



Universidade de Brasília

**CENTRO DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO
SUSTENTÁVEL**

RENATA CAMARGO DE ARAÚJO

**NEGOCIANDO MUNDOS: ANÁLISE DO PLANO DE GESTÃO
TERRITORIAL E AMBIENTAL DA TI YANOMAMI A PARTIR DA
ONTOLOGIA POLÍTICA**

**BRASÍLIA – DF
2026**

RENATA CAMARGO DE ARAÚJO

**NEGOCIANDO MUNDOS: ANÁLISE DO PLANO DE GESTÃO
TERRITORIAL E AMBIENTAL DA TI YANOMAMI A PARTIR DA
ONTOLOGIA POLÍTICA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Centro de Desenvolvimento Sustentável da Universidade de Brasília, como requisito parcial para obtenção do título de Mestra em Desenvolvimento Sustentável.

Orientadora: Profa. Dra. Stephanie Nasuti
Coorientador: Prof. Dr. Tiago Ribeiro Duarte

**BRASÍLIA – DF
2026**

Universidade de Brasília
Biblioteca Central

Cn CAMARGO DE ARAÚJO, RENATA
NEGOCIANDO MUNDOS: ANÁLISE DO PLANO DE GESTÃO TERRITORIAL
E AMBIENTAL DA TI YANOMAMI A PARTIR DA ONTOLOGIA POLÍTICA /
RENATA CAMARGO DE ARAÚJO; orientador Stephanie Nasuti;
co-orientador Tiago Ribeiro Duarte. Brasília, 2025.
178 p.

Dissertação (Mestrado Acadêmico em Desenvolvimento
Sustentável) Universidade de Brasília, 2025.

1. Plano de Gestão Territorial e Ambiental de Terras
Indígenas (PGTA). 2. Políticas públicas ambientais. 3.
Terras Indígenas. 4. Conflitos ambientais e ontológicos. 5.
Yanomami e Ye'kwana. I. Nasuti, Stephanie, orient. II.
Ribeiro Duarte, Tiago, co-orient. III. Título.

RENATA CAMARGO DE ARAÚJO

**NEGOCIANDO MUNDOS: ANÁLISE DO PLANO DE GESTÃO
TERRITORIAL E AMBIENTAL DA TI YANOMAMI A PARTIR DA
ONTOLOGIA POLÍTICA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Centro de Desenvolvimento Sustentável da Universidade de Brasília, como requisito parcial para obtenção do título de Mestra em Desenvolvimento Sustentável.

Aprovado em 12 de dezembro de 2025

Profa. Dra. Stephanie Nasuti – Orientadora
Centro de Desenvolvimento Sustentável/UnB
Orientadora

Prof. Dr. Alessandro Roberto de Oliveira
Faculdade de Educação da Universidade de Brasília
Examinador interno

Profa. Dra. Mônica Celeida Rabelo Nogueira
Centro de Desenvolvimento Sustentável/UnB
Examinadora interna

Profa. Dra. Lorena Cândido Fleury
Departamento de Sociologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Examinadora externa

Em benefício de todos os seres.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, aos meus filhos, Cecília e Daniel, por todo o amor, carinho e companheirismo compartilhados ao longo desta jornada acadêmica, que se deu em uma fase tão singular de suas vidas, a primeira infância. Vocês são filhos incríveis, e me sinto muito honrada por ser a mãe de vocês. Agradeço também ao meu companheiro Bruno Reis Gonçalves pelo amor, dedicação e paciência despendidos ao longo desta travessia, marcada por turbilhões, encontros, desencontros e reencontros.

Agradeço também a toda a minha ancestralidade – à qual honro e à qual dedico todos os meus fazeres e afazeres, as minhas lutas, as minhas conquistas e a minha coragem –, em nome da minha ancestralidade materna, representada pela minha avó Inalda Oliveira de Camargo e pela minha mãe Lindoia Maria Camargo de Araújo. Sou muito grata pela força, pela fé e pela resiliência que aprendi com vocês, que são para mim um exemplo de como viver com integridade. Agradeço à minha ancestralidade paterna, representada, sobretudo, pelo meu pai Noswaldino Antônio de Araújo, o saudoso Vavá (*in memoriam*), que me ensinou a ser rio e voltou a mim como um rio; que me fez compreender que o fluir não é temerário e que somos todos parte do todo; que me ensinou, desde criança, a confiar na minha intuição, com a sabedoria de ler a vida não apenas pelas palavras ditas e escritas, mas também pelo sentir a si e ao outro, humanos e não humanos, visíveis e invisíveis.

Agradeço imensamente aos meus orientadores, Stephanie Nasuti e Tiago Ribeiro Duarte. Agradeço à professora Stephanie, que confiou no meu trabalho, na minha capacidade e na minha dedicação. Agradeço por suas orientações teóricas e, sobretudo, por sua parceria, paciência e delicadeza nesta jornada acadêmica, marcada também pela nossa dedicação ao maternar. Agradeço ao professor Tiago, meu coorientador, por contribuir para a ampliação do meu campo teórico de conhecimento, pela precisão nas indicações de literatura e pelas trocas teóricas que muito me ajudaram.

Agradeço também à professora Mônica Celeida Rabelo Nogueira e ao professor Fabiano Toni, do CDS/UnB, pela oportunidade de integrar a equipe do projeto de elaboração do Plano de Recuperação Ambiental da Terra Indígena Yanomami (PRA TIY). Grata também a todos os meus colegas de projeto, em especial a Maurice Nilsson, Nathali Germano, Cecília Woortmann, Fernanda Crispim, Raíssa Almeida. Agradeço, ainda, aos professores Diego Lindoso, Henyo Barretto, Elimar Nascimento, Doris Sayago e Mauro Cappellaro pelos diálogos e pelas trocas intelectuais ao longo de minha jornada

como mestrandia. Agradeço ainda à Samara Lima pelo trabalho de revisão de linguagem e formatação na fase de revisão desta dissertação.

Como parte da minha rede de apoio, agradeço à minha irmã e parceira de tantas aventuras Flávia Camargo de Araújo, à minha irmã e confidente Raquel Camargo de Araújo e ao meu irmão Ricardo Camargo de Araújo (*in memoriam*). Agradeço também profundamente ao meu círculo de sororidade: Semiramis de Medeiros Fernandes, Rosana Medeiros de Oliveira, Caetana Martins, Naiara Windmoller, Vivian Dayrell, Christine Chaves, Helena Araújo Costa, Tereza Cristina Cambiagui e Janaína Coutinho; ao meu amigo e irmão Reinaldo Navarro Amorim; e aos meus amigos Glauco Leonardo Evangelista Guimarães e Lúcio de Oliveira Magalhães. Agradeço também às minhas tias queridas Maria Doraci e irmã Naltiva, que têm sido uma rede preciosa de afeto, carinho e amor para com os meus filhos.

Por fim, mas definitivamente não menos importante, gostaria de agradecer à minha querida *dakini* Márcia Baja. Inesquecível e auspicioso receber sua visita na Biblioteca Central da Universidade de Brasília e caminhar por aquele campus arborizado, sentindo a vida. Obrigada por me lembrar que sou um rio e que é preciso apenas fluir. Que os espíritos da floresta nos guiem e sigam nos ensinando a viver de verdade.

RESUMO

Do ponto de vista ontológico, vivemos uma “crise de um mundo particular”, em que práticas modernas inviabilizam ou apagam a existência de modos de vida ancestrais indígenas. Muitas vezes, iniciativas de sustentabilidade e conservação arriscam reproduzir as mesmas lógicas que pretendem superar, ao priorizarem práticas que, por vezes, homogeneizam a diversidade das formas de vida. No Brasil, as terras indígenas são áreas prioritárias para a conservação ambiental e espaços de sustentação dos modos de vida indígenas. Nesse contexto, a gestão territorial e ambiental de terras indígenas articula-se como uma prática complexa e contraditória, que busca integrar “projetos de vida” a instrumentos técnico-burocráticos de gestão. Esta pesquisa visou compreender como o Plano de Gestão Territorial e Ambiental da Terra Indígena Yanomami (PGTA da TIY) se constitui como dispositivo que media realidades a partir da gestão ambiental no contexto das políticas públicas em terras indígenas. Inserida no campo teórico da ontologia política, a investigação utilizou a Análise Temática Reflexiva (TAR) para compreender como o plano estabiliza acordos ontológicos entre indígenas e não indígenas, observando potenciais equívocos e conflitos ontológicos nas propostas de gestão ambiental do PGTA da TIY. Como resultado desta pesquisa, observou-se que o PGTA exerce influência sobre diversos temas e, portanto, constrói, distorce e transforma as realidades em múltiplas direções. Identificou que o plano de gestão, que articula a Terra Indígena Yanomami tanto como espaço do “habitar” indígena quanto como área protegida por práticas de disciplinamento e normatização, estabiliza acordos e consensos de maneira assimétrica, reforçando seu caráter técnico-burocrático. Demonstrou-se que a construção narrativa do PGTA da TIY coordena e distribui a relação humana com animais, plantas, rios, montanhas e outros elementos a partir do conceito de “recursos naturais” e invisibiliza concepções radicalmente díspares da relação com a natureza. No entanto, verificou-se que nas propostas de gestão ambiental, o PGTA enseja a possibilidade de práticas de pluriverso que permitem a implementação tanto de técnicas modernas como de técnicas e práticas tradicionais indígenas, indicando que há espaço para negociar mundos múltiplos na gestão do território a partir do documento. Como a pesquisa apontou, a possibilidade de constituir mundos múltiplos e não inviabilizar e apagar os modos de vida Yanomami e Ye'kwana passa por validar na política práticas relacionais indígenas, a exemplo das práticas de negociação xamânicas com os espíritos *xapiri* e dos cantos rituais para o plantio de roças Ye'kwana. Nesse sentido, esta pesquisa sugeriu que, para fins de implementação das propostas de gestão ambiental do plano, atores de instituições modernas devem considerar a concepção de mundos múltiplos e de conflitos ontológicos como chaves de leitura do PGTA da TIY, com o intuito de assegurar a continuidade de práticas de sustentabilidade indígenas que mantêm a conservação das florestas.

Palavras-chave: Terras Indígenas; políticas públicas ambientais; conflitos ontológicos; Amazônia; PGTA.

ABSTRACT

From an ontological point of view, we are experiencing a “crisis of a particular world,” in which modern practices can threaten the existence of indigenous ways of life as unviable or erase them. Although legitimate as solutions, many sustainability and conservation initiatives risk reproducing the same logics of modern ontology that they intend to overcome, by prioritizing models that sometimes homogenize the diversity of life forms. In Brazil, indigenous lands are priority areas for environmental conservation and spaces that sustain indigenous ways of life. In this context, the territorial and environmental management of indigenous lands is articulated as a complex and contradictory practice that seeks to integrate “life projects” with technical-bureaucratic management instruments. This research aimed to understand how the Territorial and Environmental Management Plan of the Yanomami Indigenous Land (TIY's PGTA) constitutes a device that mediates realities through the lens of environmental management within the context of public policies in indigenous lands. Situated within the theoretical field of political ontology, this research used Reflective Thematic Analysis (RTA) to understand how the plan stabilizes ontological agreements between Indigenous and non-Indigenous peoples, observing potential ontological conflicts in the environmental management proposals of the TIY's PGTA. As a result of this research, it was observed that the PGTA shapes various themes and, therefore, constructs, distorts, and transforms realities in multiple directions. It identified that the management plan, which articulates the Yanomami Indigenous Territory both as a space of Indigenous "habitation" and as an area protected by practices of discipline and regulation, stabilizes agreements and consensuses asymmetrically, reinforcing its technical-bureaucratic character. It was demonstrated that the narrative construction of the TIY's PGTA coordinates and distributes the relationship between humans and non-humans – animals, plants, rivers, mountains, and other entities – under the framework of the concept of "natural resources" and renders invisible radically disparate conceptions of the relationship with nature. However, the analysis suggests that the TIY's PGTA creates space for pluriversal practices, enabling the integration of both modern and traditional indigenous techniques. This indicates that, within the management of the territory, there is tangible room to negotiate multiple worlds. As the research pointed out, the possibility of constituting multiple worlds and not invalidating and erasing the Yanomami and Ye'kwana ways of life involves validating indigenous relational practices in policy, such as shamanic negotiation practices with the xapiri spirits and ritual songs for planting Ye'kwana fields. Consequently, this research proposes that, when implementing the PGTA's environmental management initiatives, stakeholders from modern institutions should adopt the concepts of 'multiple worlds' and 'ontological conflicts' as analytical keys. This approach is essential to recognize and safeguard the indigenous sustainability practices that are fundamental to forest conservation.

Keywords: Indigenous Lands; environmental public policies; ontological conflicts; Amazon; PGTA.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Mapa 1. Terra Indígena Yanomami e suas comunidades	29
Mapa 2. Sobreposições de UCs na TI Yanomami	30
Mapa 3. Áreas da TIY atingidas pelo garimpo ilegal	35
Figura 1. Desenho da Urihi a, a terra-floresta, por Davi Kopenawa.....	38
Figura 2. Espíritos xapiri dançam em seus espelhos na floresta.....	40
Figura 3. Linha do Tempo	63
Figura 4. Temas e subtemas desenvolvidos.....	128

LISTA DE TABELAS

Tabela 1. Fases da Análise Temática Reflexiva	23
Tabela 2. Lista de temas e subtemas das propostas de gestão ambiental.....	121

LISTA DE ACRÔNIMOS E SIGLAS

Análise Temática Reflexiva (ATR)

Área Protegidas (AP)

Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB)

Associação das Mulheres Yanomami Kumirãyõma (AMYK)

Associação dos Povos Yanomami de Roraima (Hwenama).

Associação Kurikama Yanomami (AKY)

Associação Wanasseduume Ye'kwana (Seduume)

Associação Yanomami do Rio Cauaburis e Afluentes (AYRCA)

Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social (BNDES)

Centro de Desenvolvimento Sustentável da Universidade de Brasília (CDS/UnB)

Comissão pela Criação do Parque Yanomami (CCPY)

Ciência, Tecnologia e Sociedade (CTS)

Comissão Interamericana de Direitos Humanos da Organização dos Estados Americanos (OEA)

Comissão Pró-Índio do Acre (CPI/AC)

Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento (CNUMAD)

Convenção da Diversidade Biológica (CDB)

Convenção-Quadro das Nações Unidas sobre Mudança do Clima (UNFCCC)

Ecologia Política (EP)

Emergência em Saúde Pública de Importância Nacional (ESPIN)

Estudos de Sociedade, Ciência e Tecnologia (ESCT)

Floresta Nacional (FLONA)

Fundação de Empreendimentos Científicos e Tecnológicos (FINATEC)

Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI)

Grupo de Trabalho Interministerial (GTI)

Hutukara Associação Yanomami (HAY)

Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais (IBAMA)

Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio),

Instituto Internacional de Educação do Brasil (IEB)

Instituto Socioambiental (ISA)

Ministério do Meio Ambiente (MMA)

Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS)

Organização das Nações Unidas (ONU)

Organização Nacional do Trabalho (OIT)

Organização não governamental (ONG)

Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas (IPCC)

Parque Nacional (PARNA)

Parque Estadual (PES)

Plano de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA)

Plano de Recuperação Ambiental da Terra Indígena Yanomami (PRA TIY)

Plano Estratégico Nacional de Áreas Protegidas (PNAP)

Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial de Terras Indígenas (PNGATI)

Política Nacional de Meio Ambiente (PNMA)

Política Nacional de Recuperação da Vegetação Nativa (PROVEG)

Gabinete do Ministro/Ministério da Saúde (GM/MS)

Programa de Integração Nacional (PIN)

Projeto Catalisando a Contribuição das Terras Indígenas para a Conservação dos Ecossistemas Florestais Brasileiros (GEF Indígena)

Projeto Demonstrativo de Povos Indígenas (PDPI)

Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal (PPTAL)

Projeto Piloto Gestão Ambiental e Territorial Indígena (GATI)

Projeto Radar Amazônia (RADAM)

Rede de Cooperação Amazônica (RCA)

Secretaria Especial de Saúde Indígena do Ministério da Saúde (Sesai)

Serviço de Proteção ao Índio (SPI)

Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza (SNUC)

Teoria Ator-Rede (TAR)

Termo de Execução Descentralizada (TED)

Terra Indígena (TI)

Terra Indígena Yanomami (TIY)

Texoli Associação Ninam do Estado de Roraima (Taner)

Unidade de Conservação (UC)

United Nations Conference on Environment and Development (UNCED)

World Commission on Environment and Development (WCED)

Zoneamento Ecológico Econômico (ZEE)

SUMÁRIO

PRÓLOGO – DA EPISTEMOLOGIA DA SUSTENTABILIDADE À ONTOLOGIA POLÍTICA DOS CONFLITOS AMBIENTAIS.....	15
1 INTRODUÇÃO	18
1.1 OBJETIVOS DE PESQUISA.....	21
1.2 ESTRUTURA DA DISSERTAÇÃO.....	21
1.3 METODOLOGIA.....	23
1.3.1 Caminho investigativo	24
2 TERRA INDÍGENA YANOMAMI: DO PANORAMA GERAL ÀS ONTOLOGIAS YANOMAMI E YE'KWANA.....	28
2.1 PANORAMA GERAL DA TIY: DA DEMARCAÇÃO ÀS INVASÕES GARIMPEIRAS	28
2.2 OS YANOMAMI E O MUNDO RELACIONAL ENTRE HUMANOS E NÃO HUMANOS, VISÍVEIS E INVISÍVEIS	37
2.3 POVO YE'KWANA E A RELAÇÃO ENTRE AS ROÇAS E OS CANTOS RITUAIS ANCESTRAIS	42
3 PLANOS DE GESTÃO TERRITORIAL E AMBIENTAL DE TIs COMO INSTRUMENTOS MEDIADORES DE REALIDADES	47
3.1 PGTA COMO MEDIADOR: DO INSTRUMENTO DE GESTÃO AO PROJETO DE VIDA	47
3.1.1 PGTA como instrumento de políticas públicas.....	50
3.1.2 PGTA como dispositivo que media e constrói realidades.....	53
3.2 PGTA DA TERRA INDÍGENA YANOMAMI: DOCUMENTO DE IDENTIDADE DA TERRA-FLORESTA.....	58
3.2.1 Visão geral do PGTA da TIY: estrutura, funções e motivações	60
4 GESTÃO TERRITORIAL E AMBIENTAL EM TERRAS INDÍGENAS: DO CONTEXTO AOS CONCEITOS	67
4.1 CONTEXTOS DO PGTA: A PNGATI E A POLÍTICA DE ÁREAS PROTEGIDAS.....	67
4.1.1 Terras indígenas como áreas prioritárias para conservação da biodiversidade	71
4.2 AS MÚLTIPLAS CONCEPÇÕES DE GESTÃO TERRITORIAL E AMBIENTAL DE TIs	74
4.2.1 Concepções de gestão ambiental em terras indígenas.....	80
4.3 TRADUÇÃO COMO PRÁTICA DE CONSTRUIR REALIDADES	85

5 NEGOCIANDO MUNDOS: ENTRE ONTOLOGIAS MODERNA E INDÍGENAS	93
5.1 DA ECOLOGIA POLÍTICA AO QUESTIONAMENTO DO MUNDO ÚNICO	93
5.1.1 Separação natureza-cultura e as premissas de realidade	95
5.1.2 “O mundo de um mundo só” e os “mundos múltiplos”	102
5.2 ONTOLOGIA POLÍTICA E O GIRO PARA OS MUNDOS MÚLTIPLOS	104
5.2.1 Dos conflitos ecológicos distributivos aos conflitos ontológicos	108
6 DESENHOS DE PALAVRAS SOBRE A GESTÃO AMBIENTAL NA TIY	119
6.1 PGTA E OS TEMAS QUE MOBILIZAM A GESTÃO AMBIENTAL NA TIY	120
6.1.1 Recursos naturais como um domínio de poder	129
6.1.2 Manejo sustentável da caça como conflito ontológico.....	132
6.1.3 O conhecimento como campo de equivocações e disputas.....	135
6.2 PLANTAR ÁRVORES: ENTRE O “ENCONTRO PRAGMÁTICO” E O “CONFLITO ONTOLÓGICO”	138
6.3 PRECISAMOS SONHAR: COMO A FLORESTA VAI SE RECUPERAR?...	144
7 CONCLUSÃO.....	152
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	156
APÊNDICE A – ANÁLISE TEMÁTICA REFLEXIVA: FASE FAMILIARIZAÇÃO	175
APÊNDICE B – ETAPAS DA ANÁLISE TEMÁTICA REFLEXIVA.....	176
APÊNDICE C – MAPAS TEMÁTICOS.....	177
APÊNDICE D – ROTEIRO – EXERCÍCIO DE ONTORREFLEXIVIDADE.....	178

PRÓLOGO – DA EPISTEMOLOGIA DA SUSTENTABILIDADE À ONTOLOGIA POLÍTICA DOS CONFLITOS AMBIENTAIS

Minha pesquisa está conectada a inquietações que emergiram ao longo dos anos de minha atuação como jornalista ambiental no Congresso Nacional e, posteriormente, em minha incursão no universo das organizações não governamentais internacionais Greenpeace e WWF-Brasil, nas quais coordenei equipes de políticas públicas. Atuando como repórter de meio ambiente e como articuladora política nas agendas ambiental e climática nacional e internacionalmente, pude presenciar diversas dinâmicas nas quais conceitos, concepções e sentidos construíam realidades. Pude vivenciar experiências em que a definição sobre “o que as coisas são” direcionou acontecimentos e decisões em acordos internacionais climáticos, assim como criou “fatos” em processos decisórios da política nacional, abrindo campos de (des)entendimentos e espaços de conflitos e disputas.

Ao ingressar neste mestrado, minha curiosidade de pesquisadora se direcionou, inicialmente, a compreender os sentidos de sustentabilidade que regem as dinâmicas políticas de acordos internacionais, como os acordos de clima no âmbito da agenda da Convenção-Quadro das Nações Unidas sobre Mudança do Clima (UNFCCC) e agendas como os Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS). Porém, foi a partir da literatura da ecologia política – com suas reflexões sobre a tríade colonialidade/modernidade/decolonialidade e as relações de poder (Leff, 2021; Maldonado-Torres, 2007; Mignolo; Walsh, 2018; Quijano, 2000) – e da antropologia do desenvolvimento (Barroso; Abrantes, 2020; Enríquez Pérez, 2021) que passei a refletir sobre perspectivas de sustentabilidade distintas das concepções formuladas por acordos globais, que se propõem a ser universais. A partir daí, surgiu a pergunta sobre quais outros sentidos e concepções de sustentabilidade existem e coexistem na construção de realidades.

Foi seguindo nessa direção que cheguei a documentos elaborados por povos e comunidades tradicionais, como protocolos comunitários de consulta e consentimento prévio, livre e informado e os Planos de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (PGTAs). A investigação, inicialmente, se deu em um extenso conjunto de documentos e buscava compreender o debate conceitual em torno do termo sustentabilidade, identificando diferentes perspectivas de sustentabilidade presentes nesses documentos. Em um primeiro momento, caminhei por uma investigação

epistemológica a partir de conceitos teóricos como a epistemologia do cosmos vivo, adotada como abordagem alternativa à ciência ocidental (Carvalho, 2020a; Carvalho, 2020b), e como silenciamento epistêmico (Barreto, 2019). Como premissa, assumi, então, que os conceitos “não serão neutros, mas orientados em direção a um certo entendimento, inseridos em subteorias e teorias mais amplas de como as coisas funcionam” (Mills, 2018, p. 424).

Aos poucos, influenciada pela literatura dos estudos de Sociedade, Ciência e Tecnologia (ESCT) – especialmente sobre os campos da Ontologia Política e da Teoria Ator-Rede (TAR) –, o debate epistêmico foi dando lugar a uma investigação mais ampla no campo ontológico, buscando compreender as diversas formas de existir e como diferentes mundos performam realidades em torno da sustentabilidade. Parti, então, para investigar o tema sob a ótica das realidades múltiplas, analisando como diferentes modos de vida se sustentavam nos documentos, ampliando minha compreensão para além de rotular “visões de mundo” nos moldes multiculturalistas. A partir daí, deparei-me com uma literatura completamente nova no meu campo do conhecimento teórico (o que foi um desafio e uma oportunidade) e passei a me apropriar de novos conceitos, como “conflitos ontológicos”, “equivocações sem controle”, “multinaturalismo”.

Foi o mergulho na literatura da ontologia política que possibilitou uma “virada” em minha investigação. A partir disso, passei a adotar uma nova concepção do social, definida por Latour (2012) como um “movimento” peculiar de reassociações e reagregações. Distinta das noções clássicas do social, a concepção latourniana de social não estabiliza grupos sociais, forças sociais, disputas sociais como chaves de análise para compreender o social. Ela abandona a noção de grupos sociais e forças sociais e adota a concepção de coletivo e de formação de grupo (Latour, 2012), sugerindo que os coletivos são espaços dinâmicos, em que atores heterogêneos se relacionam em um fluxo constante de associações e agregações, sem permanecerem estáticos, “presos” ou categorizados em grupos sociais específicos.

Neste momento da minha pesquisa, eu já havia delimitado como objeto de estudo os PGTAs, compreendendo esses instrumentos de políticas públicas como campos férteis para equivocações e conflitos ontológicos. À medida que avançava a pesquisa, percebia uma lacuna, na literatura brasileira, quanto à compreensão da “sustentabilidade” de povos e comunidades tradicionais. Aos poucos, em minha elaboração teórica, a concepção multiculturalista de realidade única, capturada por diversos olhares (narrados como “visões de mundo”), foi sendo substituída pela concepção de realidades múltiplas,

constantemente construídas e performadas (De La Cadena; Blaser, 2018; Latour, 2012; Mol, 2002). Nesse momento da pesquisa, a investigação já caminhava para além da conceitualização de sustentabilidade. O mergulho acadêmico deslocava o enfoque de um conceito “estreito” de sustentabilidade para uma análise mais ampla de formas de “mundanização” (De La Cadena; Blaser, 2018). Foi neste momento que iniciei o mergulho nas ontologias Yanomami e Ye’kwana. Parti então para compreender aspectos constitutivos da existência desses povos indígenas no encontro com o mundo moderno ocidental, especialmente no que diz respeito às relações com a “natureza”.

Nesse contexto, o campo da ontologia política foi o trilha teórico que me reconectou às inquietações e indagações vivenciadas em minhas experiências como jornalista e ativista ambiental na atuação política. Foi a partir da adoção da lente investigativa dos mundos múltiplos que compreendi que certas disputas políticas a respeito do meio ambiente vão muito além de conflitos por acesso aos recursos naturais e seu uso. Essas disputas envolvem pressupostos ontológicos, muitas vezes díspares, e revelam que as práticas importam, pois não estamos diante de uma realidade única e imutável, mas sim de realidades moldadas por práticas (Mol, 2007). Nesse sentido, investigar práticas articuladas em planos de gestão territorial e ambiental de terras indígenas tornou-se um campo fértil de pesquisa, pois permitiu investigar o que está em jogo em processos de negociação que permeiam as disputas políticas pela gestão ambiental de terras indígenas.

Mais do que uma análise com debates encerrados sobre questões complexas de gestão territorial e ambiental de terras indígenas, esta pesquisa se apresenta como um caminho de abertura, uma passagem, para provocar reflexões em torno do fazer política em terras indígenas. A partir deste estudo, outros pesquisadores, jornalistas, ambientalistas e ativistas podem aprimorar suas concepções sobre como as múltiplas realidades são produzidas (Mol, 2002) nas políticas ambientais e indigenistas e rever paradigmas e modos de atuar no(s) mundo(s). Muitas vezes, práticas em defesa do meio ambiente reforçam a metafísica euro-americana do “mundo de um mundo só” (De La Cadena; Blaser, 2018). Portanto, desacelerar os raciocínios (Stengers, 2018) e ampliar a compreensão sobre como se dão os encontros na política e no contexto das políticas públicas, marcados por diferenças radicais entre mundos, é um esforço relevante para permitir que outros mundos possam coexistir sem serem apagados pela modernidade.

1 INTRODUÇÃO

O mundo, enquanto espaço de coexistência e interação humana e não humana, encontra-se inserido em diversas crises – ambiental, econômica, social, geopolítica, institucional, civilizacional, climática, biofísica, etc. (Acosta, 2016; Solón, 2019; Moore, 2022). Do ponto de vista ontológico, vivemos uma “crise de um mundo particular”, em que práticas de dominação (sejam elas patriarcais, capitalistas, liberais, racionais ou outras) invisibilizam ou impedem a existência de outros mundos e de outros modos de vida (Escobar, 2018, p. 67). Vivemos atualmente problemas modernos para os quais as soluções modernas têm se mostrado insuficientes (Escobar, 2018). Nesse contexto, muitas vezes, práticas modernas de conservação ambiental mobilizam pressupostos que homogeneizam outros modos de vida e apagam importantes práticas de sustentabilidade indígenas (De La Cadena; Blaser, 2018).

Enfrentar os complexos problemas das crises atuais exige reinventar práticas de constituir mundos, de modo que haja espaço para a coexistência de “mundos múltiplos e interconectados”, sem que sejam reduzidos uns aos outros (Blaser, 2013a, p. 30). Essa noção de mundos múltiplos e interconectados, que se conectam como uma “ecologia política de práticas”, como um “pluriverso” (De La Cadena; Blaser, 2018, p. 4), perpassa por novas práticas de relação entre seres diversos, sejam eles humanos ou não humanos, visíveis e invisíveis¹. Na América Latina, práticas de povos indígenas têm evocado seres como montanhas, rios, animais e espíritos da floresta para o centro da política, abrindo novas composições e possibilidades de relações políticas (De La Cadena, 2019). Essa resignificação evidencia um momento de ruptura na política moderna, que enseja a ampliação dos campos de negociação entre modos de vida distintos e a desnaturalização da exclusão de práticas indígenas no âmbito da política do Estado moderno.

No Brasil, movimentos indígenas têm avançado em estratégias políticas que integram seus “projetos de vida” (Blaser, 2004) às políticas de gestão de terras indígenas. Para além de estratégias racionais, que buscam dialogar com dinâmicas e burocracias estatais, essas práticas fundamentam-se em um sentido político de “habitar”² o território, pelo qual povos indígenas ocupam, afirmam e protegem seus espaços demarcados enquanto terras indígenas, a partir de modos específicos de se relacionar com o lugar

¹ Busco nesta pesquisa utilizar os termos trazidos pelos autores referenciados.

² Oliveira (2020) elabora o “habitar” como um sentido político no qual indígenas buscam proteger seus modos de vida, suas práticas tradicionais e seus espaços/paisagens a partir de sua relação com o território.

(Oliveira, 2020). Nesse contexto, modos indígenas de se relacionar com o lugar se encontram e interagem com práticas da conservação da “natureza”, marcadas por pressupostos da modernidade.

Esses encontros se dão em contextos complexos e, muitas vezes, contraditórios, como o da gestão territorial e ambiental de terras indígenas (Barretto-Filho; Correia, 2009; Little, 2006), no qual essas terras, para além do espaço do “habitar” indígena, são consideradas Áreas Protegidas (APs) e integram políticas e estratégias nacionais de conservação da biodiversidade e de gestão de recursos naturais. Nesses contextos, marcados pela assimetria entre o Estado e os povos indígenas (Blaser, 2013a), destacam-se instrumentos políticos como os Planos de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas, que se propõem a ser ferramentas que ampliam as possibilidades de diálogo e negociação entre atores indígenas e não indígenas envolvidos em processos de gestão de terras indígenas (FUNAI, 2013).

Os PGTAs são considerados, pelo Estado, instrumento da Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial de Terras Indígenas (PNGATI), instituída pelo Decreto nº 7.747, de 5 de junho de 2012 (Brasil, 2012a). Ainda que não estejam formalmente previstos no decreto da PNGATI, os Planos de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas são articulados como instrumentos normativos e institucionais e como ferramentas de diálogo e articulação para a elaboração de ações e políticas públicas envolvendo terras indígenas (FUNAI, 2013). Essas ferramentas, como afirma Printes (2012), ao mesmo tempo em que atuam como mecanismos facilitadores de processos políticos e de gestão, também possibilitam um controle mais rigoroso do Estado sobre recursos ambientais em terras indígenas, o que abre um campo potencial para conflitos ambientais.

Esta dissertação de mestrado se insere no campo teórico da ontologia política, que emerge da convergência de estudos indígenas, estudos de Ciência, Tecnologia e Sociedade (CTS), do pós-humanismo e da ecologia política (Blaser, 2009; Blaser, 2013c). Esse campo propõe suas análises a partir da ótica do encontro entre mundos distintos, que estão em constantes “negociações, enredamentos, cruzamentos e interrupções” (Blaser, 2013b). A ontologia política parte de questionamentos de pressupostos da modernidade, como a grande separação natureza-cultura como parte do regime moderno da verdade (Latour, 1994), e apresenta a noção de conflitos ambientais como conflitos ontológicos (Blaser, 2009; Blaser, 2013a; Blaser, 2013b). Nesta dissertação, utilizo a noção de

conflitos ontológicos como ferramenta analítica para compreender os pressupostos ontológicos implícitos em acordos e propostas do PGTA da TIY.

Partindo da existência de múltiplos mundos, os conflitos ontológicos pressupõem que as disputas não se dão por “diferenças culturais”, mas por diferenças entre modos de vida e maneiras de constituir e performar realidades. Esses conflitos são permeados por equivocações sem controle, compreendidas como “uma falha comunicativa na qual os interlocutores não estão falando da mesma ‘coisa’ e não se dão conta” (Blaser, 2009, p. 84). A noção de equivocação advém de um conceito de Viveiros de Castro que a compreende como mal-entendido “em compreender que as compreensões não são necessariamente as mesmas, e que elas não estão relacionadas a modos imaginários de ‘ver o mundo’, mas aos mundos que são vistos” (Viveiros de Castro, 2004, p. 11, tradução nossa). É a partir desses contextos que analiso o Plano de Gestão Territorial e Ambiental da Terra Indígena Yanomami.

Nesta dissertação, adota-se a concepção de social apresentada por Latour (2012), na qual o social é entendido como um “movimento”, formado por constantes associações e reagregações performadas por atores humanos e não humanos, todos dotados de agência. Nesse sentido, o PGTA, enquanto ferramenta de gestão territorial e ambiental que influencia comportamentos e decisões políticas, é analisado como um ator, um sujeito (e não um mero objeto), que produz o social. Como ator, o PGTA tem a capacidade de agir, modificar, transformar e distorcer realidades, produzindo o social por meio de práticas que promovem intervenções constantes no processo de elaboração de políticas públicas no contexto de terras indígenas no Brasil.

Atualmente, o PGTA da Terra Indígena Yanomami é considerado uma referência para projetos e ações estratégicas da alta cúpula do governo federal brasileiro. O PGTA da TIY foi adotado como “ferramenta que define prioridades e orienta a atuação de órgãos do governo” (Brasil, 2023a, n.p.), passando a ter centralidade nos processos de tomada de decisão política de gestão. Tendo em vista essa relevância, esta pesquisa busca contribuir para o aprimoramento desse instrumento de políticas públicas e para qualificar o diálogo entre os mundos indígenas e não indígenas, fornecendo subsídios para o aperfeiçoamento dos processos de tradução e de articulação nas negociações sobre gestão ambiental em terras indígenas. Ademais, este estudo contribui para ampliar o debate teórico e conceitual sobre a gestão territorial e ambiental de terras indígenas no Brasil e para aprimoramento do arranjo institucional da política ambiental, incluindo mecanismos de financiamento em terras indígenas.

1.1 OBJETIVOS DE PESQUISA

Este estudo tem como objetivo geral compreender como o Plano de Gestão Territorial e Ambiental da Terra Indígena Yanomami constitui-se como dispositivo de mediação ontológica a partir da gestão ambiental no contexto de políticas públicas ambientais em terras indígenas. Como objetivos específicos, este estudo se propõe a: i) identificar padrões de significados nas propostas de gestão ambiental do PGTA, a partir de temas e subtemas desenvolvidos por meio da Análise Temática Reflexiva (ATR); ii) verificar como o PGTA estabilizou acordos ontológicos temporários, que foram firmados a partir do encontro entre mundos radicalmente distintos; iii) construir uma metodologia de *ontorreflexividade* e aplicá-la a uma proposta de gestão ambiental do PGTA da TIY, a fim de analisar os pressupostos ontológicos contidos nessa proposta.

1.2 ESTRUTURA DA DISSERTAÇÃO

Esta dissertação está organizada em sete capítulos. Na introdução, apresento o contexto da pesquisa e os objetivos do estudo, incluindo os procedimentos metodológicos. Em seguida, são apresentados os capítulos teóricos, que abrangem desde uma visão geral da Terra Indígena Yanomami até os marcos teóricos da ontologia política, que fundamentam esta pesquisa. Na sequência, apresento o capítulo com os resultados da pesquisa e, por fim, a conclusão.

No capítulo 2, apresento um breve panorama geral sobre a Terra Indígena Yanomami (localização, relevo, vegetação, população, etc.), além do contexto de conflitos nas últimas décadas decorrentes das invasões garimpeiras (Hutukara; Seduume, 2022; ISA, 2025; Ramos; Andrade, 2024; Ramos; Senra; Oliveira, 2022; Ramos; Taylor, 1979; Taylor, 1979). Também são apresentados elementos das ontologias Yanomami (Albert e Kopenawa, 2023; Kopenawa e Albert, 2015) e Ye'kwana (Andrade, 2007; APYB, ISA, 2017; Gongora, 2017; Rocha, 2021), com enfoque em aspectos relevantes para as discussões desta dissertação.

No capítulo 3, elaboro sobre o que são os Planos de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (PGTAs) e discorro sobre os contextos sociopolíticos nos quais esses instrumentos estão inseridos (Bavaresco; Menezes, 2014; FUNAI, 2013; FUNAI, 2020; GIZ, [s.d.]; Maciel, 2016; Printes, 2012; Grupioni; Kahn, 2013). Apresento os PGTAs

como instrumentos de políticas públicas e como dispositivos mediadores de realidades que constroem o social (Latour, 1994; Latour, 1997; Latour, 2012). Neste capítulo, discorro sobre o objeto desta pesquisa, o Plano de Gestão Territorial e Ambiental da Terra Indígena Yanomami (Hutukara, 2019), apresentando uma visão geral do PGTA da TIY, a fim de familiarizar o leitor.

No capítulo 4, com o intuito de ampliar a compreensão sobre os planos de gestão, discuto concepções de gestão territorial e ambiental no contexto de terras indígenas no Brasil (Barretto-Filho; Correia, 2009; Little, 2006; Printes, 2012) e, mais especificamente, de gestão ambiental (Luciano, 2006; Bursztyn, Bursztyn, 2012; Quintas, 2006; Verdum, 2006). Elaboro sobre o contexto dos planos de gestão, discorrendo sobre a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (PNGATI) (Bavaresco; Menezes, 2014; Comandulli, 2016; Smith; Stibich; Grupioni, 2016; Oliveira, 2012) e sobre a política de áreas protegidas no Brasil (Doblas; Oviedo, 2021; Ferreira; Venticinque; Almeida, 2005; Nepstad *et al.*, 2006; Schwartzman *et al.*, 2000; Ricketts *et al.*, 2010; Soares-Filho *et al.*, 2010). Além disso, apresento neste capítulo algumas concepções de tradução, um processo fundamental para compreender o encontro de mundos na gestão de TIs (Asad, 1986; Blaser, 2013a; De La Cadena, 2024; Vieira; Ramos, 2022; Wagner, 2010; Povinelli, 2001).

No capítulo 5, são discutidas as abordagens teóricas que fundamentaram a análise e interpretação dos dados desta pesquisa. O enfoque teórico central desta dissertação é a ontologia política, um campo teórico que surge da percepção de que conflitos ambientais envolvendo povos indígenas podem ser mais do que disputas por recursos naturais, englobando também disputas ontológicas (Blaser, 2009, 2013a, 2013b; De La Cadena; Blaser, 2018; Fleury, Barbosa e Sant'Ana Júnior, 2017). Como parte do caminho de compreensão dessa abordagem, neste capítulo serão apresentados conceitos e noções como conflitos ontológicos (Blaser, 2009, 2013a, 2013b), equivocções (Viveiros de Castro, 2018), separação natureza-cultura (Latour, 1994; Descola, 2023), a noção de “mundo único” (Law, 2011) e de pluriverso (Escobar, 2018).

No capítulo 6, discuto os resultados desta pesquisa. Nele, apresento os resultados da Análise Temática Reflexiva (ATR), articulando os temas e subtemas elaborados a partir da análise das propostas de gestão ambiental do PGTA da TIY. Na sequência, elaboro reflexões sobre os temas prevalentes nas propostas de gestão ambiental e a relação com os acordos ontológicos temporários do PGTA. Sigo com um exercício de

*ontorreflexividade*³ fundamentado na ontologia política, no qual analiso uma proposta do PGTA da TIY. Em seguida, compartilho um relato sobre a prática de recuperação ambiental ritual, proposta por atores indígenas no contexto de uma oficina de governo.

No capítulo final, apresento a conclusão deste estudo, relacionando os resultados obtidos com os objetivos da pesquisa e sintetizando as principais contribuições. Por fim, incluo apêndices com etapas da pesquisa e com o roteiro de perguntas elaboradas no exercício de *ontorreflexividade*.

1.3 METODOLOGIA

A metodologia desta pesquisa teve como base a Análise Temática Reflexiva (ATR), proposta por Braun e Clarke (2006, 2019, 2022). A ATR não é apenas uma técnica de codificação, mas um método qualitativo interpretativo que enfatiza o papel ativo do pesquisador na construção de temas e subtemas. A Análise Temática Reflexiva é uma abordagem metodológica flexível, que não está vinculada a uma estrutura teórica preexistente. Ela exige, no entanto, que o pesquisador posicione e situe os campos teóricos a partir dos quais conduzirá sua análise dos dados. Essa metodologia parte do pressuposto de que os temas e subtemas não “emergem” do texto, mas são desenvolvidos ao longo das etapas da pesquisa.

A Análise Temática Reflexiva está estruturada em seis fases, que podem ser vistas na tabela 1. O caminho investigativo percorrido por esta pesquisa será descrito a seguir.

Tabela 1. Fases da Análise Temática Reflexiva

FASES	DESCRIÇÃO
1) Familiarização com os dados	Mergulhar nos dados brutos, lendo e relendo.
2) Geração de códigos iniciais	Identificar características significativas dos dados.
3) Desenvolvimento de temas e subtemas	Agrupar códigos em padrões ou temas significativos relacionados à questão de pesquisa. Elaboração de mapas temáticos.
4) Revisão de temas e subtemas	Revisar temas e subtemas para assegurar coerência e distinção entre os temas.
5) Definição e nomeação de temas	Refinar temas e subtemas de maneira concisa e reflexiva.
6) Redação dos relatos	Narrar de maneira coerente os achados, incluindo relato detalhado dos temas, trechos dos dados e comentários analíticos.

Fonte: elaboração própria a partir de Braun e Clarke (2006).

³ Exercício metodológico elaborado por esta pesquisa para fins de reflexão.

1.3.1 Caminho investigativo

O primeiro passo da investigação foi familiarizar-me com o conteúdo completo do Plano de Gestão Territorial e Ambiental da Terra Indígena Yanomami. O PGTA da TIY é composto por uma parte introdutória e sete seções temáticas, nas quais são descritas informações gerais sobre os temas e apresentadas propostas de gestão territorial e ambiental para toda a terra indígena. O documento é formado por textos, imagens, tabelas, quadros, infográficos e outros arranjos visuais. Para me familiarizar com o PGTA, comecei por uma leitura geral do documento. Essa primeira leitura foi realizada de maneira contínua e reflexiva, permitindo uma visão ampla de todo o conteúdo do documento. Como ferramenta metodológica, utilizei um “diário de pesquisa” para registrar observações, *insights*, citações, experiências, pensamentos e sentimentos ao longo de todo o processo investigativo.

Ao longo dessa fase de familiarização, fui sublinhando e grifando as partes que julgava mais importantes, fazendo anotações no próprio texto (vide exemplo no Apêndice A) e no diário de pesquisa, criando perguntas em *post-its* para serem feitas posteriormente e registrando buscas e informações adjacentes a serem pesquisadas em outro momento. Ainda nessa fase, comecei a pensar em possíveis padrões e temas que iam se repetindo em cada seção. Ao final, alguns temas se mantiveram, enquanto outros foram descartados. Um dos temas que se manteve foi o de “transmissão do conhecimento”, que apresentou um padrão de repetição considerável ao longo de várias seções do PGTA, sinalizando a relevância do tema para os atores que elaboraram o documento. Outra observação possível já nessa fase foi perceber que certos temas, como educação, são transversais, mesmo havendo seções específicas para esse tema no documento.

Para a fase de geração de códigos iniciais, conforme propõe a ATR (Braun; Clarke, 2006, 2019, 2025), foi preciso delimitar um conjunto de dados mais específico, composto pelas “propostas de gestão ambiental” do PGTA da TIY. Delimitar esse conjunto de dados foi um desafio. O PGTA não diferencia quais propostas são de gestão ambiental e quais são de gestão territorial. Estabelecer os limites do que constituiria as propostas de gestão ambiental do PGTA da TIY esbarrou em tensões conceituais próprias das discussões entre o campo ambientalista e o campo indigenista. Delimitar o que é “ambiental” pode gerar incoerências e, sobretudo, reduzir o conceito de ambiental a percepções muito mais estreitas do que a complexidade do contexto de políticas públicas em Terras Indígenas (TIs) exige. Como afirmam Barretto-Filho e Correia (2009), separar

o que é ambiental do que é territorial pode reduzir a ecologia a um conjunto de estratégias de gestão que considera “técnico” um problema de dimensões civilizatórias.

No entanto, para fins de pesquisa, sobretudo para delimitar um *corpus de análise* dimensionado para um trabalho de dissertação de mestrado, optei por criar critérios para identificar o que poderia ser interpretado como propostas de gestão ambiental. Busquei, assim, aproximar essa classificação do desenho institucional da administração pública brasileira e da segmentação de competências presente no aparato burocrático do Estado. Para esse exercício de delimitação, foram elencadas três referências conceituais sobre gestão ambiental: Brasil (2010), Little (2006) e Quintas (2006). O resultado desse processo de delimitação do conjunto de dados pode ser visto no Apêndice B.

O passo seguinte foi gerar os códigos iniciais de análise, que permitissem compreender a natureza das propostas de gestão ambiental. O código, como afirmam Braun e Clarke (2006, 2025), é uma ferramenta analítica, utilizada para construir os temas; ele faz parte da análise, pois é a partir dele que o pesquisador inicia a organização das informações. Para a etapa da codificação, busquei analisar o que estava explícito nos dados em um nível semântico. Parti da sintaxe, identificando sujeitos, verbos, objetos e complementos das frases, para então interpretar os significados e os sentidos. Essa etapa foi fundamental para me conduzir à fase de desenvolvimento dos temas, que constituem a unidade final de análise do relato temático. O resultado desse processo de codificação pode ser visto no Apêndice B.

Para a etapa de desenvolvimento dos temas e subtemas, foi necessário ter flexibilidade, realizando refinamentos frequentes ao longo do processo. No contexto da Análise Temática Reflexiva de Braun e Clarke (2006), um tema representa algo relevante dos dados em relação à pergunta de pesquisa, permitindo identificar significados padronizados em um conjunto de informações. Sua importância não está necessariamente relacionada à frequência com que aparece, mas ao quanto é significativo no conjunto de dados analisados. A identificação dos temas e subtemas me permitiu compreender, com maior clareza, como a gestão ambiental é performada pelo PGTA e como esse campo de atuação em terra indígena é complexo. Nessa etapa de desenvolvimento de temas, tilizei como ferramenta os mapas temáticos, sugeridos pela metodologia ATR, a fim de compreender melhor como os temas e subtemas se correlacionavam. Um exemplo de mapa pode ser visto no Apêndice C. A elaboração dos mapas teve importância, sobretudo, metodológica, para permitir identificar também quais os temas eram mais prevalentes nas propostas do PGTA da TIY.

A fase de revisão, definição e nomeação dos temas e subtemas, foi bastante relevante para a pesquisa. O caráter flexível da Análise Temática Reflexiva mostrou-se fundamental nessa etapa do processo. À medida que eu analisava os acordos e propostas de gestão ambiental do PGTA da TIY, tornava-se cada vez mais evidente a importância de revisar e refinar temas e subtemas, de modo a construir uma base mais sólida para a análise dos padrões significativos identificados no conjunto de dados. Nessa etapa de revisão dos temas e subtemas, foi necessário retornar ao conteúdo completo do PGTA para verificar se os temas e subtemas finais estavam coerentes com o conjunto de dados. Por fim, identifiquei quais seriam os temas e subtemas prevalentes e quais aspectos do conjunto de dados eles capturavam. A etapa final desta pesquisa foi a elaboração dos relatos nos quais discorro sobre os principais resultados temáticos, analiso algumas propostas de gestão ambiental dos temas mais prevalentes⁴.

1.3.1.1 O Plano de Recuperação Ambiental no caminho da pesquisa

Na fase final desta pesquisa, durante as etapas de consolidação dos dados de pesquisa e de escrita da dissertação, tive a oportunidade de ingressar, como bolsista de mestrado pela Fundação de Empreendimentos Científicos e Tecnológicos (FINATEC), em um projeto do governo federal voltado à elaboração do Plano de Recuperação Ambiental da Terra Indígena Yanomami (PRA TIY), desenvolvido por meio de um Termo de Execução Descentralizada (TED) entre a Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI) e o Centro de Desenvolvimento Sustentável da Universidade de Brasília (CDS/UnB) – TED FUNAI/UnB. O projeto tem como objetivo elaborar um plano de recuperação ambiental a partir de estudos socioambientais voltados à identificação, qualificação e avaliação dos danos causados pelo garimpo ilegal, bem como de seus impactos sobre a territorialidade e os modos de vida dos povos Yanomami e Ye'kwana (Brasil, 2024a).

Meu papel inicial no projeto foi elaborar um levantamento de atores e iniciativas que atuam na Terra Indígena Yanomami. Ao longo do processo, porém, passei a atuar também em outras frentes, como na relatoria das oficinas do projeto. A experiência como bolsista do TED FUNAI/UnB foi muito relevante para a escrita desta dissertação. A

⁴ Na fase de revisão final desta dissertação, além da revisão manual, foram utilizadas as inteligências artificiais Grammarly e Gemini IA exclusivamente para revisão de erros gramaticais, concordância e fluidez do texto e formatação de referências bibliográficas, mantendo-se a autoria total de ideias e análises exclusivamente à autora.

participação no projeto não apenas contribuiu para ampliar os conhecimentos sobre os modos de vida Yanomami e Ye'kwana, como também possibilitou uma aproximação com lideranças e pesquisadores indígenas, permitindo presenciar diretamente negociações entre atores indígenas e não indígenas em torno das propostas do projeto. Um dos momentos mais importantes foi a I Oficina do Plano de Recuperação Ambiental da TI Yanomami, realizada em maio de 2025, no Centro Regional Lago Caracaranã, na TI Raposa Serra do Sol, em Roraima, da qual participei como integrante da equipe de relatoria. Nessa oficina, além de acompanhar de perto as discussões e negociações, tive a oportunidade de registrá-las em minhas anotações de campo.

A escrita desta dissertação seguiu um cronograma distinto do cronograma do projeto do PRA TIY, o que limitou a possibilidade de incorporar de forma mais ampla as experiências do projeto à pesquisa de mestrado. Entretanto, foi possível elaborar um relato a partir de minhas observações participantes durante a oficina do Lago Caracaranã. Esse relato, que integra o capítulo de resultados (Capítulo 6), é uma reflexão sobre uma proposta de recuperação ambiental discutida ao longo da oficina, a recuperação ambiental ritual. Foi esse contexto que me aproximou de um processo real de negociação entre os mundos moderno e indígenas no campo da gestão da terra indígena e me permitiu consolidar o exercício de *ontorreflexividade*, no qual analiso uma proposta do PGTA que se refere a plantar árvores e plantas em comunidades na TI Yanomami.

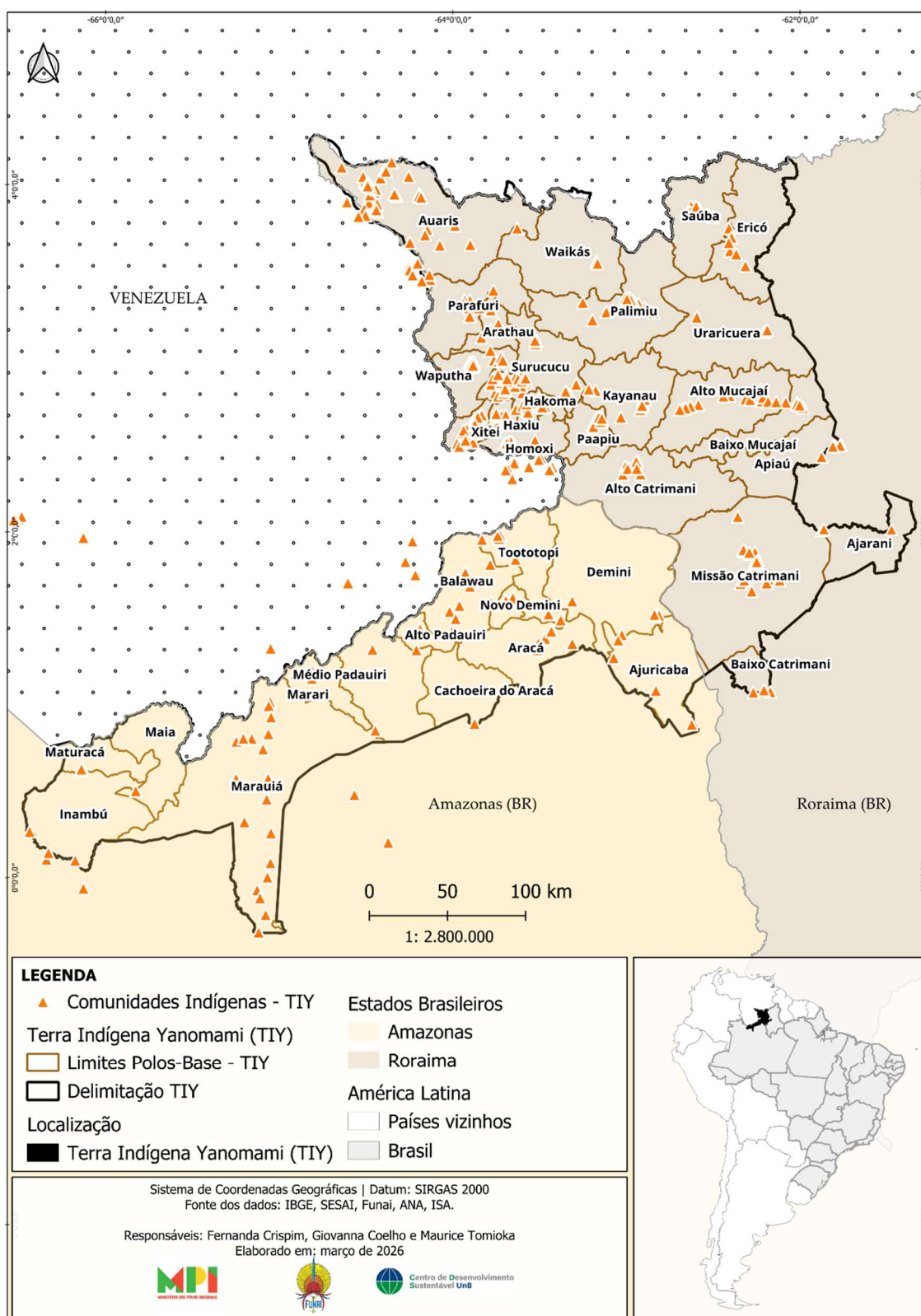
2 TERRA INDÍGENA YANOMAMI: DO PANORAMA GERAL ÀS ONTOLOGIAS YANOMAMI E YE'KWANA

2.1 PANORAMA GERAL DA TIY: DA DEMARCAÇÃO ÀS INVASÕES GARIMPEIRAS

A Terra Indígena Yanomami (TIY) é a maior terra indígena do país, com 9.665 milhões de hectares que ocupam oito municípios dos estados de Roraima e Amazonas, na fronteira com a Venezuela. A TIY foi homologada em 1992 e é habitada por povos Yanomami (Yanomami Ninam, Yanomami Sanöma, Yanomami Yãnoma, Yanomami Yanomám, Yanomami Yanonami e Yanomami Ÿaroamë), povos Ye'kwana, além dos indígenas Isolados da Serra da Estrutura, Isolados do Amajari, Isolados do Auari/Fronteira, Isolados do Baixo Rio Cauaburis, Isolados Parawa u, Isolados Surucucu/Katorao (ISA, 2025). Atualmente, segundo o levantamento Terras Indígenas do Brasil, do Instituto Socioambiental (ISA), há mais de 31 mil indígenas vivendo na TIY. De acordo com o Censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, realizado em 2022, os povos indígenas da TIY estavam distribuídos em 16.864 pessoas indígenas em Roraima e 10.280 no Amazonas⁵ (IBGE, 2023). A distribuição da população pode ser observada no Mapa 1, abaixo.

