



DESENVOLVIMENTO
E MEIO AMBIENTE

BIBLIOTECA
DIGITAL
DE PERIÓDICOS
BDP | UFPR

revistas.ufpr.br

O desmonte das políticas hídricas brasileiras no contexto sul-americano: privatizações, ecologia-política e memórias vivas Mbya Guarani

The dismantling of Brazilian water policies in the south American context: privatizations, political ecology and living Mbya Guarani memories

José Manuel VALENCIA^{1*}, Arnildo Wera MOREIRA², Elisa Berlitz ILHA³, Gabriela COELHO-DE-SOUZA^{1,4}

¹ Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural - PGDR, Núcleo de Estudos em Desenvolvimento Rural Sustentável e Mata Atlântica - DESMA Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre, RS, Brasil.

² Liderança político-espiritual Mbya-Guarani, *tekoa Pindó Mirim*, Viamão, RS, Brasil.

³ Programa de Pós-Graduação em Biologia Animal - PPGBan, UFRGS, Porto Alegre, RS, Brasil.

⁴ Círculo de Referência AsSsAN Círculo, UFRGS, Porto Alegre, RS, Brasil.

* E-mail de contato: josevalenciaespina@gmail.com

Artigo recebido em 31 de março de 2021, versão final aceita em 25 de setembro de 2021, publicado em 12 de agosto de 2022.

RESUMO: O aumento na escala e na intensidade da exploração dos territórios e dos bens hídricos se entrelaçam como base para a acumulação de capital. Após aprovada a nova lei de saneamento básico no Brasil (Lei N° 14.026/2020) – que deixa nas mãos da iniciativa privada a gestão hídrica e fragiliza ainda mais os direitos indígenas – a água passou a ser, também, cotizada na bolsa de valores de Wall-Street, propiciando a sua especulação, concentração e capitalização. É neste cenário que – no Brasil e na América do Sul – a abundância, a qualidade e os direitos a este bem comum, se tornam cada vez mais disputados pelo paradigma desenvolvimentista. Estes cenários contribuem para o desmonte das políticas hídricas e socioambientais, repercutindo violentamente nos povos indígenas e seus territórios. Mas o que significa a escassez hídrica e a perda de acesso e de direitos às águas para os povos indígenas? Há espaço nas ciências modernas ocidentais para as valiosas contribuições que as perspectivas ameríndias têm promovido no campo do conhecimento? Repensar as relações entre desenvolvimento, política, ecologia e natureza é urgente. Nosso objetivo é analisar o atual desmonte das políticas hídricas brasileiras no contexto sul-americano, buscando compreender a influência da privatização das águas sobre as vidas indígenas, principalmente Mbya-Guarani. Discute-se, também, como a contribuição das cosmovisões ameríndias podem auxiliar para a construção de um novo paradigma no que diz respeito à

conservação da natureza, em especial dos bens hídricos. Metodologicamente, este artigo promove, a partir da observação participante e da pesquisa-ação, a construção de relações dialógicas entre pesquisadores(as) e um dos líderes político-espiritual Mbya-Guarani. Reconhecendo que os povos originários são essenciais para a conservação da natureza, entende-se que assegurar seus direitos territoriais e garantir a reprodução dos seus modos de vida permitirá a manutenção dos ciclos vitais do planeta (como o ciclo das águas).

Palavras-chave: povos originários; Mbya Guarani; bens hídricos; memórias; ecologia política.

ABSTRACT: The increase in the scale and intensity of the overexploitation of territories and water resources are intertwined as basis for capital accumulation. After the approval of the new basic sanitation law in Brazil (Law No. 14.026/2020) – which leaves the water management in the hands of the private sector and further weakens indigenous rights - water also became valued on Wall-street stock exchange, promoting its speculation, concentration, and capitalization. It is in this scenario that - in Brazil as well as in South America - the abundance, the quality, and the rights to this common good are becoming more and more disputed by the developmentalist paradigm. These scenarios contribute to the dismantling of water and socio-environmental policies, with violent repercussions on indigenous peoples and their territories. But what does water scarcity and loss of access and rights to water mean for indigenous peoples? Is there space, in modern Western sciences, for the valuable contributions that Amerindian perspectives have promoted in the field of knowledge? Rethinking the relationship between development, politics, ecology, and nature is urgent. Our objective is to analyze the current dismantling of Brazilian water policies in the South American context, seeking to understand the influence of water privatization on indigenous lives, especially Mbya-Guarani. It will be also discussed how the contribution of Amerindian worldviews can help to build a new paradigm to the conservation of nature, especially of the water resources. Methodologically, this article promotes, through participant observation and action-research, the construction of dialogical relationships between researchers and one of the political-spiritual leaders Mbya-Guarani. Recognizing that native peoples are essential for the conservation of nature, we consider that with their territorial rights ensured, guaranteeing the reproduction of their livelihoods, the maintenance of the vital cycles of the planet (such as the water cycle) will be also guaranteed.

Keywords: native peoples; Mbya Guarani; water resources; memories; ecology politics.

1. Introdução

Nas últimas três décadas, mais de 1 milhão de km² de corpos hídricos foram destruídos pela implementação de megaempreendimentos e monoculturas na Terra, dimensão equivalente ao território boliviano (Pekel *et al.*, 2016). O cenário de consumo e de produção capitalista em escala

industrial levam à sobre-exploração acelerada das águas e se somam à concentração e à privatização dos bens hídricos e terrestres como base para a acumulação de capital (Shiva, 2003). É como se a extinção dos rios e de outros corpos hídricos (bem como de suas propriedades), estivessem avançando tão rapidamente como avança a extinção da biodiversidade. Tal cenário se agrava no Sul Global,

¹ A demanda por água cresce mais que o crescimento demográfico e a urbanização influencia na maior demanda por água (Porto-Gonçalves, 2020). Segundo este autor, um habitante urbano consome em média três vezes mais água do que um habitante rural; e um habitante do dito Primeiro Mundo consome desigualmente muito mais água do que um habitante do dito Terceiro Mundo (por exemplo, um cidadão alemão consome em média nove vezes mais água do que um cidadão indiano).

especialmente no continente sul-americano (IPBES, 2019; WWF, 2020), ainda que nestes territórios o consumo de água seja menor que no Norte Global¹ (Porto-Gonçalves, 2020).

No que se refere ao Brasil – embora o país possua a maior quantidade de água doce do mundo (equivalente a 12% das águas da Terra) – a abundância, a qualidade e os direitos a este bem comum, tornam-se, também, cada vez mais disputados nos cenários desenvolvimentistas. O consumo e a demanda por água crescem, assim como a violência estrutural contra as classes sociais subalternas, dificultando possíveis horizontes emancipatórios. Esta é a realidade de muitos – senão todos – os povos indígenas e seus territórios, que são essenciais na manutenção dos ciclos vitais do planeta, inclusive do ciclo hidrológico.

As políticas hídricas brasileiras estão, ainda, sob uma forte pressão privatista associada ao desmonte das políticas socioambientais. Durante 2020 foi aprovada a nova lei de saneamento básico (Lei Nº 14.026/2020), que deixa nas mãos da iniciativa privada a gestão hídrica e fragiliza ainda mais os direitos indígenas no acesso às águas. Estes direitos originários já são amplamente fragilizados pela contaminação dos corpos hídricos (Albert, 1995; Kopenawa & Albert, 2015), que além de os privar do acesso a águas limpas e de qualidade, também ameaça a reprodução dos modos de vida; e pela própria desterritorialização (Garlet & Assis, 2009) exercida pelos poderes coloniais.

No entanto, enquanto os governos, suas instituições e organizações criadas para proteger a natureza andarem de mãos dadas com a iniciativa privada, repensar as relações entre desenvolvimento, política, ecologia e natureza se faz uma tarefa urgente. Sabe-se que grande parte da biodiversidade

da Terra se encontra em áreas tradicionalmente ocupadas e manejadas por povos indígenas (Garnett *et al.*, 2018). Sabe-se, também, que para grande parte das cosmovisões ameríndias, os corpos hídricos são essenciais para a reprodução da vida e são sujeitos de vida (Vargas, 2006), representando muito mais do que um recurso meramente instrumentalizado com valor de mercado.

Neste contexto, se quisermos proteger os bens hídricos e toda a vida a eles associada, deveríamos reconstruir os paradigmas que fundamentam a forma como estamos e nos relacionamos com a Terra. Deveríamos, portanto, seguir o conselho de Viveiros de Castro (2015, p. 15): “chegou a hora, em suma; temos a obrigação de levar absolutamente a sério [...] o que dizem todos os indígenas e povos “menores” do Planeta, as minorias extranacionais que ainda resistem a total dissolução pelo liquidificador modernizante do ocidente”.

As bases teóricas desse artigo se fundamentam nos conceitos de política, ecologia e memória segundo autores(as) como Escobar (1993; 2014; 2016), Viveiros de Castro (2004; 2015), Toledo & Barrera-Bassols (2008), Gudynas (2011; 2019), Kopenawa & Albert (2015), Krenak (2018, 2019, 2020), Lourenço (2019) dentre outros(as), e do sentir-pensar Mbya Guarani. Partindo da percepção da Ecologia Política, que estuda a natureza como um fenômeno híbrido, isto é, como algo simultaneamente social, cultural, político e ecológico (Escobar, 2014; 2016); este artigo aborda conjuntamente as temáticas hídricas e indígenas.

As bases teóricas são potencializadas pelas reflexões entre os autores(as), fundamentada na observação participante, na pesquisa-ação e na construção de relações dialógicas entre pesquisadores(as) e um dos líderes político-espiritual do

povo Mbya Guarani e coautor Arnildo Wera. Nosso objetivo é analisar o atual desmonte das políticas hídricas brasileiras no contexto sul-americano, buscando compreender a influência da privatização da água sobre as vidas indígenas, principalmente Mbya Guarani, e como isso poderia agravar violências estruturais históricas. É nosso objetivo, ainda, propor uma discussão sobre como as cosmovisões ameríndias poderiam contribuir para uma mudança de paradigma urgente no que diz respeito à conservação da natureza, em especial, dos bens hídricos.

A primeira sessão é estruturada no desmonte das políticas públicas hídricas brasileiras no contexto sul-americano e como isso influencia na vulnerabilização dos direitos originários no Brasil; enquanto na segunda interpelaremos o circuito de reprodução do conhecimento aceito como válido através das águas e das cosmovisões dos povos originários, principalmente dos Mbya Guarani; no terceiro refletiremos sobre memórias, ecologias e políticas na luta pela conservação da natureza (com ênfase nos bens hídricos) através das múltiplas resistências originárias; e, finalmente, as considerações finais.

