de caça, bem como das suas respectivas técnicas utilizadas para sua obtenção, como o uso do *mundéu* [armadilha] para prender animais de pequeno e médio porte e do cipó-timbó para os peixes.

⁴³Entre elas, identifico com o nome popular araticum, carqueja, cedro, cipó-timbó, coqueiro Jerivá, pau-leiteiro, goiabeira, guabiroba, ingá, pitangueira, sete-capotes, taquara-bambu, taquara-mansa, taquaramacia etc.

⁴⁴ As espécies citadas foram joaninha [*xango*], cará [*akara*], lambari [*pikai*], jundiá [*pirapé*] e piava [*ipiau*]. Os Guarani utilizam alguns ramos de cipó-timbó cortados e batidos na pedra que, jogados no rio, liberando uma espuma, tem efeito de paralisar os peixes.

⁴⁵ Entre eles, paca [*jaicha*], tatu, quati [*xiy*], macaco [*ca'i*], gambá [*mbuicuré*], ouriço [*ku'i*], graxaim [*mbopé*], jaguatirica [*tivyka'aguy*], lagarto [*teju*] etc.

Foto 1 - Catarina Duarte e sua *kokue*



Foto 2 - *Avaxi* [milho Guarani]



Foto 3 - *Mundéu* [armadilha de animais]



Fotos 4 e 5 - Guarani e o rio Jacuizinho



De todo modo, o fato é que, do ponto de vista dos Guarani, os danos sobre seu território devido a possibilidade de construção das quatro PCHs, não poderiam ser sistematizados numa simples matriz de avaliação de “causa e efeito”, isto é, como a obra gerando “impactos” aos “recursos” existentes em suas terras determinado, como resultado, a proposição de “soluções técnicas” através de medidas compensatórias, indenizatórias e mitigadoras.

A obra, mesmo diante das dificuldades dos Guarani de compreender o léxico da engenharia e todas as suas análises de riscos, afetaria não só fragmentos naturais, fauna, flora e recursos hídricos, mas o território como um todo, como lugar de vida, que inclui seus usos materiais e simbólicos, mas está firmemente vinculado a sua reprodução social e cultural e a produção de afetividades diversas com espíritos e antepassados que lá com eles vivem. E isso considerando que, para os Guarani, a área atualmente ocupada por eles, já não representa todo território tradicional que reivindicam perante o Estado brasileiro, sendo dependente deste para reconhecimento oficial de pelo menos parte dele.

Como se verá no próximo capítulo foi a partir desta realidade, ou seja, diante das “alternativas infernais”, para usar o termo de Stangers e Pignarre (2005)⁴⁶, que lhes estavam sendo oferecidas, que este coletivo Guarani definiu quaisas medidas compensatórias e mitigadoras resultantes das PCHs deveriam ser tomadas para o atendimento de um conjunto de demandas e necessidades que se agravam e se somam aos demais constrangimentos decorrentes da sua relação com o *jurua reko achy*. Não por acaso, portanto, como também será visto, sua primeira e mais importante demanda junto ao empreendimento e órgãos governamentais foi pela aquisição de uma nova área de terras, mesmo talvez não sendo a mais adequada em termos materiais e cosmológicos, poderia resultar na manutenção de elementos importantes para a vida dos Guarani e para viver seu *mbya reko*. Ademais, tal reivindicação encontra-se relacionada a sua própria busca permanente por novos lugares e por construir boas relações sociais entre eles e com as demais entidades que habitam o universo. E, com a possibilidade de uma nova área, previamente definida por eles dentro do seu próprio território tradicional (uma vez que o mesmo aguarda o reconhecimento oficial), também foram sendo levantadas outras necessidades que permitiriam a melhoria das suas condições de vida, como habitação,

⁴⁶ Segundo os autores, situações que não parecem deixar escolhas a não ser se adequar, do melhor modo que encontrarem, as opções, do ponto de vista dos “atingidos”, seriam todas intoleráveis (STANGERS; PIGNARRE, 2005).

apoio às suas atividades de agricultura e artesanato, este último, fonte importante de renda. De todo modo, ainda assim trata-se de medidas para “minimizar”, em parte, os impactos cumulativos desta relação conturbada e desigual entre os Guarani e os *jurua*.

4.2 Lar imPACTado⁴⁷: Projetos Desenvolvimentistas e Coletivos Guarani no Rio Grande do Sul

Nas últimas décadas, os coletivos Guarani no Rio Grande do Sul têm se deparado com a implementação de grandes projetos desenvolvimentistas, entre eles as duplicações de rodovias como são os casos da BR-101, BR-116 e BR-290 e projetos de geração e transmissão de energia elétrica, empreendimentos estes que se somam a um contexto mais amplo de negação e expropriação de seus direitos pelos não índios.

Contudo, o território Guarani não se encontra restrito e este estado da federação, compreendendo regiões da Argentina, Paraguai, Uruguai e outros estados do Brasil, o que significa estar fracionado por um mesmo modelo de desenvolvimento adotado por diferentes Estados-Nação. Ainda assim, mesmo diante de tal fragmentação, o sentido de pertencimento a este território se mantém coeso, sendo construído e reafirmado através do seu modo de vida e dinâmica sociocultural que caracteriza toda esta sua dimensão territorial (LADEIRA, 2008).

Portanto, as fronteiras nacionais foram historicamente impostas sob o território ancestral Guarani, os quais, como outros povos indígenas (PEIRANO, 1992), não “pertencem ao” ou “são do” Brasil ou de outro país do sul da América do Sul, mas estão “situados no” Brasil, Paraguai, Argentina e Uruguai. Segundo Souza et al. (2007, p. 22), de acordo com a cosmo-ecologia Mbya, estes classificam a Região Platina em quatro grandes unidades geográficas: o atual Paraguai, considerado *Yvy Mbité* [centro do mundo], ressurgido pós-dilúvio, caracterizado por exuberantes matas nas quais os Guarani acreditavam que fosse o disco terrestre no momento da criação; a atual Província de Misiones, na Argentina, denominada de *Pará Miri*, resultado da inundação ocorrida na região leste do centro do mundo; a banda oriental do Uruguai, por onde adentra-se a região *Tape* [caminho tradicional], zona de acesso à borda do estrato aquático; e a grande água [*Pará Guaçu*], por nós conhecido como Oceano Atlântico. Assim, a luta política dos Guarani tem sido pela garantia do seu direito originário sobre

⁴⁷ Inspirado no título do artigo publicado na Reunião Brasileira de Antropologia, cujos autores analisam os impactos de empreendimentos sobre o território Guarani no Brasil, no contexto dos programas governamentais de desenvolvimento- Avança Brasil e Programa de Aceleração do Crescimento (COMANDULLI; NUNES JUNIOR, 2010).

este território tradicional, mediante sua demarcação e o reconhecimento oficial por cada um destes Estados-Nação.

No caso do Brasil, de acordo com a Constituição Federal de 1988 a União, através do seu órgão indigenista, tem a responsabilidade pela demarcação das “terras tradicionalmente ocupadas pelos índios” e determina, no seu artigo 67 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, que está a cargo desta “[...] a demarcação das terras indígenas no prazo de cinco anos a partir da promulgação.” Porém, decorridos quase dezessete anos, os Guarani no Rio Grande do Sul possuem somente sete terras reconhecidas oficialmente nos anos 90 pelo Estado brasileiro e uma ampla pauta de reivindicação junto à FUNAI.

Além da falta de interesse político, da burocracia do Estado e dos inúmeros questionamentos que podem ser feitos em relação ao órgão indigenista, especificamente nos processos de identificação e demarcação de terras Guarani a situação se agrava ainda mais, tendo como resultado o fato de que desde 2001, ou seja, praticamente todo presente século, nenhuma reivindicação de terra Guarani teve seu processo concluído no estado. Junta-se a isso a estigmatização que sofrem devido ao seu *ethos* caminhante, com a conseqüente construção de uma imagem social pelos brasileiros como sendo estrangeiros, somado ao caráter pejorativo associado a ideia de que, como outros produtos contrabandeados daquele país, também seriam *made in Paraguai*.

Se contrapondo a este movimento de negação de direitos, o termo “tradicional” é acionado, principalmente, sob duas perspectivas quando está em jogo disputa por um determinado território. De um lado, a tradição pressupõe um processo histórico linear, ou seja, ela passa a testemunhar e comprovar a existência de uma conexão direta entre os coletivos Guarani que vivem hoje com os “primeiros habitantes” pré-cabralinos, ligando com isso dois “tempos” distintos que, juntos, dão forma material e simbólica ao seu atual modo de ser, viver e estar no mundo: sua existência como povo diferenciado antes da chegada dos brancos e a situação histórica de esbulho e expropriação vivida posteriormente na relação com os não índios. De outro lado, se trata de mobilizar este vínculo tradicional como meio de buscar o reconhecimento oficial do Estado brasileiro do seu território é que lhes permitirá viver esta mesma “tradição” e com isso, como determina a lei, garantir a sua reprodução física e cultural (OLIVEIRA, 1998).

No ano de 2001, a *Tekoa Ka'aty* [Aldeia Mato Preto], com aproximadamente 4 mil hectares, localizada nos municípios de Getúlio Vargas e Erechim, na região Norte

do Rio Grande do Sul, foi a última terra declarada pelo ministro da justiça como pertencente aos Guarani.

Esta área está inserida num dos centros pujantes do agronegócio no estado representado pelo monocultivo da soja, onde os coletivos Guarani são submetidos a uma relação desigual e assimétrica com os produtores rurais e seus prepostos. Neste campo de disputa, se constrói, de um lado, a imagem dos Guarani como “indolentes e vadios” e que se soma a ideia presente no senso comum de que há “muita terra para pouco índio” e, de outro, os produtores rurais como “os braços fortes que produzem e trazem riqueza e progresso aos municípios da região. É dentro deste campo polarizado, portanto, em que a bandeirada defesa dos “pequenos agricultores” se encontra com o interesse dos grandes latifundiários e plantadores de soja da chamada “bancada ruralista” que sobrevém, estão posicionadas e são postas em prática políticas e ações anti-índigenas.

Um exemplo deste tipo de posicionamento vem de uma das figuras mais emblemáticas dentro do movimento de difamação dos coletivos indígenas no Rio Grande do Sul o deputado federal Luiz Carlos Heinze, do Partido Progressista. Como é de conhecimento público, este último, além de suas declarações e projetos polêmicos⁴⁸, ao lado de outros deputados estaduais e federais, tem defendido a aprovação da Proposta de Emenda Constitucional- 215 que transfere a responsabilidade sobre a demarcação das terras indígenas do poder executivo para o legislativo, através do Congresso Nacional. Já entre suas frases atacando indígenas, foi ampla a divulgação na mídia e nas redes sociais de sua manifestação, durante uma audiência pública promovida pela Câmara de Deputados para discutir a demarcação de terras Kaingang em andamento em Vicente Dutra, município também situado na região noroeste do estado, de que dentro do governo federal, ocupando uma posição de “direção e o comando”, estariam “aninhados índios, quilombolas, gays, tudo que não presta”⁴⁹. Porém, ainda assim, e de certa forma demonstrando o preconceito arraigado contra os povos indígenas no Rio Grande do Sul, Luiz Carlos Heinze foi o deputado federal mais votado do estado, na recente campanha eleitoral de 2014, com mais de 160 mil votos dos gaúchos.

Tal situação histórica de constantes ataques vexatórios e depreciativos vivenciada pelos coletivos Guarani, se torna ainda mais complexa quando estes são

⁴⁸ Entre outras ações parlamentares contrárias às lutas de quilombolas e povos indígenas, por exemplo, ter votado contra a PEC do Trabalho Escravo (438/2001) e a favor da alteração do Código Florestal (Lei 12.650/2012), o deputado Heinze é autor de um projeto de decreto legislativo que pretende sustar a portaria de declaração da terra Guarani Mato Preto.

⁴⁹ Disponível em: <http://g1.globo.com/rs/rio-grande-do-sul/noticia/2014/02/em-video-deputado-diz-que-indios-gays-e-quilombos-nao-prestam.html>. Acesso: 29mar2015.

reiteradamente confrontados com novos projetos desenvolvimentistas (principalmente no que se refere à questão fundiária), o que lhes exige também a construção de estratégias próprias frente aos empreendimentos daí decorrentes.

É neste contexto que, no início dos anos 2000, se deu a primeira “participação” dos Guarani em processos de licenciamento ambiental envolvendo a obra de duplicação da rodovia BR-101, trecho Palhoça/SC-Osório/RS.

No caso do Rio Grande do Sul, pelos estudos do Componente Indígena⁵⁰ que foram realizados, foram consideradas cinco terras Guarani na área de abrangência da obra: Terra Indígena Campo Molhado no município de Maquiné, Terra Indígena Varzinha no município de Caraá, *Tekoa Ita Poty* [Aldeia Flor da Pedra] no município de Riozinho e um acampamento às margens da rodovia Campo Bonito no município de Torres.

Contudo, segundo o coordenador atual do Programa de Apoio às Comunidades Guarani (PACIG), na CR Litoral Sul da FUNAI⁵¹ (que também acumula a função como fiscalizadora), até hoje, quinze anos depois, nos dois estados, as medidas compensatórias e mitigadoras da obra que foram planejadas ainda estão em execução (ou tentativa de) pelo próprio órgão indigenista nas comunidades indígenas envolvidas. Com exceção da conclusão do Programa Fundiário, dentro do qual foram adquiridas três novas áreas: Sol Nascente no município de Osório, *Ita Poty II* [Aldeia Flor da Pedra II] no município de Riozinho e *Tekoa Nhum Porã* [Aldeia Lugar Bonito] no município de Torres, os demais programas ainda estão em execução, ou, o que não é nada incomum, simplesmente parados. Na entrevista que realizei com o coordenador, no mês de novembro de 2014, na sede da FUNAI, em Palhoça, o mesmo afirmou que esta experiência deveras insatisfatória serviu como base para o órgão indigenista tomar a decisão de assumir somente o papel como fiscalizadora nestes processos, devendo a partir de então ser realizado o Componente Indígena e a execução do Plano Básico Ambiental (PBA) por profissionais e/ou empresas contratadas pelo próprio empreendedor.

Porém, em conversa com Felipe Brizuela, uma liderança Guarani que reside numa das áreas adquiridas em compensação a duplicação da rodovia BR-101, ficou evidente o descaso da FUNAI em relação a execução deste PBA. Foram citados

⁵⁰ Ver Garlet, 1999.

⁵¹ A CR-Litoral Sul/Florianópolis responde pelas etnias Guarani e Xokleng localizadas nos estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná, composta por seis CTLs: Porto Alegre/RS, Cruz Alta/RS, Palhoça/SC, Joinville/SC, José Boiteux/SC e Paranaguá/PR.

inúmeros problemas nos programas previstos como medidas compensatórias e mitigadoras da obra, como por exemplo, a morosidade na construção das moradias (sendo que muitas delas, mesmo quando construídas ficaram inacabadas ou sem condições de ocupação) e nos projetos com fins produtivos (como a aquisição de animais de grande porte, que foram abatidos ou vieram à óbito devido ao fato deste tipo de criação não ter nenhuma relação com o “sistema Guarani”).

No caso das moradias, conforme explicações dadas pelo coordenador do PACIG, a FUNAI abriu um processo judicial contra a empresa contratada, visto serem visíveis os problemas evidenciados no seu projeto arquitetônico e na execução em si da obra. Porém, Felipe relatou que, mesmo após a conclusão da construção das moradias, as mesmas permaneceram fechadas até o servidor responsável na FUNAI vir fiscalizar a obra, o que segundo as palavras de Brizuela significava “fazer a inauguração”. Neste interím, em que seus pais permaneceram residindo dentro de um galpão antigo da ex-propriedade, após a “inauguração”, ele e sua família puderam constatar que “chovia mais dentro da casa do que fora dela”.

Todavia, este tipo de descaso por parte do órgão indigenista e pelos responsáveis por grandes obras e suas compensações permanece até hoje. Transcorridos dez anos, em 2010 os coletivos Guarani novamente se depararam com a duplicação de uma nova rodovia, a BR-116, no trecho Guaíba/Pelotas-RS, em cujas margens pelo menos quarenta anos vivem muitas famílias Guarani. Neste caso, ao todo foram consideradas nove terras Guarani na área de abrangência da obra: cinco acampamentos de beira da estrada - Petim no município de Guaíba; Flor do Campo, Passo Grande e Passo da Estância I e II no município de Barra do Ribeiro, incluindo também a Reserva Indígena Coxilha da Cruz; Reserva Indígena Água Grande e Terra Indígena Pacheca no município de Camaquã; e Acampamento Kapióvy no município de Pelotas.

Diferentemente da experiência anterior, a execução do PBA, planejado para um período de quatro anos, está sendo executado pela FAPEU⁵², vinculada a UFSC, contratada pelo DNIT.

No mês de novembro de 2014, participei do “I Seminário de Avaliação do Programa de Apoio às Comunidades Indígenas Mbyá-Guarani BR-116/RS” no município de Camaquã, que teve como objetivo uma avaliação de seus dois anos de atividade, com a participação de lideranças Guarani, profissionais contratados para

⁵²A mesma Fundação está executando o PBA com as medidas compensatórias e mitigadoras da duplicação da rodovia BR-386 junto aos coletivos Kaingang.

executar o PBA e representantes de instituições governamentais municipais, estadual e federal. Na oportunidade foi publicada uma revista “*mbyá*”, com diversos artigos e depoimentos de atores sociais envolvidos direta ou indiretamente no processo, e avaliação dos resultados obtidos em cada um dos programas e subprogramas do PBA.

Numa das mesas redondas, participou Ignácio Kunkel, indigenista que atua junto aos coletivos Guarani no Rio Grande do Sul mais de trinta anos. Este, relatou então as dificuldades na execução das compensações e mitigações em favor das aldeias Guarani, lembrando a experiência vivenciada pelos mesmos no processo de duplicação da rodovia BR-101. Sua fala pode ser resumida pelo seu artigo que foi publicado na referida revista, a partir da sua avaliação sobre o contexto dos coletivos Guarani na relação com a obra na BR-116, processo em que atuou⁵³, desde suas negociações iniciais com o DNIT e a FUNAI:

[...] no caso da BR 116, as comunidades indígenas assumiram com muita altivez e responsabilidade de participar do processo. Articularam-se eficientemente entre as lideranças e participam ativamente e qualificadamente. Propuseram adequações de elementos estruturais da obra, exigiram a aquisição de terras na região, superando a condição sub-humana dos acampamentos; exigiram a entrega de materiais nobres para os indígenas, que simplesmente seriam descartados durante os trabalhos de duplicação da rodovia, para aproveitamento nas aldeias; impuseram uma sintonia entre o ritmo da construção estrutural das obras da rodovia com o ritmo das ações voltadas em favor das comunidades indígenas; propuseram a absorção do artesanato produzido durante o período em que serão impedidos de vendê-lo às margens da rodovia; previram ações de manejo do ambiente das áreas adquiridas e afetadas e um conjunto de ações estruturantes nas aldeias. (KUNKEL, 2014, p. 95).

Em que pese a avaliação feita pelo indigenista acerca do protagonismo dos coletivos Guarani, em ambas situações um ponto a ser considerado é o lugar ocupado por suas lideranças ao longo de todo o processo. Primeiramente, cabe agregar a informação lembrada por diversos participantes do seminário, de que foi necessário que as mesmas acionassem o MPF como interveniente no processo, ainda durante a realização do Componente Indígena e do próprio PBA. Iniciativa cuja contestação (que, como se verá no próximo capítulo, também se deu no caso das PCHs), repercute desde adisputa pelos conceitos de “impactos” e “áreas de influência” direta e indireta da obra. Além disso, o fato da maioria das áreas Guarani ainda não ter o reconhecimento oficial por parte do Estado brasileiro, onde em somente duas delas - Petim e Passo Grande - foram iniciados os estudos para sua identificação e delimitação como território Guarani,

⁵³ Ignácio Kunkel integra, como representante, a Divisão Indígena da Secretaria do Desenvolvimento Rural e Cooperativismo do governo do Rio Grande do Sul.

também resultou num amplo campo de disputa entre órgãos do governo federal, FUNAI e DNIT, no que se refere à responsabilidade por uma “solução fundiária”.

Isto se dá muito devido ao fato de que, em cada situação experienciada, o campo dos conflitos e confrontos então tem início, configura e legitima concepções de acordo como lugar ocupado, o poder argumentativo, as condições materiais disponíveis e o domínio de um capital específico (BOURDIEU, 1997) de cada um dos atores sociais envolvidos no processo.

No caso da BR-116, o antropólogo Flávio Gobbi do Programa de Apoio às Comunidades Indígenas Mbyá-Guarani (que abrange as medidas compensatórias e mitigadoras da obra) e que também atuou como perito no respectivo Componente Indígena, relatou que, inicialmente, a proposta do DNIT para as medidas de compensação seria a aquisição de um hectare por família que efetivamente habitava a margem da rodovia, o que resultaria em um total de aproximadamente 10 hectares. Em sua análise sobre a execução do subprograma fundiário, ao longo de dois anos, que adquiriu um total de 834 hectares, divididos em oito áreas, o antropólogo descreve esse processo do ponto de vista dos Guarani envolvidos:

[...] como as lideranças também enfatizam ao comemorarem sua conquista, tratata-se de um alívio, uma possibilidade de respirar. Saindo de situações de confinamento, podem agora desenvolver suas vidas em condições menos precárias. Contudo, e isto é necessário destacar, as demarcações de terras continuam a ser vistas como instrumento que fará justiça ao histórico de expropriação territorial de que foram vítimas. Trata-se, portanto, de conquistas parciais. (GOBBI, 2014, p. 73).

Aqui, cabe ainda analisar duas questões importantes neste processo: primeiro a ideia de “conquistas parciais”, amplamente reforçada pelas lideranças Guarani durante o seminário supracitado. Após a fala do servidor da FUNAI, representante da CGID/FUNAI em Brasília, foram inúmeros os discursos de lideranças Guarani reivindicando os seus direitos territoriais e exigindo o cumprimento do papel do órgão indigenista frente a sua pauta política. Um aspecto que ainda deve ser considerado no processo de organização interna dos Guarani na relação com a obra é a atuação de lideranças que ocupam o cargo de coordenação da CAPG. Inicialmente, a CAPG era chamada de Comissão de Terras Guarani, constituída por um grupo de lideranças Guarani, de diversos estados do Brasil, que tinha como objetivo central garantir os direitos assegurados legalmente, tendo como foco principal a questão fundiária.

