



DESENVOLVIMENTO  
E MEIO AMBIENTE

SISTEMA  
ELETRÔNICO  
DE REVISTAS  
SER | UFPR

[www.ser.ufpr.br](http://www.ser.ufpr.br)

## **Feitiços e contrafeitiços no ritual de licenciamento de pequenas centrais hidrelétricas (PCHs) no sul do Brasil: cosmopolítica *Mbya* e Kaingang no enfrentamento à razão unificadora *jurua***

### ***Spells and Anti-Spells in the Licensing Ritual of Small Hydroelectric Stations in Southern Brazil: Mbya and Kaingang's Cosmopolitics in the Struggle Against the jurua Unifying Reason***

Cleyton GERHARDT<sup>1\*</sup>, Luiz Felipe Fonseca da ROCHA<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Decania de Ciências Jurídicas e Econômicas (CCJE/DGEI), Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

<sup>2</sup> Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural (PGDR), Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre, RS, Brasil.

\* E-mail de contato: [cleytonge@gmail.com](mailto:cleytonge@gmail.com)

Artigo recebido em 21 de fevereiro de 2017, versão final aceita em 13 de outubro de 2017.

**RESUMO:** O artigo analisa o conflito entre grupos das etnias Kaingang e Guarani e aqueles que representam a tentativa de se construir quatro pequenas centrais hidrelétricas (PCHs) no rio Jacuizinho/RS. O foco da análise recai especificamente sobre uma das etapas do licenciamento ambiental das obras: a elaboração do “Componente Indígena” (CI) que, em tese, deveria ser elaborado com os Estudos de Impacto Ambiental. No caso do licenciamento, ele é aqui analisado sob a perspectiva de um ritual, um evento vivido coletivamente como drama social, com etapas mais ou menos formalizadas. Como se tenta mostrar, apesar da relativa maleabilidade e amplitude de indefinições e aberturas para o imprevisto que surgem ao longo de uma sequência de ritos prévios, cada um dos atores (Funai, Fepam, empreendedor, empresa intermediadora, peritos que participaram do CI, lideranças políticas locais, lideranças Guarani e Kaingang, seus familiares e aliados) ocupa determinados papéis (ou são levados a), desempenha uma *performance* e constitui ações e estratégias na disputa pela apropriação material e simbólica de um mesmo território.

*Palavras-chave:* povos indígenas; conflito ambiental; licenciamento ambiental; PCHs

**ABSTRACT:** The present article analyzes the conflict among Kaingang, Guarani and individuals who represent the attempt to build four small hydroelectric stations (PCHs) at the Jacuizinho river/RS. The analyses focuses on one of the stages of the environmental permission for the construction: the elaboration of the Indigenous Component,

---

which on theory should be done along with environmental impact studies. The permission will be analysed under a ritual perspective, as an event lived as a social drama, with stages more or less formalised. Each one of the parties involved (environmental institutions, indigenous institutions, enterprises, intermediary enterprises, local political leaderships, the Kaingang and Guaraní communities and their allies) occupy a part (or are driven to do that) in order to develop actions and strategies to defend the same territory against symbolic and material appropriation.

*Keywords:* indigenous peoples; environmental conflict; environmental permission; PCHs.

## 1. Introdução

Durante minha<sup>1</sup> convivência com os Guaraní *Mbya* na *Tekoa Porã*<sup>2</sup>[Aldeia Bonita], na cidade de Salto do Jacuí/RS, escolares e turistas que a visitavam recebiam um livreto (Soares & Treviso, 2005) intitulado *yakã chyry* [rio que corre]. Escrito por meio da narrativa de um antigo cacique sobre o modo de ser Guaraní, o termo se refere a uma cachoeira chamada Saltinho (cujo aspecto atual decorre da construção da hidrelétrica Passo Real, em 1973), situada dentro da aldeia e muito visitada pelos *jurua*<sup>3</sup> [não índios]. Esse interesse situava os *Mbya* ou como invisíveis, diante da beleza dessa paisagem esteticamente aprazível, como meros co-adjuvantes, mas necessários para ensinar o caminho, ou como parte dela, sendo mais um “objeto” a ser apreciado durante o passeio.

Na contracapa do livreto lê-se a reprodução de uma fala de Candino Oliveira, liderança da *Tekoa*

*Porã*: “a água do rio é a mesma água que corre nas minhas veias”. Essa ideia de natureza-cultura *Mbya* contida na frase de Candino serve como ponto de partida para a análise do conflito em torno do licenciamento de quatro pequenas centrais hidrelétricas (PCHs) no sul do Brasil<sup>4</sup>. Note-se que a indistinção entre “água” e “sangue” (que são os “mesmos”) não se refere só à analogia entre “veia” (humana) e “rio” (natural), mas a uma compreensão particular sobre experiências vividas (sejam lidas pelos *jurua* como imaginadas, reais ou socialmente construídas) e reatualizadas por gerações. De fato, aqui fica nítido o sentido ao mesmo tempo denso e ambivalente de pertencimento Guaraní ao mundo que o rodeia, o qual se estende do sangue ao rio e de volta do rio ao sangue, compondo uma unidade básica fora do tempo/espço tal como entendida na cultura ocidental. Será a explicitação dessa conexão indissociável entre o que os *jurua* chamam de cultura (a analogia narrativa do vínculo entre “dois rios que correm”) e

---

<sup>1</sup> Como o trabalho de campo sobre o conflito foi feito por um dos autores, quando a ele (campo) se fizer referência, será usada a primeira pessoa do singular. No restante do texto, usa-se o tempo verbal indireto.

<sup>2</sup> Expressões em língua guarani, dialeto *mbya* (Dooley, 1999), virão em *italico*, sendo traduzidas para o português quando citadas pela primeira vez.

<sup>3</sup> Segundo Soares (2012), a palavra *jurua* designa os não índios como aqueles que jogam “palavras ao vento”, ou seja, palavras ditas e não cumpridas. Impressão nativa vinda desde os primeiros contatos, como se nota nesse trecho de Las Casas sobre seus conterrâneos pouco após Colombo chegar ao “novo mundo”: “os espanhóis nunca respeitaram a própria palavra ou a verdade em relação aos índios. Quando perguntavam aos índios se eram cristãos, o índio respondia: ‘sim, senhor, já sou um pouco cristão, pois já sei mentir um pouco; um dia saberei mentir muito mais e serei muito cristão’” (Todorov, 2011, p. 127).

<sup>4</sup> Embora a análise inclua os Kaingang, devido à relação mais próxima de um dos autores com os *Mbya*, no que concerne ao conflito cosmopolítico entre índios e brancos, o foco se deterá sobre essa etnia.

natureza (o fenômeno concreto do sangue e da água fluindo) que se chocará com o sentido pragmático e utilitário por trás da construção das hidrelétricas. Como se verá, o artigo parte desse choque cosmológico e seus desdobramentos, os quais são difíceis de ser equacionados, pois quando dois mundos (para não dizer humanidades) se veem frente a frente, por vezes não há equação que resolva suas diferenças.

A análise propriamente dita parte da experiência etnográfica de um dos autores que, enquanto biólogo, participou da produção do Componente Indígena<sup>5</sup> (CI) elaborado para avaliar potenciais impactos das PCHs sobre grupos e famílias Guarani e Kaingang que vivem próximos ao rio Jacuizinho, na região do Alto Jacuí/RS. Tal participação, iniciada em 2011, deu-se pela convivência anterior com os Guaranis e que vinha sendo construída desde 2004. Essas etnias, assim como outros grupos étnico-raciais, devido aos recursos hídricos da região, avaliados tecnicamente como propícios à geração de energia<sup>6</sup>, historicamente têm sofrido com disputas territoriais envolvendo a construção de hidrelétricas e suas respectivas barragens.

Ao acompanhar minha esposa em sua pesquisa de campo para seu doutorado em antropologia social, convivi entre 2009 e 2011 por um ano e meio com os *Mbya* que vivem na *Tekoa Porã* (reconhecida oficialmente como TI em 1996), o que permitiu

construir vínculos com famílias nessa aldeia e outras do estado e da Argentina. Logo após mudarmos para a aldeia (distante cinco quilômetros da sede de Salto do Jacuí), ao falar com um técnico de enfermagem da equipe de saúde indígena (que já havia atendido na região trabalhadores de outras hidrelétricas), ele comentou que havia um projeto prevendo a construção das PCHs. O mesmo se deu ao conversar com a população local, porém, os relatos que então ouvíamos expressavam o sentimento geral em relação a elas como algo “natural”, devido à característica hídrica da região e à própria constituição de Salto do Jacuí como “polo hidrelétrico”, com a instalação de uma UHE nos anos 1960<sup>7</sup>.

Já sabendo que uma das PCHs poderia ser construída no rio Jacuizinho, mas sem conhecer sua exata localização, partilhamos a notícia com algumas lideranças Guarani. Essa informação foi acolhida de modo apreensivo, pois esse rio passa próximo à outra aldeia de seus parentes, a *Tekoa Ka'aguy Poty* [Aldeia Flor da Mata]. A essa preocupação se juntava o fato de que a área da *Tekoa Porã* antes havia se tornado, devido à barragem do Passo Real, uma Área de Preservação Permanente (APP) da Companhia Estadual de Energia Elétrica (CEEE). Até hoje os impactos da obra (que inclui sobreposição de dois tipos de uso do território, APP e TI) ainda incidem sobre os *Mbya*. Além de

<sup>5</sup> Termo usado pela Funai (IN N.º 1/PRES, de 09/01/2012) ao se referir aos estudos específicos feitos em licenciamentos de empreendimentos potencialmente causadores de impactos às terras e povos indígenas.

<sup>6</sup> Além das diversas PCHs em rios que lhe são tributários, nas últimas décadas construiu-se no rio Jacuí cinco UHEs: Ernestina, Passo Real, Jacuí, Itaúba e Dona Francisca.

<sup>7</sup> Tal naturalidade em relação às hidrelétricas tem sua história e razão de ser. Apesar de já haver uma pequena população rural vivendo na área, Salto do Jacuí (emancipado em 1982) surge como aglomerado urbano nos anos 1950 com o início das obras da Hidrelétrica do Jacuí (hoje Leonel Brizola). Para se ter ideia da importância das hidrelétricas na região, além de se autointitular “Capital Gaúcha da Energia Elétrica”, no site da prefeitura municipal lê-se: “Salto do Jacuí é um município privilegiado. Banhado pelo rio Jacuí, deve a ele sua maior riqueza, as usinas hidrelétricas. Por causa da construção dessas usinas é que o lugar deixou de ser habitado por esparsos moradores para se tornar uma cidade com potencial turístico”. Disponível em: <<http://www.saltodojacui.rs.gov.br/a-cidade/historia/>>. Acesso: 27 jul. 2017.

conviver com 70 hectares de eucalipto plantados por ordem da empresa numa área total de 234 hectares e do prejuízo à sua atividade de pesca durante o fechamento das comportas, muitos homens da aldeia *Tekoa Porã* têm na memória a coação sofrida quando do plantio dos eucaliptos em sua própria terra. Isso porque, como até então ela não fora reconhecida como TI, a CEEE condicionou a autorização para continuarem no local a seu trabalho no dito plantio (Soares, 2012).

Sobre as PCHs, como a *Tekoa Porã* está noutra bacia hidrográfica, a Funai a considerou fora da área de influência das obras. Além de tal exclusão se basear em um critério meramente hidromorfológico, deixando de fora a análise sobre a complexa relação com seu território, aí inclusa a circulação entre e intrafamiliar pelas aldeias, confirmava-se a apreensão dos *Mbya* com quem convivia de que as PCHs poderiam ser construídas muito perto de seus parentes da *Tekoa Ka'aguy Poty*. Território tradicional este já em condição bastante incerta, pois os Guarani só voltaram a ocupá-lo em 2001 devido a outra “concessão” informal da CEEE permitindo que ocupassem três áreas não contíguas dentro de outra APP criada com a construção da UHE Dona Francisca.