2. O atual desmonte das políticas hídricas brasileiras no contexto sul-americano

Os territórios sul-americanos – que formam parte do *Abya Yala*² – se caracterizam por sua pluralidade e sua multietnicidade sociocultural, as quais historicamente lutam para ser reconhecida pelos Estados nacionais. É neste contexto de disputas que o Estado³ apresenta uma dupla dimensão: ainda que se edifique a partir de uma construção histórica que garante a acumulação desigual de capital através da sobre-exploração da natureza; o Estado é, também, um produto das mais diversas lutas pela democratização dos espaços e conquistas de direitos (Martínez *et al.*, 2016).

Esta dupla dimensão se evidencia, por exemplo, nas políticas hídricas em vigor, que denunciam um dos maiores conflitos atuais sobre o acesso aos bens comuns. Se, por um lado, observamos uma política que inclui cosmovisões indígenas em torno da propriedade e da gestão hídrica (como na Bolívia e no Equador); por outro lado, observamos o fortalecimento de políticas de privatização alinhadas com interesses dos mercados financeiros globais que confrontam diretamente os direitos indígenas (como no Chile e, mais recentemente, no Brasil).

Na Bolívia e no Equador, o fenômeno do constitucionalismo intercultural andino incorporou nas atuais constituições desses países conceitos provenientes dos mundos indígenas. Isso tensiona, em certa medida, a colonialidade do saber/poder (Walsh, 2009). Dentre as cosmovisões andinas,

² *Abya Yala* é a forma através da qual indígenas Kuna denominam o continente americano: “*Yala*” significa terra ou território, enquanto “*Abya*” seria “mãe madura” ou “terra em plena madures”. Ainda que os diferentes povos originários desse continente atribuam outros nomes próprios (como *Tawantinsuyu*, *Anauhuac*, *Pindorama*, *Yvy Rupa*, entre outros), em 1977 o Conselho Mundial dos Povos Originários admitiu o nome de *Abya Yala* ao continente americano (Centro Nacional de Acción Pastoral, [1992] 2017).

³ Entenderemos o Estado como “um espaço em constante disputa, um lugar em que se desenvolvem lutas políticas e não apenas entre blocos classistas, mas também entre projetos políticos diferentes, entre variadas teias de opressão que se articulam, imbricam, normalizam e disciplinam. E pensamos o estado, além disso, como um constante fluxo de dobras, possíveis rupturas, fissuras e pontos de fuga que possibilitam resistências e alternativas” (Martínez *et al.*, 2016, p. 358).

foram identificados elementos em comum que sustentam normativas referentes ao manejo, a propriedade e a gestão das águas em ambos países. Tais elementos são:

- i) a água é um ser vivo, provedor da vida e da animação do cosmos;
- ii) a água é um ser sagrado e permite a reprodução da vida, em todas suas formas;
- iii) a água é a base da reciprocidade e complementaridade, permitindo a integração entre os seres vivos (incluindo as sociedades humanas) e a natureza;
- iv) a água é um direito universal e comunitário; e
- v) a água é a expressão da flexibilidade e da adaptabilidade (Huanacuni, 2010).

Na contramão destes países, o Chile é – até o momento – o único país do mundo onde a gestão e a propriedade da água estão em mãos privadas. Construída durante a ditadura cívico-militar (1973-1989), a Constituição chilena, operacionalizada através do “Código de Águas”, separou a água do domínio da terra, convertendo-a em um bem negociável (Chile, 1980; 1981). A mercantilização das águas se deu a partir dos chamados direitos dos particulares⁴, enquanto a água passou a ser entendida como uma mercadoria a partir do conceito de escassez. Essa escassez foi justificada a partir de fatores climáticos (como as diminuições nas precipitações) e pelo uso intensivo do setor minero, agroexportador, hidroelétrico e florestal, que afetam diretamente

a disponibilidade e a qualidade hídrica territorial (Jaramillo & Acevedo, 2017). Não à toa, todas as lutas territoriais pela água no Chile denunciam: “*no es sequia, es saqueo*” (não é seca, é roubo).

A noção de “escassez”, portanto, induz a compreensão da água como um objeto de mercantilização que passou a ser, inclusive, cotado na bolsa de valores de *Wall Street*. Em 2020, sua entrada no mercado de futuros de matérias-primas fez com que a água possuísse um valor monetário flutuante, tal como o petróleo, o ouro e o trigo. Essa condição propicia a especulação, a capitalização e a concentração deste bem (outrora comum) de forma global, assim como ocorre no Chile.

Quarenta anos após a criação do mercado das águas chileno, os números indicam um nível máximo de desigualdade: 1% dos titulares de direitos de água concentra 79,2% do volume total disponível de água no país (Correa-Parra *et al.*, 2020). Os donos das águas são os mesmos que acaparam seu uso, ou seja, conglomerados nacionais e internacionais mineiros, agroexportadores, florestais e hidroelétricos (Romero & Ulloa, 2018). O modelo chileno de privatização das águas, promoveu centenas de conflitos socioambientais através da perda de acesso às águas e da extinção de alguns rios, afetando principalmente comunidades campesinas e indígenas (como os povos Aimara e Mapuche) (Romero *et al.*, 2018).

O modelo chileno – apesar de promover uma desigualdade absoluta – tem permeado espaços de discussão brasileiros, onde está sendo pouco pouco introduzido. Isso se evidencia, por exemplo,

⁴ No artigo 24 da Constituição chilena se declara que: “Os direitos dos particulares sobre as águas, reconhecidos e constituídos em conformidade com a lei, outorgam a seus titulares a propriedade sobre eles” (Chile, 1980).

no novo marco regulatório referente à água e ao saneamento básico⁵ (Lei nº 14.026/2020), aprovado em julho de 2020, que privatizou a gestão hídrica brasileira. O Brasil optou por retroceder os direitos socioambientais em prol das privatizações, ignorando outras propostas legislativas que incluíam a água potável como um direito e uma garantia fundamental dentro da Constituição do país (como a Proposta de Emenda à Constituição nº 4, de 2018, também conhecida como PEC da água potável).

É importante perceber que a Constituição brasileira, ainda que tenha representado um inegável avanço para os direitos indígenas e ambientais, também apresenta uma incapacidade de romper com a vigência de normativas coloniais, infiltradas nos poderes do Estado brasileiro (Souza *et al.*, 2019). Isso dificulta não apenas o cumprimento dos direitos originários reconhecidos na carta magna como também tem inviabilizado possíveis horizontes emancipatórios.

Um exemplo disso é a manutenção da Lei Nº 6.001/1973, conhecida como “Estatuto do Índio”. Segundo Ferreira *et al.* (2018), essa lei impõe uma visão integracionista dos indígenas com a sociedade dita “civilizada”, uma vez que não há, de fato, espaço para avanços conceituais (ou reais) para a autonomia⁶ e a gestão comunitária dos recursos, inclusive no que diz respeito às águas. Apesar do Estatuto do Índio apresentar um viés relacionado a

demarcação de terras (uma das maiores demandas indígenas), seu artigo 24 (§ 1º) minimamente prevê um tipo gestão associada às águas, ao indicar que “incluem-se, no usufruto (...) o uso dos mananciais e das águas dos trechos das vias fluviais compreendidos nas terras ocupadas” (Brasil, 1973). Assim, ainda que uma parte das águas presentes em áreas indígenas ocupadas estejam dentro desta lei, não existe nenhum outro tipo de especificação, nem de outra normativa que operacionalize seu uso e/ou gestão por parte das comunidades indígenas. Desta forma, o domínio das águas segue sendo propriedade absoluta da União e de seus Estados (Brasil, 1998)⁷.

Por sua vez, a Política Nacional de Recursos Hídricos (Brasil, 1997) – também conhecida como “Lei das Águas” (Lei Nº 9.433/1997) – tão pouco introduz qualquer regulamentação específica sobre o uso, a gestão e/ou o manejo dos bens hídricos por parte das comunidades indígenas. Ainda que esta lei busque, de forma geral, a descentralização da gestão das águas, existe uma única menção sobre a questão indígena, expressada no artigo 39 (§ 3º) sobre a inclusão de comunidades indígenas nos Comitês de Bacias Hidrográficas cujos territórios abranjam terras indígenas. Ainda que estes Comitês busquem simbolizar uma “inclusão ou democratização” com participações públicas e privadas, não se visualiza, de fato, um avanço na resolução de

⁵ Dentre os municípios brasileiros, 70% não possuem estações de tratamento de água e, entre os outros 30%, apenas 39% da carga total de poluição é removida das águas. Mais de 45% da população que vive no Brasil não tem acesso direto ao serviço de água potável nem de esgoto (ou seja, quase 100 milhões de pessoas) (ANA, 2017).

⁶ Ainda que o artigo 11 desta lei mencione a possibilidade de emancipação e autonomia das comunidades indígenas ao regime tutelar estabelecido pelo Estado, isso apenas poderia ser efetivado mediante decreto presidencial (Brasil, 1973) – ilustrando as dificuldades práticas de exercer os direitos originários previstos.

⁷ Artigo nº 20, inciso III e artigo nº 26, inciso I da Constituição brasileira (Brasil, 1998).

conflitos associados ao uso da água (Faria, 2004). Esta autora indica que existe um equívoco ao pensar que conferir certo grau de participação a determinados grupos ou classes sociais ajuda efetivamente na resolução de conflitos. Para Arnildo Wera, líder político e espiritual Mbya-Guarani existe um claro motivo para isto:

Grande parte daqueles que participam dessas reuniões ou comitês não pensam coletivamente, todo o contrário. Poucos jurua [os não indígenas] pensam no bem comum, como nós o fazemos. Para nós, todos devem estar bem, sejam jurua ou Guarani. Só assim, eu, minha família e todas as demais famílias também estarão bem. Nós somos só um corpo e habitamos um espaço coletivo.

Já no que diz respeito à “Lei de Diretrizes Nacionais do Saneamento Básico (LNSB)” – Lei N° 11.445/2007 alterada⁸ pela Lei N° 14.026/2020 – as recentes modificações deixam nas mãos da iniciativa privada a gestão da água e do saneamento básico, vulnerabilizando ainda mais o panorama do acesso e do saneamento para os povos indígenas. Além disso, a mínima abertura legal que existia em relação a uma possível gestão comunitária das águas foi também alterada, a partir da revogação do artigo 10 (§ 1º)⁹ (Brasil, 2007). Este artigo mantinha a possibilidade, através da autorização do poder público, de associações e/ou cooperativas estipularem contratos de prestação de serviços referente à gestão e uso das águas. Contudo, estas possibilidades deixaram de existir com a nova lei,

já que, uma vez concluída a prestação de serviços, impõem-se os critérios definidos pelo novo artigo 2º como, por exemplo, a eficiência e a sustentabilidade econômica (VII), a geração de ganhos de escala e a garantia da universalização e da viabilidade técnica e econômico-financeira dos serviços (XIV), e a seleção competitiva do prestador de serviços (XV) (Brasil, 2007).