Fortemente apoiada pelo CTI, organização não governamental indigenista com sede em São Paulo e pelo CIMI, ligado à Igreja Católica, em 2008, passou a ser denominada no Rio Grande do Sul com este nome (CAPG). Ambas organizações foram contrárias ao processo de compra de terras para os Guarani, nos anos 2000, pelo governador no estado. No ano de 2010, estas passaram a organizar e formar lideranças com o intuito de colocar em pauta a luta por suas terras tradicionais, em conformidade a legislação vigente, ou seja, através da sua demarcação e não compra. A CAPG se reúne periodicamente com outras Comissões de Terras do Estado de Santa Catarina e São Paulo, que juntas compõem a Comissão Nacional de Terras Guarani *Yvy rupa* (SOARES, 2012). Tanto o seu presidente Maurício Gonçalves quanto o vice-presidente Santiago Franco, mesmo que não vivessem com as suas famílias na área de abrangência da obra, foram contemplados com a aquisição de novas áreas. Portanto, estas “conquistas parciais” são o resultado de uma articulação ampla feita por determinadas lideranças Guarani, cuja rede se expande através das suas relações sociais e que incluem outros parentes, mas também seus aliados não índios.

A outra questão que também merece ser abordada, e que repercute também no caso das PCHs, são os elementos cosmológicos que foram acionados pelos coletivos Guarani na defesa e definição desses territórios (e do seu modo de vida).

Sendo “conquistas parciais”, os Guarani reafirmam como parte do seu horizonte a continuidade da sua luta política pelas suas terras tradicionais, que não são os fragmentos garantidos com essa ação e reação pontual dos *jurua*. Todavia, as áreas para serem adquiridas passaram por uma avaliação sob o ponto de vista dos Guarani. Feijó (2014) em sua dissertação de mestrado, faz um relato da experiência de uma das lideranças Guarani neste processo de definição de um lugar para constituir sua *tekoa* e viver junto ao seu grupo de parentela:

[...] tinha mais duas terras para escolher e mais essa. Só que tive um sonho, *Nhanderu* me avisou que as outras terras não seria boa para as crianças crescerem, porque os espíritos que ali moram nas árvores, nas pedras, não gosta de crianças. Uma delas, antes de sonhar, até tinha gostado dela. Achei um lugar bonito, pensei que fosse boa. Mas essa sim é uma terra boa, as pessoas ficarão muito feliz aqui- eu sei *Nhanderu* disse. Assim as crianças vão brincar e cresce feliz aqui. (FEIJÓ, 2014, p. 84).

Para tanto, a pesquisadora aponta que os Guarani utilizam o termo *omoexākã* para identificar este “lugar iluminado” (sonhado) e que somente a partir dessa premissa poderá ser habitado pelo grupo.

Como se verá no caso das PCHs no rio Jacuizinho este dado etnográfico é de suma importância para compreender os elementos e os sentidos que foram acionados pelos Guarani na relação com obras como a construção de rodovias e hidrelétricas, ainda mais se tratando da proposição e apropriação proveniente (e dependente) de uma medida compensatória. Mais do que umas “soluções técnicas” aos impactos decorrentes, a possibilidade de aquisição de terras (como “solução”), traz impresso o sentido dado pelos Guarani na busca por um lugar que lhes permita manter e reproduzir seu *mbya reko*. O que difere totalmente da visão estritamente utilitarista e econômica que informa e serve como diretriz para categorizar o que seria uma “boa terra” para os não índios.

Diferentemente da experiência dos coletivos Guarani na BR-101, cujo processo de licenciamento se restringiu a elencar uma mera descrição de ações compensatórias e mitigadoras, a fim de cumprir os procedimentos exigidos em lei, no caso da BR-116, é inegável a qualidade da elaboração e execução do próprio PBA, ou seja, como esse foi construído efetivamente em diálogo, mas também em contraposição crítica com os coletivos Guarani.

A despeito dos constrangimentos causados pela obra, ainda durante o seminário foi unânime a manifestação dos Guarani sobre os avanços no sentido de garantir a melhoria das suas condições de vida resultantes das medidas compensatórias. Todavia, estas últimas devem ser entendidas como um meio e não como um fim em si. O que significa que, tanto o que ocorreu no caso da BR-101 como o exemplo da BR-116 constituem-se como mais duas experiências dos Guarani como *jurua reko achy*, que devem ser compartilhadas entre os demais parentes, reavaliadas a luz de situações específicas e que lhes permita refletirem sobre ao modo dese (re)posicionar frente a outros (possíveis) projetos desenvolvimentistas, como será visto no caso analisado das PCHs.

Se no caso específico da BR-116, os coletivos Guarani tiveram êxito parcial em se articular internamente e com seus “aliados”, no sentido de ocupar um lugar estratégico no campo de conflito gerado com o início da obra, construindo alternativas de ação, a partir do seu modo de pensar o mundo e daquilo que projetam como futuro possível num contexto de relação interétnica, esta experiência na relação com projetos desenvolvimentistas deve ser vista a partir de suas especificidades históricas, conjunturais e locais. O que vale igualmente para o caso aqui analisado, relativo à tentativa de construção de PCHs no rio Jacuizinho, pois, como demonstram outros

casos de metamorfose e readequação de práticas neocolonialistas, a (re)produção global da expropriação sob novas e velhas “roupagens” segue em curso e ocorrendo sob formas e meios sutis, mas nem por isso com resultados sempre violentos para quem os vive, como dizem Stangers e Pignarre (2005), como “alternativas infernais”.

5 CONFLITO AMBIENTAL

Este capítulo analisa o campo do conflito ambiental, marcado por disputas pela apropriação e uso material e simbólico de um mesmo território, a qual se busca apreender as discursividades de cada um dos atores sociais envolvidos no processo de licenciamento ambiental das quatro PCHs, bem como analisar suas respectivas contradições.

5.1 A presença indígena na região do Alto Jacuí e a chegada das PCHs

A Bacia Hidrográfica do Alto Jacuí localiza-se na porção norte do Estado do Rio Grande do Sul, abrangendo uma área de 14.130,26 Km², tendo como principal curso d'água o rio Jacuí, que contribui com 85% das águas formadoras do Lago Guaíba.

O rio Jacuí é caracterizado por suas descidas aos saltos, em vales encaixados, atingindo uma altitude próxima de 50m em relativa curta distância. Tal característica possibilitou ao longo das últimas décadas a construção de cinco UHEs em sequência de montante a jusante: Ernestina, Passo Real, Jacuí, Itaúba e Dona Francisca, representando no total 966,8 MW de potência.

A esquerda de uma de suas margens está o rio Jacuizinho que, desde sua nascente até a foz, perpassa os municípios de Campos Borges, Jacuizinho, Salto do Jacuí, Arroio do Tigre, Estrela Velha, Pinhal Grande e Ibarama, com uma extensão de 178 Km, cujas características também foram um dos motivadores da ampliação da produção de energia na região, através do interesse na implantação de PCHs.

A região está inserida no Bioma da Mata Atlântica, com pouca presença de remanescentes de matas ciliares em rios e nascentes. A formação vegetal da região é classificada como Floresta Estacional Decidual, caracterizada por “uma mata com árvores de 25 a 30 cm de altura, com a presença de espécies decíduas (derrubam folhas durante o inverno mais frio e seco), com considerável ocorrência de epífitas e samambaias nos locais mais úmidos, e grande quantidade de cipós” (LADEIRA; MATTA, 2004, p. 11).

Tanto pesquisas arqueológicas⁵⁴ quanto históricas demonstram a circulação de coletivos indígenas na região do Alto Jacuí que, até ao menos o final do século XVI,

⁵⁴ Conforme o próprio laudo arqueológico elaborado para o EIA (2010), haviam dois sítios arqueológicos registrados no Cadastro de Sítios Arqueológicos (CSA) do Instituto do Patrimônio Histórico Artístico Nacional (IPHAN) na área de influência da PCH Lagoão. Além disso, foi confirmada a existência de mais

não tinha nenhum atrativo econômico que justificasse alguma iniciativa rentável por parte dos europeus (ZARTH, 1997, p. 20-21). Fato este ignorado pela historiografia local (MONTAGNER, 2003), que, repetindo e reforçando o processo de invisibilização ao qual indígenas em geral tem sido submetidos, remonta sua história somente a partir da chegada dos primeiros colonizadores, sem fazer nenhuma referência desta presença anterior.

Embora no início a ocupação informal via sistema de posse (ocupação por usufruto) tenha ocorrido, oficialmente, a região foi sendo povoada através de doações de sesmarias, cujo processo se intensificou com a decretação da Lei de Terras de 1850 e a instituição da propriedade privada da terra, intensificando com isso a conformação de latifúndios e dando início ao que ficou conhecido como grilagem de terras. Sobre este artifício, que constitui o simples roubo de terras por meio de falsificações, subornos, ameaças e outras manobras expúrias, visto que o direito de posse ficou a partir de então condicionado à comprovação legal, exigência esta que poucos posseiros (e muito menos indígenas) tinham condições de realizar e mesmo de dela tomar ciência, as terras passam a ser consideradas devolutas, logo “livres” para virar propriedade privada por meio de políticas de incentivo à imigração de colonos europeus.

É este o pano de fundo que marca no século XIX a instituição, pela Província de São Pedro do Rio Grande do Sul, de uma política indigenista de aldeamentos indígenas, com o intuito de liberar terras para colonização (processo este, como já dito, que em muito lembra a expropriação sofrida nos últimos quarenta anos por populações rurais devido a instalação de grandes projetos de desenvolvimento). Na região do Alto Jacuí não ocorreu nenhum aldeamento, mas considera-se que, no caso da etnia Kaingang, muitos permaneceram refugiados nos matos, mantendo relações entre si e, posteriormente, em contato e disputa com os colonos cujas famílias migraram da Europa (SOARES, 2001).

No caso específico dos Guarani, apenas em 1910 foram registradas no Relatório da Secretaria de Negócios e Obras Públicas as primeiras referências aos Mbya no Rio Grande do Sul, que aponta “a existência de 200 Guarani”, em 1909, no Lagoão, município de Soledade (FREIRE, 1994). Em tempo, repara-se que, em termos discursivos, há, aqui outra correspondência com o que foi discutido em relação a naturalização de coletivos indígenas quando da imposição de grandes obras. Assim,

15 novos locais com vestígios arqueológicos pré-históricos (tradição Umbú, Tupi-guarani e outros que não puderam ser determinadas).

conforme o referido “relatório”, ao invés deste dizer que na região viviam ou moravam índios ou ao menos que ela era por eles habitada, assim como lá “existem” pedras, árvores, macacos, potencial energético e recursos naturais, foi constada a “existência” de índios nas proximidades de Soledade.

Segundo Jacques (1912, p. 69), o cacique Guarani solicitou, em visita ao Presidente do Estado na época: “[...] nós queremos somente que nos dêem terras, roupas e ferramentas (...), nós queremos ficar dois anos sómente la na taba do Lagoão. Si nos agradar ficaremos la, si não gostarmos queremos ir para Iguazú [...]”.

O toldo Lagoão foi identificado pelo governo do Estado, no início do século XX⁵⁵. Porém a pressão dos colonos e a política de colonização atrelada ao preconceito em relação à “inconstância” dos Mbya (que aparece na fala acima do cacique quando expressa a vontade de “[...] ficar dois anos sómente la na taba do Lagoão [...]” e que lá só ficarão “se os agradar”) foram responsáveis pelo processo expropriatório de suas terras (FREIRE, 1994, p. 14). De fato, ainda hoje esta maneira com que os Guarani constroem sua relação com os territórios tradicionais, marcado pela constante circularidade, ao menos potencialmente, eterno retorno (que, importante destacar, não necessita ser físico, como no sonho do genitor Perumi) aos locais que eles ou seus ancestrais um dia ocuparam tem sentido como pretexto para ou expropriar suas terras ou negar acesso quando retornam e reivindicam a sua demarcação.

Aqui há, portanto, um confronto secular: a mobilidade permanente dos grupos locais Guarani dentro do seu território tradicional e entre suas redes de sociabilidade expandidas em diversos lugares; de outro, o sedentarismo e a ideia de “usufruto” como forma de legitimar o direito à terra característico primeiro, dos portugueses e, depois, colonos europeus que chegaram ao sul do Brasil ao longo do século XIX. Choque este que viria a se intensificar com a consolidação, no século seguinte, da noção de propriedade privada como forma elementar e inquestionável (ao menos até 1964 e a aprovação do Estatuto da Terra) de apropriação do território nacional.

Seguindo esta ideia da mobilidade, há registros da ida dos Mbya para o toldo Guarita⁵⁶, cuja presença já existia, desde o final da Guerra do Paraguai, tornando a área

⁵⁵ Segundo informação do cientista social Rodrigo Venzon, pelo menos uma parte do antigo toldo Lagoão foi reconhecida como de posse do fazendeiro João da Rocha Soares, o que mereceria um estudo mais aprofundado sobre essa área tradicional de ocupação Guarani no Estado.

⁵⁶ Neste processo de deslocamento, para o noroeste do Estado do RS, os Mbya eram acolhidos pelos Chiripá, onde através de casamentos estabeleciam uniões entre eles (MELLO, 2001 *apud* SOARES, 2012).

"[...] ponto obrigatório de passagem aos indígenas provenientes de Misiones, à procura de seus parentes." (VENZON, 1993, p. 170).

Segundo relatos coletados por indigenistas da Associação Nacional de Ação Indigenista (ANAI/RS), concomitante aos deslocamentos de Guarani para outras áreas indígenas, muitos permaneceram e circularam pela região, desde o final do século XIX (1870) até a década de 50, quando foi construída a UHE Maia Filho no município de Salto do Jacuí⁵⁷:

[...] especificamente desde 1950 ali viveram dentre muitos/as outros/as: Ramírio Benites, hoje com noventa anos e morador da aldeia Guajuvira, seu pai cujo corpo se encontra enterrado em um dos cemitérios locais e demais familiares; Adão Silveira e Venâncio Silveira, que depois se deslocaram para Guarita; Júlio Silva e familiares, que migraram para Morro dos Cavalos (SC); Adolfo Mariano, atualmente vivendo em Boa Esperança, ES; e Claudio Oliveira que vive em Votouro. (SIMONIAN, 1993, p. 184).

Como se pode notar, não é de hoje que os Guarani se deparam com os efeitos da instalação de hidrelétricas. Durante a construção da barragem, os Mbya mais uma vez tiveram que se deslocar para outras áreas, retornando somente no período posterior, quando estava sendo feito o reflorestamento de espécies exóticas (*Pinus sp.* e *Eucalipus sp.*) na área destinada, conforme relatado no capítulo um, pela CEEE para proteção ambiental. Segundo Montagner (2003, p. 133),

[...] os índios Sebastião Narigüi- na língua guarani, narigüi significa mosquitinho- e Vergílio ajudaram a limpar a mata, cortar e depois reflorestar a área que foi desapropriada para a construção da Usina. Nessa época, os índios que aí moravam não mantinham contato com as outras pessoas que moravam na localidade de Salto do Jacuí.

Evidenciando novamente a prática corriqueira de desconsiderar até mesmo a "existência" dos Guarani como sujeitos de direitos, somente quarenta anos depois, em 1993 foram realizados os estudos de identificação, delimitação e demarcação da Terra Indígena Salto Grande do Jacuí pela FUNAI, somente homologada, no ano de 1996.

Mesmo com o reconhecimento oficial da presença indígena na região através desta demarcação da terra Guarani, desde 1987, coletivos Kaingang reivindicam o reconhecimento da sua etnicidade indígena e o direito sobre suas terras tradicionais junto à FUNAI, que denominam de Terra Indígena da Borboleta. Esta área é assim denominada, devido os rios Jacuizinho e Caixão que, quase como uma ilha, conformam

⁵⁷ O nome da barragem foi uma homenagem a um dos engenheiros-chefes do empreendimento Engenheiro José Maia Filho, cuja construção da usina data do ano de 1962 (MONTAGNER, 2003).

no mapa o desenho de uma borboleta de asas abertas (VENZON, 1993), localizada nos municípios de Campos Borges, Espumoso e Salto do Jacuí.

Desde o ano de 1997, famílias com ascendência indígena residindo nos municípios circunvizinhos à área da Borboleta, cujos “trancos velhos” foram expropriados de suas terras devido ao processo de colonização na região, tomaram a decisão política de lutar por seus direitos. Dando início a esta nova investida em suas tentativas de (re)territorialização⁵⁸, passaram a acampar em diversos espaços na cidade do Salto do Jacuí e que, ao longo dos anos, foram submetidos a diversos processos de reintegração de posse. No decorrer deste processo de luta por seu reconhecimento territorial e étnico junto ao Estado Brasileiro, estas famílias indígenas da Borboleta organizadas se auto-definiram como pertencentes à etnia Kaingang, acionando a memória coletiva dos seus “trancos velhos”.

Soares (2001), em sua dissertação de mestrado, faz uma análise desse processo de (re)conquista de seus territórios e (re)construção da etnicidade indígena deste grupo, historicizando a sua trajetória de luta frente ao Estado, marcada pela realização de laudos e contra-laudos e envolvendo diversas equipes técnicas contratadas pela FUNAI para realizar estudos para identificação e delimitação da terra indígena reivindicada. Atualmente, parte das famílias Kaingang ocupam duas áreas provisórias fora do território reivindicado: um acampamento no horto florestal da CEEE (localizado a 4 km de distância da *Tekoa* Porã) e uma área disponibilizada temporariamente pelo Governo do Estado (422,6 ha) na localidade Júlio Borges, ambas no município de Salto do Jacuí.

Neste mesmo contexto histórico-social de expropriação de suas terras, através da instituição da propriedade privada ou devido à realização de grandes obras como a construção das hidrelétricas na região, somado aos demais incentivos e movimentos colonizadores, os direitos dos coletivos Guarani sobre suas terras tradicionais, ou pelo menos parte delas, foram assegurados através de uma concessão informal da CEEE, no ano de 2001, de três áreas não-contíguas dentro da APP da UHE Dona Francisca⁵⁹. Porém, este processo iniciou cerca de um ano antes, por meio de uma negociação entre a coordenadora do CEPI, esposa do então vice-governador, e o diretor da CEEE.

⁵⁸Oliveira Filho (1999, p. 21-22) denomina de processo de territorialização, ou seja, um movimento pelo qual um grupo social se transforma numa coletividade organizada, formulando uma identidade própria, autônoma, instituindo mecanismos de tomada de decisão e representação, e reestruturando suas formas culturais.

⁵⁹A UHE Dona Francisca pertence à CEEE e ao Grupo DFESA (Dona Francisca Energética S. A.) formado pelas seguintes empresas: INEPAR Energia, Companhia Paranaense de Energia (COPEL), Centrais Elétricas de Santa Catarina (CELESC), Santa Felicidade Importação e Exportação de Produtos Metalúrgicos (Empresas do Grupo GERDAU) e Desenvix (do Grupo Engevix Engenharia S. A.).

Inserido num contexto político marcado pela gestão do governador Olívio Dutra (1999-2002)⁶⁰, do Partido dos Trabalhadores, um grupo de lideranças Guarani visitou estas “áreas disponibilizadas” e decidiram mudar-se com suas famílias para o local.

Como relatado no capítulo um, a decisão do grupo familiar Guarani de se deslocar para estas áreas foi tomada a partir da “revelação” em sonho do seu genitor, como um retorno ao seu local de nascimento. Do total de 3.600 ha da APP, foram destinadas aos Guarani as áreas da Pedra Lisa (87,39 ha); Linha Dalcin (288,02 ha); e Linha Somavilla (133,12 ha), totalizando 458,95 ha. Todavia, reforço o fato desta concessão ter sido informal, porque, até hoje, não houve nenhum procedimento administrativo ou jurídico para oficialidade destas áreas ao patrimônio do estado ou da União, declarando-a como terra indígena.

Ainda durante a perícia, Mariana e eu fomos até a sede da CEEE em Porto Alegre, para conversar com o responsável pela APP Dona Francisca, a fim de averiguar sobre o andamento da concessão e buscar informações sobre o posicionamento atual da diretoria da empresa sobre o tema. De acordo com o engenheiro responsável, após as primeiras negociações feitas com o CEPI, em 2000, e a ocupação dos Guarani das três áreas, em 2001, a CEEE nunca mais foi procurada por qualquer representante da FUNAI e/ou de alguma secretaria do estado com o objetivo de finalizar este processo de concessão. Todavia, do ponto de vista do funcionário da CEEE, a empresa teria interesse em formalizá-la sob alegação de não ter condições de monitorar ambientalmente a APP, cuja presença indígena “amenizaria a invasão de caçadores no local”, ou seja, como uma estratégia de transferência da sua responsabilidade de “proteção ambiental” para os Guarani.

De todo modo, como se pode ver no folder abaixo da CEEE que então tivemos acesso, o “zoneamento dos usos previstos” propostos no mapa tende a reduzir a presença Guarani a um status funcional, visto que a “zona indígena” (cuja função, segundo engenheiro da companhia, seria “amenizar a invasão de caçadores”) aparece ao lado de outras “zonas” (de “segurança”, “turismo e lazer”, “navegação”, e áreas de “proteção” e “conservação”) que possuem alguma utilidade determinada, objetiva e imediata. Além disso, fica explícita sua naturalização/coisificação no fato de que,

⁶⁰Durante esta gestão administrativa no Estado, o governador Olívio Dutra desapropriou três áreas, para fins de assentamento indígena, todas pré-definidas pelos próprios Guarani: Coxilha da Cruz, município de Barra do Ribeiro, Água Grande, município de Camaquã e Inhacpetum, município de São Miguel das Missões. Importante ressaltar que, junto com estas iniciativas, houve uma reação contrária por parte do CIMI pelo procedimento adotado pelo estado em garantir terras aos Guarani (no caso, por meio da compra).

embora se reconheça a “existência” de uma “zona indígena”, todas as imagens do folder são ou de espaços “construídos” ou “naturais”, estando os indígenas, como uma espécie de entidade fantasma (invisível, mas “existente” porque devidamente zoneada) situados entre uns e outros, mas não como grupos humanos diferenciados.

Figura 1 - Folder do Grupo DFESA e CEEE



Voltando à questão da presença indígena na região do Alto Jacuí, devido ao processo histórico de apropriação das terras por colonos europeus (alemães e italianos), a estrutura fundiária da região foi sendo constituída por pequenas e médias propriedades, com a utilização da mão-de-obra familiar, cuja produção é voltada para a

agricultura baseada no auto-consumo e na venda do excedente em mercados locais ou regionais⁶¹.