⁵ O Censo IBGE 2022, registrou um total de 27.144 pessoas indígenas na TIY (IBGE, 2023). Em 2025, no momento em que foi feita essa pesquisa, o levantamento do ISA (2025), registrava 31.223 indígenas na IY.

Mapa 1. Terra Indígena Yanomami e suas comunidades



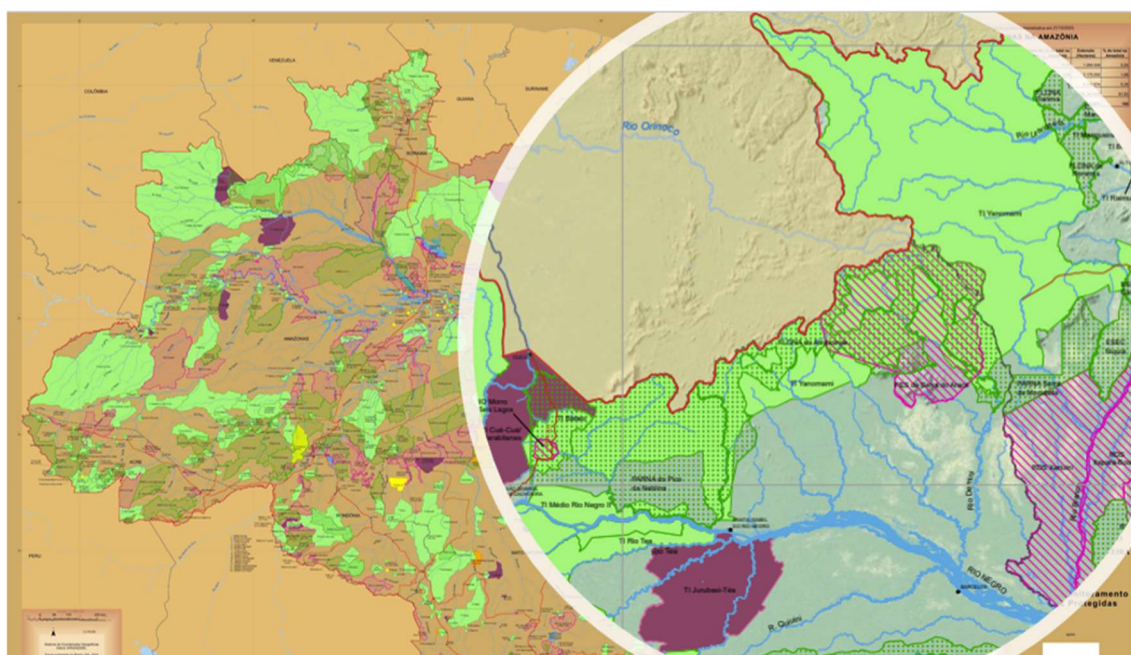
Limites da Terra Indígena Yanomami e a distribuição das comunidades por região e estado.

Fonte: Crispim, Coelho e Tomioka (2026).

A TIY possui uma geografia peculiar, com muitos rios, relevos acidentados, composta por Floresta Ombrófila Densa, combinada com uma vegetação mista de

Campinarana-Floresta Ombrófila (falso campo). O tipo florestal de Floresta Ombrófila Densa, também conhecido como Floresta Pluvial Tropical (SFB, 2020), é considerado de alta relevância em termos de biodiversidade, devido à sua densidade e variedade de espécies, além de desempenhar papel importante para o equilíbrio do clima, incluindo a regulação dos ciclos de chuvas (ISA, s.d.). A TIY é sobreposta por três Unidades de Conservação: o Parque Nacional (PARNA) Pico da Neblina; o Parque Estadual (PES) Serra do Aracá e a Floresta Nacional (FLONA) Amazonas, todos localizados no estado do Amazonas (ISA, 2025).

Mapa 2. Sobreposições de UCs na TI Yanomami



Sobreposições de UCs e TIs na Amazônia Legal brasileira: foco na Terra Indígena Yanomami. As áreas de sobreposição são representadas por padrões pontilhados e listrados.

Fonte: Adaptado de ISA (2023) pela autora (2026).

Os primeiros contatos entre os povos indígenas Yanomami e Ye'kwana e a sociedade nacional ocorreram entre 1910 e 1940 (FUNAI, 2023). Até a década de 1950, os Yanomami se mantiveram relativamente isolados de contatos massivos com os não indígenas. Na época, a maioria dos contatos ocorriam com pequenos grupos de caçadores de peles, seringueiros, missionários, funcionários de governo e, eventualmente, pesquisadores e cientistas (Ramos, 1979; Ramos; Taylor, 1979). Na década de 1960, com a instalação de missões religiosas e de postos do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), o contato começou a se intensificar. No entanto, os primeiros contatos massivos dos Yanomami com os “brancos” se deram a partir da década de 1970, quando os indígenas

começaram a sentir os efeitos nocivos desses contatos, marcados por projetos de desenvolvimento, como construção de rodovias, exploração mineral e a expansão da agricultura (Ramos; Taylor, 1979).

O início da década de 1970 foi marcado por tensões ocasionadas pelo Programa de Integração Nacional (PIN), do governo militar do então presidente General Medici (Ramos; Taylor, 1979). Por meio desse programa, foi planejada a construção da Perimetral Norte, cujo objetivo era integrar o interior da Amazônia aos grandes centros urbanos e ampliar a integração comercial a partir da exploração de recursos naturais amazônicos. Também fazia parte do PIN o levantamento do Projeto RADAM (Radar Amazônia) de minerais e outros recursos, que identificou minerais radioativos e cassiterita no território habitado pelos Yanomami, ainda não demarcado (Taylor, 1979). Ambos os projetos prospectavam ampliar a exploração e a ocupação da região habitada por esses povos indígenas.

Com a Perimetral Norte, o governo pretendia ligar a costa leste do Brasil, no delta do Amazonas, à costa oeste, na fronteira com a Colômbia, atravessando parte do território ocupado pelos povos indígenas Yanomami, estabelecendo mais uma rodovia que se somava à rede rodoviária da Transamazônica. A construção da Perimetral Norte trouxe para o território Yanomami “centenas de homens e máquinas para uma área indígena, que até então estava amplamente isolada do mundo exterior” (Ramos, 1979, p. 5, tradução nossa), facilitando o acesso ao território. Em seu relatório antropológico, a autora expõe as consequências imediatas da abertura da estrada, como o aumento de doenças, prostituição e violência.

É verdade que algumas doenças ocidentais já haviam se infiltrado no território Yanoama e que certos contatos com brancos tiveram efeitos indesejáveis (ver Lizot, 1976). Mas nada disso teve o impacto avassalador na vida indígena dos recentes encontros massivos com brancos, que, a julgar por todas as indicações, representam o prelúdio de uma invasão em larga escala do território indígena e um ataque à sua integridade e autonomia étnicas. (...) Onde o acesso antes era difícil e severamente limitado, após a construção da estrada, tornou-se fácil viajar para o interior da área indígena (Ramos, 1979, p. 4-5, tradução nossa).

Ramos (1979) narra que, com a mudança de governo, quando o General Ernesto Geisel assumiu a presidência do governo militar, a construção da Perimetral foi retirada da agenda governamental como prioridade, ao passo que o Projeto RADAM se estabelecia como agenda prioritária. O Projeto RADAM foi um projeto governamental de levantamento e pesquisa de recursos naturais, sobretudo coleta de dados sobre recursos

minerais. Ramos e Taylor (1979) relatam que, em 1975, após a divulgação de um mapa do projeto, no qual se mostrava a existência de minérios preciosos no território Yanomami, teve início uma “corrida” para exploração de minerais no território indígena no estado de Roraima. A “corrida” garimpeira contava com o apoio político do próprio governo local, que considerava que uma área tão rica em minérios preciosos não poderia “se dar ao luxo de preservar meia dúzia de aldeias indígenas que obstruem o desenvolvimento” (Ramos; Taylor, 1979, p. 106).

Diversos documentos e relatos foram produzidos à época, evidenciando a situação crítica de violência e exploração decorrente do encontro massivo com os “brancos” e da “corrida” por minerais preciosos no território Yanomami. Entre eles, estavam denúncias feitas pelo missionário católico Luigi Eusebi, consolidadas na obra *A barriga morreu!: o genocídio dos Yanomami*, na qual o autor apresenta diversos relatos pessoais sobre a “febre do ouro”, apontando as consequências da invasão garimpeira no território Yanomami e as centenas de mortes de povos indígenas da região. Na obra, baseada em depoimentos pessoais, o autor contextualiza essa febre como uma relação predatória da “economia extrativista, impondo ritmos de produção que o ambiente natural não podia sustentar” (Eusebi, 1991, p. 15).

Poderia ser o último capítulo de uma guerra, de um choque cultural. Como em todas as conquistas, as causas são econômicas e políticas. Na incontável corrida ao ouro e aos outros minérios do subsolo amazônico, os Yanomami são vítimas para o sacrifício. Dia após dia, são violentados em sua cultura milenar, manipulados pelo Estado e viciados pelos invasores. É o avanço irreversível de um incerto ‘desenvolvimento econômico’, sinônimo de morte e extermínio (Eusebi, 1991, p. 33).

No campo da geologia, o amplo potencial mineral da Amazônia foi apontado em uma obra de análise abrangente do geólogo Breno Augusto dos Santos, na obra *Amazônia: potencial mineral e perspectivas de desenvolvimento*, ganhadora do Prêmio Jabuti da Câmara Brasileira do Livro⁶. O livro é uma coletânea de dados e ideias que descreve as principais jazidas, depósitos e ocorrências de diversos minerais no território amazônico. Santos (1983) aponta, em sua obra, o potencial mineral da Terra Indígena Yanomami, com destaque para o potencial de exploração de cassiterita. O autor ressalta os corpos graníticos da Serra do Surucucus, mas adverte o “alto preço humano” que teria de ser pago para explorar esse mineral na TIY.

⁶ Em 1982, Breno Augusto dos Santos recebeu o Prêmio Jabuti da Câmara Brasileira do Livro, escolhido como a melhor obra publicada no Brasil, na categoria Ciências Naturais.

Pode-se argumentar que o Território de Roraima carece de estímulos para o seu desenvolvimento e que a exploração da cassiterita surge como uma das opções de mais fácil realização. Embora isso possa ser até verdadeiro, um alto preço humano terá que ser pago para se obter um produto bruto da ordem de 10 a 20 milhões de dólares por ano, que adviria dessa atividade; certamente não será difícil encontrar outras opções, talvez no próprio setor mineral, que possam contribuir para o desenvolvimento socioeconômico da população do território, e sem o sacrifício dos Yanomami (Santos, 1983, p. 151).

Ao longo das décadas de 1970 e 1980, inúmeras negociações foram feitas em torno do reconhecimento, delimitação e demarcação de uma área indígena específica para os povos indígenas Yanomami e Ye'kwana. Entre as negociações, estava a criação do Parque Yanomami, proposto por missionários, antropólogos e indigenistas (Ramos; Taylor, 1979). Em 1985, uma intensa campanha pela criação do parque foi mobilizada, sensibilizando também o apoio internacional, como o da Comissão Interamericana de Direitos Humanos da Organização dos Estados Americanos (OEA), que recomendou que o governo brasileiro procedesse com a delimitação e demarcação do Parque Yanomami. A Assembleia Constituinte, que resultou na Constituição de 1988, também foi um importante espaço de mobilização para a delimitação e demarcação da TIY (CCPY, 1985).

Em 1992, a Terra Indígena Yanomami foi homologada pelo então presidente Fernando Collor de Melo, que sofria pressões em razão do “escândalo da letalidade Yanomami provocada pela corrida do ouro”, no governo anterior, do então presidente José Sarney (Ramos; Senra; Oliveira, 2022, p. 13). No entanto, mesmo após a demarcação, os indígenas seguem sofrendo pressões e invasões em seu território, especialmente devido à exploração mineral, como é apontado na coletânea *Terra Indígena Yanomami 30 anos – o futuro é indígena*. Entre as consequências estão a contaminação de rios por mercúrio, a destruição da floresta, o estupro de mulheres e crianças, assim como outras violências e violações de direitos, que são narradas na coletânea.

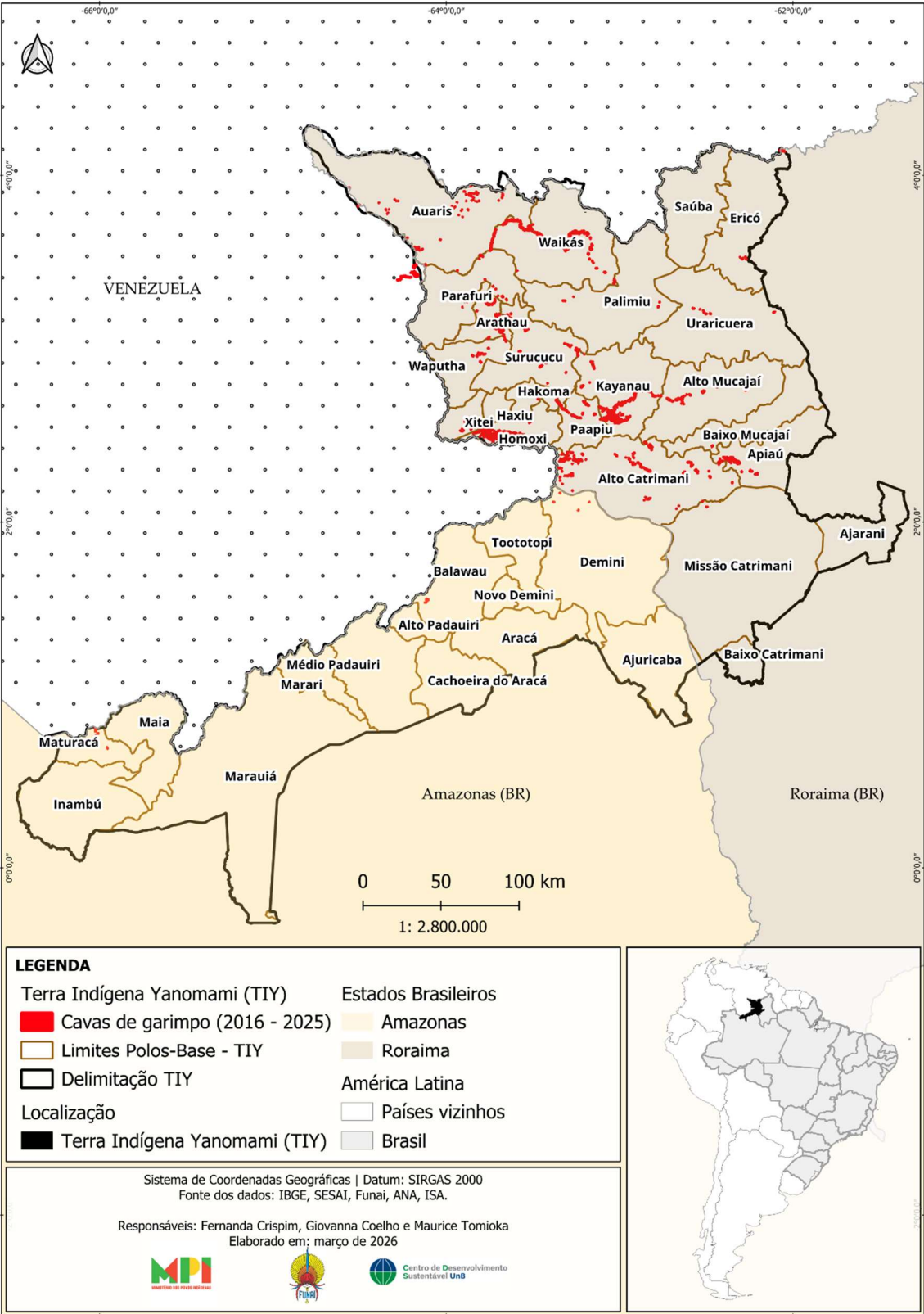
Segundo o dossiê *Yanomami sob ataque: garimpo ilegal na Terra Indígena Yanomami e propostas para combatê-lo*, da Hutukara Associação Yanomami e da Associação Wanasseduume Ye'kwana, com supervisão técnica do ISA, de 2016 a 2021 houve um crescimento de 3350% da atividade de garimpo ilegal na TIY (Hutukara; Seduume, 2022). O relatório mostra como a presença do garimpo ilegal na TIY se intensificou exponencialmente no período, aumentando a vulnerabilidade das comunidades indígenas e trazendo, entre outras mazelas, o aliciamento de jovens e

crianças, doenças como a malária, a contaminação por mercúrio (subproduto do garimpo), além da degradação ambiental e da destruição de corpos hídricos.

Como aponta Andrade (2024, p. 145), a situação crítica em que têm vivido os povos Yanomami e Ye'kwana “não é recente, tampouco desconhecida das instituições e autoridades brasileiras dos três poderes da República”. Na coletânea *Yanomami tragédia sem fim* (Ramos; Andrade, 2024), Andrade e outros autores ressaltam o agravamento recente da situação, no qual se estabeleceu um “cenário de guerra” durante o governo do ex-presidente Jair Bolsonaro, entre 2019 e 2022, que incentivou politicamente atividades de garimpo em Terras Indígenas, impediu operações de retirada de garimpos ilegais na TIY e suspendeu a autorização para entrada de profissionais de saúde e de pesquisa na terra indígena ao longo da pandemia da COVID-19, em 2020. As consequências foram o aumento exponencial de garimpos ilegais e a deterioração da saúde indígena, com mortes graves de crianças por desnutrição e de jovens por violência, especialmente devido a casos de aliamento para atividades garimpeiras.

O mapa a seguir mostra as áreas da Terra Indígena Yanomami mais impactadas pelo garimpo ilegal, destacando as regiões onde mais ocorreram extrações garimpeiras de ouro e cassiterita. Como pode se observar, as comunidades do estado de Roraima sofreram os maiores impactos pela exploração ilegal de minérios.

Mapa 3. Áreas da TIY atingidas pelo garimpo ilegal



Distribuição espacial das áreas degradadas por cavas de garimpo ilegal (2016-2022), mostrando as regiões mais afetadas pela extração ilegal de ouro e de cassiterita na TIY.
Fonte: Crispim, Coelho e Tomioka (2026).

O cenário de guerra levou a uma crise humanitária na Terra Indígena Yanomami, marcada por índices de desnutrição jamais vistos na região, superiores aos índices nacionais (Ramos; Andrade, 2024). Em 2023, sob a gestão do atual governo do presidente Luiz Inácio Lula da Silva, em decorrência do estado calamitoso de saúde dos indígenas na TIY, com repercussões internacionais, foi decretada a Emergência em Saúde Pública de Importância Nacional (ESPIN), por meio da Portaria GM/MS nº 28⁷, de 20 de janeiro de 2023, conhecida como Emergência Yanomami (MS, 2023). No âmbito dessa emergência, foi estabelecida uma força-tarefa para desintrusão dos garimpos ilegais em operação na TIY. Os esforços têm sido significativos: até fevereiro de 2026, o governo contabilizava mais de 9 mil ações de desintrusão, com redução de 98,9% das áreas de garimpo ilegal na TIY (Brasil, 2026).

Também no âmbito da Emergência Yanomami, foram celebrados Termos de Execução Descentralizada (TEDs), instrumentos que permitem descentralizar créditos orçamentários para viabilizar a execução de programas, projetos e atividades (MS, 2023). Até agosto de 2025, estavam em andamento 35 TEDs voltados a ações na Terra Indígena Yanomami, com aporte superior a R\$ 240 milhões, abrangendo áreas como educação, saúde, segurança alimentar e nutricional, ações socioambientais, entre outras (Brasil, 2025). Os acordos foram celebrados com universidades federais e órgãos do governo.

Mesmo diante dos esforços, garimpos ilegais ainda persistem na TIY. Como apontaram Ramos e Andrade (2024), em texto pós-escrito da coletânea, a declaração de emergência não impediu a continuidade de atividades envolvendo o narcogarimpo⁸, que permanecem ativas na terra indígena. As autoras argumentam que, mesmo com gestos políticos grandiosos e grandes montantes de recursos públicos aplicados na Emergência Yanomami, os “brancos” ainda precisam “aprender a lidar com um mundo indígena alheio à burocratização e à estatização na tomada de decisões” (Ramos; Andrade, 2024, p. 164). Para as autoras, é preciso respeitar outros mundos que não se estruturam a partir de lógicas do Estado e do mercado.

⁷ Essa portaria está inserida no âmbito do julgamento da Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) nº 709/2020 pelo Supremo Tribunal Federal (STF).

⁸ Sobre as relações do narcotráfico com o garimpo na região Norte ver Figueiredo e Magalhães (2024).

2.2 OS YANOMAMI E O MUNDO RELACIONAL ENTRE HUMANOS E NÃO HUMANOS, VISÍVEIS E INVISÍVEIS

Respeitar outros mundos passa por reconhecer e “levar a sério”⁹ a existência de outros mundos. Os mundos Yanomami e Ye’kwana, em suas bases de conhecimentos ancestrais, estabelecem-se por meio de lógicas cuja constituição de realidades se dá a partir de uma rede complexa de relações entre humanos e não humanos, incluindo a significativa agência dos invisíveis (como espíritos¹⁰ *xapiri pë*), que operam em uma dimensão “espiritual” da relação desses povos indígenas com a floresta. Tanto na ontologia Yanomami como na ontologia Ye’kwana, é possível identificar elementos constitutivos que sustentam mundos relacionais nos quais, mais do que “recursos naturais”, elementos da “natureza” – como água, terra, plantas, animais, minerais e montanhas – são seres que atualizam um complexo pluriverso sociocosmológico. Nos termos Yanomami, esse complexo pluriverso pode ser compreendido como:

(...) para usarmos os conceitos yanomami, *hutukara* e *urihi a*: o mundo como floresta fecunda, transbordante de vida, a terra como um ser que “tem coração e respira” (p. 468), não como um depósito de ‘recursos escassos’ ocultos nas profundezas de um subsolo tóxico – massas minerais que foram depositadas no inframundo pelo demiurgo para serem deixadas lá, pois são como as fundações, os sustentáculos do céu –; mas o mundo também como aquela outra terra, aquele ‘suprassolo’ celeste que sustenta as numerosas moradas transparentes dos espíritos, e não como esse ‘céu de ninguém’, esse sertão cósmico que os Brancos sonham – incuráveis que são – em conquistar e colonizar (Viveiros de Castro, 2015, p. 16).

Em sua obra *A Queda do Céu: palavras de um xamã Yanomami*, Davi Kopenawa¹¹ afirma que o que os brancos (*napë pë*¹²) chamam de “natureza” pode ser chamado de *Urihi a*, a terra-floresta, dotada do espírito da floresta (*Urihinari*) (Kopenawa; Albert, 2015). O conceito de terra-floresta (*Urihi a*) é polissêmico e mais abrangente do que a

⁹ Tomo emprestada a expressão de “levar a sério” de Blaser (2013a), empregada no contexto da ontologia política, segundo o qual deve-se atribuir grande relevância às diferenças radicais dos mundos indígenas, ao invés de considerá-las apenas uma “mera” diferença cultural em relação à “cultura” ocidental moderna.

¹⁰ A palavra *espírito* é utilizada aqui em um sentido distinto daquele presente no contexto cristão e ocidental. Kopenawa e Albert (2015) se apropriam desse termo dos brancos para designar os *xapiri pë*, seres luminosos e coloridos que os xamãs “chamam, fazem descer e fazem dançar”. (Kopenawa; Albert, 2015, p. 610). Praticar xamanismo, nesse contexto, é “agir em espírito”. Há também os “espíritos maléficos”, seres que habitam a florestas, as profundezas dos lagos, as colinas, e fazem os humanos adoecerem (Albert; Kopenawa, 2023, p. 36).

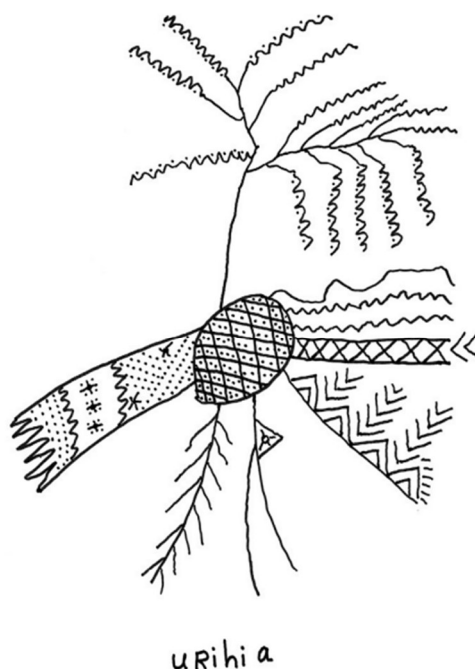
¹¹ O xamã e líder político Davi Kopenawa, mundialmente conhecido por sua luta em defesa dos direitos indígenas e em defesa da floresta Amazônica, escreveu a obra em coautoria com o antropólogo Bruce Albert.

¹² Para os Yanomami, a palavra *napë*, que no plural é *napë pë*, significa “forasteiro, inimigo”. Eles utilizam esse termo para designar também os brancos em geral (Kopenawa; Albert, 2015, p. 610).

concepção de “natureza” como floresta ou algo externo à sociedade, denominação própria da ontologia moderna. *Urihi a* pode referir-se tanto à floresta quanto ao espaço terrestre que a sustenta. Pode abranger também a noção de terra-floresta como significado de “ecologia”, assim como a ideia de uma terra-floresta como expressão do Planeta Terra como um todo, a grande terra-floresta (*urihi a prëe*), abrangendo ainda significados que expressam a terra-floresta dos humanos (*Yanomae thë pë urihipë*), que denomina o próprio território Yanomami.

A atual “terra-floresta dos seres humanos” foi formada a partir do antigo céu caído, *Hutukara*¹³. *Urihi a*, no entanto, expressa uma noção muito mais ampliada de “meio natural” do que a concepção moderna, referindo-se à floresta e à terra não simplesmente como um espaço externo ao humano, de “recursos naturais”, mas como uma entidade viva. Para os Yanomami, a “terra-floresta” não é “um espaço exterior à sociedade, cenário mudo e inerte das atividades humanas e simples campo de recursos cujo domínio se deveria controlar” (Albert; Kopenawa, 2023, p. 33), mas sim “uma vasta entidade viva dotada, como todas as outras, de uma imagem-essência (*utupë a*) a que os xamãs chamam *Urihinari a*.” (Albert; Kopenawa, 2023, p. 33).

Figura 1. Desenho da Urihi a, a terra-floresta, por Davi Kopenawa



Fonte: Kopenawa; Albert, 2015.

¹³ Hutukara é o nome xamânico para o “antigo céu que caiu”, mas também é um nome que pode designar a “nova floresta”, que surgiu após o “velho céu” ter desabado (Kopenawa; Albert, 2015).

A imagem-essência da terra-floresta refere-se tanto à floresta visível, que seria sua forma corporal – o solo (“pele exterior” da floresta) e a vegetação (“pilosidade”) –, como também a uma força vital (*animatio* vital) (Albert; Kopenawa, 2023, p. 33). Os autores afirmam que “a floresta é dotada de um sopro (*urihi wixia*), exalação úmida cujo frescor garante seu ‘valor de fertilidade’ (*urihi a nē rope*), isto é, a força de crescimento tanto de sua vegetação como de todas as plantas cultivadas nas roças que ali são abertas”. (Albert; Kopenawa, 2023, p. 33). Para existir esse valor de fertilidade é preciso constantes negociações entre xamãs e espíritos *xapiri*.

O “valor da fertilidade” é uma noção central para pensar o solo e a vegetação da floresta visível; é ele que assegura o vigor das plantas e cultivos. Kopenawa e Albert (2015, p. 471) afirmam que a floresta não cresce por si, mas sim a partir de “seu valor de fertilidade *nē rope* que a torna viva e lhe propicia sua abundância”. O valor da fertilidade se encontra na parte do solo mais superficial, onde a floresta possui um “sopro de vida úmido” (*wahari*), que vem como um ar frio “do mundo de baixo”¹⁴ (Kopenawa; Albert, 2015, p. 471). Os Yanomami atribuem a esse “sopro” o perfume da floresta, o cheiro de fertilidade, e afirmam que, quando os brancos reviram a terra com desmatamento e extração de minérios do subsolo, a umidade vai embora e o perfume da floresta se perde, tornando-a estéril. Se não for destruída, a floresta permanece como um sopro vital que se renova constantemente.

A floresta é de Omama¹⁵, e por isso tem um sopro de vida muito longo, que chamamos *urihi wixia*. É a sua respiração. (...) A floresta respira, mas os brancos não percebem. Não acham que ela esteja viva. No entanto, basta olhar para suas árvores, com as folhas sempre brilhantes. Se ela não respirasse, estariam secas. Esse sopro de vida vem do centro da terra, que é o antigo céu *Hutukara*. Ele se espalha por toda a sua extensão e também ao longo de seus rios e igarapés. Por onde esse frescor da imagem da terra *Maxitari* se espalha, a floresta é bela, as chuvas são abundantes e o vento é forte. Os *xapiri* também vivem nela, pois foram criados juntos (Kopenawa; Albert, 2015, p. 472).

A terra-floresta não se exprime apenas em sua materialidade visível, mas está intrinsecamente vinculada ao invisível, aos espíritos da floresta, os *xapiri pē*, seres de extrema relevância na complexa rede de relações yanomami. Kopenawa e Albert (2015) afirmam que esses espíritos são considerados os “verdadeiros donos da natureza” e estão

¹⁴ O “mundo de baixo” (*pēhētēhami mosi*) é “um universo úmido e lamacento habitado por caititus, lombrigas e vespas monstruosas, irrigado pelas ondas ctônicas do *Motu uri u* e incessantemente varrido pelo ser irascível do vento das tempestades, *Yariporari a*.” (Albert; Kopenawa, 2023, p. 32).

¹⁵ Omama é o demiurgo da mitologia Yanomami. (Kopenawa; Albert, 2015, p. 610).

constantemente circulando pela floresta, sendo responsáveis por fazer surgir os ventos e as brisas do tempo seco (*iproko*) e do tempo chuvoso (*yari*). Os *xapiri pë* são “pequena gente fantasma” (*pore tē pē weil*) (Kopenawa; Albert, 2015, p. 610), que se parecem com humanos, mas não o são; representam imagens dos ancestrais animais *yarori*, adornados com pinturas e enfeites, e são “muito perfumados”. Eles brincam e dançam na floresta e se deslocam voando pelas matas. Somente os xamãs podem vê-los e se relacionar diretamente com eles, por meio do pó de *yākoana*¹⁶.

Os *xapiri pë* se comunicam com os xamãs por meio de cantos e cada um possui seu próprio canto, o que torna os ensinamentos dos *xapiri pë* uma fonte de conhecimento para os xamãs. Para os Yanomami, as montanhas são as casas dos espíritos *xapiri pë*. Esses espíritos estabelecem uma relação direta e intrínseca com a manutenção dos ciclos de vida da terra-floresta. Os autores relatam, por exemplo, que são os espíritos da chuva (*maari*) que “descem do céu para refrescar a terra com suas águas e mandar embora o tempo da epidemia” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 475). Para que esses espíritos “desçam”, os xamãs precisam fazê-los “dançar”. Há, portanto, negociações constantes entre xamãs e *xapiri* para a manutenção da vida na terra-floresta.

Figura 2. Espíritos xapiri dançam em seus espelhos na floresta



Dança dos espíritos.

Fonte: Kopenawa; Albert, 2015.

¹⁶ O pó de *yākoana* é uma substância utilizada por xamãs em sessões de xamanismo. Ele é produzido a partir da resina da árvore *Virola elongata*, que contém um alcaloide alucinógeno, a dimetiltriptamina.

As negociações constantes entre humanos e não humanos estão presentes cotidianamente nas relações Yanomami. Kopenawa e Albert (2015) explicam que, se os humanos querem utilizar as águas dos rios, os xamãs precisam constantemente negociar com os espíritos sapo, os espíritos jacaré e os espíritos peixes, “donos dos rios”. Se querem caçar para se alimentar das proteínas animais, precisam negociar com os espíritos arara, papagaio, anta e todos os outros animais, que são “donos da mata”. A interação entre as diversas classes de seres humanos e não humanos é feita constantemente por intercâmbios diretos ou mediação de xamãs. E, assim como os humanos, a terra-floresta, em toda a sua integralidade, “sofre e sente”. Kopenawa e Albert (2015) narraram que quando uma árvore é derrubada, a terra-floresta sente dor e fica triste.

Na ontologia yanomami, assim como os humanos, os seres não humanos visíveis ou invisíveis têm agência e dispõem de intencionalidade e afetividade. Um exemplo são os animais de caça. Kopenawa e Albert (2015) descrevem que, para uma caçada bem-sucedida, não basta ser um bom caçador: é preciso que haja o encontro; a caça precisa se “apaixonar” pelo caçador. Na concepção yanomami, os animais são seres que se relacionam com intencionalidade e agem de maneira a negociar como sujeitos, escolhendo se se deixam matar ou não por determinado caçador. Os autores narram que, quando avista um bom caçador, a caça age para fazer da caçada uma empreitada bem-sucedida.

(...) assim que a caça avista um homem generoso, que dá todas as suas presas aos outros, apaixona-se por ele e vai ao seu encontro exclamando com alegria: *‘Pei! pei! pei! pei!’* Eis o espírito gavião *Kãomari*! Vem vindo um ser das águas! É nosso amigo *Urihinamari*, o ser da floresta! Olhem! Um grande caçador se aproxima!”. É por isso que a caça se deixa ver tão facilmente aos olhos dos bons caçadores. Eles não precisam avistar os animais de longe para flechá-los. Estes vêm ao seu encontro e se apresentam a seus olhos por conta própria! Sentem saudades deles como um homem sente falta da mulher pelo qual está apaixonado. Por isso deixam-se flechar sem esforço e ficam felizes por isso. Não pensam: *“Hou! Vou ser morto, vou sentir dor!”*. Porém, quando são feridos por um caçador desajeitado e têm de fugir sofrendo, ficam furiosos! Assim é. Um grande caçador sempre é acompanhado pelas imagens do gavião *kãokãoma* e da gente das águas. Eles jamais os deixam sozinhos (Kopenawa; Albert, 2015, p. 474).

Esses encontros, sejam entre caça e caçador, entre xamãs e *xapiri*, ou entre o visível e o invisível, fazem parte da ecologia indígena yanomami. Como afirmam Kopenawa e Albert (2015), na floresta, a ecologia é composta por humanos, *xapiri*, animais, rios, montanhas, vento, chuva. Na ecologia yanomami, os humanos não estão

separados da “natureza”, mas pertencem a essa mesma esfera de forma relacionalmente constitutiva. Os Yanomami consideram que a ecologia precede o termo moderno “ecologia” cunhado pela ciência. Para eles, a ecologia vem de *Omama*, o demiurgo da mitologia Yanomami, que, desde os tempos ancestrais, ensinou os indígenas a viverem integrados e em harmonia com a floresta, com modos de vida de maior reciprocidade do que os modos de vida dos brancos.

Os Yanomami, como habitantes do “coração” da floresta Amazônica, vivem no “centro da ecologia” (Kopenawa; Albert, 2015). Segundo os autores, o que os brancos chamam de ecologia, os Yanomami chamam de “*urihi a*, a terra-floresta, e também dos *xapiri*, pois sem eles, sem ecologia, a terra esquentaria e permite que epidemias e seres maléficos se aproximem de nós!” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 480). Na concepção xamânica Yanomami, que emerge a partir dessa noção ampliada de ecologia, o termo “meio ambiente” não faz sentido, pois a palavra “meio” significa uma terra cortada, fragmentada em pedaços de “natureza” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 484). Para os brancos, a noção de meio ambiente remete a espaços residuais de “natureza”, como parques, reservas naturais, espaços verdes, e se refere a fragmentos de floresta que devem ser protegidos e preservados. Para os Yanomami, em oposição, a natureza é a “totalidade selvagem”, a terra-floresta por inteiro, que envolve “ilhas de civilização”. (Kopenawa; Albert, 2015, p. 618). O “meio ambiente” seria, portanto, um termo inadequado que não daria conta das complexas redes de relações que envolvem humanos e não humanos, visíveis e invisíveis, dimensão constitutiva da ontologia Yanomami.

2.3 POVO YE'KWANA E A RELAÇÃO ENTRE AS ROÇAS E OS CANTOS RITUAIS ANCESTRAIS

A complexa rede de relações entre humanos e não humanos, visíveis e invisíveis, também é elemento constitutivo da ontologia Ye'kwana em seus modos de vida. O povo indígena Ye'kwana é conhecido por práticas que articulam o cultivo de alimentos (as roças) e cantos rituais ancestrais, o que evidencia a influência da dimensão “espiritual” na constituição de realidades no mundo Ye'kwana. Rocha¹⁷ (2021), na dissertação intitulada *Ādeeja: soberania alimentar do povo Ye'kwana*, mostra como a relação entre

¹⁷ Viviane Cajusuanaima Rocha é indígena ye'kwana e foi professora na comunidade de Fuduuwaadunnha, do povo Ye'kwana, em Roraima.

práticas de roça e cantos rituais agencia a interação entre humanos e não humanos, reforçando a agência do invisível em atividades cotidianas desse povo.

O povo Ye'kwana é um dos povos que integram a Terra Indígena Yanomami. No Brasil, os Ye'kwana somam cerca de 615 pessoas, distribuídas em Roraima, nas comunidades Fuduwaduinha e Kudaatainha, localizadas no rio Auaris; nos pequenos núcleos familiares de Takunemoinha e Tajädedatoinha, também em Auaris; e na comunidade de Waschainha, situada no médio Uraricoera (Castro; Albernaz; Rocha, 2023). Eles são povo da língua Karib e se autodenominam “ye'kwana”, por suas habilidades de navegação. Na língua Ye'kwana, “ye” significa árvore, “ku”, “água”, e “ana”, gente, traduzido como “gente da canoa” ou “gente do pau d'água” (Castro; Albernaz; Rocha, 2023, p. 83).

O plantio de roças é uma atividade central no modo de vida Ye'kwana (APYB; ISA, 2017). Os conhecimentos a respeito da roça são passados de geração em geração, especialmente aqueles sobre alimentos originários, como a maniva. Toda roça Ye'kwana vem de uma única matriz: a maniva primordial (*ädeēja*) (Gongora, 2017); portanto, a mandioca é sagrada e não pode ser trocada, doada nem comercializada como uma mercadoria ou mesmo como outras espécies de plantas. Os cantos e rituais também fazem parte do modo de vida Ye'kwana e estão intimamente ligados aos saberes primordiais Ye'kwana das histórias *Wätunnä*¹⁸ sobre práticas de roça.

Rocha (2021) realiza uma etnografia de práticas alimentares, especialmente do trabalho feminino de cultivo de alimentos nas roças. A pesquisa etnográfica discorre sobre os cantos rituais e a relação com as práticas de roça a partir das narrativas da sábia *Wätunnä* ye'kwana Amélia Seduume. A autora relata que a sábia Amélia é uma das grandes conhecedoras dos cantos tradicionais Ye'kwana, desde os cantos *ädeemi/aichudi* até os cantos “*ädeemi*, como *äddwaajä edeemi'jhödö* (cantados no ritual de inauguração da roça nova), *ättä edeemi'jödö* (cantados no ritual de inauguração da casa nova) e outros cantos de *ädeemi* também” (Rocha, 2021, p. 13).

Segundo Andrade (2007), os *aichudi* (ou *a'chudi*) são cantos usados para distintas finalidades, como purificar alimentos que serão consumidos pela primeira vez por crianças, proteger recém-nascidos, entre outras. Andrade (2007) destaca que há também os cantos *ädeemi*, que são contados e cantados em ocasiões especiais, como na festa de comemoração da derrubada da mata e do plantio de roças novas, *äddwaajä edemijödö*

¹⁸ As histórias de *wätunnä* são passadas de geração a geração pelos mais velhos. O *wätunnä* é uma espécie de código moral que rege a vida dos ye'kwana.

(*ädwaajä* significa roça). A partir do entoar desses cantos, os sábios narram como os “ancestrais ye’kwana plantaram a primeira roça” e “celebraram a colheita que viria em breve” (Andrade, 2007, p. 23).

A roça é uma atividade das mulheres Ye’kwana (Rocha, 2021). Em sua narrativa, a partir das histórias da sábia Amélia, a autora relata que as mulheres são donas da roça e se tornam suas mães a partir do primeiro plantio, estabelecendo uma relação semelhante ao cuidado de um “filho”.

A roça é muito especial para nós. Por esse motivo fazemos a limpeza das nossas roças, do contrário elas ficam tristes. Acreditamos que tem algo vivo que fica no meio da roça. Como conta dona Amélia, tem uma pessoa que sempre fica na roça, quando ele ou ela sai para se alimentar, se transforma em cobra, *kawaadatu*, *ku’shiisi*, “jibóia”. Todas essas coisas – como plantio, limpezas, capinar e colheita – é trabalho das mulheres (Rocha, 2021, p. 57).

Para as primeiras roças, as famílias Ye’kwana definem quantas roças serão necessárias e se reúnem na *ättä*, a casa comunal, para organizar os trabalhos, definir os locais das roças, e estabelecer quando os trabalhos serão iniciados. São as mulheres que definem se desejarão roças novas. Antes da derrubada da mata para o preparo do local da roça, é realizada uma caçada, feita pelos homens. Os homens são os responsáveis pelo trabalho de derrubada e queima da mata. O homem que faz esse trabalho para as donas da roça se torna o pai da roça. Depois de executadas essas tarefas, os cuidados com a roça passam a ser integralmente das mulheres, que ficam à frente do processo, inclusive nas colheitas. Tudo o que está relacionado à alimentação é tarefa das mulheres, tanto no que diz respeito à roça quanto ao preparo de alimentos de caça.

Os cantos rituais estão intrinsecamente vinculados à prática da roça. Segundo Rocha (2021), no primeiro dia de plantio, o cantor, convidado pela dona da roça, entoia canções *aichudi* enquanto a dona da roça vai plantando as mudas. É o cantor quem direciona o plantio: “O cantor avisa para a dona plantar primeiro as mudas tipo *mada*, *natö*, *tämaamö’tä*, *kudaawa* e outras. Por último quem vai plantar a maniva, a mais importante para a roça” (Rocha, 2021, p. 54). O primeiro dia de plantio finaliza com cantos *aichudi*, para que a roça permaneça saudável. Os cantos rituais se integram à prática da roça ao longo de todas as fases dessa atividade. A autora relata que, na fase da colheita, também é realizado um ritual para fazer a primeira colheita, que é a da mandioca. Essa colheita ritual é feita de acordo com o que fizeram os ancestrais Ye’kwana (Rocha, 2021).

Depois que sua roça fica pronta para colher mandioca, a dona da roça convida uma senhora ou senhor *yaichuumanei* (para cantar) na primeira colheita. Depois disso, ela convida as mulheres para ir à roça *äämi'che* (buscar mandioca) no dia seguinte. No primeiro dia em que fazemos a colheita, de manhã bem cedo, uma cantora vai para cantar e pedir permissão para o dono da *ködheede* (mandioca) antes das mulheres. Ela fica cantando lá até arrancar *ködheede*. Depois que arranca é que ela pede para todas as mulheres que foram na roça de colheita de *ködheede* para tirar as mandiocas. Primeiro ela coloca uma *ködheede* no cesto de cada uma das mulheres. A cantora fica esperando as mulheres, arrancando e descascando *ködheede*. Para que ela volte junto com elas, a cantora vai à frente cantando, e as mulheres atrás dela, com muito peso nas costas e elas aguentam até chegar na comunidade (Rocha, 2021, p. 62).

Rocha (2021) relata que, assim como no tempo dos ancestrais, ainda hoje a prática ritual é central para que as roças se tornem fortes e saudáveis. A primeira mulher ancestral Ye'kwana, *Maashinhaadu*, foi quem fez o primeiro plantio de roça com cantos e seguiu na transmissão desses conhecimentos. A sábia Amélia narra a história de *Maashinhaadu* e de sua mãe, *Fakkwawa*, e de suas roças. A mãe iniciou a roça sem canto algum, sem incluir rituais nos preparos e no plantio. A filha seguiu os rituais assim como se descreviam as histórias Wättuna. *Maashinhaadu* iniciou a roça com cantos (*yaichuumadö*) e, conforme dizia o ritual, soprou as árvores depois da queimada para que as árvores virassem gente, “gente para ajudar na plantação da roça” (Rocha, 2021, p. 52). A roça da filha deu certo, ficou saudável, mas a roça da mãe, que não seguiu rituais, que não fez os cantos, que não plantou corretamente as manivas, não soprou nas árvores, deu errado e ficou adoecida.

As histórias sobre as roças Ye'kwana mostram a relação direta entre a agência do humano e do não humano, na qual a agência do invisível também constrói, modifica e transforma diretamente a realidade (Andrade, 2007; Rocha, 2021). Rocha (2021) conta que, nos dias atuais, a espiritualidade e a relacionalidade seguem como práticas centrais para o modo de vida Ye'kwana e nas atividades cotidianas, mesmo com a maior interação com modos de vida não indígenas. No contexto da ontologia relacional Ye'kwana, as roças podem ficar tristes, as árvores podem se tornar gente, seres invisíveis podem estar chorando nas roças após o primeiro dia de plantio, e quem vai à roça pode adoecer e morrer em consequência disso. (Rocha, 2021).

Distintas da ontologia moderna, que tem a racionalidade como pressupostos base de seu modo de existir, ontologias como a Ye'kwana mantêm em sua constituição o domínio do “supra-humano/sobrenatural” (Blaser, 2009b) como parte inerente de seu modo relacional de existência. Isso se manifesta em uma complexa rede na qual seres visíveis e invisíveis são considerados atores igualmente válidos para estabelecer

microinterações e associações constantes que constroem realidades. É inequívoca a centralidade da espiritualidade e da relacionalidade entre humanos, não humanos, plantas, animais e “espíritos” nas práticas de roça Ye’kwana e, nesse contexto, os cantos operam como meio nas quais práticas relacionais constroem, modificam e transformam realidades. Seja ao espantar espíritos que podem fazer mal às roças, seja ao atrair bons espíritos para uma roça saudável, as práticas rituais de canto exercem papel ativo na constituição do modo de existir Ye’kwana (Rocha, 2021).

3 PLANOS DE GESTÃO TERRITORIAL E AMBIENTAL DE TIs COMO INSTRUMENTOS MEDIADORES DE REALIDADES

3.1 PGTA COMO MEDIADOR: DO INSTRUMENTO DE GESTÃO AO PROJETO DE VIDA

A demarcação e homologação de uma terra indígena, como apontam Vieira e Ramos (2022), não garantem por si só a proteção territorial e ambiental de um território indígena. O modelo empregado pelo Estado para delimitar territórios indígenas em terras demarcadas, com perímetros e fronteiras bem definidas, apesar dos consideráveis avanços na defesa dos direitos indígenas e de seus modos de vida, também implica novos desafios, como mudanças significativas nos padrões de uso e ocupação dos territórios, na relação de povos indígenas com a natureza e na organização social desses povos (FUNAI, 2013).

Nas últimas décadas, diversos instrumentos de gestão territorial e ambiental em terras indígenas foram elaborados no Brasil, especialmente na Amazônia, com o intuito de enfrentar esses novos desafios de uso e ocupação de terras indígenas demarcadas. (Bavaresco; Menezes, 2014; FUNAI, 2013; FUNAI, 2020; GIZ, [s.d.]; Maciel, 2016; Grupioni; Kahn, 2013). Os primeiros instrumentos de gestão territorial e ambiental em terras indígenas brasileiras foram elaborados na década de 2000. A crescente elaboração desses documentos à época foi fortemente influenciada por atores de movimentos e convenções internacionais, como a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), promulgada no Brasil em 2004, e por atores de movimentos ambientalistas nacionais e internacionais relacionados às Conferências das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, que viam na gestão ambiental de terras indígenas mecanismos de preservação das florestas.

Esses instrumentos – que possuem diversos formatos, metodologias, objetivos e nomenclaturas –, entre outras funções, articulam-se como ferramentas de apoio à gestão territorial e ambiental de terras indígenas e de apoio à elaboração de ações de políticas públicas, planejamentos e estratégias para uso e ocupação dos territórios. Entre os instrumentos elaborados estão os etnomapeamentos, os etnozoneamentos, os planos de vida, os planos de gestão territorial, os planos de proteção territorial e os Planos de Gestão Territorial e Ambiental, objeto de análise desta dissertação.

Em 2013, a fim de normatizar e orientar a elaboração de instrumentos de gestão em terras indígenas, a FUNAI publicou a cartilha intitulada *Plano de Gestão Territorial*

e Ambiental de Terras Indígenas: orientações para elaboração (Funai, 2013), que se propõe a ser o principal documento de diretrizes para a elaboração de PGTAs no Brasil. Nessa cartilha, os PGTAs são apresentados como instrumentos de diálogo intercultural e de planejamento da gestão de terras indígenas. O documento descreve as etapas para a elaboração dos planos, como os processos de construção dos etnomapeamentos e etnozoneamentos.

A FUNAI (2013) conceitua os PGTAs como:

(..) importantes ferramentas de implementação da PNGATI, podendo ser definidas como instrumentos de caráter dinâmico, que visam à valorização do patrimônio material e imaterial indígena, à recuperação, à conservação e ao uso sustentável dos recursos naturais, assegurando a melhoria da qualidade de vida e as condições plenas de reprodução física e cultural das atuais e futuras gerações indígenas (FUNAI, 2013, p. 7).

Para a FUNAI (2013, p. 7), os PGTAs performam a função de instrumentos de gestão que “possibilitam tanto a negociação de acordos internos quanto externos, construindo canais de diálogo com o Estado e com organizações da sociedade civil” para a elaboração e implementação de ações de gestão territorial e ambiental de terras indígenas. Segundo a cartilha, o PGTA deve servir de instrumento de articulação para promover ações coordenadas de políticas públicas. O órgão defende que os planos sejam “apropriados pelas instituições responsáveis pela elaboração e execução das políticas públicas” em terras indígenas (FUNAI, 2013, p. 10) e sustenta que as ações previstas nos PGTAs sejam incorporadas a planos mais amplos de governo, como o Plano Plurianual. Embora os PGTAs careçam de obrigatoriedade jurídica, as diretrizes da FUNAI visam conferir a esses planos a função de dispositivos norteadores na formulação e execução de políticas públicas voltadas às TIs.

O caráter participativo também é destacado pelas diretrizes da FUNAI (2013). A cartilha reforça que os instrumentos devem ser feitos por meio de processos e metodologias participativas, envolvendo atores indígenas e não indígenas. Para além do caráter participativo, a FUNAI enfatiza o protagonismo indígena como um princípio para os PGTAs. Segundo a FUNAI (2013, p. 8), “o Plano de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas é um instrumento feito pelos e para os indígenas, segundo suas aspirações e visões de futuro, com a colaboração e o apoio do Estado e de parceiros da sociedade civil”. A cartilha orienta que a escolha das metodologias, a coordenação e a mobilização para as oficinas de elaboração dos PGTAs busquem o protagonismo indígena

e orienta que metodologias de planejamento participativo e de mediação de conflitos sejam empregadas.

Para além da dimensão técnico-administrativa da gestão pública, esses planos de gestão performam a função de “projetos de futuro” e “projetos de vida”, nos quais atores indígenas elaboram ações para viverem bem em seus territórios. Oliveira (2020) afirma que um PGTA exerce diferentes domínios sobre a constituição de mundos indígenas e não indígenas. Se por um lado, o PGTA tem um caráter governamentalizante, no qual políticas públicas ambientais exigem a “incorporação progressiva da ‘natureza’ ao domínio da governamentalidade” (Oliveira, 2020, p. 27), por outro, ele possui o caráter de “projetos de vida” para povos indígenas, que se traduzem “em desejos, expectativas e luta política em defesa de seus modos de vida diante de circunstâncias contraditórias do cenário político mais amplo e de seus aparatos discursivos” (*Ibid.*, p. 27).

Oliveira (2020) utiliza a expressão “projeto de vida” no sentido trazido por Blaser (2004), que seria planos nos quais povos indígenas elaboram coletivamente suas visões de como querem viver em suas terras/territórios. Como afirma Blaser (2013a, p. 22 – tradução nossa), os projetos de vida estão alicerçados em visões do bem-viver indígena, “baseados em pressupostos ontológicos, lugares, memórias, práticas, expectativas e desejos particulares”. Para o autor, os projetos de vida se diferem dos planos de gestão modernos por estarem voltados à “singularidade das experiências que os povos têm de seus lugares e de si mesmos” e, desta maneira, esses projetos “rejeitam visões que pretendem ser universais” (Blaser, 2013a, p. 22 – tradução nossa).

Oliveira (2023), a partir da experiência com a participação observante no processo de elaboração dos PGTA dos povos indígenas Macuxi e Wapichana, em Roraima, descreve que os planos são vistos pelos indígenas como projeto de vida, pois organizam demandas sociais, políticas e econômicas de seus povos. Nesse sentido, a noção de “projeto de vida” expressa a elaboração de planos como um caminho para planejar o habitar em seus territórios. Oliveira destaca que a construção dos PGTA pode ser internalizada pelas comunidades indígenas não só como uma estratégia racional para fazer parte das dinâmicas burocráticas da gestão de terras indígenas, mas também como uma forma de reafirmar seus modos de vida. A partir de seus próprios modos de habitar e de sua relação direta com os lugares que habitam, as comunidades indígenas se envolvem nas iniciativas de construção dessas ferramentas de gestão para “reafirmar a existência de uma pluralidade de mundos de sentido que são radicalmente diferentes dos discursos dominantes nas democracias liberais” (Oliveira, 2020, p. 40).