A nova LNSB tão pouco deixa claro quais serão os critérios para cumprir o artigo 49 (inciso III), onde se estabelece que ações de saneamento devem ser compatíveis com as características socioculturais dos povos indígenas (Brasil, 2007). Desta forma, a adoção de critérios para ações de saneamento em áreas indígenas fica à mercê do mercado privado, gerando uma forte insegurança jurídico-hídrica nestes espaços.

Tal insegurança se amplia uma vez que a nova LNSB (Brasil, 2020) não estabelece diretrizes sobre as ações a serem realizadas em terras indígenas através do “Plano Nacional de Saneamento Básico (PLANSAB)”. Mesmo que ainda não finalizado, o PLANSAB indica que cabe a Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI): promover e executar ações de abastecimento de água, esgoto sanitário, gerenciamento de resíduos sólidos, vigilância e controle de qualidade da água para consumo humano nas aldeias indígenas (PLANSAB, 2019). Para a execução destas ações, a SESAI, através do programa de “Proteção e Promoção dos Direitos dos Povos Indígenas” deveriam executar as ações de “Saneamento Básico em Aldeias Indígenas para

⁸ Para acompanhar todas as modificações desta lei, acessar: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2007/Lei/L11445.htm.

⁹ Segundo o relatório do Banco Mundial (2016) foi através deste artigo que, outrora, algumas formas uni e multicomunitárias foram capazes de se estabelecer para conseguir a potestade dos contratos de prestação de serviço das águas frente ao Estado brasileiro.

Prevenção e Controle de Agravos” (CIMI, 2019). Contudo, do total de pressupostos previstos para o ano de 2018, apenas 55,86% foi disponibilizado, resultando em um baixo índice de execução deste programa (CIMI, 2019).

Estes indícios são um potente indicativo da precarização e do desmonte das políticas de atenção à saúde indígena. A configuração deste cenário gera um quadro de incertezas e inseguranças tanto no âmbito da saúde indígena como na própria gestão hídrica. Sob o pretexto do financiamento privado para alcançar uma “universalização” da água potável e do saneamento, não apenas os povos indígenas, como também todo o setor rural brasileiro, passam a estar regidos por um novo “mercado das águas” controlado pela iniciativa privada.

Ainda que a privatização seja constantemente induzida como a única alternativa¹⁰, diversas cidades e países têm reestatizado os serviços vinculados à gestão hídrica¹¹ frente ao amplo fracasso das privatizações (o que é relacionado principalmente ao aumento das tarifas e a serviços ineficientes) (Kishimoto & Petitjean, 2017). No Brasil, outras alternativas como o reajuste no imposto territorial para a indústria agropecuária (o qual, diga-se de passagem, não é reajustado há mais de 40 anos), poderia gerar o capital suficiente para pagar todo o gasto de saneamento básico do país (Ferreira *et al.*, 2019).

Avaliando a realidade indígena, por exemplo, no sul do Brasil, as novas leis de privatização irão

vulnerabilizar ainda mais uma situação que já se mostra extremamente preocupante, uma vez que quase 80% das famílias Guarani, Kaingang e Charrua, se encontram em situação de extrema pobreza (Soares, 2019). Para Arnildo Wera, a privatização das águas revela o individualismo que se faz cada dia mais presente nas sociedades *jurua*: *Em quase todo o Brasil ainda tem muita água. O que não tem muito é sentir-se parte de um coletivo, pensar como grupo. Os jurua só pensam e sonham consigo mesmos, não pensam coletivamente.*

A privatização da gestão hídrica, além de gerar exclusão, abre precedentes para privatização da propriedade da água e impulsiona projetos já pleiteados, como a privatização do aquífero Guarani. Isso representaria uma total mercantilização deste bem, tal como ocorre no Chile, onde os conflitos pela água revelam crescentes violências aos direitos dos povos originários. No Brasil, os conflitos pela água também aumentaram nos últimos anos. Em 2019, foram registrados 489 conflitos hídricos, envolvendo 69.793 famílias, 77% a mais do que no ano anterior (CPT, 2020). Muitos destes conflitos atingem diretamente comunidades indígenas, pois representam lutas contra a construção de represas e barragens (vinculadas à mineração e a hidrelétricas), apropriação privada dos recursos hídricos e o aumento dos valores no uso da água em áreas rurais (CPT, 2020).

O desmonte socioambiental das políticas hídricas agrava o cenário de conflitos hidro-sociais

¹⁰ Como aconteceu no Estado do Rio de Janeiro, mediante a aprovação da Lei nº. 7.529/2017, onde foi autorizado ao Poder Executivo alienar 100% das ações da Companhia Estadual de Águas e Esgotos do Estado do Rio de Janeiro (CEDAE).

¹¹ Entre 2007 e 2017, mais de 835 municípios no mundo retomaram o controle público dos serviços de água e esgoto. Na América do Sul, quem liderou as reestatizações foi a Argentina, seguida pela Venezuela, Colômbia, Bolívia e Equador (Kishimoto & Petitjean, 2017).

¹² Como registrado entre os Munduruku (Fiocruz, 2020) e os Yanomami (Fiocruz *et al.*, 2016).

históricos intensificados pelo avanço das políticas neoliberais e desenvolvimentistas. Casos emblemáticos denunciam, por exemplo, a contaminação de povos originários com altos níveis de mercúrio¹² (proveniente do garimpo, que polui os rios e seus habitantes). Além da contaminação por metais pesados, a perda dos meios de subsistência¹³, proporcionada pela construção de mega hidrelétricas gera insegurança alimentar e nutricional. A inundação causada por este tipo de construção leva a perda de territórios sagrados e expulsa as comunidades de seus territórios tradicionais (desterritorialização). Ainda que a Constituição brasileira (artigo 231, § 2º e 3º) estabeleça que o aproveitamento dos recursos hídricos em terras tradicionais é exclusivo dos indígenas (e que requer sua autorização para o uso externo), os casos acima comentados ilustram o não cumprimento dos direitos originários.

O desrespeito aos direitos originários atinge territórios indígenas no Brasil e em todo *Abya Yala* aumentando conflitos territoriais (Zapata, 2019). A desigualdade estrutural é um reflexo de centenas de anos de contínuo etnocídio e epistemicídio contra os povos originários, os quais ainda resistem à total dissolução modernizante de Ocidente (Viveiros de Castro, 2015). O apagamento das epistemologias é acompanhado do não reconhecimento dos saberes indígenas, que são excluídos do circuito de repro-

dução do conhecimento aceito como válido. Entretanto, o resgate e a valorização do conhecimento indígena parecem ser uma das únicas formas de imaginarmos alternativas ao desenvolvimento (além de desenvolvimentos alternativos) (Escobar, 2016).

3. O recado das águas¹⁴

Historicamente aprendemos que a natureza se divide em três reinos: mineral, vegetal e animal. Esta forma de organização apresenta suas origens nas obras de filósofos (como Aristóteles¹⁵) e naturalistas europeus (como Carlos Lineu¹⁶), que influenciaram amplamente na forma como entendemos o mundo.

Lineu, por exemplo, lançou em 1735, a obra “*Systema naturae*”, um dos marcos mais importantes para a nomenclatura científica. Nessa obra, ele desenvolveu um sistema hierárquico de organização da vida utilizando uma nomenclatura binominal, através da qual afirmava estar classificando a criação de Deus (Camousseight, 2007). Mais de duzentos anos depois, o norte-americano Robert Whittaker, compilou a existência de cinco reinos (Animalia, Plantae, Protista, Monera e Fungi) (Whittaker, 1969) que são, até hoje, as categorias superiores definidas para representar a organização da vida.

¹² Como ocorreu na construção de Itaipu com os Guarani (CIMI, 2019); com os Munduruku no rio Tapajós (Fearnside, 2019) e com os Krenak no rio Doce (Krenak, 2019).

¹⁴ Este título faz referência ao prefácio “O recado da mata”, escrito por Eduardo Viveiros de Castro no livro “A queda do céu: palavras de um xamã yanomami” (Kopenawa & Albert, 2015).

¹⁵ Aristóteles foi o primeiro a introduzir o conceito de espécie, deduzindo que há um progresso na natureza, do mais simples ao mais complexo, do inanimado ao animado (Medina, 2012).

¹⁶ Considerado o “pai da taxonomia”, disciplina científica que se encarrega de reconhecer, nomear e agrupar – e, assim, classificar – os organismos segundo caracteres compartilhados (Ramirez, 2007). A palavra taxonomia provém do grego *taxis* = arranjo, pôr em ordem, *nomos* = método, atuando como uma classificação de tudo o que é “vivo”.

Tais sistematizações dos organismos vivos, no entanto, se orientam a partir de uma classificação ainda mais “básica”: o que é vivo e o que não é vivo. A partir desta perspectiva, há cinco reinos aos quais se atribuiu a vida (Monera, Protista, Fungi, Plantae e Animalia), enquanto aos minerais (como as rochas e a água) se conferiu a não vida.

Contudo, ainda que pareça amplamente estabelecida, a classificação do que é ou não vivo, apresenta diversas complexidades. Talvez um dos maiores exemplos para ilustrar isso seja o debate acerca da classificação dos vírus, os quais ainda não se definem entre seres vivos ou não-vivos (Forterre, 2016). Algumas das características que se atribuem aos seres vivos são a reprodução, o crescimento, o desenvolvimento, a regeneração, o metabolismo, a homeostase e a evolução (Garbisu *et al.*, 2004). Por outro lado, os seres não-vivos seriam todos aqueles seres que não cumprem com tais características (como a água). Entretanto, é imprescindível admitir que tais classificações científicas são edificadas a partir de sistemas coloniais, ocidentais e euro-centrados do conhecimento, orientados por uma única forma de perceber e estar no mundo e, portanto, de entender a vida e o que é vivo.

Dentre as cosmovisões indígenas presentes em *Abya Yala*, as águas emergem como condição de vida no próprio tecido social multiétnico (Porto-Gonçalves, 2020). Isso quer dizer que, para várias das mais de 800 etnias indígenas presentes nesse território, as águas (rios, lagos e lagoas) além de serem essenciais para a reprodução da vida, são, também, sujeitos de vida (Vargas, 2006).

Para Arnildo Wera, a vida transcorre todas as classificações impostas pela modernidade. Para o líder da tekoa¹⁷ Pindó Mirim, todos os elementos e seres do cosmos têm vida. Mesmo quando a vida não se expressa de forma física: *tudo começa pelo lado espiritual, pela espiritualidade que vive em nós [...] a água, o mato, os rios, até uma rocha, tudo tem vida, tudo tem espírito, tudo está vivo*. Neste sentido, Arnildo Wera também expõe seu sentir-pensar sobre as formas de entender e se relacionar com a natureza: *diferente dos jurua, nós não precisamos de drogas para sentir ou para nos conectarmos com a natureza [...] nós vivemos conectados, nós somos a natureza*.