Embora trocas (materiais, culturais, simbólicas, etc.) entre colonos e indígenas (tanto Guarani como Kaingang) tenham sido permanentes desde a chegada dos primeiros, historicamente o contato entre eles tem sido marcado por uma relação tensa e conflituosa e pelo estabelecimento de fronteiras (espontâneas ou forçadas) étnicas e geográficas de exclusão (por exemplo, via segregação, aldeamento e estigmatização negativa) e de inclusão (sobretudo, através da miscigenação, sincretismo religioso, comércio e procedimentos de assimilação cultural e inserção econômica dos indígenas ao mundo dos brancos). Neste processo, embora eventualmente possam ser “contratados” para realizar pequenos serviços, via de regra os Guarani e Kaingang têm sido visto por descendentes de imigrantes alemães e italianos desde sua chegada como obstáculos (pois sua presença limita a ocupação da terra), ou como problema (por exemplo, devido aos pequenos “furtos” às lavouras dos colonos), ou como símbolo de perigo e insegurança da família⁶², disso resultando sua estigmatização através de arquétipos socioculturais, acerca da suposta tendência à “vagabundagem”, à “indolência” e à “preguiça” em relação ao trabalho.

Assim é compreensível que a notícia sobre a vinda de famílias indígenas ao município de Estrela Velha (com a concessão das áreas pela CEEE) tenha gerado uma série de movimentações contrárias, tanto dos gestores municipais como de moradores residentes na localidade da Vila Itaúba, cujos preconceitos e discriminações foram explicitadas durante a realização de uma audiência pública, coordenada pelo MPF e pela FUNAI - Passo Fundo, no ano de 2001. Segundo informações obtidas por um dos servidores da FUNAI, que esteve presente na ocasião da audiência e, na época, acompanhando a perícia para o licenciamento das PCHs, por um lado, o prefeito municipal questionava o “lugar” que seria ocupado pelos “indígenas”, declarando que já havia uma terra indígena no município vizinho, referindo-se à *Tekoa Porã* no Salto do Jacuí. Por outro lado, diversos moradores locais associaram que os “indígenas” que para

⁶¹ Segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística-IBGE (2010), o uso territorial das atividades agropastoris praticadas nessas unidades familiares é, na sua maioria, com o cultivo do fumo (74%), milho (9,4%), e outros cultivos como feijão, soja, leite e suínos (16,6%).

⁶² Como ilustra este trecho da carta de um imigrante escrita em 1932: “[...] estaríamos muito contentes e felizes se não fosse um grande mal, isto é, se homens selvagens que já desde muito tornaram os matos inseguros e roubaram a vida de 21 irmãos alemães (...). Agora os alemães se mudaram das colônias mais afastadas e se reuniram no meio dessa picada e também na localidade avançada onde moro e assim não há grande perigo e Deus, nosso único auxílio, nos queira proteger dos selvagens, contudo é nossa obrigação estar sempre tão atentos como soldados, que montam guarda diante do inimigo.” (BRINGMANN, 2009, p. 5).

lá viriam seriam os Kaingang da Borboleta, argumentando que eles estavam “fora do seu lugar”, a partir da reprodução de estigmas, chamando-os de baderneiros, vadios, bêbados e indolentes. Associações estas que foram e são ainda vinculadas de modo corriqueiro nas notícias da mídia local e em conversas informais entre os agricultores.

Como se pode notar, portanto, quando da instalação das quatro PCHs, os Guarani encontram-se diante da necessidade de negociação e enfrentamento com dois “tipos” de brancos: os representantes do empreendimento (com seus executivos, pessoal administrativo, engenheiros, geólogos e biólogos) e grande parte das lideranças e moradores locais⁶³. Neste último caso, veja-se que a ideia de pertencimento acionada por estes últimos acaba por legitimar tautologicamente a sua presença local (mesmo sendo eles originalmente os estrangeiros) em detrimento dos Guarani ou Kaingang, categorizados, paradoxalmente, como os “de fora”. Além disso, a atribuição para si dos moradores e lideranças locais da incumbência de determinar o lugar que deve ser ocupado por eles próprios e pelos indígenas tem como resultado a negação da territorialidade dos últimos em proveito da territorialidade dos primeiros. Como se verá mais adiante, ambos os procedimentos se aproximam do modo como o processo de instalação das PCHs é imposto aos indígenas.

Contudo, João Paulo Acosta, cacique Guarani na *Tekoa Ka'aguy Poty*, ao recordar este episódio da audiência pública em um de nossos diálogos, afirmou que o mesmo em nada interferiu na decisão da sua família de se deslocar para esta área, ao contrário, estimulou-o a constituir estratégias de reversão e/ou minimização desta visão dos não índios sobre os Guarani. Lembrando muito as diversas tentativas feitas por etnias indígenas de “pacificação dos brancos” (ALBERT; RAMOS, 2002), segundo ele a convivência cotidiana, seja durante as compras no comércio local, com as crianças frequentando as aulas na escola municipal junto com os não índios e na conquista de certos aliados nas instâncias administrativas municipais, resultaram no (re)conhecimento do modo de ser Guarani.

Já, por outro lado, ao mesmo tempo, João Paulo não deixou de relatar os problemas que ainda enfrentam com seus vizinhos, principalmente com a introdução de gado dentro da área onde eles vivem, o que impede tanto o processo de regeneração da

⁶³ Embora, é preciso reconhecer, na relação clientelista e pessoalizada que normalmente marca o contato entre estes dois tipos de brancos e os Guarani e os Kaingang, há sempre uma duplicidade não facilmente determinável, pois do ponto de vista destes últimos sempre existe a possibilidade de que daí resulte algo que, contextualmente, lhes interessa conseguir (e, no contexto do licenciamento, costuma aparecer como “benefícios”).

mata quanto prejudica suas *kokue*, ocasionando por vezes a perda de suas sementes tradicionais, como o *avaxi*.

Além disso, independentemente do tipo de concessão, formal ou informal, das três áreas dentro da APP pela CEEE, João Paulo e sua família (re)conhecem este lugar como terra tradicional Guarani. Neste sentido, o cacique, às vezes acompanhado pelos seus irmãos mais novos, começou a participar de reuniões da CAPG, a fim de colocar em pauta a sua reivindicação pela identificação e demarcação da *Tekoa Ka'a guy Poty*, conforme garante a atual Constituição Federal.

Na estratégia dos Guarani de buscar aliados não índios para suas pautas de luta política (SOARES, 2012), João Paulo procurou uma antropóloga, atualmente residente no estado do Paraná, que, por longos anos, acompanhou sua família juntamente com seu marido (já falecido). Como professora de uma universidade estadual, a antropóloga propôs à FUNAI realizar os primeiros estudos para identificação e demarcação da área, que foram feitos em 2008 com apoio de estudantes da UFRGS. Estes estudos foram entregues em 2011, sendo que até o momento nenhum encaminhamento foi feito por parte da FUNAI para complementação e/ou finalização do processo.

Soma-se a isto o fato de que, no contexto da tentativa de instalação das PCHs no rio Jacuizinho, esta situação histórica vivenciada pelos coletivos Guarani e Kaingang de momentos de violências brutais ou sutis, explícitas ou disfarçadas intercalados com esperas intermináveis e angustiantes que caracterizam os ritos necessários à homologação de suas terras acaba hoje por se reproduzir sob novos arranjos sociais e relações de poder. Contudo, embora agora sintetizados na (e presos a) forma dos procedimentos e normas por trás do licenciamento ambiental, ainda assim esta atualização da luta destes povos permanece marcada por expropriações, invisibilidade social, estigmatizações pejorativas e negação de direitos.

5.2 Natureza e Cultura: direitos difusos, coletivos ou confusos?

A discussão sobre direitos ambientais e indígenas é vasta e complexa⁶⁴. Para fins desta pesquisa, será aqui abordada a base legal que institui o processo de licenciamento ambiental como instrumento técnico-regulador destinado a disciplinar um conjunto de intervenções sobre o meio ambiente com o objetivo, teoricamente, de garantir sua

⁶⁴ São inúmeros os dispositivos, decretos-leis e decretos federais e estaduais que tem como objeto o meio ambiente e determinada atividade a ser desenvolvida, como por exemplo, geração de energia, bem como as leis municipais de defesa ao meio ambiente.

preservação. Ao mesmo tempo, se buscará contrapor suas determinações e ritos processuais com a garantia de um conjunto de direitos indígenas que lhes são constitucionalmente assegurados (o que não quer dizer que sejam efetivamente aplicados) na sua relação conflituosa com a legislação e as normas técnicas que regulam a realização de projetos desenvolvimentistas.

De modo geral, em relação às demais Cartas Magnas pode-se considerar a Constituição Federal de 1988 como uma resposta positiva à luta política dos povos indígenas e um avanço frente à legislação até então existente⁶⁵, com um capítulo específico “dos índios” que assegura seus direitos de posse permanente sobre as terras que tradicionalmente ocupam e lhes garante o usufruto exclusivo sobre suas riquezas naturais, sendo o domínio da União.

No seu artigo 231, o texto constitucional se refere a direitos originários, ou seja, o reconhecimento por parte do Estado brasileiro de que os “índios são os primeiros habitantes” e, portanto, a demarcação das terras indígenas tem caráter apenas declaratório de um direito preexistente:

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

Todavia, na prática os coletivos indígenas se inserem e são inseridos em relações desiguais e assimétricas, marcadas por conflitos e disputas resultantes de interesses fundiários, econômicos e políticos, cujo poder de interferência termina por inviabilizar o cumprimento desse direito já reconhecido oficialmente, disso muitas vezes resultando na não delimitação (ou então na postergação indefinida) do seu território por parte do Estado.

Além do direito originário, a atual Constituição Federal lhes garante o direito à autodeterminação, também assegurada na legislação internacional através da Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho- OIT sobre Povos Indígenas e

⁶⁵Não se pode deixar de considerar que, ainda está em vigor a Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973- chamada Estatuto do Índio, que trás em seu texto o objetivo da integração (“progressiva e harmoniosa”) do “índio” à comunidade nacional. Desde 1991, a reformulação dessa lei em sua íntegra está para ser votada no Congresso Nacional, porém, a conjuntura cada vez mais conservadora desta casa legislativa tem freado muitas das tentativas feitas neste sentido, justamente pelo temor que o texto resultante da nova lei se constitua não como avanço, mas retrocesso para os povos indígenas.

Tribais⁶⁶ e da Declaração das Nações Unidas para Povos Indígenas. Soma-se a isso o fato de que o rompimento do poder tutelar do Estado (LIMA, 1995) exige-lhe o estabelecimento de novos parâmetros para sua relação com os coletivos indígenas que, caso não tenham seus direitos reconhecidos, poderão recorrer ao MPF, responsável por sua defesa e intervenção em todo e qualquer processo judicial que lhes afetem (artigo 232).

Por outro lado, assim como a Constituição Federal de 1988 reconhece direitos “os índios”, no seu artigo 225, dedica também um capítulo específico “ao meio ambiente”, onde regula o direito a um ambiente ecologicamente equilibrado e assim preceitua:

[...] todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao Poder Público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações.

Como dito, a despeito de todos os seus limites, a Constituição Federal de 1988 é um marco para o Brasil na conquista de garantia de direitos, seja pelo reconhecimento da sua diversidade cultural, isto é, como um país pluriétnico, assegurando direitos específicos aos “índios” (conforme artigos 231 e 232)⁶⁷, seja pelo direito a um ambiente ecologicamente equilibrado (artigo 225). Ocorre que o conjunto de leis e normas por trás da garantia destes dois direitos não só têm objetivos e aplicações que pouco dialogam, mas destinam-se a públicos distintos, ou seja, remetem a dois “sujeitos de direito” (coletivo e difuso) conceitualmente diferentes.

No primeiro caso trata-se de uma coletividade que, embora indefinida em sua totalidade, pode ser identificada a partir do mecanismo da auto-atribuição (de se sentir, se dizer e ser aceito pelos demais como Guarani, por exemplo); já, no segundo, o sujeito do direito é indeterminável, pois é representado pela sociedade como um todo-nós (humanos) brasileiros- que, a despeito de suas diferenças, têm o direito a um ambiente equilibrado. Neste último caso, ao contrário dos povos indígenas (sujeitos de direitos específicos), o “todos” que consta no artigo 225 conceitua juridicamente o meio ambiente como um direito que não pode ser atribuído a um grupo específico de pessoas, por que dizem respeito, de modo indiferenciado, a toda sociedade (difuso).

⁶⁶ O Brasil é signatário através do Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004, o que, em termos jurídicos, significa a aceitação, por parte do Estado brasileiro, da validade do conteúdo da convenção 169 para todo o território nacional.

⁶⁷ Assim como são garantidos direitos específicos aos remanescentes das comunidades de quilombos, conforme artigo 68- Ato das Disposições Constitucionais Transitórias.

Aqui há, portanto, o choque entre direitos especiais assegurados às chamadas “minorias sociais”- coletivos que ocupam uma posição de não dominância (sendo muitas vezes vítimas de discriminação) e que se diferenciam em termos étnicos, religiosos e/ou linguísticos dentro do Estado-Nação- e um direito difuso (ao meio ambiente) assegurado à toda população deste mesmo Estado. Em suma, se está diante do sempre problemático dilema entre o particular e o universal, o singular e o comum, entre a “unidade social” e a multiplicidade cultural que nela se movimenta e a transforma.

Já no que se refere ao caso específico do processo de licenciamento para construção de centrais hidrelétricas (que, lembra-se é regido pelo arcabouço legal destinado à garantia de um ambiente equilibrado), trata-se não só do desencontro de duas territorialidades (no caso, dos povos indígenas e interessados no empreendimento), mas da sobreposição de dois tipos de direitos legalmente assegurados pela constituição. Aqui a distinção entre universal e particular se atualiza pelo confronto entre a reivindicação de que o país, a sociedade ou o povo brasileiro precisaria da e seria beneficiada com a geração de energia (tratando-se de “interesse social” ou “utilidade pública”) e o desejo de povos indígenas (no caso, dos Guarani) continuarem sendo sociedades que se autogovernam e que se distinguem culturalmente dentro de um Estado-Nação no qual foram historicamente obrigados a viver contra sua vontade.

Porém, mesmo dentro do caráter particular conferido a estes direitos indígenas é possível fazer emergir uma justificativa moral que vise universalizar um valor como constituinte da própria sociedade mais ampla. Assim, desde pelo menos o final da década de 1970 e início dos anos 1980, o movimento de organização política de coletivos indígenas em todo o país tem sido no sentido de trazer à opinião pública nacional a consciência compartilhada e o comprometimento social acerca da necessidade de demarcação de suas terras tradicionais, movimento este sempre fortemente apoiado por organizações ligadas à igreja católica, sobretudo, através do Conselho Missionário Indigenista- CIMI (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1988).

Já no caso a legislação ambiental, esta prevê, através do estabelecimento de critérios de utilização dos recursos naturais, normas gerais para manter “o meio ambiente ecologicamente equilibrado”. Mesmo antes da nova Carta ser aprovada em 1988, a Lei nº 6.938, de 31 de agosto de 1981, que institui a Política Nacional do Meio Ambiente, já assegurava a instituição de mecanismos de proteção ao meio ambiente. Dentre outras determinações, estava lá a figura do licenciamento ambiental, que tem

desde então como objetivo analisar as condições para implantação certo tipo empreendimento (pois nem todos necessitam passar pelo licenciamento) e julgar se sua possível efetivação, bem como suas práticas e condutas ao longo do processo estão compreendidas dentro dos padrões fixados por lei.

Para tanto, a própria Política Nacional do Meio Ambiente delega ao CONAMA a legitimidade para propor quais normas devem ser seguidas para implantação, acompanhamento e fiscalização do licenciamento, o que foi realizado somente através da sua Resolução 237/1997⁶⁸, que conceitua licenciamento ambiental da seguinte maneira:

Artigo 1º: I- procedimento administrativo pelo qual o órgão ambiental compete licença a localização, instalação, ampliação e a operação de empreendimentos e atividades utilizadoras de recursos ambientais, consideradas efetiva ou potencialmente poluidoras ou daquelas que, sob qualquer forma, possam causar degradação ambiental, considerando as disposições legais e regulamentares e as normas técnicas aplicáveis ao caso.

Conforme esta mesma resolução, na prática, o licenciamento passa por uma sequência de atos que no fim buscam a obtenção de três tipos de licenças, em tese obrigatórias⁶⁹: prévia (LP), instalação (LI) e operação (LO). A licença prévia representa o pontapé inicial para a regularização ambiental através do licenciamento, obtida na fase preliminar que busca a analisar a viabilidade da instalação do empreendimento que, em casos de obrigatoriedade, exige a realização anterior dos chamados EIA e Rima. Somente após a aprovação do órgão ambiental (federal ou estadual) destes estudos é que será autorizada a licença prévia, que tem como objetivo estabelecer parâmetros para o empreendedor no decorrer da obtenção das próximas licenças e vigorará pelo prazo não superior a cinco anos. Importante ressaltar também que, desde seu início, é possível a qualquer momento questionar judicialmente o ritual processualístico por trás da concessão da licença prévia, por exemplo, tentando invalidar o modo como foi elaborado ou o próprio conteúdo dos EIAs/Rimas.

Já a licença instalação é a fase em que se busca autorização para dar início à execução do empreendimento, ou seja, o momento em que o empreendedor, se devidamente autorizado, inicia a construção e edificação da obra, cumprindo com às

⁶⁸ Anteriormente, a resolução CONAMA 001/ 1986 estabeleceu definições, responsabilidades, critérios básicos e diretrizes gerais para avaliação de impacto ambiental.

⁶⁹ Isto porque desde o que ocorreu em Belo Monte em 2010, quando foi concedida pelo órgão ambiental uma “licença parcial de instalação”, mecanismo que inexistia no sistema legal de licenciamento, a efetividade da exigência dos três tipos de licenças passou a ser colocada em xeque. Sobre este evento, ver Fleury (2013).

exigências legais ambientais. Nesta etapa que deverá ser elaborado o Plano Básico Ambiental (PBA) com a inclusão, se necessária, das medidas compensatórias, indenizatórias e mitigatórias em relação aos impactos da obra e aqueles que serão potencialmente (pois, ao menos em tese, até a obtenção da licença de operação todo processo pode ser paralisado, revertido, impugnado ou negado) atingidos pelo empreendimento. A LI também estabelece parâmetros para a última fase de obtenção do licenciamento ambiental, cujo prazo não poderá exceder seis anos.

A última licença é para operação, onde o empreendedor busca autorização para dar início às atividades do empreendimento, ou seja, para que a obra entre em funcionamento, momento em que o órgão ambiental analisa se todas as condicionantes impostas nas licenças anteriores foram cumpridas.

Ainda nesta resolução, no seu artigo 5º fica determinado que o órgão ambiental poderá consultar demais órgãos estaduais e/ou federais, dependendo da especificidade do empreendimento, assim como o IBAMA será responsável pelo licenciamento ambiental de empreendimentos em terras da União, portanto abrangendo às terras indígenas.

Especificamente em relação ao licenciamento ambiental de obras que incidem sobre os coletivos indígenas, a Convenção nº 169 da OIT, no seu artigo 7º, determina que:

[...]1.Os povos interessados deverão ter o direito de escolher suas próprias prioridades no que diz respeito ao processo de desenvolvimento, na medida em que ele afete as suas vidas, crenças, instituições e bem-estar espiritual, bem como as terras que ocupam ou utilizam de alguma forma, e de controlar, na medida do possível, o seu próprio desenvolvimento econômico, social e cultural. *Além disso, esses povos deverão participar da formulação, aplicação e avaliação dos planos e programas de desenvolvimento nacional e regional suscetíveis de afetá-los diretamente*⁷⁰.

(...)

3. Os governos deverão zelar para que, sempre que for possível, sejam efetuados estudos junto aos povos interessados com o objetivo de avaliar a incidência social, espiritual e cultural e sobre o meio ambiente que as atividades de desenvolvimento, previstas, possam ter sobre esses povos. Os resultados desses estudos deverão se considerados como critérios fundamentais para a execução das atividades mencionadas [...] (ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO, 1989, grifo do autor).

Da mesma forma, na Declaração das Nações Unidas sobre Direitos dos Povos Indígenas também fica explicitado:

⁷⁰Grifo do autor.

[...]Artigo 32: (...)

2. Os Estados celebrarão consultas de boa-fé com os povos indígenas interessados, por meio de suas próprias instituições representativas, a fim de obter seu consentimento livre e informado antes de aprovar qualquer projeto que afete suas terras ou territórios e outros recursos, particularmente em relação ao desenvolvimento, à utilização ou à exploração de recursos minerais, hídricos ou de outro tipo.

3. Os Estados estabelecerão mecanismos eficazes para a reparação justa e equitativa dessas atividades, e serão adotadas medidas apropriadas para mitigar suas conseqüências nocivas nos planos ambiental, econômico, social, cultural ou espiritual [...].

Como se pode notar, se formos partir e tomar como parâmetro as determinações da Convenção nº 169 e a Declaração das Nações Unidas sobre Direitos dos Povos Indígenas, estes últimos, quando da tentativa de realização de grandes projetos de desenvolvimento, encontram-se legalmente amparados em uma legislação humanista que lhes garantiria, em termos ideias, atuar ativamente neste processo. Contudo, o mundo ideal da justiça e da burocracia não podem ser confundidos com o que de fato ocorre na realidade fria e crua destes empreendimentos.

Para começar, repare-se que o texto da Convenção 169 data de 1989, quando, em Genebra, foi aprovado pela Conferência Geral da Organização Internacional do Trabalho, agência pertencente à Organização das Nações Unidas (ONU). Ocorre que, embora o Projeto de Decreto Legislativo (PDL) nº 34/93 que sanciona o referido texto tenha sido assinado pelo Executivo Federal em 1991 e aprovado pela Câmara dos Deputados dois anos depois, ele ficou parado no Senado Federal por quase 10 anos, sendo somente aprovado no dia 19 de junho de 2002 (BRASIL, 2002)⁷¹.

Além disso, pelas determinações acima, caberia ao órgão indigenista à responsabilidade pela garantia da consulta prévia e informada e da participação efetiva dos coletivos indígenas nos processos decisórios do licenciamento de obras que lhes afetem. Porém, evidenciado o descaso com estes povos, os procedimentos para que isso se desse só passaram a ser adotados pela FUNAI ao serem dispostos na Portaria Interministerial nº 419, de 26 de outubro de 2011, e na Instrução Normativa nº 1, de 9 de janeiro de 2012, modificada na Instrução Normativa nº 04, de 19 de abril de 2012. Ou seja, um direito indígena reconhecido pelo Estado desde 1991 só passou a ser devidamente regulamentado (e, portanto, cumprido) cerca de 20 anos depois.