Devido à proximidade entre as aldeias (26 km), associada à dinâmica de manutenção e expansão de redes de parentesco (que inclui a reprodução de espaços de sociabilidade durante suas visitas ao participarem de festas, reuniões, casamentos, funerais, jogos de futebol e outros rituais ou em busca de tratamento xamânico), eu também já havia mantido uma relação anterior com as famílias da *Ka'aguy*

*Poty*, tendo acesso a elas quando da elaboração do CI. Seguindo o Termo de Referência da Funai que integra o Estudo de Impacto Ambiental (EIA) das PCHs, por estarem próximas às TIs, minha companhia foi contratada pela empresa intermediadora incumbida de elaborá-lo<sup>8</sup>. Nesse primeiro contato, o coordenador da equipe do EIA a informou ser necessário contratar um profissional das ciências naturais para os estudos do CI, sendo esse o contexto de minha inserção como biólogo na montagem dessa “peça técnica” do licenciamento das PCHs.

O texto parte de uma revisita aos dados obtidos com o CI de outubro de 2010 a março de 2011 com os Guarani e Kaingang da TI da Borboleta que, como os primeiros, sofrem um processo histórico de esbulho de suas terras. Além da Borboleta estar em área de influência das obras e os Kaingang estarem organizados numa luta política com a Funai pelo reconhecimento desse território tradicional, hoje parte das famílias vive em áreas “provisórias” (eufemismo para uma situação permanente e muito precária) em Salto do Jacuí. Quanto à escrita, buscou-se descrever etnograficamente os diálogos e as interações com os principais atores: intermediadora, empreendedor, peritos do CI, indígenas e Funai (em relação à última, fez-se ainda entrevistas com servidores que participaram da mediação entre as duas etnias quando dos estudos do CI).

## ***2. Guarani, Kaingang e sua ação “pacificadora” em relação aos jurua locais***

Sobre a presença indígena no Alto Jacuí, devi-

<sup>8</sup> Devido à cláusula contratual de sigilo firmada quando da elaboração da peça técnica, não será referido os nomes da empresa responsável pelo EIA/Rima (intermediadora) e do empreendedor privado das PCHs.

do à histórica expropriação de suas terras conjugada à vinda de imigrantes alemães e italianos no século XIX, a estrutura fundiária baseia-se na pequena e média propriedade, mão de obra familiar e produção para autoconsumo e venda no mercado local ou regional<sup>9</sup>. Embora trocas materiais, culturais e simbólicas ocorram desde a vinda dos colonos, o contato tem sido marcado por uma relação tensa e conflituosa, com fixação espontânea ou forçada de fronteiras geográficas e étnicas de exclusão (segregação, aldeamento) e inclusão (miscigenação, assimilação cultural, sincretismo religioso, comércio e inserção econômica no mundo dos brancos). Ainda que às vezes sejam contratados para pequenos serviços, os índios são vistos por descendentes de imigrantes desde sua chegada como obstáculo (pois sua presença limita o acesso à terra), como problema (por exemplo, devido a pequenos “furtos” às lavouras dos colonos) ou como perigo e insegurança das famílias<sup>10</sup>, disso resultando em sua estigmatização por meio de arquétipos socioculturais ligados a uma suposta tendência à “vagabundagem”, “indolência” e “preguiça” em relação ao trabalho.

Assim, é compreensível que a notícia da presença indígena em Estrela Velha (com a concessão das áreas pela CEEE) tenha gerado movimentações contrárias tanto do gestor público como de moradores, cujo preconceito ficou explícito em uma audiência pública coordenada por MPF e Funai em 2001. Segundo um servidor presente nessa ocasião, o qual acompanhou a perícia do CI, o prefeito questionou o “lugar” que seria ocupado pelos

indígenas, dizendo haver já uma TI no município vizinho, referindo-se à *Tekoa Porã*. Também moradores, ao se referirem aos Kaingang da Borboleta como “vadios”, “baderneiros” e “bêbados” (estigma repetido de modo corriqueiro na mídia local e em conversas da população), alegaram que estariam “fora do seu lugar”.

Portanto, quando chegam as PCHs, as duas etnias estavam diante da necessidade de negociar e enfrentar dois “tipos” de brancos: de um lado, executivos, engenheiros e representantes do empreendimento e, de outro, moradores e lideranças políticas locais. No caso destes, a ideia de pertencimento acionada pelos colonos legítima de modo tautológico sua presença local (mesmo sendo eles originalmente os “estrangeiros”) em detrimento dos Guarani e Kaingang, rotulados, paradoxalmente, como “os de fora”, que não “estão no seu lugar”. Ao atribuir para si o direito de definir o “lugar” dos índios, nega-se a territorialidade deles em proveito da territorialidade dos primeiros. Como será visto, é um artifício que se aproxima do modo como as PCHs são impostas aos indígenas.

Do lado deles, João Paulo Acosta, cacique da *Tekoa Ka'aguy Poty*, ao recordar o episódio da audiência pública, disse que isso em nada interferiu na decisão de sua família de se deslocar para a área, ao contrário, estimulou-os a construir maneiras de reverter essa visão dos *jurua* sobre os Guarani. Ainda que tenha relatado problemas com seus vizinhos (como invasão de gado na área em que vivem, o que impede a regeneração da mata e

<sup>9</sup> As principais atividades agrícolas são produção de fumo, milho, feijão, soja, leite e suíno (IBGE, 2010).

<sup>10</sup> Como ilustra carta de um imigrante da região escrita em 1932: “estaríamos muito felizes se não fosse um grande mal, isto é, homens selvagens que já a muito tornaram os matos inseguros. Agora os alemães se mudaram das colônias mais afastadas e se reuniram no meio dessa picada onde moro e assim não há grande perigo e Deus, nosso único auxílio, nos queira proteger dos selvagens. Contudo, é nossa obrigação estar sempre atentos como soldados que montam guarda diante do inimigo” (Bringmann, 2009, p. 5).

prejudica suas *kokue*), sua fala lembra a tentativa de diversas etnias de “pacificar o branco” (Albert & Ramos, 2002). Segundo ele, a convivência cotidiana nas compras no comércio local, com as crianças frequentando as aulas nas escolas, e a conquista de aliados na administração municipal resultaram no (re)conhecimento da presença e do modo de ser *Mbya*. Entretanto, independentemente do tipo de concessão (se formal ou informal) das três áreas da APP da CEEE, João Paulo e sua família as reconhecem como terra tradicional. Com seus irmãos mais novos, passou, então, a participar das reuniões do Conselho de Articulação do Povo Guarani (CAPG) no estado e a pôr em pauta a reivindicação pela demarcação da *Tekoa Ka’a guy Poty*. Além disso, tentando buscar aliados não índios (Soares, 2012), procurou uma antropóloga que, por longos anos, acompanhou sua família com seu marido (já falecido). Como professora de uma universidade estadual e com apoio de estudantes da Ufrgs, ela propôs em 2008 à Funai fazer os primeiros estudos de identificação da área. Sendo entregues em 2011, até o momento nenhum outro encaminhamento foi dado pelo órgão indigenista.

Será nesse contexto vivenciado pelos Guarani e Kaingang — marcado por forte estigmatização, por momentos de violência brutal ou sutil, explícita ou disfarçada, intercalados com esperas intermináveis que caracterizam os ritos necessários à demarcação de suas terras — que se insere a vinda das PCHs. Ritualização que atualiza a dominação exercida pelos *jurua* sob novos arranjos e relações de poder. Como se verá, agora presa aos procedimentos por trás do licenciamento, a luta desses povos segue marcada pela criatividade e pelo protagonismo diante da expropriação, invisibilidade e negação de direitos.

### 3. O ritual de licenciamento das PCHs

O licenciamento das PCHs é aqui analisado como um ritual, ou seja, um evento especial relativamente formalizado que se destaca da rotina cotidiana, tendo sentido e *performance* coletivos previamente estruturados até que se atinja um desfecho mais ou menos previsto (Tambiah, 1985; Peirano 2002) ou, para usar o termo técnico-administrativo dos órgãos ambientais, “projetado”. Sendo pensado e vivido como um drama com papéis, protagonistas e cenas que se sucedem, trata-se de vê-lo como um modo de organização e funcionamento da sociedade que se realiza por meio do ordenamento de ações e relações referidas a fins sociais específicos (Turner, 2008, p. 29).

No caso do licenciamento, tais fins vão em direções distintas e por vezes opostas: de um lado, a execução da obra como fato concreto e necessário; de outro, o respeito a direitos dos potenciais atingidos/afetados e a garantia de proteção ambiental (ou, no vocabulário empresarial, “sustentabilidade do empreendimento”). Do desencontro dessas duas finalidades — que a ritualização via licenciamento pretende resolver ou ao menos conciliar — surgem momentos de tensão e distensão, atritos e entendimentos, conferindo dramaticidade ao processo ritual. Entretanto, a exigência legal das três licenças mágicas (“prévia”, “instalação”, “operação”) pelo Estado leva certo número de pessoas, grupos, organizações e instituições para dentro de uma esfera de relativa ordem e controle simbólicos sob a qual vivenciam (muitas vezes em disputa) um conjunto de eventos diversos. Estes, no caso, conformam-se em torno da construção de narrativas marcadas pela expectativa entre impedimento e permissão



para que, com a concessão ou negação da última e derradeira licença, a obra se realize como fato consumado.

Ainda, quando se diz licenças mágicas não se trata só de um recurso retórico, mas interpretativo, pois, do ponto de vista antropológico, o respeito a ela (licença) pressupõe a crença partilhada numa entidade abstrata, invisível e, embora perceptível mentalmente, inacessível ao sentido de modo direto chamada “justiça” ou, em termo gerais, “leis”<sup>11</sup>, cujas palavras nelas contidas podem funcionar, enquanto signifiante e a depender de quem as profere, como fórmula mágica. Tanto aquela (justiça) como estas (leis), quando acionadas por quem delas faz uso (o que é feito por uma série de intermediários, entre eles lideranças de grupos atingidos, biólogos, engenheiros, antropólogos e profissionais recrutados no mundo acadêmico, burocratas, políticos, operadores do direito), tem força e capacidade de encantamento intrínsecas que produzem, objetivamente, efeitos reais (ou seja, possui eficácia) sobre a vida concreta das pessoas<sup>12</sup>. Afinal, obter tais licenças — cujo poder cresce na medida em que vão sendo concedidas — é ter em mãos não só uma permissão, mas um eficiente salvo conduto para fazer coisas que, no cotidiano da vida ordinária, não seria permitido (por exemplo, expulsar pessoas da terra em que vivem).

No caso do licenciamento de obras que atin-

gem etnias indígenas, idealmente (e somente idealmente) o protocolo prevê uma sucessão linear de etapas até seu desfecho: 1.º) apresentação do “Termo de Referência” pelo órgão licenciador; 2.º) realização dos estudos do “Componente Indígena”; 3.º) produção do EIA e entrega ao órgão competente; 4.º) promoção de “audiências” organizadas pela Funai nas comunidades indígenas; 5.º) emissão do “parecer técnico” sobre o CI e o EIA; 6.º) concessão da “Licença Prévia” (LP) e indicação das “condicionantes”; 7.º) confecção (da qual deveriam, em tese, participar as comunidades indígenas) do “Plano Básico Ambiental” (PBA) com as medidas de “compensação” e “mitigação”; 8.º) emissão do “parecer técnico” da Funai sobre o PBA; 9.º) emissão, pelo órgão licenciador, da “Licença de Instalação” (LI); 10.º) início das obras e execução das condicionantes; 11.º) por fim, obtenção da “Licença de Operação” (LO).

Contudo, como sintetiza Peirano (2002, p. 7) sobre uma observação de Victor Turner, “em nenhuma sociedade concreta os sistemas simbólicos se realizam em sua perfeição”, sendo de conhecimento de quem já atuou em processos de licenciamento que a obediência rígida de tais etapas não ocorre na prática tal como prevê o protocolo descrito anteriormente. De fato, embora a Resolução 237/1997 do CONAMA (Brasil, 2014) determine que o licenciamento passe por uma sequência de

<sup>11</sup> Que, além dos artigos constitucionais, refere-se às regulamentações e definições legais contidas na Resolução N.º 237, de 19/12/1997, proferida pelo Conselho Nacional Do Meio Ambiente (Brasil, 2014).