Para a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB Oficial, 2023), o PGTA é um instrumento por meio do qual os povos indígenas, coletivamente, consolidam seus compromissos com seus territórios e trazem as aspirações para o viver bem indígena das atuais e futuras gerações. Os PGTA são instrumentos fundamentais que buscam dar materialidade a direitos indígenas, como o direito à autodeterminação, a fim de preservar as identidades e os modos de vida de povos indígenas.

Nós, povos indígenas, já viemos com esses planos desde sempre, pois todos os povos indígenas têm um plano de vida para o seu povo e para o seu território. (...) Quando nós implementamos os planos, a gente está implementando os nossos sonhos, as nossas realidades, pois os planos de vida são nós (APIB Oficial, 2023, min. 26:36)

A interface entre as dimensões técnico-administrativa e de projeto de vida nos PGTA não se dá sem tensões, constituindo-se como um campo de negociações e disputas constantes. Os instrumentos de gestão de terras indígenas, em geral, podem ser compreendidos como mecanismos que facilitam a cartografia dos territórios, possibilitando que atores indígenas e não indígenas se apropriem da territorialidade para pensar a gestão técnico-administrativa em conjunto com as formas de viver bem indígena (Printes, 2012). Se, por um lado, os PGTA são importantes instrumentos de autonomia indígena, pois materializam suas visões de futuro e abrem caminhos para a elaboração do viver bem indígena em terras demarcadas, por outro, os planos, enquanto instrumentos de gestão do Estado, estão vinculados a estratégias pragmáticas de ordenamento territorial, facilitando “um maior controle e gerenciamento do Estado sobre esses territórios” (Printes, 2012, p. 212).

3.1.1 PGTA como instrumento de políticas públicas

Os PGTA podem operar em diversas frentes e funções. Uma das funções prioritárias é a de instrumento de gestão territorial e ambiental no contexto de políticas públicas ambientais e indigenistas. As políticas públicas emergem de esforços das sociedades para promover mudanças em questões consideradas relevantes pelos atores políticos (Howlett; Mukherjee, 2017). A formulação de políticas públicas passa por fazer escolhas, a partir de possibilidades em um dado contexto histórico e cultural. No contexto de formulação de políticas públicas, as escolhas técnicas e políticas dos tomadores de decisão são feitas a partir de instrumentos de política. Esses instrumentos, por sua vez,

operam como ferramentas que articulam propostas que podem ser implementadas como ações concretas para resolver um determinado problema público.

Os instrumentos de políticas públicas – também conhecidos como instrumentos políticos, ferramentas de políticas, instrumentos de governo, entre outros – podem ser compreendidos como um “conjunto de técnicas pelas quais as autoridades exercem seu poder na tentativa de garantir apoio e efetuar mudanças sociais” (Vedung, 1998, p. 21 apud Howlett; Mukherjee, 2017, p. 8 – tradução nossa). Como afirma Capella (2018), um aspecto essencial da formulação de políticas públicas é compreender que elas são desenhadas por meio de instrumentos políticos, que são meios “capazes de traduzir as intenções dos formuladores de políticas em um conjunto de ações concretas” (Capella, 2018, p. 74-75).

Capella (2018) também compreende os instrumentos de políticas públicas como “ferramentas destinadas à produção de mudança social, afetando diretamente atividades e comportamentos de indivíduos e grupos sociais na produção, distribuição e consumo de bens públicos” (Capella, 2018, p. 75). Além disso, os instrumentos políticos exercem o caráter de ferramentas de procedimentos e processos, utilizadas em atividades internas da gestão pública, influenciando comportamentos e decisões políticas e administrativas. Os instrumentos políticos são meios pelos quais as autoridades exercem seu poder e estruturam a ação pública.

O PGTA é assumido como um instrumento da Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de terras indígenas (PNGATI), ainda que não seja formalmente um instrumento citado no decreto que estabelece essa política (Decreto 7.747/2012). Pensando a partir da noção de ciclo de políticas públicas (Jones, 1970), podemos considerar o PGTA como uma ferramenta que se insere em diversas etapas de um processo de formulação de políticas públicas para essa terra indígena: a) percepção e definição de problemas públicos; b) agregação de demandas individuais e de grupos reunidas e organizadas e representação dessas demandas para tomadores de decisão; c) formulação de alternativas de políticas para resolver os problemas identificados; e d) legitimação do processo de apoio, a partir da construção de consensos entre diversos atores.

O processo de elaboração de um PGTA não incorpora explicitamente etapas formais de formulação de políticas, pois os PGTA também assumem a função de “projeto de vida”, caracterizando-se como instrumentos híbridos que transitam entre o papel de instrumentos formais de políticas públicas e o de ferramentas informais de mobilização

social. No entanto, alguns PGTA, como é o caso do PGTA da Terra Indígena Yanomami, exercem forte influência sobre a formulação de políticas públicas no âmbito da burocracia do Estado. Ainda que de maneira informal, a elaboração do PGTA da TIY transitou por diversas etapas desse processo de formulação política: desde a identificação e delimitação de problemas existentes na TIY, passando pela organização de demandas para orientar as tomadas de decisão e pela formulação de alternativas para os problemas identificados, até a construção de consensos entre atores heterogêneos para a elaboração de propostas concretas voltadas à gestão ambiental e territorial da TIY. Esse processo resultou em uma lista de ações concretas que direcionam políticas públicas destinadas à terra indígena.

A partir da linguagem performativa, como será mostrado a seguir, o PGTA, como instrumento de políticas públicas para a tomada de decisão em políticas de gestão territorial e ambiental de terras indígenas, tem agido para transformar realidades, influenciando atores a produzir mudanças no social. Como instrumento que age sobre a realidade, um PGTA é capaz de afetar comportamentos, estabelecer atividades, direcionar processos e procedimentos, influenciar decisões políticas, estruturar a ação pública e traduzir intenções políticas em ações concretas de gestão.

O PGTA da TI Yanomami foi concebido como um instrumento para direcionar políticas públicas. Como relembra Vieira e Ramos (2022), o PGTA da TI Yanomami emergiu com a intenção de influenciar o processo político, mostrando aos brancos como vivem os Yanomami e Ye'kwana. O plano foi elaborado em contexto de grande instabilidade política no país, entre o *impeachment* da ex-presidenta Dilma Rousseff e as eleições do ex-presidente Jair Bolsonaro, quando ocorreram novas escaladas da invasão garimpeira no território Yanomami. Diferente de outros planos de gestão de terras indígenas, o PGTA da TI Yanomami foi elaborado em diálogo direto com atores de governo e é um documento no qual foram incorporadas ações de políticas públicas já em andamento no território.

Nos últimos anos, o documento do PGTA da TIY se tornou referência para a gestão no território. O Comitê de Coordenação Nacional para Enfrentamento à Desassistência Sanitária das Populações em Território Yanomami¹⁹, coordenado pela Casa Civil, da Presidência da República, definiu o PGTA como o documento de referência para a gestão ambiental e territorial da TIY (Brasil, 2023). No âmbito da Emergência Yanomami (MS, 2023), os diversos Termos de Execução Descentralizada

¹⁹ O comitê foi instituído no âmbito da Emergência em Saúde Pública de Importância Nacional, decorrente da Portaria GM/MS nº 28 de 20 de janeiro de 2023, que institui a Emergência Yanomami.

(TEDs) têm como diretriz de governo orientar suas ações a partir das propostas consensuadas no PGTA. Os diversos projetos firmados têm o PGTA da TIY como parâmetro para elaborar ações de implementação de diversas políticas. No entanto, considerando que os PGTA não são documentos formais da PNGATI, não sendo legalmente vinculantes, os formuladores de políticas públicas podem ou não acatar, priorizar ou rejeitar qualquer ação proposta no PGTA. A implementação de uma ação prevista no PGTA, portanto, depende de inúmeras novas negociações e articulações entre atores indígenas e não indígenas.

3.1.2 PGTA como dispositivo que media e constrói realidades

Em sua materialidade, os PGTA podem ser narrados como publicações escritas, compostas por textos, mapas, imagens, tabelas e outros elementos visuais. São documentos que possuem versões impressas e digitalizadas, disponibilizadas em diversos sites de instituições parceiras, como organizações não governamentais, e em sites das próprias organizações indígenas. O conteúdo do PGTA é, geralmente, composto por dados e informações gerais sobre a terra indígena e os povos que a ocupam, bem como por acordos e ações consensuados de planejamento para o ordenamento territorial e a gestão ambiental dessas terras (FUNAI, 2013; GIZ, [s.d.]; Maciel, 2016; RCA, 2020).

A partir de uma linguagem performativa, adotada por esta pesquisa, compreende-se um PGTA como um documento resultante de uma longa cadeia de acontecimentos (Latour, 1997). Essa cadeia é marcada por processos de articulações e negociações, construções coletivas, definições de consensos, edições e revisões técnicas, acordos governamentais, eventos como oficinas, plenárias, entre outras etapas. Ao longo do processo de construção de um plano de gestão, em todas as etapas dessa cadeia de acontecimentos, inúmeras associações são feitas entre os diversos atores heterogêneos, humanos e não humanos, para alcançar os consensos que resultam no produto final de um plano de gestão.

O produto final dessa cadeia de acontecimentos resulta na elaboração de inscrições literárias (Latour, 1997) viabilizadas por dispositivos de inscrição, que são estruturas que possibilitam “uma exposição visual de qualquer tipo” (Latour, 2000, p. 112) – sejam caixas de textos, gráficos, tabelas, imagens, etc. –, empregada para evidenciar provas materiais que permitam algum tipo de posicionamento. Latour (2000) utiliza essa noção de dispositivo de inscrição para relatar como materiais são elaborados

ao longo da cadeia de acontecimentos do campo científico. O autor elabora como os dispositivos de inscrição carregam regimes de verdade que possibilitam que a realidade caminhe em determinada direção. Essa noção de dispositivo de inscrição pode ser estendida para além do campo científico: no contexto dos PGTA, os planos de gestão operam como a inscrição final de uma complexa cadeia de negociações, funcionando como dispositivo que confere legitimidade institucional à gestão territorial e ambiental de determinada terra indígena.

Como produto final, dotado de inscrições literárias, um PGTA abre possibilidades de criar inúmeras realidades, seja a partir dos agenciamentos que o fizeram existir, seja em consequência dos agenciamentos que o documento poderá produzir ao ser utilizado. É possível compreender esses agenciamentos a partir da noção de social trazida por Latour (2012, p. 25), na qual o social deixa de ser um domínio particular e estático, e passa a ser compreendido como um “movimento peculiar de reassociação e reagregação”. A noção de agência e agenciamento parte da concepção social latouriana, empregada na Teoria Ator-Rede (TAR) (Latour, 2012). Distinto da noção de social da sociologia clássica, que considera o social um adjetivo fixo, que estabiliza as “forças sociais”, os “grupos sociais”, os “vínculos sociais” e outros agregadores, Latour (2012) sugere compreender o social a partir da chave das associações, dos fluxos e das conexões, como um movimento constante. O social, nessa teoria, é relacional e fluido, e não estático, nem firmado a partir de agregadores sociais que se dispõem a explicar e determinar o que é o social (Batista; Carvalho, 2021).

Como explica Latour (2012, p. 71), “na maioria das situações usamos ‘social’ para significar aquilo que já está reagregado e age como um todo, sem insistir muito na exata natureza do que foi reunido, amarrado e empacotado conjuntamente”. Quando se referem a algo como “social” ou que possui uma “dimensão social”, os sociólogos clássicos aludem a características estáticas, mesmo que esse “social” seja composto por entidades muito heterogêneas. Na argumentação de Latour, é preciso considerar que a ação deve ser encarada como “um nó, uma ligadura, um conglomerado de muitos e surpreendentes conjuntos de funções que só podem ser desemaranhados aos poucos” (Latour, 2012, p. 72). A ação deve ser assumida como um acontecimento, uma mediação e, portanto, não se deve presumir o social como uma “função única de caráter social”, como a estrutura, a cultura, a sociedade ou qualquer outro fator que pretende agregar o social de maneira estática.

(...) há um abismo imenso, intransponível entre essa intuição – a ação é assumida – e a conclusão usual de que uma força social passou a agir. (...) Para que as ciências sociais recuperarem a energia inicial, cumpre não fundir todas as funções que assumem a ação numa função única de caráter social – ‘sociedade’, ‘cultura’, ‘estrutura’, ‘campos’, ‘indivíduos’ ou qualquer outro nome que se lhe dê. A ação deve permanecer como surpresa, mediação, acontecimento. É por esse motivo que devemos começar, também aqui, não da ‘determinação da ação pela sociedade’, das ‘habilidades de cálculo dos indivíduos’ ou do ‘poder do inconsciente’, como em geral faríamos, mas da *subdeterminação da ação*, das incertezas e controvérsias em torno de quem e o quê está agindo quando ‘nós’ entramos em ação – e não há, é claro, nenhuma maneira de decidir se essa fonte de incerteza reside no analista ou no ator (Latour, 2012, p. 74).

Nesse sentido, não há “algo social” que executa uma ação, como “sombrias forças ocultas da sociedade” que agem (Latour, 2012, p. 26). Não há laços sociais estabilizados ou vínculos sociais, forças sociais, grupos sociais que definam um social estático que age. O que nos leva a agir “não é feito de material social”, mas sim algo que pode ser reagrupado de diversas maneiras por meio de constantes associações. Dessa forma, o social é definido como um “fluxo visível apenas quando se fazem novas associações” (*Ibid.*, p. 118). Portanto, para compreender o social, é preciso rastrear as constantes associações feitas por atores. A tarefa do cientista social deixa de ser revelar interesses, vínculos sociais e forças sociais, e passa a ser seguir os próprios atores e as novas associações que passam a fazer. A tarefa se centra em investigar a rede de atores e as constantes associações e agregações que fazem entre si a todo tempo.

Como afirma Latour (2012), usando a metáfora do supermercado, o social não é uma gôndola de produtos – como, por exemplo, o produto “força social” que explica determinado comportamento do produto “grupo social” –, mas sim são as ações e modificações feitas na interação de atores, ao embalar os produtos, etiquetar e colocar preços. O social seria o fluxo das associações e o foco das investigações do social nas microinterações entre os atores. No exemplo do autor, seria investigar as associações feitas no movimento de um atendente de supermercado, que retira o produto da caixa de papelão, etiqueta o produto com uma máquina de etiquetar e o leva para a gôndola. O fluxo de associações constitui o social.

Como dito anteriormente, uma das maneiras mais apropriadas para compreender o social é seguir os próprios atores, com a missão de “tentar entender suas inovações frequentemente bizarras, a fim de descobrir o que a existência coletiva se tornou em suas mãos” (Latour, 2012, p. 31). Cada ator tem a capacidade de induzir outros atores a fazer coisas inesperadas. O termo ator, para a Teoria Ator-Rede, é mais abrangente do que

apenas atores humanos, sendo considerados também os objetos (ou não humanos). Nesse sentido, repensar o papel dos objetos na teoria social é central para a compreensão do social como movimento.

Essa noção mais abrangente de atores traz para o centro do debate a compreensão de objetos dotados de agência, ou seja, objetos que também detêm a capacidade de agir, modificar e transformar as realidades. Como afirma Merencio (2013, p. 194), na rede de associações momentâneas, “a agência como ação encontra-se distribuída, deslocada, mediada por diferentes tipos de atores, não somente por agentes humanos”. Os objetos (não humanos) são considerados atores completos, assim como os humanos, pois podem induzir ou influenciar outros atores na realização de uma ação, sejam eles humanos ou não. Os objetos são, portanto, dotados de agência. Essa agência, na noção de social trazida pela TAR, possui um caráter relacional, definido a partir de sua capacidade de influenciar a realização de outras ações, independentemente da intencionalidade da ação humana (Merencio, 2013).

Se a ação se limita ao que os humanos fazem de maneira 'intencional' ou 'significativa', não se concebe como um martelo, um cesto, uma fechadura, um gato, um tapete, uma caneca, um horário ou uma etiqueta possam agir. (...) Em contrapartida, se insistirmos na decisão de partir das controvérsias sobre atores e atos, qualquer coisa que modifique uma situação fazendo diferença é um ator – ou, caso ainda não tenha figuração, um actante (Latour, 2012, p. 108).

Partindo desse contexto, assumo que os PGTA são objetos dotados de agência e, como tal, podem agir para produzir o social. Assim, os PGTA são atores completos, capazes de modificar as realidades ao seu redor de inúmeras maneiras. Enquanto produto final de uma cadeia de acontecimentos, dotado de diversas inscrições literárias, o documento é capaz de produzir novas realidades no contexto das políticas públicas. Se pensarmos com essa chave teórica, podemos considerar que o plano de gestão da TI Yanomami pode, por exemplo, transformar, traduzir, distorcer e modificar significados e, assim, induzir e influenciar ações no processo de formulação de políticas públicas de gestão para aquela terra indígena. Seja como documento em si, seja como mediador que faz circular informações capazes de orientar políticas, o PGTA da TIY não é um mero objeto passivo a ser representado pela ciência, mas sim um sujeito que age.

Os sujeitos que modificam a realidade e produzem o social podem ser encarados como intermediários ou mediadores (Latour, 2012). Um intermediário é aquele que “transporta significado ou força sem transformá-los: definir o que entra já define o que sai” (Latour, 2012, p. 65). Já os mediadores são aqueles que “transformam, traduzem,

distorcem e modificam o significado ou os elementos que supostamente veiculam” (Latour, 2012, p. 65). Como afirma o autor, um intermediário deve ser considerado uma unidade que induz a uma ação, enquanto um mediador, mais complexo, pode “arrastar-nos em muitas direções que modificarão os relatos contraditórios atribuídos a seu papel” (Latour, 2012, p. 65).

De acordo com Latour, “para serem levados em conta, os objetos precisam ingressar nos relatos” e “quando não deixam traços, não fornecem nenhuma informação ao observador e não produzem efeitos visíveis em outros agentes” (Latour 2012, p. 118). Imaginemos uma situação fictícia: um ator, durante uma reunião de governo sobre a gestão territorial e ambiental de determinada terra indígena, evoca o PGTA dessa terra indígena como documento referencial para a tomada de decisão do coletivo. O coletivo, por sua vez, formado por atores não familiarizados com o plano de gestão, não havia se dado conta da existência de um PGTA como documento de consulta e partia de outros referenciais para formular suas propostas de ação.

A partir do momento em que o colega evoca o documento do PGTA (e evocar aqui pode ser simplesmente mencionar a existência do documento) e argumenta sobre a necessidade de o PGTA orientar as políticas de gestão daquela terra indígena, o coletivo volta sua atenção para esse documento, que passa a agir sobre o coletivo, influenciando a reunião e induzindo outros atores à ação. Assim como o documento influencia por si – considerando, por exemplo, que há uma orientação das altas autoridades da gestão pública para ter esse documento como base para a tomada de decisão –, o conteúdo veiculado por esse documento também influencia e, portanto, também age sobre os demais atores, induzindo ações. Textos, ilustrações, gráficos e a própria diagramação do documento agem, influenciam e induzem os atores a agir.

Em um cenário hipotético, o coletivo discute como recuperar a floresta naquela terra indígena e debate a temática do plantio, sem se dar conta, inicialmente, de que aquela terra indígena possuía um PGTA. Após um membro do coletivo mencionar o PGTA, um colega abre o documento disponível na internet e verifica que há ali a seguinte ação proposta: “Plantar próximo das comunidades árvores e plantas utilizadas na construção das casas, na alimentação e medicina tradicionais, nos projetos de geração de renda e também como forma de atrair caça”²⁰. Após breve debate, o coletivo decide adotar essa ação como uma ação prioritária de um projeto de gestão para a terra indígena.

²⁰ Ainda que aqui apareça como exemplo hipotético, essa proposta é um exemplo concreto de ação presente no PGTA da TIY. Sobre essa ação, faço um exercício analítico no capítulo 6.

Presumindo que uma proposta do PGTA seja construída por consenso entre atores indígenas e não indígenas, o coletivo considera que a ação de plantar árvores e plantas próximas às comunidades tem a plena concordância de atores indígenas envolvidos na elaboração do plano e que, portanto, a ação precisa apenas ser detalhada e implementada, não havendo necessidade de novos diálogos, consultas ou novos processos de participação social dos povos indígenas. A partir do contexto técnico-burocrático da administração pública, atores não indígenas levantam conhecimentos técnico-científicos para implementar a ação, práticas de plantio e de reflorestamento são elencadas, experiências de ações de conservação ambiental em outras terras indígenas são compartilhadas e levantamentos sobre financiamentos e parcerias são elaborados. Decisões técnicas e administrativas são tomadas direcionando todos os esforços do coletivo para o plantio de árvores próximas às comunidades como atividade prioritária.

Dessa forma, as associações feitas a partir do PGTA vão produzindo novas realidades e, por consequência, o fluxo constante de associações vai compondo o social e construindo mundos. São nesses momentos que pressupostos do conhecimento técnico-científico da conservação ambiental, muitas vezes, são evocados para implementar ações ambientais em terras indígenas, sem que as técnicas indígenas sejam realmente incorporadas como soluções possíveis. Assim como no PGTA, associações desse tipo podem ser feitas de diversas maneiras por meio de outros instrumentos de gestão.

Contudo, a capacidade de agir e influenciar de um PGTA é mais ampla do que a de outros instrumentos, pois os PGTAs se apresentam como planos de grandes consensos, como instrumentos de uma política nacional, a PNGATI, como orientadores gerais de políticas de gestão em terras indígenas e, no caso do PGTA da TIY, como um documento referencial para a tomada de decisão da alta gestão pública. Como será apresentado nos resultados desta dissertação, no capítulo 6, o PGTA da TIY exerce influência sobre diversos temas e, portanto, constrói realidades em múltiplas direções, agindo, modificando, distorcendo e transformando os mundos ao seu redor de forma heterogênea.

3.2 PGTA DA TERRA INDÍGENA YANOMAMI: DOCUMENTO DE IDENTIDADE DA TERRA-FLORESTA

O xamã e líder político Yanomami Davi Kopenawa apresenta o documento do Plano de Gestão Territorial e Ambiental da TIY com as seguintes palavras:

Vocês, não indígenas, olhem para estes desenhos de nossas palavras e aprendam. Este PGTA é para manter a todos nós em pé, pois a floresta segura a Terra com força. (...) A imagem essencial da nossa terra-floresta defende todos nós Yanomami e Ye'kwana. O PGTA é para nós como um documento de identidade da nossa terra-floresta, pois traz consigo a sua imagem essencial (Hutukara, 2019, p. 84).

O documento do PGTA, ou *Pexétea*²¹, da Terra Indígena Yanomami é concebido por lideranças indígenas Yanomami e Ye'kwana como um instrumento político estratégico de diálogo entre indígenas e *napë pë* (brancos). Como apontou David Kopenawa em audiência de lançamento do documento na Câmara dos Deputados, o PGTA da TI Yanomami foi elaborado para “branco ver”, pois “brancos gostam de ler no papel”. (ISA, 2019). “Antigamente nosso pai brigava com flecha e o *napë* com bala. Hoje não. Hoje a briga é com documento, é com a palavra. Nós estamos cuidando da nossa terra com o nosso PGTA”, afirmou David Kopenawa (Vieira, 2020, p. 87).

Vieira e Ramos (2022, p. 134) também relembram que a motivação dos indígenas para elaborar um plano de gestão foi “mostrar aos brancos como os Yanomami e Ye'kwana vivem e querem continuar vivendo no seu território”. Para além de um instrumento técnico, o PGTA da TIY seria, para os indígenas, “sua maneira de estar no mundo” (*Ibid.*, p. 134). As autoras narram que, ao longo do processo de elaboração do plano de gestão, os atores Yanomami e Ye'kwana iam adaptando sua linguagem para dialogar com o arcabouço burocrático do Estado, em um intenso processo de tradução entre mundos.

(...) tanto os Yanomami como os Ye'kwana adaptam sua linguagem ao rígido arcabouço da estrutura burocrática do Estado e chamam sua maneira de estar no mundo de “plano de gestão territorial e ambiental”, sem trair os seus próprios conceitos e sistemas de conhecimento; aproximam os significados e avançam no reconhecimento de seus direitos por meio dessa destreza mental que controla os equívocos semânticos e os mal-entendidos — transformados em produtivos —, próprios do campo interétnico (Vieira; Ramos, 2022, p. 141-142).

A noção de PGTA não apenas como um documento burocrático de diálogo, mas também como documento simbólico, pode ser percebida na fala de apresentação de David Kopenawa, compartilhada no início desta seção. Kopenawa se refere ao PGTA da TIY não como um documento técnico, mas sim como um documento de “identidade da terra-floresta”, uma ferramenta que exprime a relação essencial entre a floresta e a vida que ela

²¹ Termo “oral” utilizado pelos indígenas Yanomami e Ye'kwana para se referir ao PGTA (Vieira; Ramos, 2002). Ver mais sobre isso no capítulo 3, na seção sobre tradução.

sustenta. Como afirmam lideranças indígenas na carta do V Fórum de Lideranças Yanomami e Ye'kwana, em 2024, no PGTA, “estão presentes o sol, os rios, o frescor da floresta, as árvores (...). Por isso, com base neste documento, estamos trabalhando com vocês [não indígenas] para salvar a nossa terra-mãe e a alma do rio, cuja água tomamos.” (Araújo, 2024, n.p.).

Atores indígenas e não indígenas convergem em relação à relevância do PGTA da TIY como instrumento político. Como dito anteriormente, nos últimos três anos, ao longo da atual gestão do governo do presidente Luiz Inácio Lula da Silva, o caráter governamentalizante do PGTA da TIY tem sido evidenciado (Brasil, 2023), considerando que o documento tem servido apontado como referência para os trabalhos do Comitê de Coordenação Nacional para Enfrentamento à Desassistência Sanitária das Populações em Território Yanomami e utilizado como um instrumento de política pública que define prioridades de governo e orienta a atuação de órgãos governamentais na TI Yanomami (Brasil, 2023, n.p.). As formas como atores indígenas e não indígenas se utilizam do documento, no entanto, são distintas, possibilitando um processo bastante complexo e dinâmico de associações envolvendo o PGTA.

3.2.1 Visão geral do PGTA da TIY: estrutura, funções e motivações

O PGTA da TIY está estruturado em duas partes: a primeira, apresenta informações que contextualizam o plano e a Terra Indígena Yanomami; a segunda, é composta por sete seções temáticas, nas quais são detalhadas as propostas de ação para a gestão da TIY. São três versões de publicação: versão vermelha (em Yanomae | Português); versão amarela (em Yanomami/Yanomami | Português); e versão verde (em Ye'kwana | Português). A versão textual em português em todos os documentos é similar. O conteúdo nas três línguas indígenas se propõe a ser o mesmo, com algumas variações nas traduções e alterações sutis de diagramação e ilustrações entre as versões²².

O PGTA, logo nas primeiras páginas, apresenta os créditos dos envolvidos diretamente em sua elaboração. A autoria direta, na seção intitulada “Quem elaborou o PGTA?”, é atribuída a atores indígenas. Segundo o documento, são autores lideranças homens e mulheres Yanomami e Ye'kwana de diferentes regiões da Terra Indígena Yanomami, bem como as sete associações representativas das comunidades da TIY:

²² As versões em português são praticamente iguais, com pequenos ajustes de diagramação como, na versão vermelha, em que foi identificada uma imagem que a versão amarela não contém na página 75.

Hutukara Associação Yanomami (HAY), Associação Yanomami do Rio Cauaburis e Afluentes (AYRCA), Associação Kurikama Yanomami, Associação Wanasseduume Ye'kwana (Seduume), Associação das Mulheres Yanomami Kumirâyôma (AMYK), Texoli Associação Ninam do Estado de Roraima (Taner) e Associação dos Povos Yanomami de Roraima (Hwenama).

A Hutukara Associação Yanomami (HAY), presidida por Davi Kopenawa, é indicada como a responsável pela realização do PGTA, enquanto a assessoria técnica foi prestada pelo Instituto Socioambiental (ISA), uma organização não governamental (ONG). O documento também divulga os colaboradores e os apoiadores financeiros. Na lista de colaboradores estão: FUNAI, Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai), do Ministério da Saúde, Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio/MMA), Exército Brasileiro, Missão Catrimâni, Rios Profundos e Secoya – Serviço de Cooperação com o Povo Yanomami. Entre os apoiadores financeiros estão: Fundo Amazônia, BNDES, Regnskogfondet – Rainforest Foundation Norway, Embaixada da Noruega, União Europeia, IPHAN, Rede de Cooperação Amazônica (RCA).

Em sua parte introdutória, o PGTA da TIY engaja o leitor em uma série de informações que contextualizam o PGTA: carta de apresentação, mapa da terra indígena Yanomami, linha do tempo da TIY, noções básicas sobre o que é o PGTA, motivações para a elaboração do plano e um breve histórico do processo de elaboração. Após essa parte, o documento elenca sete temas centrais para gestão: (1) *Nosso jeito de tomar decisões*, que traz propostas de governança; (2) *Nosso jeito de proteger a terra*, que traz propostas de proteção territorial; (3) *Nosso jeito de gerar renda e lidar com o dinheiro*, onde são apresentadas propostas para incrementar a renda nas comunidades e acordos sobre o uso do dinheiro; (4) *Nossos conhecimentos*, na qual são apresentadas, sobretudo, propostas para fortalecer os conhecimentos tradicionais; (5) *Nosso jeito de cuidar da floresta*, seção que concentra a maior parte das propostas de gestão ambiental; (6) *Nossa saúde*, focada em propostas de saúde em uma compreensão ampla; (7) *Nosso jeito de educar*, onde são apresentadas as demandas de educação.

Em cada um desses temas, o documento organiza uma Planilha de Propostas, na qual são apresentadas as diretrizes e ações consensuadas pelo coletivo, assim como os responsáveis pela execução dessas ações. Segundo Vieira (2020), o PGTA da TI Yanomami, distinto de outros planos de gestão de terras indígenas, é composto basicamente por iniciativas já existentes e em curso na terra indígena. Há duas categorias

de propostas: a primeira, de ações que “serão feitas continuamente”, consideradas ações que só dependem dos atores indígenas para acontecerem; e a segunda, de propostas que “dependem do trabalho de órgãos públicos para serem implementadas e nós vamos cobrar para que funcionem de forma adequada” (Hutukara, 2019, p. 89).

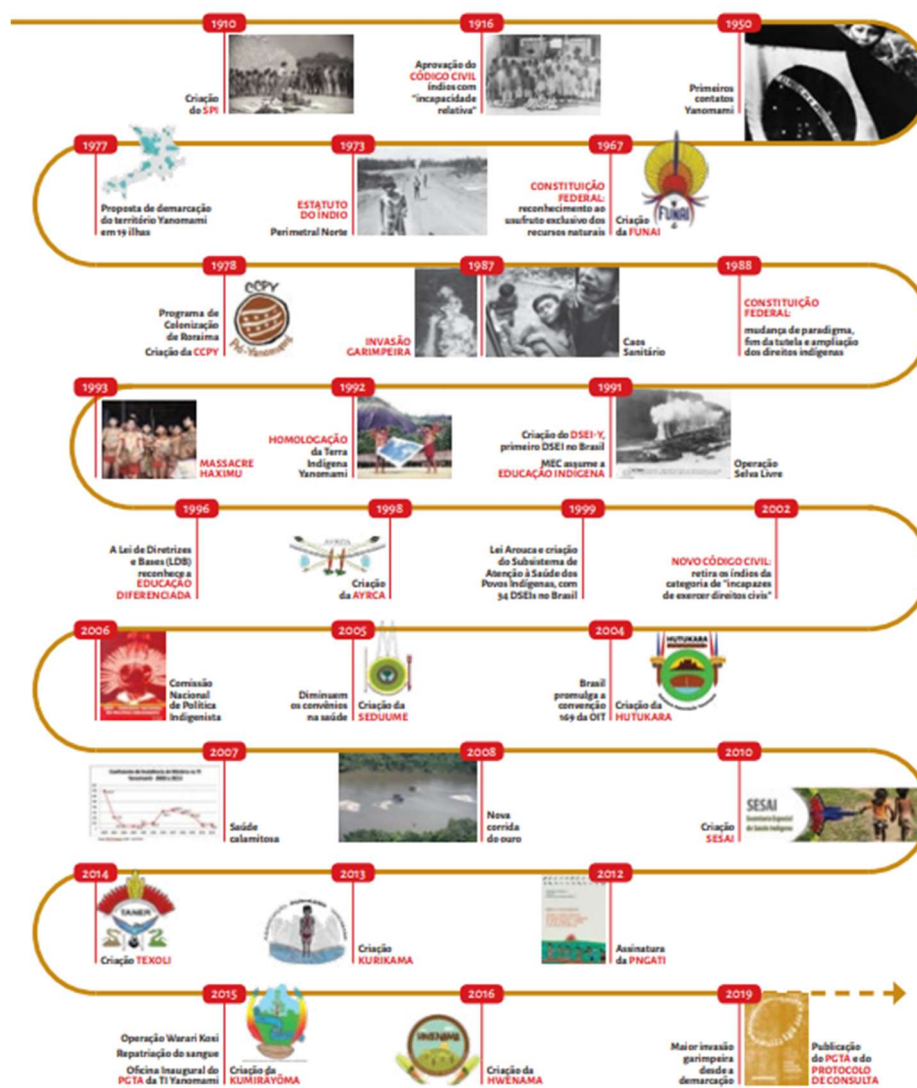
Formulado em um período de grande instabilidade política (Vieira; Ramos, 2022), marcado por mudanças de governo no país e aumento de invasões garimpeiras no território indígena, o PGTA da TI Yanomami foi elaborado em um contexto de conflito. Um olhar sobre a linha do tempo apresentada na parte introdutória do documento evidencia isso. O plano performa a linha do tempo a partir do nexos entre o conflito e o fortalecimento da governança indígena frente às ameaças. São destacados os conflitos: da Perimetral Norte (1973), da invasão garimpeira (1987), do massacre Haximu²³ (1993), da “nova corrida pelo ouro” (2008) e da “maior invasão garimpeira” desde a demarcação²⁴ (2019). Na linha do tempo, o documento destaca a criação das sete associações indígenas que participaram da elaboração do PGTA.

Além do PGTA, o documento inclui o Protocolo de Consulta dos Povos Yanomami e Ye'kwana, na seção Protocolo de Consulta. O protocolo apresenta um conjunto de regras que devem ser seguidas pelo Estado e demais organizações que pretendem realizar projetos na Terra Indígena Yanomami que afetem as comunidades. Ele possui natureza mais jurídica, atendendo aos preceitos da Convenção n.º 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais, distinta do objetivo de um plano de gestão. Apesar de constar no mesmo documento, o protocolo não é objeto desta dissertação, pois sua análise demandaria um outro escopo para esta pesquisa.

²³ Primeiro e único crime do Brasil a ser julgado como um genocídio, resultando na morte de dezesseis índios.

²⁴ O texto fala em “maior invasão”, no entanto, se refere à época. Após a publicação do documento, as invasões garimpeiras foram ainda maiores em termos de número de invasores e impactos socioambientais (HAY; SEDUUME, 2022).

Figura 3. Linha do Tempo



Fonte: Hutukara (2019).

Com essa linha do tempo, o PGTA estabelece uma noção de tempo cíclico. A temporalidade nessa figura, embora expresse os marcos históricos de maneira linear – do passado para o presente –, transmite a sensação de estar indo e voltando no tempo dos acontecimentos. Isso é também consequência da própria particularidade da história da Terra Indígena Yanomami, que, como mostram Ramos e Andrade (2024), é marcada por ciclos de invasão garimpeira. Mas, como expõem Dino, Pankaru e Furtado (2023), a concepção de tempo indígena é significativamente distinta da concepção do progresso linear presente na sociedade ocidental. Para muitos povos indígenas, “o tempo não é experienciado como uma sucessão de eventos isolados, mas (...) o tempo é um ciclo contínuo e interconectado” (Dino, Pankararu, Furtado, 2023, p. 312).

Ainda na parte introdutória, o PGTA especifica para que serve e para o que não serve o plano. As funções do plano de gestão, segundo o documento, são ser: “ferramenta de gestão”, “documento feito para registrar nossas ideias”, documento para “falar sobre as demandas dos Yanomami e Ye’kwana”, para “dialogar com nossos parceiros”, para “organizar as prioridades” e para “orientar melhor os órgãos de governo e as instituições parceiras” (Hutukara, 2019, p. 89). Esse roteiro busca estabilizar no imaginário do leitor a noção de instrumento de ação, prático, funcional.

A introdução ressalta também o caráter coletivo do documento. Destaca que o PGTA foi construído como “um acordo coletivo”, estabilizando uma ideia de um amplo consenso entre atores heterogêneos em relação às propostas estabelecidas no plano. Esses acordos e consensos, no entanto, podem ser vistos como resultado das inúmeras associações e reagregações feitas por esses atores heterogêneos ao longo da elaboração do PGTA, mas não resultam em acordos e consensos encerrados por esse coletivo. Como afirma Oliveira (2020, p. 38), “esses acordos são vistos como positivos, mas também são interpretados como um movimento intrusivo contra a autonomia das famílias, no sentido de criar regras vindas ‘de fora’ para o uso dos recursos naturais”. Essa dualidade se explica pelas inúmeras negociações necessárias para se alcançar os consensos estabelecidos e pela heterogeneidade do coletivo, composto por vozes contraditórias e complementares.

O que hoje se conhece como o PGTA da Terra Indígena Yanomami é um tecido heterogêneo, composto por diversas “vozes” contraditórias e complementares. No documento, o “nós” é apresentado como o sujeito enunciador do coletivo que elaborou o plano. Entretanto, como estratégia enunciativa, o PGTA da TIY busca estabilizar a ideia de que o plano de gestão é de autoria dos atores indígenas, buscando consolidar no imaginário de quem lê a ideia de “protagonismo indígena” na construção e consolidação do PGTA. No plano, o sujeito de enunciação, o “nós”, ora é apresentado como “nós, Yanomami”, ora como “nós, Yanomami e Ye’kwana”. Assim é construída a realidade de protagonismo indígena na elaboração do PGTA, na qual os indígenas estariam à frente, protagonizando os acordos e consensos estabelecidos no plano de gestão.

A noção de “protagonismo indígena”, como aponta Oliveira (2012), emerge no contexto da construção da PNGATI e é definida como:

(...) ato de estar na condução, estar à frente, na definição e no desempenho do papel principal, de um determinado processo político, de um trabalho, de um plantio, de uma caçada, da vida” (Brasil, 2010, p. 21 *apud* Oliveira, 2012, p. 64).

Oliveira (2012) problematiza a noção de “protagonismo indígena” ao apontar um duplo papel. Por um lado, o uso do vocativo “protagonismo indígena” intenciona reconhecer e valorizar a luta dos movimentos indígenas por autodeterminação, por outro, opera como um dispositivo para atrair lideranças indígenas, pautar agendas e orientar ações em processos políticos. Como afirma o autor, a expressão protagonismo indígena “apresenta limites no sentido das possibilidades da agência indígena promover mudanças no padrão de relações entre o Estado e os povos indígenas” (Oliveira, 2012, p. 65).

Em análise retrospectiva do processo de elaboração da PNGATI, Oliveira (2012) conclui que a noção de “participação indígena” representou melhor a inserção e a influência dos povos indígenas na construção dessa política. A “participação indígena” pode ser compreendida como um processo no qual os indígenas passaram a “tomar parte de grupos” e a “tomar parte de decisões” no âmbito do diálogo de construção política. Historicamente, os indígenas eram tratados como “objetos” de políticas públicas. Com a Constituição Federal de 1988 – e, especialmente com a PNGATI –, os indígenas consolidaram a “participação” nos processos políticos decisórios.

A ideia de participação é hoje um elemento central da maioria dos programas e projetos apoiados pelo Estado e por agências internacionais de desenvolvimento. E a participação indígena na formulação de uma política pública para os próprios povos indígenas deveria ser um truísmo, mas é resultado de uma longa história de luta dos movimentos indígenas (Oliveira, 2012, p. 64).

Ainda que a noção de “protagonismo indígena” seja performada pelo PGTA da TIY, que busca estabilizar a percepção de que os indígenas estiveram à frente do processo e das decisões sobre o plano de gestão, observa-se que a noção de “participação indígena” é mais adequada para compreender o tecido heterogêneo que compõe o PGTA. Da mesma forma que na construção da PNGATI, o processo de construção do plano de gestão da TIY também apresentou limites no protagonismo indígena, resultando em um documento híbrido que transita entre o “nós” indígena e o “nós” não indígena.

Considerando esse contexto, para esta pesquisa, o sujeito enunciador “nós” não se limita a atores indígenas Yanomami e Ye'kwana, mas sim é compreendido como um coletivo heterogêneo, formado por atores indígenas – como lideranças, representantes e pesquisadores indígenas –, assim como por atores não indígenas, como técnicos e gestores de governo, representantes de organizações não-governamentais, membros da cooperação internacional, entre outros. Essa noção de “nós” como um coletivo heterogêneo de vozes

contraditórias e complementares permite compreender melhor os potenciais campos de equivocação (Viveiros de Castro, 2018) presentes nas propostas de gestão territorial e ambiental do PGTA da TIY.

4 GESTÃO TERRITORIAL E AMBIENTAL EM TERRAS INDÍGENAS: DO CONTEXTO AOS CONCEITOS

4.1 CONTEXTOS DO PGTA: A PNGATI E A POLÍTICA DE ÁREAS PROTEGIDAS

Os PGTA's estão inseridos no âmbito de diversas políticas públicas no Brasil, como no contexto da gestão ambiental e territorial de terras indígenas e no contexto das áreas protegidas, no arcabouço legal da política ambiental. Compreender essas políticas ajuda a ampliar o entendimento sobre como os planos de gestão podem performar realidades. A Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial de Terras Indígenas, instituída pelo Decreto nº 7.747, de 5 de junho de 2012, é considerada o principal marco no qual os planos de gestão estão inseridos.

Os PGTA's não são diretamente mencionados como instrumentos de políticas públicas no decreto que regulamenta a PNGATI (Brasil, 2012a). Em seu art. 2º, o decreto cita apenas os instrumentos de etnomapeamento e o etnozoneamento como ferramentas dessa política. No entanto, em diversos documentos governamentais e da sociedade civil, os PGTA's são tratados como instrumentos da PNGATI (FUNAI, 2013; Bavaresco; Menezes, 2014; Hutukara e ISA, 2016). Atores de governo, como o Ministério dos Povos Indígenas, órgão central na governança atual da política indigenista no país, também apresentam, em discursos, notícias e documentos, os PGTA's como a “principal ferramenta de implementação” da PNGATI, colocando ênfase nesse instrumento em relação aos demais. (MPI, 2023).

A PNGATI se insere no marco legal de promoção e proteção dos direitos indígenas (Bavaresco; Menezes, 2014; Comandulli, 2016; Smith; Stibich; Grupioni; 2016; Oliveira, 2012; Printes, 2012). É uma política ampla e transversal que tem como objetivo proteger, recuperar, conservar e garantir o uso sustentável de recursos naturais em terras e territórios indígenas, ao mesmo tempo em que busca assegurar a integridade do patrimônio indígena e a melhoria da qualidade de vida dos povos indígenas, com respeito a sua autonomia sociocultural (Brasil, 2012a). Em seus eixos, entre outras coisas, a PNGATI visa promover a participação indígena na governança e na tomada de decisões em agendas de implementação da política, assim como promover a proteção, fiscalização e monitoramento ambiental das terras indígenas e de seus limites, além de apoiar iniciativas produtivas indígenas e a conservação de recursos naturais utilizados por esses povos.

Diversos autores apresentam a PNGATI como uma política que veio consolidar um novo paradigma da relação entre os povos indígenas e o Estado nacional, emergido com a Constituição Federal (Bavaresco; Menezes, 2014; Comandulli, 2016; Smith; Stibich; Grupioni; 2016; Oliveira, 2012; Printes, 2012). Em seu processo de concepção, a PNGATI surge em um contexto de aumento populacional nas comunidades indígenas e da necessidade de viver em terras demarcadas. Ao mesmo tempo, surge em um contexto de crescente pressão pela exploração de recursos naturais nesses territórios e de ameaças externas às terras indígenas, muitas vezes vindas do próprio Estado, como a construção de grandes projetos de infraestrutura na Amazônia.

Ao longo dos séculos da história do Brasil, os povos indígenas passaram por diferentes políticas coloniais, que tiveram desde extermínio e escravidão de povos até políticas assistencialistas e tutelares (Carneiro da Cunha, 1992; Ribeiro, 1985). Como aponta Carneiro da Cunha (1992, p. 22), “durante quase cinco séculos, os índios foram pensados como seres efêmeros, em transição: transição para a cristandade, a civilização, a assimilação, o desaparecimento”. A lógica de tutela do Estado – que impelia os indígenas a abandonarem suas culturas e a se integrarem à “sociedade civilizada” e à sociedade nacional²⁵ – perdurou pela maior parte do século XX.

Guimarães (2014) relembra que a política indigenista brasileira se fundou a partir dos alicerces do Positivismo, que tinha como pressuposto a ideia de que “as sociedades humanas passariam por estágios necessários de desenvolvimento: progredindo e ascendendo de patamares inferiores, ou primitivos, a outros superiores, ou civilizados” (Guimarães, 2014, p. 161). Como explica a autora, a política indigenista das décadas de 1960 e 1970 foi marcada, por um lado, pela preocupação com a proteção dos indígenas e, por outro, pelo dilema do progresso, no qual se considerava impossível compatibilizar progresso “com a presença de índios [...] em todo o Brasil” (*Ibid.*, p. 162).

A política indigenista pautou-se pela solução destes dois problemas: proteger o índio e proporcionar o progresso. Para tal, tratou de reservar-lhes áreas – as reservas – para moradia, estruturar mecanismos capazes de os “civilizar” pela educação e trabalho, ao mesmo tempo que abria caminho para a chegada da sociedade nacional, nas frentes de expansão que se sucederam. Com o início do funcionamento do novo órgão, logo se passou a verificar duas tendências complementares, cujos efeitos se fazem sentir até hoje, na situação fundiária dos índios brasileiros: de um lado, uma orientação claramente voltada à consecução do progresso (...); por outro, uma perspectiva, ao mesmo tempo,

²⁵ O decreto nº 5.484, de 27 de junho de 1928, “emancipou” os indígenas da tutela *orphanologica* vigente na época (ou seja, eram considerados órfãos), para passá-los à tutela do Estado brasileiro. O decreto considerava que os indígenas sofreriam restrições prescritas em lei enquanto não fossem incorporados na “sociedade civilizada”.

que era protecionista, estava visivelmente preocupada em estabelecer uma nova ordem, almejando levar a efeito um processo civilizador dos costumes dos ‘selvagens’, capaz de conduzi-los à integração (Guimarães, 2014, p. 161-162).

Guimarães (2014) considera que o dilema do progresso e a perspectiva protecionista permanecem até hoje na política indigenista, ainda que sob novos paradigmas. A partir das décadas de 1970 e 1980, lideranças indígenas passaram a se mobilizar nacionalmente, estruturando o surgimento do movimento indígena. Além disso, grandes mobilizações de organizações não governamentais reforçavam os direitos indígenas. Como aponta Carneiro da Cunha (1992), foi a partir da Constituição Federal de 1988 que se abandonaram “as metas e os jargões assimilacionistas” e se passou a reconhecer os direitos dos indígenas. Em seu artigo 231, a Constituição reconhece o direito indígena de preservar “sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam” (Brasil, 1988, art. 231).

A PNGATI foi “um desdobramento de um longo caminho de lutas e conquistas, dinâmicas e transformações operadas na relação entre o Estado brasileiro e os povos indígenas” (Smith; Stibich; Grupioni; 2016, p. 12). A Constituição Federal e a Convenção 169 da Organização Nacional do Trabalho são referências legais que formaram as bases para a concepção dessa política. Segundo Oliveira (2012), o processo de construção dessa política de gestão de TIs emergiu das novas bases de reivindicações dos povos indígenas e de seus movimentos organizados, passando de “lutas pelo reconhecimento territorial que os ‘opunha’ ao Estado” para um cenário “de projetos e de demanda indígena por uma relação de parceria e uma política de Estado para os povos indígenas” (Oliveira, 2012, p. 18).

Um contexto que marcou fortemente a construção da PNGATI, e que é importante destacar para esta pesquisa, foi a influência de princípios e diretrizes do direito ambiental e da política de conservação internacional na concepção dessa política (Bavaresco, Menezes, 2014; Comandulli, 2016; Smith, Stibich, Grupioni, 2016; Oliveira, 2012; Printes, 2012). Décadas antes da construção da PNGATI, o movimento ambiental global ganhava força e escala com a Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento (CNUMAD) – conhecida como ECO 92. Foi nessa conferência que foram firmados acordos como a Convenção da Diversidade Biológica (CDB), o mais importante fórum global para a preservação da biodiversidade, e também conceitos

relevantes, como o desenvolvimento sustentável²⁶, foram mais fortemente adotados, mudando os rumos das políticas de desenvolvimento nacional e internacionalmente.

A ECO 92 também é considerada um marco no reconhecimento da contribuição dos povos indígenas para a conservação da biodiversidade e das florestas. A crescente preocupação de alguns países com a escassez de recursos naturais ganhava força política na época e, por consequência, direcionava a atenção para áreas de floresta preservadas no mundo, muitas delas áreas habitadas por povos indígenas em florestas tropicais, como a Amazônia brasileira (Guimarães, 2014; Maciel, 2016; Smith; Stibich; Grupioni, 2016; Oliveira, 2012). Nesse contexto, as terras indígenas passaram a ser vistas como parte da solução para problemas ambientais globais, nos quais a preservação das florestas nesses territórios seria um meio de combater as mudanças climáticas e reverter a perda da biodiversidade. Nessa época, discursos políticos passaram a enfatizar a narrativa de povos indígenas como “guardiões da floresta”, destacando que seus modos de vida contribuem para a preservação da floresta, narrativa utilizada até os dias atuais.

Os indígenas passam de um ‘sujeito colonial selvagem’ a um ‘ator político-ecológico’, ou seja, aqueles que protegem o meio ambiente e trazem esperança para a solução da crise ambiental e do desenvolvimento. Essa mudança revela a ampla participação dos movimentos ambientalistas e indígenas nesse processo e as interrelações entre as dinâmicas locais, nacionais e transnacionais. O nativo ecológico ‘é produto de diversos discursos gerados por vários atores sociais situados em diferentes pontos do espectro do poder’. Surge em um contexto de crise com sua consequente promoção de consciência ambiental, de desenvolvimento sustentável, de movimentos ambientalistas nacionais e globais e da política cultural e ambiental indígena (Guimarães, 2014, p. 171).

Em sua análise sobre concepções de gestão territorial e ambiental que embasaram a PNGATI, Printes (2012) mostra que o enfoque na questão ambiental moldou as primeiras experiências de gestão que influenciaram a construção dessa política. A autora afirma que, por seu caráter universal, a PNGATI fundamenta-se em concepções ambientais, sociais, econômicas e culturais, com essência calcada no envolvimento de diferentes conhecimentos técnico-científicos e tradicionais. No entanto, destaca-se a influência da conservação ambiental como mote da construção da política.

Foi sob o mote de territórios indígenas como estratégicos para a conservação e preservação de recursos naturais que foram estruturados projetos que deram origem à

²⁶ A noção de desenvolvimento sustentável surgiu com o relatório de Brundtland (Nosso Futuro Comum), produzido pela Comissão Mundial sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento das Nações Unidas em 1987 e fortalecido na ECO 92. Na prática, esse conceito preconiza a possibilidade de conciliar crescimento econômico com preservação ambiental.

PNGATI, como o Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal (PPTAL), o Projeto Demonstrativo de Povos Indígenas (PDPI) e o Projeto Piloto Gestão Ambiental e Territorial Indígena (GATI), elaborado no âmbito do Projeto Catalisando a Contribuição das Terras Indígenas para a Conservação dos Ecossistemas Florestais Brasileiros (GEF Indígena). Como aponta Printes (2012), o projeto GATI, que é considerado o projeto piloto para implementar a PNGATI, tratava a gestão ambiental de terras indígenas como sinônimo de conservação ambiental.

As impressões quanto à tendência de tratar a gestão ambiental como sinônimo de conservação são percebidas tanto a partir do conteúdo do Documento do Projeto GATI (PNUD/GEF, 2009) quanto por meio da interlocução com representantes do ICMBio, quando salientam a importância desse Projeto para manter a contribuição das TIs como espaços de conexão entre as demais APs [Áreas Protegidas] em um sistema abrangente de conservação da biodiversidade. Essas constatações trazem inquietações, pois o Projeto tem a intenção de influenciar no planejamento futuro de alocação dos recursos do Governo ao atendimento das demandas indígenas e já apresenta tendência de otimizar o enfoque na gestão ambiental, analisadas nesse contexto como sinônimo de conservação da biodiversidade (Printes, 2012, p. 173).

A tendência de tratar a gestão ambiental como sinônimo de conservação incorre em riscos de conflitos e fricções entre instituições que implementam a gestão em terras indígenas, “especialmente quando estão em jogo lógicas culturais distintas de compreensão sobre o uso e o ‘valor’ dos recursos naturais existentes nas TIs” (Printes, 2012, p. 216). Essas situações conflituosas se desdobram a partir do paradigma da modernidade, no qual pressupostos hegemônicos podem se impor sobre práticas tradicionais e originários indígenas (Printes, 2012). A autora conclui, entretanto, que “(...) no bojo desta mesma modernidade, emergem formas de recolocar e redimensionar o mesmo tradicional num outro patamar” e que “a incursão e o convívio neste universo de intervenções, debates e, sobretudo, da necessidade de implementação de ações proativas desenham nuances e brechas” que permitem construir diversas realidades a partir da implementação da PNGATI (Printes, 2012, p. 217).

4.1.1 Terras indígenas como áreas prioritárias para conservação da biodiversidade

Para analisar os Planos de Gestão de Terras Indígenas, é preciso compreendê-los também no contexto da política ambiental brasileira. As terras indígenas no Brasil são consideradas áreas protegidas e estão inseridas no Plano Estratégico Nacional de Áreas Protegidas (PNAP), estratégia do governo brasileiro para a conservação da biodiversidade

e a gestão de recursos naturais (Brasil, 2006). Em seu sentido mais estrito, áreas protegidas podem ser definidas como espaços geográficos claramente delimitados e reconhecidos, com o objetivo de alcançar a conservação da natureza, seus serviços ecossistêmicos e os valores culturais a ela associados (Borrini-Feyrabend *et al.*, 2017). No entanto, em sentido mais amplo, incluem também os direitos territoriais de povos indígenas e comunidades tradicionais como instrumento de conservação da biodiversidade (Brasil, 2006).

As áreas protegidas são criadas a partir da definição das Áreas Prioritárias para a Biodiversidade (Brasil, 2006). As Áreas Prioritárias para a Biodiversidade – também conhecidas como Áreas Prioritárias para a Conservação, Utilização Sustentável e Repartição dos Benefícios da Biodiversidade – são instrumentos de políticas públicas voltados para a tomada de decisão sobre o planejamento e a implementação de medidas de conservação, recuperação e uso sustentável de ecossistemas e espécies (MMA, 2023). Esses instrumentos orientam decisões sobre iniciativas como a criação de Unidades de Conservação (UCs), o licenciamento de atividades potencialmente danosas ao meio ambiente, o fomento ao uso sustentável e ações de regularização ambiental.