⁷¹Decreto Legislativo nº 143, de 20 de junho de 2002. Para um relato sobre como se deu este processo no legislativo, ver <http://pib.socioambiental.org/pt/c/direitos/internacional/convencao-oit-sobre-povos-indigenas-e-tribais-em-paises-independentes-n%20.-169>.

De todo modo, a referida portaria regulamenta a atuação dos órgãos e entidades da administração pública federal intervenientes no licenciamento ambiental, onde no capítulo III, artigo 6º, I, determina a FUNAI fazer, a “avaliação dos impactos provocados pela atividade ou empreendimento em terras indígenas, bem como apreciação da adequação das propostas de medidas de controle e de mitigação decorrentes desses impactos”.

Para tanto, através de Instruções Normativas foram estabelecidas as normas sobre como seria a inserção e participação do órgão nos processos de licenciamento envolvendo empreendimentos ou atividades potencial e/ou efetivamente causadores de impactos ambientais e socioculturais a terras e povos indígenas. Neste caso, são consideradas àqueles que vivem em terras indígenas ou em seu entorno ou listadas como tal pela resolução Conama nº 237, de 19 de dezembro de 1997 (artigo 2º, IN 01/2012)⁷². Por fim, no seu artigo 3º, a IN 01/2012 determina que a FUNAI deverá ter os seguintes princípios na análise dos procedimentos de licenciamento ambiental, sob competência da CGGAM:

- [...]I- A precaução pela sociobiodiversidade;
- II- A autonomia dos povos indígenas;
- III- O respeito a sua organização social, usos, costumes, línguas, crenças e tradições;
- IV- Os direitos originários sobre as terras que os índios tradicionalmente ocupam;
- V- O usufruto exclusivo de riquezas do solo, dos rios e dos lagos existentes nas terras indígenas;
- VI- A inalienabilidade, indisponibilidade das terras indígenas e imprescritibilidade dos direitos sobre elas;
- VII- A vedação da remoção dos grupos indígenas de suas terras, salvo nas hipóteses previstas constitucionalmente;
- VIII- A participação livre dos povos indígenas interessados, mediante procedimentos apropriados, respeitando suas tradições e instituições representativas;
- IX- A cooperação com os povos indígenas;
- X- A prevenção e mitigação dos impactos ambientais e socioculturais[...].

Mesmo que a legislação assegure “autonomia”, “inalienabilidade” de suas terras e a “participação” dos indígenas, juntamente com o restante da população envolvida(tendo em vista que se trata da defesa do seu “ambiente”), sendo obrigatória sua consulta em relação às obras, é necessário analisar o papel que cumpre o Componente Indígena dentro do processo de licenciamento ambiental. Isto é importante

⁷² Na IN 04/2012, se ratifica a redação do artigo 2º, através da discriminação da participação da FUNAI nos processos de licenciamento ambiental que envolvem empreendimentos ou atividades potencial e efetivamente causadores de impactos ambientais e socioculturais localizadas em terras indígenas, localizadas no entorno de terras indígenas e listadas como tal na Resolução da Conama 237/1997.

de ser ressaltado devido ao fato de que, por mais "informados" sobre o projeto que os coletivos indígenas possam estar, enquanto uma peça técnica que visa garantir esta participação e orientar a manifestação da FUNAI junto ao licenciador competente, o órgão indigenista não tem poder de decisão final sobre a viabilidade ou não do projeto desenvolvimentista em questão. Assim, no caso das PCHs, se o Componente Indígena considerasse sua inviabilidade e a FUNAI respaldasse tal decisão do coletivo indígena, este de maneira alguma estaria numa relação simétrica com o parecer técnico ambiental contido no EIA/RIMA, no qual se fundamenta, de fato, a avaliação do órgão ambiental.

Portanto, a participação indígena no processo de licenciamento ambiental pode ser considerada como uma política restrita de "reparação de danos" e não como representando o exercício do direito de sua autonomia em relação aos seus territórios, visto que neste caso, não está em discussão o projeto desenvolvimentista em si. Este último, ainda que seja levado adiante a partir da premissa de que garantiria proteção do meio ambiente (que é um direito de "todos") através de medidas mitigatórias e compensatórias, já está *a priori* justificado estritamente pelo seu viés econômico e politicamente estratégico.

Em que pese toda a legislação vigente, com seus mecanismos e instrumentos para a preservação/proteção do ambiente e da cultura, como dito antes, ambos objetos de direitos garantidos, no primeiro caso, ao povo brasileiro e, no segundo, aos povos indígenas, o destino de qualquer processo de licenciamento ambiental não deixa de se configurar como um campo de disputas (BOURDIEU, 1997), onde cada um dos envolvidos, ao se posicionar de diferentes modos, mobilizam diferentes capitais com vistas a defender e fazer valer seus pontos de vista, seus discursos, suas ações e seus direitos, sejam eles difusos, coletivos, privados ou, como muitas vezes se tem a impressão de serem, no limite, "confusos".

5.3 O ritual de licenciamento das PCHs

O processo de licenciamento ambiental aqui em foco será analisado sob a perspectiva de um ritual, ou seja, um evento previamente estruturado (que pode ser pensado e vivido como um drama) a partir de etapas, que precisam ser cumpridas por cada um dos atores sociais envolvidos até que se atinja um desfecho mais ou menos previsto ou, para usar o termo técnico-administrativo dos órgãos ambientais, "projetado". Trata-se, portanto, de ver sua existência e realização como uma forma de

organização social, um modo de funcionamento da sociedade que se dá por meio do ordenamento da ação e das relações com referência a fins sociais específicos (TURNER, 2008, p.29).

No caso do licenciamento, tais fins vão em direções distintas (e, em boa parte das vezes, antagônicas): por um lado, a realização da obra em si como um fato consumado e, por outro, a garantia de preservação ambiental e respeito aos direitos daqueles que serão potencialmente atingidos. Dos eventuais (des)encontros entre estas diferentes finalidades surgem momentos de tensão e distensão, de atritos e entendimentos, conferido dramaticidade ao processo ritual. Por outro lado, a exigência legal do licenciamento por parte do Estado leva um determinado número de indivíduos e instituições para dentro de uma esfera de controle e ordem sob a qual têm de vivenciar (muitas vezes em conflito) um conjunto de acontecimentos diversos, mas que se conformam em torno da construção de uma narrativa marcada pela expectativa entre o impedimento e a permissão para que um empreendimento se realize (com a concessão ou negação da última e derradeira "licença") enquanto fato consumado.

No caso do licenciamento das quatro PCHs, minha atuação mais ativa (no sentido de desempenhar o papel de um dos seus protagonistas) se deu como bióloga numa de suas etapas. Como relatado anteriormente, esta denomina-se Componente Indígena, tendo sido contratado para sua elaboração juntamente com uma antropóloga (Mariana)⁷³ pelo empreendedor da obra, intermediado pela empresa responsável pela elaboração do EIA/RIMA.

Nas primeiras conversas com a coordenadora da equipe que elaborou o EIA/RIMA da empresa terceirizada, a intermediadora, nos foi apresentado o “Termo de Referência Componente Indígena- Estudos dos Impactos Socioambientais das Pequenas Centrais Hidrelétricas do rio Jacuizinho”, elaborado pela CGGAM/FUNAI, em Brasília, com o objetivo de nortear os procedimentos a serem adotados na realização de Estudos do Componente Indígena do EIA/RIMA das PCHs no rio Jacuizinho. Assim, tal como descrito no capítulo anterior, também o “indígena” deste “componente” pode ser entendido como mais um objeto (no caso, parte do “meio socio-econômico”, também dito “antrópico”) a ser avaliado juntamente com os demais objetos (meios físico e biológico) contidos no EIA⁷⁴. Da mesma forma que em outros rituais mais ou menos

⁷³Para fins de diferenciação, no texto, entre profissionais que atuam no processo de licenciamento ambiental, utilizarei a denominação perito, para me referir à minha atuação como biólogo e a participação da antropóloga no Componente Indígena.

⁷⁴ Conforme determina a Resolução CONAMA nº 001, de 23 de janeiro de 1986.

formais e estereotipados, através das regras pré-estabelecidas pela FUNAI no seu termo de referência, eu estava sendo contratado para realizar e cumprir com esta etapa dentro de um "evento especial" maior e de longa duração (o ritual do licenciamento das obras) que, por sua vez, "[...] deixa antever classificações implícitas entre seres humanos e entre humanos e natureza [...]" (PEIRANO, 2002, p. 9).

Todavia, ocorre que o Componente Indígena foi inserido no processo quando a intermediadora já havia finalizado o EIA/Rima, e o empreendedor já tinha concedida a LP, emitida pela FEPAM. Tal artifício representava então uma quebra das regras para o devido andamento de procedimentos já pré-padronizados, configurando uma tentativa vista, deste o ponto de vista do correto ordenamento administrativo, como indevida de adequar uma exigência anterior a uma etapa mais avançada do licenciamento. Como resultado, a intervenção do órgão indigenista determinou uma espécie de "pausa", um interlúdio ritualístico se assim se poderia dizer no desenrolar dos acontecimentos.

Soma-se a isso o fato de que a intermediadora estava ciente quanto à presença de indígenas na região, uma vez que haviam sido incluídos nos seus levantamentos sobre o meio antrópico, com a identificação de três comunidades indígenas na área de influência indireta da obra. Conforme descrito no EIA, esta última solicitou por ofício um posicionamento da FUNAI quanto à existência e o reconhecimento de comunidades indígenas vivendo nos municípios de localização da obra. Contudo, "[...] até o fechamento deste Estudo de Impacto Ambiental, não havia recebido resposta." (EIA, 2010, p. 255). Com base em informações obtidas em visitas feitas "aos indígenas" por sua equipe técnica, bem como através da obtenção de dados secundários, foi feita uma breve descrição das três comunidades indígenas: Salto Grande do Jacuí (*Tekoa Porã*) e Comunidade Kaingang da Júlio Borges no município de Salto do Jacuí, e Flor da Mata (*Tekoa Ka'aguy Poty*) no município de Estrela Velha.

Ainda com informações obtidas pela intermediadora, a mesma relatou que foi encaminhado à coordenadora da CGGAM/FUNAI em Brasília um relatório com a sistematização destes dados, inclusive com a proposição de medidas compensatórias, no intuito de garantir a LP. Porém, a própria terceirizada reconhecia há necessidade dos estudos do Componente Indígena, propondo-se a realizá-los antes da obtenção da próxima licença, isto é, de instalação (LI). No relatório que então foi produzido, justificava sua solicitação com os seguintes argumentos⁷⁵:

⁷⁵ Grifos meus no trecho citado abaixo.

[...] Considerando que há divergências a respeito da localização da TI Borboleta, e que a mesma *não é ocupada por índios*, que a mesma pode estar localizada na bacia hidrográfica do rio Jacuí, a montante do reservatório da UHE Passo Real.

Considerando que a TI Salto Grande do Jacuí *não está localizada na bacia hidrográfica do rio Jacuizinho* e sim na bacia hidrográfica do rio Jacuí justamente no braço morto da UHE Maia Filho, cujo reservatório é muito maior que o somatório dos reservatório das 4 PCHs.

Considerando que a *TI Ka'aguy Poty segundo a localização da FUNAI estaria a jusante da bacia hidrográfica dos empreendimentos (município de Sobradinho)* e desta forma, não seria impactada, mas em outras publicações a mesma estaria localizada no município de Estrela Velha.

Considerando ainda que segundo o mapa apresentado no EIA, com raio de 10Km do entorno das PCHs, *somente a TI Ka'aguy Poty estaria nesse raio*.

Considerando ainda que na bacia hidrográfica do rio Jacuí, há empreendimentos hidrelétricos cujos reservatórios são significativos perante os reservatórios das PCHs da bacia hidrelétrica do rio Jacuizinho.

Considerando principalmente, que devido as divergências sobre a localização das terras, há a possibilidade de *não haver nenhuma terra indígena dentro da bacia hidrográfica das PCHs do rio Jacuizinho*.

Concordamos que todas as informações devam ser esclarecidas, tanto para uniformização dos dados, quanto *para o bem das comunidades indígenas atingidas*. Pois a partir da consolidação destes dados, poderemos propor medidas efetivas, nos *locais realmente utilizados pela comunidade indígena*.

Como interessados *em liberar as áreas para implantação das PCHs* e embora não tenhamos realizado estudos do Componente Indígena, concordamos que *devam ser realizadas atividades em prol das comunidades indígenas atingidas*, tanto que foi proposto no EIA entregue a FEPAM.

Como se pode notar, o documento possui uma linha argumentativa que vai na direção de negar, desconsiderar ou diminuir a importância da presença indígena na área prevista para a construção do empreendimento em questão. Pelo teor do documento exposto, além do fato de que uma das TIs (Borboleta) simplesmente "não é ocupada por índios", outra TI (Salto Grande) não estaria "localizada na bacia hidrográfica do rio onde seriam construídas as PCHs (Jacuizinho) e outra ainda (Ka'aguy Poty) estaria à "jusante da bacia hidrográfica" por onde corre rio (ou seja, antes da obra).

E mesmo quando não negam a presença dos índios, o fazem através do uso do termo "somente" quando reconhecem o fato da TI Ka'aguy Poty estar dentro do raio de 10Km do entorno das PCHs. Como lembra Koch (2004, p. 39), este "operador argumentativo" (assim como "só" e "apenas") tende a orientar a afirmação para a desqualificação (como se fosse algo de menor importância) e mesmo para a própria negação das consequências daquilo a que se está referindo (no caso, da TI estar dentro do raio de 10Km). Como resultado, mais adiante os autores do documento levantam a "possibilidade de não haver nenhuma terra indígena dentro da bacia hidrográfica das PCHs", deixando em suspensão a própria constatação a que chegam no texto.

Além disso, usa-se como tática argumentativa o desvio para um tema que não tem relação direta com a questão central do texto, por exemplo, quando fazem alusão ao fato de que, em relação aos "reservatórios das PCHs", haveriam outros "empreendimentos hidrelétricos cujos reservatórios" seriam bem mais "significativos" (ou seja, maiores em tamanho e volume físicos). Ao fazê-lo, dão a entender implicitamente que os danos ambientais e constrangimentos sociais dos primeiros seriam de menor relevância se comparados com grandes centrais hidrelétricas, com isso anulando ou diminuindo a importância do fato de que PCHs também provocam impactos.

Por fim, o texto termina por inverter o caráter acusatório do restante do documento (relacionado à suposta inexistência ou pouca relevância de TIs na área em questão), alterando-o para um tom mais conciliatório ao ponderar que "informações" deveriam "ser esclarecidas" "para o bem das comunidades indígenas". Contudo, aqui novamente se verifica o desconhecimento ou desconsideração acerca da relação destas últimas com seus territórios ancestrais, na medida em que "medidas efetivas" só deveriam ser tomadas "nos locais realmente utilizados"; ou seja, caso não estejam sendo usados (por exemplo, os "recursos" lá existentes) com alguma finalidade prática, não haveria necessidade de se tomar precauções em relação às obras, desconsiderando, portanto, toda a carga histórica, afetiva e cosmológica que estes lugares guardam para os coletivos indígenas. De todo modo, ao final fica claro qual a preocupação fundamental dos autores, quando, a despeito de "concordarem" que "devam ser realizadas atividades em prol das comunidades", estes confessam estar "interessados" na verdade apenas em "em liberar as áreas para implantação das PCHs".

Como mostra a literatura sobre grandes projetos hidrelétricos (GERHARDT, 2014; LEROY et al., 2011; ZHOURI 2011), tanto negar (não importando se por "descuido", "erros" ou negligência) a presença de populações vivendo na área impactada como criar um clima de confusão e relativa incerteza quanto a dados e informações técnicas do empreendimento (por exemplo, a área a ser inundada, a cota máxima que chegará a água, como e quem será indenizado ou compensado etc.) fazem parte do *modus operandi* de seus executores. Na primeira reunião que realizamos como peritos com os coletivos indígenas, em suas respectivas áreas, esteve presente um servidor designado pela CGGAM/FUNAI em Brasília, responsável por acompanhar e analisar os estudos do Componente Indígena das PCHs. Este, então nos informou que foi a partir deste relatório da intermediadora que foram tomadas providências pelo órgão

indigenista no sentido de responder aos seus argumentos e ao ofício enviado a FUNAI e, ao mesmo tempo, solicitar à FEPAM para que a LP fosse condicionada à realização do parecer técnico a ser emitido pelo órgão indigenista.

Ainda analisando as contradições do processo, conforme grifado acima no texto, a intermediadora havia recebido da CGGAM/FUNAI um mapa com a localização das três áreas indígenas envolvidas, antes do Termo de Referência do Componente Indígena, que identificava a *Tekoa Ka'aguy Poty* como pertencente ao município de Sobradinho, ou seja, distante 50 Km da sua área efetiva. Esta “distorção” foi ratificada por Mariana junto a intermediadora e o servidor responsável justificou o fato fazendo referência às dificuldades do próprio órgão indigenista, em Brasília, de identificar as áreas ainda não demarcadas com os devidos limites e coordenadas geográficas, com isso desconsiderando a existência de uma sede da FUNAI no Rio Grande do Sul, cujo trabalho se dá justamente junto aos indígenas deste estado. Assim não fosse a alteração posterior de tal "equivoco" no Termo de Referência pela FUNAI, a “pequena distância” referida no documento, já colocava *a priori* estes coletivos fora da área de abrangência da obra, perdendo com isso sua condição de potenciais "impactados".

Uma questão que merece ser analisada são os conceitos utilizados para determinar a área de influência direta ou indireta da obra, entre outros, no processo de licenciamento ambiental. Pela experiência vivida, os mesmos são vazios de conteúdos, ou então idealizados com finalidades específicas ligadas, por um lado, aos por trás do empreendimento e, por outro, à luta e de grupos ameaçados pelas obras por sua inclusão, no processo de licenciamento, como "potencialmente atingidos" ou "impactados" (seja direta ou indiretamente). De fato, a opção aqui pelo termo “potencialmente” não é fortuita, pois, como lembra Gerhardt (2014), “atingidos” e “impactados” são categorias em disputa. Partindo do estudo de Vainer (2008) sobre o Movimento dos Atingidos por Barragens, o primeiro argumenta que os executores de grandes projetos de desenvolvimento

[...] tentam limitar, desde o início da obra, o número de pessoas reconhecidas como ‘atingidos’; já grupos sociais e aliados lutam pelo seu alargamento. Se até os anos 1990 empresas do setor elétrico reconheciam como atingidos apenas os chamados ‘alagados’ com título de propriedade, o avanço das lutas levou a inclusão, além de proprietários, de todos (na maioria pequenos posseiros) que tiveram terras alagadas. Hoje luta-se por ampliar a concepção física, incluindo impactos desde o anúncio da obra, sua construção e entrada em operação. Igualmente, luta-se por visibilizar violências materiais, simbólicas, psicológicas e afetivas cometidas além da área do reservatório [...] (GERHARDT, 2014, p. 4).

No presente estudo, um exemplo ilustrando esta disputa pelo significado da categoria "atingido" é que a intermediadora no EIA define diferentes parâmetros para categorizar as áreas de influência das PCHs na sua relação com os diversos meios (físico, biótico e antrópico). Neste último, onde são colocados os indígenas, foi considerado no EIA um raio de 3 km em torno da barragem de cada uma das PCHs, o que se contrapõe ao que foi relatado no ofício enviado à FUNAI, cuja distância alegada para reconhecer a existência de coletivos indígenas na área de influência da obra foi de 10 Km. O mesmo se deu quando questionei o servidor da CGGAM/FUNAI sobre os parâmetros adotados pelo órgão indigenista, que então mencionou a distância do raio de 10 km, comparando-a à utilizada na legislação ambiental para determinar a zona de amortecimento de uma dada unidade de conservação. A pergunta que fica, contudo, é: quais os critérios "técnicos" e "científicos" adotados para se utilizar, como uma espécie de número mágico, os "10 km de raio" como linha limítrofe para os impactos ao "meio antrópico"?

Sobre esta disputa conceitual envolvendo tal definição, pesquisadores, que realizaram os primeiros estudos sobre grandes projetos de desenvolvimento em terras indígenas, a respeito da definição de impactos diretos e indiretos, se contrapõe ao caráter restritivo e redutor contido nas noções de "impacto direto e indireto", propondo em contraponto o conceito de impactos globais:

[...] os povos indígenas, quando confrontados com empreendimentos econômicos como de porte de usinas hidrelétricas, sofrem danos globais, influência deletéria em todos os setores de sua vida, desde as condições materiais de sua sobrevivência, até as suas concepções de vida e visões de mundo. Os danos raramente são exclusivos a um número populacional restrito, mas atingem a um povo como todo, a uma etnia, a uma cultura. (HELM, 2007, p. 167).

Somente após duas longas reuniões entre nós peritose a intermediadora, na sua sede em Porto Alegre, quando foi apresentada e feita toda essa contextualização relacionado ao andamento do processo de licenciamento ambiental, é que foi, por fim, nos dado acesso ao EIA/RIMA das PCHs, composto por quatro volumes, aproximadamente 500 páginas. Nossa primeira tarefa então foi elaborar o plano de trabalho do Componente Indígena, posteriormente submetido à avaliação e aprovação da CGGAM/FUNAI.

O quadro de imprecisão relativo à veracidade de informações importantes dentro do processo começa pelo fato de que, no próprio Termo de Referência, a FUNAI solicitou dados secundários sobre a *Tekoa Porã*, sob alegação da mesma se localizar na

Bacia Hidrográfica do Jacuí (ou seja, fora da área de influência das PCHs), e dados primários da Tekoa *Ka'aguy Poty* e Terra Indígena Borboleta, alegando que ambas estavam em situação de indefinição fundiária (cujo tema abordei no item 4.1).

Além da participação de um representante da CGGAM/FUNAI, o termo de referência determinava também a participação de representantes das suas respectivas Coordenadorias Regionais da FUNAI envolvidas. Porém, esta exigência se encontrava condicionada a um novo contexto institucional, pois a partir do Decreto n° 7.056, de 28 de dezembro de 2009, o órgão indigenista passou a ter um novo organograma-funcional. Disto resultou uma reconfiguração das suas coordenadorias regionais (CRs) e a criação de coordenadorias técnicas-locais (CTLs), cujos servidores são responsáveis por um conjunto de terras indígenas específicas.