<sup>12</sup> Como lembra Carneiro (2008, p. 9), “o direito sempre teve um quê de sagrado, mágico, transcendental. É temido e incompreendido pela maioria da população. Advogados, com seus ternos e fala difícil, são seres que transitam entre dois mundos: o mundo real da vida cotidiana e um mundo inacessível, habitado por juizes de toga, seres misteriosos e imprevisíveis que, com uma só palavra, podem mudar para sempre o destino dos pobres mortais. Mesmo estudiosos do direito, iniciados nesses mistérios, fazem sempre a distinção entre ‘o mundo do fato’ e o ‘mundo do direito’, cientes de que o objeto de seus estudos é algo que não tem existência concreta na realidade, mas situado além dela em uma ‘outra dimensão de existência’”.

atos que pode levar à obtenção das três licenças (LP, LI, LO, em princípio obrigatórias), talvez fosse mais apropriado descrever as etapas de outro modo. Assim, enquanto a obra vai virando realidade para quem vive na localidade em que ela está prevista para ser feita, tem-se: 1.º realização (ou não) do CI; 2.º elaboração (ou não) do EIA e entrega (ou não) ao órgão competente; 3.º realização (ou não) de audiências com participação (ou não) dos indígenas; 4.º emissão (ou não) do parecer técnico sobre o CI e EIA; 5.º concessão (ou não) da LP com indicação (ou não) de condicionantes; 6.º confecção (ou não) do PBA da qual participariam (ou não) os indígenas; 7.º emissão (ou não) do parecer da Funai sobre o PBA; 8.º emissão (ou não) da LI; 9.º obediência (ou não) das condicionantes; 10.º obtenção (ou não) da LO<sup>13</sup>.

Para complicar, soma-se ainda a possibilidade de serem apresentados: contra-laudos, contra-contra-laudos, contra-EIAs, obtenção de liminares, entrada com “agravo de instrumento”, contestação jurídica da emissão de uma das licenças ou invalidação de uma das etapas do processo (relativas, por exemplo, à confecção ou conteúdo do EIA) e, até mesmo, como no caso de Belo Monte, uso do artifício jurídico chamado “Suspensão de Segurança” ou a invenção de uma licença inexistente na legislação ambiental, então chamada “licença parcial de instalação” (Fleury, 2016). De fato, como se verá ao longo do artigo, o caminho original do licenciamento nada mais é do que uma espécie de

substrato/orientação sobre o qual incide todo tipo de desvios, manobras, artimanhas, dissimulações, negações, saltos, retornos, postergações, justaposições, adequações, contra-argumentações que podem tanto acelerar como paralisar e invalidar o seguimento de uma das etapas previstas. Eis o drama por trás do ritual em questão: como quem participa dele vai jogar com as várias possibilidades de ação que se abrem com o início do processo, a indefinição do que está previsto na norma será a regra. Como se verá, é uma característica verificada no caso das PCHs e quando da elaboração, pela CGGAM<sup>14</sup>, do “Termo de Referência Componente Indígena: estudos dos impactos socioambientais das pequenas centrais hidrelétricas do rio Jacuizinho” (Brasil, 2010a).

Como previa o Termo de Referência, um dos autores foi contratado para essa etapa dentro de um evento mais amplo (o licenciamento). Ocorre que, embora pela Resolução N.º 237 o CI deveria ter sido, desde o princípio, o elemento norteador da avaliação de potenciais impactos sobre ambas as etnias e, caso as obras se concretizem, parâmetro para indicar condicionantes, compensações e mitigações, os estudos para essa “peça técnica” iniciaram só depois da intermediadora já ter finalizado o EIA e, ao empreendedor, já ter sido concedida a LP pela Fepam<sup>15</sup>. Ou seja, tanto a não produção do CI como sua confecção tardia representava uma quebra do rito formal que rege o andamento do processo. Visto da perspectiva do correto ordenamento administrati-

<sup>13</sup> Um exemplo emblemático dessa relativa indefinição protocolar foi a construção da hidrelétrica de Belo Monte (Fleury, 2016). Para estudo específico de outra grande obra (lixão/aterro sanitário) que funcionou por 10 anos sem nenhuma das três licenças, operando por meio de liminares, ver Medeiros (2017).

<sup>14</sup> A Coordenação Geral de Gestão Ambiental, com sede na Funai em Brasília, é responsável por analisar o procedimento (via instruções normativas) de licenciamento que incide sobre povos indígenas.

<sup>15</sup> Fundação Estadual de Proteção Ambiental Luiz Roessler é o órgão ambiental do Rio Grande do Sul.



vo, primeiro o que se tentou foi pular uma etapa (CI) e, depois, adequar uma situação irregular inserindo uma exigência anterior a uma etapa mais avançada do licenciamento (a LI). Como dito, tal artifício (não seguir o protocolo exigido) não é exceção no que tange a esse e outros licenciamentos envolvendo não só povos indígenas, mas grupos camponeses em geral, fazendo parte justamente do *modus operandi* de empresas ou seus consórcios e suas “entidades-satélite”<sup>16</sup> (Gerhardt, 2014) responsáveis pela confecção de EIAs, CIs e laudos previstos em lei ou exigidos pelos órgãos competentes.

No caso das PCHs, complicando a situação está o fato de que a intermediadora responsável pelo EIA estava ciente quanto à presença indígena na região, uma vez que a informação havia sido incluída no seu próprio levantamento sobre o “meio antrópico”. Com base em dados secundários e obtidos em visitas às aldeias por sua equipe técnica, o EIA apresenta uma breve descrição de três comunidades indígenas: *Tekoa Porã*, comunidade Kaingang, em Salto do Jacuí e *Tekoa Ka’aguy Poty*. Aqui se nota outra característica do ritual de licenciamento: a possibilidade de se jogar com informações e responsabilidades durante o processo. No EIA, a intermediadora solicitou por ofício uma posição da Funai quanto à existência de indígenas na área de influência das obras. Contudo, “até o fechamento deste Estudo de Impacto Ambiental, não havia recebido resposta” (Brasil, 2010b, p. 255). Valendo-se da desinformação e da falta de recursos do órgão competente para averiguar o que ela própria já sabia, como a Funai não se pronunciou, mesmo

ciente da presença Guarani e Kaingang na região e de que não poderia finalizar o EIA, e muito menos entregá-lo à Fepam para que ela desse seu parecer sobre a LP sem que antes fosse cumprida a etapa do CI, a intermediadora o fez.

Foi então que ocorreu a intervenção da Funai, dando início a uma espécie de pausa, um interlúdio ritualístico no desenrolar dos acontecimentos. Pelas informações obtidas com a intermediadora, nesse intervalo ela encaminhou à coordenadora da CG-GAM em Brasília um relatório sistematizando os dados obtidos no EIA, inclusive propondo (agora sim) medidas compensatórias para garantir a emissão da LP que, diante da situação, corria risco de ser cancelada. Porém, já aí a própria empresa admitia a necessidade dos estudos do CI, antecipando-se ao propor fazê-los com a obtenção da próxima licença, isto é, de instalação (LI), seu real interesse depois da LP. Assim, ao invés de retroceder ou simplesmente paralisar o processo até ser finalizado o CI, usou-se justamente a alegação de que um dos passos (obrigatório) não cumpridos (CI) seria feito para, primeiro, garantir a validade da já obtida LP e do EIA (que poderia ser contestado) e, segundo, acelerar a próxima etapa: a emissão da LI. Em síntese, joga-se com o que não havia sido feito (CI) para conseguir o que ainda não se tinha (LI). No seu ofício, a intermediadora justificava sua solicitação com os seguintes argumentos (grifos nossos):

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

<sup>16</sup> “Entidades que gravitam em torno de grandes projetos de desenvolvimento. Em linhas gerais, ao atuar adequando realidades locais aos GPDs, compõem essas entidades: ONGs, fundações, empresas de consultoria, empresas terceirizadas ou outras organizações que estabelecem algum tipo de comunicação, contato, contrato, vínculo entre financiadores e idealizadores dos empreendimentos e as populações potencialmente atingidas” (Gerhardt, 2014, p. 58).

bacia hidrográfica do rio Jacuí, a montante do reservatório da UHE Passo Real; [...] que a TI Salto Grande do Jacuí *não está localizada* na bacia hidrográfica do rio Jacuízinho; que a TI Ka'aguy Poty *segundo a localização* da Funai estaria a jusante da bacia hidrográfica dos empreendimentos [...] e desta forma não seria impactada, mas em outras publicações a mesma estaria localizada no município de Estrela Velha; que segundo o mapa apresentado no EIA, com raio de 10 km do entorno das PCHs, *somente* a TI Ka'aguy Poty *estaria nesse raio*; [...] que na bacia hidrográfica do rio Jacuí há empreendimentos hidrelétricos cujos reservatórios são *significativos* perante os reservatórios das PCHs da bacia hidrelétrica do rio Jacuízinho; considerando principalmente que, devido às divergências sobre a localização das terras, há a possibilidade de *não haver nenhuma terra indígena* dentro da bacia hidrográfica das PCHs do rio Jacuízinho. Concordamos que todas as informações devam ser esclarecidas [...] *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 nota, o documento possui uma linha argumentativa que vai na direção de negar, desconsiderar, pôr em dúvida e diminuir a relevância da presença indígena na área de influência das PCHs. Além de alegar que a área da Borboleta “não é ocupada por índios” e que a TI Salto Grande não estaria “localizada na bacia hidrográfica” onde estão previstas as PCHs, sustenta que a *Tekoa Ka'aguy Poty* estaria à “jusante da bacia hidrográfica” (isto é, depois) do rio Jacuízinho. Igualmente, joga-se com a ambiguidade nas afirmações quando, primeiro, diz-se de modo categórico que a Borboleta “não

é ocupada por índios” para, logo depois, aceitar a possibilidade, só que lançando dúvidas ao deixá-la em aberto, visto que “a mesma *pode estar*” fora da área de influência das PCHs. E mesmo quando não se nega abertamente a presença indígena, ela é atenuada com o advérbio “somente”. Assim, ao admitir que a TI *Ka'aguy Poty* está dentro do raio de 10 km do entorno das PCHs, como lembra Koch (2004, p. 39), esse “operador argumentativo” (assim como “só” e “apenas”) desqualifica a própria afirmação (como se fosse algo de menor importância). Ora, ao dizer que “somente a TI *Ka'aguy Poty* estaria nesse raio”, mesmo que “somente”, ainda assim se trata de uma TI que “estaria nesse raio”. Soma-se a isso o tempo verbal no futuro do pretérito, que surge na forma condicional “estaria”, isto é, a TI tanto poderia como não estar “nesse raio”.

Outro artifício é por sob suspeita o local da TI *Ka'aguy Poty* usando dados imprecisos da própria Funai, os quais ora indicam que “estaria a jusante da bacia” (portanto, “não seria impactada”) e, “em outras publicações”, em Estrela Velha. De fato, a existência de um quadro de confusão geral de informações é característica de rituais de licenciamento. Assim, no próprio Termo de Referência, a Funai solicitou dados secundários sobre a *Tekoa Porã* localizando-a na bacia hidrográfica do Jacuí (ou seja, fora da área de influência), bem como sobre a *Tekoa Ka'aguy Poty* e a TI Borboleta por estarem em situação de indefinição fundiária. De todo modo, esse quadro de incerteza, somado às dúvidas lançadas ao longo da argumentação, permite a intermediadora, diante das “divergências sobre a localização das terras”, levantar a “possibilidade de não haver nenhuma TI dentro da bacia hidrográfica das PCHs”, deixando em suspensão a própria constatação anterior do texto sobre sua existência na área

de abrangência (ainda que “somente” uma). Além disso, usa-se a tática do desvio para um tema sem relação direta com a questão quando se alude ao fato de que, em relação aos “reservatórios das PCHs”, haveria outros “empreendimentos hidrelétricos cujos reservatórios” seriam bem mais “significativos” em tamanho e volume físico. Ora, ao fazê-lo, dá-se a entender que o impacto das PCHs seria de menor relevância se comparado ao de UHEs, com isso anulando ou diminuindo a importância de que as PCHs também provocam impactos.

Ao final, o texto inverte o caráter acusatório sobre a suposta inexistência ou pouca relevância de TIs na região, alterando-o para um tom conciliatório. Nota-se que aqui houve um desliz da intermediadora, pois, ao ponderar que “informações” deveriam “ser esclarecidas” “para o bem das comunidades indígenas atingidas”, ela admite, por duas vezes, que há “indígenas atingidos”. Ademais, como se verá adiante, novamente se verifica a desconsideração sobre a relação deles com seus territórios ancestrais, visto que “medidas efetivas” só seriam tomadas “nos locais realmente utilizados”. Ou seja, caso o que lá exista não esteja sendo “utilizado” para algum fim prático, não há por que tomar precauções em relação às obras, deixando de lado toda a carga histórica, ancestral e afetiva que o local guarda para os Kaingang e Guarani. De todo modo, ao final fica claro qual a real preocupação dos autores quando, a despeito de “concordar” que “devam ser realizadas atividades em prol das comunidades indígenas atingidas”, confessam no

que estão de fato “interessados”: “liberar as áreas para implantação das PCHs”.