A identificação das Áreas e Ações Prioritárias para a Conservação é feita a partir de diversos critérios técnicos, científicos e políticos, nos quais a importância biológica da área e o nível de prioridade da ação de conservação são considerados. No processo de identificação, são estabelecidos “alvos de conservação”. Esses alvos são áreas específicas de grande riqueza de biodiversidade, que são consideradas áreas de interesse para a conservação. Os alvos de conservação são classificados como áreas prioritárias para esforços de conservação e uso sustentável. Na definição desses alvos, são utilizados estudos sobre “espécies, fitofisionomias, habitats únicos ou outros atributos que representam a distribuição da biodiversidade em cada região” (MMA, 2023, p. 28). Esses atributos são definidos por meio de consultas a especialistas em biodiversidade, que também participam da definição de “metas de conservação”, que consistem “na proporção da área de sua ocorrência que precisa ser conservada para que possa garantir sua manutenção ao longo das próximas gerações” (*Ibid.*, p. 28).

Os custos e oportunidades também são considerados critérios de análise para a priorização de áreas de conservação. Atividades antrópicas (provocadas pelo homem) que geram efeitos negativos à conservação, apresentando algum grau de incompatibilidade com ações de proteção naquela área, são consideradas custos (efeitos negativos). Atividades que favoreçam ações de conservação ou de uso sustentável dos recursos

naturais são consideradas oportunidades (efeitos positivos). As áreas identificadas como prioritárias para a conservação são a junção de todos esses fatores, o que significa o melhor “custo/benefício para atingir o cumprimento das metas de conservação com o menor custo possível” (MMA, 2023, p. 29).

Compreender essa dinâmica, que envolve a identificação das Áreas Prioritárias para a Conservação, é fundamental para assimilar o contexto mais amplo em que as áreas protegidas no Brasil estão inseridas. Além de sua importância quanto à biodiversidade, essas áreas também são centrais para o regime global do clima. No Brasil, 40,5% das florestas brasileiras estão sob o regime de proteção do sistema nacional de áreas protegidas (Doblas; Oviedo, 2021). Os territórios de povos indígenas e de populações tradicionais correspondem a cerca de um terço (30,5%) das áreas de floresta no país, sendo as terras indígenas responsáveis pela proteção legal de 20,3% dessas áreas em todo o território nacional. Pesquisadores e analistas da política da conservação apontam os territórios tradicionalmente ocupados como “escudos territoriais”, que ajudam a evitar desmatamentos, uma das maiores causas da perda da biodiversidade e das emissões de gases de efeito estufa no Brasil (Ferreira; Venticinque; Almeida, 2005; Nepstad *et al.*, 2006; Schwartzman *et al.*, 2000; Ricketts *et al.*, 2010; Soares-Filho *et al.*, 2010).

Ferreira, Venticinque e Almeida (2005) reforçaram a importância das áreas protegidas como “uma das ferramentas para conter ou diminuir o processo do desmatamento” e refutaram parcialmente a “hipótese generalizada” de que as áreas protegidas na Amazônia não estariam “cumprindo sua função principal na conservação e uso racional dos recursos na região Amazônica” (Ferreira; Venticinque; Almeida, 2005, p. 163). De modo geral, pesquisadores da conservação ambiental argumentam que a regulação de áreas protegidas é uma estratégia eficaz para a proteção de florestas e ecossistemas sensíveis. Na esteira dessa narrativa, esses atores também articulam que a proteção de terras indígenas é estratégica para a conservação ambiental. Um exemplo é o estudo no qual Nolte *et al.* (2013) apontam que, em regiões de grande pressão por desmatamento, como áreas de avanço da agropecuária na Amazônia brasileira, a proteção de terras indígenas é uma das medidas mais eficazes para reduzir a derrubada da floresta.

Para Dourado *et al.* (2016), as terras indígenas são inibidoras do desmatamento em várias regiões do Brasil. Do ponto de vista do regime climático, “pode-se dizer que as Terras Indígenas são peças fundamentais para assegurar as ações de mitigação das mudanças climáticas e para o equilíbrio climático regional” (Dourado *et al.*, 2016, p. 222). Soares-Filho *et al.* (2010) também apontam que as terras indígenas possuem potencial

para evitar a emissão de bilhões de toneladas de carbono, juntamente com outras áreas protegidas.

A importância das TIs no regime global do clima ganhou tanto alcance que, em 2022, o Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas (IPCC) – órgão científico cujos relatórios são amplamente utilizados por governos, organizações internacionais e formuladores de políticas para criar estratégias de mitigação e adaptação às mudanças climáticas – reconheceu que a garantia do direito à posse de terras indígenas contribui para a redução da vulnerabilidade e para o aumento da resiliência dessas áreas frente às mudanças do clima. O Painel também reconheceu que os conhecimentos indígenas contribuem para a redução dos riscos das mudanças climáticas e fortalecem mecanismos de adaptação às mudanças do clima.

Foi essa combinação entre os ideários da PNGATI, os direitos indígenas e os pressupostos da política da conservação que impulsionou, nas últimas décadas, a formação da agenda governamental de gestão da TIY, bem como de projetos e políticas específicas voltadas à gestão territorial e ambiental de terras indígenas no Brasil. O conceito de gestão territorial e ambiental de TIs, que será discutido a seguir, é complexo e ainda carece de definições oficiais por parte de atores governamentais. No entanto, analisar as discussões existentes sobre esse tema é fundamental para compreender melhor o que são os PGTA e, mais especificamente, o PGTA da TIY, foco desta dissertação.

4.2 AS MÚLTIPLAS CONCEPÇÕES DE GESTÃO TERRITORIAL E AMBIENTAL DE TIs

Em 2006, o antropólogo Paul Elliott Little, a pedido do governo do Acre – que buscava alternativas para o desenvolvimento sustentável do estado por meio do Zoneamento Ecológico Econômico (ZEE-AC) –, elaborou um relatório com orientações conceituais e técnicas, com diretrizes para a formulação de políticas, programas e projetos do governo direcionados ao zoneamento e à gestão de terras indígenas no estado. O relatório, anterior às discussões da PNGATI e intitulado *Gestão territorial em terras indígenas: definição de conceitos e propostas de diretrizes*, propôs um debate amplo sobre conceitos e diretrizes para fundamentar a gestão de recursos naturais em terras indígenas e passou a constituir uma das principais referências teóricas no debate conceitual sobre a gestão territorial e ambiental dessas terras.

Já naquele período, Little (2006) identificava as dificuldades de conceituar os temas de gestão ambiental e da gestão territorial no contexto de terras indígenas e afirmava que qualquer tentativa de sistematizar conceitos e diretrizes para esse campo esbarraria em diversos problemas. Entre os problemas apontados pelo antropólogo destacavam-se a grande variabilidade no uso dos conceitos, uma vez que cada ator utilizava definições próprias, bem como as dificuldades operacionais e técnicas decorrentes tanto dessa diversidade conceitual quanto da complexidade das políticas e dos instrumentos envolvidos na gestão de terras indígenas. No relatório, o antropólogo elencou pelo menos três políticas que se entrecruzam na implementação de gestão de terras indígenas: a política territorial, a política ambiental e a política indigenista.

A execução técnica e política dessas políticas é extremamente difícil. Quando consideramos os entrecruzamentos entre essas políticas, o quadro se complexifica ainda mais. Em muitos casos, não há sintonia entre esses três âmbitos jurídicos e, às vezes, existem contradições entre si. Para tanto, além de conhecer as normas em si, é preciso analisar as distintas forças políticas que as promovem e fiscalizam. É nesse quadro maior que temos que entender os processos de gestão de Terras Indígenas (Little, 2006, p. 23).

Mesmo diante desses desafios, com o objetivo de elaborar um consenso mínimo em torno de definições, conceitos e diretrizes capazes de nortear a formulação de políticas públicas, que, anos depois, viriam a ser a PNGATI, Little (2006) estabeleceu alguns conceitos-chave (não definitivos, nem exaustivos) para essa gestão territorial e ambiental de terras indígenas. Um dos pressupostos assumidos para a formulação desses conceitos foi o de que a agenda política prevalente na gestão de terras indígenas à época estava associada a práticas explicitamente vinculadas à defesa da qualidade do meio ambiente. Naquele período anterior à PNGATI, o antropólogo identificou que, na implementação de instrumentos de gestão, como os etnomapeamentos e etnozoneamentos²⁷, predominavam pressupostos advindos da política ambiental em relação às demais políticas. Na visão de Little, esses etnoinstrumentos, ainda que internalizados por lideranças e representantes dos povos indígenas e compreendidos como “instrumentos ‘híbridos’ que contêm elementos da sociedade ocidental e elementos das sociedades indígenas”, apresentavam um caráter predominantemente vinculado à política ambiental (Little, 2006, p. 22).

²⁷ Tanto o etnomapeamento, como o etnozoneamento são instrumentos de políticas públicas explicitamente citados pelo decreto da PNGATI (Decreto nº 7.747/2012).

Ciente das disputas e das inúmeras associações constantes estabelecidas entre os atores envolvidos na gestão de terras indígenas, Little propôs que a agenda de gestão em TIs fosse conduzida por atores indígenas, sugerindo que essa deveria ser uma diretriz global para orientar processos de gestão territorial e ambiental em terras indígenas. O antropólogo enfatizava, ainda, a noção de autonomia territorial dos povos indígenas como uma das metas globais da gestão territorial dessas terras. Tal autonomia é compreendida nos moldes da Convenção 169 da OIT, segundo a qual as “entidades de governança dos povos indígenas exercem o controle principal sobre a tomada de decisões referentes ao uso de seus territórios e os recursos naturais contidos neles” (Little, 2006, p. 39). O antropólogo também propunha a inserção dos povos indígenas como atores no marco da agência étnica:

A realização da agência étnica do grupo é diferente de um mero processo de participação. Quando há situações verdadeiras de agenciamento (“agir como sujeitos”), não tem muito sentido falar em participação, já que o termo participação aplica-se mais a situações nas quais as pessoas tomam parte em eventos ou programas organizados externamente. Um exemplo pode esclarecer esse ponto: não seria muito apropriado dizer que “os índios xinguanos participaram do Quarup”; mais adequado seria dizer que “os índios xinguanos realizaram o Quarup”. Caso jornalistas, turistas ou antropólogos forem convidados a assistir o rito, eles teriam uma “participação” porque eles “tomaram parte” de um evento que foi idealizado e realizado por outro grupo (Little, 2006, p. 38).

Little (2006) defendia que a noção de gestão territorial de terras indígenas é mais abrangente e engloba a noção de gestão ambiental. Para o autor, a gestão territorial é a abordagem que melhor articula a dimensão política do controle territorial de terras indígenas com a dimensão ambiental, relacionada a ações voltadas à sustentabilidade. Nos termos de Little, a gestão territorial é definida como “o controle político e o manejo ambiental do espaço geográfico que é o território de um grupo social ou entidade política” (Little, 2006, p. 21), enquanto à gestão ambiental caberia a definição de “ações de manejo ou gerenciamento dos fluxos biofísicos existentes nos ecossistemas para fins de conservação e uso sustentável da natureza” (*Ibid.*, p. 21). No contexto de gestão territorial, a noção de ordenamento territorial – compreendida como um conjunto de políticas públicas elaboradas para estruturar, organizar e normatizar o uso de um território (Little, 2006) – é também essencial para a construção dessa conceituação mais ampla da gestão territorial e ambiental de terras indígenas.

O relatório de Little foi sucedido por um documento elaborado por Barretto-Filho e Correia (2009), que subsidiou a construção da PNGATI. O documento foi resultado de

uma consultoria realizada pelo Instituto Internacional de Educação do Brasil (IEB) para a Cooperação Técnica Alemã (GTZ Brasil), conforme Portaria Interministerial nº 276/2008 do Ministério do Meio Ambiente, que instituiu o Grupo de Trabalho Interministerial (GTI) responsável pela elaboração da PNGATI. O relatório configurou-se como mais um esforço para enfrentar a multiplicidade conceitual e as polêmicas associadas às distintas terminologias empregadas no contexto da gestão de recursos naturais em terras indígenas.

Barretto-Filho e Correia (2009, p. 7) assumem como pressuposto que a noção de gestão “é uma categoria da modernidade, que emerge no contexto de crise ecológica (escassez de recursos) e ambiental (escassez de reservatórios para depositar resíduos) da sociedade industrial”. Os autores afirmam que, no contexto de terras indígenas, a gestão emerge como uma resposta à crise ecológica e ambiental, possibilitando maior controle administrativo sobre os recursos sociais e naturais das áreas ocupadas por povos indígenas e ampliando, assim, a capacidade de regulamentação, vigilância e monitoramento dessas áreas estratégicas do ponto de vista da conservação da biodiversidade. Para sustentar essa abordagem, os autores recorrem à perspectiva da geografia política de Becker (1990), que concebe a gestão como um conceito da modernidade ao analisar a gestão de territórios e a territorialidade na Amazônia.

Para Becker (1990, p. 212), a gestão se apresenta como um conceito empresarial e de governamentalidade, expressando-se como “prática do poder no espaço, cientificamente formulada e tecnicamente exercida”. Nesse viés, a noção contemporânea de gestão deve ser compreendida como uma forma de controle do território, exercida por aqueles que detêm o poder científico-tecnológico (Becker, 1990).

Essa gestão é eminentemente estratégica: segue um princípio de finalidade econômica – expressa em múltiplas finalidades específicas – e um princípio de realidade, das relações de poder, necessário à consecução de suas finalidades; envolve não só a formulação das grandes manobras – cálculo das forças presentes e concentração de esforços em pontos selecionados – como dos instrumentos – táticas e técnicas – para sua execução. É também científico-tecnológico: para articular coerentemente múltiplas decisões e ações necessárias para dispor as coisas de modo conveniente e alcançar as finalidades específicas, instrumentalizou o saber da direção política, de governo, desenvolvendo-se hoje como uma ciência (Becker, 1990, p. 197).

A partir de entrevistas com diversos atores envolvidos na construção da PNGATI, os Barreto-Filho e Correia (2009) concluem que, no contexto de terras indígenas, há uma tendência de empregar o termo gestão territorial como um conceito “mais abrangente, denso e integral que a gestão ambiental” (Barreto-Filho; Correia, 2009, p. 5). Segundo os

autores, a gestão ambiental estaria limitada a administrar de maneira sustentável os recursos naturais, enquanto a gestão territorial estaria em consonância com a noção de território expressa na Convenção 169 da OIT. Nessa perspectiva, território não se limita ao espaço geográfico das terras tradicionalmente ocupadas por povos e comunidades tradicionais, mas compreende espaços fundamentais para suas culturas e modos de vida, com dimensões simbólicas e espirituais, essenciais para a identidade e a continuidade desses povos.

No relatório, Barreto-Filho e Correia (2009) apontam que a gestão territorial e/ou ambiental de/em Tis, como os autores preferem se referir, é definidas de maneiras bastante distintas na literatura. Ainda assim, há convergências entre as múltiplas concepções, como a compreensão de que a gestão em TIs envolve tanto o manejo dos recursos da natureza quanto outras ações, como iniciativas nas áreas de saúde, educação e cidadania. Os autores identificam que essas diferentes noções se articulam em, pelo menos, quatro dimensões interligadas: “sociocultural, ambiental, econômica e política” (Barreto-Filho e Correia, 2009, p. 11), e afirmam que, “em nenhuma definição, gestão ambiental e/ou territorial de/em TIs é considerada apenas por meio de uma única dimensão, ela sempre está conjugada às quatro dimensões destacadas” (Barreto-Filho; Correia, 2009, p. 11).

Barreto-Filho e Correia (2009) apontam que os discursos governamentais, não governamentais, de agências multilaterais e da cooperação internacional da agenda da conservação ambiental mobilizam diversas noções de gestão territorial e ambiental de TIs e se utilizam de uma série de termos para qualificar essa gestão, tais como:

(...) etnodesenvolvimento, desenvolvimento sustentável, conservação, uso dos recursos naturais, capacitação, remuneração, prática, reflexão, manejo, projetos, produção, geração de renda, saúde, reflorestamento, diagnóstico, planos de gestão, planos de vida, proteção, política interna e externa, regularização fundiária, instrumentos, mapeamentos, revitalização, fortalecimento e organização social e cultural (Barreto-Filho, Correia, 2009, p. 11).

Esses distintos termos e noções mobilizam agendas de diversos atores em torno da gestão de terras indígenas. Para Barreto-Filho e Correia (2009), nesse contexto das terras indígenas, a concepção de gestão ambiental emerge a partir da experiência do movimento ambientalista e de sua percepção sobre territórios indígenas, estando centrada na preservação e conservação de recursos naturais. A concepção de gestão territorial, por sua vez, surge a partir de experiências indigenistas voltadas à defesa do território.

Barretto-Filho e Correia (2009, p. 6), a partir da perspectiva da geografia política, consideram que “toda gestão ambiental é, por definição, uma modalidade de gestão territorial nos marcos de uma sociedade política que exerce direitos de soberania sobre uma parcela da biosfera”. Nesse escopo, argumentam que as políticas ambientais e seus instrumentos (como o zoneamento ecológico-econômico e as avaliações de impacto ambiental) podem compor a política pública territorial, uma vez que se balizam em ações que modulam o espaço e regulam, direta ou indiretamente, a ocupação territorial e a apropriação de recursos naturais desses espaços.

Na visão de Barreto-Filho e Correia (2009), gestão territorial e gestão ambiental devem ser compreendidas em sua composição e complementaridade. Eles avaliam que há riscos em considerar uma separação estrita entre o que é ambiental e o que é territorial. Um dos riscos é reduzir a gestão em terras indígenas a uma concepção moderna de gestão ambiental que reduz a ecologia a “um conjunto de estratégias administrativas visando uma eficiência de recursos [naturais] e gerenciamento de riscos [ambientais]”, o que faz com que se trate como “técnico” um problema que se configura como um “impasse civilizacional” (Barretto-Filho, Correia, 2009, p. 7).

Printes (2012), por sua vez, ao analisar as noções de gestão territorial e ambiental envolvidas no debate de construção da PNGATI, verifica que as discussões em torno dessas concepções não são meramente disputas conceituais, mas sim disputas que envolvem dimensões políticas e simbólicas. A “constante construção/desconstrução/reconstrução” em torno da concepção de gestão territorial e ambiental em terras indígenas (Printes, 2012, p. 137) é um debate carregado de pressupostos políticos e ideológicos que influenciam diretamente a implementação da política nacional de gestão de terras indígenas. Como aponta Printes (2012), enquanto alguns atores associam a gestão territorial e ambiental de terras indígenas à autonomia e à autodeterminação dos povos indígenas em seus territórios, há associações que articulam essa gestão como prática voltada prioritariamente à conservação da biodiversidade e dos recursos naturais do território.

O quesito ambiental, como aponta Printes (2012, p. 139), muitas vezes é estabilizado como “a mola propulsora” que aproxima distintas associações de atores heterogêneos na gestão territorial e ambiental de terras indígenas. Nesse contexto, riscos de conflitos e fricções são constantes. Para a autora, esses riscos são intensificados com a classificação das terras indígenas como áreas protegidas, pois essa classificação abre “margem” para práticas de disciplinamento e normatização, conduzindo os indígenas “a

se tornarem ‘funcionais’ às políticas de gestão ambiental como sinônimo de conservação da biodiversidade dos seus territórios” (*Ibid.*). Na avaliação da autora, “o reconhecimento das TIs como APs pode fragilizar politicamente os direitos territoriais indígenas” (Printes, 2012, p. 139).

4.2.1 Concepções de gestão ambiental em terras indígenas

Um dos pontos de maior complexidade na gestão de terras indígenas refere-se às distintas concepções de gestão ambiental nesse contexto. O termo gestão ambiental pode ser definido de diversas maneiras, com significados distintos e aplicabilidades que variam conforme o contexto (Bursztyn, Bursztyn, 2012; Verdum, 2006). No âmbito das Ciências Ambientais²⁸, o processo de gestão ambiental emergiu como um conjunto de ações que se inicia “quando se promovem adaptações ou modificações no ambiente natural, de forma a adequá-lo às necessidades individuais ou coletivas” (Philipp Jr., Romero, Bruna, 2004, p. 3). Nessa concepção, o ser humano, considerado o “grande agente transformador do ambiente natural” (*Ibid.*, p. 7), dispõe-se a gerir o uso de recursos naturais com a “finalidade de ordenar, articular e equipar racionalmente o espaço” (Philipp Jr., Romero, Bruna, 2004, p. 7).

Outra concepção importante de gestão ambiental, que influencia fortemente outras perspectivas, provém do contexto de estudos ligados ao desenvolvimento sustentável. Segundo o relatório *Nosso Futuro Comum*, conhecido como Relatório de Brundtland, “o desenvolvimento sustentável é aquele que atende às necessidades do presente sem comprometer a possibilidade de as gerações futuras atenderem a suas próprias necessidades” (CMMAD, 1991, p. 46). A sustentabilidade, conforme esse relatório, só é possível se as políticas de desenvolvimento considerarem mudanças tanto no acesso aos recursos naturais quanto na distribuição de custos e benefícios relacionados a esses recursos. Bursztyn e Bursztyn (2012), ao buscar formular conceitos no âmbito do desenvolvimento sustentável, definem gestão ambiental como:

(...) conjunto de ações envolvendo políticas públicas, setor produtivo e sociedade civil, para garantir a sustentabilidade dos recursos ambientais, da qualidade de vida e do próprio processo de desenvolvimento, dentro de um complexo sistema de interações da humanidade com os ecossistemas (Bursztyn, Bursztyn, 2012, p. 200).

²⁸ Esse conceito foi inicialmente elaborado a partir de contextos de ambientes urbanos, mas foi estendido a outros espaços e territórios.

Os autores constroem um conceito de gestão ambiental a partir de um contexto de escassez de recursos e da necessidade de “equacionar os conflitos relativos à disponibilidade, à vulnerabilidade e à preservação dos recursos ambientais” (*Ibid.*, p. 200). Para Bursztyn e Bursztyn (2012), a gestão ambiental seria uma forma de regular práticas humanas em relação ao ambiente, buscando a sustentabilidade, compreendida como a necessidade de estabelecer relações mais equilibradas entre sociedade e natureza. Como afirmam os autores, a gestão ambiental, assim como a política ambiental, se apresenta como necessária para a “construção da base institucional e dos mecanismos de regulação das práticas humanas, na busca da razão perdida e da inclusão do habitat (*oikos*) na lógica (*logia*) de organização (*nomia*) do progresso humano” (Bursztyn, Bursztyn, 2012, p. 28).

Quintas (2006) reforça essa visão de gestão ambiental como processo mediador de conflitos:

Gestão ambiental, portanto, é vista aqui como o processo de mediação de interesses e conflitos (potenciais ou explícitos) entre atores sociais que agem sobre os meios físico-natural e construído, objetivando garantir o direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, conforme determina a Constituição Federal (Quintas, 2006, p. 30).

Quintas (2006) mobiliza o artigo 225 da Constituição Federal para formular sua compreensão, observando como o texto constitucional inscreve o meio ambiente como um “bem de uso comum”. A Constituição brasileira inscreve que “todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida” e o Poder Público e a coletividade têm o dever de defender e preservar o meio ambiente para as presentes e futuras gerações (Brasil, 1988). Entre outras atribuições, o Poder Público tem a incumbência de “preservar e restaurar os processos ecológicos essenciais e prover o manejo ecológico das espécies e ecossistemas” (*Ibid.*), assim como “proteger a fauna e a flora, vedadas, na forma da lei, as práticas que coloquem em risco sua função ecológica, provoquem a extinção de espécies ou submetam os animais à crueldade” (Brasil, 1988).

Quintas (2006) reforça que, por esse entendimento, o Poder Público é o principal mediador da proteção ambiental no Brasil, estando incumbido de impedir que determinados atores “provoquem alterações no meio ambiente que ponham em risco a qualidade de vida da população afetada” (Quintas, 2006, p. 30). O Poder Público é central

para disciplinar a ocupação do território e o uso de seus recursos naturais, assim como gerenciar áreas protegidas. Segundo o autor, o poder de decisão e intervenção sobre o ambiente está distribuído geograficamente e socialmente de modo assimétrico. Ele observa que “a prática da gestão ambiental não é neutra” (*Ibid.*, p. 30) e que o Estado, ao tomar decisões no âmbito ambiental, “está de fato definindo quem ficará, na sociedade e no país, com os custos e quem ficará com os benefícios advindos da ação antrópica sobre o meio físico-natural ou construído” (Quintas, 2006, p. 31).

Como mediador principal deste processo, o Poder Público é detentor de poderes e obrigações estabelecidos na legislação, que lhe permitem promover desde o ordenamento e controle do uso dos recursos ambientais (incluindo a criação de incentivos fiscais na área ambiental) até a reparação e a prisão de indivíduos pelo dano ambiental. Neste sentido, o Poder Público estabelece padrões de qualidade ambiental, avalia impactos ambientais, licencia e revisa atividades efetiva e potencialmente poluidoras, disciplina a ocupação do território e o uso de recursos naturais, cria e gerencia áreas protegidas, obriga a recuperação do dano ambiental pelo agente causador, promove o monitoramento, a fiscalização, a pesquisa, a educação ambiental e outras ações necessárias ao cumprimento da sua função mediadora (Quintas, 2006, p. 31).

Em seu caráter mediador, o Estado institui legislações como a Política Nacional de Meio Ambiente (PNMA), estabelecida pela Lei nº 6.938, de 31 de agosto de 1981, o mais influente marco de referência da política ambiental brasileira, instituída ainda durante o período militar, como reconhecimento do problema ambiental enquanto questão de Estado. Embora a norma não mencione diretamente a gestão ambiental, ela delimita parâmetros importantes para essa gestão no âmbito da política ambiental. A PNMA define o conceito de meio ambiente, delimitando, assim, o foco da gestão ambiental dentro dos limites institucionais e normativos. Por meio ambiente, entende-se “o conjunto de condições, leis, influências e interações de ordem física, química e biológica, que permite, abriga e rege a vida em todas as suas formas” (Brasil, 1981). Esse conceito de meio ambiente se alicerça no que Latour (1994) denomina de Constituição da modernidade, que tem como pressuposto base a separação da natureza e da cultura, como veremos no próximo capítulo.

A PNMA também estabelece direcionamento e define a abrangência da política ambiental, moldando o que institucionalmente recai sobre a esfera pública ambiental. Entre os princípios que integram essa política estão: manutenção do equilíbrio ecológico; racionalização do uso do solo, subsolo, água e ar; fiscalização do uso dos recursos ambientais; proteção dos ecossistemas; recuperação de áreas degradadas; acompanhamento da qualidade ambiental; e proteção de áreas ameaçadas, entre outros.

Esses princípios delimitam os contornos e norteiam a atuação do Estado em termos de gestão ambiental, trazendo os enquadramentos necessários para a construção de realidades nessa esfera.

Esses princípios inscrevem e direcionam a alocação de recursos públicos, delimitando a gestão ambiental na esfera pública. Uma análise de programas ou temáticas que estão vinculados à gestão ambiental no Orçamento da União mostra como conceitos abstratos como meio ambiente direcionam fluxos e despesas no poder público. No orçamento da União, iniciativas como enfrentamento às mudanças climáticas, programas de recursos hídricos para integração de bacias, programas de proteção e recuperação da biodiversidade e ações de combate ao desmatamento e a incêndios delimitam o que é passível de recurso público enquanto gestão ambiental. Os atores centrais nesse contexto são órgãos como o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais (Ibama), o Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio) e o Ministério do Meio Ambiente, entre outros (Brasil, 2025).

Extrapolando a esfera puramente ambiental, no contexto de terras indígenas, os conceitos de gestão ambiental tentam agenciar outros atores para a tomada de decisões em relação aos recursos naturais em terras indígenas. Little (2006, p. 21) recorre à expressão “visão holística” para ampliar o conceito de gestão ambiental. O autor circunscreve a gestão ambiental como “ações de manejo ou gerenciamento dos fluxos biofísicos existentes nos ecossistemas para fins de conservação e uso sustentável da natureza”, mas postula que a gestão ambiental em terras indígenas “implica numa visão holística sobre o funcionamento dos ecossistemas ou biomas sendo gerenciados” (Little, 2006, p. 21).

Para Gerson Baniwa (Luciano, 2006, p. 190), o modo de vida indígena articula uma “visão integrada e holística das potencialidades e das necessidades materiais e espirituais dos indivíduos e das coletividades humanas em relação direta com os recursos naturais existentes”. O autor sustenta que a visão holística indígena está associada à profunda interdependência entre o mundo natural e o mundo humano, o que reconfigura a concepção clássica de sustentabilidade ambiental. Ao invés de restringir a sustentabilidade ambiental à capacidade de gerir o uso de recursos naturais de forma a manter o ambiente ecologicamente equilibrado, Luciano (2006) tece uma concepção de sustentabilidade que abrange as relações.

A sustentabilidade ambiental que garante a sustentabilidade físico-cultural dos povos indígenas fundamenta-se na condição de conhecer e respeitar a natureza.

Neste sentido, uma das preocupações do caçador, do pescador e do produtor indígena é a de como se comportam os espíritos da natureza, ou seja, como se comporta a “mãe da mata”, a “mãe dos animais”, quando a mata é destruída ou replantada. É do comportamento desses agentes que depende a sustentabilidade alimentar das pessoas. Isto permite configurar uma das características mais importantes da vida indígena, que é a visão integrada e holística das potencialidades e das necessidades materiais e espirituais dos indivíduos e das coletividades humanas em relação direta com os recursos naturais existentes (Luciano, 2006, p. 190).

Nesse contexto, ações de gestão ambiental, como a recuperação de áreas degradadas, citada como exemplo pelo autor, passam a ser compreendidas de uma maneira mais ampla. Como explica Gerson Baniwa (Luciano, 2006, p. 190), “iniciativas de comunidades indígenas voltadas para a recuperação de áreas degradadas ou para o reflorestamento implicam também trazer de volta os espíritos e as forças da natureza que foram afugentados com a devastação”. Da mesma forma, projetos envolvendo ações como iniciativas de produção agrícola não se restringem a aumentar a quantidade de alimentos, mas também visam “incrementar a qualidade de vida, o que se dará na medida em que as festas, as cerimônias e os rituais sejam realizados e que várias pessoas deles participam, em contexto de abundância de alimentos e de outros recursos vitais” (*Ibid.*).

Em termos de legislação, observa-se que as normas ainda não incorporam de maneira explícita esse caráter holístico da gestão ambiental, nem reconhecem a dimensão relacional indígena como ação direta da prática da gestão de terras indígenas. Um esforço conceitual para abranger esses aspectos foi feito ao longo das discussões da PNGATI, e esse conceito vem sendo utilizado em documentos técnicos internos da FUNAI (Tempesta; Ferreira; Noleto, 2013). Tal concepção articula termos como “domínio simbólico do espaço” e “saberes tradicionais”, no intuito de ampliar a concepção de gestão territorial e ambiental.

Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas: conjunto de domínio político e simbólico do espaço que constitui o território de um povo indígena, englobando os seus saberes tradicionais e suas práticas quanto ao uso dos recursos naturais e da biodiversidade. Considera ainda a dimensão dos mecanismos, dos processos e das instâncias culturais de decisão relacionados aos acordos de uso e aos consensos internos próprios de cada povo, e que são necessários para a busca da sustentabilidade ambiental das terras Indígenas (BRASIL, 2010, p. 8).

Esse conceito, no entanto, ficou de fora da política nacional e tampouco tem sido adotado consensualmente por atores que atuam nesse contexto. Conceitualmente, essa concepção busca estabilizar uma gestão territorial e ambiental integrada, na qual o caráter

ambiental dessa gestão se amplia para além dos limites estabelecidos pela política ambiental. Ao evocar o domínio simbólico e os saberes e práticas tradicionais como parte integral da gestão de terras indígenas, esse conceito mobiliza o que Luciano (2006) estabelece como sustentabilidade ambiental indígena, que se dá por meio da relação integrada da vida, da compreensão e do respeito à natureza e da capacidade de cooperação entre os seres. Como afirma Luciano (2012, p. 191), “as economias indígenas sempre mostraram alto grau de sustentabilidade”, e essa sustentabilidade passa por uma relação que se estabelece fora dos limites da dominação da natureza pelo homem, de forma distinta das economias modernas.

4.3 TRADUÇÃO COMO PRÁTICA DE CONSTRUIR REALIDADES

Antes de adentrar o capítulo seguinte, considero importante trazer um tema de extrema relevância no âmbito da formulação de instrumentos de gestão territorial e ambiental em terras indígenas: a tradução. No contexto de elaboração de PGTA, a questão da tradução constitui uma tecitura fundante para a negociação dos mundos. Como apontam Vieira e Ramos (2022), no processo de elaboração do PGTA da TIY, foi necessário um intenso trabalho de tradução, a fim de buscar definições e significados que fizessem sentido para os indígenas se apropriarem de ideias “vagas” compartilhadas por atores brancos. Entre essas ideias estavam o próprio termo PGTA e seus correlatos.

Para fazer a aproximação, tradutores Sanõma, uma das etnias Yanomami, buscaram criar um campo comum de significados para as palavras “plano”, “gestão”, “ambiental” e “territorial”. O termo plano foi traduzido como *Pitapomo pai olõ wi*, que significa “pensar primeiro antes de fazer uma coisa no futuro”; a palavra gestão foi traduzida pela expressão *Winaha sanõma samakõ kuanõ samakõ temõ sai pilia totikipõ*, que significa “o que fazer para vivermos bem”; e as palavras territorial e ambiental, traduzidas pela expressão *Kami samakõ hai uli tã uli pewõ pata kua topa totia tãhã samakõ pewõ kuo pi topa totia kule*, que podem ser entendidas como “se todo o nosso território/floresta está bem, nós todos ficamos bem” (Vieira; Ramos, 2022, p. 135).

A própria sigla PGTA precisou ser traduzida de forma que os indígenas pudessem apropriar-se do termo. As autoras relatam que PGTA se tornou “Pexeteá”:

À medida que as letras P-G-T-A iam sendo recheadas com sentidos concretos, o nome — *pegeteá* — também foi passando por transformações. Sendo PGTA um acrônimo alienígena, ao passar a *pexeteá* e outras variantes fonológicas, os Yanomami e Ye'kwana deram conta de abarcar todos os significados listados

anteriormente em uma nova palavra com significado próprio. Muito embora *pexeteá* não tenha realmente sido ortografada como propomos aqui, é uma expressão oral que enfatiza a engenhosidade indígena de se apropriar de uma ideia vaga dos brancos para afinar sua própria concepção sobre o plano de vida. Sonoramente, o neologismo *pexeteá* lembra a palavra Yanomam *prêxêxêma*, que foi utilizada por um grupo de mulheres Yanomami da região Papiu num canto que compuseram para falar sobre o que o PGTA significa para elas (Vieira; Ramos, 2022, p. 135).

Em grande parte dos estudos etnográficos sobre povos indígenas, a tradução é entendida como uma tradução entre culturas²⁹. A “tradução cultural” vai além da tradução linguística em si, buscando aproximar “modos de pensamento” e “determinar significados implícitos” (Asad, 1986). Segundo o autor, a “tradução/representação de uma cultura específica pelo etnógrafo é inevitavelmente uma construção textual, que como representação normalmente não pode ser contestada pelas pessoas a quem é atribuída” (Asad, 1986, p. 163, tradução nossa). Como texto científico, a tradução é um acervo privilegiado da memória histórica de uma sociedade.

Para Asad (1986), a tradução/representação é um processo marcado por inevitáveis “condições de poder”, considerando que existem “tendências e pressões assimétricas nas línguas das sociedades dominadas e dominantes” (Asad, 1986, p. 163, tradução nossa). O autor afirma que “toda tradução bem-sucedida se baseia no fato de ser dirigida a uma língua específica e, portanto, também a um conjunto específico de práticas, a uma forma de vida específica” (*Ibid.*, p. 156, tradução nossa). Nesse sentido, a tradução é dirigida a um público específico que “espera ler sobre outro modo de vida e manipular o texto que lê de acordo com regras estabelecidas, não para aprender a viver um novo modo de vida” (Assad, 1986, p. 159, tradução nossa).

Refletindo sobre a tradução cultural, Wagner (2010, p. 223) afirma que traduções literais, como pretendidas por antropólogos etnossemânticos, somente são possíveis se os tradutores partirem do pressuposto de que “as coisas” – que podem ser compreendidas como “a realidade” – já estão dadas, já estão pré-definidas de antemão e que, portanto, a tradução partirá desse ponto de partida. Os esforços da própria antropologia semântica, argumenta Wagner (2010), derivam do exercício de verificação (e, portanto, de criação) de uma realidade universal postulada por ela mesma. A tradução, nesse sentido, para se tornar possível, assume que os falantes das duas línguas, das duas “culturas” que se relacionam, adotam a mesma “realidade” geral de “coisas discretas”.

²⁹ Cultura aqui no sentido de Tylor (1871): “aquele todo complexo que inclui conhecimento, crença, arte, moral, lei, costumes e quaisquer outras capacidades e hábitos adquiridos pelo homem como membro da sociedade.”

(...) de que outra maneira definições denotativas poderiam ser "traduzidas" de uma para a outra? Uma vez que se reconheça que essa realidade universal postulada existe, as tendências e conformações peculiares das respostas dos informantes (o delineamento de suas "categorias") podem ser explicadas e descartadas como diferentes classificações do mundo das coisas reais (Wagner, 2010, p. 223).

A tradução cultural, típica do multiculturalismo, é a forma predominante de diálogo entre diferentes. Contudo, ela não é a única via possível de conexão dialógica entre mundos distintos. No campo do multinaturalismo³⁰, é relevante considerar o conceito de tradução perspectivista de Viveiros de Castro (2018). Pensando sobre o processo da comparação na antropologia, na qual a comparação precede a tradução, o autor formula o conceito da tradução perspectivista a partir da concepção de “equivocação”, que seria uma espécie de falha comunicativa entre interlocutores que pensam estar falando das mesmas coisas, mas não estão. A equivocação, como elabora Viveiros de Castro (2018), é uma forma de reconceituar a problemática da comparação a partir do perspectivismo ameríndio.³¹

Na concepção do autor, o ato de traduzir significa “situar a si mesmo no espaço da equivocação”, pois o antropólogo e o “nativo” partem de posições perspectivas distintas. Ao mesmo tempo, traduzir deve ser compreendido como uma maneira de “ênfatisar ou potencializar a equivocação, isto é, abrir e alargar o espaço imaginado como não existente entre as línguas conceituais em contato” (*Ibid.*, p. 254), pois, para o autor, o processo de comparação está a serviço da tradução. Em um processo de tradução perspectivista, a noção de equivocação é importante para tornar explícitas as diferenças escondidas dentro de termos homônimos de ontologias distintas. Como afirma Viveiros de Castro (2018), o objetivo da tradução perspectivista:

(...) não é encontrar o “sinônimo” (uma representação correferencial) na nossa linguagem conceitual humana para as representações que outras espécies de sujeito usam para falar da mesma coisa. Ao invés disso, o objetivo é evitar perder de vista a diferença escondida dentro de “homônimos” equivocais entre nossa língua e a língua de outras espécies, já que nós e eles nunca estamos falando das mesmas coisas (Viveiros de Castro, 2018, p. 252).

³⁰ A noção de multinaturalismo emerge em diálogo opositivo à noção de multiculturalismo. Como afirma Viveiros de Castro (2002), o multiculturalismo ocidental assume que há uma unidade da natureza e uma multiplicidade de culturas, enquanto o pensamento ameríndio concebe uma unidade do espírito, uma única cultura, e uma multiplicidade de corpos, ou seja, múltiplas naturezas.

³¹ Esse conceito de equivocação é apresentado com mais profundidade no capítulo 5.

Da mesma forma que a proposição da tradução perspectivista de Viveiros de Castro questiona a noção de tradução a partir do multiculturalismo, Blaser (2013a) também critica a compreensão limitada da tradução cultural, vista como um processo que emerge a partir da realidade única e de culturas inventadas. Partindo da concepção de existência de mundos múltiplos, Blaser (2013a) formula uma concepção de tradução que surge como “imaginações” que se articulam na dinâmica de se constituir mundos. Para o autor, “a realidade é produzida por meio dos processos incessantes pelos quais as imaginações se articulam/traduzem umas às outras para obter mais realidade (corpórea)” (Blaser, 2013a, p. 236, tradução nossa), e a tradução, nesse contexto, seria a “dinâmica necessária para que essas imaginações emergjam da indistinção” (*Ibid.*). O autor considera a tradução como “uma dinâmica ontológica que não precisa ser produzida para ocorrer” (Blaser, 2013a, p. 236, tradução nossa).

Blaser (2013a) discorre sobre tradução pensando as diferenças e assimetrias entre a maneira de conceber a tradução para os povos indígenas Yshiro, do Chaco paraguaio, e as traduções que operam na lógica da representação cultural, própria da ontologia moderna. Enquanto a tradução/representação a partir da noção de cultura opera em um sentido unidirecional, os povos Yshiro “concebem e realizam traduções como uma construção progressiva de um terreno comum que articula as diferenças em vez de pressupor um terreno comum dado” (Blaser, 2013a, p. 247, tradução nossa). O autor afirma que as práticas indígenas Yshiro de tradução são “práticas de construir-realidade”, denominadas práticas de “tradução/articulação” (*Ibid.*).

O autor argumenta que, nas práticas multiculturalistas unidirecionais da ontologia moderna, concebidas por meio da tradução/representação cultural, as traduções operam a partir da busca por “equivalências”. A equivalência pode ser compreendida como uma prática que pressupõe a existência de uma “equivalência universal entre o mundo exterior (natureza) e sua representação” (Blaser, 2013a, p. 24, tradução nossa). Aqui pode-se compreender a noção de Wagner (2010) de que para haver tradução é preciso que ‘coisas’ definidas já existam como entidades discretas; essas entidades seriam a referência para a equivalência. Para Blaser (2013a, p. 234, tradução nossa), no contexto da modernidade, o multiculturalismo se estrutura como “uma forma pela qual um sistema de dominação naturaliza a sua própria arbitrariedade, transformando os resultados de uma cadeia mais ou menos estável de equivalências (isto é, imaginações) num ‘mundo lá fora’ que é dado como certo”.

Diferentemente, a lógica de tradução/articulação de intelectuais Yshiro opera no sentido de performar o *Yrmo*³² a partir de articulações e traduções estabelecidas constantemente, sem uma realidade única e estável lá fora. A tradução, nesse sentido, opera a partir da necessidade de estabelecer conexões e articulações contínuas. A tradução/articulação, portanto, como aponta Blaser (2013a, p. 245, tradução nossa), “não pode ser concebida como o estabelecimento de equivalências com base em um terreno comum já existente, como uma ‘realidade externa’”, mas sim como um “engajamento com os outros para construir um terreno comum parcial” (*Ibid.*).

Em seus relatos sobre o exemplo da tradução/articulação no *Programa de Caza Sostenible*³³ (Blaser, 2009), o autor mostra um exemplo de como cadeias de equivalência são performadas na ontologia moderna a fim de assegurar que novas traduções/articulações não perturbem a concepção única de mundo existente. Analisando essas equivalências posteriormente, Blaser (2013a, p. 184, tradução nossa) afirma que “sob a lógica da representação, estender a cadeia de equivalência sem perturbação é algo fundamental para dar (corpo)realidade a uma imaginação existente, a qual se pode afirmar ser uma representação precisa de um mundo ali fora”. Essa imaginação existente seria a metafísica do mundo único, trazida por Law (2011), segundo a qual o mundo é composto por meras diferenças culturais que apresentam perspectivas de uma mesma realidade.

Pensando a partir da existência de mundos radicais que se relacionam, Povinelli (2001) reflete sobre a tradução no contexto da antropologia da alteridade radical e da comensurabilidade social. A autora apresenta a tradução a partir dos conceitos de indeterminação e incomensurabilidade. A indeterminação se refere à “condição na qual duas ‘traduções’ (ou ‘leituras’) incompatíveis são interpretações igualmente verdadeiras do mesmo ‘texto’” (Povinelli, 2001, p. 320, tradução nossa), ou seja, “a indeterminação se refere à possibilidade de descrever um fenômeno de duas ou mais maneiras igualmente verdadeiras” (*Ibid.*). A incomensurabilidade, por sua vez, “se refere a um estado no qual dois fenômenos (ou mundos) não podem ser comparados por um terceiro sem produzir distorções graves” (Povinelli, 2001, p. 320, tradução nossa).

³² Para os Yshiro seu ambiente é o *yrmo*, que significa “tanto a floresta quanto o mundo e o cosmos, que, segundo vários anciãos, é regido pelo princípio da relacionalidade, ou a interdependência de tudo o que existe” (Blaser, 2013a, p. 89 – tradução nossa).

³³ Este programa está descrito em detalhes no capítulo 5, na seção sobre conflitos ontológicos.

Povinelli (2001), a partir da reflexão sobre a “emergência de mundos radicais à sombra da diáspora liberal”³⁴, analisa como mundos díspares são tornados comensuráveis e banalizados por meio de práticas de poder de formas de comunicação particulares. Como exemplo, a autora se refere a práticas de poder que se apoiam na “razão pública”, entendida como “uma forma de comunicação entre cidadãos livres e iguais”, para comensurar mundos díspares. Povinelli aponta que a “razão pública” tem sido usada como um “cimento” para unir pessoas de forma irrefletida em torno de obrigações morais e epistemológicas e, ao mesmo tempo, como meio de negar outros horizontes ontológicos e epistemológicos. Em nome da ‘razão pública’, é possível “remodelar as instituições sociais, abrindo-as continuamente ao consenso atual sobre o que constitui a(s) forma(s) mais legítima(s) de vida pública” (Povinelli, 2001, p. 326, tradução nossa).

Para Blaser (2009), em contexto de projetos de conservação ambiental em terras indígenas, o termo “meio ambiente” exerce, muitas vezes, esse domínio de poder de comunicação que torna comensuráveis pressupostos ontológicos e epistêmicos radicalmente distintos. O meio ambiente, enquanto *factiche*³⁵ construído a partir da noção multiculturalista, é assumido como algo comum a todos. Assumi-se que todos compartilham a mesma ideia de um meio ambiente como uma natureza externa, lá fora, única e comum a todos, que deve ser protegida e conservada. Por sua vez, as distintas concepções sobre a ideia de “meio ambiente”, assim como as distintas práticas de conservação e as diferentes relações com entes que compõem esse meio ambiente, como a relação com os animais, são tratadas como meras diferenças culturais. “Em outras palavras, a cultura é negociável, mas o meio ambiente não é” (Blaser, 2009, p. 95, tradução nossa).

As diferenças culturais são, em última análise, negociáveis porque são mutuamente comensuráveis por meio daquilo que é comum a todas: o mundo ou a “realidade lá fora” (ver Povinelli 2001). (...) Essa natureza ou realidade única que todas as culturas compartilham é o que as torna mutuamente comensuráveis. Mais especificamente no contexto da conservação, o que torna as diferentes culturas comensuráveis é o meio ambiente. Dada a variedade de “ferramentas” (ou seja, culturas) com as quais a conservação pode ser realizada, a cultura utilizada é irrelevante, desde que o meio ambiente seja afetado da mesma maneira. Em outras palavras, a cultura é negociável, mas o meio ambiente não (Blaser, 2009, p. 95, tradução nossa).

³⁴ O que Povinelli chama de “emergência de mundos radicais” equivale a ideias como “emergência de novos imaginários sociais”, expressão utilizada no campo da sociologia, e ao que Nancy Fraser chama de “contrapúblicos subalternos” (Povinelli, 2001, p. 320).

³⁵ *Factiche* é um termo trazido por Latour (1994). O autor argumenta que ‘fatos’, ou o ‘factual’ – concebido como a realidade –, devem ser melhor compreendidos como *factiche*. O termo considera que “o que existe” é sempre efeito permanente de práticas que são performadas, ou seja, aquilo que chamamos de realidade (fato, ou factual) seria mais bem compreendido como algo construído a partir de performances, um *factiche*.

O exemplo dos conflitos no *Programa de Caza Sostenible*, narrado por Blaser (2009, 2013a), mostra como agentes da ontologia moderna performam constantemente a tradução cultural como ferramenta de negociação, sem considerar a possibilidade de existência de outros tipos de tradução, como a tradução enquanto “práticas de construir-realidade” (tradução/articulação). Reforça-se a noção de que, quando é performado um “meio ambiente” diferente daquele concebido como natureza externa, existente lá fora, isso deve ser coordenado³⁶ como uma diferença cultural, uma crença a mais no campo de negociação a ser mediada. No contexto de projetos de conservação em terras indígenas, a praxe, na avaliação de Blaser (2009), consiste em incorporar conhecimentos indígenas a uma “caixa de ferramentas” de soluções de especialistas, como um modo de pôr fim a equívocos. Desde que as práticas indígenas não contradigam conhecimentos técnico-científicos, os povos Yshiro podem seguir acreditando no que quiserem sobre “meio ambiente”.

Por sua vez, como apresenta De La Cadena (2024), em encontros de mundos radicalmente distintos, nenhuma tradução é suficientemente capaz de permitir compreender certas práticas, pois traduções “inevitavelmente adicionam ou subtraem parte das palavras e práticas em mundos parcialmente conectados³⁷” (De La Cadena, 2024, capítulo 1). Para a autora, a comunicação – assim como os processos de tradução – não depende do “compartilhamento de noções únicas, meticulosamente sobrepostas”, nem tampouco de “tornar equivalentes” diferenças (*Ibid.*). A equivalência, nesse contexto, apaga a diferença.

(...) as relações não estabelecem conexões somente por semelhanças; diferenças também conectam. Quando importada para a antropologia, a ideia de que diferenças podem conectar em vez de separar sugeriria uma prática antropológica que reconhece a diferença entre o mundo do antropólogo e o mundo dos outros e que se demora nessas diferenças porque elas estabelecem as conexões que tornam possíveis as conversas etnográficas. Assim, traduzir é presumir que sempre existe uma equívocação; é comunicar por diferenças, ao invés de silenciar o Outro ao presumir uma univocidade – a semelhança essencial – entre o que o Outro e Nós estamos dizendo (De La Cadena, 2024, capítulo 1).

³⁶ Coordenado no sentido de Mol (2002), no qual a coordenação funciona no sentido de agregar performances distintas como se fossem perspectivas de um mesmo objeto.

³⁷ De La Cadena (2024) adota a expressão “mundos parcialmente conectados” no sentido trazido por Strathern (2004). Strathern (2004) assume que as conexões entre mundos distintos são parciais, pois nem são partes de um todo, nem a totalidade em si mesmas. Essas conexões são circuitos que adicionam algo, mas que não necessariamente formam um conjunto maior.

A busca por equivalências, por traduções literais ou por definições e significados que buscam semelhanças entre mundos distintos é uma prática comum em processos de construção de instrumentos políticos envolvendo povos indígenas, nos quais geralmente práticas de traduções culturais são adotadas. Nesse contexto, interlocutores assumem que estão diante de uma realidade comum compartilhada e, como afirma Wagner (2010), partem do pressuposto de que “as coisas” já estão dadas. Vieira e Ramos (2022) contam que, no processo de elaboração do PGTA da Terra Indígena Yanomami, grandes esforços de tradução foram feitos. Contudo, com frequência, traduções literais equivocadas eram praticadas, especialmente considerando que se tratava de um diálogo que envolvia um idioma político e administrativo, que nem sempre dominado pelos atores indígenas.

5 NEGOCIANDO MUNDOS: ENTRE ONTOLOGIAS MODERNA E INDÍGENAS

*Vi que não há Natureza,
Que Natureza não existe,
Que há montes, vales, planícies,
Que há árvores, flores, ervas,
Que há rios e pedras,
Mas que não há um todo a que isso pertença,
Que um conjunto real e verdadeiro
É uma doença das nossas ideias.*

*A Natureza é partes sem um todo.
Isto é talvez o tal mistério de que falam.*

(Alberto Caeiro)

5.1 DA ECOLOGIA POLÍTICA AO QUESTIONAMENTO DO MUNDO ÚNICO

O campo da ontologia política nasce da convergência de estudos etnográficos que investigam ontologias indígenas, de etnografias de práticas científicas do campo da Ciência, Tecnologia e Sociedade (CTS), do pós-humanismo e da ecologia política (Blaser, 2013a). Escobar e Blaser (2016) consideram a ontologia política como um desdobramento da ecologia política (EP), classificando-a como uma terceira geração desse campo. A ecologia política analisa as interrelações entre natureza, cultura e poder, a partir de orientações da ecologia e da economia política. A ontologia política avança além desses campos teóricos, incorporando elementos da CTS, especialmente da teoria ator-rede (TAR), que propõe uma nova forma de compreender a constituição do social.

Em sua primeira geração, os estudos da ecologia política derivavam da ecologia humana e cultural, que considera que a cultura é moldada pela natureza, e da economia política, que retrata o “meio ambiente” apenas como um plano de pouca relevância nas dinâmicas sociais. Como afirmam Escobar e Blaser (2016), essa primeira geração foi marcada pelo dualismo ontológico e pelo realismo epistemológico, em que o “meio ambiente” permanecia como domínio distinto da cultura e a realidade apresentada como domínio das ciências (duras ou moles). Os autores destacam que a segunda geração da EP questionou essas premissas, mas manteve a compreensão de que as distintas noções sobre “meio ambiente” e “natureza” são meras perspectivas culturais. Dessa forma, em

ambas as fases da EP, os conflitos ambientais continuaram sendo interpretados como expressões de uma mesma realidade (uma única natureza), observada sob distintas perspectivas (diversas culturas), que se consolida no dualismo da grande separação entre natureza e cultura, mesmo com significados diversos.

Antes de seguir para a compreensão da terceira fase da ecologia política, é preciso fazer uma inflexão e trazer à luz compreensões conceituais complexas que marcaram as primeiras fases da EP. Para compreender a abrangência dos campos de conhecimento que atravessam essas duas fases, primeiramente é necessário ter clareza sobre o pressuposto moderno da grande separação entre natureza e cultura, que estrutura o sistema moderno de constituição da realidade. Latour (1994), em sua clássica obra *Jamais Fomos Modernos*, estabelece a separação natureza-cultura como o grande marco da Constituição Moderna. Para o autor, a Constituição moderna pode ser compreendida como um mito que fundamenta a modernidade a partir dessa grande separação, sobre a qual a sociedade moderna tenta organizar suas práticas.

A Constituição Moderna de Latour (1994) pode ser compreendida a partir da concepção de ontologia moderna trazida por Blaser (2013a). Essa concepção, conceito-chave para esta pesquisa, assume que a modernidade é encenada pelo mito moderno que se compõe de três elos: “a grande separação entre natureza e cultura, a diferença colonial entre modernos e não-modernos e uma temporalidade linear unidirecional que discorre desde o passado até o futuro” (Blaser, 2013a, p. 24 – tradução nossa). No sentido assumido por Blaser (2013a), a modernidade é assinalada como singular, referindo-se à euromodernidade dominante, fortemente arraigada nos três elos. Nesse contexto, a grande separação assume como base que a natureza (o mundo natural) é externa ao humano (mundo social). A diferença colonial se expressa, sobretudo, na forma como o imaginário moderno hierarquiza as sociedades, forçando as “outras” ontologias (“não-modernas”) a se encaixarem em suas categorias. Por sua vez, a temporalidade moderna imprime nas sociedades lógicas e práticas de sucessão temporal, inserindo dinâmicas temporais lineares e unidimensionais e impedindo que outras maneiras de se relacionar com a temporalidade sejam consideradas como igualmente válidas.