Assim, como o Componente Indígena envolvia estudos em relação a duas etnias - Guarani e Kaingang, isso significava a participação de duas coordenadorias regionais - CR Litoral Sul/Florianópolis e CR Passo Fundo/RS⁷⁶, respectivamente para cada uma delas. Até este decreto, o trabalho com os coletivos indígenas no Rio Grande do Sul eram de competência da Coordenação Regional de Passo Fundo/RS, através dos seus postos indígenas dentro das terras já demarcadas da etnia Kaingang, e com a atuação de um único servidor junto aos coletivos Guarani no Estado, com sede no município de Osório/RS. Porém, até aquele momento, posso afirmar que, com exceção da primeira reunião sobre o Componente Indígena junto aos coletivos indígenas, toda a perícia foi feita sem nenhuma participação dos servidores da FUNAI, de nenhuma das coordenadorias, e nem mesmo na sua entrega final da perícia para os Guarani e os Kaingang contou com a presença de alguém representando o órgão.

Já ao ser aprovado o plano de trabalho pela CGGAM/FUNAI, como dito anteriormente, agora com a participação de servidores de Brasília e das duas coordenadorias regionais, foi realizada a primeira reunião dos peritos com cada um dos coletivos indígenas - Guarani (*Tekoa Ka'aguy Poty*) e Kaingang - nas duas áreas ocupadas no Salto do Jacuí - horto florestal da CEEE e Júlio Borges.

Para tanto, neste momento surge uma das primeiras, entre tantas outras, dificuldades de minha atuação como perito, relativa à necessidade de tentar traduzir para estes coletivos indígenas um léxico pertencente à área de engenharia cujos códigos

⁷⁶ A CR Passo Fundo foi instituída para atender as etnias Kaingang e Charrua no Rio Grande do Sul, composta por sete CTLs distribuídas nos municípios de Cacique Doble, Iraí, Miraguaí, Nonoi, Porto Alegre, Tapejara e Santo Augusto.

alheios aos das ciências naturais e sociais, confesso que nem mesmo eu fui capaz de decifrar completamente. Ou seja, considerando que o diálogo interdisciplinar entre saberes de diferentes especialistas brancos já é por si só uma tarefa complicada e difícil de ser realizada, como avaliar junto com os coletivos indígenas os possíveis impactos das obras previstas no relatório, e fazer esta tradução intercultural que ainda é mais complexa e de mão-dupla?

De todo modo, considerando que estava então ocupando uma posição diferenciada (afinal, eu era um dos peritos responsáveis) e que exigia a todo momento fazer uma auto-reflexão sobre meus próprios atos e suas consequências, arrisquei tentar fazer tal mediação e decifrar quais modificações poderiam ocorrer na vida tanto dos Guarani quanto dos Kaingang e na sua relação com os seus territórios a partir da construção e funcionamento das PCHs. Ainda que, devo reconhecer, tal tradução do material técnico (constituído de dados estatísticos, projeções e análises de probabilidades, análises de riscos, mecanismos de controle de danos etc.) elaborados por outros profissionais no sentido de defender a viabilidade da obra no EIA/RIMA foi de fato parcial e insuficiente.

Contudo, apesar deste esforço, durante a primeira reunião realizada separadamente com os coletivos Guarani e Kaingang, em cada uma das suas respectivas áreas, tendo em vista a presença de servidores da FUNAI, as obras ou os questionamentos a respeito delas ficaram num segundo plano, pois a pauta definida pelos representantes indígenas foi na direção de buscar informações sobre o andamento de outro tipo de processo administrativo (portanto, outro ritual em andamento), no caso, ligado à identificação e demarcação de suas terras tradicionais. Isto se deu, segundo depoimento de uma das lideranças Kaingang, porque “[...] a FUNAI não vem na área indígena para demarcar terras, mas para discutir as PCHs[...]”. Todavia, esta última não é um todo único, fato este que os próprios Guarani e Kaingang tem ciência, sentindo por experiência própria as contradições por trás dos posicionamentos de diferentes representantes da FUNAI. Assim, foi a partir desta alegada divergência interna ao órgão que os servidores presentes argumentaram não ter informações sobre seus processos demarcatórios, por ser de competência de outra Coordenação em Brasília, portanto eximindo-se de qualquer responsabilidade sobre o tema.

É dentro deste contexto que descrevo a seguir como cada um dos coletivos indígenas se colocou em relação aos estudos e as próprias obras.

Em sucessivas reuniões que realizamos junto aos Kaingang, foram amplos os debates internos sobre sua participação ou não nos estudos que ali estávamos contratados para realizar. Como relatado no item 4.1, a Terra Indígena da Borboleta reivindicada por eles está situada entre a confluência de dois rios e, um deles, justamente o Jacuzinho, onde está prevista a localização das PCHs. Por solicitação de suas lideranças, disponibilizamos os mapas com a localização das mesmas e que apontava um dos reservatórios como estando dentro do seu território. Foi a partir daí, por pressão dos Kaingang e através de nossa solicitação, que o empreendedor encaminhou um ofício à CGID/FUNAI em Brasília, setor responsável pelos processos de identificação e demarcação das terras indígenas, a fim de obter informações sobre a situação da Borboleta e da *Tekoa Ka'aguy Poty*.

Como já relatado, este processo se arrasta na FUNAI desde 1987, com a elaboração de laudos e contra-laudos, envolvendo diversos profissionais de dentro e fora do seu quadro funcional e, seguindo temporalidades e percursos burocráticos distintos. Durante a perícia, Mariana esteve pessoalmente em Brasília conversando com a coordenadora da CGID/FUNAI, que relatou estar sob análise o último laudo produzido, contendo estudos complementares e finalizado em 2010. Todavia, tal coordenadora salientou que era de conhecimento das lideranças Kaingang as conclusões feitas pelo antropólogo responsável, através de uma reunião realizada em Brasília, que contou com a presença das mesmas, para relatar sobre a falta de elementos suficientes no laudo antropológico (e na “realidade em si”) para reconhecer a Terra Indígena Borboleta como terra tradicional⁷⁷, cuja proposta era pela criação de uma reserva indígena⁷⁸.

Com estas informações, novamente retomamos as negociações com os Kaingang, porém percebemos que as mesmas ficaram restritas ao grupo de lideranças, não sendo compartilhadas com as demais famílias envolvidas, como estratégia de continuidade da sua luta política. Como peritos, levantamos três possibilidades a serem discutidas e definidas pelas famílias Kaingang referente aos estudos dos potenciais impactos das obras: inicialmente, a manifestada pelas mesmas, ou seja, não realizá-los; a segunda, avaliar os impactos que poderiam ocorrer nas áreas que estão ocupando no momento (fora da Terra Indígena da Borboleta) e, a terceira, na sua relação com o seu

⁷⁷Referindo-se ao Decreto nº 1.775, de 08 de janeiro de 1996 e Portaria nº 14, de 09 de janeiro de 1996.

⁷⁸No artigo 17, da Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973, está previsto dois outros tipos de terras indígenas, uma delas as áreas reservadas aos índios. No seu artigo 26 afirma: “A União poderá estabelecer, em qualquer parte do território nacional, áreas distintas à posse e ocupação pelos índios, onde possam viver e obter meios de subsistência, com direito ao usufruto e utilização das riquezas naturais indígenas [...]”.

território tradicional disputa, na qual não possuíam ainda o reconhecimento como tal. Por decisão ampla, os Kaingang manifestaram seu posicionamento, a partir do seguinte documento, anexado ao Componente Indígena:

[...] nos dias 23 e 25 de março de 2011, no acampamento Horto Florestal e área da Júlio Borges, respectivamente, esteve reunida a comunidade Kaingang para discutir os possíveis impactos ambientais e sócio-culturais das PCHs (Taquaral, Floresta, Lagoão e Barra dos Caixões) no rio Jacuizinho. Foi manifestado por todos os participantes que essa avaliação somente poderá ser feita após o posicionamento do órgão indigenista oficial- FUNAI- sobre o seu processo de identificação e delimitação da Terra Indígena Borboleta, localizada entre os rios Jacuizinho e Caixões. Cabe destacar que, a PCH Barra dos Caixões está situada dentro do território reivindicado como de ocupação tradicional Kaingang. Sem nada mais a declarar, foi encerrada a reunião, cuja ata segue assinada pelos participantes.

Na situação histórica vivida pelos coletivos Kaingang na sua relação com os não índios, as obras foram entendidas como sobrepondo e somando-se a um processo mais amplo de negação dos seus direitos. Para eles, a questão era saber o que poderia ainda impactar um empreendimento ou a sinergia de quatro PCHs em comparação ao processo de esbulho e expropriação do seu território tradicional? Evidentemente que esta decisão tomada em um contexto específico em que era preciso responder ao órgão indigenista, não foi um consenso entre todas as famílias, dada a situação precária e a trajetória de violência a que se encontram submetidas. Neste sentido, nas suas reuniões internas, ao longo dos seus debates, algumas manifestaram o seu interesse em realizar os estudos na relação das obras com o local onde estão residindo, como estratégia de “ganhos” diante das inúmeras “perdas”. Favorece ainda esta expectativa o fato de existirem famílias acampadas, desde 1997, morando embaixo de lonas pretas, criando seus filhos e netos em espaços ínfimos e constantemente submetidos a processos de reintegração de posse.

De todo modo, somente em 2014 a CGID/FUNAI constituiu um grupo de trabalho para realizar os estudos para criação de uma reserva indígena da Borboleta. Diferentemente dos trâmites para identificação e demarcação como terra tradicional, para definição de uma reserva indígena é necessário conseguir uma terra disponível, ou seja, passível de desapropriação e que a mesma tenha condições, do ponto de vista dos Kaingang, para sua reprodução física e cultural. Em conversa em Porto Alegre com uma das lideranças a despeito deste processo, o mesmo relatou que haviam escolhido uma área próxima ao horto florestal da CEEE. Porém, os proprietários da região souberam que a FUNAI poderia adquiri-lá e, se antecipando a qualquer iniciativa desta, conjuntamente a compraram como forma de garantir que os “índios não ficassem

naquele lugar”. Neste sentido, tiveram que definir outra área, fora do município do Salto do Jacuí, cujo proprietário manifestou interesse em vendê-la para usufruto dos Kaingang, sendo que estudos já foram concluídos e estão em fase de análise pela CGID/FUNAI.

No caso dos Guarani, diferentemente dos Kaingang, estes já ocupavam áreas de parte do seu território tradicional reivindicado junto à FUNAI, mesmo que não reconhecido oficialmente como tal, o que lhes permitia viver em melhores condições o seu modo de ser e estar - *mbya reko*. Foi, neste contexto que realizamos a perícia junto a eles, buscando compreender como vivem, quais elementos da sua cosmologia foram acionados como importantes na sua relação com aquele território para o seu modo de vida- *mbya reko*, quais as modificações que poderiam ocorrer com a chegada das obras, bem como o teor da proposição de medidas compensatórias e mitigatórias (como abordado no item 4.1.2).

Como parte do ritual de licenciamento, durante o trabalho de campo, limitado a quinze dias de intensa convivência com as famílias Guarani, houve um esforço conjunto dos peritos para levantar estes dados e construir a matriz de avaliação dos impactos ambientais e sócio-culturais exigidos na peça técnica. Durante este período, em um contexto diferenciado da pesquisa-ação que então foi levada a cabo, foi possível fazer longas caminhadas conjuntas por suas terras, momentos em que identificavam plantas importantes dentro da sua cosmo-ecologia e técnicas de caça e plantio de suas sementes tradicionais. Da mesma forma, nestes e em outros momentos, tivemos a oportunidade de dialogar com as famílias sobre seu modo de ser e viver e, sobretudo, sobre a necessidade de permanecer e estar naquele lugar ameaçado por mais uma ação dos *jurua*.

Assim como nos Kaingang, disponibilizamos então o mapa com a localização das PCHs, pois o questionamento das lideranças Guarani era em relação à proximidade das áreas ocupadas por eles. Desde o deslocamento dos Guarani para a *Tekoa Ka'aguy Poty*, em 2001, as famílias constituíram sua aldeia nas duas das áreas concedidas pela CEEE em momentos distintos. Primeiramente, residiram na linha da Pedra Lisa, às margens do rio Jacuizinho, mas pelas dificuldades de acesso à cidade e aos serviços, optaram pela mudança para linha Somavilla, onde permanecem até hoje. A circulação interna dos Guarani se dá entre esses fragmentos territoriais, com seu local de moradia definido, mas podendo acessar, por diferentes razões, locais que consideram indispensáveis para o seu bem-viver. Pela identificação no mapa, uma das PCHs ficava

localizada a dois quilômetros desta área, na linha Pedra Lisa, onde as famílias Guarani se deslocavam para suas atividades de pesca e busca por plantas e animais conforme suas necessidades.

Ao final, como resultado deste esforço de tradução, se evidenciou e tomou forma a constatação de que, do ponto de vista dos Guarani, os danos na natureza-cultura não poderiam ser minimizados e/ou compensados com “soluções técnicas”. Para tanto, em se efetivando as obras, entre outras a decisão principal tomada pelos Guarani foi pela aquisição de uma nova área, onde tivessem pelo menos parte dos elementos que consideram indispensáveis para o seu *mbya reko*⁷⁹.

De todo modo, refletindo posteriormente sobre esta experiência vivida por mim enquanto perito, nela ficava explícito o tamanho do desafio do trabalho que teria que realizar, pois, considerando sua relação afetiva e cosmológica com o território por onde circulam - a qual, como visto no capítulo anterior, não se resume a "extração de recursos" - , como "compensar" ou "mitigar" a perda deste contato com o mato, o rio e os seres que lá vivem? Como "reconstruir" as condições materiais e imateriais do espaço vivido pelos Guarani em uma "nova área"?

Além disso, havia o desafio reverso, ou seja, como fazer esta tradução intercultural transpondo-a para dentro de um esquema formal e pré-definido como o "Componente Indígena" (e sua matriz de avaliação de impactos). Como inserir neste documento as aspirações e preocupações de um coletivo indígena que se apropria material e simbolicamente do seu território e cuja lógica natureza-cultura não possui uma comunicação possível (a não ser como ruído) como lógica de causa e efeito contida no projeto das PCHs, onde os próprios tipos de impactos já estão definidos, previstos (como possibilidade) e separados na sua origem (como físicos, biológicos e sócio-culturais)?

Em artigo elaborado por dois pesquisadores das ciências sociais que atuaram na CCGAM/FUNAI, é apontada a falta de preparo de profissionais da antropologia para realizar a análise dos impactos de obras na sua relação com indígenas, devido à falta de uma formação e capacitação nas instituições de ensino para a realização desse tipo de trabalho técnico específico. Segundo os autores, há entre estes profissionais:

[...] certa tendência à realização de relatórios voltados à análise social- o que é de extrema importância- porém poucos focados nos aspectos práticos relativos à caracterização impacto-programa. Isto é, a atenção às

⁷⁹ Tema aprofundado no capítulo 4.

consequências danosas da obra sobre as comunidades indígenas e a mitigação ou compensação desses danos fica, por vezes, em segundo plano. (COMANDULLI; NUNES JUNIOR, 2010, p. 9).

Repare-se que aqui a dificuldade, no caso dos cientistas sociais, não se encontra só em ajudar no esclarecimento, discussão e tomada de decisão, junto com os indígenas, do que irá acontecer com eles caso um empreendimento hidrelétrico venha a ser feito em ou próximo ao lugar onde vivem, mas sim na construção de um diálogo de caráter multidisciplinar com outras disciplinas. O que, por sua vez, cabe também para profissionais das demais ciências, muitas vezes surdos em relação ao fato de que se trata de outros coletivos cujos valores e forma de ver o mundo se chocam frontalmente com o pragmatismo que se esconde por trás do trabalho de engenheiros, geólogos e biólogos de uma prestadora de serviços ambientais, burocratas da administração pública, executivos de empresas ou políticos profissionais e seus assessores.

Porém, a questão é ainda mais ampla e complexa do que um simples problema de formação profissional⁸⁰, pois tem a ver com a própria perspectiva dos órgãos indigenista (FUNAI) e ambientalista (IBAMA, SEMAs, FEPAM etc) em relação à finalidade do Componente Indígena, fato este que, posteriormente, reverbera em outras esferas políticas, sobretudo, aquelas em que são acionadas instâncias jurídicas de mediação. Embora não seja aqui o centro do presente estudo, não se pode deixar de chamar a atenção para o fato de que a "análise do Componente Indígena" dentro de um estudo de impacto ambiental pressupõe (mesmo que como possibilidade) a realização do empreendimento, o que já pré-condiciona a este objetivo anterior todo o trabalho e a forma de atuação dos peritos envolvidos, sejam eles engenheiros, cientistas naturais ou cientistas sociais.

Assim, a despeito de limitações relacionadas a prazos institucionais que desconsideram a temporalidade indígena (presosque estão à lógicaburocrática que rege o licenciamento) e à falta de profissionais aptos a fazer a intermediação entre empreendimento, órgãos governamentais e potenciais afetados, mesmo quando da tentativa de estabelecer um "programa de comunicação para comunidades indígenas" (como é comum constar neste tipo de análise), tal programa e a própria comunicação de

⁸⁰Baines (2004) aponta que, nos últimos anos, estão sendo implantados mestrados profissionalizantes que objetivam treinar profissionais para produzir Rimas e laudos antropológicos em relação à grandes projetos de desenvolvimento. Segundo o autor, esses cursos podem ser patrocinados pelas mesmas empresas que têm interesses econômicos em terras indígenas, inclusive, investindo nos seus próprios funcionários ou antropólogos recém-formados que capacitados poderão servir para legitimar os interesses empresariais em terras indígenas.

fato estão atreladas à iminência de que as obras venham a ser feitas. O pressuposto que aí se mascara, quando do trabalho do antropólogo junto com os indígenas para elaboração do "Componente Indígena" e mesmo antes de iniciar o ritual de concessão da "licença" para que um dado "projeto" vire fato consumado, não é de que o empreendimento causa danos sociais e ecológicos, mas que estes últimos podem ser "reparados".

Todavia, o que se passa de fato, para a maioria das pessoas que são "atingidas" (sejam elas índios ou não), é que tal possibilidade de reparação é muito mais uma ficção da realidade, uma promessa idealizada, mas que nunca se cumpre em sua totalidade. Para usar a linguagem científica, a vida de quem é atingido (e, neste caso, humanos e não humanos se equivalem) aparece como a "variável" (ou seja, aquilo cujas propriedades e características podem ser observadas e mensuradas) dentro de um "componente", "laudo", EIA ou Rima. Por mais paradoxal que possa ser, enquanto o estatuto do empreendimento é fixo, a condição de quem pode ser por ele atingido é moldável, adaptável e, nos casos de remoção do lugar onde vivem, descartável.

Obviamente que o primeiro pode sofrer adequações em relação ao projeto original e às condicionantes exigidas ao longo do processo, porém, sua imprescindibilidade permanece inquestionável. Ao final, enquanto a vida das pessoas é transformada (muitas vezes, como dizem Stangers e Pignarre, 2005, a partir de opções "infernais" que tem que ser tomadas), por mais que se tenham feito algumas concessões no sentido de modificar o que havia sido previsto, a concretude irremovível da obra, sua existência enquanto fato consumado, permanece. Em resumo, a eficácia do ritual de licenciamento prevalece, sendo que, mesmo que o empreendimento não se realize em determinado momento (o que, como se verá a seguir, foi o caso das quatro PCHs do rio Jacuizinho), seu fantasma não deixa de assombrar, como uma maldição a quem vive em lugares com elevado potencial energético. Afinal, projetos passados podem sempre vir a ser retomados, como aliás comprovam as retomadas nos anos 2000 dos complexos hidrelétricos de Belo Monte, Garabi e Tapajós, cujos projetos originais e primeiras tentativas de construção datam da década de 1970.

5.4 Ritual Inacabado

Anteriormente a entrega do documento final, nós peritos realizamos uma reunião com a intermediadora e um dos sócios da empreendedora para expor a situação vivenciada em campo, relatando as decisões tomadas pelos coletivos Guarani e

Kaingang. Se no caso dos Kaingang havia sido tomada a estratégia de não realização dos estudos do Componente Indígena, no nosso entendimento, isso se tornava um empecilho (ou adiamento) ao próprio processo de licenciamento ambiental das obras. Atitude esta que ilustra bem como estávamos amarrados à estrutura simbólica e à lógica burocrática de funcionamento do ritual em curso, de cujo drama social, com suas contradições e conflitos, participávamos ao mesmo tempo como especialistas (incumbidos da tarefa de elaborar o Componente Indígena) e como ativistas (reafirmando nosso compromisso com a causa e às lutas dos coletivos indígenas com quem estávamos dialogando). Assim, para usar da linguagem antropológica sobre rituais, ao aceitar a incumbência de realizar o Componente Indígena, passamos a estar sob efeito de um "encantamento verbal" (PEIRANO, 2002) que limitava nossa liberdade de ação.

Mas mesmo este nosso conselho-ponderação foi entendido de outra maneira pelo sócio do empreendedor. Em primeiro lugar, que na sua fala indicou que “poderiam ventilar a possibilidade de comprar uma área para os Kaingang”, assim como considerou plausível a proposição da medida compensatória dos Guarani de aquisição de uma nova área. Como é de praxe (GERHARDT, 2015) em projetos envolvendo a construção de hidrelétricas (sejam elas consideradas "grandes" ou "pequenas"), o artifício da "promessa" (no caso, de garantir terra a ambos os coletivos) é recorrente entre seus representantes, pois tal possibilidade, ao ser devidamente "ventilada" junto às comunidades locais, mobiliza sentimentos e aspirações dos potenciais atingidos, os quais passam a se ver como possíveis "beneficiários" do empreendimento, ou seja, como alguém que teria algo a "ganhar" com sua realização.

Todavia, ainda assim tanto os Kaingang como os Guarani não estavam reivindicando terras sob a perspectiva que prevalece dentro da sociedade ocidental contemporânea, regida pela barganha de cunho econômico. Ao contrário, os primeiros davam continuidade ao seu processo histórico de luta pelo seu território tradicional (no caso, a Borboleta) e os Guarani propunham, diante da ameaça das PCHs, a aquisição de outra terra indígena, mas também sem deixar de lado a sua luta pela demarcação. Para usar a descrição de Victor Turner (2008) sobre o "processo desarmônico" que se instala e caracterizam dramas sociais e situações de conflito, diante da "crise" gerada com a iminência deste empreendimento (vivida pelos indígenas como apreensão e angústia diante de um conjunto de incertezas quanto ao seu futuro próximo), "ações corretivas"

passam a ser pensadas e tomadas no sentido de eliminar ou atenuar o sentimento de ansiedade.