Já ao se olhar como foi definida a “área de influência direta e indireta” das PCH, ela diz respeito a fins específicos ligados, de um lado, ao interesse do empreendedor e, de outro, à luta de grupos ameaçados por sua inclusão como potenciais “atingidos”<sup>17</sup> (ou “impactados” e “afetados”). Assim, ao separar os meios físico, biótico e antrópico no EIA, as duas etnias aparecem dentro deste último. Ocorre que o EIA adota dois critérios para definir a área de influência que indicará quem será visto como “atingido”, sendo usado ora o raio de 10 km ora o de três km em torno das barragens de cada PCH. O que contradiz o próprio ofício da intermediadora enviado à Funai (em que consta a distância de 10 km) e a fala de um servidor da CGGAM entrevistado, o qual citou a distância de 10 km para caracterizar a presença indígena ao lembrar que ela é também usada para situar a zona de amortecimento de unidades de conservação. Contudo, ainda assim fica a pergunta: que critério técnico e científico foi usado para definir, como uma espécie de número encantado, os 10 km de raio como linha limítrofe dos impactos ao “meio antrópico”?

Como mostra extensa literatura sobre projetos hidrelétricos (Achselrad & Silva, 2011; Baraúna & Marin, 2011; Teixeira, 2011; Leroy *et al.*, 2011; Zucareli, 2011; Lamontagne, 2012), tanto negar (não importando se por descuido, negligência, erro ou puro cinismo) a presença de populações na área afetada como criar um clima de confusão e incerteza

<sup>17</sup> A opção pelo termo “potenciais” não é fortuita. Sendo categorias em disputa, executores de grandes projetos “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 admitiam como atingido 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 tem suas 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 para além da área do reservatório” (Gerhardt, 2014, p. 4).

sobre dados técnicos (área inundada, cota máxima que chegará a água, se TIs estariam ou não no raio de 10 km das obras, como e quem será indenizado e compensado etc.) fazem parte da ritualização e do *modus operandi* de seus executores e intermediadores. Sobre os episódios seguintes, segundo o mesmo servidor da CGGAM designado em Brasília para acompanhar o CI, com base no ofício da intermediadora, a Funai toma providências para responder aos argumentos nele contidos e solicita à Fepam que a manutenção (e não o cancelamento) da LP fosse condicionada à realização dessa “peça técnica”. Porém, só após duas longas reuniões em Porto Alegre entre peritos e intermediadora (portanto, longe da TI *Ka’aguy Poty* e da Borboleta), quando foi feita toda contextualização sobre o andamento do licenciamento, é que, por fim, nos foi dado acesso ao EIA/Rima das PCHs, composto por quatro volumes e quase 500 páginas.

Nossa primeira tarefa então foi elaborar o “plano de trabalho” do CI para depois submetê-lo à aprovação da CGGAM. Porém, além de incluir um integrante dela, o Termo de Referência determinava a participação das respectivas Coordenadorias Regionais (CR) da Funai. Exigência imposta por um novo contexto institucional, pois, com o Decreto n.º 7.056 (Brasil, 2009), ela passou a ter um novo organograma funcional. Mudança que aponta para outra peculiaridade do ritual do licenciamento:

a possibilidade latente de que, sem aviso prévio, se mude as regras do jogo, no caso, o protocolo interno da Funai. Até o decreto, o trabalho com os indígenas no estado era de competência da CR de Passo Fundo/RS nos postos das terras Kaingang e de um único servidor próximo aos Guarani, sediado em Osório/RS. Porém, com exceção da primeira reunião do CI, toda perícia foi feita sem participação dos servidores das CRs, sendo que nem mesmo a entrega final aos Guarani e Kaingang contou com a presença da Funai. Além disso, o Decreto resultou no atraso do processo com a reconfiguração das CRs e a criação de coordenadorias técnicas-locais (CTL), pois como o CI envolvia estudos sobre os Guarani e Kaingang, isso significava incluir duas CRs regionais: Litoral Sul/SC e Passo Fundo/RS. Por fim, aprovado o plano de trabalho pela CGGAM e inseridos os servidores das duas CRs e de Brasília, foi feita a primeira reunião dos peritos com as duas etnias, quando oficialmente se deu sua entrada em cena no ritual de licenciamento<sup>18</sup>.

#### ***4. Mbya Reko Guarani e o desequilíbrio cosmológico do jurua reko achy***

O *mbya reko* [modo de vida] liga-se ao *ethos* caminhante Guarani, cuja busca pela explicação despertou interesse em vários pesquisadores (Clas-

<sup>18</sup> Para complicar, no EIA foram identificados três quilombos na área de influência das obras. Disso, em janeiro de 2010 a intermediadora pediu informações à Fundação Cultural Palmares e ao Incra. Em ofício, a FCP reafirmou a presença quilombola, porém, para o Incra, as obras “não impactarão as comunidades”. Como os dados desencontrados da Funai sobre a *Tekoa Ka’aguy Poty*, dois órgãos oficiais divergiam, dispondo a intermediadora de informações conflitantes (ao mesmo tempo presença e ausência de impacto) que os eximia da responsabilidade de seguir com os estudos sobre os quilombolas e reproduzia outra vez a invisibilidade e negação dos direitos deles. No entanto, devido à experiência profissional de minha esposa com quilombolas, ela sabia da sua presença na área e que havia um processo aberto de demarcação no Incra. Após repassar a informação a uma militante do movimento negro, ao final de 2011 fomos procurados pela intermediadora para fazer os estudos sobre os quilombos. Entretanto, pela experiência anterior e a reflexão crítica sobre nossa participação no CI, recusamos e indicamos outra cientista social, também militante no movimento negro interessada na perícia por seu envolvimento com as três comunidades.

tres, 1978; Nimuendajù, 1987; Melià, 1990). O constante deslocar-se, para além do caráter mítico e religioso, se apoia sobre seu viver/estar no mundo. Estudo recente (Pissolato, 2007) sobre os *Mbya* no Rio de Janeiro aponta que esse caminhar parte da consciência da imperfeição ou incapacidade de duração dessa terra, tornando a busca por lugares em que seja possível fazer sua vida mais durável um traço típico dos *Mbya*. A autora traduz o sentido de seus deslocamentos em termos da satisfação pessoal Guarani, que passam a buscar uma nova condição de vida para ficar *vy'a* [alegre], *iko porã* [estar bem] e *exai* [com saúde].

Como visto na fala de Candino Oliveira sobre o rio que corre sobre a terra e nas suas veias, para os *Mbya* e outras etnias ameríndias, ao contrário da sociedade ocidental, a dicotomia entre natureza e cultura perde seu significado dicotômico. A relação entre seres que habitam os mundos mundano, natural, sagrado e sobrenatural possui caráter ambivalente sustentado sobre vínculos de continuidade e não ruptura (Escobar, 1993) e abrangendo todas as entidades que compõem o cosmos. Elas, como sujeitos dotados de ação, sentimento, racionalidade e imaginação, guiam-se por meio de instituições e condutas simétricas (Descola, 1997). Se os *jurua*, ao distinguir humanos e não humanos, reduzem sua diferença a atributos culturais (no caso dos humanos) e biológicos ou geológicos (no dos não humanos), para os Guarani, a referência compartilhada por todos os seres da natureza/sobrenatureza é a humanidade como condição e não o ser humano como espécie (Viveiros de Castro, 2002). Aquilo que os *jurua* ve-

em como entidades humana e não humana partilham uma mesma interioridade comum; ou seja, o que “aparece como” (e o termo é chave) planta, animal, espírito, pessoa ou rio é concebido como dotado de uma alma que lhes permite comunicar-se entre si por meio de planos e materialidades distintas cujos corpos possuem diferentes “roupagens” (Descola, 1998). Assim, cada ser está para os demais como para si mesmo (igual, humano), embora aja manifestando sua natureza distintiva de animal, planta, rio, espírito.

Em oposição à teoria evolutiva darwiniana de que no princípio bichos e gentes comungariam uma mesma natureza — sendo que, com o tempo, os segundos foram se desanimalizando até virarem humanos —, na cosmogonia Guarani, no início dos tempos todos os seres teriam sido humanos. Ocorre que, se alguns deixaram de lado parte da sua humanidade, ela permanece interior e potencialmente presente. Daí a importância do termo “aparecer como”. Mais ou menos como quando se diz que fulano “despertou seu lado primitivo”, agindo “como um animal”, tais seres por vezes podem “mostrar seu lado humano” e agir “como uma pessoa”. Tal perspectiva conjuga-se com seu *ethos* caminhante *Mbya* aqui referido, pois a busca incessante por uma nova condição de vida liga-se intimamente à sociabilidade entre parentes mais ou menos próximos ou distante (Pissolato, 2007) que, embora diferentes (e por vezes visto como perigoso ou inimigo), pertencem a uma mesma e grande família humana<sup>19</sup>. O que importa, contudo, é que a ambivalência entre aproximação e afastamento faz

<sup>19</sup> Daí uma das limitações do uso do termo “não humanos”, tal como proposto por Latour (1994), no que se refere à boa parte das cosmologias ameríndias. Mesmo ao incluir os segundos como entidades com capacidade de agência e de interferir nos assuntos propriamente “humanos”, a dicotomia ocidental humanos x não humanos permanece operando, com ambos mantendo-se ontologicamente separados.

parte e opera na cosmopolítica interna e externa aos grupos parentais, pois, de um lado, fortalece laços entre os “seus” (no sentido amplo e relativo exposto) e, de outro, posiciona os “outros” (como aliado, inimigo, parente distante etc.) diante dos *Mbya* (Pradella, 2009).

Para eles, o *mbya reko* é entendido como busca pelo equilíbrio cosmológico, isto é, por boas relações simétricas entre si e com as entidades que habitam distintos planos existenciais. Essa procura é feita a partir da orientação de seus antepassados, reproduz-se e é atualizada nos ritos, no conselho dos mais velhos e na própria experiência vivida por cada pessoa. Entretanto, a manutenção do equilíbrio cosmológico tem seu correspondente material associado à necessidade de um território em que possam consolidar uma *tekoa* com condições ecológicas apropriadas (como mata, plantas, animais, áreas agricultáveis para plantar suas “sementes verdadeiras”) e para a qual possam obter permissão dos seres que habitam o lugar que decidiram viver (confirmação que ocorre geralmente por meio de uma revelação em sonho). Além disso, sua relação com outros seres implica respeito a regras sociais. Por exemplo, pescar e caçar demais sem que seja para sua existência enquanto grupo ou satisfação das necessidades da família pode acarretar uma reação dos “donos” [*ja*] desses seres, o que pode resultar em doenças e mesmo morte<sup>20</sup>.

Portanto, não se trata de ver os Guaraní como natos “protetores da natureza”, até porque

a existência de interdições nativas não significa que sejam cumpridas em toda situação ou interpretadas do mesmo modo<sup>21</sup>, mas sim que fixam relações controladas e negociadas com os seres que compõem o cosmos, estando todos sujeitos aos efeitos dessas interações. Atitudes como não ir à *opy* [casa de rezas], não partilhar com os seus, não preparar as *kokue* [roças] com o plantio das “sementes verdadeiras” (que alimentam seu corpo e espírito) e a falta de controle sobre a relação com os *jurua* podem causar desequilíbrio. O que incide diretamente na própria caminhada de cada *Mbya* por entre esse plano imperfeito e sua busca por equilíbrio e perfeição [*aguyje*] ao ocupar uma posição média e ambivalente entre natureza e sobrenatureza (Clastres, 1978). E aqui se chega a um elemento cosmológico acionado na defesa e retomada de suas terras. Feijó (2014), ao relatar como foram adquiridas novas áreas para os *Mbyá* como compensação em função da duplicação da BR-116, relata a experiência de uma liderança Guaraní sobre como se deu a escolha de sua parentela pelo lugar em que constituiriam sua *tekoa*:

tinha mais duas terras para escolher e mais essa [escolhida]. Só que tive um sonho, *Nhanderu* me avisou que as outras [duas] terras não seriam boas para as crianças crescerem, porque os espíritos que ali moram nas árvores, nas pedras, não gostam de crianças. Uma delas, antes de sonhar, até tinha gostado dela, achei um lugar bonito, pensei que fosse boa. Mas essa [escolhida] sim é uma terra boa, as pessoas ficarão

<sup>20</sup> Para um caso específico de doença decorrente de tal desconexão, ver Rocha (2015).