A existência de entidades-seres-sujeitos não humanos como elementos estruturais da natureza é um paradigma epistemológico de compreensão sobre o mundo (Lourenço, 2019). A forma eurocentrada como entendemos o mundo e o conduzimos, baseia-se numa compreensão de natureza instrumentalizada, como um recurso direcionado única e exclusivamente para outorgar bem-estar ao ser humano (Lourenço, 2019).

As palavras do Arnildo formam parte de profundos sentires e pensares que fazem parte de sua cultura, memória e aprendizados junto aos mais velhos. Diálogos que rompem paradigmas, questionando não só a dicotomia natureza e Cultura (Viveiro de Castro, 2004), como também a separação entre mente-corpo e razão-coração (Escobar, 2014; 2016). Nesta perspectiva introduzimos o conceito de multinaturalismo, como uma forma de enfatizar contrastes entre o pensamento ameríndio e as pers-

¹⁷ Segundo Ladeira (2008), a palavra aldeia em Guaraní se denomina *tekoa*, onde *teko* significaria ser, estar, sistema, lei, cultura, norma, tradição, comportamento, costumes e a significa lugar.

pectivas multiculturalistas modernas (Viveiros de Castro, 2004). Ou seja, para esse autor, enquanto as cosmologias ameríndias supõem uma unidade de espírito e uma diversidade de corpos (cultura/ sujeito o universal, natureza/objeto o particular); as perspectivas multiculturalistas modernas supõem a unicidade da natureza (através da universalidade objetiva dos corpos/substância) e multiplicidade das culturas (dada pela particularidade subjetiva de espíritos/significados) (Viveiros de Castro, 2004).

Segundo Escobar (2014; 2016), as diferentes formas de entender o mundo dão origem a diversos mundos, conformando o pluriverso. O sentir-pensar com a Terra, como esse autor propõe, é uma maneira de analisar, entender e sentir a vida, convocando a viver e pensar com o coração e com a mente. Um sentir profundamente ligado a espiritualidade da cultura e dos ancestrais e seus territórios – assim como o é para os Mbya Guarani e o território *Yvyrupa*¹⁸ (que engloba a todos os elementos do cosmos porque tudo é vivo, inclusive, um rio).

Segundo Escobar (2016, p. 14), foi Eduardo Galeano que popularizou o termo *sentipensamiento* como “uma capacidade das classes populares de não separar a mente do corpo, e a razão da emoção”. É Galeano, também, que relata as veias abertas da América Latina através de rios manchados de sangue (Galeano, 1971). Um sangramento – que

se mantém atemporal – simbolizado pelo autor para se referir também à gigantesca rede hídrica sul-americana (onde abundam águas superficiais, subterrâneas e aéreas). Nela, todos os corpos hídricos, especialmente os rios, se exibem como veias e artérias que pulsam em todos os ecossistemas. Uma rede hídrica tão complexa como um sistema circulatório, mas que ao invés de sangue, bombeia águas.

Segundo Arnildo Wera: *a água que corre nos rios é a mesma que corre pelas nossas veias*¹⁹. Esta forma de sentir-pensar expressa um profundo pertencer dos Mbya Guarani com o mundo que os rodeia, no qual a metáfora se estende do sangue ao rio e do rio ao sangue (Gerhard & Rocha, 2017). Segundo estes autores, há uma conexão indissociável entre o que conhecemos como cultura (analogia narrativa do vínculo entre “os rios que correm”) e a natureza (fenômeno concreto do sangue e do fluir das águas). A distinção entre a água e o sangue não está apenas constituída pela metáfora das veias e do rio, mas também por uma compreensão particular sobre as experiências vividas e socialmente construídas (Gerhard & Rocha, 2017).

No entanto – contrário ao pluriverso – há cinco séculos o extrativismo predatório no Sul Global vem instaurando uma epistemologia hegemônica disposta a aniquilar qualquer pensamento não alinhado ao sistema-mundo eurocêntrico ocidental

¹⁸ Segundo SMDHSU (2010), *Yvyrupa* (a terra onde pisamos, uma só terra) é usado pelos Mbya Guarani para nomear seu território. *Yvyrupa* (onde se assenta o mundo), está conformado por inúmeros caminhos e aldeias (*tekoa*), as quais estão conectadas por redes familiares que se mantêm em uma ativa e recíproca comunicação (Ladeira, 2008). Para entender *Yvyrupa*, devemos compreender que o território se associa a uma noção-manutenção vinculada a um espaço geográfico onde se desenvolvem as relações que definem um modo de ser e de vida (Ladeira, 2008). Quando os Mbya Guarani se referem a estes espaços falam “da vida, do conviver, do modo de ser e de caminhar” (SMDHSU, 2010, p. 21). Segundo este autor, *YvyGuata* (*Yvy* = terra; *Guata* = caminhar), é uma forma de viver em livre circulação: como uma água que não para de fluir (Printes, 2015).

¹⁹ Palavras muito semelhantes foram proferidas pelo líder Mbya Guarani Candino Oliveira e registradas na cartilha “*Yakachyry*” (rio que corre), elaborada pelos Guarani para receber visitantes na tekoa Porã no Salto do Jacuí (Soares, 2012; Gerhardt & Rocha, 2017).

(Krenak, 2018). A globalização estimula a ideia de que somos todas e todos parte de um só mundo, uma só grande civilização, uma só humanidade e que, portanto, há um só mundo e uma única forma de habitá-lo.

Para a cultura Guarani, a violência do contínuo processo colonial reflete a perda, a expulsão, a degradação e a privatização dos territórios²⁰, levando consigo ainda tradicionais modos de vida que são forçados a mudar. Por esta razão, os Guarani têm sido expulsos e obrigados a adotar estratégias de invisibilidade e de defesa frente a total supressão territorial (num processo entendido como "desterritorializar-se"; Garlet & Assis, 2009) e de um confinamento involuntário a áreas restritas para exercer seus modos de vida (que configura "as sobras da colonização"; Soares, 2012).

Segundo o cacique Guarani-Kaiowá Anastácio Peralta "o povo Guarani era como um rio que corria lentamente em seu curso quando uma pedra gigante foi lançada dentro do córrego. A água espirrou para vários cantos"²¹. Para os Guarani, antigos canoeiros que navegavam os rios e se movimentavam por eles entre suas aldeias²², a água é sinônimo de vida e os rios foram centrais para as relações produtivas e um princípio estruturante de sua cosmo-ecologia (Souza, 2008; Souza *et al.*, 2019). Com a chegada dos europeus, os Guarani foram obrigados a abandonar seus territórios nas margens fluviais, uma vez que

os rios se tornam caminhos da própria colonização (Souza, 2008).

Além disso, a relação entre os seres que habitam o mundo natural, sobrenatural e humano possuem um caráter ambivalente de ser e ver o mundo, concepção que é sustentada sobre vínculos de continuidade e não de ruptura (Escobar, 1993). Para Ailton Krenak, escritor e líder indígena, o paradigma que divide o natural do cultural é resultado da violência colonial que segue separando a natureza dos sujeitos coletivos:

Quando despersonalizamos o rio, a montanha, quando tiramos deles os seus sentidos, considerando que isso é atributo exclusivo dos humanos, nós liberamos esses lugares para que se tornem resíduos da atividade industrial e extrativista [...] (Krenak, 2019, p. 49).

Sob a cosmologia Krenak, os rios compõem parte de seu núcleo mais próximo, sendo considerados parte de sua própria família. Krenak (2019) ressalta que o rio Doce (chamado por eles de *Watú*) forma parte da própria construção coletiva enquanto cultura e como povo. Deste modo, após o crime socioambiental que deixou o rio Doce coberto por materiais tóxicos derivados de rejeitos de mineração, o autor explica que seu povo ficou "órfão e acompanhando o rio em coma" (Krenak, 2019, p. 42).

²⁰ Para os Mbya Guarani (e em consonância com outros povos originários de *Abya Yala*, a noção de território "se alterna entre fechamento e abertura, ou seja, na fluidez da mobilidade" (Printes, 2015: p. 5). Pensar o território como uma fronteira ou uma área a demarcar expressa partes de uma visão vinculada e estancada nas geopolíticas dos atuais Estados-nação (Printes, 2015). Contrariamente, o território para os povos indígenas se fundamenta nos "vínculos afetivos e culturais com a terra" (Bonnemaison, 2002, p. 100).

²¹ Palavras do cacique Guarani-Kaiowá Anastácio Peralta no lançamento da Campanha "Povo Guarani, Grande Povo", que ocorreu em 21-23 de setembro de 2017, na aldeia Tey Kue, Caarapó (MS).

²² Grande parte dos registros arqueológicos Tupi-Guarani revelam que os Guarani viviam em aldeias situadas em formações vegetais, próxima de rios navegáveis (Scheel-Ybert *et al.*, 2014).

Existem certas semelhanças (dentro das quais, igualmente, existem inúmeras diferenças), entre as formas de ver e de confrontar a vida por parte dos sujeitos coletivos (Escobar, 2014; 2016). Que as águas que correm os rios da Terra sejam as mesmas que correm as veias dos Mbya Guarani, como nos conta Arnildo; diz sobre as semelhanças nas cosmovisões ameríndias e sobre a forma sublime pela qual estão profundamente conectados com a Terra (como se houvesse uma ramificação dos corpos com ela). Estes corpos também podem ser pensados como a própria Terra, quem conclama mudanças urgentes na forma ocidental de como as sociedades modernas a habitam.

Como reconhecer um lugar de contato entre esses mundos, que têm tanta origem comum, mas que se deslocaram a ponto de termos hoje, num extremo, gente que precisa viver de um rio e, no outro, gente que consome rios como um recurso? [...] Em que lugar podemos descobrir um contato entre as nossas visões que nos tire deste estado de não reconhecimento uns dos outros? (Krenak, 2019, p. 51).

Sob a lógica de Escobar (2014; 2016) para incluir os conhecimentos provenientes dos múltiplos mundos do pluriverso, devemos não apenas reconhecê-los, mas também incorporá-los dentro do circuito de reprodução do conhecimento aceito como válido. Para isso, portanto, se faz imprescindível repensar as relações entre desenvolvimento, política, natureza e ecologia: é preciso pluralizar e “ecologizar” a política e politizar a ecologia. Mas será que as ciências (tal qual a ecologia) poderiam

aceitar, incluir ou ampliar espaços de diálogo junto às perspectivas ameríndias? Será possível que as ciências ecológicas reconheçam a água e os demais corpos hídricos como seres de vida, assim como a entendem os povos originários do *Abya Yala*?