Por outro lado, a fala do representante do empreendedor não deixa de estar posicionado no campo de disputas gerado e é desde aí que o mesmo constitui seu repertório de argumentações em prol do objetivo final a obra. Neste momento, me deparei com uma série de outros questionamentos, entre eles a indagação sobre o que, a final, significava para meu interlocutor as compensações que deveriam ser feitas aos indígenas por conta de uma obra de geração de energia elétrica? Neste sentido, não posso deixar de considerar que sua manifestação podia estar fundamentada no conhecimento que tinha sobre os valores das glebas de terras na região, uma vez que os mesmos foram levantados, avaliados e calculados para futuras indenizações de agricultores nas áreas que seriam alagadas pelas obras. Caracterizada pela agricultura familiar, a região do entorno das PCHs consistiu-se basicamente de “terras dobradas”. Assim, por apresentar uma feição ondulada bem definida cujo relevo dificulta a agricultura extensiva e o monocultivo empresarial, permitindo somente o cultivo de pequenas parcelas intensivas em trabalho familiar, o preço da gleba de terra é muito baixo em relação ao mercado geral de terras.

Outro componente a orientar a fala de quem representa o empreendimento refere-se ao argumento, contido e ressaltado no EIA, de que as PCHs seriam uma resposta positiva frente à demanda da sociedade majoritária por mais geração de energia elétrica, pois, sob o ponto de vista ambiental, seriam obras mais “politicamente corretas” em comparação com outras matrizes tecnológicas, como por exemplo, usinas hidrelétricas de grande porte ou termelétricas:

[...] as quatro pequenas centrais hidrelétricas do EIA em questão *proporcionarão*⁸¹ o fornecimento de energia hidrelétrica limpa ao Sistema Interligado Nacional Brasileiro, utilizando áreas bastante reduzidas de reservatórios e baixos impactos ambientais relativos.

Além disso, os projetos *reduzem as emissões de gases* de efeito estufa (GEEs) evitando a geração de eletricidade via fontes de combustíveis fósseis com conseqüentes emissões de CO₂, que estariam sendo geradas se o projeto não existisse. (ESTUDO DE IMPACTO AMBIENTAL- EIA, 2010, p. 23).

Como já ressaltado antes, aqui se faz menção a aspectos "positivos" das PCHs em relação a outras formas de produção de energia, o que ao final serve de justificativa para a realização do empreendimento, deixando com isso de lado o questionamento sobre a efetividade de seus "impactos". Ou seja, se sua existência não é negada, ela

⁸¹ Repara-se o verbo no futuro do presente, indicando a inexorabilidade do empreendimento.

acaba, como efeito da comparação, sendo socialmente atenuada. E é neste momento que procedimentos cosméticos (e que depois servem de vitrine e propaganda aos próprios executores da obra) ganham relevo no EIA, sendo ressaltado o fato de que “[...] os participantes do projeto realizarão investimentos consideráveis em programas e ações ambientais [...]”, entre elas incluindo, prioritariamente, monitoramento e educação ambientais e a implantação de uma APP no entorno das PCHs (ESTUDO DE IMPACTO AMBIENTAL- EIA, 2010, p. 23).

Sobre este tipo de retórica (destinada ao convencimento de que tudo está sob controle e que todas as medidas apropriadas serão tomadas) e prática (cujo fim é o controle e o disciplinamento das pessoas, não deixando de ser no mínimo inusitada a pretensão de dar aulas de educação ambiental para povos indígenas), Zhouri et al. (2005) comenta que ambos se inserem dentro do que ela chama de paradigma da “adequação ambiental”. No caso, este último diz respeito à institucionalização da crença de que o conhecimento racional dos problemas ambientais, a aposta no desenvolvimento tecnológico “limpo” e no gerenciamento dos conflitos via técnicas de negociação seria capaz de proporcionar soluções “sustentáveis” e “consensuadas” entre as partes envolvidas.

Como um dos efeitos deste processo, ocorre um deslocamento do debate da esfera política envolvendo luta por direitos e acesso aos bens materiais e imateriais de um dado território para a esfera da economia, em que somente há “interesses”, sendo estes, portanto, passíveis de negociação e barganha.

Ato contínuo assim como danos, riscos e serviços ambientais podem ser medidos e, posteriormente, valorados monetariamente, o mesmo pode ser feito com potenciais impactos que incidem sobre a população local, os quais são diagnosticados, descritos e mensurados por equipes competentes. Ao mesmo tempo, são apontados com destaque a promessa de efeitos positivos provenientes da obra, sobretudo, em termos econômicos, uma vez que tais empreendimentos poderão “[...] atrair investimentos à região e impulsionar o desenvolvimento industrial e o crescimento sócio-econômico, envolvendo os municípios próximos.” (ESTUDO DE IMPACTO AMBIENTAL- EIA, 2010, p. 24).

Durante a realização da última reunião junto aos coletivos Guarani, no dia 7 de junho de 2011, agendada por duas vezes para viabilizar a participação do servidor da CGGAM/FUNAI, que não esteve presente, a mesma foi acompanhada por um representante do empreendedor que atua na região. De todo modo, mesmo sem ainda o parecer do órgão indigenista, uma vez que a perícia somente foi entregue após esta

reunião final, buscamos informações sobre a perspectiva do andamento das obras. Segundo quem representava o empreendimento, todos os estudos feitos até aquele momento e que constavam no EIA/RIMA e no próprio Componente Indígena serviam como subsídios para o empreendedor concorrer ao processo de licitação da Agência Nacional de Energia Elétrica - ANEEL- para a realização e financiamento das obras. Ou seja, todas as peças técnicas faziam parte da estratégia de buscar a viabilização política e econômica das obras, visto que estas, juntamente com o licenciamento ambiental, estavam também inseridas dentro de um contexto mais amplo de relações de poder que incluem interesses de grandes grupos econômicos (sobretudo empreiteiras), instituições financeiras e governo federal.

Após apresentação da peça técnica para as lideranças Guarani (ou seja, da tradução produzida por nós peritos para a FUNAI), com a descrição dos potenciais impactos e das respectivas medidas compensatórias construídas conjuntamente com as mesmas, o cacique João Paulo fez um relato sobre sua participação numa reunião da Coordenação Técnico-Local da FUNAI, em Porto Alegre, para discutir sobre a realização do projeto de desenvolvimento que tem atingido os mesmos, referindo-se ao contexto da duplicação da rodovia BR-116. Segundo ele, entre outras pautas, foi debatido entre as lideranças indígenas e os servidores locais da FUNAI o tema referente ao Componente Indígena desta última e as dificuldades que vêm sendo enfrentadas pelos Guarani para execução do Plano Básico Ambiental- PBA, em decorrência do não-cumprimento ou questionamento do empreendedor⁸².

Nas palavras de João Paulo, um dos servidores da FUNAI defendeu então a ideia de que grandes obras (que incluem tanto duplicação de rodovias federais como construção de hidrelétricas) devem ser consideradas não como uma ameaça, mas como uma “oportunidade” para o atendimento de demandas e necessidades dos próprios indígenas, ou seja, justamente a geração de consequências negativas na sua relação com seu território, como efeito mais geral, um resultado positivo. Com base no argumento deste servidor, João Paulo dirigiu sua fala ao representante do empreendedor das PCHs que, os programas, inicialmente, propostos foram poucos e insuficientes comparados aos potenciais impactos que virão a ser sofridos com suas construções.

Dando sequência a sua fala, o cacique também relatou o depoimento que lhe foi feito por outra liderança Guarani que vive em outra aldeia no estado e que teve experiência com o confronto deste tipo de projeto. Segundo esta última, sua

⁸² Tema abordado no item 4.2..

comunidade, mesmo distante 34 km do empreendimento, foi beneficiada com uma série de medidas compensatórias e mitigadoras, o que fez João Paulo pensar na sua própria realidade vivida, pois o projeto de uma das PCHs está distante somente dois km de uma das áreas que ele e sua família ocupam. Após seu retorno da reunião, em Porto Alegre, o cacique fez uma nova discussão junto aos seus familiares, disto resultando a solicitação de que fossem incluídos outros programas nas medidas compensatórias, como a construção de moradias e aquisição de outros bens (como por exemplo, uma caminhonete 4x4), sendo estas demandas incluídas na perícia técnica para sua entrega final ao órgão indigenista.

Este relato aponta, por um lado, que o órgão indigenista é formado por uma diversidade de servidores que também estão politicamente posicionados constituindo suas argumentações para defesa do lugar que ocupam e de seus interesses e, que isso pode incidir ou não na argumentação que é construída pelos próprios indígenas na relação com os empreendimentos⁸³. Isto vale para os demais atores sociais que se colocam ao lado dos indígenas, incluindo os peritos.

Da mesma forma, a discussão interna entre os Guarani sobre suas experiências é um mecanismo para construção de suas próprias estratégias e tomadas de decisão, sendo estas, por sua vez, dependentes dos compromissos e arranjos sociais que são cotidianamente vivenciados e, conforme o caso, reforçados, readaptados ou desfeitos. Mas, por outro lado, a obtenção de "compensações" não deixa de estar sob influência de mecanismos de reciprocidade que, como demonstra a farta literatura existente desde Karl Polany (1979) e Marcel Mauss (2003), são comuns entre povos indígenas e camponeses. Ocorre que, ao se estenderem "para fora" do grupo, em situações de contato com representantes da sociedade envolvente, instala-se muitas vezes um quadro de "reciprocidade assimétrica", que passa a assumir a forma de práticas paternalistas e clientelistas (SABOURIN, 2011).

Neste sentido, a fala do servidor da FUNAI incentivando os Guarani a aproveitar um evento que pode prejudicá-los para "ganhar" algo, bem como os comentários de João Paulo sobre o fato de uma outra comunidade que não a sua ter sido "beneficiada com uma série de medidas", mesmo estando mais distante das PCHs, ilustram aqui como sutilmente entram em ação este tipo de relação assimétrica envolvendo quem está

⁸³Baines (1994) analisa a configuração atual da política indigenista governamental, valendo-se da retórica da autodeterminação, cuja decisão tem que partir dos próprios indígenas. Em concordância com o autor, essa ação indigenista se insere num processo mais amplo de dominação, em que as pressões de empresas sobre os coletivos indígenas privilegiam "alguns", o que denomina de autodeterminação dirigida.

por trás da construção das PCHs. Porém, importante lembrar que isto inclui não só seus executores diretos e a prestadora de serviços ambientais incumbida de produzir os EIA/Rima, mas, mesmo que indiretamente, também a própria entidade indigenista (através da mediação exercida por seus servidores) e a equipe de peritos (eu incluído) encarregada de realizar o Componente Indígena que ainda precisava ser integrado ao EIA como parte dos ritos exigidos pelo licenciamento das obras (portanto, que ainda poderia resultar em alguma vantagem para os Guarani).

No caso dos potenciais "impactos" e de possíveis "benefícios" resultantes das compensações a serem feitas (melhor seria dizer prometidas), mesclam-se aqui duas formas de dominação: por um lado, a exploração capitalista propriamente ditava expropriações feitas por conta da construção das hidrelétricas para aproveitamento do recurso energético do rio Jacuizinho e, por outro, a opressão paternalista, realizada por meio de formas assimétricas de integração social e redistribuição de bens reais (por exemplo, construção de moradias nas TIs), simbólicos (que se dá através da linguagem) e imaginários (mobilizando desejos, sonhos e expectativas através de promessas futuras). Contudo, como bem percebeu Sabourin (2011, p.11), o mecanismo da reciprocidade - seja ele executado de modo assimétrico, centralizado ou horizontal - implicatambém um ato reflexivo de via dupla, podendo, paradoxalmente, "[...] os fenômenos de clientelismo e paternalismo encarnar a expressão da resistência dos princípios de reciprocidade à lógica neoliberal de expansão do domínio da troca capitalista [...]".

Portanto, se há criação e reprodução de relações de dependência desigual entre, de um lado, FUNAI, empreendedor, intermediadora, órgãos ambientais e, de outro, os Guarani por conta da "ajuda" prometida pelos primeiros aos últimos, estas não se dão no vazio, pois, do lado dos coletivos indígenas, que de modo algum representam um grupo homogêneo, há toda uma negociação que precisa ser feita internamente, o que significa considerar toda uma rede social marcada por intrincadas relações de parentesco, que aqui não poderei desenvolver. Neste sentido, como indica o autor (2011, p.15), lideranças indígenas encontram-se submetidas a "[...] uma dupla pressão: a que vem de sua comunidade, de sua família, dos seus pares, e a pressão externa, dos técnicos, das elites, das agências financiadoras [...]", sendo que no caso da pressão familiar e comunitária, esta "[...] conduz a privilegiar as redes de proximidade e redistribuição, como por exemplo, a fazer com que seus parentes recebam financiamentos, vantagens [...]" ou, como no presente caso, compensações ambientais.

Assim, se entrar no jogo das práticas paternalistas e clientelistas pode ser visto, por um lado, como "[...] forma de autodefesa imune contra o pior que está por vir, a saber, a generalização da troca capitalista e a desumanização pela exclusão social [...]" (SABOURIN, 2011, p.16), a armadilha que tende a capturar lideranças indígenas encontra-se no fato de que o mecanismo da reciprocidade, ao assumir a forma clientelista⁸⁴, encontra-se centralizada em torno de um centro (os executores das PCHs e seus intermediadores) dispondo de uma capacidade de acúmulo de poder econômico e simbólico. Como resultado, o que ocorre muitas vezes nas negociações feitas durante rituais de licenciamento ambiental é que "[...] a reciprocidade passa a estar a serviço da troca [...]", no caso, mercantil (SABOURIN, 2011, p. 16).

Seguindo os passos da solicitação de licenciamento ambiental em curso, após a avaliação do relatório final por parte da CGGAM/FUNAI, foi enviado um ofício a FEPAM autorizando a emissão da LP para as obras, com suas manifestações em relação à perícia⁸⁵.

Porém, no que se refere ao programa fundiário, proposição da medida compensatória para aquisição de uma área para os Guarani (sua principal reivindicação), não foi considerada pela FUNAI dentro da lógica “causa e efeito” que rege a obtenção de licenças ambientais. Assim, como “o impacto identificado teria que apresentar nexos casual com a medida compensatória”, o que propunha o mesmo programa fundiário não se justificava na próxima etapa do licenciamento, que é a elaboração do PBA.

A partir da minha dúvida (como perito e agora pesquisador) sobre a argumentação da CGGAM/FUNAI do critério de causa-efeito na situação exposta, realizei uma entrevista com um dos servidores da FUNAI envolvidos nestes processos, interpelando-o sobre esta decisão tomada no caso das PCHs. Segundo ele, a aquisição de terras para os indígenas somente é justificável (e ainda assim geralmente questionada pelos empreendedores) quando o empreendimento incide diretamente sobre seu território. Ou seja, como as terras indígenas são de responsabilidade da União, através do seu órgão indigenista, tal proposição pode ser facilmente contestada, na medida em que se trata de uma tentativa de sua transferência a terceiros. No caso aqui, referindo-se

⁸⁴ Como comenta Sabourin (2011, p. 08).

⁸⁵ Ofício do diretor da Diretoria de Promoção ao Desenvolvimento Sustentável da FUNAI (onde está ligada a CGGAM) ao diretor da FEPAM, datado em 14 de setembro de 2011, a qual se manifesta que “os estudos encaminhados estão satisfatórios, com a necessidade de pequenos ajustes que podem ser efetivados na elaboração do Plano Básico Ambiental-PBA”.

às terras Guarani que ainda não foram demarcadas, portanto vulneráveis diante da possibilidade da construção das PCHs e da própria FUNAI que se exime do seu papel.

Já no que toca aos Kaingang, somente foi indicado pela FUNAI no referido ofício que, após a definição da sua situação fundiária (sem data prevista), deveriam ser realizados os estudos do Componente Indígena. Cabe lembrar que se fosse reconhecida oficialmente a Terra Indígena Borboleta, um dos reservatórios das PCHs estaria dentro do seu território, o que exigiria, conforme garante a Constituição Federal Brasileira de 1988, à aprovação do Congresso Nacional. Portanto, deixar "no limbo" o processo de regularização fundiária das terras dos Kaingang tem como efeito prático anular tal exigência, facilitando o processo de liberação para a construção das PCHs. Ocorre que, caso elas venham a ser realizadas e, mais adiante, esta terra indígena fosse oficialmente reconhecida como tal, do ponto de vista dos Kaingang não há mais como voltar atrás, visto que, com o barramento e alagamento das áreas do entorno deste, seus efeitos e impactos já terão ocorrido e virado fato consumado.

Por fim, para complicar ainda mais o processo, durante o período que durou a perícia e nos estudos realizados durante o EIA/RIMA também sobre o meio antrópico foram identificadas duas comunidades quilombolas na área de abrangência da obra, ambas certificadas pela Fundação Cultural Palmares (FCP): comunidade Sítio Novo no município de Arroio do Tigre e comunidade Júlio Borges no município de Salto do Jacuí⁸⁶. Segundo descrito no EIA (2010), no dia 19 de janeiro de 2010, a intermediadora enviou uma comunicação formal à FCP e ao INCRA, solicitando seu posicionamento sobre a existência de comunidades quilombolas e sobre a identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras por elas ocupadas naquela região. A FCP, através de ofício, reafirmou a existência das duas comunidades certificadas e referidas acima, todavia, a manifestação do INCRA foi a seguinte:

[...] após plotarmos através das coordenadas geográficas fornecidas pela empresa acima citada dos empreendimentos PCH Taquaral, PCH Floresta, PCH Lagoão e PCH Barra dos Caixões, concluímos que os referidos empreendimentos não impactaram⁸⁷ as comunidades quilombolas de Rincão dos Caixões no município de Jacuizinho e Júlio Borges localizado no município de Estrela Velha, comunidades identificadas por esta autarquia e reconhecida pela Fundação Cultural Palmares.

Novamente, tal como no caso descrito sobre os coletivos indígenas, também aqui se percebe uma divergência no modo de acentuar e repassar informações entre dois

⁸⁶ Informação disponível e pública no site www.palmares.gov.br.

⁸⁷ Repare-se no tempo verbal, denotando novamente um futuro que parece ter já se realizado.

órgãos oficiais (no caso, federais) que foram consultados. Se a FCP reconheceu a existência de duas comunidades certificadas - Sítio Novo no município de Arroio do Tigre e Júlio Borges no município de Salto do Jacuí; já o INCRA se preocupou em enfatizar a ausência de impactos potenciais da obra, às comunidades Rincão dos Caixões no município de Jacuizinho (também certificada e não referida pela FCP) e Júlio Borges, para o INCRA localizada no município de Estrela Velha. Ou seja, assim como ocorreu na informação inicial da FUNAI sobre a localização da *Tekoa Ka'aguy Poty*, a intermediadora e o empreendedor também recebiam duas informações desconstruídas dos órgãos responsáveis, o que, ao mesmo tempo que os eximia da responsabilidade de dar seguimento aos estudos sobre as comunidades quilombolas reproduziu outra vez o processo de invisibilidade e negação de direitos destas últimas.

Devido à experiência profissional anterior de Mariana junto aos quilombolas no Estado, ela estava ciente da existência de três comunidades certificadas pela FCP na área da obra e de que haviam processos administrativos para demarcação de seus territórios abertos junto ao INCRA, respectivamente, Rincão dos Caixões no município de Jacuizinho, Júlio Borges que, segundo ela não pertence a Estrela Velha, mas ao município de Salto do Jacuí e Sítio Novo localizado em Arroio do Tigre. De posse destas informações e da possibilidade do empreendimento, ainda durante o período que realizávamos o Componente Indígena, a mesma decidiu então repassá-las para uma militante do movimento negro e quilombola no Rio Grande do Sul.

Somente ficamos cientes do resultado das providências tomadas por esta representante do movimento, ao final de 2011, quando novamente fomos procurados pela intermediadora para realizar os estudos sobre a relação das referidas comunidades quilombolas e as obras⁸⁸. Todavia, pela experiência vivenciada no Componente Indígena, Mariana acabou por indicar à intermediadora uma outra profissional da área das ciências sociais, também militante no movimento negro, interessada pela realização da perícia devido seu envolvimento acadêmico com as referidas comunidades.

De todo modo, voltando ao processo mais geral, com a emissão da LP o empreendedor se habilita à próxima etapa do licenciamento ambiental que, no caso específico do Componente Indígena, constitui-se da elaboração do Plano Básico Ambiental como pré-requisito para a emissão da LI e onde deveriam constar as especificações das ações mitigatórias e dos programas ambientais propostos no

⁸⁸Da mesma forma que nos foi oferecido um novo Componente Indígena para licenciamento ambiental de PCHs na relação com coletivos Kaingang, no norte do Rio Grande do Sul.

EIA/Rima. Todavia, a informação que tenho, através do cacique João Paulo, obtida para finalização desta pesquisa, é que nunca mais tiveram nenhuma informação sobre as obras, nem foram procurados por algum representante, seja da intermediadora ou do próprio empreendedor. Fato este que demonstra o caráter "fantasmagórico" por trás de grandes obras como a construção de hidrelétricas, pois, tal como um recurso mineral (ou outro tipo de riqueza com valor econômico) que existe em terras indígenas sempre pode vir a ser minerado, como o potencial energético do rio Jacuizinho permanece existindo, nada garante que esta pausa termine com a retomada do ritual de licenciamento e consequente construção das PCHs.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS: SOBRE ATIVIDADE CIENTÍFICA E ATIVISMO POLÍTICO

Gostaria de finalizar esta dissertação abordando um aspecto problemático (em termos éticos e morais) que me acompanhou durante a pesquisa. Ao longo da análise sobre os conflitos e as contradições que marcam o licenciamento ambiental das PCHs entre os coletivos indígenas e os interessados na sua implementação, abordei já alguns dilemas que tive que enfrentar enquanto protagonista que ocupa um lugar de poder neste processo. O que me leva aqui a propor uma breve reflexão sobre certos aspectos diretamente relacionados com o ciclo que marcou minha experiência pessoal e profissional e que resultou na produção do presente trabalho: os primeiros contatos com a questão indígena durante a passagem de estudante a formado em biologia; o tempo em que pude estar e conviver diariamente com os Guarani como companheiro de uma antropóloga em seu trabalho de campo; o período que marcou minha participação como perito encarregado da elaboração do Componente Indígena para o EIA/RIMA das PCHs; e, finalmente, a entrada no mestrado e o trabalho de pesquisa que levou a construção, elaboração e redação desta dissertação.

No contexto pós-Constituição Federal de 1988, com a garantia de determinados direitos aos povos e comunidades tradicionais (indígenas, quilombolas, pescadores artesanais, ribeirinhos etc.), reafirmados na legislação internacional, tem crescido a demanda por antropólogos e sociólogos, mas também cientistas naturais e analistas ambientais atuando como peritos nos processos envolvendo projetos desenvolvimentistas que incidem sobre a vida destes coletivos e seus territórios (GIFFONI PINTO, 2013).