O mito moderno é definido pelo “regime moderno da verdade”, que se constitui pelo conhecimento verdadeiro obtido pela equivalência universal entre o mundo lá fora (natureza) e sua representação (Blaser, 2013a, p. 24). O arquétipo do conhecimento verdadeiro é o conhecimento dos *experts* (autoridades científicas), que se ancoram na racionalidade e no conhecimento científico como hegemônico, qualificando outros tipos

de conhecimento como “crenças”. Essa forma do conhecimento é baseada nos dualismos cartesianos, como sujeito-objeto, que operam como “um princípio gerador de conjunto de pares opostos em permanente expansão, tais como mente-mundo, cultura-natureza” (*Ibid.*). Como afirma Blaser (2013a), o conhecimento é central para as práticas governamentais, porque só é possível governar a partir do que se considera como conhecimento verdadeiro acerca do mundo. Nesse sentido, os pressupostos modernos técnico-científicos definem também o que está em jogo em outras esferas das sociedades, como na política.

5.1.1 Separação natureza-cultura e as premissas de realidade

“Começou-se por separar o homem da natureza, e por constituir-lo em reino soberano; acreditou-se assim apagar sua característica mais inquestionável, a saber, que ele é antes de mais nada um ser vivo. A cegueira diante dessa propriedade comum abriu caminho para todos os abusos”.

(Lévi-Strauss, 1962)

Latour (1994) denomina a separação natureza-cultura como a Grande Divisão Interior. A separação natureza-cultura pressupõe que a realidade é construída a partir do dualismo entre natureza – o mundo natural (composto pelo não-humano) – e cultura – composta pelo que pertence à sociedade, ao mundo social (os humanos) (Latour, 1994). Essa separação, que os modernos performam constantemente como realidade, busca estabilizar um mundo real baseado na existência de uma natureza externa ao humano, única e comum a todos, da qual o humano intrinsecamente não faz parte, mas sim está separado. Por meio dessa lógica, o humano se articula como um ser superior à natureza, sendo capaz de observá-la, transformá-la e dominá-la (o humano estaria acima do mundo natural). Haveria, assim, uma realidade de dominação total sobre a natureza em que a exploração do homem pelo homem se deslocaria para a exploração da natureza pelo homem.

A palavra “moderno” evoca dois conjuntos de práticas: o de tradução, no qual se misturam híbridos de natureza e cultura; e o de purificação, que cria “duas zonas ontológicas inteiramente distintas, a dos humanos, de um lado, e a dos não-humanos, de outro” (Latour, 1994, p. 16). A teoria moderna busca incessantemente purificar a separação entre natureza e cultura, reforçando a existência de dois campos ontologicamente dicotômicos. Como observa Latour (1994), os modernos se esforçam

em práticas de purificação – que reafirmam a existência dessas duas zonas ontológicas distintas –, a fim de performar constantemente a modernidade e assegurar a própria existência do ser moderno.

Latour (1994, p. 99) expõe que essas práticas de purificação da Grande Divisão Interior, performadas ao longo da história moderna, causaram fissuras que resultaram no que o autor denomina de “Grande Divisão Exterior”, que separa os modernos dos pré-modernos ou não modernos (amodernos). Essa Grande Divisão Exterior se caracteriza como uma separação hierárquica entre os modernos, ou seja, a sociedade ocidental moderna, e os “Outros” – não ocidentais, pré-modernos ou amodernos –, sejam chineses, aborígenes, indígenas ou quaisquer outros que pertençam a um estado distinto da modernidade.

Nessa concepção, os ocidentais seriam os modernos que se distinguem dos pré-modernos ainda presos a “misturar horivelmente as coisas e os humanos” (Latour, 1994, p. 44). Nesse sentido, os ocidentais, estando mais evoluídos que os não modernos e os pré-modernos, deveriam indicar o caminho a ser seguido: o da grande purificação entre natureza e cultura. Para Latour (1999), por constantemente performarem a modernidade como esse caminho de aperfeiçoamento, os modernos se tornaram invencíveis e a modernidade se tornou um destino. Modernizar seria, então, fazer com que os ditos pré-modernos (entre os quais se incluem os povos indígenas) consigam “distinguir claramente as leis da natureza exterior e as convenções da sociedade” (*Ibid.*, p. 129).

É verdade que os modernos sempre reconheceram que, no passado, também eles misturaram objetos e sociedades, cosmologias e sociologias. Isto porque eram apenas pré-modernos. Conseguiram livrar-se deste passado através de revoluções cada vez mais aterrorizantes (Latour, 1994, 129).

Considerando que “Outras” culturas “ainda misturam as restrições da ciência às necessidades de sua sociedade” (Latour, 1994, p. 129), ou seja, misturam natureza e cultura, os modernos se colocam no papel de ajudar essas outras culturas a saírem da “confusão” por meio de práticas que anulem seu passado. Nesse sentido, são reforçadas práticas de purificação em uma busca incessante, por parte dos modernos, de modernizar sociedades inseridas na confusão da não separação entre natureza e cultura. Os modernizadores, como ressalta Latour (1999, p. 129), sabem que “ilhas de barbárie permanecem nos locais onde a eficácia técnica e o arbitrário social estão por demais misturados”. No entanto, considerando que a modernidade é o destino final de todas as sociedades, em breve essas ilhas seriam eliminadas e seria completado o processo de

modernização. Assim, teríamos “todos igualmente modernos, todos igualmente capazes de tirar proveito das coisas que escapam, para todo sempre, à sociedade: a racionalidade econômica, a verdade científica, a eficiência técnica” (Latour, 1994, p. 129)”. A racionalidade econômica e a verdade trazida pelo conhecimento técnico-científico estão na base da separação entre natureza e cultura moderna.

5.1.1.1 Naturalismo e animismo: formas de relação humanos e não humanos

A relação entre natureza e cultura é analisada em diversos estudos que partem da análise das interações entre humanos e não humanos. Em sua obra *Para Além da Natureza e Cultura*, Descola (2023) elabora uma genealogia do dualismo entre natureza e cultura, na qual aponta a construção da ideia de “natureza” como realidade universal a serviço de diferentes domínios da cultura. Foi com a revolução científica do século XVII – que marcou o nascimento da ciência moderna por Nicolau Copérnico, Galileu Galilei, Johannes Kepler, René Descartes, Francis Bacon e Isaac Newton – que a natureza adquiriu o *status* de “domínio ontológico autônomo, como campo de investigação e de experimentação científica, como objeto a explorar e aperfeiçoar” (Descola, 2023, p. 95). A natureza, que na Idade Média era percebida como uma disposição unificada por atributos físicos e significados simbólicos, passou a ser, na Era Moderna ocidental, uma realidade mecânica, observável e explicada por leis, uma natureza que pode ser verificada pelas partes e pelas interações entre seus elementos.

Como revela Descola (2023), ainda que essa separação tenha se tornado dominante como forma de se constituir mundo, outras realidades de relação entre humanos e não humanos se mantiveram como práticas de fazer mundos entre diversos povos do planeta. Essas seriam as “ilhas” mencionadas por Latour (1999). A fim de capturar como as descontinuidades e continuidades entre humanos e não humanos são percebidas e organizadas, o autor elaborou um modelo estruturalista de distintos modos de objetivação da natureza, denominado por ele como “as quatro ontologias”. As quatro ontologias que compõem as relações no mundo, segundo Descola (2023), são: o totemismo, o analogismo, o naturalismo e o animismo, vivenciadas por diferentes povos, que capturam de maneiras distintas as semelhanças e diferenças de interioridade e fisicalidade entre humanos e não humanos.

O totemismo parte do pressuposto de que as espécies naturais, especialmente animais e plantas, são tótems que podem organizar logicamente a ordem interna de grupos

sociais. Nesse caso, humanos e não humanos são considerados semelhantes, tanto em termos de interioridade, ou seja, possuem a mesma essência humanizada, quanto em fisicalidade, na qual seus corpos são vistos como equivalentes dentro do mesmo sistema totêmico. Um exemplo de totemismo são os sistemas de parentesco entre humanos e animais, nos quais grupos humanos e classes de seres (totens), animados ou inanimados, pertencem à mesma família. O analogismo, por sua vez, assume uma diferença completa entre humanos e não humanos, tanto em termos de interioridade quanto em fisicalidade. Animais e humanos são entes distintos, fracionados em um “conjunto dos existentes em uma multiplicidade de essências, formas e substâncias separadas por pequenas distâncias” (Descola, 2023, p. 245).

O naturalismo e o animismo são os tipos ontológicos mais relevantes para se compreender as questões abordadas nesta dissertação. Descola (2023, p. 245) define o naturalismo e o animismo como “esquemas englobantes e hierárquicos com polaridade invertida”. O naturalismo assume que humanos e animais possuem interioridades diferentes – somente os humanos têm a humanidade – e fisicalidade semelhante – os humanos são mamíferos, então os corpos apresentam similaridades a outros animais. Já o animismo considera que plantas e animais compartilham a mesma interioridade dos humanos, ainda que apresentem corporeidades distintas (Descola, 2023). Interioridade, nesse contexto, refere-se a “espírito, mente, alma ou consciência”, e resulta em capacidades como “intencionalidade, subjetividade, reflexividade, afetos, aptidão a significar ou a sonhar” (*Ibid.*, p. 147). Fisicalidade, por sua vez, “é mais do que a anatomia nua: ela a especifica através dos múltiplos modos de fazer uso dos corpos” (Descola, 2023, p. 175).

A ontologia moderna se constitui pelo naturalismo. O nexos ontológico do naturalismo é a “crença na evidência da natureza”, sendo a natureza um domínio separado da “cultura” (Descola, 2023, p. 212). O naturalismo atribui aos humanos uma singularidade total em relação aos demais seres, devido a faculdades internas de que somente os humanos dispõem. Nessa tipologia, o que diferencia os humanos e não humanos, segundo Descola (2023, p. 212), é a “consciência reflexiva, a subjetividade, o poder de conferir sentido, o domínio dos símbolos e a linguagem por meio da qual essas faculdades se exprimem”. Somente humanos são capazes de fazer uso dessas virtudes, pois pertencem ao domínio da cultura. O autor enfatiza que a linguagem é o ponto principal de ruptura entre humanos e não humanos; pois “permite aos humanos se

elevarem ao pensamento reflexivo, enquanto os animais são incapazes de abstração, impotentes para interrogarem a si mesmos” (*Ibid.*, p. 216).

O animismo pressupõe que humanos e não humanos têm interioridades idênticas, ou seja, que humanos e não humanos são dotados de alma, de subjetividade, de intencionalidade e de posições enunciativas semelhantes. Como afirma Descola (2023, p. 161), essa perspectiva humaniza plantas e, sobretudo, animais:

(...) uma vez que a alma com a qual os dota permite-lhes não apenas se comportar em conformidade com as normas sociais e os preceitos éticos dos humanos, mas também estabelecer relações comunicativas tanto com os humanos quanto entre si. Essa similaridade de interioridades justifica a extensão de um estado de “cultura” aos não humanos, juntamente com todos os atributos que isso implica, que vão da intersubjetividade ao domínio de técnicas, passando pela conduta ritualizada e pela deferência às convenções. (Descola, 2023, p. 161).

Nos sistemas animistas, o descontínuo entre humanos e não humanos está na diferença de fisicalidade. Mesmo humanizados, plantas e animais são humanos disfarçados, pois apresentam vestimentas externas diferentes, como plumas, pelos, escamas e cascas. E a diferença não reside apenas na vestimenta (a forma); ela também se manifesta no modo de vida que essa fisicalidade induz. A forma dos corpos vai além da conformação física, pois se constitui a partir do “conjunto da aparelhagem biológica que permite a uma espécie ocupar certo *habitat* e desenvolver nele o modo de existência específico pelo qual é identificada em primeiro lugar” (Descola, 2023, p. 166). Mas, apesar das distintas fisicalidades, a interioridade idêntica permite que humanos e não humanos mantenham “relações de pessoas a pessoas marcadas por regimes de sociabilidade e sistemas de atitudes bastante precisos – a amizade, a sedução, a maternidade, a afinidade ou a autoridade dos mais velhos” (*Ibid.*, p. 173).

Viveiros de Castro (2002) também contribui para se pensar o animismo. O autor observa que essa habilidade de manter relações de pessoa a pessoa, como “gente”, insere os não humanos em uma posição enunciativa de sujeitos, que na ontologia do naturalismo é dada apenas a humanos. Viveiros de Castro (2002, p. 373), a partir da elaboração do perspectivismo ameríndio, que se origina do animismo, afirma que “não-humanos colocados em perspectiva de sujeito não se ‘dizem’ apenas *gente*; eles se veem morfologicamente e culturalmente como *humanos*”. O perspectivismo, no entanto, acrescenta um novo elemento à concepção padrão de animismo³⁸, ao formular que certos

³⁸ Viveiros de Castro (2002) afirma que talvez animismo e totemismo tenham uma relação mais profunda do que Descola (2023) pôde alcançar. Os autores estabelecem entre suas obras um debate teórico, no qual

animais³⁹ não apenas se veem como humanos, mas também percebem os humanos como não humanos, reforçando assim a posição enunciativa de sujeito desses animais.

Segundo Viveiros de Castro (2002, p. 373), “o perspectivismo ameríndio procede segundo o princípio de que o *ponto de vista cria o sujeito*; será sujeito quem se encontrar ativado ou ‘agenciado’ pelo ponto de vista”. Nesse sentido, o autor enuncia:

Deixemos claro: os animais e outros entes dotados de alma não são sujeitos porque são humanos (disfarçados), mas o contrário – eles são humanos porque são sujeitos (potenciais). Isto significa dizer que a *Cultura é a natureza do Sujeito*; ela é a forma pela qual todo agente experimenta sua própria natureza. O animismo não é uma projeção figurada das qualidades humanas substantivas sobre os não-humanos; o que ele exprime é uma equivalência real entre as relações que humanos e não-humanos mantêm consigo mesmos: os lobos vêem os lobos como os humanos vêem os humanos – como humanos. O homem pode bem ser, é claro, um ‘lobo para o homem’; mas, em outro sentido, o lobo é um homem para o lobo. Pois se, como sugeri, a condição comum aos humanos e animais é a humanidade, não a animalidade, é porque *humanidade* é o nome da forma geral do Sujeito (Viveiros de Castro, 2002, p. 374).

O perspectivismo de Viveiros de Castro (2002) se assenta fortemente na ideia de que todo ser se situa a partir de um ponto de vista de referência e se encontra em uma posição de sujeito a partir de seu próprio mundo. O autor argumenta que, enquanto sujeitos que compartilham a mesma humanidade, “todos os seres veem (‘representam’) o mundo da mesma maneira – o que muda é o mundo que eles vêem” (*Ibid.*, p. 378). Viveiros de Castro (2002) exemplifica: “se os salmões parecem aos salmões o que os humanos parecem aos humanos – e isto é o animismo –, os salmões não parecem humanos aos humanos, nem os humanos aos salmões – e isto é o perspectivismo” (*Ibid.*, p. 371).

Essa noção do perspectivismo está na base do multinaturalismo de Viveiros de Castro (2002), que parte da ideia da existência de múltiplos pontos de vista de humanos e não humanos. Ponto de vista aqui deve ser compreendido não como uma “opinião subjetiva” ou um “ponto de vista sobre as coisas”, mas como perspectivas móveis sobre o “mundo real” de diferentes espécies. Segundo o autor, uma perspectiva “não é uma representação porque as representações são propriedades do espírito” e o ponto de vista

Viveiros de Castro critica o modelo estruturalista de Descola, que encerra as diferenças e semelhanças entre humanos e não humanos em um quadro esquemático de ontologias, enquanto Descola questiona a generalização da teoria do perspectivismo ameríndio como forma de descrever mundos indígenas.

³⁹ Focarei, neste momento, no exemplo da relação de humanos com não humanos ‘animais’. Mas importante ressaltar que o autor chama atenção que “há vários seres nas cosmologias indígenas que não são nem humanos nem animais (refiro-me aos ‘espíritos’), e que a noção de espíritos “pode servir para designar um contexto relacional específico e uma qualidade fenomenológica própria, distinta tanto da intersubjetividade característica do mundo social como das relações ‘interobjetivas’ com os corpos animais” (Viveiros de Castro, 2002, p. 369). Para esses seres, ele denomina a categoria de “Sobrenatural”.

está no corpo” (Viveiros de Castro, 2002, p. 380). O corpo aqui, por sua vez, não é apreendido como o fisiológico, mas como “um conjunto de maneiras ou modos de ser que constituem um *habitus*”⁴⁰ (*Ibid.*, p. 380). Como afirma o autor, a questão “não é saber ‘como os macacos vêem o mundo’ (Cheney & Seyfarth, 1990 *apud* Viveiros de Castro, 2002), mas que mundo se exprime através dos macacos, de que mundo eles são o ponto de vista” (Viveiros de Castro, 2002, p. 390).

Os animais são “gente em seu próprio departamento” e “utilizam das mesmas categorias e valores que os humanos” (*Ibid.*, p. 390) em práticas mundanas como caçar, pescar, cozinhar, guerrear e ritualizar. No entanto, eles estão envoltos em corpos (em uma espécie de “roupa”) distintos dos humanos e, por isso, veem coisas diferentes daquelas que os humanos veem, ainda que vejam da mesma maneira que os humanos veem. Essa “roupa” esconde sua forma humana interna, visível apenas aos olhos dos seres da mesma espécie e de seres que transcendem, como os xamãs. Viveiros de Castro (2002, p. 379) explica que “(...) as coisas que eles [animais] vêem são outras: o que para nós é sangue, para o jaguar é cauim; o que para as almas dos mortos é um cadáver podre, para nós é mandioca pubando; o que vemos como um barreiro lamacento, para as antas é uma grande casa cerimonial”.

O multinaturalismo é permeado por esses múltiplos pontos de vista, que correspondem a múltiplas naturezas, tal como capturadas no perspectivismo ameríndio. Na construção de Viveiros de Castro (2002), a concepção ameríndia supõe “uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos”, na qual “a cultura ou o sujeito seriam aqui a forma do universal; a natureza ou o objeto, a forma do particular” (*Ibid.*, p. 349). O multinaturalismo se coloca como um contraditório do multiculturalismo, que baseado no relativismo cultural, prevê que há uma única natureza que é compartilhada por várias culturas. Nessa perspectiva, diversas representações subjetivas e parciais incidem sobre uma natureza externa, una e total. O multinaturalismo, por sua vez, propõe o oposto: a existência de uma única “cultura”, com múltiplas “naturezas”. (*Ibid.*, p. 349)

Essa única cultura seria expressa por uma humanidade comum – somos todos “gente” – e uma natureza variável – natureza como a “forma do Outro enquanto corpo”, natureza como “algo para outrem” (Viveiros de Castro, 2002, p. 349). Segundo o autor, esse ponto de vista ameríndio é inconciliável com o ponto de vista ocidental moderno, cuja base de sustentação é o multiculturalismo. A constituição ameríndia e a constituição

⁴⁰ Viveiros de Castro (2002, p. 380) especifica o corpo como um “feixe de afeições e capacidades, e que é a origem das perspectivas”. Dessa forma, o perspectivismo seria um *maneirismo* corporal.

moderna não podem coexistir harmonicamente. E, nesse contraste, a diferença não seria apenas de pensamento ou de cultura; a diferença seria de mundos.

5.1.2 “O mundo de um mundo só” e os “mundos múltiplos”

A conclusão de que a diferença é de mundos, e não apenas de culturas ou de pensamentos, aproxima o antropólogo Viveiros de Castro (2002) de formulações elaboradas pelo sociólogo John Law (2011), um dos fundadores e uma das figuras centrais nos estudos de Ciência, Tecnologia e Sociedade (CTS). Ainda que partam de campos teóricos distintos, ambos os autores concluem que os diferentes modos de constituir a vida não são meras distinções culturais, mas sim diferenças de mundos.

Em seu artigo intitulado *What's wrong with a One-World World*, Law (2011) analisa como a ontologia moderna constantemente articula uma realidade de “mundo de um mundo só” (“*one-world world*”), sustentada na metafísica euro-americana de que há “um único mundo-contêiner” (Law, 2011, p. 1, tradução nossa) no qual todos estão inseridos. Para Law (2011), o multiculturalismo corrobora essa metafísica do mundo único ao pressupor uma realidade única capturada por diversos olhares, culturas ou crenças. O autor analisa que essa realidade única é constantemente performada pela modernidade.

Em seu artigo, o autor exemplifica seu argumento a partir do caso da doutrina da *terra nullius*, utilizada historicamente para justificar a colonização da Austrália. Essa doutrina determinava que as terras ocupadas há séculos por aborígenes eram terras vazias, pois as práticas aborígenes em relação à terra não se enquadravam na noção capitalista de propriedade, considerada pelos ingleses como critério para legitimar a ocupação de uma área (Verran, 1998). Enquanto os aborígenes concebiam a terra como um ente relacional, com o qual se deveria manter constantes relações para evitar que o mundo se esvazie ou “deixe de existir” (Law, 2011, p. 1, tradução nossa), os ingleses concebiam a terra como um espaço físico estático, que se estabelece como tal se for cercada, cultivada e fracionada, caracterizando uma propriedade.

No caso *terra nullius*, a ontologia relacional aborígine é mobilizada como uma crença (mais uma entre as muitas crenças existentes entre povos originários). Law (2011) elabora que, ao considerar a diferença aborígine como “crença” ou “diferença cultural”, assume-se que a ontologia relacional aborígine é uma representação do mundo, uma maneira de ver o mundo. Ao assumir que a ontologia relacional aborígine é apenas mais

uma visão de mundo, entre outras visões existentes, parte-se do pressuposto de que há uma realidade referencial. No exemplo da doutrina *terra nullius*, a realidade objetiva é expressa pelo fato de a terra ser um espaço físico inerte, que independe de constantes relações para existir.

O que o mundo é também está em jogo. Eis o raciocínio. Se dissermos que os povos indígenas acreditam em uma coisa e nós acreditamos em outra, talvez não percebamos que estamos fazendo isso, mas, na verdade, estamos aderindo a uma versão da doutrina da *terra nullius*. Isso porque estamos dizendo que o mundo, ou melhor, o universo, é como uma grande caixa espaço-temporal que funciona por si só. E acrescentamos que existem pessoas com crenças diferentes vivendo nessa caixa espaço-temporal. Se formos liberais, respeitaremos as diferenças e não tentaremos impor nossa própria versão do mundo àqueles que o enxergam de forma diferente. Mas, mesmo assim, por mais bem-intencionados que sejamos, não abandonamos nosso compromisso fundamental com a ideia de uma única realidade abrangente. Nem deixamos de presumir que os povos indígenas estejam enganados (Law, 2011, p. 2, tradução nossa).

Como aponta Law (2011), a narrativa de “diferenças culturais” possibilita que povos como os aborígenes australianos manifestem sua crença de que é preciso manter relações constantes com seres visíveis e invisíveis para que o mundo não se esvazie. Contudo, essa noção presume a ideia de que há uma verdade, que há um mundo único-contêiner que todos compartilham e que esse mundo se expressa por meio de uma realidade e de várias crenças. Dessa maneira, o multiculturalismo neutraliza as diferenças, subordinando-as à realidade dominante que define a terra como um meio físico, um espaço geográfico inerte, que se mantém por si só. Essa realidade dominante reforça a metafísica do mundo de um mundo só.

Law (2011) parte dos estudos de CTS para argumentar que a realidade não é um destino, mas sim efeito de enações⁴¹, performances e relações contingentes heterogêneas. O autor assume que “práticas distintas enatam realidades distintas” (*Ibid.*, p. 3, tradução nossa) e que essa noção moderna de que o mundo é um mundo só é resultado de práticas que constantemente performam essa mesma realidade. Para Law (2011), essa metafísica de “mundo de um mundo só” é catastrófica, pois reduz as diferenças radicais entre mundos e as “encaixota” como crenças, esvaziando realidades

⁴¹ Enactar vem da palavra inglesa *enactment*; muitas vezes é usada na esteira do verbo ‘performar’. *Enactment* remete à prática de contínua elaboração de realidades, não só por pessoas, como também por técnicas, textos, arranjos arquitetônicos, fenômenos naturais (Law; Mol, 2002). O conceito de “enactar” é amplamente utilizado no campo de estudos da Teoria Ator-Rede. De acordo com Law (2007), “enactar” trabalha com a noção de que nada tem forma ou realidade fora de relações materialmente e discursivamente heterogêneas que produzem e remodelam todos os tipos de “actantes”.

não dominantes e reforçando a concepção de que “existe um universo e que todos nós estamos dentro dele, de uma forma ou de outra” (*Ibid.*, p. 10).

Contudo, Law (2011) elabora que, se a realidade não é um destino, mas algo performado por meio de práticas – práticas de contínua elaboração de realidades –, então o mundo único-container não existe. Tampouco “existe uma lógica abrangente”; o que há são “engajamentos contingentes, locais e práticos” (Law, 2011, p. 2, tradução nossa), que enactuem o fractiverso⁴², ou mundos múltiplos. Com isso, o autor conclui que a multiplicidade ontológica existe, ainda que a metafísica do “mundo de um mundo só” tenha se tornado tão dominante no imaginário moderno, relegando como excêntricas outras práticas de mundos.

5.2 ONTOLOGIA POLÍTICA E O GIRO PARA OS MUNDOS MÚLTIPLOS

Mol (2007) elabora que as diferenças que sustentam os mundos não são meras perspectivas de uma realidade única, mas sim uma questão de múltiplas realidades, de distintos mundos que existem e se relacionam. Para a autora, as condições de mundo não são dadas de partida, mas sim modeladas, performadas, de modo ativo. Como afirma Mol (2007, p. 2), “a realidade não precede as práticas banais nas quais interagimos com ela, antes sendo modelada por essas práticas”. E se a “realidade é feita, se é localizada histórica, cultural e materialmente, também é múltipla” (*Ibid.*, p. 3), a realidade não é imutável, mas fruto de constantes movimentos de associações de atores heterogêneos.

Nas últimas décadas, a concepção de multiplicidade ontológica se fortaleceu, influenciada pela declaração zapatista de 1996, que afirmava o desejo por um “mundo onde cabem muitos mundos”⁴³ (EZL, 1996, n.p., tradução nossa). Inspirados por essa prática de “um mundo de muitos mundos”, intelectuais como Escobar (2018) e De La Cadena e Blaser (2018) ampliaram a noção de “mundos múltiplos” para o conceito de pluriverso, entendido como “mundos heterogêneos que se unem como uma ecologia política de práticas, negociando sua difícil convivência na heterogeneidade” (De La Cadena; Blaser, 2018, p. 4). Blaser (2013a) define o pluriverso como realidades ou mundos múltiplos interconectados que constituem o cosmos. Para Escobar (2018), no

⁴² O fractiverso é a concepção de que a realidade não é única, mas sim um mosaico de múltiplos mundos (Law 2011).

⁴³ Essas palavras pertencem à Cuarta Declaración de la Selva Lacandona, feita pelo Ejército Zapatista de Liberación Nacional (1996).

pluriverso, a diferença tem espaço propício para se materializar, pois práticas políticas divergentes podem ser mantidas sem a imposição de se tornarem iguais ou comuns a todos (universais).

A terceira geração da ecologia política emerge nesse contexto. Os estudos dessa fase partem da percepção crítica sobre a concepção de realidade única e consideram como premissa fundante a existência de múltiplos mundos (Escobar; Blaser, 2016). Em vez de focar na dicotomia entre natureza e cultura, que marcou as primeiras fases da EP, a terceira geração desses estudos passa a focalizar o caráter ontológico da própria divisão que separa natureza e cultura. Esses estudos passam a repensar as relações dicotômicas e binárias modernas, tanto entre natureza/cultura quanto entre sujeito/objeto ou material/imaterial, questionando a divisão universal natureza/cultura como representação máxima da realidade última. É nessa fase dos estudos da ecologia política que ontologias relacionais de povos indígenas e outros povos originários passam a ser destacadas em pesquisas sobre as relações entre o meio ambiente e os sistemas políticos e econômicos.

O termo “ontologias relacionais” refere-se a modos de vida cuja existência é moldada por práticas de relações entre humanos e não humanos como seres sencientes, como montanhas, florestas e águas⁴⁴ (Escobar; Blaser, 2016). São modos de vida nos quais esses seres também possuem suas próprias práticas e constituem realidades a partir dessas práticas. Como apontam Escobar e Blaser (2016), pensar a partir das ontologias relacionais é uma forma de reconhecer a existência de modos de vida que não se baseiam na grande separação moderna entre natureza e cultura.

É influenciado por essa concepção que a EP de terceira geração se torna o campo da ontologia política (Escobar; Blaser, 2016). Os estudos passam a se concentrar em negociações que envolvem relações de poder não só entre humanos, mas também entre humanos e não humanos, como montanhas, florestas e outros entes sencientes, concebidos como sujeitos de práticas. Nesse contexto, a ontologia política delinea um campo de pesquisa que analisa as negociações e os conflitos que emergem quando mundos distintos se encontram e buscam “sustentar sua própria existência enquanto interagem e se misturam” (Escobar; Blaser, 2016, n.p., tradução nossa).

Segundo Blaser (2009, 2013a), o termo ontologia deve ser compreendido em três camadas de sentido. A primeira se refere à ontologia como a constituição das coisas que existem e podem existir, assim como às relações que se estabelecem entre elas. A segunda

⁴⁴ La Cadena (2019) denomina seres sencientes aquilo que a modernidade classifica como “natureza”.

camada, proveniente de estudos da Teoria Ator-Rede, baseia-se na compreensão de que as ontologias não precedem as práticas que constituem os mundos, mas são moldadas por essas práticas e pelas interações entre humanos e não humanos. A terceira camada decorre da conexão entre mitos e práticas. Compreendem-se ontologias como “encenações de mundos”, nas quais elas se manifestam como “histórias” que trazem suposições sobre o que existe e sobre como os seres se relacionam, constituindo determinado mundo (Blaser, 2013a).

O termo ontologia política, como campo de estudos, tem dois significados que se conectam (Blaser, 2009, 2013a). Refere-se, ao mesmo tempo, às negociações que ocorrem em campos de poder, nas quais entidades que compõem mundos e ontologias distintas são concebidas, e ao próprio campo de estudos que investiga essas negociações e os conflitos delas decorrentes. Como afirma Blaser (2009, p. 83, tradução nossa), “a ontologia política reconfigura as preocupações tradicionais da economia e da ecologia política com questões de poder e conflito à luz da noção de múltiplas ontologias”.

Blaser e De La Cadena (2018) afirmam que a ontologia política emergiu em um espaço no qual a economia política e a ecologia política já não eram suficientes para analisar as relações de poder e os antagonismos nas negociações entre humanos e não humanos. A ontologia política surge em um espaço no qual entes sensientes como montanhas e florestas deixam de ser considerados meramente recursos naturais e passam a ser evocados como pessoas e atores políticos. Essas negociações são parte de lutas envolvendo movimentos sociais indígenas, camponeses e comunidades periféricas que têm com o “mundo natural” relações de reciprocidade (Blaser; Ferreira, 2024). Especialmente a partir dos anos 2000, essas relações vêm sendo observadas por meio da análise de conflitos envolvendo esses povos e projetos de desenvolvimento.

A proposta da ontologia política surge da convergência de respostas dadas por movimentos sociais e pela academia a questões políticas e conceituais provocadas pela separação moderna entre natureza e cultura, sua expressão no antropocentrismo e à primazia do modelo de produção extrativista como sustentação de políticas de Estado na América do Sul, desde o princípio do século XXI (Blaser; Ferreira, 2024, 127).

Como mostram Blaser e Ferreira (2024), a ontologia política foi sendo gestada em um contexto histórico no qual governos latino-americanos, no início do século XXI, influenciados pelos altos preços internacionais de produtos primários (*commodities*), ampliavam suas políticas de extrativismo. Gudynas (2009, 2021) e Svampa (2019) caracterizam esse contexto histórico como o período do avanço do neoextrativismo, no

qual uma nova forma de extrativismo em larga escala se disseminou na América Latina, especialmente na região amazônica.

Esse período, fortemente marcado por uma visão produtivista de desenvolvimento, estruturada na exploração em larga escala de recursos naturais – sejam eles minerais, petrolíferos ou agrários –, com a expansão de grandes empreendimentos mineradores, de megaprojetos, bem como o avanço da pecuária e de monoculturas como a soja, estruturou-se a partir de estratégias políticas e econômicas de governos latino-americanos, muitas vezes conjuntas, voltadas à ampliação da exportação de *commodities* e à promoção do crescimento econômico. Svampa (2019) observa que governos de esquerda ou centro-esquerda de países latino-americanos passaram a enfatizar as vantagens comparativas do *boom* das *commodities* e a negar ou minimizar “as novas desigualdades e assimetrias econômicas, sociais, ambientais ou territoriais proporcionadas pela exportação de matérias-primas em grande escala” (*Ibid.*, p. 17). Nesse contexto, desenvolveu-se uma relação entre neoextrativismo, desenvolvimentismo, neoliberalismo e governos progressistas, o que resultou em uma relação complexa do Estado com movimentos indígenas e socioambientais.

Os cenários latino-americanos mais paradoxais do Consenso das *Commodities* durante o apogeu do ciclo progressista surgiram na Bolívia e no Equador. (...) foi nesses países, em meio a fortes processos participativos, que nasceram novos conceitos-horizonte como o do Estado plurinacional, as autonomias, o bem viver e os direitos da natureza, tal como aparecem refletidos nas novas constituições (Svampa, 2019, p. 42).

Decorrentes dessa nova dinâmica extrativista, intensos conflitos socioambientais eclodiram em diversos países da América Latina, incluindo o Brasil, ao mesmo tempo em que se intensificaram movimentos em defesa de direitos e territórios de povos indígenas e camponeses. Lutas pela terra e pelo território, estratégias de defesa coletivas e comunitárias, bem como mobilizações e formas de participação cidadã envolvendo direitos dos povos e a defesa de modos de vida passaram, de maneira estratégica, a integrar também lutas em defesa da biodiversidade e do meio ambiente.

Nesse contexto, a ontologia política emerge como um campo de elaborações teóricas sobre conflitos ambientais que envolvem povos indígenas e a defesa de seus modos de existir para além da relação de separação entre natureza e cultura. São conflitos que vão além da disputa por acesso e controle de recursos naturais, envolvendo disputas ontológicas, nas quais um mundo – a ontologia moderna – nega a existência de outros mundos – o pluriverso. No contexto de conflitos em terras indígenas, a ontologia política

surge para provocar pensamentos políticos e práticas políticas que vão além dos “limites onto-epistêmicos da política moderna e de sua prática” (De La Cadena; Blaser, 2018, p. 6).

5.2.1 Dos conflitos ecológicos distributivos aos conflitos ontológicos

As diversas concepções de conflitos ambientais são amplamente elaboradas na literatura. Fleury, Barbosa e Sant’Ana Júnior (2017) denominam sociologia dos conflitos ambientais o campo de estudos que busca compreender as diferentes concepções de disputas que envolvem modos distintos de relação com o ambiente⁴⁵. A partir de distintas concepções de “meio ambiente” como domínio da análise sociológica, Fleury, Almeida e Premebida (2014) e, posteriormente, Fleury, Barbosa e Sant’Ana Júnior (2017), analisaram como a sociologia incorporou, em suas perspectivas de análise, as relações entre sociedade e natureza e quais conceitos de conflitos ambientais são decorrentes dessas relações.

Fleury, Barbosa e Sant’Ana Júnior (2017) descrevem que a noção de conflitos envolvendo o ambiente foi internalizada pela primeira vez na literatura da sociologia ambiental por meio do viés da resolução de conflitos, como um desdobramento de estudos sobre conflitos sociais e segurança, especialmente em países como Estados Unidos, Canadá, Noruega e Finlândia (Amy, 1987; Birgham, 1986; Rannikko, 1996; Ozawa, 1996). Essa abordagem centrou seus esforços em compreender e desenvolver estratégias metodológicas e técnicas de resolução de conflitos ambientais, sem, contudo, problematizar as características desses conflitos.

Uma das concepções clássicas de conflito ambiental decorre do conceito de conflitos ecológicos distributivos, inicialmente elaborado pelo economista Martínez-Alier (1991, 2002, 2004), e posteriormente consolidado em parceria com o economista Martin O’Connor, em estudos sobre a distribuição ecológica⁴⁶ e os problemas de valoração econômica e de conciliação de conflitos sociais. Os conflitos ecológicos distributivos são compreendidos como disputas pelo acesso, uso e distribuição de recursos naturais (Martínez Alier, 1992). O conceito de conflitos ecológicos distributivos analisa

⁴⁵ Ambiente aqui compreendido como base biofísica da existência humana. (Fleury, Barbosa e Sant’Ana Júnior, 2017).

⁴⁶ “Por distribuição ecológica, os autores se referem aos padrões sociais, espaciais e intertemporais de acesso aos benefícios obtidos dos recursos naturais e do meio ambiente como sistema de suporte à vida” (Faucheux; O’Connor; Straaten, 2018, p. 7).

a relação entre humano e natureza a partir de uma perspectiva econômica do uso de recursos naturais.

Essa concepção de conflitos ambientais prevalece na política ambiental global, estando na base de documentos como o Relatório Brundtland (WCED, 1987) e a Agenda 21 (UNCED, 1992). Os conflitos ambientais seriam resultantes de distribuições desiguais de recursos naturais entre países e entre gerações, associadas a padrões insustentáveis de produção e consumo, sobretudo de países industrializados. No contexto global, essa abordagem aparece atrelada tanto às diferenças econômicas entre Estados-nação quanto às desigualdades sociais decorrentes do consumo das elites ricas globais, que dominam o “espaço ambiental”⁴⁷ e apresentam elevada “pegada ecológica”⁴⁸ em comparação a grupos com baixos padrões de consumo. (Zhour; Laschefski, 2010).

As análises sobre conflitos distributivos investigam modos de produção, circulação e consumo de recursos naturais e as soluções propostas para esses tipos de conflitos passam por medidas políticas e econômicas neoclássicas/neoliberais ou, ainda, keynesianas ou marxistas. É no âmbito dessa concepção que são pensados modelos de novas tecnologias “limpas”, a modernização ecológica⁴⁹; medidas de superação do capitalismo, com adoção de um sistema ecossocialista, no qual desigualdades na distribuição de recursos poderiam ser superadas; ou ainda, correntes que defendem a “revolução da ‘suficiência’, na qual se repensaria o conceito de crescimento econômico e o consumo ilimitado como parâmetros de qualidade de vida nas sociedades modernas” (Zhour; Laschefski, 2010, n.p).

No contexto da América Latina, as análises sobre conflitos ambientais são mais voltadas para compreender as relações em conflitos envolvendo a biodiversidade. Fleury, Barbosa e Sant’Ana Júnior (2017) destacam a noção de conflito apresentada por Escobar e Pardo (2005), que, em pesquisa no Pacífico colombiano, analisam os conflitos em torno da biodiversidade como dinâmicas da política cultural. Os autores, a partir de uma perspectiva crítica da ecologia política, mostram que o conceito de biodiversidade – constituído a partir da quantificação da variedade de espécies e ecossistemas em um

⁴⁷ Por espaço ambiental, compreende-se o espaço natural do qual o ser humano precisa para suprir suas necessidades (Opschoor; Turner, 1994). Essa noção é elaborada no contexto de discussão sobre a redistribuição de acesso ao “limitado ‘espaço ambiental’ planetário” (*Ibid.*, 1994, p. 3).

⁴⁸ A pegada ecológica é “uma ferramenta contábil que nos permite estimar o consumo de recursos e as necessidades de assimilação de resíduos de uma população humana ou economia definida em termos de uma área de terra produtiva correspondente” (Wackernagel; Rees, 1996, p. 9).

⁴⁹ A modernização ecológica propõe que as sociedades podem superar seus problemas ambientais por meio da reestruturação ecológica de sistemas de produção e consumo (Mol; Sonnenfeld; Spaargaren, 2009).

determinado habitat – passou a transformar os parâmetros de avaliação da natureza e intensificar disputas por acesso a recursos naturais (Escobar; Pardo, 2005).

Na dinâmica global, áreas de alta biodiversidade, especialmente no Sul Global, passaram a despertar grandes interesses políticos e econômicos de atores diversos, que prospectam a biodiversidade como uma espécie de “caça aos genes”, sob a premissa de que genes de espécies selvagens de florestas tropicais “constituem uma valiosa biblioteca de informação genética, fonte de substâncias medicinais maravilhosas e, talvez, reserva de abundância de alimentos passíveis de se tornarem produtos muito valiosos mediante a biotecnologia” (Escobar; Pardo, 2005, n.p.).

Escobar e Pardo (2005) argumentam que esses conflitos se dão “sobre como conhecer ou como é conhecida essa biodiversidade” (*Ibid.*, 2005, n.p.) e operam em contextos marcados por práticas da tecnociência e pela apropriação de conhecimentos tradicionais:

Tanto o conhecimento científico sobre os componentes químicos das espécies da biodiversidade como o conhecimento tradicional sobre usos médicos ou econômicos das espécies são avidamente procurados pelas multinacionais farmacêuticas e biotecnológicas, pelos centros de investigação e pelas instituições estatais. A dimensão biodiversa da natureza gera novos campos de atração para estes atores e seus interesses. (...) Nos centros científicos e nas universidades, alguns estudos enfatizam aspectos puramente biológicos, enquanto outros abordam a biodiversidade como parte de uma realidade social que, por sua vez, pode ser vista de uma forma pouco problemática ou como um cenário de conflito pelo acesso e controle de recursos naturais (Grain Gaia, 1998) (Escobar; Pardo, 2005, n.p.).

A existência de conflitos entre povos que habitam as florestas tropicais e empresas agroindustriais, energéticas e de infraestrutura é compreendida por esses autores como parte da “política cultural”, em uma dinâmica de disputas pelo acesso e controle de recursos naturais, na qual os diferentes atores apresentam perspectivas culturais distintas em defesa de seus interesses (Escobar; Pardo, 2005). Por política cultural compreende-se como “o processo que se verifica quando os atores sociais moldados ou caracterizados por diferentes significados e práticas culturais entram em conflito” (*Ibid.*, 2005, n.p.). Para os autores, por meio da política cultural, movimentos sociais marcados por práticas e significados marginais, minoritários ou alternativos propõem visões particulares sobre a conservação e a biodiversidade, articulando esses temas à defesa cultural e territorial.

As concepções apresentadas compartilham aspectos comuns: são concepções que se constituem a partir do pressuposto da grande separação moderna entre natureza e cultura e que se articulam a partir do multiculturalismo. Distinto dessas concepções, o

conflito ambiental como conflito ontológico⁵⁰ (Blaser, 2009, 2013a, 2013b) assume como pressuposto a existência de múltiplos mundos em negociação. Nele, as disputas não se dão pelo acesso a recurso natural em si, nem por diferenças culturais ou distintas perspectivas sobre uma mesma realidade, mas decorrem de concepções sobre o que “existe”, isto é, sobre o que é considerado realidade.

Os conflitos ontológicos são caracterizados como disputas em torno da “própria definição das ‘coisas’ que estão em jogo” (Blaser, 2013b, p. 14, tradução nossa). Trata-se de conflitos nos quais se assume a existência de realidades ontologicamente heterogêneas, em que atores pertencentes a múltiplas maneiras de fazer mundos⁵¹ negociam entre si, ao mesmo tempo em que buscam sustentar seus próprios modos de vida (Blaser, 2013c – tradução nossa). Na compreensão de um conflito ambiental como um conflito ontológico, assume-se que há múltiplas realidades em negociação, pressupõe-se que a realidade não é única e que a disputa não se dá em torno de distintas visões de uma mesma realidade lá fora.

Para Blaser (2013c), os conflitos ontológicos devem ser compreendidos como um problema político-conceitual. Reconhecer a existência desse tipo de conflito permite questionar pressupostos profundamente enraizados nas ciências sociais e nos sentidos comuns, como a ideia de que todos compartilham um mesmo mundo, marcado por uma mesma realidade moderna, com diferenças que são apenas culturais entre distintos modos de viver. Os conflitos ontológicos podem ser observados, sobretudo, em contextos de disputas em territórios indígenas, nos quais atores indígenas buscam sustentar seus modos de vida enquanto negociam projetos de desenvolvimento, muitas vezes impostos por governos a partir de uma lógica de progresso e desenvolvimento.

5.2.1.1 Conflitos ontológicos como disputa sobre o que existe

De La Cadena (2019, 2024) analisa disputas envolvendo o meio ambiente a partir da perspectiva da entrada de seres outros que humanos⁵² – como montanhas, florestas,

⁵⁰ Blaser (2009) é referência por consolidar o termo “conflitos ontológicos” no contexto de estudos antropológicos sobre povos indígenas, no entanto a expressão já que vinha sendo usada por autores como Leach, Scoones, Wynne (2005) no contexto de estudos de ciência, cidadania e governança global.

⁵¹ O autor utiliza a palavra *worldings* para expressar a prática “mundanização” (De La Cadena; Blaser, 2018).

⁵² A autora utiliza essa expressão “outros que humanos” para corresponder ao que outros atores chamam de “não humanos”. Essa correspondência aos “outros que humanos”, em suas obras, se refere a animais, plantas, rios, montanhas e outros entes do que a modernidade chama de natureza.

rios e outras entidades pertencentes ao que a modernidade denomina “natureza” – como atores políticos que influenciam e moldam negociações em torno de conflitos. Uma de suas pesquisas mais referenciadas trata dos conflitos envolvendo a construção de uma mina na montanha de Sinakara, na região dos Andes, no Peru. Sinakara integrava uma cadeia montanhosa na qual estava localizada a montanha sagrada Ausangate, entidade considerada um “poderoso ser-terra, fonte da vida e da morte, da riqueza e da miséria” (De La Cadena, 2019, p. 6).

Considerado inicialmente pelos atores envolvidos como mais um conflito ambiental, no qual estava em disputa o acesso a recursos naturais, o conflito de Ausangate se configurou em um conflito muito mais complexo. Para os indígenas Quéchuas, mais do que uma paisagem ou uma formação rochosa, Ausangate era uma entidade indispensável a ser escutada em qualquer negociação envolvendo a exploração mineral na região. A atividade extrativista na cadeia montanhosa dependia de estreitas negociações com esse ser-terra. Se a exploração ocorresse à sua revelia, Ausangate poderia ficar “furioso, podendo inclusive matar pessoas” (De La Cadena, 2019, p. 7).

No conflito de Ausangate, o que estava em disputa não era meramente o acesso a recursos naturais, mas quais realidades deveriam ser consideradas válidas nas negociações, quais atores deveriam ser escutados e como deveriam ser escutados. Como explica De La Cadena (2019), as noções clássicas de conflitos ambientais trazidas pela economia ambiental e pela ecologia política não alcançam nem incorporam como parte do conflito ambiental aspectos relacionais com seres mais que humanos, limitando-se a argumentos técnico-científicos, socioeconômicos e políticos clássicos da ontologia moderna. A autora afirma que a incorporação de seres outros que humanos como atores políticos nas disputas ambientais pode permitir que aspectos conflitantes sejam devidamente discutidos.

Em um nível mais concreto, uma política pluriversal (ou uma cosmopolítica) aceitaria o que chamamos de natureza como uma multiplicidade, permitindo que as visões conflitantes sobre essas multiplicidades sejam discutidas. (...) No caso específico da mina que ameaçava Ausangate, uma ordem política pluriversal, competentemente fluente em multiplicidade, levaria a sério (digo, antes literalmente, ao invés de metaforicamente), tanto a relação de Nazario Turpo com Ausangate como uma entidade intencional, quanto sua definição como natureza e um repositório potencial de ouro. Os diferentes mundos nos quais Ausangate existe seriam publicamente permitidos, não sendo colocados em equivalência de qualquer tipo, e então, políticas – amargas discrepâncias entre diferentes, talvez irreconciliáveis interesses ideológicos, econômicos, culturais ou de qualquer outro tipo – começariam (De La Cadena, 2019, p. 30).

Quando seres outros que humanos não são considerados nas negociações em torno de projetos de desenvolvimento e de exploração de recursos naturais, parte crucial do conflito pode não ser devidamente compreendida. Blaser (2009) relata o exemplo do conflito envolvendo os povos Yshiro, no Chaco paraguaio. O *Programa de Caza Sostenible*, que envolvia negociações entre governo, cooperação internacional e povos indígenas, teve início sem “levar a sério” a complexa rede de relações entre humanos e não humanos estabelecida pelos povos Yshiro, o que levou ao insucesso do programa.

Blaser (2009) relata que, após quatro anos de proibição à caça comercial na região, as comunidades Yshiro foram informadas de que a atividade seria novamente permitida. Para isso, representantes indígenas precisariam de autorização do governo e deveriam participar de um programa de sustentabilidade promovido pela cooperação internacional europeia, que estabelecia regras e acordos para o manejo sustentável da caça. O programa, construído com participação indígena, tinha como objetivo manter constante a quantidade de espécies animais ao longo dos anos, o que seria mensurável por meio de critérios técnico-científicos relacionados à reprodutibilidade das espécies, ao tamanho populacional e ao comportamento animal.

Poucos meses após a implementação, o *Programa de Caza Sostenible* foi suspenso. Representantes da cooperação internacional e inspetores técnicos do programa, responsáveis por garantir os critérios de sustentabilidade, comunicaram ao governo paraguaio que os indígenas Yshiro não estavam atuando dentro dos parâmetros de sustentabilidade acordados e que haviam transformado o programa em “depredação e devastação” (Blaser, 2009, p. 95). Os Yshiro, no entanto, alegavam que suas práticas estavam dentro dos parâmetros de sustentabilidade da “conservação Yshiro”, estabelecidos por princípios de relacionalidade e de reciprocidade entre todas as entidades que compunham o *Yrmo*⁵³. Blaser (2009, p. 88) relata que para os Yshiro “a reciprocidade entre todas as entidades que constituem o *Yrmo* é fundamental para manter a energia que o sustenta”.

Como parte dessa rede de reciprocidade estava a relação entre humanos e não humanos (animais). Para os povos Yshiro, mais do que objetos a serem caçados, os animais são sujeitos capazes de agir com intencionalidade na caçada. No entanto, para representantes do governo e da cooperação internacional do programa, os animais são vistos como objetos observáveis, com previsibilidade a partir de padrões de

⁵³ *Yrmo* significa tanto uma montanha quanto o mundo e o cosmos; ele se estabelece a partir dos princípios da relacionalidade e da interdependência entre o que existe (Blaser, 2009).

comportamento e reprodutibilidade mapeados em estudos técnico-científicos. Os animais seriam, portanto, parte do meio ambiente, da natureza lá fora, que deve ser controlado por práticas de manejo sustentável.

(...) a centralidade da interface humano-humano na conservação Yshiro, que contrasta com o que parece ser o foco central da conservação burocrática/científica, que são as relações humano-animal. De fato, as regras de conservação parecem se concentrar na quantidade de animais que podem ser caçados, em seu tamanho, idade e no período em que podem ser coletados. Essas regras baseiam-se em ‘estudos científicos’ sobre o comportamento animal, padrões reprodutivos e tamanhos populacionais. Uma vez estabelecidos esses ‘fatos’, a tarefa das regras de conservação é adaptar o comportamento humano a eles. É aqui que entra o segundo contraste: o grau de agência que os não humanos têm no *Yrmo*. Em comparação, os animais que fazem parte do ‘meio ambiente’ estão mais próximos de serem objetos sem vontade própria; o que os mobiliza é sua ‘natureza’. Precisamente por serem concebidos como objetos, seus comportamentos podem ser tratados como questões de fato e não como expressões totalmente ativas das relações e comunicações que os animais mantêm com os humanos, entre outros seres (Blaser, 2009, p. 92, tradução nossa).

Apesar de passar despercebido, o conflito ambiental no programa de caça sustentável se deu menos pelo acesso aos animais de caça e mais pelo desentendimento sobre a própria definição das “coisas” (Blaser, 2009). Ao longo da construção do programa, o *Yrmo* foi traduzido como “meio ambiente” e concepções díspares sobre a relação humano-animal se tornaram comensuráveis. O termo “meio ambiente” foi articulado como um *factiche*⁵⁴, uma noção assumida como comum a todos, supostamente aceita tanto do ponto de vista técnico-científico quanto do ponto de vista Yshiro.

No entanto, em determinado momento das negociações, cientistas e burocratas perceberam que as práticas indígenas e técnico-científicas eram distintas e, por vezes, díspares. Entretanto, os diferentes entendimentos sobre o comum (o meio ambiente) foram considerados uma “diferença cultural” que poderia ser negociada, desde que se mantivessem os critérios técnico-científicos de manejo sustentável. “Em outras palavras, os Yshiro podiam acreditar no que quisessem sobre meio ambiente, mas suas ações baseadas em crenças não deveriam contrariar os conhecimentos dos biólogos sobre o meio ambiente” (Blaser, 2009, p. 93, tradução nossa).

Para garantir a retomada do *Programa de Caza Sostenible* e manter o equilíbrio das demandas, burocratas definiram a estratégia de valorizar certas práticas e conhecimentos indígenas sobre caça e inseri-los no programa. Essa estratégia ancorava-se na concepção multiculturalista, que permite negociar as diferenças culturais, as

⁵⁴ Fato que existe a partir de práticas que são performadas para construir uma realidade (Latour, 1994).

“crenças”, sem perder de vista o *factiche* “meio ambiente”, que tornou o terreno de negociações comum. Como afirma Blaser (2009), essa é a tendência dominante em projetos conservacionistas, nos quais “o conhecimento e as práticas ambientais indígenas são transformados em pacotes de conhecimento discretos que podem ser incorporados às caixas de ferramentas dos especialistas, geralmente como informações” (Blaser, 2009, p. 95, tradução nossa).

No entanto, como aponta Povinelli (2001), nesses contextos, diferenças radicais entre mundos díspares são banalizadas por meio de práticas de poder. As diferenças culturais são consideradas igualmente válidas desde que os indígenas se comportem dentro dos limites do que é considerado razoável e concebível para a política racional moderna. No caso do programa, como aponta Blaser (2009), os indígenas seriam ouvidos e suas visões consideradas válidas, desde que se mantivessem em uma discussão ancorada na racionalidade.

Ao longo do artigo, Blaser (2009) relata diversos momentos em que técnicos e burocratas tentavam destravar o programa por meio de negociações com atores indígenas. O autor demonstra, entretanto, que o programa de caça sustentável estava articulado a partir de equívocos sobre o que seria “meio ambiente” e como se daria a relação entre humanos e animais. Apesar dos aparentes consensos, o programa perpetuava práticas distintas e contraditórias de sustentabilidade, devido a um mal-entendido que ocorre quando as diferenças radicais entre realidades não são reconhecidas.

Esse mal-entendido é denominado “equivocação sem controle”, conceito elaborado a partir da noção de equivocação proposta por Viveiros de Castro (2018). Equivocação sem controle pode ser compreendida como “uma classe particular de mal-entendido que ocorre não porque existem perspectivas diferentes sobre o mundo, mas sim porque há diferentes mundos e isso não é reconhecido” (Blaser, 2009, p. 96). Esse conceito será mais bem explorado a seguir.