<sup>21</sup> Aspecto já notado por antropólogos desde os primeiros estudos sobre bruxaria entre povos então ditos “selvagens”, a exemplo de Évens-Pritchard (2005, p. 35), que ainda nos anos 1930, ao estudar os Azende, notava que: “em nosso modo de ver seria evidente que, se um homem é comprovadamente bruxo, então todos os de seu clã são bruxos, pois o clã zande é um grupo de pessoas ligadas biologicamente entre si em linha masculina. Os Azende entendem perfeitamente o argumento, mas refutam suas conclusões. Na prática, são considerados bruxos apenas os parentes paternos mais próximos de um bruxo reconhecido. É somente em teoria que eles entendem tal imputação a todos os membros do clã do bruxo”.



---

muito felizes aqui — eu sei, *Nhanderu* disse. Assim, as crianças vão brincar e crescer feliz aqui (Feijó, 2014, p. 84).

Segundo a autora, o termo *omoexãkã* identifica um “lugar iluminado” que só pode ser habitado pelo grupo a partir dessa premissa. Esse dado etnográfico é de suma importância para entender os sentidos acionados pelos *Mbya* no caso das PCHs, pois se trata ao mesmo tempo de adaptar um direito legal e de se apropriar de algo que vem do mundo *jurua*, mas cujo resultado (a “medida compensatória”) tenta direcioná-lo conforme seu modo de ser e os arranjos internos do grupo. Mais do que uma “solução técnica” para os impactos decorrentes, a aquisição de terras (vista por como “conquista parcial”) traz impresso seu desejo e empenho na busca por um lugar *vy’a* [alegre] que permita viver *exai* [com saúde] e reproduzir seu *mbya reko*, servindo como diretriz para definir o que veem como lugar em que “as pessoas ficarão muito felizes”. Compreensão essa que se choca frontalmente com a visão pragmática e utilitarista que informa a visão de técnicos e sua “matriz de avaliação de impactos ambientais e socioculturais”. Como se verá a seguir, algo parecido (ressignificação e reapropriação) ocorrerá com o que foi proposto pelos *jurua* com a vinda das PCHs e, em específico, nos estudos do CI.

## **5. Guarani e Kaingang entram no ritual de licenciamento**

Os Guarani já haviam consolidado a ocupação do território em que estavam quando o “fantasma” (Gerhardt, 2014) das PCHs veio pairar sobre suas

vidas. Desde sua ida à *Tekoa Ka’aguy Poty*, em 2001, organizaram-se nas duas áreas da CEEE. Primeiro às margens do Jacuizinho na localidade de Pedra Lisa e, depois, pelo difícil acesso à cidade, no distrito de Somavilla, onde estão até hoje. Assim, ainda que grande parte de suas terras não tenha sido reconhecida oficialmente, viverem nelas já lhes permitia organizar seu *mbya reko* em condições menos desfavoráveis do que os Kaingang.

Claro que relações de poder entre *Mbya* e *jurua* (os quais em geral são vistos genericamente como inimigos) e todo processo de contato interétnico também interfere no desequilíbrio cosmológico visto anteriormente e que nem sempre os Guarani chegam a controlar. Ainda assim, na relação com o que chamam *jurua reko achy*, [modo de vida do branco doente], constroem estratégias que vão da divisão, resistência, apropriação, afastamento, enfrentamento e negociação. No caso da *Tekoa Ka’aguy Poty*, além de ocupar um lugar no campo político formado com a chegada das PCHs, sua construção foi vista como mais uma ação dos *jurua* a lhes exigir uma posição visando garantir a defesa do seu território, seu *mbya reko* e suas relações com os seres que lá vivem.

Muito por isso, nos estudos do CI, etapa necessária ao ritual de licenciamento, houve todo um esforço dos peritos de relatar como vivem na *tekoa*, como se dão as relações entre grupos familiares e a importância da *opy* para seus rituais. Ainda que por curto período, além de dialogar com os *Mbya* sobre seu modo de ser e viver e a necessidade de continuar naquele lugar ameaçado pela ação dos *jurua*, foram 15 dias de intensa convivência, com longas caminhadas em que os Guarani indicavam e falavam sobre plantas importantes na sua cosmoecologia e

técnicas de caça e plantio. Caso da descrição dos peixes que vivem nos rios<sup>22</sup>, dos animais da mata, sua importância para caça<sup>23</sup>, e respectivas técnicas nela envolvidas<sup>24</sup>, das *kokue* [roças] e plantio de sementes tradicionais, plantas medicinais<sup>25</sup> e confecção de artesanato. Foi a partir dessa vivência e em sintonia com tal interesse que se buscou construir a “Matriz de avaliação dos impactos ambientais e socioculturais” (outra exigência da “peça técnica”).

Estando as lideranças preocupadas com a proximidade das PCHs, mostramos um mapa indicando que uma delas ficaria a dois quilômetros de Pedra Lisa. Ao final das discussões, tomou forma a constatação interna de que a perturbação de seu *mbya reko* não poderia ser resolvida via “soluções técnicas”. Afinal, o que peritos chamam de “danos ecológicos potenciais”, além de fonte de desequilíbrio, não poderia ser transposto numa mera “matriz de avaliação de impactos”. Não se tratava só de “danos” aos “recursos” a requerer medida compensatória, mitigadora ou indenizatória, pois as PCHs afetariam não só fragmentos naturais, fauna, flora e o próprio rio, mas seu território afetivo, ancestral e, sobretudo, seu lugar de vida, “terra boa” em que “as crianças vão brincar e crescer”. Como visto, para além do uso material, espiritual e simbólico, a

sustentação de um relativo equilíbrio cosmológico liga-se à sua reprodução cultural e à produção de vínculos com seres e antepassados que lá com eles vivem. Ainda nos anos 1990, antropólogos já alertavam para o caráter redutor da ideia de “impacto direto e indireto”:

povos indígenas, quando confrontados com empreendimentos econômicos como usinas hidrelétricas, sofrem danos globais, influência deletéria em todos os setores de sua vida, desde 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, 1998 *apud* Granado, 2007, p. 167)

Como resultado desse desencontro cosmológico, a principal decisão *Mbya* foi pela aquisição de uma nova área na qual tivessem ao menos parte do que veem como necessário ao seu *mbya reko*. Mesmo diante da dificuldade de entender suas “análises de risco” e todo léxico acionado por peritos — que no ritual de licenciamento é usado como instrumento de encantamento, isto é, como meio para fazer algo<sup>26</sup> —, o que os *Mbya* fizeram foi pôr em pauta algo que não estava previsto pelos *jurua*. Para

<sup>22</sup> Tais como joaninha [*xango*], cará [*akara*], lambari [*pikai*], jundiá [*pirapé*] e piava [*ipiau*].

<sup>23</sup> Entre eles, paca [*jaicha*], tatu, quati [*xiy*], macaco [*ca'i*], gambá [*mbuicuré*], ouriço [*ku'i*], graxaim [*mbopé*], jaguatirica [*tivyka'aguy*], lagarto [*teju*].

<sup>24</sup> Como o uso do mundéu para prender animais de pequeno e médio porte e do cipó-timbó para os peixes, pois seus ramos, cortados e batidos na pedra, quando jogados no rio têm o efeito de paralisá-los.

<sup>25</sup> Entre outras: araticum, carqueja, cedro, cipó-timbó, coqueiro Jerivá, pau-leiteiro, goiabeira, guabiroba, ingá, pitangueira, sete-capotes, taquara-bambu, taquara-mansa, taquara-macia.

<sup>26</sup> Sobre esse encantamento lexical, para Bronz (2016, p. 23) “inúmeros termos e noções compõem um léxico próprio e incompreensível aos que não frequentam os espaços em que eles são enunciados. À linguagem do licenciamento se somam os termos observados nos discursos empresariais, compondo [...] uma espécie de língua própria, falada e compreendida por um círculo limitado de pessoas que incluem gestores, legisladores, empresários, consultores, especialistas e alguns acadêmicos e ambientalistas”.

tanto, e diante das “alternativas infernais”<sup>27</sup> (Stangers & Pignarre, 2005) oferecidas, produziram um “contra-feitiço” (outro meio para conseguir algo), retraduzindo sua demanda por terra para a língua do branco usando seu próprio vocabulário. Não foi por acaso, portanto, que sua primeira exigência aos peritos do CI e à Funai tenha sido a aquisição de uma nova área. Embora os *jurua* a vejam como “medida compensatória”, além de ela se ligar diretamente à sua busca por uma “terra sem males” e a construção de boas relações com as entidades que habitam o universo, a conquista da terra resultaria na manutenção de elementos importantes para os Guarani e seu *mbya reko*.

Em paralelo, os *Mbya* abririam outra frente de luta. Na última reunião com suas lideranças, em junho de 2011, quando estava presente um dos sócios do empreendedor, após a equipe apresentar a “peça técnica” com a descrição dos potenciais impactos e compensações ligadas à melhoria das habitações, apoio às atividades de agricultura e artesanato, o cacique João Paulo falou sobre sua presença numa reunião da CTL da Funai em Porto Alegre para discutir a duplicação da BR-116, sendo uma das pautas o CI respectivo e a dificuldade enfrentada pelos Guarani devido ao não cumprimento das condicionantes pelo empreendedor. Foi aí que um servidor da Funai defendeu a ideia de que obras como duplicação de rodovias e hidrelétricas deveriam ser vistas não como “ameaça”, mas como “oportunidade” para atender necessidades dos próprios indígenas.

Entretanto, a postura do servidor, além de se ajustar à tentativa das empresas de fazer ver que

grandes obras viriam para ajudar os “afetados” — ou seja, ao invés de causar danos, serem geradoras de “benefícios” —, aponta para a diversidade interna dos quadros da Funai, os quais também estão politicamente posicionados, elaboram argumentações e, claro, influem no que pensam os próprios indígenas sobre obras como as PCHs, o que vale para os demais atores (incluindo peritos) que se dizem estar ao lado de suas lutas. Contudo, aqui se vê novamente o quanto certos feitiços poderosos (como o oferecimento tentador de possíveis benefícios) podem ser, se não quebrados, redirecionados, ganhando outro sentido e efeito. Aproveitando-se da alegação do servidor, João Paulo dirigiu então sua fala diretamente ao representante das PCHs dizendo serem insuficiente os programas inicialmente propostos se comparados ao impacto de sua construção. A seguir, lembrando que sua aldeia estaria só a dois quilômetros de uma das PCHs, citou conversa com liderança *Mbya* de outra aldeia do estado cuja família também havia sido impactada por um grande projeto dos *jurua* e cuja comunidade, mesmo distante 34 quilômetros dele, foi beneficiada com uma série de medidas compensatórias.

Note-se que os tais “programas” citados pelo cacique haviam sido já acordados quando da elaboração do CI, ou seja, tal como operam empresas responsáveis por grandes obras, o que João Paulo estava sutilmente querendo fazer era mudar, ou melhor, reorganizar os trâmites protocolares. Assim, após seu retorno da reunião em Porto Alegre, ele se reuniu com as demais famílias da aldeia, disso resultando na solicitação de que se incluíssem novas compensações, como construção de moradias e

<sup>27</sup> Segundo os autores, situações que não parecem deixar escolha a não ser se adequar, do melhor modo possível, às opções oferecidas, mas que, da perspectiva dos “atingidos”, seriam “intoleráveis”.

aquisição de outros bens, incluindo uma caminhonete 4x4, sendo elas inseridas no CI.

Já nas reuniões com os Kaingang, foi amplo o debate sobre sua participação ou não no CI. A TI da Borboleta, por eles reivindicada, situa-se no encontro de dois rios, um deles o Jacuizinho. Assim, mostramos um mapa indicando um dos reservatórios dentro do seu território. Foi a partir daí, por pressão Kaingang, que o empreendedor enviou ofício à Coordenação Geral de Gestão Ambiental (CGID) da Funai pedindo dados sobre a situação da Borboleta e da *Tekoa Ka'aguy Poty*, onde vivem os Guarani. Sobre a Borboleta, seguindo temporalidade e rota burocrática distintas, o processo se arrasta na Funai desde 1987, com produção de laudos e contra-laudos envolvendo profissionais de dentro e fora do seu quadro funcional. Durante a perícia, minha esposa conversou em Brasília com a coordenadora da CGID, que disse estar sob análise o último laudo contendo estudos complementares, finalizado em 2010. Também salientou que as lideranças Kaingang souberam, numa reunião em Brasília, da conclusão do antropólogo responsável, momento em que lhes foi dito que faltaria ainda elementos no laudo antropológico para reconhecer a Borboleta como terra tradicional.