Especificamente na área da antropologia, tem sido permanente e amplo o debate (BAINES, 2004; BRONZ, 2011; GIFFONI PINTO, 2013; O'DWYER, 2010; RAMOS, 1992) sobre as implicações políticas, éticas e morais do exercício deste profissional em processos que incidem diretamente sobre o modo de ser dos seus "objetos de estudo", ou seja, os coletivos sobre os quais o antropólogo se tornou especialista. Mas, assim como muitos cientistas sociais, por conta de uma maior abertura afetiva, ideológica e intelectual (costumeiramente chamada de multidisciplinar) que leva, por sua vez, a algum grau de comprometimento com as lutas destes coletivos, também profissionais de outras áreas que desenvolvem suas pesquisas com estes últimos por vezes são vistos como aliados na defesa das suas causas. Ainda mais quando tais conflitos envolvem

confrontos de caráter fundiário, grandes interesses econômicos e/ou choques culturais cuja alteridade envolvida chega a atingir uma dimensão cosmológica.

Evidentemente, são inúmeras as situações em que cientistas sociais e cientistas naturais se colocam em lados opostos, tendo em vista que, ao menos idealmente, ambos acabam muitas vezes defendendo seus respectivos objetos, no caso, cultura (e pessoas, grupos étnicos, camponeses) e natureza (e bichos, plantas, florestas, ecossistemas). Contudo, indo na direção contrária a esta tendência - ligada a uma espécie de divisão social do trabalho científico envolvendo populações que vivem em áreas prioritárias à conservação ambiental - nas últimas décadas ampliou-senão só a atenção e a curiosidade intelectual, mas também a sensibilidade ética de pesquisadores das ciências naturais em seus estudos sobre conhecimentos locais e conceituações êmicas sobre a natureza (e bichos, plantas, florestas, ecossistemas) desenvolvidas por povos e comunidades tradicionais (e índios, quilombolas, seringueiros, pescadores artesanais).

Deste movimento participam tanto pesquisadores de uma determinada área da biologia (as chamadas “etno-x”: etnobotânica, etnozootologia, etnoconservação etc.) como especialistas de diversas outras áreas de algum modo vinculados ao que hoje se conhece por “perspectiva socioambientalista” (SANTILLI, 2005). Em comum, ambos tem como objetivo aprofundar e consolidar estudos vinculados a questão das inter-relações entre cultura e natureza, como dito anteriormente, hoje parte da própria cosmologia das sociedades urbano-industriais contemporâneas, herdeiras que são do projeto iluminista. É, portanto, dentro deste movimento e em diálogo permanente com a perspectiva antropológica (inserção que se dá também por uma questão afetiva, visto meu envolvimento emocional com uma pessoa da área) que me situo.

No que se refere ao âmbito das discussões da chamada “antropologia do desenvolvimento”, Arturo Escobar (1997) comenta que uma de suas correntes tem sido contrária e crítica aos profissionais que se envolvem em qualquer tipo de intervenção direta, sobretudo, quando prestam serviços ou são contratados por empresas privadas ou públicas. Neste caso, seus representantes, defendem que o tema deva ser tão somente objeto de análise, e que tal reflexão venha a ser feita sem pretensões prescritivas que visem intervir ou oferecer novas bases de pensamento a informar normatizações, práticas e ações concretas. Em suma, se trataria de tomar fatos antropológicos desde um ponto de vista estritamente intelectual.

Porém, contrapondo tal perspectiva, Alcida Rita Ramos (1992, p. 155) já alertava nos anos noventa que no Brasil e na América Latina em geral

[...] fazer antropologia é um ato político. Atores sociais com uma certa visibilidade, os antropólogos brasileiros não podem se dar ao luxo de uma torre nem de marfim nem de ébano [...]. A tradição da antropologia neste país sempre esteve associada à preocupação de atuar em defesa dos direitos, principalmente daqueles que têm sido a grande fonte de inspiração antropológica - os povos indígenas. Talvez por sermos uma nação colonizada tenhamos desenvolvido esse pendor ativista, reconhecendo nas populações dominadas do país nossa própria condição face ao mundo ocidental.

Por outro lado, mais recentemente Salviani (2009, p. 245), em sua análise sobre a atuação do banco mundial junto aos grupos ditos “menos favorecidos”, a partir da incorporação de metodologias participativas e instrumentalização de conceitos como "governança", "boas práticas" e "responsabilidade social corporativa" -atividade esta que conta, com a participação de antropólogos - aponta que ao invés destes profissionais aceitarem simplesmente colaborar nos projetos do desenvolvimento, este mesmo modo de intervenção e produção de conhecimento (participativo e instrumentalizado) sobre grupos minoritários deveria ser também motivo de reflexão crítica pelos mesmos antropólogos que integraram tal iniciativa. Para o autor (2009, p. 245), “[...] a antropologia do desenvolvimento teria que ter, como um dos seus principais objetivos, o questionamento da antropologia em determinar o caráter inquestionável que o ‘desenvolvimento’ tem assumido como prática e objetivo histórico [...]”. Atitude esta que pode levar ou significar, inclusive, a necessidade de se contrapor e ir na direção contrária às intenções daqueles a quem os antropólogos deveriam "assessorar" ou, na hipótese mais radical, para quem deveriam trabalhar, sejam estas empresas privadas, estatais ou órgãos pertencentes ao aparato burocrático do Estado (FUNAI, INCRA, IBAMA).

A pergunta que fica, portanto, é se seria ou ao menos até quando seria eticamente aconselhável participar, como perito a serviço do processo ritualístico, de projetos de desenvolvimento como a construção de PCHs? Ao que, para responder tal questão, retorno a outra constatação de Ramos (1992, p. 167). Ora, diz ela: “[...] a construção de uma grande represa, a queima das selvas amazônicas, as migrações guaranis em busca da 'terra sem mal', [...] são todos fatos humanos que demandam análise científica, sem que isso nos impeça de aprová-los, condená-los ou combatê-los [...]”. Assim, se levarmos tal afirmação ao seu limite, o ponto central aqui deixa de recair sobre atuar ou não como perito na elaboração de Componentes Indígenas a serem incluídos em EIAs/Rimas, mas sim em como agir de modo a produzir uma reflexão de caráter científico e ao mesmo tempo gerar efeitos concretos que “[...] maximizem a

distribuição dos benefícios e minimizem os sofrimentos." (RAMOS, 1992, p. 166). O que subentende por sua vez "[...] não apenas o direito, mas a obrigação de nos envolver nestas 'transações fáusticas', quanto mais não seja para somar nossa voz 'autorizada' àquelas que têm menores possibilidades de se fazerem ouvir [...]" (RAMOS, 1992, p. 166).

De todo modo, talvez traduzindo o caráter inconcluso deste debate sobre o trabalho e a participação de antropólogos (e biólogos) em projetos de desenvolvimento, no decorrer da pesquisa que culmina nesta dissertação sobreveio e ainda perdura, como uma "faca de dois gumes" (RAMOS, 2003⁸⁹ *apud* BAINES, 2004, p. 2), um sentimento incômodo sobre o trabalho que desempenhei e sobre as experiências vividas como perito junto aos Guarani e Kaingang. Teria eu, sem o perceber ou inadvertidamente, atuado em algum momento contra estes últimos? Ou, o que não deixa de ser menos problemático, teria minha prática se caracterizado de algum modo por ações de caráter paternalista? Estas e outras apreensões e dúvidas me acompanham desde antes mesmo de aceitar este lugar (de *expert*) que considero de poder e que não tenho mais domínio e controle sobre o que seu exercício pretérito poderá desencadear no futuro.

Por outro lado, creio ser importante dizer que a decisão de atuar como perito se deu pelo contexto no qual eu próprio estava inserido: naquele momento residindo já na *Tekoa Porã* e, portanto, compartilhando dos dilemas dos próprios Guarani na sua relação anterior e presente com obras, bem como suas expectativas quanto a elas envolvendo seus parentes. E aqui entra em cena outra dificuldade apontada por Ramos (1992, p. 156), relacionada à diferença entre o tempo da pesquisa de inspiração antropológica (que exige, segundo ela, um "período de maturação de ideias" peculiar e relativamente longo) e a ocorrência de "fatos novos e conjunturas muitas vezes inesperadas" que forcem o pesquisador a tomar decisões sem ter condições ainda de refletir sobre suas implicações.

Assim, tendo em vista, os tempos distintos entre uma pesquisa científica e uma perícia técnica, naquele momento não havia muitas opções que não conversar com as pessoas mais próximas e fazer uma escolha. E aqui devo confessar que esta última somente foi possível devido ao fato de já ter construído uma relação e um diálogo anterior com os coletivos indígenas envolvidos. Construção esta, como visto ao longo da dissertação, cuja experiência de minha companheira, como antropóloga, foi decisiva

⁸⁹ RAMOS, Alcida Rita. Advocacy rhymes with anthropology. *Social Analysis*, New York, volume 49 (7): 1-14, 2003.

e determinante, tanto com os Kaingang da Borboleta (sujeitos-objetos da sua dissertação de mestrado), como com os Guarani (na época, em pleno processo de pesquisa de seu doutoramento).

Além disso, é neste momento que o imponderável e o contingente se encontraram com o pragmatismo da situação que então vivíamos junto a estes últimos. Como exige o termo de referência da FUNAI, o Componente Indígena obrigatoriamente deve ser realizado por um profissional das ciências sociais e um das ciências naturais, o que implica também a constituição de um espaço de diálogo e comunicação entre estes especialistas, com os coletivos indígenas e com os diversos atores sociais envolvidos no processo, cujas relações são, obviamente, assimétricas e, portanto, de poder (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000).

Assim sintetizo minha atuação como perito da seguinte maneira: um profissional da área das ciências naturais em diálogo com conhecimentos tradicionais e as ciências sociais, que teve que produzir um conhecimento conjunto com uma profissional desta área (antropóloga com quem vivo até hoje), ambos partindo da necessidade de interpretar um léxico (por nós desconhecido) adotado na área da engenharia, e que precisava ser, de algum modo, traduzido para os indígenas ao mesmo tempo em que buscávamos entender ou ter acesso a sua própria (cosmo)lógica. Disto tudo, como resultado final, tínhamos ainda a tarefa de retraduzir as aspirações dos Guarani e Kaingang para uma linguagem técnica a ser finalmente inserida no Componente Indígena.

Sobre este trabalho/percurso, Baines (2004), através da análise de diversos casos retirados do contexto brasileiro e internacional, se propôs a examinar algumas questões éticas enfrentadas por pesquisadores que se engajam na área da Antropologia do Desenvolvimento envolvendo a implantação de grandes projetos em terras indígenas. Como Ramos, o autor (2004, p. 6) aponta a grande dificuldade de interlocução entre antropólogos e outros profissionais nestes processos, cuja linguagem adotada tende a ser de difícil compreensão por ambas as partes:

[...] ao dialogar com advogados, juízes e outros funcionários públicos em processos que envolvem projetos de desenvolvimento em terras indígenas, questões novas vêm à luz. O antropólogo tem que apresentar reivindicações em uma linguagem que os não-antropólogos vão aceitar e traduzir conceitos indígenas que são frequentemente intraduzíveis para a linguagem jurídica ocidental.

Não quero dizer com isto que o perito deva seguir as regras pré-estabelecidas como indicado pelo protocolo burocrático-administrativo por trás da construção de grandes obras. A questão, me parece, é estar atento, caso se aceite (seja pela razão que for) fazer parte deste ritual, ao que "[...] acontece quando somos chamados pelos poderes estabelecidos a pôr o conhecimento que acumulamos a serviço daquilo que geralmente criticamos [...]", buscando sempre manter um "[...] estado de permanente alerta e de auto-reflexão, de modo a não sermos apanhados de surpresa por conjunturas adversas." (RAMOS, 1992, p. 156-157).

Inspirado neste comprometimento crítico e auto-crítico de se colocar ao mesmo tempo entre o ativismo e a suspeita sobre o que representa este último, o que eu e Mariana perseguimos desde o princípio foi abrir espaço de poder (do perito) para que fosse, inversamente, ocupado e colonizado pelos próprios coletivos indígenas de acordo com sua capacidade de agenciamento ao longo do processo, e isso sempre considerando o contexto mais amplo (e hegemônico) que poderia resultar na supressão de suas vontades individuais e/ou coletivas diante das obras que se apresentavam como (ou seja, que apareciam como) dadas.

E aqui há que reconhecer o caráter dissociativo do lugar que acabei ocupando, pois esta situação teve que ser por mim vivida (e ética e psicologicamente auto-negociada) como um sujeito triplamente implicado: no caso, ao mesmo tempo inserido no universo cotidiano dos coletivos Guarani, no mundo das negociações com a intermediadora do empreendimento e na fria esfera burocrática que cerca a elaboração de uma "peça técnica" formalizada e estereotipada na forma de uma "licença" (dita ambiental) para construção de hidrelétricas.

Como se pode ver, portanto, em parte ocupava aquilo que George Marcus (1998) chama de "posição multisituada", mas que tem como resultado a incômoda condição de não-identidade perante as demais pessoas com quem interagi, visto que não sou nem Guarani, nem representante do empreendimento, nem funcionário da FUNAI ou do IBAMA.

Pois bem, ao final desta dissertação (que, diga-se de passagem, é também um ritual de passagem, com o perdão da aliteração redundante) encerro com o sentimento de ter cumprido todas as suas etapas a partir de um olhar politicamente posicionado em meio a uma posição multisituada. Afinal o que norteou minha trajetória pessoal, profissional e acadêmica foi e continua sendo o compromisso com a causa da luta política dos Guarani pelo seus territórios e o seu *mbya reko*, não se limitando a uma

interação “interessada” (cujo sentido traz em si a ideia de algo vantajoso, no caso, para minha pesquisa) e posterior reflexão como um pesquisador “de fora”, mero estrangeiro, espectadorisento ou crítico acadêmico de mais um episódio de confronto com o *jurua reko achy*.

Em síntese, por trás do conflito aqui analisado, evidenciado numa das etapas do licenciamento (o Componente Indígena), o que esteve em jogo foi um enfrentamento cosmológico, entre o modo como os Guarani percebem e agenciam os rios (que também correm em suas veias, sendo portanto parte de sua própria existência) e a maneira como planejadores e executores encarregados da construção das PCHs os veem e utilizam (no caso, como “recurso energético” e fonte internalizável de lucro), colocando em disputa a apropriação material e simbólica de um mesmo território.

Já no caso dos eventos aqui descritos, ao serem vividos dentro de um processo ritualizado, estes põem a mostra como interesses econômicos inerentes à ideologia universalista do desenvolvimento pressupõem a construção de mecanismos técnico-reguladores destinados a transformar empreendimentos hidrelétricos em fatos consumados. Como todo ritual, o licenciamento ambiental possui uma eficácia no sentido de produzir fatos, mobilizar pessoas e condicionar expectativas num determinado sentido (PEIRANO, 2002), no caso, a concessão da “licença” para as PCHs serem instaladas e passarem a operar. Ocorre que, para tanto, são necessários seguir determinados ritos específicos (audiências públicas, consultas “participativas” com potenciais “atingidos”, elaboração de EIAs/Rimas e seus Componentes Indígenas, reuniões entre agentes do Estado e representantes do empreendimento) que posteriormente se materializam de diferentes formas (entre outras, através de compensações, mitigações, indenizações e termos de ajustamento de conduta).

Por outro lado, sobretudo para afastar e não alimentar ilusões, é preciso admitir ou ter em conta os limites acerca do papel que desempenhei ao longo do processo. A despeito de minhas “boas intenções” e abertura para o diálogo com os Guarani, o licenciamento ambiental, como um ritual moderno, já subentende, antecipa e, de certo modo, cria (tal como um ato de feitiçaria) um desfecho imaginado como inexorável: a construção das quatro PCHs. E estas, como dito, mesmo agora permanecem como uma categoria “fantasmagórica” que assombra ou que pode voltar a assombrar os potenciais “atingidos”.

De fato, ainda que reconheça que a associação teria de ser melhor trabalhada e explorada, não deixa de ser curiosa aqui a proximidade com os efeitos de um

"encantamento mágico" descritos por Lévi-Strauss em o "Feiticeiro e sua Magia" (2008), sendo o feitiço lançado sobre alguém que é socialmente "levado" (por meio de como se comportam os demais integrantes do grupo com os quais convive) a se ver como enfeitado⁹⁰. Primeiro porque, sem desconsiderar obviamente sua capacidade de luta, resistência e agência, também na tentativa de execução de grandes projetos de desenvolvimento os futuros "atingidos" (espécie de rito de passagem a ser vivido pelas pessoas que sofrerão com as obras) devem ser convencidos de seu vaticínio. Além disso, como ilustram diversos acontecimentos descritos ao longo do texto, no que se refere às PCHs há todo um esforço coletivo (do "corpo social", para usar os termos levistrossianos) que vai nesta direção.

Por sinal, em certo sentido, ainda que minha participação resultasse ou contribuísse para a elaboração de medidas "atenuantes", "compensações", "mitigações", "indenizações" e outros artifícios destinados a fazer com que o desenrolar ritualístico fosse, em seu transcurso, "menos dolorido" para os indígenas - procedimento este que Gerhardt (2015) chama de "política da aspirina" -, ao aceitar participar como peritodo licenciamento estava implicitamente contribuindo para que ele se realizasse enquanto tal.

Porém, ainda que o ritual aqui analisado não tenha, com perdão novamente da redundância, se consumado enquanto fato consumado, encontrando-se atualmente paralisado, fato é que nada impede que o processo seja em algum momento reiniciado e as PCHs acabem por virar realidade. Exemplo disso pode ser visto através das dezenas de projetos de hidrelétricas (entre tantos outros, Belo Monte no Pará, os complexos do Rio Madeira e Rio Tapajós na Amazônia e Barra Grande e Garabi no Rio Grande do Sul) idealizados ou iniciados nas décadas de setenta, oitenta e noventa, mas que foram retomados, sobretudo, a partir de 2005, quando toma corpo o viés desenvolvimentista dos governos petistas à frente da Presidência da República.

Mesmo o licenciamento das PCHs encontrando-se provisoriamente inacabado, com o ritual estando agora em suspenso (e sob suspense), sendo o rio Jacuizinho uma fonte potencial de energia (portanto, fonte de lucro), esta espécie de maldição da riqueza hídrica nele incorporada sempre será motivo de cobiça e interesse econômico. Assombração esta que continua a pairar não só sobre os Guarani e Kaingang, mas

⁹⁰Diz Lévi-Strauss (2008, p. 181) "[...] em toda ocasião e em cada um de seus gestos, o corpo social sugere a morte à pobre vítima. E logo são celebrados para ela os ritos sagrados [reuniões participativas? audiências públicas?] que a conduzirão ao reino das trevas [...]".

também sobre grupos quilombolas e demais agricultores familiares que vivem na região, exigindo de ambos, caso tal fantasma retorne, nova mobilização e luta por garantir seus direitos de acesso à terra, à vida digna e, no caso dos Guarani, à perpetuação de seu modo de ser e estar - *mbya reko*.

Evidentemente, quando o campo dos conflitos ambientais (cuja dinâmica caracteriza-se por ser assimétrica e desigual) cada processo se configurará, de forma distinta, contendo, ainda que de modo similar, suas próprias contradições e ambiguidades, como visto nos demais contextos estaduais envolvendo duplicações de rodovias em que coletivos Guarani se confrontam com empreendimentos feitos em nome do desenvolvimento. O que significa reconhecer que cada licenciamento de grandes obras trará suas especificidades, sobretudo, no que concerne ao modo como os potenciais "atingidos" elaboram e agem sobre os acontecimentos vindouros, não sendo redutível a um mesmo e genérico "processo ritual", conceito este aqui utilizado, como sugere Peirano (2002), tão somente como recurso analítico "bom para pensar" determinados eventos especiais vividos coletivamente como dramas sociais.

No caso dos coletivos Guarani, assim como os Kaingang (categorizados e auto-percebidos como "afetados" ou "atingidos"), ambos acabaram, diante dos potenciais impactos das obras, propondo medidas compensatórias e mitigadoras que não estavam dadas *a priori* (por exemplo, ao reivindicarem a compra de terras próximas às barragens por parte do empreendedor). Ou seja, mesmo que representem "aspirinas" dentro de um processo de envenenamento por "estriquinina" (GERHARDT, 2015), compensações e mitigações representam conquistas alcançadas no decorrer da própria luta levada a cabo por estas duas etnias dentro e fora do intrincado e kafkaniano mecanismo técnico-regulador de "adequação ambiental" (ZHOURI, 2008) que caracteriza o processo de licenciamento de grandes projetos. Ademais, a própria paralisação do licenciamento pode ser considerada resultado desta luta, visto que, se não fosse por sua mobilização em articulação com interlocutores aliados, pelos representantes do empreendimento nem mesmo o Componente Indígena seria necessário para que o ritual prosseguisse.

Das "alternativas infernais" - para usar o termo de Stangeres; Pignarre (2005) - que lhes foram apresentadas caso o ritual tenha continuidade ou desfecho final com a concessão das três licenças mágicas (prévia, instalação e operação) das obras, caberá aos coletivos indígenas, através de suas redes que incluem parentes, outros povos indígenas e aliados *jurua*, ocupar novamente o seu lugar de protagonista e escrever um novo capítulo desta história. O que, por si só, já subentende a possibilidade de subversão

ritualizadora, com a negação do feitiço e dos mecanismos que levam a construção das PCHs como obras inevitáveis e consumadas antes mesmo de existirem como tal.

Neste sentido, talvez a presente dissertação possa servir ao menos como subsídio para reflexão sobre tais dramas (que por vezes podem se configurar como tragédia) e quem sabe para eventuais (re)posicionamentos futuros dos próprios Guarani e seus aliados diante da possibilidade de retorno das obras e de outras situações semelhantes, quando entram em cena interesses hegemônicos de acumulação e crescimento econômico do sistema capitalista, levados a cabo, em nome do (seu próprio) desenvolvimento.