4. Memórias e águas: um convite-reflexão para descolonizar nossos imaginários

Arnildo Wera é uma liderança da *tekoa* Pindó Mirim, uma aldeia Mbya Guarani que se encontra no distrito rural de Itapuã (Viamão/RS), afastado das margens as quais um dia já habitaram. Há quase 50 anos, a criação de uma Unidade de Conservação²³ expulsou pelo menos duas aldeias Mbya Guarani que se encontravam nas margens do Lago Guaíba (Comandulli, 2008). Neste período, já eram poucas as aldeias que estavam presentes nas margens do Guaíba, se comparado a um passado um pouco mais distante, quando os modos de vida Guarani percorriam “os caminhos das águas” (Dias & Silva, 2014).

Investigações arqueológicas confirmam a presença e a ocupação pré-colonial de pelo menos 37 sítios arqueológicos Guarani nas margens do Guaíba. O caminho das águas possibilitava um contínuo fluxo de relações familiares, sociais e espirituais que davam vida ao Guaíba e seus arredores (Dias & Silva, 2013). Os sítios arqueológicos (antigas *tekoa*) são compreendidos pelos Mbya Guarani como “marcas do caminhar dos avós” (Dias & Silva, 2013, p. 60) ou como “documentos da terra” (Souza *et al.*, 2019, p. 7) que seus avós deixaram

²³ Parque Estadual de Itapuã (PEI) (ver Valencia, 2020).

²⁴ Para entender melhor o conceito de hidroterritório e comunidades indígenas, especialmente os Mbya-Guarani, acessar Valencia (2020).

como testemunho de seus direitos originários sobre este hidroterritório²⁴. Tais testemunhos guardam – apesar da desterritorialização, do genocídio e do epistemicídio que ainda ocorrem – uma profunda relação com a memória Guarani que luta até hoje para manter-se viva.

Esta luta por direitos de estar e existir, mobiliza também resistências emergentes frente ao desenvolvimento. É o caso da retomada *Yjerê* Mbya Guarani em uma antiga fazenda na Zona Sul de Porto Alegre que colide com o Lago Guaíba. Estas terras – no papel – pertencem à empresa Arado Empreendimentos Imobiliários S.A, que busca urbanizar e construir condomínios de luxo sobre um dos últimos fragmentos de mata nativa na capital gaúcha. Nesta retomada são ainda encontrados restos de cerâmica de tradição Guarani, sendo um exemplo de como as revelações espirituais²⁵ vêm retomado territórios ancestrais (Souza *et al.*, 2019). É o cacique dessa retomada, Timóteo Karai Mirim de Oliveira, que defende “os documentos da terra” (Souza *et al.*, 2019, p. 7) como os verdadeiros documentos da legitimidade Guarani sobre estes territórios e suas águas.

Desde que os Mbya Guarani ocuparam esta área, inúmeros episódios de violência e repressão policial são registrados. Em 2018, por exemplo, uma cerca foi construída para limitar e confinar as famílias indígenas a um reduzido espaço. Esta ação foi custodiada por agentes de segurança privada contratados pela construtora e restringiu os Guarani ao acesso de fontes de águas limpas (Souza *et al.*,

2019). Até os dias de hoje, uma das maiores demandas desta comunidade é o acesso à água potável e até 2022 seguem sem acesso.

O outro caso se dá com as aldeias Mbya Guarani *tekoa Guajayví* e *tekoa Pekuruty*, que se encontram na área de influência do projeto que visa “empreender” a maior mina de carvão a céu aberto do Brasil. Este empreendimento (sob responsabilidade da empresa Copelmi) compromete a segurança hídrica das aldeias e de toda a região metropolitana de Porto Alegre. A Mina Guaíba busca se instalar na região do Delta do Jacuí, lugar onde transcorre o rio Jacuí que – apesar de represado – é responsável por 86% das águas do Lago Guaíba (Possanti & Menegat, 2019). O Estudo de Impacto Ambiental omitiu a presença destas duas aldeias, levando a um embate judicial que até o momento tem freado o avanço do empreendimento (Dal Sasso & Fleury, 2019).

O forte impacto hídrico que geraria essa mina de carvão é potencializado pela atual diminuição hídrica que atinge o Sul do Brasil (CEMADEN, 2020). A falta de água afeta²⁶ também o segundo maior complexo hidrelétrico do mundo e o maior do Brasil – a Usina de Itaipu – que foi também construída sobre territórios Guarani. A história da construção desta usina revela uma memória repleta de violências.

Através de imagens de satélite, foi constatado que a presença dos Guarani foi omitida durante as obras de construção e a posterior inundação na década de 1970 (Tavares, 2020). Segundo o autor,

²⁵ De acordo a Ladeira (2008, p. 114) é a partir destas revelações que os Mbya-Guarani buscam espaços para “reproduzir os elementos e as condições que lhes permitam pertencer” uma vez que “não são os lugares que lhes pertencem, mas eles que pertencem aos lugares”.

²⁶ Durante 2020, seus reservatórios de água apresentaram os índices mais baixos desde 1993 (Zanon, 2020)

existiu um sigilo e um encobrimento das imagens por parte da ditadura cívico-militar brasileira (1964-1985) que aplicou uma estratégia perversa para expulsar famílias indígenas. O processo de construção da hidrelétrica e a colonização de áreas localizadas ao Oeste do Paraná, arrasou a cultura e a memória dos Guarani. Fatos já denunciados²⁷ indicam que as premissas de um vazio demográfico e de uma fronteira morta a ser desbravada, serviram como argumento para o genocídio e a expulsão dos indígenas nesta região, como uma forma de apagá-los da história (CTI, 2013).

Ainda assim, contudo, a maior fonte de informação sobre a ocupação Guarani no Oeste do Paraná permanece sendo a memória dos Guarani, dos *xamoïkuery* (anciãos) e das *xaryikuery* (anciãs) que vivem ali e que ainda se lembram das violências sofridas e têm clara consciência do prejuízo que elas trouxeram ao seu modo de vida e do sofrimento que trouxeram a si e aos seus familiares (CTI, 2013, p. 5).

A memória indígena é, portanto, uma de suas maiores ferramentas de luta frente aos processos que buscam apagar sua história. Na memória – além dos episódios de violência que não serão esquecidos – estão os conhecimentos tradicionais, salvaguardados principalmente na memória dos mais velhos. É através da memória que os saberes e as práticas se mantêm e dão vida a outras formas de fazer política e entender a ecologia.

O conceito de “memória biocultural”²⁸ (Toledo & Barrera-Bassols, 2008) refere-se às memórias coletivas de povos e comunidades tradicionais que se constroem junto à natureza, através de relações milenares de adaptação e de colaboração. Nesse sentido, a memória é fonte substancial e constituinte de toda consciência social e ecológica (Toledo & Barrera-Bassols, 2008).

Ainda que todas as espécies tenham em teoria uma memória que lhes permita se manter e sobreviver no mutável concerto da história natural, a espécie humana é a única que pode se fazer consciente, revelar-se a si mesma, às memórias que integram sua própria história com a natureza (Toledo & Barrera-Bassols, 2008, p. 13).

Para Toledo & Barrera-Bassols (2008), uma das principais características da memória biocultural é a diversidade de formas de estar e de entender o mundo. Deste modo, “a diversidade exalta a variedade, a heterogeneidade e a multiplicidade e é oposta a uniformidade” (Toledo & Barrera-Bassols, 2008, p. 16). A diversidade, por sua vez, também é entendida como biocultural, uma vez que resulta do complexo biológico-cultural originado através da interação das culturas com seus ambientes (Toledo & Barrera-Bassols, 2008). Assim, podemos reconhecer que a diversidade biocultural é fruto da própria memória do mundo. O caráter plural associado à memória biocultural, permite somar

²⁷ Como os relatórios feitos pelo Centro de Trabalho Indigenista (CTI, 2013), com o objetivo de subsidiar a “Comissão Nacional da Verdade (CNV)”, em respeito às graves violações dos direitos humanos cometidas com os povos Guarani entre 1946 e 1988 no Oeste do estado de Paraná.

²⁸ A memória biocultural é, pelo menos, genética, linguística e cognitiva, expressando-se na variedade de genes, de idiomas e de saberes e está resguardada nos povos e comunidades tradicionais do mundo. A memória seria “biocultural” porque a dimensão sociocultural não substitui e/ou supera a biológica (Toledo & Barrera-Bassols, 2008).

sabedorias oriundas das cosmovisões indígenas as quais alçam voz contra a colonialidade e a reprodução capitalista e antropocêntrica:

Temos que abandonar o antropocentrismo; há muita vida além da gente [...] Esse pacote chamado de humanidade vai sendo deslocado de maneira absoluta desse organismo que é a Terra, vivendo numa abstração civilizatória que suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos (Krenak, 2020, p. 5).

A memória biocultural alinha-se com o reconhecimento e a incorporação do saber-fazer tradicional dentre os conhecimentos ditos válidos, para descolonizar as ciências ocidentais e buscar alternativas políticas ao desenvolvimento. Superando a armadilha antropocêntrica poderíamos, quem sabe, assumir que são vivas também outras entidades que a sociedade moderna não reconhece como vivas (tais como as águas).

Segundo Krenak (2018), para quem vive em uma floresta ou nas margens de um rio, a ecologia – contrário às definições clássicas desta disciplina – se refere a saber ver estes seres como entidades vivas. Estas entidades vivas são suporte para a materialidade e para a espiritualidade da existência, da cultura, da memória e da própria vida de todos os seres coletivos, que não se separam da natureza:

Para uma epistemologia do sul, ecologia é uma ideia que nasce no Norte, e que é colada nos povos do sul como uma carapaça. A ideia de ecologia é dos Brancos. Assim como a Natureza resulta da separação dos

sujeitos coletivos do seu lugar de existência por uma interferência externa, violenta, a partir de uma relação desigual de poder (Krenak, 2018, p. 1).

Para Davi Kopenawa, escritor e xamã yanomami, a Terra é um ser que “tem coração e respira” (Kopenawa & Albert, 2015, p. 468). Para Kopenawa, as ideias em torno da ecologia sempre foram parte da cultura de seu povo – a ecologia é, antes de tudo, xamânica, baseada na relação social entre os humanos e os espíritos *xapiri*:

*Omama*²⁹ tem sido, desde o primeiro tempo, o centro das palavras que os brancos chamam de ecologia. [...] Se tivéssemos livros, os brancos entenderiam o quanto são antigas entre nós! Na floresta, a ecologia somos nós, os humanos. Mas são também, tanto quanto nós, os *xapiri*, os animais, as árvores, os rios, os peixes, o céu, a chuva, o vento e o sol! É tudo o que veio a existência na floresta, longe dos brancos; tudo que ainda não tem cerca. As palavras da ecologia são nossas antigas palavras, as que *Omama* deu a nossos antepassados. Os *xapiri* defendem a floresta desde que ela existe. Sempre estiveram do lado de nossos antepassados, que por isso nunca a devastaram. Ela continua bem viva, não é? Os brancos, que antigamente ignoravam essas coisas, estão agora começando a entender. É por isso que alguns deles inventaram novas palavras para proteger a floresta. Agora dizem que são a gente da ecologia porque estão preocupados, porque sua terra está ficando cada vez mais quente (Kopenawa & Albert, 2015, p. 479-480).