Com essas informações, retomamos as negociações com os Kaingang. No entanto, como não houve resposta da CGID ao ofício do empreendedor, os peritos do CI inferiram três possíveis temas para debater com os Kaingang: 1) a alternativa de decidir contra a execução das obras; 2) a avaliação dos impactos se elas se efetivassem e que ações tomar para minimizá-los; 3) como as PCHs interfeririam na sua relação com seus territórios. Ocorre que o debate que se seguiu com os Kaingang implicou uma virada nos termos da disputa, pois, como os

Guarani, trouxeram à tona uma questão central até então debatida em paralelo ao licenciamento: a demarcação de suas terras tradicionais. Assim, por decisão ampla, expuseram sua posição em documento anexado ao CI:

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 socioculturais das PCHs [...] no rio Jacuizinho. Foi manifestado por todos que essa avaliação *somente poderá ser feita* após o posicionamento do órgão indigenista oficial (Funai) sobre o processo de identificação e delimitação da Terra Indígena Borboleta. Cabe destacar que a PCH Barra dos Caixões está situada dentro do território reivindicado como ocupação tradicional Kaingang. Sem nada mais a declarar, foi encerrada a reunião, cuja ata segue assinada pelos participantes (grifo nosso).

Já nas reuniões iniciais com os Kaingang, indagações sobre o impacto das obras ficaram em segundo plano. Devido à presença de servidores da Funai, sua pauta foi na direção de se informar sobre o andamento de outro ritual administrativo que corria em paralelo: a demarcação de suas terras tradicionais. Como disse, então, uma liderança Kaingang, “porque a Funai não vem na área indígena para demarcar terras, mas vem para discutir as PCHs”. Na sua situação histórica vivida com os *jurua*, elas foram vistas se sobrepondo a um processo mais amplo de negação de direitos. Disso, a questão não era só saber no que impactaria as obras, mas sim, ao pensar sobre o que elas tinham a ver com a expropriação de seu território, fazer uso a seu favor de uma situação de ataque à sua autonomia e modo de vida. Mesmo ocupando posição subalterna, no documento anterior os Kaingang se valem de um artifício largamente usado por empresas quando

da construção de barragens, rodovias, ferrovias, portos, mineração e tantas mais: a barganha. Afinal, sua “avaliação” sobre impactos e compensações (necessária para que o ritual de licenciamento prosseguisse) só seria feita após o “órgão indigenista” dar sua posição sobre o “processo de identificação e delimitação da TI Borboleta”. Ora, o que eles estão dizendo é: querem continuar tentando construir suas hidrelétricas? OK, mas antes vamos resolver a questão da nossa terra tradicional, cujo processo, como visto, arrasta-se desde 1987. Mais do que uma reação, tratava-se de atacar o inimigo no seu próprio campo e com suas próprias armas.

Entretanto, tal decisão, tomada num contexto específico em que era preciso responder à Funai, não foi consenso entre as famílias. Dada a situação precária e hostil a que estão sujeitos, nas reuniões internas alguns mostraram interesse em participar do CI pensando em resolver questões mais imediatas. O que é compreensível, tendo em vista o local em que hoje vivem, com famílias acampadas morando embaixo de lonas desde 1997, criando seus filhos em espaços ínfimos e sendo frequentemente submetidas a tentativas violentas de reintegração de posse. Para usar a descrição de Turner (2008) sobre o “processo desarmônico” que caracteriza dramas sociais e situações de conflito, diante da “crise” gerada com a iminência das PCHs (vvida com apreensão diante de um conjunto de incertezas sobre seu futuro próximo), “ações corretivas” passam a ser pensadas e tomadas no sentido de eliminar ou atenuar o sentimento de ansiedade.

Aqui, em torno da obtenção de “benefícios” via compensação, juntam-se dois modos de dominação: a exploração capitalista propriamente dita, com a expropriação via construção das PCHs; e a sujeição paternalista derivada de formas assimétri-

cas de interação social e circulação de bens reais (como caminhonetes 4x4 e construção de moradias), simbólicos (por meio da linguagem) e imaginários (ao mobilizar desejos, sonhos e anseios em torno de possíveis ganhos futuros). Porém, o mecanismo da reciprocidade — seja ele acionado vertical ou horizontalmente — implica também um ato reflexivo de via dupla, podendo, paradoxalmente, como notou Sabourin (2011, p. 11), “clientelismo e paternalismo encarnar a expressão da resistência dos princípios de reciprocidade à lógica neoliberal de expansão do domínio da troca capitalista”.

No entanto, a “resistência” Guarani e Kaingang não pode ser vista como estando apenas em um lugar, uma pessoa, um grupo social ou etnia, mas justamente onde o poder opera, isto é, no instante em que ele se mostra de fato. Isso porque o ato e a forma de “resistir” depende de como transcorrem as ações e o drama vivido no licenciamento. Não sendo apenas antagonísticos ao exercício do poder, ambos (ato e forma) podem ir justamente na direção deste mesmo poder visando ocupar espaços parciais (ainda que marginais) deixados por quem o hegemoniza. Em suma, a resistência das duas etnias não pode ser vista como mera “reação” a um movimento de ataque a seus direitos e autonomia, mas uma ação propositiva e criadora de novas alternativas de romper com os elos da dominação a que estão submetidos. O que se deu, como se verá no item seguinte, ao provocar (agora sim) reações por parte do empreendedor, da intermediadora, dos quadros da Funai e, claro, dos peritos incumbidos dos estudos do CI.

Da mesma forma, a discussão interna entre os Guarani sobre suas experiências com os *jurua* faz parte da construção das estratégias e tomadas de decisão concernentes a compromissos e arranjos

sociais vivenciados no cotidiano da luta e, conforme o caso, reforçados, readaptados ou desfeitos. Primeiro, internamente, pois entre os *Mbya*, que de modo algum são um grupo homogêneo (o que vale para os Kaingang), há toda uma negociação que precisa ser feita, o que significa considerar a ampla rede social marcada por intrincadas relações de parentesco que aqui não poderão ser discutidas. Nesse sentido, como indica Sabourin (2011, p. 15), suas lideranças estão submetidas a “uma dupla pressão: a que vem de sua comunidade, sua família, seus pares, e a pressão externa, dos técnicos, das elites, das agências financiadoras”, sendo que a pressão comunitária tende “a privilegiar as redes de proximidade e redistribuição, por exemplo, fazendo com que seus parentes recebam financiamentos, vantagens” ou, como é o caso, compensações<sup>28</sup>.

É claro que a obtenção de “benefícios” não deixa de se inserir dentro das práticas de interdependência que, como mostra farta literatura produzida desde Mauss (2003) e seu “Ensaio”, são comuns entre povos indígenas e camponeses. Assim, ao se estender “para fora” do grupo em situações de contato com os *jurua*, instala-se um quadro de “reciprocidade assimétrica” (Sabourin, 2011) em que as ditas “obrigações recíprocas” se organizam de modo desproporcional em relação às partes envolvidas. De fato, os comentários de João Paulo sobre outra comunidade ter sido “beneficiada com uma série de medidas”, mesmo estando mais distante das obras, ilustra como sutilmente entra em ação esse tipo de assimetria. Aqui, a armadilha que tende a capturar lideranças indígenas está no fato de que o mecanismo da reciprocidade, ao assumir a forma

clientelista, molda-se em torno de um centro (a empresa responsável pelas PCHs e seus intermediários) dispondo de maior capacidade e acúmulo de poder econômico e simbólico. Como a “redistribuição de” e os “valores mobilizados” são “dependentes de um centro de referência para todos”, ocorre que muitas vezes nas negociações “a reciprocidade passa a estar a serviço da troca”, no caso, material e mercantil (Sabourin, p. 41 e p. 16).

Na relação pessoalizada que marca o contato entre brancos (e suas empresas) e índios, há uma duplicidade não facilmente definível, pois sempre há expectativa para eles de que daí resulte algo que, no momento, interessa-lhes conseguir e que, quando do licenciamento, surge como “benefício”. No entanto, entrar no jogo paternalista pode ser uma “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, p. 16). Se na relação de interdependência entre empreendedor/intermediadora e os Guarani é desigual, a “ajuda prometida” pelos primeiros não se dá no vazio. Ademais, ela inclui a participação não só dos executores das PCHs, mas a própria Funai (por meio da mediação exercida por seus servidores) e a equipe de peritos do CI. Ora, a montagem deste último, a “peça técnica”, não deixa de ser um efeito dessa reciprocidade assimétrica entre indígenas e não índios. Como ela ainda precisava ser integrada ao EIA como parte do rito exigido no licenciamento, os *Mbya* logo notaram que faltava ali ser incluído certas “obrigações” (o “contra-dom”, que provavelmente um *jurua* leria como “vantagem”) a ser cumpridas pelo empreendedor. Se, como diz

<sup>28</sup> Baines (2004) analisa a configuração atual da política indigenista governamental sobre a retórica da autodeterminação, cuja decisão teria que partir dos próprios indígenas. Em concordância com o autor, a ação indigenista se insere num processo mais amplo de dominação, em que pressões de empresas sobre povos indígenas privilegiam “alguns”, criando com isso um tipo de “autodeterminação dirigida”.



Godelier (2001, p. 12), “‘a demanda’ de dons se ‘modernizou’”, ela não se deu apenas do lado do “capital”, permanecendo ainda o dom “como uma [...] maneira de combater com o que se tem”.

## **6. Componente Indígena e a produção da aceitação social das PCHs**

Mesmo garantida em lei a participação e inalienabilidade das terras indígenas, sendo exigida sua consulta sobre as obras, é preciso analisar o papel que cumpre o CI no sentido da produção da aceitação social das PCHs no ritual de licenciamento. Antes de ser entregue, os peritos se reuniram com a intermediadora e um sócio do empreendedor para expor a situação vivida em campo. No caso Kaingang, a decisão de condicionar sua participação no CI à demarcação da TI Borboleta foi então vista por parte dos próprios técnicos como “empecilho” ao licenciamento (pois o adiava). O que mostra como estávamos presos à estrutura simbólica e à lógica burocrática do processo em curso e de cujo drama alguns atuavam ao mesmo tempo como especialistas (incumbidos da perícia) e ativistas (mobilizados com a luta das duas etnias). Usando a linguagem antropológica sobre ritual, ao aceitar fazer os estudos do CI, passamos a estar sob efeito de um “encantamento verbal” (Peirano, 2002) que limitava nossa liberdade de ação.

Nesse dia, o sócio do empreendedor, além de achar “plausível” o pleito Guarani de adquirir uma nova área, disse que poderíamos “ventilar a possibilidade de comprar uma área para os Kaingang”. Tal

anuência não é gratuita, pois, se a Funai reconhecer a Borboleta, uma das PCHs estaria dentro do seu território, o que exigiria aprovação do Congresso Nacional. Portanto, deixar no limbo sua regularização tem o efeito de anular tal exigência e facilitar a liberação das PCHs. Já sobre a “plausibilidade” da compra de terras, como notou Bronz (2009, p. 191), “por vezes negociar diretamente com os grupos sociais isenta as empresas de prestarem conta de suas ações ao Estado e, desse modo, escaparem de sua vigilância”. Além disso, é comum em projetos hidrelétricos o uso desse tipo de “promessa”, pois como visto, tal “possibilidade”, ao ser “ventilada” localmente, mobiliza desejos e aspirações por possíveis “benefícios”, transformando-os de “afetados” em alguém que teria algo a “ganhar” com as obras, ideia essa, relembrando a reunião final com os *Mbya* e a equipe do CI, partilhada por um servidor da Funai<sup>29</sup>.