REFERÊNCIAS

- ACSELRAD, H. As práticas espaciais e o campo dos conflitos ambientais. In: _____ (Org.). **Conflitos ambientais no Brasil**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2005. p. 13-35.
- ACSELRAD, Henri; MELLO, Cecília C. do A. Conflito social e risco ambiental: o caso de um vazamento de óleo na Baía de Guanabara. In: ALIMONDA, H. **Ecología política: naturaleza, sociedad y utopia**. Buenos Aires: CLACSO, 2002. p. 293-317.
- ACSELRAD, Henri; MELLO, Cecília Campello do Amaral; BEZERRA, Gustavo das Neves. **Cidade, ambiente e política**. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.
- _____. **O que é justiça ambiental**. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.
- ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita. **Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico**. São Paulo: Unesp, 2002.
- ALMEIDA, Jalcione. Da ideologia do progresso à idéia de desenvolvimento (rural)sustentável. In: ALMEIDA, Jalcione; NAVARRO, Zander (Org.). **Reconstruindo a agricultura: idéias e ideais na perspectiva do desenvolvimento rural sustentável**. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS, 1997. p. 33-55.
- BAINES, Stephen G. A política indigenista governamental e os Waimiri-Atroari: administrações indigenistas, mineração de estanho e a construção da "autodeterminação indígena" dirigida. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 36, p.207-237, 1994.
- _____. Antropologia do desenvolvimento e povos indígenas. **Série Antropologia**, Brasília, n. 361, p. 1-10, 2004.
- BARRETO FILHO, Henyo. Os predicados do desenvolvimento e a noção de autoctonia. **Tellus**, Campo Grande, ano 6, n.10, p. 11-21, abr. 2006.
- BECK, Ulrich. A reinvenção da política: rumo a uma teoria da modernização reflexiva. In: BECK, Ulrich; GIDDENS, Anthony; LASH, Scott. **Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social**. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1997. p. 11-71.
- _____. **La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad**. Barcelona: Paidós Ibérica, 1998.
- BOURDIEU, Pierre. **Razões práticas sobre a teoria da ação**. São Paulo: Papirus, 1997.
- BRACAGIOLI, Alberto; GERHARDT, Cleyton H.; ANJOS, José Carlos dos. alguns pontos de vista antropológicos sobre a relação ponto de vista. **Agroecologia e Desenvolvimento Rural Sustentável**, Porto Alegre, v.6, n. 1/2, p. 24-38, 2013.
- BRASIL. **Constituição República Federativa do Brasil**. Porto Alegre: Ordem dos Advogados do Brasil, Secção do Rio Grande do Sul, 1988.

_____. **Decreto nº 1.775, de 8 de janeiro de 1996.** Dispõe sobre o procedimento administrativo de demarcação das terras indígenas e dá outras providências. Brasília, 1996. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/D1775.htm>. Acesso em: 09 ago. 2014.

_____. **Decreto legislativo nº 143, de 20 de junho de 2002.** Aprova o texto da Convenção 169 da Organização do Trabalho sobre Povos Indígenas e Tribais em países independentes. Disponível em: <<http://www.mds.gov.br/aceso-a-informacao/legislacao/segurancaalimentar/decretos/2002/PCT,P20Decreto,P20Legislativo,P20no,P20143-20de,P2020,P20de,P20junho,P20de,P202002.pdf,pagespeed.ce.4Vo-d7sI7W.pdf>>. Acesso em: 30 set. 2014.

_____. **Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004.** Promulga a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho- OIT sobre Povos Indígenas e Tribais. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm>. Acesso em: 30 set. 2014.

_____. **Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007.** Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm>. Acesso em: 24 mar. 2015.

_____. **Instrução normativa nº 1/pres, de 9 de janeiro de 2012.** Disponível em: <[http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/cglic/pdf/Separata_01_10-01-12_\(IN-Lic_Ambiental\).pdf](http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/cglic/pdf/Separata_01_10-01-12_(IN-Lic_Ambiental).pdf)>. Acesso em: 4 fev. 2013.

_____. **Instrução normativa nº 04, de 19 de abril de 2012.** Disponível em: <http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/cglic/pdf/Separata_08-09_03-05-12-1_IN%2004.pdf>. Acesso em: 4 fev. 2013.

_____. **Lei 6.001, de 19 de dezembro de 1973.** Dispõe sobre o Estatuto do Índio. 1973. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L6001.htm>. Acesso em: 23 fev. 2014.

_____. **Lei nº 6.938, de 31 de agosto de 1981:** Dispõe sobre a Política Nacional do Meio Ambiente, seus fins e mecanismos de aplicação, e dá outras providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6938.htm. Acesso em: 4 out. 2014.

_____. **Portaria nº 14, de 9 de janeiro de 1996.** Estabelece regras sobre a elaboração do relatório circunstanciado de identificação e delimitação de Terras Indígenas a que se refere o parágrafo 6º do artigo 2º, do Decreto nº 1.775, de 8 de janeiro de 1996. Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/dpt/pdf/portaria14funai.pdf>>. Acesso em: 09 ago. 2014.

_____. **Resolução CONAMA nº 001, de 23 de janeiro de 1986.** Dispõe sobre os critérios básicos e diretrizes gerais para avaliação de impacto ambiental. Disponível em: <<http://www.mma.gov.br/port/conama/res/res86/res0186.html>>. Acesso em: 4 out. 2014.

_____. **Resolução CONAMA nº 237, de 19 de dezembro de 1997.** Regulamenta o Licenciamento Ambiental. Disponível em: <<http://www.mma.gov.br/port/conama/res/res97/res23797.html>>. Acesso em: 4 out. 2014.

BRINGMANN, Sandor. Kaingang vs. colonos: um fenômeno de fronteiras étnico-geográficas no Rio Grande do Sul do século XIX. **Histórica**: Revista Eletrônica do Arquivo Público do Estado de São Paulo, São Paulo, n. 35, p. 1-12, 2009.

BRONZ, Deborah. **Empreendimentos e empreendedores**: formas de gestão, classificações e conflitos a partir do licenciamento ambiental, Brasil, século XXI. 2011. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

CADOGAN, León. **Ayvu Rapyta**: textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá. Assunción: CEADUC/CEPAG, 1992. (Biblioteca Paraguaya de Antropologia, v. 16). Reproduzida da edição de 1946.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **A crise do indigenismo**. Campinas: Ed. da Unicamp, 1988.

_____. Ação indigenista, etnicidade e o diálogo interétnico. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 14, n. 40, p. 213-230, 2000.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; ALMEIDA, Mauro W. B. Indigenous people, traditional people and conservation in the Amazon. **Deadalus**, New York, v. 129, n. 2, p. 315-338, 2000.

CLASTRES, Hélène. **Terra sem mal**: o profetismo tupi-guarani. São Paulo: Brasiliense, 1978.

COLMEGNA, Paula. Reflexiones acerca del papel de/la antropólogo/a en proyectos de desarrollo. In: LEITE, Ilka Boaventura (Org.). **Laudos periciais antropológicos em debate**. Florianópolis: NUER/ABA, 2005. p. 171-189.

COMANDULLI, Carolina Schneider; NUNES JUNIOR, Orivaldo. **Lar impACTado**: a aceleração do crescimento sobre o território Guarani. [2010]. Trabalho apresentado na 27ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizado entre os dias 01 e 04 de agosto de 2010, Belém, Pará, Brasil.

COSTA, Sérgio. Quase crítica: insuficiências da sociologia da modernização reflexiva. **Tempo Social**: Revista de Sociologia da USP, São Paulo, v. 16, n. 2, p. 73-100, nov. 2004.

DESCOLA, Philippe. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 4, n.1, p.23-45, 1998.

_____. Ecologia e cosmologia. In: DIEGUES, Antonio Carlos (Org.). **Etnoconservação**: novos rumos para a conservação da natureza. São Paulo: HUCITEC/NUPAUB-USP, 2000. p. 149-163.

_____. Más allá de la naturaleza y la cultura. **Etnografías Contemporáneas**, San Martín, v.1, n. 1, p. 93-114, 2005.

DIEGUES, Antonio Carlos. **O mito da natureza intocada**. São Paulo: HUCITEC, 1996.

_____. (Org.). **Etnoconservação: novos rumos para a conservação da natureza**. São Paulo: HUCITEC/NUPAUB-USP, 2000.

DOOLEY, Robert. **Léxico Guarani, dialeto Mbya com informações úteis para o ensino médio, a aprendizagem e pesquisa linguística (guarani-português)**. North Dakota: Summer Institut of Linguistics, 1999.

ESCOBAR, Arturo. El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: globalización o postdesarrollo? In: LANDER, Edgardo (Comp.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires: CLACSO, 1993. p. 113-143.

_____. Antropología y desarrollo. **Revista Internacional de Ciencias Sociales**, Paris, n. 154, p. 497-515, 1997.

_____. **Mas allá del Tercer Mundo: globalización y diferencia**. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología y Historia, nov. 2005.

_____. **La invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo**. Caracas: Fundación Editorial el Perro y la Rana, 2007.

ESTUDO de impacto ambiental - projeto Jacuizinho. Porto Alegre: Enerbio Energia e Meio Ambiente, jun. 2010.

FEIJÓ, Cristiane Tavares. **Entre humanos, deuses e plantas: uma etnografia sobre as perspectivas Mbya Guarani na manutenção das kokue contemporânea**. 2014. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Antropologia/Arqueologia, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2014.

FLEURY, Lorena Cândido. **Conflito ambiental e cosmopolíticas na amazônia brasileira: a construção da usina hidrelétrica de Belo Monte em perspectiva**. 2013. Tese (Doutorado em Sociologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013.

FREIRE, Carlos Augusto da R. **Relatório de identificação e delimitação da área indígena Salto Grande do Jacuí**. Brasília, 1994.

GARLET, Ivori José. **Relatório sobre atividades desenvolvidas por integrantes do Projeto Mbyá-Guarani no Grupo de Trabalho**. Porto Alegre, maio de 1994.

_____. **Duplicação da BR 101, trecho Florianópolis – Osório: diagnóstico antropológico em subsídio à elaboração do EIA/RIMA: impacto sobre populações**

indígenas. São Leopoldo: Departamento Nacional de Infraestrutura de Transportes-DNIT, 1999. Relatório preliminar.

GEERTZ, Clifford. **Nova luz sobre a antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

GERHARDT, Cleyton Henrique. Grandes projetos de desenvolvimento e a produção estrutural da insustentável desigualdade ambiental: das macro-éticas e suas justificações às entidades-satélite. **Revista Ruris**, Campinas, v.8, n.2, p.29-60, 2014.

_____. “**Eu seria péssima pra estar na sua banca**”: pesquisadores e controvérsias sobre áreas protegidas. Curitiba: APPRIS, 2015. No prelo.

GERHARDT, Cleyton Henrique; ALMEIDA, Jalcione. A dialética dos campos sociais na interpretação da problemática ambiental: uma análise crítica a partir de diferentes leituras sobre os problemas ambientais. **Ambiente & Sociedade**, São Paulo, v. 3, n. 2, p. 1-33, jul./dez. 2005.

GERHARDT, Cleyton H.; MAGALHÃES, Sonia; ALMEIDA, Jalcione. Conflitos rurais e agenda ambiental no Brasil: conflitos, interfaces, contradições. In: _____ (Org.). **Contextos rurais e agenda ambiental no Brasil**: práticas, políticas, conflitos, interpretações. Belém: Rede de Estudos Rurais, 2012. v. 1, p. 6-24.

GIDDENS, Anthony. A vida em uma sociedade pós-tradicional. In: BECK, Ulrich; GIDDENS, Anthony; LASH, Scott. **Modernização reflexiva**: política, tradição e estética na ordem social. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1997. p. 73-133.

GIFFONI PINTO, Raquel. **As ciências sociais e a profissionalização da gestão empresarial do “risco social”**. Buenos Aires: CLACSO, 2013.

GOBBI, Flávio Schardong. **Entre parentes, lugares e outros**: traços na sociocosmologia Guarani no Sul. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008.

_____. Conquistas parciais. **Revista Mbyá**, Porto Alegre, p. 69-73, 2014.

GRAZIANO DA SILVA, José. **A nova dinâmica da agricultura brasileira**. Campinas: UNICAMP, 1996.

GRÜMBERG, Georg; MELIÀ, Bartomeu. **Guarani Retã**. Brasília, 2008.

GUIVANT, Julia S. A teoria da sociedade de risco de Ulrich Beck: entre o diagnóstico e a profecia. **Estudos Sociedade e Agricultura**, Rio de Janeiro, n.16, p. 95-112, abr. 2001.

HASENACK, H.; WEBER, E. (Org.). **Base cartográfica vetorial contínua do Rio Grande do Sul**: escala 1 : 50.000. Porto Alegre: UFRGS-IB-Centro de Ecologia, 2010. 1 DVD-ROM. (Série Geoprocessamento, 3).

HELM, Cecília Maria Vieira. A UHE Mauá no rio Tibagi (Paraná). Impactos socioambientais e o desafio da participação indígena. In: VERDUM, Ricardo (Org.). **Integração, usinas hidrelétricas e impactos socioambientais**. Brasília: INESC, 2007. p. 163-199.

JACQUES, João Cezimbra. **Assumptos do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Oficinas Graphics da Escola de Engenharia, 1912.

KOCH, Villaça. **A interação pela linguagem**. São Paulo: Contexto, 2004.

KUNKEL, Ignácio. Uma grande conquista da etnia indígena Guarani (uma boa experiência de Política Pública complementar). **Revista Mbyá**, Porto Alegre, p. 94-95, 2014.

LADEIRA, Maria Inês. Notas etnográficas sobre o uso de adornos corporais Guarani-Mbya na infância. In: REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DO MERCOSUL, 7., 2007, Porto Alegre. Porto Alegre: UFRGS, 2007. p. 1-20.

_____. **Espaço geográfico Guarani- Mbya: significado, constituição e uso**. Maringá, PR: Eduem; São Paulo: Edusp, 2008.

LADEIRA, Maria Inês; MATTA, Priscila. **Terras Guarani no litoral: as matas que foram reveladas aos nossos antigos avós-Ka'aguy oreramói kuéry ojou rive vaekue y**. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista, 2004.

LATOUR, B. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica**. Rio de Janeiro: 34, 1994.

LEIS, Héctor Ricardo. **A modernidade insustentável: as críticas do ambientalismo à sociedade contemporânea**. Petrópolis: Vozes, 1999.

LEROY, Jean-Pierre et al. **Projeto avaliação de equidade ambiental como instrumento de avaliação de impacto de projetos de desenvolvimento**. Rio de Janeiro: FASE - IPPUR/UFRJ, 2011.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Feiticeiro e sua magia. In: _____. **Antropologia Estrutural**. São Paulo: Cosac & Naify, 2008. p.193-213.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. **Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1995.

MARCUS, George. Ethnography in/of the world system: the emergence of multi-sited ethnography. In: ETHNOGRAPHY through thick/thin. Princeton: Princeton University Press, 1998. p. 79-104.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac & Naif, 2003.

MELIÀ, Bartomeu. A terra sem mal dos Guarani: economia e profecia. **Revista de Antropologia**, São Paulo, n. 33, p. 33-46, 1990.

MONTAGNER, Clara Luiza. **Salto do Jacuí**: de potreirinho a capital da energia elétrica: Rio Grande do Sul. Tapera: Gráfica Gespi, 2003.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Declaração das Nações Unidas sobre direitos dos povos indígenas**. Rio de Janeiro, 2008.

NIMUENDAJU, Curt. **As lendas de criação e destruição do mundo como fundamentos da religião Apopocúva-Guarani**. São Paulo: HUCITEC; Editora da Universidade de São Paulo, 1987. Baseada na edição em 1914.

O'DWYER, Eliane Cantarino. **O papel social do antropólogo**: aplicação do fazer antropológico e do conhecimento disciplinar nos debates públicos do Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: E-papers, 2010.

OLIVEIRA, João Pacheco. Terras Indígenas, economia de mercado e desenvolvimento rural. In: _____ (Org.). **Indigenismo e territorialização**: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998. p. 43-68.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. **O nosso governo**: os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero; Brasília: MCT-CNPQ, 1988.

_____. (Org.). **A viagem de volta**: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.

OLMOS, Fábio et al. Correção política e biodiversidade: a crescente ameaça das “populações tradicionais” à Mata Atlântica. In: ALBUQUERQUE, Jorge (Org.). **Ornitologia e conservação**: das ciências às estratégias. Tubarão: Unisul, 2001. p. 279-312.

PEIRANO, Mariza. **Uma antropologia no plural**: três experiências contemporâneas. Brasília: UnB, 1992.

_____. Rituais como estratégia analítica e abordagem etnográfica. In: _____ (Org.). **O dito e o feito**: ensaios de antropologia dos rituais. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2002. p. 7-14.

_____. A análise antropológica de rituais. In: _____ (Org.). **O dito e o feito**: ensaios de antropologia dos rituais. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2002. p.17- 40.

PERROT, Dominique. Quem impede o desenvolvimento “circular”? (desenvolvimento e povos autóctones: paradoxos e alternativas). **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 17, p. 219-232, 2008.

PIERRI, Daniel Calazans. **O precívél e o impercívél**: lógica do sensível e corporalidade no pensamento guarani-mbya. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Ciências Sociais, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

- PISSOLATO, Elizabeth. **A duração da pessoa**: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani). São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NuTi, 2007.
- POLANYI, Karl. **A grande transformação**: as origens de nossa época. Rio de Janeiro: Campus, 1979.
- PRADELLA, Luis Gustavo Souza. **Entre os seus e os outros**: horizonte, mobilidade e cosmopolítica Guarani. 2009. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009.
- RAMOS, Alcida Rita. O antropólogo como ator político. IN: ARANTES, Antonio Augusto; RUBEM, Guilherme Raul; DEBERT, Guita G.(Org.). **Desenvolvimento e direitos humanos**: a responsabilidade do antropólogo. São Paulo: UNICAMP, 1992. p. 155-162.
- _____. Advocacy rhymes with anthropology. **Social Analysis**, New York, v. 49 n. 7, p. 1-14, 2003.
- RAYNAUT, Claude. **As relações ser humano/natureza**: Arqueologia Social de uma ruptura. Curitiba: 2006. Manuscrito.
- RIBEIRO, Gustavo Lins. Ambientalismo e desenvolvimento sustentado: ideologia e utopia no final do século XX. **Ci. Inf.**, Brasília, v. 21, n. 1, p. 23-31, jan./abr. 1992.
- SABOURIN, Eric. Paternalismo e clientelismo como efeitos da conjunção entre opressão paternalista e exploração capitalista. **Revista Estudos Sociedade e Agricultura**, Rio de Janeiro, v. 19, n. 1, p. 5-29, 2011.
- SACHS, Wolfgang. **Dicionário do desenvolvimento**: guia para o conhecimento como poder. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.
- SALVIANI, Roberto. Desenvolvimento, antropologia e “participação”. Uma proposta de reflexão crítica. **Anuário Antropológico/2009**, Brasília, n. 1, p. 227-261, 2010.
- SANTILLI, Juliana. **Socioambientalismo e novos direitos**. São Paulo: Petrópolis, 2005.
- SCHADEN, Egon. **Aspectos fundamentais da cultura guarani**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1962.
- SILVA, Sergio Baptista da. **Etnoarqueologia dos grafismos Kaingang**: um modelo para comparação das sociedades Proto-Jê Meridionais. 2001. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Ciências Sociais, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.
- SIMONIAN, Ligia T. L. Salto Grande: AI Salto Grande. **Expropriação e luta**: as terras indígenas no Rio Grande do Sul. Rio de Janeiro: PETI-Museu Nacional; Porto Alegre: ANAÍ-RS, 1993. p.183-189. Mimeografado.

SOARES, Mariana de Andrade. **“A lição da borboleta”**: o processo de (re)construção da etnicidade indígena na região do Alto Jacuí/RS. 2001. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2001.

_____. **Caminhos para viver o Mbya reko**: estudo antropológico do contato interétnico e de políticas públicas de etnodenvolvimento a partir de pesquisa etnográfica junto a coletivos Guarani no Rio Grande do Sul. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012.

SOARES, Mariana de Andrade; ROCHA, Luiz Felipe Fonseca da. **Relatório final dos estudos do componente indígenas impactos ambientais e sócio-culturais decorrentes das Pequenas Centrais Hidrelétricas-PCHs no rio Jacuizinho, Rio Grande do Sul**. Porto Alegre, jun. 2011.

SOARES, Mariana de Andrade Soares; TREVISIO, Tania Marisa (Org.). **YakãChyry**: rio que corre. Porto Alegre: EMATER/RS-ASCAR, 2005.

SOUZA, José Otávio Catafesto de et al. **Tava Miri**: São Miguel Arcanjo, Sagrada Aldeia de Pedra: os Mbyá-Guarani nas Missões. Porto Alegre: IPHAN/RS, dez. 2007.

STANGERS, I.; PIGNARRE, P. **La sorcellerie capitaliste**. Paris: La Découverte, 2005.

TOMMASINO, Kimiye. **A história dos Kaingang da Bacia do Tibagi**: uma sociedade Jê Meridional em movimento. 1995. Tese (Doutorado em Antropologia Social)- Faculdade de Ciências Sociais, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1995.

TURNER, Terence. De cosmologia a história: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.). **Amazônia**: etnologia e história indígena. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP/FAPESP, 1993. p. 43-66.

TURNER, Victor. **Dramas, campos e metáforas**: ação simbólica na sociedade humana. Niterói: UFF, 2008.

VENZON, Rodrigo A. Borboleta: sobrevivência indígena frente ao latifúndio. In: EXPROPRIAÇÃO e luta: as terras indígenas no Rio Grande do Sul. Rio de Janeiro: PETI- Museu Nacional; Porto Alegre: ANAÍ-RS, 1993. p.155-162. Mimeografado.

VIVEIROS DE CASTO, Eduardo; ANDRADE, Lúcia M. M. de. Hidrelétricas do Xingu: o Estado contra as sociedades indígenas. In: SANTOS, Leinad; ANDRADE, Lúcia M. M. de. **As hidrelétricas do Xingu e os povos indígenas**. São Paulo: Comissão Pró-Índio, 1988. p. 7-23.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p.115-144, out. 1996.

_____. **A inconstância da alma selvagem**: e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

ZARTH, Paulo Afonso. **História agrária do planalto gaúcho: 1850-1920**. Ijuí: Editora UNIJUÍ, 1997.

ZHOURI, Andréa. Justiça ambiental, diversidade cultural e accountability: desafios para governança ambiental. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 23, n. 68, p. 97-107, out. 2008.

_____. **As tensões do lugar: hidrelétricas, sujeitos e licenciamento ambiental**. Belo Horizonte: Ed. Universidade Federal de Minas Gerais, 2011.

ZHOURI, Andréa; LASCHEFSKI, Klemens. Desenvolvimento e Conflitos Ambientais: um campo de investigação. In: _____ (Org.). **Desenvolvimento e conflitos ambientais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. p. 11-32.

ZHOURI, Andréa; LASCHEFSKI, Klemens; PEREIRA, Doralice B. Desenvolvimento, sustentabilidade e conflitos socioambientais. In: ZHOURI, Andréa. **A insustentável leveza da política ambiental: desenvolvimento e conflitos socioambientais**. Belo Horizonte: Autêntica, 2005. p. 11-25.