Com o relato do programa de caça, Blaser (2009) descreve um aspecto central para caracterizar e compreender os conflitos ambientais como conflitos ontológicos. O autor explica que esses conflitos devem ser compreendidos como inseridos em dinâmicas de poder produzidas pelo encontro entre a ontologia moderna dominante e ontologias indígenas que buscam sustentar suas próprias práticas de mundo. Nessas dinâmicas, fortemente marcadas por relações de poder da colonialidade, certos mundos são validados, enquanto outros são apagados ou inviabilizados por práticas constantes de coordenação e distribuição. Blaser recorre aos conceitos de coordenação e distribuição

elaborados por Mol (2002) e descreve essas práticas como “operações por meio das quais performances diferentes se mantêm unidas como uma entidade única ou, pelo contrário, são mantidas separadas para evitar interferências mútuas” (Blaser, 2009, p. 99).

Brevemente, a coordenação funciona agregando diferentes performances como se fossem múltiplas perspectivas sobre o mesmo objeto (a ideia é que quanto mais perspectivas você adicionar, mais precisa será sua imagem da realidade) ou descartando perspectivas dissonantes (a ideia é que algumas perspectivas estão erradas). A distribuição funciona mantendo diferentes performances separadas para que as dissonâncias entre elas não se transformem em conflitos nos quais uma delas deve receber o *status* de verdade para manter a unidade de um objeto (Blaser, 2009, p. 99).

No exemplo do programa de caça, a coordenação funcionou como uma operação para agregar práticas distintas sobre o meio ambiente e sobre o *Yrmo* como se se referissem à mesma coisa, sem considerar as diferenças radicais existentes entre a relação dos modernos com a natureza e as relações dos indígenas com *Yrmo*. A forma Yshiro de se relacionar com os animais, por meio de práticas de reciprocidade, foi coordenada como mais uma perspectiva sobre o meio ambiente e, por fim, descartada por ser um ponto de vista equivocado ou uma crença inadequada no contexto técnico-científico do programa de manejo sustentável.

A distribuição, por sua vez, manteve separadas as práticas indígenas relacionais com os animais e as práticas de reciprocidade ampliada das práticas científicas e técnicas próprias de um programa de sustentabilidade, como se aquelas pertencessem somente ao mundo da cultura Yshiro, isto é, crenças que só fariam sentido para esses povos (Blaser, 2009). O fato de incorporar alguns conhecimentos indígenas como potenciais ferramentas de manejo de recursos naturais assegurou ao programa o *factiche* de manter o meio ambiente como uma mesma coisa para todos os participantes do programa.

5.2.1.2 Equivocação (controlada ou sem controle) e a relação de mundos distintos

A equivocação, expressão cunhada por Viveiros de Castro (2018), emerge a partir da reflexão sobre a tradução em contexto de perspectivismo ameríndio. O autor estabelece que a equivocação deve ser assumida como uma categoria própria da antropologia, pois é parte do discurso antropológico. Viveiros de Castro compreende a equivocação como um “mal-entendido” que, mesmo quando transformado, de alguma forma, em entendimento, permanece como compreensões diferentes de uma mesma coisa. O autor define equivocação como “uma falha em compreender que compreensões não são

necessariamente as mesmas, e que elas não estão relacionadas a modos imaginários de ‘ver o mundo’ mas aos mundos distintos que são vistos”. (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 255). Essa falha, no entanto, não seria sinônimo de erro, mas sim uma fundação relacional entre mundos distintos.

No perspectivismo ameríndio, como considera o autor, a tradução é assumida como um processo de equivocação controlada. A equivocação, nesse sentido, seria “como um modo de comunicação por excelência entre posições perspectivais diferentes”. (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 251). A equivocação não seria aquilo que impede a relação, mas sim o que fundamenta a relação entre mundos distintos, pois permite a existência da diferença. Ao mesmo tempo, o autor afirma que a equivocação seria uma “condição limitadora de toda relação social”, especialmente em contextos de relação entre indígenas e não indígenas permeados por compreensões linguísticas radicalmente distintas.

A equivocação, em suma, não é um fracasso subjetivo, mas uma ferramenta de objetificação. (...) Se a equivocação não é um erro, uma ilusão ou uma mentira, mas a própria forma da positividade relacional da diferença, o seu oposto não é a verdade, mas o univocal enquanto a afirmação da existência de um significado único e transcendental. O erro ou ilusão por excelência consiste, precisamente, em imaginar que o univocal existe abaixo do equivocal, e que o antropólogo é o seu ventríloquo. (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 256).

Blaser (2009), a partir do conceito de Viveiros de Castro, parte do conceito de equivocação como “equivocação sem controle” para exemplificar “um tipo de falha comunicativa na qual os interlocutores não estão falando da mesma coisa e não se dão conta”. (BLASER, 2009, p. 84, tradução nossa). A equivocação sem controle, como o autor exemplifica em projetos de conservação em terras indígenas, seria um mal-entendido que ocorre não devido a diferenças culturais, ou seja, à existência de diferentes visões sobre um mesmo mundo, mas sim devido à existência de diferentes mundos que não se reconhecem.

Refletindo sobre o diálogo entre indígenas e não indígenas sobre a montanha sagrada de Ausangate, no Peru, De La Cadena (2024) analisa que a equivocação é uma possibilidade de “manter em contato comunicativo divergências entre perspectivas propostas a partir de mundos parcialmente conectados”. (DE LA CADENA, 2024, capítulo 1). A autora se utiliza do conceito “conexão parcial”, de Marilyn Strathern, que sugere que uma relação não é “nem singular, nem plural, nem um, nem muitos, um

circuito de conexões mais do que partes articuladas”. (STRATHERN, 2004, p. 54). Para De La Cadena (2019, p. 16), “conexões parciais não produzem entidades singulares; a entidade que delas resulta é mais do que uma e, no entanto, menos do que duas”.

Nesse contexto, a equivocação, para De La Cadena, seria algo positivo, pois se coloca como uma prática de mundificação (*world-making*, expressão em inglês), ou seja, de construir mundos a partir da diferença. De La Cadena (2024) argumenta que as gramáticas analíticas que produzem os comparativos de diferença e semelhança, o Eu e/ou o Outro, são abaladas pela equivocação controlada, pois ela permite que a dessemelhança e o mal-entendido possam se tornar algo produtivo, sem a necessidade de uma tradução literal dos mundos e sem necessidade de reduzir um mundo ao outro.

No sentido de pensar o encontro de ontologias distintas e as fricções que decorrem dele, Almeida (2013) estabelece a noção de “encontros pragmáticos”, argumentando que nem todas as diferenças ontológicas radicais desembocam em equivocações intransponíveis. Para o autor, os pressupostos ontológicos são o acervo do que existe, enquanto os encontros entre ontologias distintas são da ordem do pragmático. Almeida (2013) afirma que o encontro pragmático ocorre na relação entre as ontologias dos cientistas e as ontologias-caipora⁵⁵, quando as diferenças ontológicas não entram em coalizão, mas se encontram em “alianças possíveis”.

Nesse contexto, as ontologias podem se confrontar em um encontro pragmático no qual novos pressupostos podem ser estabelecidos. Nesses encontros, como afirma Almeida (2013, p. 9), “chamados também de eventos pragmáticos, ‘tudo se passa como se’ o mundo existisse de fato conforme a ontologia em questão, mas há sempre um resíduo maior ou menor que pode levar a transformações dos pressupostos ontológicos”. Como exemplifica Furtado (2021, p. 1270), refletindo sobre os encontros pragmáticos no manejo do fungo *pērisi* na TI Yanomami, na perspectiva do encontro pragmático uma prática relacional “com um ente na floresta tem o mesmo valor de um experimento laboratorial, uma vez que ambos se dão por meio de instrumentos e procedimentos adequados que possibilitam acessar certa entidade-conceito”. No caso desse exemplo, explica a autora, “um corpo preparado de xamã, que permite ver os espíritos, e um microscópio, que permite ver as hifas de um fungo” (*Ibid.*).

⁵⁵ Almeida (2013) considera em sua análise que existem várias ontologias modernas, não havendo uma ontologia universal dominante. Por sua vez, o conceito de ontologias-caipora é utilizado pelo autor para descrever ontologias relacionais de povos tradicionais com os animais de caça.

6 DESENHOS DE PALAVRAS SOBRE A GESTÃO AMBIENTAL NA TIY

Neste capítulo, serão apresentados os resultados desta pesquisa, distribuídos em três blocos. No primeiro deles, serão descritos os temas e subtemas construídos a partir da Análise Reflexiva Temática (Braun; Clark, 2006, 2025) e analisadas as propostas de gestão ambiental do PGTA a partir dos eixos temáticos desenvolvidos pela pesquisa. Analisar a complexa teia de temas e subtemas do PGTA da TIY permitiu compreender a complexidade desse instrumento de gestão territorial e ambiental e verificar como o PGTA estabilizou acordos ontológicos temporários. Debruçar sobre os resultados da análise temática também possibilitou observar como potenciais equivocções (Viveiros de Castro, 2018) e conflitos ontológicos (Blaser, 2009) podem constituir realidades a partir das negociações em torno de um plano de gestão.

No segundo bloco, será apresentado um exercício de *ontorreflexividade*⁵⁶, elaborado por esta pesquisa sob a ótica da literatura da ontologia política. Esse exercício foi decorrente do desenvolvimento da análise temática do PGTA da TIY, que conduziu esta pesquisa a uma desaceleração do raciocínio (Stengers, 2010), a fim de refletir as próprias premissas de realidade que constituem o mundo moderno no qual este estudo se insere, reconhecendo que o modo moderno de constituir mundo é apenas uma verdade parcial, e não a realidade. Fruto dessa pausa reflexiva foi elaborado esse exercício de *ontorreflexividade*, no qual foi analisada uma proposta do PGTA da TIY sobre plantar árvores e plantas, buscando sinalizar caminhos possíveis para um encontro de mundos no qual o pluriverso possa existir.

No contexto desse exercício, paralelamente a esta pesquisa, foi realizada uma oficina de governo sobre o tema de recuperação ambiental, na qual a ação de plantar plantas e árvores foi discutida. Nessa discussão, na qual acompanhei como relatora, atores indígenas e não indígenas puderam debater e negociar seus mundos em práticas de gestão territorial e ambiental. Neste capítulo, compartilho um relato desse encontro entre os mundos, o que permite ao leitor compreender melhor as contradições e complexidades da gestão de terras indígenas e capturar como podem se dar as associações e reagregações do social nesse contexto.

⁵⁶ O termo *ontorreflexividade* é um neologismo criado para fins deste exercício de pesquisa. O intuito é enfatizar o caráter ontológico desse exercício, sem a pretensão de se estabelecer como uma nova categoria de exercício de reflexividade.

6.1 PGTA E OS TEMAS QUE MOBILIZAM A GESTÃO AMBIENTAL NA TIY

Como tratado em capítulos anteriores, o PGTA da TIY, ou *Pexétea*, é um instrumento estratégico de diálogo entre os povos indígenas Yanomami e Ye'kwana e os *napë pë*, ou brancos (Vieira e Ramos, 2022). Se para os indígenas, o PGTA se articula como uma ferramenta para mostrar aos brancos como eles querem viver, por sua vez, para os brancos, o PGTA assume a função de instrumento de políticas públicas que direciona ações do governo e de parceiros para a gestão territorial e ambiental da maior terra indígena do país. Mais do que um documento burocrático, o PGTA da Terra Indígena Yanomami é também um documento simbólico, exercendo diferentes domínios sobre a constituição dos mundos indígenas e não indígenas (Oliveira, 2020).

Nesta parte do capítulo, serão apresentados os resultados da Análise Temática Reflexiva (ATR) do Plano de Gestão Territorial e Ambiental da Terra Indígena Yanomami. Por meio dessa análise, foram desenvolvidos diversos temas e subtemas, que permitiram identificar padrões do PGTA da TIY e compreender como a gestão ambiental pode ser agenciada no documento. De acordo com Braun e Clarke (2006), um tema é algo relevante do conjunto de dados que permite identificar significados padronizados em um conjunto de informações. Nesta pesquisa, a elaboração desses temas e subtemas contribuiu para compreender como o conjunto de propostas de gestão ambiental do plano da TI Yanomami pode estar construindo realidades.

A lista de temas e subtemas desenvolvida pela pesquisa foi um exercício que permitiu interpretar possíveis caminhos pelos quais o PGTA da Terra Indígena Yanomami pode estar produzindo o social no contexto da gestão de terras indígenas. Esse resultado da análise temática, no entanto, não teve como objetivo criar novas categorias temáticas para o PGTA, nem tampouco elencar uma lista estática de temas que correspondam à realidade ou representem uma verdade única. A ideia foi, a partir da pesquisa, desenvolver uma ferramenta analítica que permita construir percursos interpretativos para compreender a performatividade de um documento complexo como um plano de gestão de terra indígena.

No PGTA da Terra Indígena Yanomami, esta pesquisa identificou seis temas centrais⁵⁷: governança, manejo de recursos naturais, transmissão de conhecimentos, produção de conhecimentos, mobilidade e infraestrutura. Os subtemas identificados

⁵⁷ Nesta pesquisa, os temas e subtemas foram elaborados a partir de termos próprios da ontologia moderna, a fim de manter uma aproximação com o universo conceitual das políticas públicas.

abarcam uma ampla variedade temática, que engloba desde tópicos como participação social, proteção territorial, espiritualidade e relacionalidade até tópicos mais específicos como roça, pesca, caça e uso do dinheiro. Alguns temas e subtemas do PGTA são mais abrangentes e abstratos, enquanto outros são mais técnicos-operacionais.

A Tabela 2, a seguir, elenca as 45 propostas de gestão ambiental levantadas neste estudo, detalhando os temas e subtemas a que essas propostas estão vinculadas. A tabela agrupa as propostas de gestão ambiental por temas e descreve subtemas relacionados. Em cada tema, estão listadas propostas de diversas seções do PGTA. Com essa tabela, não se pretende reelaborar categorias do PGTA, mas sim organizar as propostas por temas com o objetivo de identificar padrões de informações no PGTA sobre a gestão ambiental. Como se observa, as propostas de gestão do PGTA da Terra Indígena Yanomami inserem-se em um vasto escopo de temas e subtemas.

É possível observar na tabela uma vasta possibilidade de correlações entre esses temas e subtemas que demonstra a complexidade das associações que foram estabelecidas ao longo da elaboração do plano e das associações que podem ser articuladas a partir do uso do PGTA como instrumento de políticas públicas. Essas possibilidades reforçam a relevância de um instrumento como o PGTA enquanto ator que media a realidade e produz o social (Latour, 2012), sendo capaz de agir, modificar e transformar múltiplas realidades.

Tabela 2. Lista de temas e subtemas das propostas de gestão ambiental

TEMAS	PROPOSTAS DE GESTÃO AMBIENTAL	SUBTEMAS	RESPONSÁVEIS
Governança	10 - Participar dos conselhos gestores das Unidades de Conservação contíguas e/ou sobrepostas à Terra Indígena Yanomami e dos comitês regionais da Funai.	. Participação social	Atores indígenas e não indígenas
	22 - Identificar e sinalizar com placas os limites da Terra Indígena Yanomami e das Unidades de Conservação contíguas ou sobrepostas.	. Proteção territorial . Conflitos . Sobreposição UCs	Atores não indígenas
	9 - Realizar encontros e reuniões de mestres e conhecedores de diferentes regiões da Terra Indígena e incentivar a realização de diálogos e cantos cerimoniais e a narração de nossas histórias de origem.	. Saberes tradicionais . Transmissão de conhecimento . Espiritualidade . Relacionalidade	Atores indígenas e não indígenas
	13 - Promover encontros e intercâmbios entre os xamãs Yanomami.	. Transmissão de conhecimento . Saberes tradicionais	Atores indígenas e não indígenas

		. Espiritualidade . Relacionalidade	
	16 - Discutir coletivamente sobre as coisas mais importantes a serem compradas na cidade e refletir sobre os efeitos negativos dos itens industrializados nas comunidades, como a produção de lixo e alimentos prejudiciais à nossa saúde.	. Uso do dinheiro . Lixo	Atores indígenas
	18 - Priorizar a compra de objetos e ferramentas usadas nas atividades de roça, pesca, caça e na preparação dos alimentos.	. Uso do dinheiro . Roça . Caça . Pesca	Atores indígenas
	6 - Organizar o trabalho na comunidade para a abertura de roças de uso coletivo para reuniões, assembleias e merenda escolar.	. Roça . Manejo . Mobilidade . Relacionalidade	Atores indígenas
	11 - Estabelecer acordos comunitários para realizar o manejo dos recursos da floresta de forma sustentável: retirar somente fios de cipó maduro; não retirar o cipó de árvores com apenas dois fios; não derrubar palmeiras como bacabeiras, açazeiros e buritizeiros na hora de coletar frutas e palhas; promover o uso rotativo das áreas de coleta de cipó, palhas e frutas etc.	. Manejo de recursos naturais . Relacionalidade	Atores indígenas e não indígenas
	12 - Estabelecer acordos sobre o uso da área e dos recursos naturais (áreas na floresta e cursos d'água) com as instituições que estão presentes em nossa terra para que não degradem o ambiente.	. Manejo de recursos naturais . Água	Atores indígenas e não indígenas
	13 - Reivindicar ao governo construções de infraestrutura na Terra Indígena que promovam a mobilidade e respeitem as nossas formas tradicionais de ocupação territorial.	. Infraestrutura . Mobilidade	Atores indígenas e não indígenas
	18 - Respeitar os seres que vivem na floresta, especialmente os rixipë / nonosipö (duplos animais), os nêwaripë / saitöpö (essência das pessoas), os nhoomoi (donos dos animais), seus caminhos e moradas; observar cuidados e restrições específicas ao entrar nos lugares habitados por esses seres.	. Manejo de recursos naturais . Relacionalidade . Espiritualidade	Atores indígenas e não indígenas
	21 - Estabelecer acordos e fomentar práticas de caça que não prejudiquem a reprodução dos animais: não matar fêmeas grávidas ou com filhotes; não matar filhotes; não pegar todos os ovos de tracajá, tartaruga etc.	. Manejo de recursos naturais . Caça . Relacionalidade	Atores indígenas e não indígenas

	22 - Estabelecer acordos comunitários para realizar o manejo adequado da pesca, como a rotação de uso de igarapés ou lagos, não utilizar malhadeira no período da piracema, observar o uso correto dos venenos de pesca e estipular períodos de defeso para reprodução.	. Manejo de recursos naturais . Pesca . Relacionalidade	Atores indígenas e não indígenas
	32 - Promover uma articulação interstitucional para assegurar a retirada do lixo contaminante (como pilhas, baterias e lâmpadas) da Terra Indígena.	. Lixo . Articulação . Saúde . Contaminação	Atores não indígenas
	33 - Garantir armazenamento, transporte e destinação corretos dos resíduos (comuns e/ou hospitalares) gerados nos polos-base do DSEI-YY e nos Pelotões Especiais de Fronteira para evitar contaminação ambiental na Terra Indígena.	. Lixo . Saúde . Contaminação	Atores não indígenas
	25 - Priorizar a orientação e cuidado dos xamãs e conhecedores de medicinas tradicionais.	. Saúde; . Espiritualidade; . Relacionalidade	Atores indígenas
Manejo de recursos naturais	5 - Promover o manejo e uso sustentável dos recursos naturais, matéria-prima do artesanato e dos alimentos comercializados, com a realização de cursos de capacitação e a elaboração de materiais relacionados nas línguas indígenas.	. Geração de renda . Produção de conhecimentos . Educação	Atores indígenas e não indígenas
	2 - Fomentar a troca de sementes e mudas tradicionais, especialmente de plantas que usamos diariamente, como o tabaco, pimenta, banana, algodão, cuia, cabaça, milho, cana de flecha etc.	. Segurança alimentar . Transmissão de conhecimento . Espiritualidade . Conservação da biodiversidade	Atores indígenas e não indígenas
	3 - Proteger as sementes cultivadas.	. Segurança alimentar . Espiritualidade . Conservação da biodiversidade	Atores indígenas
	10 – Plantar, próximo às comunidades, árvores e plantas utilizadas na construção das casas, na alimentação e medicina tradicionais, nos projetos de geração de renda e também como forma de atrair caça.	. Plantio . Mobilidade . Segurança alimentar . Geração de renda	Atores indígenas
	16 - Estimular o manejo de minhocas comestíveis (moto kolosi) e sua criação em locais próximos às comunidades, especialmente onde a população está sedentarizada e os recursos naturais escassos.	. Segurança alimentar . Mobilidade . Relacionalidade	Atores indígenas

	17 - Promover iniciativas agroflorestais e/ou quintais de árvores frutíferas nas aldeias de baixa mobilidade territorial.	. Plantio . Mobilidade . Segurança alimentar . Roças	Atores indígenas e não indígenas
	8 - Buscar a certificação dos produtos indígenas por meio de selos que valorizem iniciativas voltadas à conservação das florestas e seus habitantes.	. Geração de renda . Cadeias de valor . Conservação da floresta	Atores indígenas e não indígenas
Transmissão de conhecimentos	1 - Estimular o intercâmbio entre lideranças e associações na Terra Indígena Yanomami	. Governança; . Participação social . Relacionalidade . Espiritualidade	Atores indígenas e não indígenas
	15 - Ensinar os jovens yanomami a preparar yãkôana e epena.	. Espiritualidade . Relacionalidade	Atores indígenas
	4 - Valorizar práticas, técnicas, conhecimentos e histórias de origem relacionadas aos cultivos e aos alimentos tradicionais e fomentar o seu registro.	. Produção e registro de conhecimentos . Segurança alimentar . Roças	Atores indígenas e não indígenas
	12 - Estimular o aprendizado de técnicas e conhecimentos para identificar os sons da floresta como sinais de eventos futuros (heã) e aprender novos cantos com os animais e pássaros da floresta (Yanomami).	. Relacionalidade . Comunicação . Espiritualidade . Educação	Atores indígenas
	17 - Estimular o uso de pintura corporal, resinas e plantas medicinais para a proteção das pessoas contra doenças e agressões.	. Espiritualidade . Relacionalidade . Arte . Saúde	Atores indígenas
	5 - Incentivar crianças e jovens a participar dos trabalhos na roça ao lado de seus parentes e fortalecer a transmissão de conhecimentos e técnicas agrícolas.	. Governança do coletivo . Roças . Segurança alimentar	Atores indígenas
	7 - Difundir boas práticas de manejo do fogo durante a abertura e limpeza das roças.	. Manejo de recursos naturais . Roças	Atores indígenas e não indígenas
	19 - Conhecer e valorizar as regras tradicionais relacionadas ao consumo dos animais caçados e pescados e respeitar os períodos de resguardo (waxe ami / manokosimowi, hokolimowi / wäänemaanä) em que o consumo de certos alimentos é proibido.	. Governança . Espiritualidade . Relacionalidade . Caça . Pesca	Atores indígenas
	20 - Difundir entre as novas gerações os conhecimentos relacionados à fabricação dos objetos usados nas atividades de caça e pesca, como flechas, arcos, armadilhas, zarabatanas, arpões, puçás etc.	. Caça . Pesca . Mobilidade . Autonomia	Atores indígenas

	31 - Realizar palestras e discussões sobre a geração de lixo nas comunidades e sobre como reduzir, reutilizar e fazer o descarte adequado.	. Lixo . Educação ambiental	Atores indígenas e não indígenas
	16 - Estimular a transmissão dos cantos acchudi e ädeemi aos jovens, importantes ferramentas para cura e proteção do povo Ye'kwana, e promover encontros entre sábios e conhecedores para fortalecer esses conhecimentos.	. Relacionalidade . Espiritualidade . Roça . Educação	Atores indígenas e não indígenas
Produção de conhecimentos	6 - Promover pesquisas e registros sobre nossos cantos, instrumentos musicais, diálogos cerimoniais e histórias de origem.	. Transmissão de conhecimento . Saberes tradicionais . Espiritualidade . Relacionalidade	Atores indígenas e não indígenas
	14 - Incentivar os jovens a realizar pesquisas e registros sobre os conhecimentos xamânicos.	. Transmissão de conhecimento . Saberes tradicionais . Espiritualidade . Relacionalidade	Atores indígenas
	1 - Realizar estudos sobre a diversidade e a qualidade das produções agrícolas tradicionais e identificar variedades e espécies que estão em vias de desaparecer.	. Produção agrícola . Segurança alimentar . Espécies em extinção	Atores indígenas e não indígenas
	8 - Realizar estudos para identificar recursos da floresta escassos e elaborar estratégias de manejo específicas, levando em conta técnicas indígenas e técnicas não-indígenas.	. Manejo de recursos naturais	Atores indígenas e não indígenas
	9 - Avaliar como a comercialização dos produtos da floresta impactam os recursos naturais.	. Impactos ambientais . Geração de renda	Atores indígenas e não indígenas
	34 - Produzir periodicamente pesquisas sobre a saúde e a qualidade de vida das pessoas que vivem em locais próximos ou contíguos a áreas ambientalmente degradadas para subsidiar a implementação de planos de atenção especial às pessoas afetadas, como aquelas contaminadas por mercúrio.	. Impactos do garimpo . Saúde	Atores indígenas e não indígenas
	4 - Estudar o potencial de comercialização de produtos e iniciativas indígenas em sintonia com os princípios de valorização cultural e sustentabilidade ambiental.	. Geração de renda	Atores indígenas e não indígenas
Mobilidade	14 - Mudar as comunidades de lugar quando os recursos dos quais dependemos para viver bem começarem a diminuir (palhas, frutas, caça, pesca) ou a enfraquecer (solo dos roçados).	. Manejo . Segurança alimentar . Conservação de solos	Atores indígenas e não indígenas

	15 - Fortalecer a prática de fazer acampamentos temporários na floresta (wayumi wasömöhuwi mana'waka).	. Transmissão de conhecimento . Manejo . Conflito	Atores indígenas
	30 - Implantar nas comunidades sistemas de abastecimento de água adaptados aos padrões indígenas de mobilidade territorial e adotar procedimentos de controle da qualidade da água.	. Água . Mobilidade	Atores não indígenas
Infraestrutura	28 - Garantir que todo planejamento de construção de infraestrutura nas comunidades leve em consideração a mobilidade como estratégia indígena de ocupação territorial e a adequação dos materiais utilizados nas obras. Simplificar a burocracia para agilizar as construções.	. Mobilidade . Saúde . Governança	Atores não indígenas

Pela tabela, observa-se que as propostas identificadas como de gestão ambiental articulam um padrão de constantes movimentos e associações que ora mobilizam práticas da ontologia moderna, ora agenciam práticas vinculadas aos modos de vida Yanomami e Ye'kwana. Não parece evidente a integração direta entre os diferentes tipos de conhecimento. Na prática, o que se observa é um movimento de mosaico, como se o PGTA da TIY se constituísse de partes heterogêneas justapostas, nas quais associações foram feitas, desfeitas, refeitas, até se estabilizarem (temporariamente) em acordos e consensos possíveis.

As propostas presentes na tabela nos levam a refletir também sobre um fluxo constante de práticas internas e externas às fronteiras da terra indígena, sinalizando uma realidade de intensificação das relações entre *napë pë* e povos Yanomami e Ye'kwana a partir das ações do PGTA. Isso fica evidente quando se observa a linha do tempo de elaboração do PGTA, bastante marcada pela invasão do garimpo ilegal na terra indígena e pela estruturação de uma nova governança para lidar com essa ameaça. Seguindo as associações que podem ser feitas a partir do tema da governança, por exemplo, observa-se que ora essa governança mobiliza fortemente alianças e parcerias externas como foco da gestão da TIY, ora a governança performada se articula por meio de práticas e modos de existir próprios indígenas focados no cotidiano do habitar⁵⁸ o território. Se por um lado, o PGTA mobiliza a governança por meio de articulações interinstitucionais para

⁵⁸ Habitar no sentido trazido por Oliveira (2020).

retirada do lixo da terra indígena, por outro, o mesmo documento articula um encontro de pajés e xamãs como prática de fortalecimento da governança na TIY.

Esse fluxo entre o interno e o externo pode ser observado em diversos temas. Há pelo menos dois sentidos possíveis nisso. O primeiro deles revela que os acordos e consensos do PGTA da TIY não se limitam aos contornos técnicos e burocráticos da política razoável (Blaser, 2024), nem ao sentido de gestão de recursos naturais *stricto sensu*, mas se constituem também por meio de campos de sentido próprios das ontologias Yanomami e Ye'kwana, evidenciando que os atores indígenas buscaram sustentar seus mundos para além da racionalidade da ontologia moderna. Segundo, revela que esse movimento de voltar-se para dentro do habitar indígena, ao mesmo tempo em que fortalece as interações e as práticas do mundo moderno, simboliza que o PGTA da TIY se mantém em um campo constante de tensões e negociações. Isso resulta em propostas que se articulam entre a dimensão técnico-administrativa e a dimensão de projeto de vida, em um campo de disputas de constante “construção/desconstrução/reconstrução” (Printes, 2012, p. 137) em torno do que deve ser a gestão territorial e ambiental de terras indígenas.

Analisando os temas e subtemas relacionados ao conjunto de propostas de gestão ambiental do PGTA, também se observa que o PGTA da TIY é um terreno fértil para equivocações e potenciais conflitos ontológicos. As equivocações prevalecem, sobretudo, sobre as distintas concepções da relação entre natureza e cultura (Latour, 1994) e da agência dos seres invisíveis, como será elaborado mais adiante neste capítulo. Em relação aos conflitos ontológicos, isso fica mais evidente nas propostas que buscam estabilizar acordos de manejo de fauna e de flora, buscando articular o plano de gestão como um documento que age no sentido de estabilizar conflitos já existentes. Isso ocorre, por exemplo, com proposta de “estabelecer acordos e fomentar práticas de caça que não prejudiquem a reprodução dos animais” (Hutukara, 2019, p. 125), que será tratada neste capítulo.

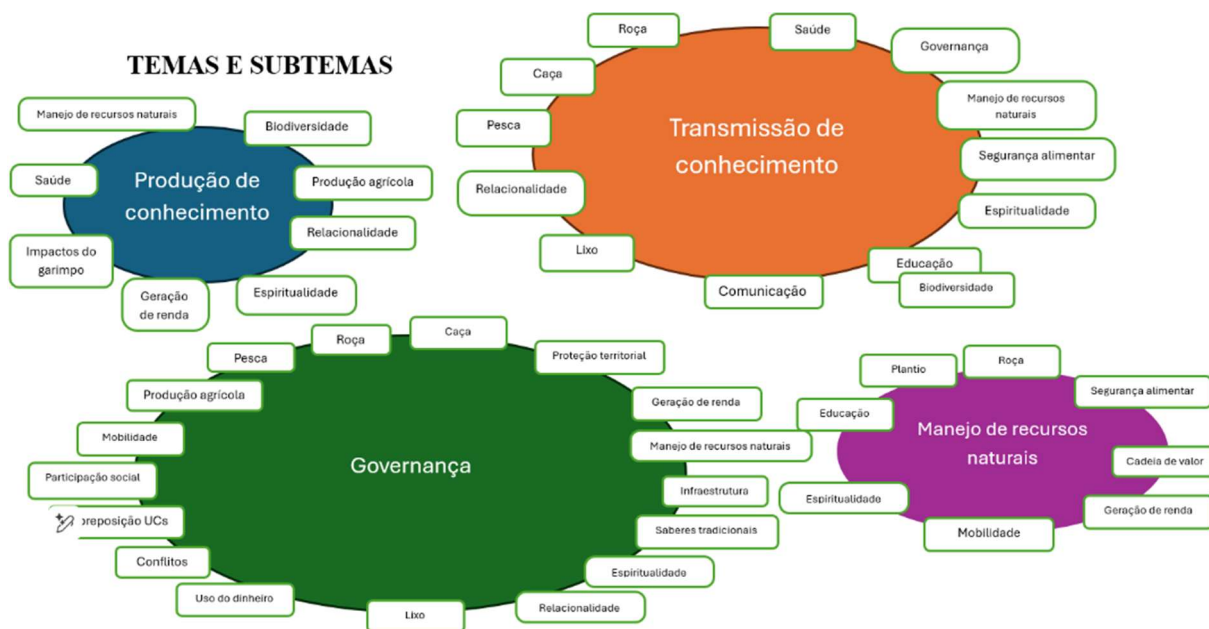
Pelo método da Análise Temática Reflexiva (Braun; Clarke, 2006, 2025), é importante identificar também quais os temas são mais prevalentes no conjunto de dados analisado. A prevalência não se refere necessariamente à quantidade de vezes que um tema aparece, mas corresponde à relevância daquele tema para o conjunto de dados e para responder à pergunta de pesquisa (Braun; Clarke, 2025). Neste estudo sobre o PGTA da TIY, a maioria das propostas de gestão ambiental levantadas está articuladas a quatro temas: governança, manejo de recursos naturais, transmissão de conhecimentos e

produção de conhecimentos. Esse resultado evidencia que esses temas são os mais relevantes para a gestão ambiental da Terra Indígena Yanomami, do ponto de vista dessa análise.

A Figura 4 mostra a interação entre os temas e os subtemas. Os temas se correlacionam com dezenas de subtemas. Consta-se não só a multiplicidade de associações possíveis nas negociações do PGTA, como também a possibilidade de performar múltiplas realidades a partir do PGTA da TIY. Esse resultado corrobora a percepção de Little (2006) sobre a complexidade do enredamento de políticas públicas no contexto de gestão de terras indígenas, que envolve não só a política ambiental e indigenista, mas também outras políticas, como a territorial. Por esse entrecruzamento de temas e subtemas, verifica-se que o PGTA da TIY articula práticas que extrapolam o escopo da política ambiental, abrangendo, como parte da gestão ambiental, temáticas mais amplas como espiritualidade e relacionalidade.

Na figura abaixo, as formas ovais coloridas representam os temas mais prevalentes no PGTA da TIY, enquanto os retângulos menores correspondem aos subtemas que se correlacionam com os temas.

Figura 4. Temas e subtemas desenvolvidos



Fonte: elaboração própria.

Em termos de pressupostos ontológicos, a partir da análise da correlação entre temas e subtemas, observa-se que o PGTA da TIY articula tanto pressupostos modernos

– como separação entre natureza e cultura, racionalidade, universalismo e ênfase no conhecimento técnico-científico – quanto pressupostos das ontologias indígenas, como princípios de relacionalidade entre humanos e não humanos, reciprocidade, espiritualidade e coletividade. De maneira geral, o PGTA mobiliza propostas bem diversas entre si, como a realização periódica de pesquisas científicas e avaliação de comercialização de produtos – práticas próprias da ontologia moderna – e propostas que articulam práticas de respeito aos duplos animais (*rixipë/nonosipō*) e aos donos dos animais (*nhoomoi*), inseridas nos modos de vida indígenas.

6.1.1 Recursos naturais como um domínio de poder

O documento do PGTA da TIY, como mencionado anteriormente, é composto por sete seções centrais que articulam a gestão territorial e ambiental da terra indígena. Uma dessas é a seção “Nosso Jeito de Cuidar da Floresta”, que pode ser considerada a seção na qual estão inseridas mais propostas explicitamente vinculadas à política ambiental. Composta por uma parte introdutória e por outra em que são descritas as propostas consensuadas sobre o tema, essa seção é estratégica para compreender como a ontologia moderna e as ontologias indígenas se relacionam e se negociam no documento do Plano de Gestão da Terra Indígena Yanomami.

Nessa seção, o PGTA mobiliza as práticas pelas quais os povos indígenas e não indígenas se relacionam com os rios, as montanhas, os animais, as plantas, bem como apresenta os acordos, as regras e as ações consensuadas para gerir essas relações. Na tradução deste diálogo entre mundos, o PGTA da TIY não fez uso do termo “natureza”, tampouco do termo “meio ambiente”. A palavra natureza não aparece no documento, enquanto o termo meio ambiente aparece uma única vez, de maneira genérica, em uma proposta sobre infraestrutura⁵⁹. Essa ausência de termos relevantes da política ambiental, como meio ambiente, pode ser explicada pela crítica de Kopenawa e Albert (2015), que afirmam que meio ambiente é um termo inadequado por remeter a fragmentos de “natureza”.

Entretanto, no documento, não é evidente o porquê dos termos natureza e meio ambiente não serem adotados como parte da narrativa. O que se observa é que o PGTA

⁵⁹ A proposta é: “Destruir infraestrutura que dá suporte à atividade garimpeira (pistas, acampamentos, equipamentos etc.) sem prejudicar o meio ambiente” (Hutukara, 2019, p. 104).

da TIY articula o termo “recursos naturais”⁶⁰ como o termo-síntese para denominar o que os modernos chamam de natureza ou meio ambiente. O cuidado com a floresta é traduzido como a maneira “como usamos e manejamos os recursos naturais” (Hutukara, 2019, p. 3). Nesse sentido, as relações dos Yanomami e Ye’kwana com os animais de caça e de pesca e com as plantas são traduzidas como relação de uso dos recursos naturais nas atividades cotidianas. A estratégia Yanomami de mobilidade é atrelada à escassez de recursos naturais.

Os “recursos naturais” são um conceito fortemente marcado pelo pensamento econômico. Para Georgescu-Roegen (1971, p. 18, tradução nossa), “os recursos naturais devem necessariamente representar uma parte da noção de valor econômico”. Os recursos naturais podem ser compreendidos como bens produzidos pela natureza a serem utilizados e alocados de forma eficiente pelos humanos, podendo ser substituídos e manejados por meio de tecnologias, e cuja degradação deve ser internalizada por mecanismos econômicos (Pearce; Turner, 1990). Daly e Farley (2004, p. 93-94, tradução nossa) atrelam a noção de recursos à estrutura ecossistêmica, que se refere “aos indivíduos e comunidades de plantas e animais que compõem um ecossistema, sua idade e distribuição espacial, e aos recursos abióticos”.

No arcabouço legal brasileiro, os recursos naturais são compreendidos como bens de interesse público e uso comum. A Constituição Federal de 1988, em seu artigo 225, determina o meio ambiente como um “bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida”. Em leis como o Código Florestal (Lei nº 12.651/2012), uma das principais normas ambientais do Brasil, a vegetação nativa é definida como patrimônio nacional. A Política Nacional de Recursos Hídricos (Lei nº 9.433/1997), por sua vez, define a água como um recurso natural limitado, dotado de valor econômico, enquanto a Política Nacional de Pagamento por Serviços Ambientais (Lei nº 14.119/2021) frisa a natureza como provedora de serviços ecossistêmicos ao ser humano.

Essa concepção de natureza como recursos naturais, como bens e serviços atrelados à economia, é radicalmente distinta das concepções das ontologias relacionais Yanomami e Ye’kwana. Para os povos indígenas Yanomami, mais do que recursos, elementos como a água, a terra, as plantas, os animais, os minerais e as montanhas são seres que se relacionam em um complexo pluriverso “sociocosmológico” (Albert; Kopenawa, 2023). Como afirmam Kopenawa e Albert (2015), o que os *napë pë* (brancos)

⁶⁰ O termo “recursos naturais” é amplamente utilizado na PNGATI.

chamam de “natureza”, para os Yanomami, é a terra-floresta (*Urihi a*) e a imagem espírito da floresta (*Urihinari*). Como visto no capítulo 2, para os Yanomami a terra-floresta não se revela apenas pela materialidade visível, mas também pelo invisível, vinculado aos espíritos da floresta, os *xapiri pë*. Nesse sentido, a natureza não pode ser simplificada como um recurso para uso humano, mas concebida como uma entidade vasta e viva, na qual os espíritos *xapiri* são os donos das águas, dos solos, dos animais e estabelecem uma complexa relação com os xamãs.

Apesar dessa multiplicidade de concepções, observa-se que o PGTA tende a estabilizar uma narrativa comum a todos, na qual o termo recurso natural exerce um poder comunicativo (Povinelli, 2001), como um “cimento” que unifica compreensões díspares sobre a relação entre natureza e cultura. No plano de gestão da TIY, os recursos naturais podem ser identificados como esse “cimento”, que une os atores heterogêneos em torno das obrigações da gestão da terra indígena. Nesse sentido, o termo recurso natural articula-se como uma forma de comunicação que pode tornar comensuráveis pressupostos ontológicos radicalmente distintos. Considerando a assimetria entre os mundos moderno e indígenas (Blaser, 2009), pode-se inferir que esse “cimento” comunicativo pode produzir efeitos ontológicos que fortaleçam a concepção moderna de natureza e invisibilizem as concepções relacionais indígenas.

Da mesma forma, verifica-se que, em termos narrativos, há uma tendência do PGTA da TIY de estabilizar a noção de manejo como principal referência de ações de cuidado da floresta. A ideia do manejo de recursos naturais aparece na seção de maneira recorrente, incluindo diretamente propostas que articulam práticas modernas e indígenas. Nesse sentido, há um duplo movimento do documento. Por um lado, o PGTA reforça a necessidade de manejo a partir de práticas modernas de manejo técnico-científico como estratégias de defeso, de mensuração de reprodutibilidade de espécies, de rotação de uso de áreas, etc. Por outro, ele articula a mobilidade⁶¹, principal estratégia de manejo dos Yanomami (Nilson, 2010), como prática prioritária de gestão territorial e ambiental da TIY.

⁶¹ Nilsson (2010) aponta que a mobilidade é uma estratégia de manejo central também para a construção de paisagens na Amazônia, devido aos processos de regeneração natural da floresta que ocorrem nas clareiras abertas pelos Yanomami.

6.1.2 Manejo sustentável da caça como conflito ontológico

Os projetos de manejo sustentável em terras indígenas são exemplos clássicos na literatura nos quais são recorrentes equivocações (Viveiros de Castro, 2018). Estorniolo (2011) mostra que esses projetos, sobretudo de manejo de animais, mobilizam diferenças radicais nas relações entre humanos e não humanos, especialmente no que se refere a animais de caça e pesca. Essa conjuntura propicia equívocos sem controle (Blaser, 2009) que culminam, potencialmente, em conflitos ontológicos, mas que podem dar espaço também à “incorporação e coexistência de conhecimentos indígenas e técnicos/científicos nas práticas dos próprios técnicos indígenas” (Estorniolo, 2011, p. 123).

No PGTA da TIY, verifica-se a existência de campos potenciais de equivocação e de conflitos ontológicos. Um desses campos se apresenta em propostas de acordos de manejo sustentável da caça. O PGTA mobiliza a proposta:

Estabelecer acordos e fomentar práticas de caça que não prejudiquem a reprodução dos animais: não matar fêmeas grávidas ou com filhotes; não matar filhotes; não pegar todos os ovos de tracajá, tartaruga, etc. (Hutukara, 2019, p. 125).

Pela redação dessa proposta, as regras do manejo sustentável da caça baseiam-se em critérios técnico-científicos que têm como eixo prioritário manter constante a quantidade de espécies animais ao longo dos anos. Na ontologia moderna, essas práticas mensuram seus resultados por meio de critérios como reprodutibilidade de espécies, tamanho populacional e comportamento animal. São práticas inseridas no pressuposto moderno da grande separação entre natureza e cultura (Latour, 1994), que articulam um manejo de intervenção técnica e racional do humano sobre a natureza. Nesse contexto, a relação entre humanos e animais é de dominação, na qual os humanos são os atores que agem com intencionalidade, enquanto os animais são os objetos da ação.

As relações entre humanos e animais, especialmente os animais de caça e pesca, nas ontologias Yanomami e Ye'kwana engendram outros tipos de práticas, nas quais as relações de reciprocidade têm centralidade. Como mencionado no capítulo 2, para os Yanomami as práticas de caça envolvem negociações complexas com os animais e com os espíritos, os donos dos animais (Kopenawa e Albert, 2015). Na ontologia Yanomami, os seres não humanos visíveis e invisíveis são dotados de agência e dispõem de intencionalidade e afetividade. Em uma caçada, somente as habilidades do caçador

humano são insuficientes para garantir o sucesso da empreitada. Uma caçada bem-sucedida depende das intenções do animal de caça, depende dele se apaixonar pelo caçador e permitir-se ser caçado. Essa relação faz parte da ecologia indígena Yanomami, que se ancora na não separação entre humanos e natureza e constitui-se por meio de uma esfera relacional constante (Kopenawa e Albert, 2015).

Consensos em projetos de manejo em terras indígenas podem ser temporários (Estorniolio, 2011). Senra (2021), ao discorrer sobre práticas de mobilidade em comunidades Yanomami do Médio Catrimani, exemplifica a falta de consenso sobre algumas técnicas de manejo baseadas em conhecimentos técnico-científicos. O pesquisador afirma que algumas práticas, como não matar filhotes, apresentam maior adesão entre atores indígenas; no entanto, outras, como não coletar todos os ovos da tartaruga ou matar fêmeas grávidas, não têm consenso. Senra (2021) relata que desentendimentos sobre práticas de caça consideradas prejudiciais do ponto de vista ecológico são constantemente discutidos em instâncias de governança interna indígena, como nos discursos noturnos de *hereamou* ou mesmo nas festas *reahu*, espaços coletivos de troca de conhecimentos e de tomada de decisão para os Yanomami.

Aparentes acordos sobre regras de manejo de caça são campos propícios para conflitos ontológicos, como apresentado no exemplo do Programa de Caza Sostenible (Blaser, 2009), narrado no capítulo 5 desta dissertação. Em negociações de projetos de manejo de caça sustentável, muitas vezes, práticas relacionais entre humanos e não humanos, como as práticas Yanomami sobre a caça, são coordenadas (Mol, 2002) como pontos de vista equivocados ou crenças inadequadas ao contexto técnico-científico dos projetos de manejo. Nessas dinâmicas, em que o encontro entre ontologias distintas é marcado por relações assimétricas de poder e dominação, certos mundos são validados, enquanto outros são inviabilizados (Blaser, 2009).

Esses conflitos ontológicos são recorrentes em áreas de sobreposição entre Unidades de Conservação (UCs) e Terras Indígenas. Na TI Yanomami, conflitos envolvendo distintas práticas de caça e extração de recursos naturais são descritos na área compartilhada com o Parque Nacional do Pico da Neblina, uma Unidade de Conservação de Proteção Integral, cuja sobreposição é de mais de 70% da área do parque (RICARDO; ANDRELLO, 2004). O regime de proteção integral determina que os ecossistemas dessa área permaneçam livres de alterações causadas por interferência humana, sendo permitido apenas o uso indireto de seus atributos ambientais (Brasil, 2000). Atividades como caça, pesca e coleta de recursos florestais são restringidas e possuem regras bastante rigorosas.

Nesse contexto, instrumentos de planejamento e incentivos a boas práticas de manejo são utilizados para minimizar conflitos de uso no território (ICMBIO, 2022). No entanto, alguns conflitos permanecem.

Na proposta analisada sobre o acordo de caça do PGTA da TIY, constatou-se que as práticas modernas baseadas em conhecimentos técnicos-científicos foram articuladas como referência de realidade, dominando o conjunto de regras proposto à caçada na Terra Indígena Yanomami. Essa predominância de práticas da ontologia moderna sobre os modos de vida indígenas pode limitar ou inviabilizar práticas Yanomami de caça, como descritas por Kopenawa e Albert (2015). No acordo estabilizado pelo PGTA, a diferença radical que separa os mundos indígenas e não indígenas, sobretudo a diferença radical da agência dos animais na caçada, foi desconsiderada.

Ainda que esta pesquisa não tenha investigado o processo de elaboração do PGTA, pode-se inferir que essa proposta de acordos de caça resulta de um contexto de conflito ontológico, no qual os povos indígenas Yanomami e Ye'kwana disputavam a própria definição das “coisas” que estavam em jogo (Blaser, 2013b), ao mesmo tempo em que buscavam sustentar seus próprios modos de vida. Essa dinâmica torna-se mais perceptível quando se analisa que, na mesma diretriz da proposta de manejo de caça do PGTA da TIY, encontram-se duas propostas que ancoram as ontologias relacionais indígenas em suas relações humanos/animais. As propostas enunciam “respeitar os seres que vivem na floresta, especialmente, os *rixipë/nonosipö* (duplos animais), os *nëwaripë/saitöpö* (essência das pessoas), os *nhoomoi* (donos dos animais), seus caminhos e moradas” e “conhecer e valorizar as regras tradicionais relacionadas ao consumo dos animais de caça” (Hutukara, 2019, p. 125).

Nesse trecho, o PGTA da TIY novamente performa uma dinâmica de mosaico, na qual peças heterogêneas foram encaixadas para tentar compor imagens. Observam-se também movimentos que ora mobilizaram propostas vinculadas à ontologia moderna, ora articularam propostas que refletem as ontologias indígenas, em uma busca por performar a coexistência de mundos múltiplos. Evidencia-se, contudo, que o PGTA não resolve as disputas e conflitos ontológicos entre os distintos modos de estabelecer regras para manejar a caça, mas sim estabiliza um aparente consenso em torno de regras modernas de manejo. Dessa forma, o documento mantém escondidas diferenças radicais, prospectando para o futuro possíveis negociações de resolução de conflitos. Nesse sentido, o documento espelha a fragilidade dos consensos e evidencia a própria contradição e complexidade da gestão de terras indígenas, que são mobilizadas como

espaço de habitar (Oliveira, 2020) e também manipuladas como área protegida para a conservação da biodiversidade.

6.1.3 O conhecimento como campo de equivocações e disputas

A dinâmica de mosaico também é mobilizada no PGTA da TIY em propostas de gestão ambiental inseridas nas temáticas de transmissão e de produção de conhecimentos. O documento articula propostas que valorizam tanto os conhecimentos indígenas quanto o conhecimento moderno. É na temática de transmissão de conhecimentos que o PGTA se articula de maneira mais contundente para sustentar os mundos Yanomami e Ye'kwana. Das 12 propostas destacadas como parte desse tema, dez reforçam diretamente a transmissão intergeracional de práticas e conhecimentos relacionados à caça, pesca, roça, espiritualidade e outros temas centrais nas ontologias relacionais Yanomami e Ye'kwana.

No PGTA, o tema de transmissão de conhecimentos ocupa uma posição central, concentrando-se na seção *Nosso Conhecimento*, mas apresentando propostas em várias outras seções. O documento mobiliza a existência de formas próprias de aprendizado Yanomami e Ye'kwana, baseadas na transmissão oral de histórias originárias, na observação de animais e plantas e em técnicas de confecção de objetos indígenas e outras práticas cotidianas do modo de vida indígena do habitar o território. Em suas propostas, o PGTA sustenta a importância da ancestralidade e da transmissão de conhecimentos dos anciãos aos mais jovens como estratégia de existência (e resistência) dos modos de vida Yanomami e Ye'kwana.

O documento sinaliza que a transmissão de conhecimentos e de práticas cotidianas indígenas está enfraquecendo, evidenciando preocupações com a substituição de tecnologias indígenas por tecnologias dos “brancos”. Para enfrentar essas preocupações, o PGTA da TIY articula propostas como “valorizar práticas, técnicas, conhecimentos e histórias de origem relacionados aos cultivos e alimentos tradicionais” (Hutukara, 2019, p. 124), “incentivar crianças e jovens a participarem dos trabalhos nas roças ao lado dos parentes” (*Ibid.*) e “conhecer e valorizar as regras tradicionais de consumo de animais caçados” (Hutukara, 2019, p. 125).

Mas é a partir da agência do invisível em propostas de transmissão do conhecimento que o PGTA articula a multiplicidade de realidades e de mundos na gestão

ambiental da Terra Indígena Yanomami. É possível identificar a agência do invisível em propostas como:

Estimular o aprendizado de técnicas e conhecimentos relacionados à identificação dos sons da floresta que são sinais de eventos futuros (heã) e aprender novos cantos com os animais e pássaros da floresta (Yanomami) (Hutukara, 2019, p. 118).

Ensinar os jovens yanomami a preparar yãkõana e epena (Hutukara, 2019, p. 119).

Estimular a transmissão dos cantos acchudi e ädeemi aos jovens, importantes ferramentas para cura e proteção do povo Ye'kwana, e promover encontros entre sábios e conhecedores para fortalecer esses conhecimentos (Hutukara, 2019, p. 119).

Para os Ye'kwana, a agência do invisível se dá por meio da interação entre cantos rituais e as práticas cotidianas indígenas, especialmente ligadas ao cultivo de alimentos (Andrade, 2007). Como apresentado no capítulo 2, os cantos *aichudi* e *ädeemi* são a ponte entre os sábios Ye'kwana e os espíritos e fazem parte do modo de vida Ye'kwana desde as histórias primordiais (*Wätunnä*). Por meio dos cantos rituais, os espíritos agenciam a roça saudável, purificam os alimentos, protegem recém-nascidos, entre outras coisas (Rocha, 2021). Se os cantos rituais não são devidamente praticados, os espíritos agem com teimosia (recalcitram) e se opõem, com resistência, ao plantio de uma roça e ao crescimento saudável dela. Na ontologia Ye'kwana, como um contínuo de práticas, as donas da roça, os sábios cantores e os espíritos precisam trabalhar juntos para operacionalizar cultivos saudáveis.

Nesse sentido, é possível observar que, em algumas propostas de gestão ambiental do PGTA da TIY, o documento mobiliza os espíritos como “coisas” que realmente existem politicamente (Stengers, 2010). O documento articula esses seres invisíveis como agentes ontológicos que operam politicamente no sentido real, de maneira ativa e recalcitrante. Desse modo, pode-se afirmar que o PGTA, de forma parcial e tensionada, atua no sentido de reformular a rede de relações que produz o social, permitindo que realidades sejam constituídas a partir da agência desses seres invisíveis e ampliando a concepção de gestão ambiental para além da racionalidade, por meio de fissuras que expandem os horizontes da política razoável (Blaser, 2024).

No entanto, essa abertura à agência do invisível é subestimada no PGTA da TIY, considerando que, para as ontologias Yanomami e Ye'kwana, a agência do invisível configura-se como pressuposto base que sustenta a existência de seus modos de vida. Essa

subestimação se reflete diretamente no escopo do PGTA, que não incorpora explicitamente os espíritos *xapiri* como atores que realmente existem nos processos de negociação em torno da gestão ambiental da Terra Indígena Yanomami. Como apresentado no capítulo 2, para os Yanomami, a sustentação da vida passa por negociações constantes entre os xamãs e os *xapiri*. É por meio de incessantes negociações com os espíritos que os xamãs protegem o sopro vital da floresta e afastam “as fumaças de epidemia xawara” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 85).

Enquanto a agência do invisível é subestimada no documento, a prevalência do conhecimento técnico-científico é evidenciada com centralidade no PGTA da TIY. Considerando que o plano de gestão é um documento inserido em um contexto técnico-burocrático de política do Estado, é de se esperar que o conhecimento dos *experts* (técnico-científicos) seja articulado com primazia. No documento do PGTA, isso se evidencia nas propostas da temática da produção de conhecimentos, que se articulam, sobretudo, em torno da realização de pesquisas, estudos e avaliações técnico-científicas. Entre as propostas, o PGTA mobiliza:

Realizar estudos sobre a diversidade e a qualidade das produções agrícolas tradicionais e identificar variedades e espécies que estão em vias de desaparecer. (Hutukara, 2019, 124).

Realizar estudos para identificar recursos da floresta escassos e elaborar estratégias de manejo específicas, levando em conta técnicas indígenas e técnicas não-indígenas. (Hutukara, 2019, p. 124).