De fato, na fala de quem representa as PCHs, contida no EIA, o argumento é de que as “melhorias” vindas com as PCHs seriam uma resposta positiva ante à demanda da sociedade mais ampla por energia elétrica. Além de afirmar que o empreendimento “irá atrair investimentos à região e impulsionar o desenvolvimento industrial e o crescimento socioeconômico, envolvendo os municípios próximos” (Brasil, 2010b, p. 24), ele seria, do ponto de vista ecológico e da participação social, “sustentável” se comparado a outras matrizes energéticas, a exemplo das UHEs e termoeletricas:

as quatro pequenas centrais hidrelétricas do EIA em questão proporcionarão<sup>30</sup> o fornecimento de energia

<sup>29</sup> Lembrando que, se forem construídas e, mais adiante, a Borboleta for oficialmente reconhecida, para os Kaingang não há como voltar atrás, pois o impacto do barramento do rio terá virado fato consumado.

<sup>30</sup> Repara-se o verbo no futuro do presente, indicando a inexorabilidade do empreendimento.

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 consequentes emissões de CO<sub>2</sub>, que estariam sendo geradas se o projeto não existisse (Brasil, 2010b, p. 23, grifo nosso).

Ao realçar os aspectos “positivos” das PCHs relativos ao seu “baixo impacto”, se ele não é negado, sua importância acaba na comparação, sendo socialmente “reduzida”. É aqui que ações cosméticas (que depois servirão de vitrine e propaganda às empresas) ganham relevo no EIA ao destacar que os “participantes do projeto farão investimentos consideráveis em programas e ações ambientais”, incluindo “monitoramento e educação ambientais e criação de APP no entorno das PCHs” (Brasil, 2010b, p. 23). Esse tipo de retórica (visando persuadir que tudo está sob controle e que medidas adequadas serão tomadas) e prática (cujo fim é disciplinar a ação das pessoas, a exemplo da inusitada pretensão de dar aula de educação ambiental aos indígenas), insere-se no que Zhouri *et al.* (2005) chamam de “paradigma da adequação ambiental”. Trata-se de institucionalizar a crença de que o saber competente, a “hidrelétrica limpa” e a gestão racional de conflitos via técnicas de negociação garantiriam soluções “consensuadas” e “sustentáveis”. Por um lado, encobre-se o caráter violento por trás da vinda das PCHs e, por outro, desloca-se o debate político da luta por direitos para as esferas técnica e econômica, em que direitos e possíveis “impactos” seriam “ajustados” via inovações institucionais e mecanismos de mercado. Tal como danos, riscos e serviços ambientais são

medidos e valorados monetariamente, algo parecido é feito com o que ocorrerá com os “atingidos” (ou “afetados”) e suas vidas, que, como o rio, floresta, ecossistema ou espécie, são identificados, descritos e categorizados por equipes competentes como a do CI. Sobre tal escrutínio, como notou Bronz (2009, p. 198), a elaboração de EIAs inclui

exigências legais que preveem a realização de inventários sobre populações sujeitas aos impactos dos empreendimentos, que recebem a designação de afetados. Nesses inventários [como o é o CI] são identificadas suas características e expostas as categorias que retratam os modos de organização social em que se enquadram. Desse modo, os grupos tornam-se sujeitos das [e sujeitados às] ações de intervenção,

Por mais informados que estejam sobre o projeto das PCHs e dele se apropriem e criem alternativas, enquanto peça técnica que orienta o parecer da Funai em relação às obras, ela não tem poder de decisão final sobre sua execução. Assim, se a perícia indicasse sua inviabilidade e a Funai respaldasse a contrariedade dos Guarani e Kaingang, tanto o CI como a vontade deles não teria o mesmo peso que o parecer técnico contido no EIA (que fundamenta de fato a avaliação do órgão ambiental) e o poder econômico, influência e força política do empreendedor. Portanto, do ponto de vista processual, a participação indígena tem que ser vista aqui como medida protocolar e restrita de “reparação de danos” e não como exercício de sua autonomia sobre seus territórios. Ainda que levado adiante com base na alegação de que proteção ambiental e participação estariam asseguradas via mitigações e compensações, não se trata de discutir a exequibilidade do projeto, mas sua adequação via tais reparos, os quais, por sinal, muitas vezes são

muito mais ficção do que realidade, promessa que não se cumpre em sua totalidade para a maioria dos “atingidos” (índios ou não).

Claro que obras podem sofrer alterações em relação ao projeto original. Porém, sua imprescindibilidade continua inquestionável. Por paradoxal que possa ser, enquanto seu estatuto é fixo, a condição de quem é por ele afetado é moldável, adaptável e, no caso de remoção, descartável. Para usar a terminologia científica, quem é “afetado” (e aqui humanos e não humanos se equivalem) surge como a “variável” a ser observada e mensurada dentro de um Componente, laudo, EIA, Rima. São as PCHs, inseridas num contexto mais amplo de interesses de grupos econômicos, empreiteiras e, na maioria das vezes, do executivo (federal, estadual e/ou municipal), que ocupam o centro das preocupações e não os Guarani e Kaingang (muito menos a floresta, rio, espécie). *A priori* justificadas pelo apelo de ser algo bom para “toda sociedade”, “povo brasileiro” etc., enquanto a vida das pessoas é transformada no ritual, como dizem Stangers & Pignarre (2005), a partir das opções infernais que lhes são oferecidas, por mais que sejam feitas concessões em relação ao projeto original, a concretude irremovível das PCHs, seu poder simbólico e sua existência como fato, permanece. Se a análise aqui contida serve, como sugere Peirano (2002), como recurso analítico “bom para pensar” eventos vividos coletivamente como dramas sociais (que por vezes se desenham como tragédia), talvez possa ajudar a refletir criticamente sobre o papel do perito nesse mesmo drama.

## **7. Ritual inacabado ou interlúdio fantasmagórico?**

Em setembro de 2011, após avaliar o relatório final da CCGAM, a Diretoria de Promoção ao Desenvolvimento Sustentável da Funai enviou ofício à Fepam emitindo a LP e afirmando que “os estudos encaminhados estão satisfatórios, com a necessidade de pequenos ajustes que podem ser efetivados na elaboração do PBA”. Ainda que, segundo João Paulo, os *Mbya* não tenham tido mais notícia sobre as obras nem foram procurados pela intermediadora ou empreendedor, com a LP este se habilita à próxima etapa do licenciamento: o PBA, pré-requisito da LI. Na última reunião da equipe do CI com os *Mbya*, em junho de 2011, ao indagarmos o sócio do empreendedor sobre o andamento das obras, ele, mesmo sem o parecer da Funai (o CI seria entregue após a reunião), disse que todos os estudos feitos (incluindo o CI) até ali serviriam como subsídio para as PCHs concorrerem à licitação e ao financiamento aberto pela ANEEL.

Sobre a aquisição de uma nova área, pela lógica de causa e efeito que rege a obtenção de licenças ambientais, compensações nesse sentido não foram consideradas pela Funai, pois, como “o impacto identificado teria que apresentar nexos casual com a medida compensatória”, tal proposta (contida no CI) não se justificaria. Ao interpelar um dos servidores sobre a decisão da CCGAM, ele disse que a aquisição de terras só seria possível se a obra incidir diretamente sobre o território *Mbya*. Já sobre a Borboleta, só em 2014 a CGID formou um GT para criação de uma reserva indígena. Ao contrário de terra tradicional, para criar uma RI é preciso uma área desapropriável. Segundo uma liderança, após acharem uma terra próxima ao horto florestal da CEEE, fazendeiros da região souberam que a Funai poderia adquiri-la e, antecipando-se, a compraram para que os “índios não ficassem naquele lugar”.

Embora tenham encontrado outra área fora de Salto do Jacuí cujo proprietário quer vendê-la, com os estudos já concluídos e sob análise na CGID, isso pode significar novas e intermináveis reviravoltas, pois o ritual de demarcação de terra indígena é tão ou mais imprevisível do que o ritual de licenciamento.

Entretanto, a despeito desse desfecho parcial, Guaraní e Kaingang acabaram, diante das alternativas infernais que lhe foram postas, propondo ações que não estavam dadas *a priori* ao reivindicar a regularização e a compra de terras próximas às barragens. Mesmo sendo “aspirinas” dentro de um processo amplo de envenenamento por “estriquinina” (Gerhardt, 2014), abrir essa frente de luta no intrincado e kafkaniano mecanismo técnico-regulador que define o licenciamento de grandes obras não deixa de ser uma conquista. Ademais, a própria paralisação do ritual pode ser visto como efeito dessa luta, pois, se não fosse por sua mobilização e articulação, nem mesmo o CI seria necessário.

Em que pese a legislação relativa à proteção ambiental e autonomia cultural — direitos constitucionais, no primeiro caso, do povo brasileiro, e no segundo, dos povos indígenas —, o destino de todo licenciamento não deixa de configurar um campo de disputas (Bourdieu, 1997) em que os envolvidos, ao se posicionarem, mobilizam seus capitais visando validar seus pontos de vista, discursos, ações e pretensões. Contudo, aqui se chega a um aspecto notado por Tambiah (1985; 1997) ao pensar o conceito de ritual: a relativa maleabilidade e amplitude de indefinições e aberturas para o imprevisível que podem surgir ao longo de uma sequência de ritos prévios. Também no licenciamento, para além da sua dimensão formal e que confere certa rigidez às ações facultadas aos atores, é preciso analisar o

sentido contextual dos eventos e sua inserção nesse contexto.

Isso porque cada licenciamento, mesmo tendo estrutura comum, constitui-se como um evento distinto, um caso (drama) único referido à dinâmica particular de sua ritualização e contendo suas próprias contradições e indefinições, sobretudo quanto ao modo como potenciais atingidos elaboram e agem sobre eventos e fatos vindouros, não sendo redutível a um mesmo e genérico processo protocolar. Embora haja sequência, direção e sentido definidos para obter a última licença mágica (LO), bem como um conjunto de leis, normas e diretrizes que permitem aos órgãos fiscalizadores (Funai, Ibama, Incra, MP) exercer controle mínimo sobre o que pode ou não suceder, há um relativo grau de “imponderabilidade” (Peirano, 2002, p. 21) nos eventos que se sucedem, podendo-se a todo momento agir contra, a despeito ou conforme o protocolo.

De um lado, faz parte das possibilidades abertas com o licenciamento a tentativa, por parte de quem conduz as obras ou trabalha de algum modo para que ela ocorra, de burlar o que diz a norma ou dissimular seu cumprimento. No entanto, também aqueles que a elas se interpõem ou buscam garantir ao menos direitos previstos em lei podem lançar mão das mais diferentes estratégias não previstas no protocolo, indo desde ações diretas como ocupação do canteiro de obras, barganha, adoção de um discurso ambíguo que permita interpretações conflitantes até uma eventual cooptação ou mudança de posição em dado momento, passando de opositor a apoiador ocasional do empreendimento. Quanto aos órgãos de Estado, sua heterogeneidade confere também a quem nele está inserido uma grande margem de manobra e adaptação a situações que se apresentam; sendo que sua atuação pode ir

da pura incompetência, negligência e desconsideração à militância aguerrida e incondicional junto aos “atingidos” ou, ao contrário, à adesão pura e simples ao discurso da empresa responsável. No licenciamento, tais artifícios (burlar, dissimular, ocupar, barganhar, cooptar, mudar de lado, mudar de novo, desconsiderar, aderir, negligenciar, militar, adequar a fala a uma situação específica etc.) se caracterizam pela recorrência e repetição e não o contrário, por sinal, outro elemento-chave notado por Tambiah (1985).

Entretanto, ainda assim, como diz Scubla (1985, p. 26), “em todos os povos e em todas as etnias, é antes de tudo o ritual que mantém a unidade do grupo e sustenta a estrutura social”, sendo “os serviços rituais que os homens se prestam reciprocamente o primeiro cimento das sociedades humanas, senão fundamento último da coesão social”. Ora, todo ritual tem uma eficácia no sentido de produzir fatos, mobilizar pessoas e condicionar expectativas (Peirano, 2002), ou seja, o poder aqui não se direciona ao seu fim em si (construção ou não das PCHs), mas ao meio, ao processo ritual, que, independentemente de seu resultado, transforma quem dele participa (produzindo inclusive seus iniciados, os “atingidos”). Isso se dá em torno da concessão ou não das três licenças mágicas, sendo em tese necessário seguir certos ritos (elaboração de EIAs e seus CIs, consultas “participativas”, apresentação de PBAs etc.) que, no drama vivido pelas pessoas, depois se materializa de distintas formas (compensações, indenizações, condicionantes, termos de ajustamento de conduta, mitigações). No entanto, nisso está implícito que o licenciamento, como um ritual moderno, subentende, antecipa e em certa medida cria (tal como um ato de feitiçaria) um desfecho imaginado: a construção das quatro PCHs.