Para Kopenawa, portanto, a ecologia enquanto disciplina, nasce a partir dos desastres e da imensurável sobre-exploração dos ecossistemas:

²⁹ Os Yanomami atribuem sua origem à relação de *Omama* como a filha do monstro aquático *Tēpērēsiki*, dono das plantas cultivadas. *Omama* seria quem criou as regras da sociedade e da atual cultura Yanomami, assim como quem originou os espíritos auxiliares dos xamãs: os *xapiripē*, *xapiri o hekurapē*, que são aqueles que resguardam e protegem as florestas, os rios e todos os seres do cosmos (Kopenawa & Albert, 2015).

“o que vocês chamam de meio ambiente é o que resta do que vocês destruíram” (Albert, 1995, p. 20). Contudo, o próprio ambiente a ser conservado é apresentado por ele como uma visão branca de uma floresta inerte, criada à toa, que jaz silenciosa (Kopenawa & Albert, 2015). A conservação seria, então, o resultado de um colapso que remete a uma natureza produtiva, passível de uma economia esclarecida e sustentável, mas ainda submetida ao modo de produção capitalista e desenvolvimentista. Absolutamente contrário à cosmovisão yanomami: “Somos habitantes da floresta. Nascemos no centro da ecologia e lá crescemos. Ouvimos sua voz desde sempre [...]” (Kopenawa & Albert, 2015, p. 480).

Faz-se importante destacar que a desconstrução dos conceitos relativos à ecologia não tem a pretensão de invalidar essa ciência. Entretanto, a agregação de outras perspectivas ao debate tensiona “verdades absolutas” e busca novos paradigmas capazes de descolonizar e politizar as ciências ecológicas.

Assim como a ecologia, as formas de organização social e a política dos povos indígenas dão fundamentos para outras perspectivas, que nos permitam pensar em alternativas aos sistemas político partidários aos quais estamos submetidos. Dentre os povos originários, existe uma multiplicidade de formas de como, porque e para quem se faz política. Segundo de la Cadena & Peña (2014), as cosmologias políticas indígenas convidam a prática do pensamento para além das divisões entre natureza/cultura, sujeito/objeto, materialidade/

espiritualidade e todos seus cognatos. Algo que pode ser, também, expresso pelas palavras de Kopenawa:

Quando eu era mais jovem, costumava me perguntar: Será que os brancos possuem palavras de verdade? Será que podem se tornar nossos amigos? Desde então, viajei muito entre eles para defender a floresta e aprendi a conhecer um pouco o que eles chamam de política. Isso me fez ficar mais desconfiado! [...] Para nós, a política é outra coisa. São as palavras de Omama e dos xapiri que ele nos deixou. São as palavras que escutamos no tempo dos sonhos e que preferimos, pois são nossas mesmo. Os brancos não sonham tão longe quanto nós. Dormem muito, mas só sonham com eles mesmos (Kopenawa & Albert, 2015, p. 390).

Para Kopenawa, a sociedade não indígena é o “povo da mercadoria”³⁰, uma nomenclatura através da qual o xamã revela a incessante ambição de acumulação de riquezas através da mercantilização da vida, como discutimos para as políticas hídricas. Para Kopenawa, além de transformar tudo em uma mercadoria negociável e comerciável, nossas leis estão feitas para não serem respeitadas. “Os antigos brancos desenharam o que chamam de suas leis em peles de papel, mas para eles parece que não passam de mentiras! Na verdade, eles só escutam as palavras da mercadoria” (Kopenawa & Albert, 2015, p. 435).

Para as formas de fazer-entender política provenientes dos mundos indígenas, por sua vez, é impensável mercantilizar qualquer uma das entidades que compõem a vida, pois não há distinção entre natureza e cultura (Viveiros de Castro, 2004).

³⁰ As reflexões de Davi Kopenawa sobre o “povo da mercadoria” estão na seção 19 “Paixão pela mercadoria” (406-420 p.) do livro “A queda do céu. Palavras de um xamã yanomami” (Kopenawa & Albert, 2015).

Esta diferença substancial, contudo, provoca a forma ocidental desenvolvimentista de fazer política. Assumindo a complexidade que supõe repensar as formas políticas dominantes. Gudynas (2011) sugere que:

Nesse plano aparecem as ontologias dos distintos povos indígenas, enquanto alguns de nós que viemos da herança ocidental, “compreendemos” ou “sentimos” que o projeto da Modernidade se esgotou, e que alcançamos um ponto crítico que permite “ver” essas outras ontologias, não necessariamente entendê-las em toda a sua complexidade, mas pelo menos observar suas manifestações, reconhecê-las como alternativas válidas e respeitáveis, inspirar-nos nelas e reapropriá-las para transformar nossas próprias cosmovisões (Gudynas, 2011, p. 10).

Desde a cosmo-política³¹ dos Mbya-Guarani, Arnildo Wera entende que para seu povo também há diferenças muito claras na hora de entender e praticar a política: *a política dos Mbya é muito diferente da política jurua*. É uma política coletiva, mesmo quando marcada pelos conflitos (Turra, 2018). De acordo com os diálogos registrados por este autor, Arnildo Wera diz que: *tudo o que a gente faz é escutar os nossos mais velhos e suas leis invisíveis*, ressaltando a importância de sua avó, *kunhãkarai Laurinda*, já que *nossa política está dentro da velhinha* (Turra, 2018, p. 29). Estas palavras, se somam ao próprio caminho de vida que Arnildo está seguindo enquanto líder espiritual e político de seu povo.

Através dos ensinamentos oriundos da memória de seus avôs, avós e familiares – principalmente de seu avô, Alcindo Wera *Tupã* – Arnildo Wera segue o caminho de *yvyrai'ja* (aprendiz de *karai*³²) para trazer saúde e bem-estar para sua família e para seu povo. A sabedoria que encarna a cultura Mbya-Guarani se dá através da memória ancestral de um povo (a qual é resguardada, protegida e transmitida pelos mais antigos), sob a qual se constroem as organizações e se edificam suas políticas.

O contínuo processo colonial – suportado por uma ciência hegemônica e uma política desenvolvimentista – privou os Mbya Guarani (e tantos outros povos originários do *Abya Yala*) de seguir os caminhos dos avós e o fluxo das águas no *Yvyrupa*. As margens dos rios já não mais os pertencem, pois ganharam outros donos com direitos de papel. O acesso aos bens hidrobiológicos – que não são entendidos por eles como um mero recurso – é cada dia mais limitado através do desmonte socioambiental em execução no Brasil. Para que se possa subverter esta lógica predatória é imprescindível respeitar a memória dos avós e incorporar as sabedorias indígenas nas percepções modernas de política e ecologia.

5. Considerações finais

As cosmovisões do *Abya Yala* são marcadas pelo contínuo entre natureza e cultura, através do qual o relacionar-se com o cosmos se dá a partir de reconhecimento de afeto e de um profundo respeito à Terra e todos os seus seres-entidades-elementos.

³¹ Conceito descrito em: Morinico *et al.* (2019).

³² "*Karaié* uma expressão que, em geral, denota respeito, mas é usada principalmente como uma das formas de se referir aos xamãs (ou pajés) Mbya Guarani. Usa-se *kunhã* (mulher) *karai* para as mulheres xamãs" (Turra, 2018, p. 30).

De forma contrária, a política desenvolvimentista em voga nas sociedades ocidentais, segue submetendo a natureza à noção de recurso, como algo que tem propósito servil e instrumental, para aqueles poucos seres humanos que foram incluídos no “seleto clube da humanidade” (Krenak, 2019).

A ascensão de governos conservadores no *Abya Yala* tem acelerado as políticas desenvolvimentistas (que, diga-se de passagem, estiveram presentes em todos os governos progressistas), vulnerabilizando ainda mais os direitos originários através do desmonte das políticas socioambientais. No que se refere às políticas hídricas, Kopenawa é assertivo em nomear a sociedade ocidental como povo da mercadoria. No Brasil, a privatização das águas reforçará ainda mais a desigual disputa entre o modo de vida ocidental dominante e todos aqueles outros, distintos, “a sub-humanidade” (Krenak, 2019), que entendem ser também natureza – como revela Arnildo Wera.

É, no contexto de um debate político e cosmo-ecológico, aliado às ontologias relacionais do *sentipensar*, que poderão, quem sabe um dia, surgir caminhos para dialogarmos sobre a natureza enquanto um sujeito de direitos³³. Isto já ocorreu, por exemplo, no Equador, onde os direitos da natureza foram reconhecidos perante a Constituição do país. Apesar de sua importância, contudo, o reconhecimento dos direitos da natureza, não impediu o agravamento dos conflitos territoriais entre os povos

originários e os megaprojetos extrativistas oriundos do desenvolvimento³⁴.

É preciso não esquecer, contudo, que as leis são instituídas pelo povo da mercadoria. É importante ressaltar que a natureza tem valor intrínseco e, portanto, deveria ser reconhecida como um sujeito de direitos. Entretanto, separar os direitos da natureza daqueles que a significam (ou seja, aqueles sujeitos que a habitam, a constroem socioculturalmente e a defendem) pode ser uma armadilha daqueles – atentos ao valor da mercadoria – que isolam seu valor enquanto capital natural juridicamente, para mais facilmente apropriar-se dela³⁵.

Considera-se, portanto, que garantir os direitos originários aos territórios ancestrais é uma das formas mais seguras de garantir a conservação da sociobiodiversidade, através da reprodução social da natureza e da própria memória do mundo. Com os direitos territoriais assegurados, de modo que os povos indígenas tenham autonomia e direitos de reproduzir seus modos de vida tradicionais, se garantirá também a manutenção dos ciclos vitais da Terra, dentre eles o da água.

Referências

ANA – Agência Nacional de Águas. *Conjuntura dos recursos hídricos no Brasil 2017: Relatório Pleno*. Brasília, 169, 2017. Disponível em: <http://www.snirh.gov.br/portal/snirh/centrais-de-conteudos/conjuntura-dos-recursos-hidricos/relatorio-conjuntura-2017.pdf/view>. Acesso em: jan. 2020.