Estudar o potencial de comercialização de produtos e iniciativas indígenas em sintonia com os princípios de valorização cultural e sustentabilidade ambiental. (Hutukara, 2019, p. 110).

Essas propostas têm em comum a premissa de conceber a “natureza” como domínios externos ao humano, articulando animais, plantas, rios, montanhas como recursos e produtos, objetos de estudo e pesquisa. Essas propostas articulam pressupostos modernos que constroem a ideia de “natureza” como realidade mecânica, observável, verificada em partes e explicada por leis. Esse sentido se aproxima do nexo ontológico do naturalismo (Descola, 2023), que se baseia na crença na evidência da natureza, e se distancia dos nexos ontológicos Yanomami e Ye’kwana, que se baseiam na concepção da inexistência de uma separação entre natureza e cultura e de redes múltiplas de relacionalidades e reciprocidade entre seres humanos e não humanos.

No contexto da transmissão e da produção de conhecimentos, o PGTA mobiliza conceitos e noções como sinas de eventos futuros (heã), cantos acchudi e ädeemi, espécies

em vias de desaparecer e recursos da floresta escassos (Hutukara, 2019). Esses termos mobilizam distintos pressupostos ontológicos e podem causar fricções na compreensão sobre o que realmente os atores indígenas e não indígenas negociaram no plano de gestão. Essas fricções tendem a criar campos de equivocação (Viveiros de Castro, 2018), que, se descontroladas, podem desembocar em conflitos ontológicos (Blaser, 2009).

Nesse sentido, observa-se o PGTA da TIY como um campo de disputa entre distintas práticas de conhecimento. Ainda que o conhecimento técnico-científico seja o “arquétipo do conhecimento verdadeiro” (Blaser, 2013a, p. 25, tradução nossa) no regime da modernidade em que os planos de gestão se inserem enquanto instrumentos de políticas públicas, o PGTA da TIY também se mobiliza como um recipiente que contém conhecimentos verdadeiros de ontologias relacionais. No entanto, há que se ressaltar as assimetrias na equivalência dos conhecimentos válidos no contexto do multiculturalismo das práticas governamentais, no qual as práticas são marcadas por hierarquias entre os conhecimentos técnico-científicos e os conhecimentos indígenas, sendo esses geralmente associados a crenças culturais.

6.2 PLANTAR ÁRVORES: ENTRE O “ENCONTRO PRAGMÁTICO” E O “CONFLITO ONTOLÓGICO”

“Dialogar com as sementes é o oposto de instrumentalizar as sementes. A semente é um ser. Semente é vida.”

(Mestre Joelson Ferreira – Teia dos Povos)

Nesta seção do capítulo de resultados, proponho-me a refletir sobre uma proposta do PGTA da Terra Indígena Yanomami por meio de um exercício de *ontoreflexividade*, elaborado por esta pesquisa, para refletir sobre o encontro de mundos na gestão ambiental de terras indígenas. O exercício proposto busca sinalizar caminhos analíticos que contribuam para desacelerar o raciocínio (Stengers, 2018) de atores não indígenas e indígenas, sem se colocar como uma análise exaustiva, mas sim um esforço de desenhar possíveis horizontes de reflexão no complexo campo da gestão de terras indígenas. A análise de *ontoreflexividade* desta pesquisa propõe chaves de leitura preliminares para pensar o complexo campo das políticas públicas de gestão de terras indígenas a partir de um sentido crítico aos limites da própria ontologia moderna ocidental.

Esse exercício foi conduzido a partir de perguntas reflexivas que, à medida que as respostas eram desenvolvidas, a realidade analítica era construída, até resultar em uma “(in)conclusão” final. As perguntas foram elaboradas a partir da literatura de referência desta dissertação, com enfoque na ontologia política. O roteiro de perguntas⁶², que pode ser considerado aberto a novas proposições, pode ser replicado para a leitura e análise de outras propostas de plano de gestão territorial e ambiental de terras indígenas.

Para elaborar essa análise, assumi como prioritária a função do PGTA da TIY como instrumento de política pública (Funai, 2013), inserido no contexto da PNGATI (BRASIL, 2012a) e de áreas protegidas (Brasil, 2006) e considerei o caráter governamentalizante do PGTA Yanomami e Ye'kwana, fortemente marcado pelas diretrizes do governo federal brasileiro (Brasil, 2023). Para o exercício, considerou-se ainda que os instrumentos de políticas públicas são ferramentas que afetam diretamente as atividades e os comportamentos de indivíduos e coletivos na produção de bens públicos (Capella, 2018).

No exercício de *ontoreflexividade*, a análise envolve um olhar sobre o modo de vida e as práticas de cultivo Ye'kwana, mas pode alcançar outras práticas indígenas. A proposta analisada integra a seção temática “Nosso Jeito de Cuidar da Floresta” do PGTA da TIY e a diretriz “Promover o manejo sustentável de recursos da floresta”. A proposta prevê:

Plantar próximo das comunidades árvores e plantas utilizadas na construção das casas, na alimentação e medicina tradicionais, nos projetos de geração de renda e também como forma de atrair caça (Hutukara, 2019, p. 124).

O primeiro passo do exercício foi compreender detalhadamente a proposta. Para respondê-la, realizou-se uma análise semântica acerca do que a proposta sugere. Basicamente, ela propõe promover o cultivo (plantar) de espécies de plantas de vários estratos – sejam elas árvores, plantas arbustivas, plantas rasteiras, etc. –, direcionado a objetivos específicos. Pela proposta, os esforços de cultivo devem ser direcionados a: plantar árvores ou plantas que serão utilizadas na construção de casas, na alimentação, na medicina, para comercialização visando gerar renda, e também plantar para atrair animais de caça. A proposta não deixa explícito, mas parece ter sido elaborada para ampliar a oferta de recursos naturais em certas regiões da Terra Indígena Yanomami. Ela determina

⁶² O rascunho do roteiro encontra-se no Apêndice D desta dissertação.

que esses plantios sejam realizados em áreas próximas às comunidades, configurando, assim, uma decisão de espacialidade pré-definida.

O segundo passo do exercício consiste em refletir sobre o contexto no qual a proposta se insere. No PGTA, essa proposta está circunscrita ao contexto do manejo sustentável de recursos da floresta. O conceito de manejo sustentável é um conceito jurídico-normativo que enseja a administração da vegetação nativa⁶³ para a obtenção de benefícios econômicos, sociais e ambientais, a partir de mecanismos de sustentação do ecossistema objeto do manejo (Brasil, 2012b). Essa lógica, advinda do campo da economia, compreende a natureza como provedora de bens e serviços a serem utilizados pelos humanos para suprir suas demandas e necessidades (Pearce; Turner, 1990). Esses bens e serviços, enquanto recursos naturais e serviços ecossistêmicos, devem ser administrados para promover benefícios econômicos, sociais e ambientais à sociedade.

O manejo também pode ser compreendido, em sua forma adaptativa, como manejo que estimula “quando necessárias mudanças periódicas nos objetivos, manutenção do projeto e adoção de protocolos em resposta aos dados de monitoramento e outras novas informações” (Brasil, 2024b). Esse conceito, instituído pela Instrução Normativa nº 14/2024 do Ibama⁶⁴, insere-se no contexto da recuperação de áreas degradadas. Essa norma traz uma significativa abertura metodológica para lidar com sistemas complexos em terras indígenas, o que pode resultar, positivamente, em equívocos controlados, nos termos de Viveiros de Castro (2018).

Um próximo passo desse exercício é analisar quais pressupostos podem estar encarnados na proposta analisada. Inúmeros pressupostos podem estar implícitos. Um deles é o pressuposto da Grande Divisão Interior (Latour, 1994), que preconiza a separação natureza-cultura como realidade única. Essa separação busca, por meio de práticas de purificação, estabilizar um mundo real baseado na existência de uma natureza externa ao humano, única e comum a todos, que deve ser dominada. A racionalidade econômica, a hegemonia do conhecimento técnico-científico e a eficácia técnica estão na base dessa grande divisão.

Um outro pressuposto que pode estar implícito é o dualismo sujeito/objeto, no qual o humano é sujeito e a natureza, o objeto. A Constituição moderna, como pondera

⁶³ Este conceito, trazido do Código Florestal Brasileiro, circunscreve-se à vegetação nativa. No entanto, me apropriro desse conceito clássico para compreender o manejo como prática de administrar também vegetações não nativas.

⁶⁴ Ainda que não seja objeto desta discussão, a IN 14/20024 do Ibama pode promover uma abertura metodológica que pode possibilitar espaços de tradução que permitam desestabilizar o dualismo moderno.

Latour (1994), pressupõe a superioridade do humano sobre o mundo natural, sendo este capaz de observar, transformar e dominar a natureza. Nesse sentido, também pode-se assumir a existência do pressuposto de domínio e controle técnico da natureza, seja a partir dos conhecimentos científicos, como defenderam autores como Francis Bacon e René Descartes, seja por meio da dominação pelas máquinas, como sugeriu Lewis Mumford.

Um próximo passo do exercício de *ontoreflexividade* é pensar em termos das diferenças radicais que podem estar escondidas nessa proposta. Uma chave de leitura é a noção de agência (Latour, 2012). Na proposta analisada, não há definição explícita sobre quem são os atores que devem implementar a ação. No entanto, implicitamente, partindo dos pressupostos encarnados identificados, é possível interpretar que a capacidade de agir cabe somente ao humano, premissa da ontologia moderna. A agência estaria na intencionalidade humana de plantar, para transformar a paisagem e cumprir certas funcionalidades. Nas ontologias relacionais indígenas Yanomami e Ye'kwana, a agência pertence a uma ampla gama de seres, visíveis e invisíveis, humanos e não humanos. Se a proposta pressupõe que quem irá plantar árvores e plantas são somente seres humanos, a diferença radical escondida está na agência. Enquanto modernos performam a agência humana como detentora única da ação de manejar a natureza, os Yanomami e os Ye'kwana, de maneira radicalmente distinta, mobilizam espíritos para praticar a ação de plantar.

Outra diferença radical está nas próprias práticas de manejo. As práticas técnico-científicas de plantio de alimentos podem ser radicalmente distintas das práticas Ye'kwana de roça. Por exemplo, em contexto técnico-científico de manejo sustentável de espécies alimentícias, as práticas correspondem a ações como: elaboração de projeto, levantamento de espécies, análises de solos, planejamento estratégico de manejo, produção de sementes e mudas (*in vitro* ou *in loco*), plantio agroflorestal (ou outras técnicas), metrificação de ciclos de manejo, monitoramento de espécies, monitoramento de produção, entre outras práticas. No modo tradicional de plantar Ye'kwana, tomando as roças como exemplo (Rocha, 2021), as práticas de manejo incorrem em: diálogos coletivos na *attã*⁶⁵ para organização comunitária do plantio; identificação das mães e dos pais da roça; atividade de caçada prévia à derrubada da roça; derrubada de áreas para roça; diálogo com os “donos das plantas”; canto *aichudi*⁶⁶ antes e durante o plantio;

⁶⁵ Casa comunal, espécie de centro comunitário (Andrade, 2007).

⁶⁶ Cantos tradicionais ye'kwana, que permite diálogo com os donos das plantas (Rocha, 2021).

definição das primeiras mudas a plantar feita pelo cantor; ritual ou festa para pedir que a roça plantada se mantenha saudável; canto ritual de colheita; caçada pós-colheita; entre outras práticas.

As práticas técnico-burocráticas modernas e as indígenas relacionais Ye'kwana de plantio de espécies alimentícias têm modos radicalmente distintos, performando realidades que podem ser incomensuráveis. Enquanto os modernos constroem o social por meio de objetos como computadores, livros, artigos científicos, pranchetas, gráficos, tabelas, os Ye'kwana constroem sua realidade por meio de cantos sagrados, sopros, pinturas corporais, balaies, cestarias. Isso abre caminhos para refletir que as diferenças radicais que sustentam os mundos moderno e Ye'kwana não são meras perspectivas de uma realidade única, mas sim uma questão de distintos mundos que existem e podem se relacionar (Blaser, 2009; De La Cadena; Blaser, 2018). E se o que é real não é dado, mas sim modelado por meio de práticas (Mol, 2007), assume-se que a proposta de plantar árvores e plantas pode construir realidades múltiplas, seja reforçando o mundo moderno de práticas técnico-científicas, seja ensejando o mundo indígena de práticas rituais.

Como passo seguinte do exercício, tendo em mente a existência de diferenças radicais, é preciso nomear e não perder de vista as diferenças escondidas dentro de “homônimos equivocais” (Viveiros de Castro, 2018). Para isso, cabe perguntar: “Há equivocações (controladas ou sem controle) na proposta analisada?”. Como exercício, podemos considerar que o termo “plantar” é uma equivocação, pois, por mais que “plantar” na ontologia moderna e “plantar” na ontologia ye'kwana pareçam dizer a mesma coisa, são homônimos equivocais que performam realidades distintas. Como apontado acima, as práticas Ye'kwana de plantio evocam outras relações entre humanos e não humanos (visíveis e invisíveis), para além das práticas técnico-científicas de plantio; envolvem cantos “sagrados” e rituais, nos quais seres não humanos também agem ativamente no “plantar”. Se um técnico da modernidade partir da premissa de que “plantar” é a mesma coisa para todos os envolvidos na implementação da proposta, estará aí uma equivocação que pode se tornar sem controle (Blaser, 2009).

Como último passo desse exercício de *ontorreflexividade*, deve-se refletir sobre se há espaço para negociar mundos distintos nessa proposta, de maneira que ambos os mundos possam ser sustentados e que um mundo não inviabilize e apague outros mundos. A resposta mais plausível é que há espaço para negociações, considerando que estabelecer estratégias de diálogo com o Estado é central para os movimentos indígenas (Oliveira, 2002), que buscam constantemente construir espaços de mediação e negociação. A

proposta analisada poderia ser compreendida no campo da indeterminação, no sentido trazido por Povinelli (2001), no qual duas traduções incompatíveis podem ter interpretações igualmente verdadeiras do mesmo texto. Ou seja, se um não indígena olha para a proposta de plantar perto das comunidades, ele vê ali a potencialidade de reprodução de práticas de manejo sustentável próprias da política ambiental. Se um indígena Ye'kwana olha para a proposta, ele vê ali uma potencialidade de práticas rituais e comunitárias para executar a ação. Ambos estão corretos. No entanto, se não forem consideradas as diferenças radicais entre os mundos, essa tradução pode se tornar incomensurável, na qual os dois mundos não podem ser comparados sem produzir distorções graves (Povinelli, 2001).

Verifica-se que, a partir dessa proposta do PGTA da TIY, há espaço para uma tradução/articulação (Blaser, 2013a), ou seja, há possibilidades de realizar construções progressivas de um terreno que articule um entendimento a partir das diferenças. Um dos pontos de questionamento, no entanto, é se as estratégias de dialogia indígenas serão capazes de sobrepor o desafio que Oliveira (2000) chama de “regras do discurso hegemônico”, nas quais o diálogo entre indígenas e brancos está comprometido pela exigência de uma argumentação racional. Outro ponto de questionamento é se será possível suspender a Grande Divisão Exterior (Latour, 1994), que separa hierarquicamente os modernos dos “outros” pré-modernos ou não modernos. Se houver permissão para que as práticas Ye'kwana adentrem o mundo da política, essa grande divisão pode ser desestabilizada.

A proposta do PGTA analisada, inserida em um contexto de manejo sustentável nos moldes da política ambiental, tende a assumir pressupostos da modernidade e manter as diferenças radicais escondidas, o que perpetua equivocações sem controle (Blaser, 2009). Ainda assim, deixando em aberto outras possibilidades futuras de exercício de *ontorreflexividade*, pode-se pensar que o conflito ontológico (Blaser, 2009) não é um destino irreconciliável, sendo possível buscar encontros pragmáticos (Almeida, 2013). Para isso, um primeiro passo é seguir a recomendação de Viveiros de Castro (2018) de não perder de vista as diferenças escondidas em homônimos equivocais. Indígenas e não indígenas não estão falando a mesma coisa quando falam “plantar”. Há diferenças radicais escondidas que precisam ser constantemente evidenciadas em campos de negociação.

6.3 PRECISAMOS SONHAR: COMO A FLORESTA VAI SE RECUPERAR?

Sonhar é a “porta que os Yanomami abrem para a alteridade, o desconhecido, o distante” (Limulja, 2022, p. 51). O sonho no mundo Yanomami é uma abertura para conhecer o mundo ao redor; é o universo no qual seus pensamentos se expandem. “Enquanto os *napë pë* têm lápis e papel, os Yanomami têm seus sonhos” (Limulja, 2022, p. 51). Em setembro de 2024, no V Fórum de Lideranças Yanomami e Ye’kwana, associações indígenas lançaram um desafio ao governo: sonhar sobre como a floresta Yanomami e Ye’kwana pode se recuperar dos impactos do garimpo ilegal. Em carta encaminhada a diversos órgãos de governo, as lideranças diziam:

Ainda dormimos preocupados pensando: “como a floresta vai se recuperar?” É o que colocamos para vocês sonharem, para discutirmos isso em nossa próxima reunião. Queremos que vocês pensem na recuperação de nossas florestas, porque nós, povos originários, somos a floresta (Araújo, 2024, n.p.).

A pergunta “como a floresta vai se recuperar?” presente na carta das associações indígenas gerou desdobramentos significativos. Meses depois, o governo assinou um projeto com o objetivo de elaborar um Plano de Recuperação Ambiental para a Terra Indígena Yanomami (PRA TIY). Em maio de 2025, foi realizada a primeira oficina do projeto⁶⁷, na qual participaram lideranças de comunidades indígenas, pajés, presidentes de associações indígenas, pesquisadores indígenas, servidores da FUNAI, do IBAMA e de outros órgãos, além de professores, pesquisadores e estudantes universitários, entre outros convidados. A oficina foi a primeira reunião presencial entre atores indígenas e não indígenas do projeto governamental e a primeira oportunidade de diálogo direto daquele coletivo heterogêneo sobre a recuperação ambiental na TIY.

Os atores não indígenas, os *napë pë* (brancos), coordenadores do projeto, explicaram no início dos trabalhos da oficina que o projeto focaria em “consertar o que foi estragado pelo garimpo” e “retomar a floresta” para que os Yanomami e Ye’kwana pudessem voltar a viver bem (anotações de campo, 2025). Esclareceram que o objetivo do projeto não era tapar os “buracos”⁶⁸ deixados pelas atividades de garimpo ilegal, mas sim trabalhar para que a “floresta voltasse a brotar de novo” e que a vida dos Yanomami

⁶⁷ O projeto de elaboração do Plano de Recuperação Ambiental, como descrito no capítulo de procedimentos metodológicos, é um projeto do governo federal decorrente de um Termo de Execução Descentralizada entre a Funai e o CDS/UnB. Participo do projeto como bolsista de mestrado pela Finatec. Até a data da publicação desta dissertação, o projeto ainda estava em andamento.

⁶⁸ Os “buracos” são referência às cavas de garimpo, que são uma espécie de poço ou pequena galeria escavada, abertas para exploração de minério na área garimpada.

e Ye'kwana melhorasse. Ressaltaram, ainda, que tudo seria realizado conjuntamente com os indígenas, sinalizando um processo participativo de construção daquele plano.

Muitas perguntas emergiram a partir daquele contexto. O que, de fato, é recuperação ambiental no contexto da Terra Indígena Yanomami? Que tipo de práticas devem ser adotadas e privilegiadas para recuperar a floresta? Recuperar a floresta é restituir a cobertura vegetal nativa? É reflorestar? É fazer restauração? É implementar sistemas agroflorestais? Ou é fortalecer sistemas socioeducativos, de saúde, de rituais, de práticas e de conhecimentos tradicionais? A recuperação ambiental será feita pelos humanos, presumindo práticas de intervenção humana direta nos ecossistemas? Ou terá que ter a participação dos espíritos *xapiri*? Ou, ao invés do humano fazer essa intervenção, não seria melhor deixar que a natureza se regenere por si mesma? E recuperar a floresta seria o mesmo que recuperação ambiental? A carta do Fórum de Lideranças fala em recuperar a floresta; nesse sentido, a tradução mais adequada para essa demanda é o termo recuperação ambiental?

Ao longo da oficina, distintas compreensões sobre as “coisas” foram evidenciadas, mostrando que aquele coletivo heterogêneo estaria diante de um campo de equívocos (Viveiros de Castro, 2018), que poderia ser produtivo ou improdutivo a depender de como os atores responsáveis pela elaboração do plano de recuperação ambiental se apropriariam dos desentendimentos escondidos. Mais o que ficava em evidência era que, mais do que uma questão epistemológica, o desafio de como a floresta vai se recuperar passaria por questões ontológicas, que implicam na negociação de diferentes modos de constituir realidades, a partir das diferenças radicais de como indígenas e não indígenas se relacionam e concebem a “natureza” e a floresta. Quando Kopenawa e Albert (2015, p. 480) afirmam que “na floresta, a ecologia somos nós, os humanos. Mas também, tanto quanto nós, os *xapiri*, os animais, as árvores, os rios, os peixes, o céu, a chuva, o vento e o sol!”, isso não é mera retórica, mas uma concepção de existência na qual não há a separação moderna entre natureza e cultura.

Na ontologia moderna, o conceito de recuperação ambiental é central para a política ambiental brasileira. A Política Nacional de Recuperação da Vegetação Nativa (PROVEG) é uma das principais referências para conceituar termos como recuperação ambiental, restauração, reflorestamento, entre outros, no contexto de áreas protegidas. De acordo com essa norma, recuperação ou recomposição da vegetação nativa é definida como a “restituição da cobertura vegetal nativa por meio de implantação de sistema agroflorestal, de reflorestamento, de regeneração natural da vegetação, de reabilitação

ecológica e de restauração ecológica” (Brasil, 2017, art. 3º, inciso VI). A Lei do Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC), por sua vez, conceitua a recuperação como a “restituição de um ecossistema ou de uma população silvestre degradada a uma condição não degradada, que pode ser diferente de sua condição original” (Brasil, 2000, art. 2, inciso XIII).

Igualmente importante é compreender conceitos como restauração ecológica, reflorestamento e regeneração natural de vegetação. Por restauração ecológica compreende-se a “intervenção humana intencional em ecossistemas alterados ou degradados para desencadear, facilitar ou acelerar o processo natural de sucessão ecológica” (Brasil, 2017). Por reflorestamento define-se “plantação de espécies florestais, nativas ou não, em povoamentos puros ou não, para formação de uma estrutura florestal em área originalmente coberta por floresta desmatada ou degradada” (Brasil, 2017). E, por regeneração natural da vegetação, prevê-se o “processo pelo qual espécies nativas se estabelecem em área alterada ou degradada a ser recuperada ou em recuperação, sem que este processo tenha ocorrido deliberadamente por meio de intervenção humana” (Brasil, 2017).

A recuperação ambiental, portanto, engloba os demais conceitos, tornando-se um conceito mais abrangente. Um elemento comum desses conceitos legais é que todos se estruturam a partir do pressuposto de separação entre natureza e cultura, entre humano e não humano. Com exceção do conceito de regeneração natural – que, como o próprio nome indica, ocorre “naturalmente”, sem intervenção deliberada humana –, os demais conceitos pressupõem o humano como sujeito que age sobre a natureza. Em termos ontológicos, observa-se que um elemento comum à restauração ecológica e ao reflorestamento é a noção de intervenção humana sobre a “natureza”. Ambos os conceitos englobam a ação do homem de intervir intencionalmente em ecossistemas, com o objetivo de restabelecer a estrutura florestal, nativa ou não, em áreas degradadas. Essa noção está intrinsecamente vinculada à ontologia moderna e ao pressuposto de uma natureza separada, externa ao homem, que se torna objeto de ingerências humanas.

O termo regeneração natural da vegetação, por sua vez, define que o processo pelo qual espécies nativas renascem em áreas degradadas ocorre sem intervenção humana deliberada, ou seja, sem práticas, ações e medidas intencionais de ingerência humana para esse fim. Essa ideia se aproxima mais fortemente dos pressupostos de ontologias indígenas Yanomami e Ye'kwana, que consideram que a floresta, as árvores, as plantas, as águas e demais elementos constitutivos do que os modernos chamam de “natureza”,

são seres cujo nascer, crescer, dotar-se de vida dependem de uma rede complexa de relações, na qual as agências se distribuem entre humanos e não humanos, e cujos espíritos, como os *xapiri*, têm centralidade, como no caso dos Yanomami.

Durante a primeira oficina do PRA TIY, a regeneração natural da vegetação, chamada por atores indígenas como “recuperar naturalmente a floresta”, foi defendida repetidamente em diversas falas de lideranças e representantes indígenas (anotações de campo, 2025). Essa noção evidencia que, para os indígenas, a recuperação da floresta não é primazia da intervenção humana *per se*, e que o restabelecimento da floresta depende de uma cadeia mais complexa de relações, que envolve agência dos animais, árvores, plantas e rios, bem como os rituais de pajés e xamãs em diálogo com espíritos *xapiri*. A agência humana não é si descartada, mas é parte integrante de um todo mais amplo de relações, nas quais o humano não exerce superioridade sobre os demais seres. Na oficina, a valorização espiritual e cultural⁶⁹ dos povos indígenas Yanomami e Ye'kwana foi apresentada como uma proposta importante para a recuperação ambiental da terra indígena. Apoiar o trabalho “invisível” dos pajés e xamãs para recuperar a floresta foi apontado como uma das ações concretas prioritárias para o projeto.

Diversas falas reforçaram esse sentido de focar na regeneração natural da vegetação como uma maneira mais adequada para realizar a recuperação ambiental na Terra Indígena Yanomami. Demonstrando preocupações sobre certas ações de intervenção humana, uma liderança Yanomami afirmou que quem tem “cabeça de reflorestamento” não sabe, de fato, a situação da degradação da Terra Indígena Yanomami, argumentando que somente capim cresce nos buracos deixados pelo garimpo e que, futuramente, essa área de capim poderia se tornar um perigo para caçadores, que poderiam cair nesses buracos “recuperados” de vegetação (anotações de campo, 2025).

Essa mesma liderança, seguida de outras falas semelhantes, reforçou para “deixar a floresta se recuperar”, no sentido de que nada precisaria ser feito em termos de intervenção humana direta na vegetação, e argumentou que os recursos financeiros do projeto deveriam ser utilizados para uma recuperação mais “ampla” dos povos Yanomami e Ye'kwana, que incluiria pensar em como melhorar a saúde, a educação, a segurança e a infraestrutura (anotações de campo, 2025). O “deixar a floresta se recuperar” poderia, então, equivaler à ideia de não intervir com ações humanas deliberadas de

⁶⁹ Mantive aqui o termo “cultural”, pois foi a expressão utilizadas pelos próprios indígenas. No entanto, esse termo, me arrisco a dizer, foi utilizado de uma maneira mais abrangente, mais próximo de valorização de modos de existência, modos de viver.

reflorestamento, restauração ambiental ou qualquer outro tipo de recuperação ambiental *stricto sensu*. Mas aqui vale uma inflexão: seria mesmo uma oposição – intervenção humana versus “recuperar naturalmente a floresta” –, ou poderiam estar diante de um potencial encontro pragmático (Almeida, 2013), no qual práticas comuns, mesmo distintas, poderiam produzir verdades parciais? A oficina não encerrou essa encruzilhada.

Se, como mostra Balée (1989, 1999, 2013), grandes porções de florestas amazônicas não são primárias, mas fruto de sofisticadas estratégias indígenas de manejo de recursos críticos, resultante de interações complexas entre humanos, solos, plantas e animais amazônicos, então esse “deixar a floresta se recuperar” pode não ser necessariamente uma negação da intervenção humana, mas sim indicar uma equivocação (Viveiros de Castro, 2018) sobre que “tipo” de intervenção humana estamos falando. Estamos falando de intervenções diretas de grandes projetos de reflorestamento? Estamos falando de intervenções de grandes máquinas para mudança da paisagem? Ou de intervenções humanas de plantio em sistemas de roças de coivara, que dependem de recuperação da saúde e da segurança dos indígenas na terra para serem realizados em paz? Ou estamos falando de intervenções humanas para retomar as festas, os rituais e os cantos como práticas para fortalecer o diálogo com os espíritos *xapiri* e os espíritos das roças para a floresta brotar de novo? Essas respostas ainda estavam em construção no projeto.

Seguindo as falas, uma liderança indígena do povo Ye'kwana deu uma possível direção no sentido de ampliar a noção de intervenção humana como parte do processo, e não de oposição ao “recuperar naturalmente” a floresta. A liderança afirmou que o diálogo com os espíritos *xapiri* “traz o fortalecimento da recuperação ambiental, tanto de nascentes, como dos igarapés que foram destruídos”, sugerindo que o projeto do governo não deveria focar somente em ações diretas de intervenção humana como reflorestamento ou restauração ecológica, mas que deveria fortalecer o diálogo dos pajés com o “invisível”, por meio de rituais e da relação com os espíritos *xapiri* (anotações de campo, 2025). Várias lideranças reforçaram que realizar um grande encontro de pajés e fortalecer a presença de pajés nas regiões degradadas, para realizar diálogos cerimoniais, deveriam ser uma das ações prioritárias de um projeto de recuperação ambiental na TIY.

Ao longo dos diálogos e debates, uma nova categoria de recuperação ambiental em terra indígena foi mobilizada por atores indígenas: a recuperação ambiental ritual⁷⁰. Essa recuperação foi apresentada como um contraponto à recuperação ambiental clássica,

⁷⁰ Na oficina, lideranças indígenas denominaram como “recuperação de prática ritual” (anotações de campo, 2025).

baseada em conhecimentos técnico-científicos sobre como restabelecer a biodiversidade, a estrutura e as funções naturais dos ecossistemas de uma área degradada. A recuperação ambiental ritual seria uma recuperação da terra-floresta⁷¹ como entidade viva, mediada pelo trabalho de pajés e xamãs que, em diálogos com os espíritos da floresta, promoveriam as circunstâncias adequadas para que a rede relacional da floresta pudesse retomar seu equilíbrio e permitir à floresta brotar de novo.

A recuperação da floresta, segundo as ontologias indígenas, mobiliza mais do que uma restituição de vegetação e ecossistemas: trata-se de uma reestruturação relacional, entrelaçada à valorização da rede de relações com os visíveis e os invisíveis e ao fortalecimento dos modos de vida indígenas, intrinsecamente vinculados ao território e à floresta. Nesse sentido, essa recuperação pode ser compreendida como um exemplo da ecologia da floresta (Kopenawa e Albert, 2015), que parte dos povos que nasceram e cresceram no “centro da ecologia”, a floresta.

Ao longo da oficina, ainda que não tenha sido estabelecida uma conceituação específica para essa categoria de recuperação ambiental ritual, ela pode ser compreendida e exemplificada por falas de lideranças, como descrito por uma liderança Ye'kwana:

Os jovens começaram a voltar para a comunidade de Waikás. É um movimento de praticar conhecimento tradicional. Hoje eles estão construindo casas tradicionais, onde vão acontecer os rituais, ritual da roça, ritual das meninas. Isso, para a gente, é recuperação, é recuperação de prática de ritual. (...) Nosso modo de construir tem que ter ritual. Buscar palha, tem que ter ritual. A gente fica muito feliz em ver esse ritual. A gente quer viver dentro do nosso contexto cultural, vivendo sem destruição, praticando esse conhecimento tradicional. (...) Devemos deixar aquele que foi destruído. Não fazer nada, fisicamente não. Com ritual a gente pode recuperar. (...). Para cada povo indígena, existe seus conhecimentos, suas histórias. Cada rio existe os donos da natureza. No rio Uraricoera existem muitos lugares sagrados. Mas os donos dos rios foram embora, foram destruídos. Se destruir os lugares sagrados, o que vai acontecer? O céu vai cair. Quando o dono foi embora, vai cair. Os donos sagrados são base do planeta. Por isso não devemos destruir os lugares sagrados (anotações de campo, 2025).

A recuperação ambiental ritual também foi elaborada por uma liderança Yanomami, em outro momento da oficina, trazendo elementos para se conceituar o que poderia vir a ser essa nova categoria de recuperação ambiental em terra indígena:

Os xamãs são responsáveis de curar dentro, debaixo da terra. A gente pode fazer pajelança onde foi destruída. Estou pensando que tipo de ferramenta eles vão ter que utilizar para equilibrar esse tipo de mudança que está acontecendo embaixo da terra, principalmente o que foi contaminado de terra, do garimpo

⁷¹ O conceito de terra-floresta (*Urihi a*) é um conceito polissêmico, que se refere tanto à floresta quanto ao espaço terrestre que a sustenta (Kopenawa; Albert, 2015). Ver mais sobre isso no capítulo 2.

ilegal. Isso é parte imaterial. Os xamãs utilizam *esse* ferramenta de ecossistema da natureza, ali eles têm conexões de conversar, provavelmente vai resolver isso. Como a gente está fazendo, papel, documento, a gente não vai resolver isso. (...) Isso é o sistema de espiritualidade, assim nós podemos resolver isso, assim nós podemos recuperar a floresta. Os xamãs falam que a terra é ser humano. Então os *xapiri* podem resolver isso. Os xamãs vão curar a nossa terra para limpar essas coisas aí, de doença, de maquinário, de tudo isso. A gente pode recuperar e ir até onde a terra foi destruída. Com certeza os *xapiri* vão fazer isso, pois eles são responsáveis de equilibrar esse mundo. Nós, comum, a gente não sabe. Quem são os responsáveis são os xamãs; eles é que vão salvar a vida da floresta. Única coisa que podemos fazer é encontro dos xamãs para limpeza do mal da nossa terra. Aí de repente daí vai sair, recuperar a nascente de novo, a comida saudável (anotações de campo, 2025).

Essa noção de recuperação ambiental ritual corrobora o que Gerson Baniwa (Luciano, 2006, p. 190) aponta como sustentabilidade indígena, que inclui, entre outros critérios, a preocupação de se relacionar com os espíritos da floresta e de saber “como se comportam os espíritos da natureza” em atividades de caça, pesca, plantio e outras que envolvem essa interação com o que a modernidade chama de “meio ambiente”. Esse critério não seria apenas um traço cultural ou uma crença, mas uma forma de “mundanização” (De La Cadena; Blaser, 2018), um aspecto constitutivo da existência dos mundos indígenas. Nesse contexto, como afirma Luciano (2006, p. 190), “iniciativas de comunidades indígenas voltadas para a recuperação de áreas degradadas ou para o reflorestamento implicam também trazer de volta os espíritos e as forças da natureza que foram afugentados com a devastação”.

A recuperação ambiental ritual, por meio da mediação de pajés e xamãs, é uma possibilidade que vem sendo explorada como parte do conjunto de práticas de recuperação ambiental a ser entregue pelo projeto do PRA TIY. A importância desse acontecimento, ocasionado pelo encontro entre os mundos moderno e os indígenas Yanomami e Ye'kwana ao longo da oficina, vai além da retórica do diálogo intercultural da modernidade. Ela expressa a utopia do pluriverso (De La Cadena; Blaser, 2018; Escobar, 2018), na qual mundos tão heterogêneos se unem como uma ecologia política de práticas, buscando negociar a complexa convivência da diferença e possibilitar que mundos díspares existam na política.

Um novo campo de negociações pode abrir-se em projetos de gestão ambiental em terras indígenas no Brasil. No contexto das políticas públicas, a possibilidade de inclusão de práticas de recuperação ambiental ritual como propostas de gestão desafia o pressuposto moderno de separação entre natureza e cultura e oportuniza novas práticas políticas. Como aponta De La Cadena (2019), a política indígena tem promovido práticas

políticas cuja pluralidade não se dá em torno dos corpos (gênero, raça, etnicidade, sexualidade), mas sim em torno da proposição de trazer para o centro da arena política seres outros que humanos como atores políticos. Essas práticas se alinham ao pensamento Yanomami sobre a floresta traduzido por Albert e Kopenawa (2023), no qual a floresta não significa somente um campo de recursos naturais, mas se mobiliza como terra-floresta (*Urihi a*), uma vasta entidade viva.

O contexto emergente da recuperação ambiental ritual revela como novas práticas políticas dos movimentos indígenas no Brasil têm buscado constituir realidades a partir da sustentação de seus mundos e modos de vida. Pensar sobre o encontro de mundos na política é refletir sobre como devem ser estabelecidas as negociações entre modos de vida, muitas vezes, díspares de maneira que o mundo dominante, o moderno, não invisibilize ou apague os mundos indígenas, como os modos de vida Yanomami e Ye'kwana. Esse é um desafio constante no campo da gestão ambiental e territorial de terras indígenas no Brasil, esse campo complexo e contraditório que engloba diversas políticas públicas de gestão, como aponta Little (2006).

7 CONCLUSÃO

Ao analisar o Plano de Gestão Territorial e Ambiental da Terra Indígena Yanomami (PGTA da TIY), esta dissertação demonstrou que esse instrumento de política pública se constitui como um dispositivo de mediação ontológica que mobiliza múltiplas realidades de gestão ambiental. O PGTA da TIY articula uma multiplicidade de temas e subtemas que, ao se correlacionarem, possibilitam a coexistência de mundos díspares. No entanto, a análise evidenciou que o documento estabiliza acordos ontológicos temporários de maneira assimétrica: o PGTA evidencia mais a prática da ontologia moderna do que as práticas das ontologias Yanomami e Ye'kwana. Nesse sentido, o PGTA da TIY atualiza o caráter técnico-burocrático e governamentalizante da gestão territorial e ambiental na Terra Indígena Yanomami, em vez de fortalecer o plano como “projeto de vida”. Dessa maneira, reforça a terra indígena como área protegida por práticas de disciplinamento e normatização.

Nesse contexto, esta pesquisa demonstrou que a prevalência de pressupostos da ontologia moderna se manifesta, sobretudo, na construção narrativa que coordena e distribui toda a linha discursiva do PGTA a partir de conceitos e noções da conservação ambiental como “recursos naturais”, “sustentabilidade ambiental”, “desenvolvimento sustentável” e “manejo sustentável”. O PGTA da TIY não mobiliza as palavras “natureza” e “meio ambiente” para descrever o mundo natural; ele materializa essa ideia por meio do termo-síntese “recurso natural”, que reforça o estatuto econômico atribuído à natureza. Por sua vez, no contexto do PGTA como dispositivo de mediação ontológica, o termo recurso natural também é coordenado como um “cimento” (Povinelli, 2001), que busca unificar vozes contraditórias em torno de um interesse comum, por meio de práticas de poder de comunicação.

Nesse sentido, a realidade construída a partir do PGTA da TIY reforça o enquadramento no pressuposto moderno da grande separação entre natureza e cultura, na qual a natureza, inerte, externa ao humano, é a realidade única, comum a todos, que deve ser observada, manipulada, dominada, conservada. Esse enquadramento enfatiza o papel de terras indígenas como áreas prioritárias para a conservação, ao passo que desmobiliza o sentido do habitar indígena, pelo qual os povos Yanomami e Ye'kwana ocupam seus territórios a partir de modos específicos de se relacionar com o lugar. Nesse contexto, os mundos Yanomami e Ye'kwana, fundamentados em pressupostos de relacionalidade e reciprocidade, podem enfrentar, por meio de práticas de gestão ambiental de terras

indígenas, lógicas de invisibilização, inviabilização e apagamento de práticas relacionais que constituem e sustentam seus modos de vida.

Entretanto, considerando o contexto complexo e contraditório da própria gestão territorial e ambiental de terras indígenas, esta pesquisa evidenciou que o PGTA da TIY abre possibilidades para ampliar os horizontes modernos da política de gestão ao performar mundos múltiplos. Com sua dinâmica de mosaico, que justapõe peças heterogêneas para compor imagens, o PGTA também articula propostas que fortalecem os conhecimentos e os modos de vida Yanomami e Ye'kwana, especialmente por meio de propostas para fortalecer a transmissão de conhecimentos indígenas. O PGTA da TIY também abre oportunidades de pluriverso ao incorporar, ainda que de forma subestimada, práticas relacionais em propostas de gestão ambiental. No entanto, analisou-se que o documento, em sua construção narrativa geral, articulou a agência desses não humanos invisíveis, premissa central para as ontologias Yanomami e Ye'kwana, com pouca ênfase e manteve escondida uma diferença radical entre mundos indígenas e não indígenas. Tal configuração, em contexto de diálogo entre mundos díspares, limita a apreensão de aspectos constitutivos das ontologias indígenas, especialmente por parte de atores não indígenas imbricados nas instituições do Estado, e pode levar a equivocções sem controle (Blaser, 2009).

Como demonstrou o exercício de *ontoreflexividade*, elaborado por esta pesquisa, propostas do PGTA da TIY como plantar árvores e plantas, inseridas em contextos de manejo sustentável de recursos naturais, tendem a assumir pressupostos da modernidade como práticas predominantes. Essa dinâmica perpetua equivocções sem controle, que podem levar a conflitos ontológicos. A partir desse exercício, verificou-se que, na proposta do PGTA da TIY, há possibilidades para processos de tradução/articulação, mas para isso, as diferenças radicais escondidas precisam ser evidenciadas nos espaços de negociação. Observou-se ainda que o PGTA, em diversas propostas, se constitui como um campo fértil para equivocções, que podem se configurar como controladas ou sem controle, a depender de como se dão as negociações para a implementação das propostas previstas no plano.

Mesmo sendo esse campo de equivocções e conflitos potenciais, por meio desta pesquisa, verificou-se que o PGTA da TIY enseja a possibilidade da prática de pluriverso e que há espaço para negociar mundos múltiplos no documento. Entretanto, a possibilidade de o PGTA constituir realidades múltiplas, de modo que os mundos indígenas Yanomami e Ye'kwana não sejam invisibilizados, inviabilizados ou apagados

pela hegemonia das práticas da modernidade, depende da capacidade de agir, sobretudo, de atores não indígenas instalados no âmago das instituições modernas. Essa capacidade de agir passa por realizar associações constantes no sentido de neutralizar efeitos de coordenação e distribuição (Mol, 2002) que articulem a “natureza”, ou “recursos naturais”, como a única realidade possível, comum a todos. Ou seja, passa por “levar a sério” na política as práticas relacionais indígenas que têm como centralidade as negociações com animais, plantas, rios, montanhas e outros seres visíveis e invisíveis da floresta na gestão de terras indígenas.

Passa também por questionar o multiculturalismo e a tradução cultural como premissa para a gestão ambiental e territorial de terras indígenas. Ao manter a chave do multiculturalismo em processos de negociação envolvendo povos indígenas e seus territórios, parte-se do pressuposto de que o mesmo mundo e a mesma realidade são compartilhados e que todos os atores estão “falando da mesma coisa” quando se referem ao meio ambiente. No entanto, o que se observa na análise do PGTA da TIY é que o multiculturalismo corrobora a metafísica de um mundo único contêiner (Law, 2011), que neutraliza as diferenças e reduz as práticas indígenas de relacionalidade a meras “crenças”.

Nesse sentido, esta pesquisa recomenda que atores de instituições modernas considerem a concepção de mundos múltiplos (De La Cadena; Blaser, 2018; Escobar, 2018) como uma chave de leitura do PGTA da TIY para fins de implementação das propostas de gestão ambiental do plano, a fim de permitir a continuidade de práticas de sustentabilidade indígenas que garantem a conservação das florestas. Também recomenda que técnicos, gestores e outros profissionais das instituições modernas repensem processos de tradução e articulação a partir de práticas de pluriverso. Recomenda-se, ainda, que as noções de equivocação sem controle e conflitos ontológicos sejam adotadas como chave de leitura de PGTA's, a fim de tornar evidentes as diferenças radicais escondidas nas propostas de gestão ambiental do plano de gestão Yanomami. Isso implica levar a sério as práticas indígenas de manejo de plantas e animais, especialmente de caça, assumindo as propostas ancoradas nas ontologias Yanomami e Ye'kwana como igualmente válidas em termos de implementação de políticas públicas. Na avaliação desta pesquisa, a incorporação de conhecimentos e práticas indígenas como parte de uma “caixa de ferramentas” de soluções de *experts* (Blaser, 2009) para gestão ambiental na Terra Indígena Yanomami é insuficiente.

Como esta pesquisa mostrou, o PGTA da TIY não é um mero documento estático, inerte, mas sim um documento que constrói ativamente realidades a partir dos acordos ontológicos temporários que mobiliza. E se as realidades são construídas e moldadas por práticas (Mol, 2002), é preciso considerar que as associações constantes que são feitas a partir do PGTA da TI Yanomami estão construindo e moldando novas realidades, abrindo, portanto, campos de possibilidade para ampliar o alcance de políticas públicas, como mostrado no relato sobre o debate emergente da recuperação ambiental ritual, ou para reforçar pressupostos da ontologia moderna. Nesse sentido, um caminho para subverter a lógica de uma metafísica da realidade única, performada por uma natureza comum a todos, é abrir possibilidades para que outros campos relacionais entre humanos e não humanos possam coexistir no fazer da política. Um exemplo é possibilitar que xamãs Yanomami e os espíritos *xapiri*, assim como os sábios Ye'kwana e os espíritos da roça ritual, atuem como “coisas” que politicamente realmente existem na gestão desses territórios. Nesse contexto, o PGTA da TIY se articula como um instrumento que oferece essas possibilidades.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACOSTA, Alberto. **O Bem Viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. Tradução de Tadeu Breda. São Paulo: Autonomia Literária / Elefante, 2016.

ADÃO, Clara de Oliveira. Decolonialidade ambiental para conservação da sociobiodiversidade. **REJUR** – Revista Jurídica da UFERSA. Mossoró, v. 8, n. 15, jan./jun., p. 245-258, 2024.

ALBERNAZ, Pablo de Castro. **The Ye'kwana Cosmosonics**: a Musical Ethnography of the North Amazon People. 2020. 324 f. Tese (Doutorado em Musikwissenschaft) – Philosophische Fakultät, Universität Tübingen, Tübingen, 2020.

ALBERT, Bruce. **O ouro canibal e a Queda do Céu**: uma crítica xamânica da economia política da natureza. Brasília: UnB, 1995. (Série Antropologia, 174).

ALBERT, Bruce; KOPENAWA, Davi. **O espírito da floresta**. São Paulo: Companhia das Letras, 2023.

ALBERT, Bruce; SENRA, Estevão. **Puu naki thëã oni**: o conhecimento yanomami sobre abelhas. São Paulo: Instituto Socioambiental; Boa Vista: Hutukara Associação Yanomami, 2021.

ALMEIDA, Mauro W. B. Caipora e outros conflitos ontológicos. **R@U** – Revista de Antropologia da UFSCar, São Carlos, v. 5, n. 1, p. 7–28, jun. 2013.

AMY, Douglas J. **The Politics of Environmental Mediation**. 1. ed. New York: Columbia University Press, 1987.

ANDRADE, Karenina Vieira. **A ética Ye'kuana e o espírito do empreendimento**. 2007. 213 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, 2007.

ANDRADE, Karenina Vieira. Alteridades (in)corporadas: notas sobre a chefia Ye'kwana. **Anuário Antropológico**, v. 38, n. 1, p. 119-141, 2013.

ANDRADE, Karenina Vieira. Genocídio Yanomami ontem e hoje: vidas em risco, resistência indígena e desafios para o futuro. In: RAMOS, Alcida Rita; ANDRADE, Karenina Vieira (org.). **Yanomami**: tragédia sem fim. São Paulo: ABA, 2024. p. 15-38.

ANDRADE, Karenina Vieira. Unidade e diferença: os Ye'kwana e suas relações com a fronteira binacional. **Anuário Antropológico**, v. 43, n. 2, p. 77-101, 2018.

APIB – ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL. **PNGATI e Retomada do Comitê Indígena de Mudanças Climáticas**. YouTube, 26 abr. 2023. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=IWEm4vr5UcU>. Acesso em: 25 mai. 2024.

ARAÚJO, Fabrício. **“Como a floresta vai se recuperar?” Yanomami e Ye'kwana apresentam plano ao governo para evitar novos invasores.** Instituto Socioambiental (ISA), 2024. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/noticias-socioambientais/como-floresta-vai-se-recuperar-yanomami-e-yekwana-apresentam-plano-ao>. Acesso em: 18 jun. 2025.

ARAÚJO, Fabrício. **Carta de Surucucu:** VI Fórum de lideranças Yanomami e Ye'kwana mostra força coletiva e cobra avanços. São Paulo: ISA, 2025.

ASAD, Talal. The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology. In: CLIFFORD, James; MARCUS, George E. (Eds.). **Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography.** Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1986. p. 141-164.

BALÉE, William. **Cultural Forest of the Amazon:** a historical ecology of people and their landscapes. Tuscaloosa: The University of Alabama Press, 2013.

BALÉE, William. **Footprints of the Forest:** Ka'apor Ethnobotany –s The Historical Ecology of Plant Utilization by an Amazonian People. New York: Columbia University Press, 1999.

BALÉE, William; GELY, Anne. Managed Forest Succession in Amazonia: The Ka'apor Case. In: DPOSEY, D; BALÉE, W. (eds). **Resource management in Amazonia:** Indigenous and folk strategies. New York: New York Botanical Garden, p. 129-158, 1989.

BARRETO, Rodrigo Gottschalk Sukerman. **O silenciamento como problema epistemológico.** 2020. Dissertação (Mestrado em Filosofia – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2020.

BARRETTO-FILHO, Henyo T.; CORREIA, Cloude de Souza Correia. **Gestão Ambiental e/ou Territorial de/em Terras Indígenas:** Subsídios para a construção da Política Nacional de Gestão Ambiental em Terras Indígenas conforme Portaria Interministerial nº 276/2008. Brasília: Ministério do Meio Ambiente, 2009.

BATISTA, Cícera Pinheiro; CARVALHO, Paulo Dourian Pereira de. Reagregando o social: uma introdução à Teoria do Ator-Rede. Resenha. **Cronos** – Revista da Pós-graduação em Ciências Sociais, UFRN, Natal, v. 22, n. 2, 2021.

BAVARESCO, Andréia; MENEZES, Marcela. **Entendendo a PNGATI:** Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental Indígena. Brasília: GIZ/Projeto GATI/Funai, 2014

BECK, Ulrich. **Risk Society:** Towards a New Modernity. London: Sage, 1992.

BECKER, Bertha K. Gestão do território e territorialidade na Amazônia: a CVRD e os garimpeiros na província mineral de Carajás. In: BECKER, Bertha K.; MIRANDA, Mariana; MACHADO, Lia O. **Fronteira Amazônica:** questões sobre a gestão do território. Brasília: Editora Universidade de Brasília; Rio de Janeiro: Editora Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1990.

BENJAMIN, Walter. A tarefa do tradutor. In GAGUEBIN, Jeanne Marie (org.). **Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)**. Trad.: Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. Livraria Duas Cidades, Editora 34, 2011.

BINGHAN, Gail, **Resolving Environmental Disputes: A Decade of Experience in Resolving Locational Conflict**, Lake. New Jersey: New Jersey: Center for Urban Policy Research; R. W. ed., 1986.

BLASER, Mario. La ontología política de un programa de caza sustentable. **Revista Red de Antropologías Mundiales**, n. 9, 81-108, 2009.

BLASER, Mario. Life Projects: indigenous peoples agency and development. In: BLASER, Mario, FEIT, Harvey A; MCRAE, Glenn (org.). **In the Way of Development: indigenous peoples, life projects and globalization**. Nova Iorque: Zed Books, 2004. p. 26-44.

BLASER, Mario. Notes towards a political ontology of “environmental” conflicts. In: BLASER, Mario; de la CADENA, Marisol; ESCOBAR, Arturo (org.). **Contested ecologies: dialogues in the anthropology of nature and knowledge**. Cape Town: HSRC Press, 2013b. p. 13-27.

BLASER, Mario. Ontologia e indigeneidade: sobre a ontologia política de conjuntos heterogêneos. **Geografias culturais**, vol. 21, n. 1, pp. 49-58, 2014.

BLASER, Mario. Ontological Conflicts and the Stories of Peoples in Spite of Europe: Toward a Conversation on Political Ontology. **Current Anthropology**, vol. 54, n. 5, pp. 547-568, 2013c.

BLASER, Mario. Political Ontology: cultural studies without “cultures”?. **Cultural Studies**, vol. 23, Nos. 5-6, pp. 873-896, 2009a.

BLASER, Mario. **Relato de la globalizacion desde el Chaco**. Universidad del Cauca. 2013a.

BLASER, Mario; CADENA, Marisol de la. Pluriverse: proposals for a World of Many Worlds. In: BLASER, Mario; CADENA, Marisol de la (org.). **A world of many worlds**. Durham and London: Duke University Press, 2018, pp. 1-22.

BLASER, Mario; FERREIRA, J. C. **Ontologia política**. In: PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter et al. (org.). **Dicionário de ecologia política**. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2024. p. 127-132.

BORRINI-FEYERABEND, Grazia et al. **Governance of Protected Areas: From understanding to action**. Gland: IUCN, 2013. (Série *Best Practice Protected Area Guidelines*, n. 20).

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília: Senado Federal, 1988. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm. Acesso em: 15 mar. 2025.

BRASIL. **Decreto nº 5.758, de 13 de abril de 2006.** Institui o Plano Estratégico Nacional de Áreas Protegidas – PNAP, seus princípios, diretrizes, objetivos e estratégias, e dá outras providências. Brasília: Diário Oficial da União, 2006. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2006/Decreto/D5758.htm. Acesso em: 9 mar. 2025.

BRASIL. **Decreto nº 7.747, de 5 de junho de 2012.** Institui a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas – PNGATI. Brasília: Diário Oficial da União 2012a. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/decreto/d7747.htm. Acesso em: 11 mar. 2025.

BRASIL. **Decreto nº 8.972, de 23 de janeiro de 2017.** Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Regional - PNDR e dá outras providências. Brasília, DF: Diário Oficial da União, 24 jan. 2017. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/2017/decreto-8972-23-janeiro-2017-784200-publicacaooriginal-151853-pe.html>. Acesso em: 22 jun. 2025.

BRASIL. Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (Ibama). **Instrução Normativa nº 14, de 1º de julho de 2024.** Estabelece os critérios e procedimentos para a elaboração, execução e monitoramento de Projeto de Recuperação de Área Degradada ou Alterada – PRAD. Brasília, DF: Ibama, 2024b. Disponível em: <https://www.ibama.gov.br/component/legislacao/?view=legislacao&legislacao=139412>. Acesso em: 27 mai. 2025.

BRASIL. **Lei nº 12.651, de 25 de maio de 2012.** Dispõe sobre a proteção da vegetação nativa; altera as Leis nºs 6.938, de 31 de agosto de 1981, 9.393, de 19 de dezembro de 1996, e 11.428, de 22 de dezembro de 2006; revoga as Leis nºs 4.771, de 15 de setembro de 1965, e 7.754, de 14 de abril de 1989, e a Medida Provisória nº 2.166-67, de 24 de agosto de 2001; e dá outras providências. Brasília: Diário Oficial da União, 2012b. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/112651.htm. Acesso em: 9 ago. 2025.

BRASIL. **Lei nº 6.938, de 31 de agosto de 1981.** Dispõe sobre a Política Nacional do Meio Ambiente, seus fins e mecanismos de formulação e aplicação, e dá outras providências. Brasília: Diário Oficial da União, 1981. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/16938.htm. Acesso em: 20 jun. 2025.

BRASIL. **Lei nº 9.985, de 18 de julho de 2000.** Institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza e dá outras providências. Brasília: Diário Oficial da União, 2000. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19985.htm. Acesso em: 21 mai. 2025.