E mesmo elas não acontecendo, estão lá, pairando como espíritos procurando sua materialidade.

Ao final, a eficácia do ritual de licenciamento prevalece. Ainda que não se realize em dado momento, seu fantasma assombra, como uma maldição, quem vive em locais com elevado potencial energético. Até porque, o que mais circula em Salto do Jacuí, no caso do licenciamento, não são as pessoas, mas justamente as PCHs, que, mesmo não existindo, simbolicamente povoam e perambulam suas mentes, seus sentimentos, suas falas. Mesmo não tendo, com perdão da redundância, consumado-se enquanto fato consumado, estando hoje em *stand by*, há a chance de as PCHs ressurgirem das cinzas e virarem realidade, como comprovam dezenas de hidrelétricas (entre tantas, Belo Monte no rio Xingú, Jirau e Santo Antônio no rio Madeira e Barra Grande e Garabi no sul do Brasil) idealizadas nas décadas de 1970, mas retomadas a partir de 2005. Mesmo com o processo suspenso, sendo o rio Jacuizinho fonte potencial de energia e lucro, essa espécie de maldição da riqueza hídrica nele incorporada sempre será motivo de interesse econômico e oportunismo político, pois, como qualquer recurso existente em TIs, pode vir a ser extraído, minerado ou “barrado”.

Parodiando uma frase de Sabourin (2011, p. 43), ao comentar o “princípio do antagonismo” de Stéphane Lupasco, “a gazela [energia do rio] é a consciência elementar do leão faminto [empreendedor], a atualização do fato dela ser devorada [consumida] potencializará a fome [o lucro] que será a “consciência elementar” [do empreendedor] ligada ao ato [deste] de se satisfazer”. Portanto, nada garante que a aparente pausa permaneça. A assombração continua a pairar sobre os *Mbya*, Kaingang, quilombolas e agricultores da região, exigindo, caso retorne, nova mobilização por garantir terra, vida



digna e, no caso Guarani, manutenção do seu *mbya reko*. Das alternativas que lhes foram impostas, caso a concessão das três licenças mágicas volte a ser discutida, eles, por intermédio de suas redes, que incluem parentes, outras etnias e aliados *jurua*, e também espíritos e ancestrais que povoam o cosmos, voltarão a ocupar seu lugar de protagonista e a escrever um novo capítulo desse drama, quem sabe inventando uma nova “ritualística” que anule o efeito do feitiço e dos mecanismos que levem à construção de PCHs e outras obras que aparecem como inevitáveis antes mesmo de existir como tal.

Em resumo, por trás do licenciamento das PCHs está em jogo um confronto cosmopolítico entre o modo como as duas etnias percebem e agenciam o rio (parte da sua própria existência) e como planejadores, intermediadores e executores os veem (recurso energético e fonte de lucro), pondo em disputa sua apropriação material e simbólica. Como fica claro na fala de Candino Oliveira na introdução, para os *Mbya*, “dar” parte do rio para construir as PCHs, mais do que oferecer algo material, significa entregar parte do que eles próprios são (“suas veias”). Se nessa relação estabelece-se uma “desigualdade de *status* entre doador e donatário” (Godelier, 2001, p. 23), com o último ficando em dívida para com o primeiro, para os *Mbya*, quem recebe a dádiva (o rio que flui para empresa com a anuência do Estado brasileiro) ficará com uma dívida, se não eterna (pois seus “impactos” são irreversíveis), ao menos de longuíssima duração, sendo a necessidade de retribuição relembrada enquanto a energia das águas do Jacuizinho escoar da casa de força para as casas, fábricas, lojas, escolas e empresas dos *jurua*. Por sinal, e aqui a interpretação é dos autores, se é possível “conservar um objeto e ao mesmo tempo dá-lo” (Godelier, 2001, p. 17),

construídas as PCHs e sendo a energia do rio algo que “corre nas veias Guarani”, poderia-se dizer que a alma *Mbya* invadirá casas, fábricas, empresas, lojas e escolas dos *jurua*. O que disso virá, só eles, seus antepassados e espíritos que povoam o mundo poderão dizer.

## Referências

- Achselrad, H.; Silva, M. Rearticulações sociais da terra e do trabalho em áreas de grandes projetos na Amazônia In: Zhou, A. (Org.). *As tensões do lugar: hidrelétricas, sujeitos e licenciamento ambiental*. Belo Horizonte: UFMG, 2011.
- Albert, B.; Ramos, A. *Pacificando o branco*: São Paulo: Unesp, 2002.
- Baines, S. Antropologia do desenvolvimento e povos indígenas. *Série Antropologia*, 361, 1-10, 2004.
- Baraúna, G.; Marin, R. O ‘fator participativo’ nas audiências públicas das hidrelétricas de Jirau, Santo Antonio e Belo Monte. In: Zhou, A. (Org.). *As tensões do lugar: hidrelétricas, sujeitos e licenciamento ambiental*. Belo Horizonte: UFMG, 2011.
- Bourdieu, P. *Razões Práticas sobre a Teoria da Ação*. São Paulo: Papirus, 1997.
- Brasil. Fundação Nacional do Índio. *Aprova o Estatuto e o Quadro Demonstrativo dos Cargos em Comissão e das Funções Gratificadas da Fundação Nacional do Índio*. Brasília: 2009. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/2009/decreto-7056-28-dezembro-2009-599264-publicacaooriginal-121622-pe.html>
- Brasil. *Termo de referência componente indígena: estudo impactos socioambientais das pequenas centrais hidrelétricas do rio Jacuizinho*. Brasília: Funai/CGAM, 2010a.
- Brasil. *Estudo De Impacto Ambiental: projeto Jacuizinho*. Porto Alegre: Enerbio Energia e Meio Ambiente, jun. 2010b.
- Brasil. *Resolução CONAMA nº 237*. Brasília: 2014. Disponível em: <http://www.mma.gov.br/port/conama/res/res97/>



- Bringmann, S. Kaingang vs. colonos: um fenômeno de fronteiras étnico-geográficas no Rio Grande do Sul do século XIX. *Histórica*, 35, 1-12, 2009.
- Bronz, D. *Pescadores do petróleo*: políticas ambientais e conflitos na bacia de Campos, RJ. Rio de Janeiro: Laced, 2009.
- Bronz, D. *Nos bastidores do licenciamento ambiental*: uma etnografia das práticas empresariais em grandes empreendimentos. Rio de Janeiro: Contra-Capa, 2016.
- Carneiro, R. *A César o que é de Deus*: magia, mito e sacralidade do direito. São Paulo, TESE de LÁUREA (Faculdade de Direito) - USP, 2008.
- Clastres, H. *Terra sem mal*: profetismo tupi-guarani. São Paulo: Brasiliense, 1978.
- Descola, P. Ecologia e cosmologia. In: Castro, E.; Pitton, F. *Faces do Trópico úmido*. Belém: UFPA/NAEA, 1997.
- Descola, P. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. *Mana*, 4(1), 23-45, 1998.
- Dooley, R. *Léxico Guarani*: dialeto Mbya com informações úteis para o ensino médio. Dallas: Summer Institute of Linguistics, 1999.
- Escobar, A. El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: globalización o postdesarrollo? In: Lander, E. (Org.). *La colonialidad del saber*: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 1993.
- Évans-Pritchard, E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azende*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- Feijó, C. *Entre humanos, deuses e plantas*. Pelotas, Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Antropologia - UFPEL, 2014.
- Fleury, L. A gente não sabe o que é barragem, mas sabe o que é o Xingu: cosmopolítica e conflito ambiental na construção da Usina Hidrelétrica Belo Monte na Amazônia brasileira. In: Almeida, J. (Org.). *Conflitos ambientais e controvérsias em Ciência e Tecnologia*. Porto Alegre: UFRGS, 2016.
- Gerhardt, C. Grandes projetos de desenvolvimento e a produção estrutural da insustentável desigualdade ambiental: das macro-éticas e suas justificações às ‘entidades-satélite’. *Revista Ruris*, 8(2), 29-60, 2014.
- Godelier, M. *O enigma do dom*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- Granado, E. Interligando sistemas elétricos com tensões sociais. In: Verdum, R. (Org.). *Integração, usinas e impactos socioambientais*. Brasília: Inesc, 2007.
- IBGE. *Censo demográfico*: 2010. Rio de Janeiro: 2010.
- Koch, V. *A interação pela linguagem*. São Paulo: Contexto, 2004.
- Lamontagne, A. *Impactos discursivos*: conflitos socioambientais e o licenciamento da UHE Estreito. Curitiba: CRV, 2012.
- Latour, B. *Jamais fomos modernos*. São Paulo, Editora 34, 1994.
- Leroy, J-P.; Acselrad, H.; Mello, C. C.; Malerba, J. *Projeto avaliação de equidade ambiental como instrumento de avaliação de impacto de projetos de desenvolvimento*. Rio de Janeiro: FASE - IPPUR/UFRJ, 2011.
- Medeiros, L. *Aterro sanitário, mineração e moradores “sacrificados”*: conflitos e injustiças ambientais na comunidade rural Santa Tecla, Gravataí/Rs. Porto Alegre, Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Rural) – UFRGS, 2017.
- Mauss, M. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naif, 2003.
- Melià, B. A terra sem mal dos Guarani: economia e profecia. *Revista de Antropologia*, 33, 33-46, 1990.
- Nimuendaju, C. *As lendas de criação e destruição do mundo como fundamentos da religião Apocócuva-Guarani*. São Paulo: HUCITEC, 1987.
- Peirano, M. A análise antropológica de rituais. In: Peirano, M. (Org.). *O dito e o feito*: ensaios de antropologia dos rituais. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- Pissolato, E. *A duração da pessoa*: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani). São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NuTi, 2007.
- Pradella, L. *Entre os seus e os outros*: horizonte, mobili-

---

dade e cosmopolítica Guarani. Porto Alegre, Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UFRGS, 2009.

Prefeitura de Salto do Jacuí. *História*. Salto do Jacuí: 2017. Disponível: <http://www.saltodojacui.rs.gov.br/a-cidade/historia/>. Acesso em: 27/07/2017.

Rocha, L. F. *Yakã Chyry (rio que corre)*: Povos Indígenas, conflitos e contradições no ritual de licenciamento de Pequenas Centrais Hidrelétricas no sul do Brasil. Porto Alegre, Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Rural) - UFRGS, 2015.

Sabourin, E. Paternalismo e clientelismo como efeitos da conjunção entre opressão paternalista e exploração capitalista. *Estudos Sociedade e Agricultura*, 19(1), 5-29, 2011.

Scubla, L. Logiques de la réciprocité. *Cahiers du CREA*, n.6, Paris, 1985.

Soares, M.; Treviso, T. *Yakã Chyry*: rio que corre. Porto Alegre: Emater/RS, 2005.

Soares, M. de A. *Caminhos para viver o Mbya reko*: estudo antropológico do contato interétnico e políticas públicas de etnodesenvolvimento a partir de pesquisa etnográfica junto a coletivos Guarani no Rio Grande do Sul. Porto Alegre, Tese (Doutorado em Antropologia Social) - UFRGS, 2012.

Stangers, I.; Pignarre, P. *Sorcellerie capitaliste*. Paris: La Découverte, 2005.

Teixeira, R. A 'rua' e o 'nosso lugar': processos de reterritorialização no licenciamento da usina hidrelétrica de Murta. In: Zhouri, A. (Org.). *As tensões do lugar*: hidrelétricas, sujeitos e licenciamento ambiental. Belo Horizonte: UFMG, 2011.

Tambiah, S. *Culture, thought and social action*: an anthropological perspective. Cambridge: University Press, 1985.

Tambiah, S. Conflitos etnonacionalistas e violência coletiva no sul da Ásia. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 12(34), 4-24, 1997.

Todorov, T. *A conquista da América*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

Turner, V. *Dramas, campos e metáforas*. Niterói: UFF, 2008.

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

Zhouri, A.; Laschefski, K.; Pereira, D. Desenvolvimento, Sustentabilidade e Conflitos Socioambientais. In: Zhouri, A. *A insustentável leveza da política ambiental*. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

Zucarelli, M. O papel do termo de ajustamento de conduta no licenciamento ambiental de hidrelétricas. In: Zhouri, A. (Org.). *As tensões do lugar*: hidrelétricas, sujeitos e licenciamento ambiental. Belo Horizonte: UFMG, 2011.