³³ Enquanto as águas, o rio Atrato na Colômbia (2016); o rio Whanganui na Nova Zelândia (2014) e os rios Ganges e Yamuna na Índia (2017) foram reconhecidos como sujeitos de direito (Gudynas, 2019).

³⁴ Um exemplo das lutas indígenas equatorianas encontra-se em Cucurí-Miñarcaja (2020).

³⁵ Os autores agradecem a professora Marcela Vecchione (UFPA/NAEA) por incentivar e contribuir para essa discussão.

- Albert, B. *O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza. Série Antropologia*, 174, 1-33, 1995. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/1849409/course/section/474081/pub405-2.pdf>
- Banco Mundial. *Estudos de modelos de gestão de serviços de abastecimento de água no meio rural no Brasil*, 2016. Disponível em: <https://documents1.worldbank.org/curated/en/931891479307797732/pdf/Parte-II.pdf> Acesso em: mar. 2020.
- Bonnemaison, J. Viagem em torno do território. In: Corrêa, R.; Rosendahl, Z. (Orgs.). *Geografia Cultural: um século*. Rio de Janeiro: Editora da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (EdUERJ), p. 83-131, 2002.
- Brasil. *Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973*. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. Brasília, 1973. Brasília: DOU de 21/12/1997.
- Brasil. *Lei nº 9.433, de 8 de janeiro de 1997*. Institui a Política Nacional de Recursos Hídricos. Brasília, 1997. Brasília: DOU de 09/01/1997.
- Brasil. *Constituição da República Federativa do Brasil, de 5 de outubro de 1988*. 11. ed. São Paulo, Atlas, 1998.
- Brasil. *Lei nº 11.445, de 5 de janeiro de 2007*. Institui diretrizes nacionais para o saneamento básico. Brasília: DOU de 08/01/2007.
- Brasil. *Lei nº 14.026, de 15 de julho de 2020*. Dispõe sobre o marco legal do saneamento básico e altera a Lei nº 9.984, de 17 de julho de 2000. Brasília: DOU de 16/07/2020.
- Camousseight, A. El aporte científico de Carl Linné a 300 años de su nacimiento. *Revista Chilena de Historia Natural*, 80(3), 387-389, 2007. doi: 10.4067/S0716-078X2007000300012
- CEMADEN – Centro Nacional de Monitoramento e Alertas de Desastres Naturais. *Situação das Chuvas no Brasil, Trimestre FMA/2020 Abril/2020*, 2020. Disponível em: http://www.cemaden.gov.br/wp-content/uploads/2020/05/Reuniao_Impactos_CEMADEN_Maio_2020.pdf. Acesso em: jun. 2020.
- Centro Nacional de Acción Pastoral. Acerca del nombre «AbyaYala». Temas De Nuestra América. *Revista De Estudios Latinoamericanos*, 8(18), 255-258, [1992] 2017. Disponível em: <https://www.revistas.una.ac.cr/index.php/tdna/article/view/9712>
- Chile. *Constitución Política de la República de Chile*. Santiago de Chile, 1980.
- Chile. *Ley nº 9909, de 29 de octubre de 1981*. Código de Aguas, Ministerio de Justicia, 1981.
- CIMI – Conselho Indigenista Missionário. *Relatório: Violência contra os Povos Indígenas no Brasil*, 2019. Disponível em: <https://cimi.org.br/wpcontent/uploads/2019/09/relatorio-violencia-contra-os-povos-indigenas-brasil-2018.pdf>. Acesso em: out. 2020.
- Comandulli, C. *Preservacionistas e indígenas Guarani. A aldeia que não existiu – conflito socioambiental no sul brasileiro*. Londres, Dissertação (Mestrado em Antropologia), University College London, 2008.
- Correa-Parra, J.; Vergara, F.; Aguirre, N. C. Water Privatization and inequality: gini coefficient for water resources in Chile. *Water*. 12(12), 3369, 2020. Disponível em: <https://www.mdpi.com/2073-4441/12/12/3369>
- CPT – Comissão Pastoral da Terra. *Conflitos no Campo: Brasil 2019, 2020*. Disponível em: <https://www.cptnacional.org.br/publicacoes-2/destaque/5167-conflitos-no-campo-brasil-2019> Acesso em: fev. 2020.
- CTI – Centro de Trabalho Indigenista. *Violações dos direitos humanos e territoriais dos Guarani no oeste do Paraná (1946-1988): subsídios para a Comissão Nacional da Verdade*, 2013. Disponível em: https://biblioteca.trabalhoindigenista.org.br/wpcontent/uploads/sites/5/2018/07/Relat%C3%B3rio-CNV_final_.pdf. Acesso em: ago. 2020.
- Cucurí-Miñarcaja, C. Gran paro nacional indígena y popular em el Ecuador, octubre 2019 “Soy del Páramo”. In: Ortega-Caicedo, A.; Lang, M (Orgs.). *Gritos, grietas y siembras de nuestros territorios del sur*. Catherine Walsh y el pensamiento crítico-decolonial en América Latina. Ecuador: Editorial Abya-Yala, p. 169-179, 2020.
- Dal Sasso, G.; Fleury, L. As aldeias Guajayvi e Pekuruty e suas invisibilidades no EIA-RIMA. In: Prates, C.; Raguse, E.; Alt, J.; Fleury, L. (Orgs.). *Painel de Especialistas: Análise crítica do estudo de impacto ambiental da Mina Guaíba*.

Porto Alegre: Comitê de Combate à Megamineração no Rio Grande do Sul, p. 165-171, 2019.

de la Cadena, M.; Peña, J. L. Introdução: Cosmopolítica nos Andes e na Amazônia-Como políticas indígenas afetam a política? *Interethnic@ - Revista de Estudos em Relações Interétnicas*, 18(1), 1-11, 2014. doi: 10.26512/interethnica.v18i1.15366

Dias, S., A.; Silva, B., S. Seguindo o fluxo do tempo, trilhando o caminho das águas: territorialidade Guarani na região do Lago Guaíba. *Revista de Arqueologia, Sociedade de Arqueologia Brasileira*, 26(1), 56-70, 2013. Disponível em: <https://revista.sabnet.org/index.php/sab/article/view/368>

Dias, S., A.; Silva, B., S. Arqueologia Guarani no Lago Guaíba: refletindo sobre a territorialidade e a mobilidade pretérita e presente. In: Milheira, R.; Wagner, G. (Orgs.). *Arqueologia Guarani no litoral Sul do Brasil*. Curitiba: Appris, p. 81-114, 2014.

Escobar, A. Tropezando com el desarrollo: construcción y deconstrucción del tercer mundo. In: *PRATEC - Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas*. Lima: Afirmación Cultural Andina, p. 245-276, 1993.

Escobar, A. *Sentipensar com la tierra: Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Colômbia: Ediciones UNAULA, 2014.

Escobar, A. Sentipensar con la Tierra: Las Luchas Territoriales y la Dimensión Ontológica de las Epistemologías del Sur. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 11(11), 11-32, 2016. Disponível em: <http://www.aibr.org/antropologia/netesp/numeros/1101/110102.pdf>

Faria, J. L. *Conflitos e participação da sociedade civil na instalação do Comitê da Bacia Hidrográfica do Rio Doce*. Viçosa, Dissertação (Mestrado em Extensão Rural), UFV, 2004.

Fearnside, P. Os impactos socioambientais das barragens amazônicas brasileiras. In: J. Weiss (Orgs.). *Movimentos Socioambientais: Lutas - Avanços - Conquistas - Retrocessos - Esperanças*. Formosa: Xapuri socioambiental, p. 259-289, 2019.

Ferreira, R.; Bittencourt, F.; Rêgo, J. A. Direito indígena e o paradigma instituído pela Constituição de 1988: di-

reito à alteridade. *Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas*, 12(3), 126-138, 2018. doi: 10.21057/re-pamv12n3.2018.28441

Ferreira, J.; Leitão, S.; Batista, N. *Imposto Territorial Rural: Justiça tributária e incentivos ambientais*. São Paulo: Instituto Escolhas, 2019.

Fiocruz – Fundação Oswaldo Cruz; Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro - PUC-RJ; Instituto Socioambiental – ISA; Hutukara Associação Yanomami – HAY; Associação do Povo Ye'kwana do Brasil – APYB. *Avaliação da exposição ambiental ao mercúrio proveniente de atividade garimpeira de ouro na Terra Indígena Yanomami, Roraima, Amazônia, Brasil*, 2016. Disponível em: <https://illegalmining.amazoniasocioambiental.org/diagnostico_contaminacao_mercurio_terra_indigena_yanomami-397ee76eae486029d21567ba8d543bd0.pdf?lang=en>. Acesso em: mar. 2020.

Fiocruz – Fundação Oswaldo Cruz. *Impacto do mercúrio na saúde do povo indígena Munduruku na bacia do Tapajós*, 2020. Disponível em: <https://www.greenpeace.org/static/planet4-brasil-stateless/9ec86ba8-wwfbr_2020_nt_impacto-merc%C3%BArio-sa%C3%BAde-povo-ind%C3%ADgena-munduruku_v2.pdf>. Acesso em: dez. 2020.

Forterre, P. To be or not to be alive: How recent discoveries challenge the traditional definitions of viruses and life. *Studies in history and philosophy of science part c: studies in history and philosophy of biological and biomedical sciences*, 59, 100-108, 2016. doi: 10.1016/j.shpsc.2016.02.013

Galeano, E. *Las venas abiertas de América Latina*. Uruguay: Siglo XXI Editores, 1971.

Garbisu, C.; Amézaga, I.; Albizu, I.; Alkorta, La esencia de los seres vivos. *Revista Ecosistemas*, 12(3), 1-4, 2004. Disponível em: <https://www.revistaecosistemas.net/index.php/ecosistemas/article/view/355>

Garlet, J.; Assis, V. Desterritorialização e reterritorialização: A compreensão do território e da mobilidade Mbya-Guarani através das fontes históricas. *Fronteiras: Revista de História*, 11(19), 15-46, 2009. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/5882/588265667003.pdf>

Garnett, S.; Burgess, N.; Fernández-Llamazares, A.; Molnár, Z.; Robinson, C.; Watson, J.; Zander, K.; Austin, B.;

- Brondizio, E.; Collier, N.; Duncan, T.; Ellis, E.; Geyle, H.; Jackson, M.; Jonas, H.; Malmer, P.; McGowan, B.; Sivongxay, A.; Leiper, I. A spatial overview of the global importance of Indigenous lands for Conservation. *Nature Sustainability*, 1, 369-374, 2018. Disponível em: <https://www.nature.com/articles/s41893-018-0100-6>
- Gerhardt, C.; Rocha, L. 2017. 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. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, 42, 81-108, 2017. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/made/article/view/50816>
- Gudynas, E. *Buen vivir: germinando alternativas al desarrollo*, 2011. Disponível em: http://www.ecominga.uqam.ca/PDF/BIBLIOGRAPHIE/GUIDE_LECTURE_1/GudynasBuen-vivir-Germinando-alternativas.pdf. Acesso em: out. 2020.
- Gudynas, E. *Direitos da Natureza. Ética biocêntrica e políticas ambientais*. São Paulo: Editora Elefante, 2019.
- Huanacuni, M. F. *Buen Vivir / Vivir Bien: filosofia, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Lima: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas - CAOI, 2010.
- IPBES – Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services. *Summary for policy-makers of the global assessment report on biodiversity and ecosystem services*, 2019. Disponível em: <https://ipbes.net/global-assessment>. Acesso em: jan. 2021.
- Jaramillo, C.; Acevedo, R. *Contabilidad de huella hídrica utilizada en la estimación de la huella hídrica de cinco sectores económicos a nivel nacional*, 2017. Disponível em: <https://escenarioshidricos.cl/wp-content/uploads/2020/06/huella-hidrica.pdf>. Acesso em: ago. 2020.
- Kishimoto, S.; Petitjean, O. *Remunicipalización: cómo ciudades y ciudadanía están escribiendo el futuro de los servicios públicos*. Amsterdam: Transnational Institute, 2017.
- Kopenawa, D.; Albert, B. *A queda do céu: Palavras de um xamã Yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- Krenak, A. Ecologia Política. *Ethnoscientia: Revista Brasileira de Etnobiologia e Etnoecologia*, 3(2), 1-2, 2018. doi: 10.18542/ethnoscientia.v3i2.10225
- Krenak, A. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- Krenak, A. *O amanhã não está à venda*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- Ladeira, M. Yvyrupa, onde se assenta o mundo ou território/ espaço geográfico do mundo. In: *Espaço geográfico Guarani-M'bya: significação, constituição e uso*. São Paulo: EDUEM / EDUSP, 2008.
- Lourenço, B., D. *Qual o valor da natureza? Uma introdução à ética ambiental*. São Paulo: Editora Elefante, 2019.
- Martínez, A.; Rátiva, S.; Cevallos, B. Mokrani, D.O. Estado como instrumento, o Estado como impedimento. Contribuições ao debate sobre a transformação social. In: Dilger, G.; Lang, M. Pereira-Filho, J. (Orgs.). *Descolonizar o imaginário*. Debates sobre pós-extratativismo e alternativas ao desenvolvimento. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, p. 355-401, 2016.
- Medina, R. Algunas reflexiones sobre la clasificación de los organismos vivos. *História, Ciência, Saúde*, 19(3), 883-898, 2012. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/hcsm/a/jXV-TvybVNrPZStpJtp3Z5gm/?format=pdf&lang=es>
- Morinico, J.; Frizzo, R.; Costa, R.; Souza, J. Cosmopolítica Mbya-Guarani e retomadas no sul do Brasil: o caso da Tekoa Ka'aguy Porã (Maquiné, RS). In: *XIII reunião de Antropologia do Mercosul*, Porto Alegre, 22-25 de jul., 2019.
- Pekel, J.; Cottam, A.; Gorelick, N.; Belward, A. High-resolution mapping of global surface water and its long-term changes. *Nature*, 540, 418-422, 2016. Disponível em: <https://www.nature.com/articles/nature20584>
- PLANSAB - Plano Nacional de Saneamento Básico. *Documento em revisão submetido à apreciação dos Conselhos Nacionais de Saúde, Recursos Hídricos e Meio Ambiente*, 2019. Disponível em: https://antigo.mdr.gov.br/images/stories/ArquivosSDRU/ArquivosPDF/Versao_Conselhos_Resolu%C3%A7%C3%A3o_Alta_-_Capa_Atualizada.pdf. Acesso em: jul. 2020.
- Porto-Gonçalves, C. W. Água enquanto Disputa Epistêmica e Política Para Além dos Três Estados da Água. In: Roca-Servat, D.; Perdomo-Sánchez, J. (Orgs.). *La lucha por los comunes y las alternativas al desarrollo frente al*

- extractivismo*. Miradas desde las ecologías(s) políticas(s) latinoamericanas. Grupo de Trabajo Ecología(s) política(s) desde Sur/AbyaYala. Argentina: CLACSO, p. 67-84, 2020.
- Possanti, I.; Menegat, R. Sobre a importância estratégica do Rio Jacuí no planejamento de recursos hídricos da região de Porto Alegre e problemas associados ao projeto Mina Guaíba. In: Prates, C.; Raguse, E.; Alt, J.; Fleury, L. (Orgs.). *Painel de especialistas: Análise crítica do estudo de impacto ambiental da Mina Guaíba*. Porto Alegre: Comitê de Combate à Megamineração no Rio Grande do Sul, p. 15-30, 2019.
- Printes, R. Território e territorialidade: revisando conceitos diante da complexidade da sociodiversidade. In: *V Seminário Observatórios, Metodologias e Impactos*. São Leopoldo, 28 de set., 2015.
- Ramirez, C. Linneo: la pasión de un médico por la clasificación de los seres vivos. *Revista Ciencia Salud*, 5(1): 101-103, 2007. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/562/56250109.pdf>
- Romero, T. H.; Castro, F.; García, Y.; Agua, extractivismo y etno-territorialidades: losaymara y los mapuche en Chile. In: Ulloa, A.; Romero, T. H. (Orgs.). *Agua y disputas territoriales en Chile y Colombia*. Colômbia: Universidad Nacional de Colombia, 57-84. 2018.
- Romero, T. H.; Ulloa, A. Hidro-poderes globales-nacionales y resistencias locales. In: Ulloa, A.; Romero, T. H. (Orgs.). *Agua y disputas territoriales en Chile y Colombia*. Colômbia: Universidad Nacional de Colombia, p. 19-56, 2018.
- Scheel-Ybert, R.; Beauclair, M.; Buarque, A. The forest people: landscape and firewood use in the Araruama region, southeastern Brazil, during the late Holocene. *Vegetation History and Archaeobotany*, 23, 97-111, 2014. Disponível em: <https://link.springer.com/article/10.1007/s00334-013-0397-z>
- Shiva, V. *Las guerras del agua*. Privatización, contaminación y lucro. México: Siglo XXI Editores, 2003.
- SMDHSU - Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Segurança Urbana. *Cadernos de Direitos Humanos*, 2010. Disponível em: http://proweb.procempa.com.br/pmpa/prefpoa/smdh/usu_doc/caderno_de_dh_-_edicao_povos_indigenas.pdf. Acesso em: fev. 2020.
- Soares, M. *Caminhos para viver o MbyaReko*: estudo antropológico do contato interétnico e de políticas públicas de etnodesenvolvimento a partir de pesquisa etnográfica junto a coletivos Guarani no Rio Grande do Sul. Tese (Doutorado em Antropologia Social), UFRGS, 2012.
- Soares, M. Algumas reflexões antropológicas sobre os aportes e os resultados da Chamada Pública de Assistência Técnica e Extensão Rural e o Programa de Fomento às Atividades Produtivas Rurais para povos indígenas no Rio Grande do Sul. In: Fleck, L.; Kunh, D.; Soares, M.; Berbigier, M. (Orgs.). *Programa de fomento às atividades produtivas rurais e o combate à pobreza rural no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: UFRGS, p. 217-252, 2019.
- Souza, C. J. Territórios e Povos Originários (Des)velados na Metrópole de Porto Alegre. In: Freitas, A.; Fagundes, L. (Orgs.). *Povos Indígenas na Bacia Hidrográfica do Lago Guaíba*. Porto Alegre: Prefeitura de Porto Alegre, p. 14-24, 2008.
- Souza, C. J.; Frizzo, R.; Guardioli, C. *Relatório antropológico, histórico e arqueológico circunstanciado sobre o assentamento Yjerê de famílias da etnia indígena Mbya-guarani na Ponta do Arado, bairro Belém Novo*, 2019. Disponível em: <https://www.academia.edu/Documents/in/Mby%C3%A1-Guarani>. Acesso em: out. 2020.
- Tavares, P. *Atlas do Desterro Oco 'y-Jakutinga. Mapas e documentos da expropriação territorial e remoção forçada dos Avá-Guarani de Oco 'y-Jakutinga, oeste do Paraná (1940-1980)*, 2020. Disponível em: <https://www.advocacia.autonoma.xyz/copia-memoria-da-terra>. Acesso: dez. 2020.
- Toledo, V.; Barrera-Bassols, N. *La Memoria Biocultural: la importancia ecológica de los saberes tradicionales*. Barcelona: Icaria Editorial, 2008.
- Turra, G. *Nhe 'ëvy 'aa*: reflexões etnográficas sobre bem viver e práticas cosmopolíticas entre os Mbya Guarani no Sul do Brasil. Porto Alegre, Trabalho de Conclusão (Graduação em Ciências Sociais), UFRGS, 2018.
- Valencia, E. J. *¿A quienes se les privan las aguas en Suramérica*: Ecología Política e Hidroterritórios em interlocución com los Mbya Guarani em el sur de Brasil. Porto Alegre, Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Rural), UFRGS, 2020.

-
- Vargas, R. *La cultura del agua*. Lecciones de la América Indígena. UNESCO: Serie Agua y Cultura del PHI-LAC, 2006.
- Viveiros de Castro, E. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. *O que nos faz pensar*, 14(18), 225-254, 2004. Disponível em: <http://www.oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqfnfp/article/view/197>
- Viveiros de Castro, E. Prefácio: O recado da mata. In: Kopenawa, D.; Albert, B. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, p. 11-41, 2015.
- Walsh, C. O interculturalizar da nova Constituição equatoriana. *Revista de Doutrina da 4ª Região*, 31, 2009. Disponível em: https://revistadoutrina.trf4.jus.br/artigos/edicao031/catherine_walsh.html
- Whittaker, R. New concepts of kingdoms of organisms. *Science*, 163, 150-160, 1969. doi: 10.1126/science.163.3863.150
- WWF – World Wildlife Fund. *Living Planet Report 2020 - Bending the curve of biodiversity loss*, 2020. Disponível em: <https://www.zsl.org/sites/default/files/LPR%202020%20Full%20report.pdf>. Acesso em: fev. 2021.
- Zanon, S. 2020. *Desmatamento na Amazônia está secando o resto do Brasil, aponta relatório (Mongabay)*. Disponível em: <https://brasil.mongabay.com/2020/07/desmatamento-na-amazonia-esta-secando-o-resto-do-brasil-aponta-relatorio/>. Acesso em: jan. 2021.
- Zapata, C. *Crisis del multiculturalismo en América Latina*. Conflictividad social y respuestas críticas desde el pensamiento político indígena. Costa Rica: CALAS, 2019.