BRASIL. Ministério da Justiça; Fundação Nacional do Índio. **Ofício nº 462/CGPIMA/DAS:** Grupo de trabalho interministerial - GTI sobre a política de gestão ambiental das terras indígenas, v. 3. Brasília, DF: MJ, 2010.

BRASIL. Ministério dos Povos Indígenas. Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai). **Plano de Trabalho do Termo de Execução Descentralizada (TED):** Cooperação Funai e Universidade de Brasília (UnB). Processo nº 23106.050305/2024-65. Brasília, DF: Funai, 2024a. Disponível em: [https://www.gov.br/funai/pt-br/acesso-a-](https://www.gov.br/funai/pt-br/acesso-a)

informacao/conteudo/dages/cgof/ted-unb-sei-7059935-plano.pdf. Acesso em: 3 mar. 2026.

BRASIL. Presidência da República. **Relatório Integrado de Ações: Emergência Yanomami**. Brasília: Presidência da República, 2023. Disponível em: https://www.gov.br/secom/pt-br/assuntos/noticias/2023/05/em-pouco-mais-de-100-dias-operacao-yanomami-muda-o-cenario-em-roraima/00_relatoriointegradoacoesemergencias-a4-final_11-05-23_vale.pdf. Acesso em: 15 jun. 2025.

BRASIL. Secretaria de Comunicação Social. **Governo do Brasil acelera desintrusão e já reduziu em 98,9% a área de garimpo na Terra Yanomami**. Brasília, DF: Secom, 5 fev. 2026. Disponível em: <https://www.gov.br/secom/pt-br/acompanhe-a-secom/noticias/2026/02/governo-do-brasil-acelera-desintrusao-e-ja-reduziu-em-98-9-a-area-de-garimpo-na-terra-yanomami>. Acesso em: 22 mar. 2026.

BRAUN, Virginia; CLARKE, Victoria. (Mis)conceptualising themes, thematic analysis, and other problems with Fugard and Potts' (2015) sample-size tool for thematic analysis. **International Journal of Social Research Methodology**, London, v. 19, n. 6, p. 739-743, 2016.

BRAUN, Virginia; CLARKE, Victoria. One size fits all? What counts as quality practice in (reflexive) thematic analysis? **Qualitative Research in Psychology**, London, v. 18, n. 3, p. 328-352, 2021.

BRAUN, Virginia; CLARKE, Victoria. Reflecting on reflexive thematic analysis. **Qualitative Research in Sport, Exercise and Health**, Abingdon, v. 11, n. 4, p. 589-597, 2019.

BRAUN, Virginia; CLARKE, Victoria. Toward good practice in thematic analysis: avoiding common problems and be(com)ing a knowing researcher. **International Journal of Transgender Health**, [S. l.], v. 24, n. 1, p. 1-6, 2023.

BRAUN, Virginia; CLARKE, Victoria. Using thematic analysis in psychology. **Qualitative Research in Psychology**, Abingdon, v. 3, n. 2, p. 77-101, 2006.

BRAUN, Virginia; CLARKE, Victoria. Using thematic analysis in qualitative research. **Journal of Medicine, Surgery, and Public Health**, [S. l.], v. 4, art. 100100, 2025.

BRITO, Luiz Claudino. BARBOSA, Erivaldo Moreira. A gestão ambiental das terras indígenas e de seus recursos naturais: fundamentos jurídicos, limites e desafios. **Veredas do Direito**, Belo Horizonte, v.12, n. 24, p. 97-123, jul/dez 2015.

BURSZTYN, Maria Augusta; BURSZTYN, Marcel. **Fundamentos de política e gestão ambiental**: Caminhos para a sustentabilidade. Rio de Janeiro: Garamond, 2012.

CAPELLA, Ana Claudia. **Formulação de Políticas Públicas**. Coleção Governo e Políticas Públicas. Brasília: ENAP, 2018. Disponível em: https://repositorio.enap.gov.br/bitstream/1/3332/1/Livro_Formula%c3%a7%c3%a3o%20de%20pol%c3%adticas%20p%c3%ablicas.pdf

CAPORRINO, Bruno Walter. Para além do ambiental: considerações sobre o Plano de Gestão Socioambiental Wajãpi. In: GRUPIONI, Luis D. B. (org.). **Em busca do bem viver**: experiências de elaboração de planos de gestão territorial e ambiental de terras indígenas. São Paulo: Rede de Cooperação Amazônica (RCA), 2020.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O Trabalho do Antropólogo**: Olhar, Ouvir, Escrever. 2. ed. São Paulo: Editora UNESP, 2000 (Coleção Paralelo 15).

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). **História dos índios no Brasil**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; ALMEIDA, Mauro William Barbosa de. Populações tradicionais e conservação ambiental. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). **Cultura com aspas**. São Paulo: Cosac Naify, 2009. p. 277-300.

CARVALHO, J. J. de. Encontro de Saberes, descolonização e transdisciplinaridade: três conferências introdutórias. In: TUGNY, R. P. *et al.* (org.). **Universidade popular e encontro de saberes**. Salvador: EDUFBA, 2020. p. 13-56.

CARVALHO, J. J. de. O encontro de saberes nas artes e as epistemologias do cosmos vivo. In: TUGNY, R. P. *et al.* (org.). **Universidade popular e encontro de saberes**. Salvador: EDUFBA, 2020. p. 13-56.

CASTRO, Vicente; ALBERNAZ, Pablo; ROCHA, Reinaldo. Seres invisíveis, cantos, cura Ye'kwana na voz de Vicente Yudaawana na UFRR: oralidade e escrita, tradição e universidade. **Ayé: Revista de Antropologia**, [S.l.], n. 1, v. 5, 2023.

CCPY – COMISSÃO PELA CRIAÇÃO DO PARQUE YANOMAMI. **Relatório de Atividades 1985**. Acervo ISA, 1985. Disponível em: <<https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/YAD00060.pdf>>. Acesso em: 10 jul. 2025.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado** – Pesquisas de Antropologia Política. Tradução: Theo Santiago. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora S. A, 1978a.

CMMAD – Comissão Mundial sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento das Nações Unidas. Relatório de Brundtland. **Nosso Futuro Comum**. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1991.

COLLINS, H.M. The Seven Sexes: a Study in the Sociology of a Phenomenon, or the Replication of Experiments in Physics, **Sociology**, v. 9, pp. 205-224, 1975.

COLLINS, Harry; EVANS, Robert. The Third Wave of Science Studies: Studies of Expertise and Experience. **Social Studies of Science**, v. 32, n. 2, p. 235–296, 2002.

COMANDULLI, Carolina Schneider. Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas: fazendo planos. **RURIS – Revista do Centro de Estudos Rurais**, Campinas, v. 10, n. 1, p. 41-71, mar. 2016.

CRISPIM, Fernanda; COELHO, Giovanna; TOMIOKA, Maurice. [Mapa: Áreas da TIY atingidas pelo garimpo ilegal - distribuição espacial das áreas degradadas pelas cavas do garimpo ilegal]. Brasília, 2026. 2 mapa. Documento não publicado. Original em posse da autora.

CRISPIM, Fernanda; COELHO, Giovanna; TOMIOKA, Maurice. [Mapa: Terra Indígena Yanomami e suas comunidades - Limites da TIY e a distribuição populacional]. Brasília, 2026. 1 mapa. Documento não publicado. Original em posse da autora.

DALY, Herman E.; FARLEY, Joshua. **Ecological economics: principles and applications**. 2. ed. Washington, D.C.: Island Press, 2011.

DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Há mundo por vir?:** Ensaio sobre os medos e os fins. Florianópolis: Cultura e Barbárie: Instituto Socioambiental, 2014.

DE LA CADENA, Marisol. BLASER, Mario. **A World of Many Worlds**. Carolina do Norte: Duke University Press, 2018.

DE LA CADENA, Marisol. Cosmopolítica indígena nos Andes: reflexões conceituais para além da ‘política’. Tradutores: Lucas da Costa Maciel e Fernanda Borges Henrique. **Revista de Estudos Indígenas**, Campinas, SP: v. 2, p. 1 – 37, 2019.

DE LA CADENA, Marisol. **Seres-terra: cosmopolíticas em mundos andinos**. Tradução: Caroline Nogueira e Fernando Silva e Silva. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2024.

DESCOLA, Philippe. **Para além da natureza e cultura**. Traduzido por Andrea Daher e Luiz César de Sá. Niterói: Editora Efuff, 2023.

DINO, Natália Albuquerque; PANKARARU, Maíra; FURTADO, Larissa Carvalho. **O tempo como mecanismo da colonialidade: uma análise crítica do direito de consulta prévia, da justiça de transição e da tese do marco temporal à luz da temporalidade indígena**. *Revista Memória em Rede*, Pelotas, v. 15, n. 29, 2023.

DOBLAS, Juan; OVIEDO, Antonio. Efetividade dos territórios tradicionalmente ocupados na manutenção da cobertura vegetal natural no Brasil. *In*: CUNHA, Manuela Carneiro da; SULAIMAN, Sâmia Nascimento; MAGALHÃES, Sônia Barbosa (org.). **Povos tradicionais e biodiversidade: contribuições dos povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais para a biodiversidade, políticas e ameaças**. São Paulo: SBPC, 2021. v. 2, p. 14-58. Disponível em: <http://portal.sbpnet.org.br/livro/povostradicionais5.pdf>. Acesso em: 22 de jun. 2024.

DOURADO, Martha Fellows; ALENCAR, Ane; MOTINHO, Paulo; NÓBREGA, Caroline Correa; BORTOLOTO, Fernanda. A gestão ambiental e territorial de Terras Indígenas: uma questão climática. *Brasiliense, Journal for Brazilian Studies*, vol. 5, n. 1, novembro 2016.

ESCOBAR, Arturo. **Designs for the pluriverse: radical interdependence, autonomy, and the making of worlds**. Durham: Duke University Press, 2018.

ESCOBAR, Arturo. **Encountering development**: the making and unmaking of the Third World. Princeton: Princeton University Press, 2012.

ESCOBAR, Arturo; BLASER, Mario. Political ontology. *In*: ADAMSON, Joni; GLEASON, William; PELLOW, David (org.). **Keywords in the study of environment and culture**. New York: New York University Press, 2016. p. 164-168.

ESCOBAR, Arturo; PARDO, Maurício. Movimentos sociais e biodiversidade no pacífico colombiano. *In*: SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). **Semear outras soluções**: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. p. 341-374.

ESTORNILO, Milena. Manejo de quê? Algumas equivocções em projetos de manejo na Amazônia. **Dossier – Natureza e Cultura**. v. 19, 2011.

EUSEBI, Luigi. **A barriga morreu!**: o genocídio dos Yanomami. Tradução: Romana Ghirotti Prado. Edições Loyola, São Paulo, 1991.

EZL, EJÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL. **Cuarta Declaración de la Selva Lacandona**. 1º jan. 1996. Disponível em: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/01/01/cuarta-declaracion-de-la-selva-lacandona/>. Acesso em: 01/09/2025.

FERREIRA, Leandro Valle; VENTICINQUE, Eduardo Martins; ALMEIDA, Samuel. O desmatamento na Amazônia e a importância das áreas protegidas. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 19, n. 53, p. 157-166, 2005.

FIGUEIREDO, Ana; GUIMARÃES, Ryanny. Esquemas criminais: a emergência do Primeiro Comando da Capital no garimpo ilegal da Terra Indígena Yanomami. *In*: INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA (IPEA). **Boletim de Análise Político-Institucional**, Brasília, n. 36, 2024.

FLEURY, Lorena Cândido. **Conflito ambiental e cosmopolíticas na Amazônia brasileira**: a construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte em perspectiva. 2013. Tese (Doutorado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013.

FLEURY, Lorena Cândido; ALMEIDA, Jalcione. A construção da usina hidrelétrica de Belo Monte: conflito ambiental e o dilema do desenvolvimento. **Ambiente & Sociedade**, São Paulo, v. 16, n. 4, p. 141-158, out./dez. 2013.

FLEURY, Lorena Cândido; ALMEIDA, Jalcione; PREMEBIDA, Adriano. O ambiente como questão sociológica: conflitos ambientais em perspectiva. **Sociologias**, Porto Alegre, v. 16, n. 35, p. 34-82, jan./abr. 2014.

FLEURY, Lorena Cândido; BARBOSA, Rômulo Soares; SANT'ANA JÚNIOR, Horácio Antunes. Sociologia dos conflitos ambientais. **Revista Brasileira de Sociologia**, Aracaju, v. 5, n. 11, p. 14-41, set./dez. 2017.

FUNAI – FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. **Gestão Ambiental e Territorial de Terras Indígenas**: instrumentos. Brasília: FUNAI, sem data. Disponível em: <http://cggamgati.funai.gov.br/index.php/pngati/instrumentos/>. Acesso em: 17 jan. 2025.

FUNAI – FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. Gestão Ambiental e Territorial Indígena no Brasil: contribuições do Projeto GATI. In: VIANNA, Fernando (org.). **Projeto Gestão Ambiental e Territorial Indígena**. Brasília: FUNAI, 2020. Disponível em: <https://www.gov.br/funai/pt-br/arquivos/conteudo/cggam/pdf/2017/gatii-web.pdf/view>. Acesso em: 22 out. 2023.

FUNAI – FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. **Plano de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas**: orientações para elaboração. Brasília: FUNAI, 2013.

FUNAI – FUNDAÇÃO NACIONAL DOS POVOS INDÍGENAS. **Funai celebra avanço do projeto de lei que transforma PNGATI em política de Estado**. Brasília: FUNAI, 20 jun. 2024. Disponível em: <https://www.gov.br/funai/pt-br/assuntos/noticias/2024/funai-celebra-avanco-do-projeto-de-lei-que-transforma-pngati-em-politica-de-estado>. Acesso em: 22 jun. 2026.

FUNAI – FUNDAÇÃO NACIONAL DOS POVOS INDÍGENAS. **SOS Yanomami**: realidades dos povos Yanomami e Ye'kwana, causas da atual calamidade de saúde e as ações emergenciais de socorro e proteção que estão sendo executadas pelo governo federal. Brasília: FUNAI, 2023. Disponível em: https://www.gov.br/funai/pt-br/centrais-de-conteudo/publicacoes/sos-yanomami_cartilha_final.pdf. Acesso em: 10 ago. 2025.

FURTADO, Mariana Spagnuolo. **Mundos entrelaçados**: saberes e práticas femininas e as tramas da cestaria yanomami em Maturacá (AM). 2023. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2023.

FURTADO, Mariana Spagnuolo. Përisi: considerações sobre possíveis alianças entre mundos divergentes. In: Reunião de Antropologia da Ciência e Tecnologia, 8, 2021, Campinas. **Anais eletrônicos** [...]. Campinas: Unicamp, 2021. Disponível em: <https://ocs.ige.unicamp.br/ojs/react/article/view/3766>. Acesso em: 5 de nov de 2025.

FUTADA, Silvia de Melo; SOUZA JÚNIOR, Carlos Moreira de; ALENCAR, Ane (org.). **O estado das áreas protegidas na Amazônia brasileira**: oportunidades em áreas protegidas. São Paulo: Instituto Socioambiental; Belém: Imazon, Ipam, 2019. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/>. Acesso em: 22 abr. 2025.

GAVAZZI, Renato Antônio. A experiência de elaboração dos Planos de Gestão Territorial e Ambiental das Terras Indígenas no Acre. In: GRUPIONI, Luis D. B. (org.). **Em busca do bem viver**: experiências de elaboração de planos de gestão territorial e ambiental de terras indígenas. São Paulo: Rede de Cooperação Amazônica (RCA), 2020.

GEORGESCU-ROEGEN, Nicholas. **The entropy law and the economic process**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971.

GIDDENS, Anthony. **Sociologia**. 2. ed. Madrid: Alianza Editorial, 1995.

GIZ – DEUTSCHE GESELLSCHAFT FÜR INTERNATIONALE ZUSAMMENARBEIT. **Planos de Gestão Territorial e Ambiental em Terras Indígenas do Brasil (PGTAs)**. Brasília: GIZ, sem data.

GOMES, Ana Maria. KOPENAWA, Davi. O Cosmo segundo os Yanomami: Hutukara e Urihi. *Revi. UFMG*, Belo Horizonte, v. 22, nº 1 e 2, jan./dez. 2015.

GONGORA, Majoi Fávero. **Ääma ashichaato, replicações, transformações, pessoas e cantos entre os Ye'kwana do rio Auaris**. 2017. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação do Departamento de Antropologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

GRUPIONI, Luis Donisete Benzi; KAHN, Marina (org.). **Gestão territorial e ambiental em terras indígenas na Amazônia brasileira: os percursos da Rede de Cooperação Alternativa**. São Paulo: Iepé, 2013.

GUDYNAS, Eduardo. Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo. In: SCHULDT, J. et al. **Extractivismo, política y sociedad**. Quito: CAAP, CLAES, 2009.

GUDYNAS, Eduardo. **Extractivisms: Politics, Economy, and Ecology**, Halifax, Fernwood Publishing, 2021.

GUIMARÃES, Verônica Maria Bezerra. Política nacional de gestão territorial e ambiental de terras indígenas (PNGATI): a busca pela autonomia ambiental e territorial das terras indígenas no Brasil. *Revista Direito Ambiental e Sociedade*, v. 4, n. 1, p. 157-177, 2014.

HAY, Hutukara Associação Yanomami; SEDUUME, Associação Wanasseduume Ye'kwana. **Yanomami sob ataque: garimpo ilegal na Terra Indígena Yanomami e propostas para combatê-lo**. Brasília: ISA, 2022.

HOWLETT, Michael; MUKHERJEE, Ishani. Policy formulation: where knowledge meets power in the policy process. In: Howlett, M.; Mukherjee, I. **Handbook of Policy Formulation**. Cheltenham: Edward Elgar Publishing, 2017.

HUTUKARA ASSOCIAÇÃO YANOMAMI. **Plano de Gestão Territorial e Ambiental Terra Indígena Yanomami**: com Protocolo de Consulta Yanomami e Ye'kwana. Versão YANOMAMI / YANONAMI | PORTUGUÊS. Organização: Marina A. R. de Mattos Vieira; Lucas P. das N. S. Lima. [S. l.]: Instituto Socioambiental, 2019. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/livros/terra-indigena-yanomami-plano-de-gestao-territorial-e-ambiental-com-protocolo-de>. Acesso em: 3 fev. 2024.

HUTUKARA ASSOCIAÇÃO YANOMAMI; ISA – INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Relatório Executivo 1: Plano de Gestão da Terra Indígena Yanomami**. Brasília: ISA, 2016.

HUTUKARA ASSOCIAÇÃO YANOMAMI; ISA – INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Relatório Executivo 2: Plano de Gestão Territorial e Ambiental – PGTA Terra Indígena Yanomami**. Brasília: ISA, 2017.

HUTUKARA ASSOCIAÇÃO YANOMAMI; ISA – INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Relatório Executivo 3: Plano de Gestão Territorial e Ambiental – PGTA Terra Indígena Yanomami**. Brasília: ISA, 2018.

HUTUKARA ASSOCIAÇÃO YANOMAMI; SEDUUME – ASSOCIAÇÃO WANASSEDUUME YE'KWANA. **Yanomami sob ataque: garimpo ilegal na Terra Indígena Yanomami e propostas para combatê-lo**. [S. l.]: Instituto Socioambiental, 2022. Disponível em: <https://www.hutukara.org.br/yanomami-sob-ataque>. Acesso em: 16 jun. 2025.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Com a coleta concluída na TI Yanomami: Censo já registra 1.652.876 pessoas indígenas em todo o país**. Rio de Janeiro: IBGE, 2023. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/novo-portal-destaques/36595-com-a-coleta-concluida-em-tis-yanomamis-censo-ja-registra-1-652-876-pessoas-indigenas-em-todo-o-pais.html>. Acesso em: 18 abr. 2025.

ICMBIO – Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade. **Plano de Manejo do Parque Nacional do Pico da Neblina**. ICMBIO, Brasília, 2022.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). **Terras Indígenas e Unidades de Conservação na Amazônia Legal Brasileira: Programa de Monitoramento de Áreas Protegidas**. São Paulo: ISA, 2023. Disponível em: <https://www.socioambiental.org>. Acesso em: 21 jan. 2025.

ISA – INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. Lideranças da Terra Indígena Yanomami apresentam PGTA e Protocolo de Consulta. *In: Canal do Instituto Socioambiental*. YouTube, 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=7-u87UhhQDQ&t=239s>. Acesso em: 5 fev. 2025.

ISA – INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Povos Indígenas no Brasil**. ISA, [s.d.]. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Yanomami>. Acesso em: 18 abr. 2025.

ISA – INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. Terra Indígena Yanomami. *In: ISA – INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. Terras Indígenas no Brasil*. São Paulo: ISA, 2025. Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/4016>. Acesso em: 18 abr. 2025.

ISA – INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Yanomami e Ye'kwana iniciam construção do Plano de Gestão da maior Terra Indígena do Brasil**. Site do ISA, 2 nov. 2015. Disponível em: <https://site-antigo.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/yanomami-e-yekwana-iniciam-construcao-do-plano-de-gestao-da-maior-terra-indigena-do-brasil>. Acesso em: 5 abr. 2025.

ISA – INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL; APYB – ASSOCIAÇÃO DO POVO YE'KWANA DO BRASIL. **Território Ye'kwana: a vida em Auaris**. São Paulo: ISA; Boa Vista: APYB, 2017.

JONES, Charles O. **An Introduction to the Study of Public Policy**. Belmont, California: Wadsworth Publishing Company, 1970.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A Queda do Céu**: palavras de um xamã Yanomami. Tradução: Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KOTHARI, Ashish; SALLEH, Ariel; ESCOBAR, Arturo; DEMARIA, Federico; COSTA, Alberto. **Pluriverso**, um dicionário del posdesarrollo. Barcelona: Icaria, 2019.

LATOUR, Bruno. **A vida de laboratório**: a produção de fatos científicos. Tradução: Angela Ramalho Vianna. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.

LATOUR, Bruno. **Ciência em Ação**: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora. Tradução: Ivone C. Benedetti. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**: Ensaio de Antropologia Simetrica. Tradução: Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LATOUR, Bruno. **Petites leçons de sociologie des sciences**. 1ª edição. Paris: La Découverte, Point Seuil, 2003.

LATOUR, Bruno. **Reagregando o Social**: uma introdução à Teoria Ator-Rede. Salvador; Bauru: EDUFBA; EDUSC, 2012.

LAURIOLA, Vincenzo M. **De quem é o Monte Roraima?** Terras Indígenas e Unidades de Conservação entre os dilemas da conservação na Amazônia brasileira. *Passages de Paris*, v. 6, p. 53–110, 2011.

LAW, John. Actor network theory and material semiotics. **Heterogeneities.net**, [S. l.], 2007. Disponível em: <http://www.heterogeneities.net/publications/Law2007ANTandMaterialSemiotics.pdf>. Acesso em: 10 de out. 2023.

LAW, John. **After method**: mess in social science research. London: Routledge, 2004.

LAW, John. **What's wrong with a one-world world?** Middletown: Wesleyan University, 2011. Manuscrito. Disponível em: <http://www.heterogeneities.net/publications/Law2011WhatsWrongWithAOneWorldWorld.pdf>

LAW, John; MOL, Annemarie. Complexities: an introduction. In: LAW, John; MOL, Annemarie (org.). **Complexities**: social studies of knowledge practices. Durham: Duke University Press, 2002. p. 1-22.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Jean-Jacques Rousseau: fondateur des sciences de l'homme. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. **Anthropologie structurale deux**. Paris: Plon, 1962. p. 45-56.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Totemismo hoje**. Tradução: Malcom Bruce Corrie. Petrópolis: Editora Vozes Ltda., 1975.

LIMULJA, Hanna. **O desejo dos outros**: uma etnografia dos sonhos yanomami. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

LITTLE, Paul E. **Gestão territorial em terras indígenas**: definições de conceitos e proposta de diretrizes. Relatório técnico. Rio Branco: SEMA-AC/SEPI-AC/GTZ, 2006.

LIZOT, Jacques. Los Yanomami. In: LIZOT, J. (org.). **Los Aborígenes de Venezuela**: Etnología contemporánea. Caracas: Fundación La Salle/Monte Ávila Editores, 1988. p. 479–583.

LUCIANO, Gersem José dos Santos (Gerson Baniwa). **O índio brasileiro**: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; Laced/Museu Nacional, 2006.

LUCIANO, Gerson José dos Santos (Gerson Baniwa). **Educação escolar indígena no século XXI**: encantos e desencantos. Rio de Janeiro: Mórula, Laced, 2019.

MACIEL, Ney José Brito. Instrumentos de gestão territorial e ambiental. In: BAVARESCO, Andreia; MENEZES, Marcela; MILLER, Robert Pritchard (orgs.) **A experiência do Projeto GATI em Terras Indígenas**. Brasília: IEB, 2016.

MARTÍNEZ ALIER, J. Environmental policy and distributional conflicts. In: COSTANZA, R. (ed.). **Ecological Economics**: The Science and Management of Sustainability, New York/Oxford: Columbia University Press, 1991. pp.118-136

MARTÍNEZ ALIER, Joan. **The environmentalism of the poor**: a study of ecological conflicts and valuation. Cheltenham: Edward Elgar, 2002.

MARTINEZ-ALIER, Joan. Ecological Distribution Conflicts and Indicators of Sustainability. **International Journal of Political Economy**, v. 34, n. 1, 2004, pp. 13–30.

MARTÍNEZ-ALIER, Joan; O'CONNOR, Martin. Economic and ecological distribution conflicts. In: SEGURA, Oscar; COSTANZA, Robert (orgs.). **Getting Down To Earth: practical applications of ecological economics**. Washington, D.C.: Island Press, 1996. p. 30-61.

MERENCIO, Fabiana Terhaag. A imaterialidade do material, a agência dos objetos ou as coisas vivas: a inserção de elementos inanimados na teoria social. **Cadernos do LEPAARQ**, janeiro 2013.

MIGNOLO, Walter D. La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. In: LANDER, Edgardo (org.). **La colonialidad del saber**: eurocentrismo y ciencias sociales. Buenos Aires: CLACSO, 2000, pp. 55–85.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. **Portaria GM/MS nº 28, de 20 de janeiro de 2023**. Declara Emergência em Saúde Pública de importância nacional (ESPIN) em decorrência de desassistência à população Yanomami. Brasília: MS, 2023. Disponível em: <https://www.in.gov.br/web/dou/-/portaria-gm/ms-n-28-de-20-de-janeiro-de-2023-459177294>. Acesso em: 21 jun. 2025.

MMA – MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE. **Áreas prioritárias para a conservação, utilização sustentável e repartição dos benefícios da biodiversidade: 2ª atualização.** Série Biodiversidade 56. Brasília, 2023.

MOL, Annemarie. Ontological Politics. A Word and some questions. In: LAW, John; HASSARD, John (org.). Actor Network Theory and After, Blackwell. **The Sociological Review**, v. 47, Issue 1, 1999.

MOL, Annemarie. Política ontológica. Algumas ideias e várias perguntas. ORG: NUNES, João Arriscado; ROQUE, Ricardo. In: Objectos impuros. Experiências em estudos sociais da ciência. Tradução: Gonçalo Praça. Porto: Edições Afrontamento. 2007.

MOL, Annemarie. **The Body Multiple: Ontology in Medical Practice**, Durham; London: Duke University Press, 2002.

MOL, Arthur P. J.; SPAARGAREN, Gert. Environment, Modernity, and the Risk Society: the Apocalyptic Horizon of Environmental Reform, **International Sociology**, v. 8, n. 4, p. 431-59, 1993.

MOL, Arthur P.J.; SONNENFELD, David A.; SPAARGAREN, Gert (Eds.). **The ecological modernisation reader: environmental reform in theory and practice**. 1. ed. London: Routledge, 2009. ISBN 978-0415453714. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781003061069>

MOORE, Jason W. (org.). **Antropoceno ou Capitaloceno?: Natureza, história e a crise do capitalismo**. São Paulo: Editora Elefante, 2022.

MPI – MINISTÉRIO DOS POVOS INDÍGENAS. **Comitiva de lideranças Yanomami e Yekwana esteve em Brasília para acompanhar as ações na Terra Indígena Yanomami**. Brasília: MPI, 2025. Disponível em: <https://www.gov.br/povosindigenas/pt-br/assuntos/noticias/2025/05/comitiva-de-liderancas-yanomami-e-yekwana-esteve-em-brasil-para-acompanhar-as-acoes-na-terra-indigena-yanomami>. Acesso em: 1 set. 2025.

MPI – Ministério dos Povos Indígenas. **MPI avança na apresentação dos Planos de Gestão Territorial e Ambiental**. Publicado em 26 out. 2023. Disponível em: <<https://www.gov.br/povosindigenas/pt-br/assuntos/noticias/2023/10/mpi-avanca-na-apresentacao-dos-planos-de-gestao-territorial-e-ambiental>>. Acesso em: 12 mar. 2025.

MS – MINISTÉRIO DA SAÚDE. **Portaria GM/MS nº 28, de 20 de janeiro de 2023.** Declara Emergência em Saúde Pública de importância Nacional (ESPIN) em decorrência de desassistência à população Yanomami. Brasília, 2023. Disponível em: <https://www.in.gov.br/web/dou/-/portaria-gm/ms-n-28-de-20-de-janeiro-de-2023-459177294>. Acesso em: 21 jun. 2025.

NEPSTAD, Daniel *et al.* Inhibition of Amazon deforestation and fire by parks and indigenous lands. **Conservation Biology**, [S. l.], v. 20, n. 1, p. 65-73, 2006.

NILSSON, Maurice Seiji Tomioka. **Efeitos da mobilidade Yanomami sobre o ecossistema florestal de seu território**. Dissertação (Mestrado) – Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (INPA), Manaus, 2010.

NILSSON, Maurice Seiji Tomioka. **Mobilidade Yanomami e interculturalidade: ecologia histórica, alteridade e resistência cultural**. 2018. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

NOLTE, Christoph; AGRAWAL, Arun; SILVIUS, Kirsten M.; SOARES-FILHO, Britaldo B. Governance regime and location influence avoided deforestation success of protected areas in the Brazilian Amazon. **Proceedings of the National Academy of Sciences (PNAS)**, v. 110, n. 13, p. 4956–4961, 2013.

OLIVEIRA, Adolfo Neves de. Fragmentos da Etnografia de uma Rebelião do Objeto: indigenismo e antropologia em tempos de autonomia indígena. **Anuário Antropológico/98**, 2002, p. 109-130.

OLIVEIRA, Alessandro Roberto de. Desenhos De Futuro: Autonomia E Cultura Nos Projetos De Vida Dos Povos Indígenas Em Roraima, Brasil. **Abya-Yala: Revista Sobre Acesso à Justiça e Direitos nas Américas**, v. 1, n. 1, p. 202-225, 2023. Disponível em: <<https://periodicos.unb.br/index.php/abya/article/view/47099>>.

OLIVEIRA, Alessandro Roberto de. **Processo de construção de Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial de Terras Indígenas – PNGATI: possibilidades, limites e desafios do diálogo entre estado e povos indígenas no Brasil**. FUNAI/GIZ, Brasília, 2012.

OLIVEIRA, Alessandro Roberto. Awnetypan amazad: políticas indígenas do habitar e gestão territorial-ambiental em terras indígenas. **Anuário Antropológico**, v. 45, n. 1, 2020.

OPSCHOOR, J. B; TURNER, R. K. **Economic incentives and environmental policies**. Dordrecht: Kluwer Academic, 1994.

OZAWA, Connie P. Science in Environmental Conflicts. **Sociological Perspectives**, v. 39, n. 2, pp. 219-230, 1996.

PEARCE, David; TURNER, R. Kerry. **Economics of natural resources and the environment**. London: Harvester Wheatsheaf, 1990.

PHILIPPI JR., Arlindo; ROMERO, Marcelo de Andrade; BRUNA, Gilda Collet. **Curso de gestão ambiental**. Barueri: Manole, 2004.

PICKERING, Andrew. **The mangle of practice: time, agency, and science**. Chicago; Londres: The University of Chicago Press, 1995.

POSEY, Darrell Addison. **Cultural and Spiritual Values of Biodiversity**. United Nations Environment Programme. Nairobi: Intermediate Technology Publications, 1999.

POVINELLI, Elizabeth A. Radical Worlds: The Anthropology of Incommensurability and Inconceivability. **Annual Review of Anthropology**, v. 30, p. 319–334, 2001.

PRINTES, Rafaela Biehl. **Gestão territorial e ambiental**: contribuições de um emergente debate para a afirmação dos territórios sociais indígenas. 2012. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Rural) – Faculdade de Ciências Econômicas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). **La colonialidad del saber**: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2000, pp. 201–246.

QUINTAS, José Silva. **Introdução à Gestão Ambiental Pública**. 2ª ed. Revista. Brasília: Ibama, 2006.

RAMOS, Alcida R. Yanoama Indians in Northern Brazil threatened by highway. In: RAMOS, Alcida; TAYLOR, Kenneth I. **The Yanoama in Brazil 1979**. Copenhagen: IWGIA; ARC; Survival International, 1979. p. 1-41. (IWGIA Document, 37).

RAMOS, Alcida R.; SENRA, Estevão Benfica; OLIVEIRA, Marcos Wesley (org.). **Terra indígena Yanomami 30 anos**: o futuro é indígena. São Paulo: Instituto Socioambiental; Boa Vista: Hutukara Associação Yanomami, 2022.

RAMOS, Alcida R.; TAYLOR, Kenneth I. **The Yanoama in Brazil 1979**. Copenhagen: IWGIA; ARC; Survival International, 1979. 104 p. (IWGIA Document, 37).

RAMOS, Alcida Rita; ANDRADE, Karenina Vieira (org.). **Yanomami**: tragédia sem fim. São Paulo: ABA, 2024. 168 p. ISBN 978-65-8947-313-8. DOI: <https://doi.org/10.48006/978-65-8947-313-8>.

RANNIKKO, Pertti. (1996), Local Environmental Conflicts and Change in Environmental Consciousness. **Acta Sociologica**, n. 39, pp. 57-72.

RCA – REDE DE COOPERAÇÃO AMAZÔNICA. **Em busca do bem viver**: experiências de elaboração de Planos de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas. Organizador: Luís Donisete Benzi Grupioni. São Paulo: RCA, 2020.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**: a integração das populações indígenas no Brasil moderno. 6ª edição. Petrópolis: Editora Vozes, 1985.

RICARDO, Fany (org.). **Terras Indígenas & Unidades de Conservação da Natureza**: O Desafio das Sobreposições. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004.

RICARDO, Fany; ANDRELLO, Geraldo. Muitas “providências”, poucas soluções. In: RICARDO, Fany (org.). **O desafio das sobreposições**: Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza. São Paulo: ISA, 2004.

RICKETTS, T. H. *et al.* Indigenous lands, protected areas, and slowing climate change. **PLoS Biology**, v. 8, n. 3, 2010.

ROCHA, Viviane Cajusuanaima. **Ädeeja**: soberania alimentar do povo Ye’kwana. 2021. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2021.

ROCKSTRÖM, Johan et al. A safe operating space for humanity. **Nature**, [s.l.], v. 461, n. 7263, p. 472–475, 2009.

SANTOS, Breno Augusto dos. **Amazônia: potencial mineral e perspectivas de desenvolvimento**. T. A. Queiroz, Editor. São Paulo, 1983.

SCHWARTZMAN, Stephan; NEPSTAD, Daniel; MOREIRA, Adriana. Arguing tropical forest conservation: people versus parks. **Conservation Biology**, [S. l.], v. 14, n. 5, p. 1370-1374, 2000.

SENRA, Estêvão Benfica. **“Santa Maria é floresta igual aqui”**: reflexões sobre a mobilidade Yanomae. 2021. 226 f. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Sustentável) – Universidade de Brasília, Brasília, 2021.

SFB – SERVIÇO FLORESTAL BRASILEIRO. **Sistema Nacional de Informações Florestais** (SNIF). Tipologias Florestais. SFB, 2020. Disponível em: <https://snif.florestal.gov.br/pt-br/>. Acesso em: 18 abr. 2025.

SGB – SERVIÇO GEOLÓGICO DO BRASIL. **RADAM-D**. Brasília: SGB, [s.d.]. Disponível em: <https://www.sgb.gov.br/radam-d>. Acesso em: 9 out. 2025.

SHAPIN, Steven; SCHAFFER, Simon Schaffer. **Leviathan and the Air Pump**: Hobbes, Boyle and the Experimental Life, Princeton: Princeton University Press, 1985.

SILVA, Ana Tereza Reis da. Áreas protegidas, populações tradicionais da Amazônia e novos arranjos conservacionistas. **RBCS**, vol. 34, nº 99, 2019. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/c5fWn88Q8zTbN4B8D8P7fQn/?format=pdf&lang=pt>>

SMILJANIC, Maria Inês. À sombra do Pico da Neblina. In: RICARDO, Fany (org.). **O desafio das sobreposições**: Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza. São Paulo: ISA, 2004.

SMITH, Maira; STIBICH, Graziela R. de; GRUPIONI, Luis Donisete Benzi. (Orgs.). **PNGATI**: Plano Integrado de Implementação da Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas. Brasília: Projeto GATI/Funai, 2016. 80p.

SOARES-FILHO, Britaldo *et al.* Role of Brazilian Amazon protected areas in climate change mitigation. **Proceedings of the National Academy of Sciences**, Washington, DC, v. 103, n. 9, p. 5207-5212, 2006.

SOLÓN, Pablo (org.). **Alternativas sistêmicas**: Bem Viver, decrescimento, comuns, ecofeminismo, direitos da Mãe Terra e desglobalização. São Paulo: Editora Elefante, 2019.

SOLOW, Robert M. Intergenerational equity and exhaustible resources. **The Review of Economic Studies**, Oxford, v. 41, p. 29–45, 1974.

SOUZA, Karla Alessandra A. de. **A Queda do Céu: o pensar decolonial na obra de Kopenawa Yanomami (1990-2015)** – Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2019.

SPAMER, Helmar; SILVA, Ana Tereza Reis da. Povos e comunidades tradicionais em Unidades de Conservação. **Revista de Estudos em Relações Interétnicas** | Interethnica, [S. l.], v. 22, n. 1, p. 59–85, 2019. DOI: 10.26512/interethnica.v22i1.17157. Disponível em: <<https://periodicos.unb.br/index.php/interethnica/article/view/17157>>. Acesso em: 9 mar. 2025.

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, n. 69, p. 442-464, abr. 2018.

STENGERS, Isabelle. Including Nonhumans in Political Theory: Opening Pandora's Box? In: BRAUN, Bruce; WHATMORE, Sarah J. (orgs.). **Political Matter: Technoscience, Democracy, and Public Life**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010. p. 3-34.

STRATHERN, Marilyn. **Partial Connections**. Updated edition. Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2004.

SVAMPA, Maristella. **As fronteiras do neoextrativismo na América Latina: conflitos socioambientais, giro ecoterritorial e novas dependências**. São Paulo: Elefante, 2019.

TAYLOR, Kenneth I. Development against the Yanoama: the case of mining and agriculture. In: RAMOS, Alcida Rita; TAYLOR, Kenneth I. **The Yanoama in Brazil 1979**. Copenhagen: ARC/IWGIA/SI, 1979. (Document 37).

TEMPESTA, Giovana Acácia; FERREIRA, Igor Nicolau R.; NOLETO, Juliana A. (orgs.). **Orientações básicas para a caracterização ambiental de terras indígenas em estudo: leitura recomendada para todos os membros do grupo técnico**. Brasília: Funai/GIZ. 2013.

THEODORO, Suzi Huff; CORDEIRO, Pamora M. Figueiredo; BEKE, Zeke. Gestão ambiental: uma prática para mediar conflitos socioambientais. In: **Anais da Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Ambiente e Sociedade (II Encontro ANPPAS)**, Campinas, 2004.

TYLOR, EDWARD B. **Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom**. London: John Murray, 1871.

UNCED – UNITED NATIONS CONFERENCE ON ENVIRONMENT AND DEVELOPMENT. **Agenda 21: programa de ação para o desenvolvimento sustentável**. Rio de Janeiro: UNCED, 1992. Disponível em: <https://sustainabledevelopment.un.org/content/documents/Agenda21.pdf>. Acesso em: 10 set. 2025.

VERDUM, Roberto. **A gestão ambiental e territorial no Brasil indígena: conceitos, estratégias e mecanismos de apoio no âmbito do MMA/SDS/DADS**. Brasília: MMA / SDS / DADS, 2006.

VERRAN, Helen. Re-Imagining Land Ownership in Australia. **Postcolonial Studies**, v. 1, n. 2, p. 237- 254, 1998.

VIEIRA, Marina A. R. de; RAMOS, Alcida R. **De PGTA a Pexeteá: os yanomami na política dos brancos**. In: RAMOS, Alcida R.; SENRA, Estevão; WESLEY, Dário (orgs.). **Terra indígena Yanomami 30 anos – o futuro é indígena**. São Paulo: Instituto Socioambiental; Hutukara Associação Yanomami, 2022.

VIEIRA, Marina A. R.de Mattos. Plano de Gestão e Governança da Terra Indígena Yanomami. In: GRUPIONI, Luis D. B. (org.). **Em busca do bem viver: experiências de elaboração de planos de gestão territorial e ambiental de terras indígenas**. São Paulo: Rede de Cooperação Amazônica (RCA), 2020.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A Antropologia Perspectivista e o método da equivocação controlada. Tradução: Marcelo Giacomazzi Camargo e Rodrigo Amaro. **Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste**, v. 5; n. 10, p. 247-264, ago/dez 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. Tipiti. **Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**, v.2(1), p.3-22, 2004.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem: e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Prefácio: o recado da mata. In: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A Queda do Céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. p. 11-41.

WACKERNAGEL, M.; REES, W. E. **Our ecological footprint: reducing human impact on the earth**. Gabriola Island: New Society Publishers, 1996.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. Tradução: Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. Editora Cosacnaify, 2010.

WCED – WORLD COMMISSION ON ENVIRONMENT AND DEVELOPMENT. **Our Common Future**. Oxford: Oxford University Press, 1987. 383 p.

ZANATTO, Vinícius Galvão. Conflitos em territórios indígenas: as sobreposições entre terras indígenas e Unidades de Conservação. **Revista Eletrônica: Tempo - Técnica - Território**, v. 6, n. 1, 2018. <https://doi.org/10.26512/ciga.v6i1.20911>

ZHOURI, Andréa; LASCHEFSKI, Klemens. **Desenvolvimento e conflitos ambientais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. p. 11-30.

APÊNDICE A – ANÁLISE TEMÁTICA REFLEXIVA: FASE FAMILIARIZAÇÃO



Na terra-floresta, os recursos naturais estão presentes em todas as nossas atividades do dia a dia. Nós nos alimentamos da caça, dos peixes e frutas. Construímos nossas casas com madeira, palhas, e cipós – que também usamos para trançar nossos cestos. Nós nos enfeitamos com penas de aves, urucum e jenipapo; nós nos banhamos e tomamos água nos igarapés; e cuidamos de nossa saúde com remédios da floresta. Até as brincadeiras das crianças são com passarinhos e insetos.

Nós, Yanomami e Yekwana, aprendemos a ler a floresta e a conviver com ela. Um exemplo disso é o nosso conhecimento do comportamento

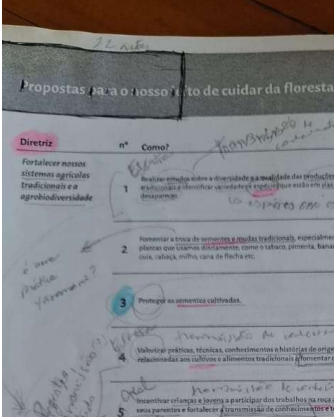
des para lugares onde os recursos são fartos. Mas existem comunidades na tribo que já vivem há muitos anos no mesmo lugar, é o que acontece com os Sanóma e os Yekwana em Awari, e os Yanomami em algumas comunidades de Sururucus. O que causa isso é a centralização do atendimento à saúde, fazendo com que as comunidades fiquem sempre próximas dos postos de saúde e das pistas de pouso.

Nessas regiões, onde estão as serras de nossa terra, também existem poucos recursos naturais. Por isso, como as famílias continuaram crescendo com o passar dos anos, começou a ficar difícil encontrar caça perto das comunidades e a terra para fazer roça começou a ficar fraca.

Nós, Yanomami e Yekwana, sabemos que

Propostas para o nosso modo de cuidar da floresta

Diretriz	nº	Como?	Quem?	Notas
Fortalecer nossos sistemas agrícolas tradicionais e a agrodiversidade	1	Realizar estudos sobre a diversidade e a qualidade dos produtos agrícolas tradicionais e desenvolver estratégias para melhorá-los.	Associações	IA, Universidades, ONGs, Secretarias de Agricultura, Pecuária e Saneamento
	2	Manter a troca de sementes e mudas tradicionais, especialmente das plantas que são importantes, como o tubarão, pimenta, banana, algodão, caju, cabaça, milho, cana-de-açúcar etc.	Comunidades e Associações	IA, Universidades, SBC, P, AM, SBC
	3	Proteger os sementes cultivados.	Comunidades	Indígena
	4	Valorizar práticas, técnicas, conhecimentos e histórias de origem relacionadas aos cultivos e alimentos tradicionais, promover o seu registro.	Comunidades e Associações	IA, Diocese de Roraima, Universidades, Pecuária e Saneamento
	5	Realizar oficinas e eventos para compartilhar os conhecimentos, na área da troca de sementes e fortalecimento da transmissão de conhecimentos agrícolas.	Comunidades e Professores	Indígena, transmissão do conhecimento
Promover o manejo sustentável de recursos da floresta	6	Organizar o trabalho na comunidade para a abertura de roças de uso coletivo para roças, assembleias e reunião escolar.	Comunidades	Indígena
	7	Elaborar práticas de manejo do fogo durante a abertura e limpeza das roças.	Comunidades	Proteção Ambiental, SBC
	8	Realizar estudos para identificar recursos da floresta e elaborar estratégias de manejo sustentável, levando em conta as técnicas indígenas e recursos não indígenas.	Comunidades e Professores	IA, Universidades e ONGs
	9	Realizar estudos sobre a comercialização dos produtos da floresta (impactos) os recursos naturais.	Comunidades	IA
	10	Plantar próximo das comunidades árvores e plantas utilizadas na construção das casas, na alimentação e medicina tradicional, nos projetos de geração de renda e também como forma de atrair caça.	Comunidades e Associações	Indígena



Na terra-floresta, os recursos naturais estão presentes em todas as nossas atividades do dia a dia. Nós nos alimentamos da caça, dos peixes e frutas. Construímos nossas casas com madeira, palhas, e cipós – que também usamos para trançar nossos cestos. Nós nos enfeitamos com penas de aves, urucum e jenipapo; nós nos banhamos e tomamos água nos igarapés; e cuidamos de nossa saúde com remédios da floresta. Até as brincadeiras das crianças são com passarinhos e insetos.

Nós, Yanomami e Yekwana, aprendemos a ler a floresta e a conviver com ela. Um exemplo disso é o nosso conhecimento do comportamento

des para lugares onde os recursos são fartos. Mas existem comunidades na tribo que já vivem há muitos anos no mesmo lugar, é o que acontece com os Sanóma e os Yekwana em Awari, e os Yanomami em algumas comunidades de Sururucus. O que causa isso é a centralização do atendimento à saúde, fazendo com que as comunidades fiquem sempre próximas dos postos de saúde e das pistas de pouso.

Nessas regiões, onde estão as serras de nossa terra, também existem poucos recursos naturais. Por isso, como as famílias continuaram crescendo com o passar dos anos, começou a ficar difícil encontrar caça perto das comunidades e a terra para fazer roça começou a ficar fraca.

Nós, Yanomami e Yekwana, sabemos que

Propostas para o nosso modo de cuidar da floresta

Diretriz	nº	Como?	Quem?	Notas
Fortalecer nossos sistemas agrícolas tradicionais e a agrodiversidade	1	Realizar estudos sobre a diversidade e a qualidade dos produtos agrícolas tradicionais e desenvolver estratégias para melhorá-los.	Associações	IA, Universidades, ONGs, Secretarias de Agricultura, Pecuária e Saneamento
	2	Manter a troca de sementes e mudas tradicionais, especialmente das plantas que são importantes, como o tubarão, pimenta, banana, algodão, caju, cabaça, milho, cana-de-açúcar etc.	Comunidades e Associações	IA, Universidades, SBC, P, AM, SBC
	3	Proteger os sementes cultivados.	Comunidades	Indígena
	4	Valorizar práticas, técnicas, conhecimentos e histórias de origem relacionadas aos cultivos e alimentos tradicionais, promover o seu registro.	Comunidades e Associações	IA, Diocese de Roraima, Universidades, Pecuária e Saneamento
	5	Realizar oficinas e eventos para compartilhar os conhecimentos, na área da troca de sementes e fortalecimento da transmissão de conhecimentos agrícolas.	Comunidades e Professores	Indígena, transmissão do conhecimento
Promover o manejo sustentável de recursos da floresta	6	Organizar o trabalho na comunidade para a abertura de roças de uso coletivo para roças, assembleias e reunião escolar.	Comunidades	Indígena
	7	Elaborar práticas de manejo do fogo durante a abertura e limpeza das roças.	Comunidades	Proteção Ambiental, SBC
	8	Realizar estudos para identificar recursos da floresta e elaborar estratégias de manejo sustentável, levando em conta as técnicas indígenas e recursos não indígenas.	Comunidades e Professores	IA, Universidades e ONGs
	9	Realizar estudos sobre a comercialização dos produtos da floresta (impactos) os recursos naturais.	Comunidades	IA
	10	Plantar próximo das comunidades árvores e plantas utilizadas na construção das casas, na alimentação e medicina tradicional, nos projetos de geração de renda e também como forma de atrair caça.	Comunidades e Associações	Indígena

APÊNDICE B – ETAPAS DA ANÁLISE TEMÁTICA REFLEXIVA

1) Etapa de delimitação do conjunto de dados – propostas de gestão ambiental.

Tema	Diretriz	Proposta	Ações de manejo ou gerenciamento dos fluxos biofísicos existentes nos ecossistemas para fins de conservação e uso sustentável da natureza. (LITTLE, 2006)	Conjunto de domínio político e simbólico do espaço que constitui o território de um povo indígena, englobando os seus saberes tradicionais e suas práticas quanto ao uso dos recursos naturais e da biodiversidade. Considera ainda a dimensão dos mecanismos, dos processos e das instâncias culturais de decisão relacionados aos acordos de uso e os consensos internos próprios de cada povo, e que são necessários para a busca da sustentabilidade ambiental das terras Indígenas. (FUNAI, documento-base PNGATI).	Processo de mediação de interesses e conflitos (potenciais ou explícitos) entre atores sociais que agem sobre os meios físico-natural e construído, objetivando garantir o direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, conforme determina a Constituição Federal. (QUINTAS, 2005)
1. Nosso jeito de tomar decisões	<i>Fortalecer a nossa participação nos fóruns de discussão sobre governança territorial</i>	10 - Participar dos conselhos gestores das Unidades de Conservação contíguas e/ou sobrepostas à Terra Indígena Yanomami e dos comitês regionais da Funai. 1 - Estimular o intercâmbio entre lideranças e associações na Terra Indígena Yanomami			X
2. Nosso jeito de proteger a terra	<i>Combater o garimpo ilegal e a mineração na Terra Indígena Yanomami</i> <i>Manter a integridade territorial: Nossa terra sem invasores!</i>	9 - Realizar periodicamente pesquisas sobre a contaminação de ambientes e pessoas por mercúrio e promover medidas de mitigação de seus impactos. 22 - Identificar e sinalizar com placas os limites da Terra Indígena Yanomami e das Unidades de Conservação contíguas ou sobrepostas.		X	
	<i>Implementar projetos de geração de renda que valorizem nossas culturas e os recursos da agrobiodiversidade</i>	4 - Estudar o potencial de comercialização de produtos e iniciativas indígenas em sintonia com os princípios de valorização cultural e sustentabilidade ambiental. 5 - Promover o manejo e uso sustentável dos recursos naturais que são matéria-prima do artesanato e dos alimentos comercializados com a realização de cursos de capacitação e a elaboração de materiais relacionados nas línguas indígenas.	X	X	X
	<i>Estruturar as cadeias de</i>	8 - Buscar a certificação dos produtos indígenas por			

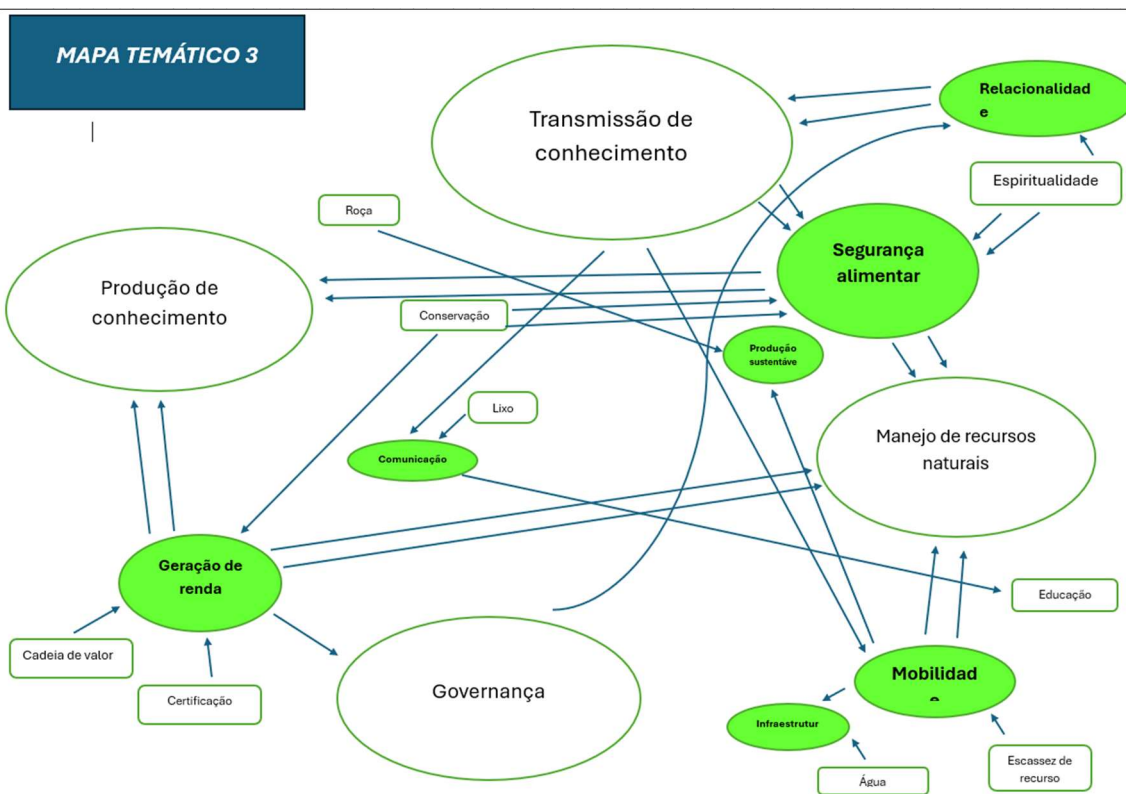
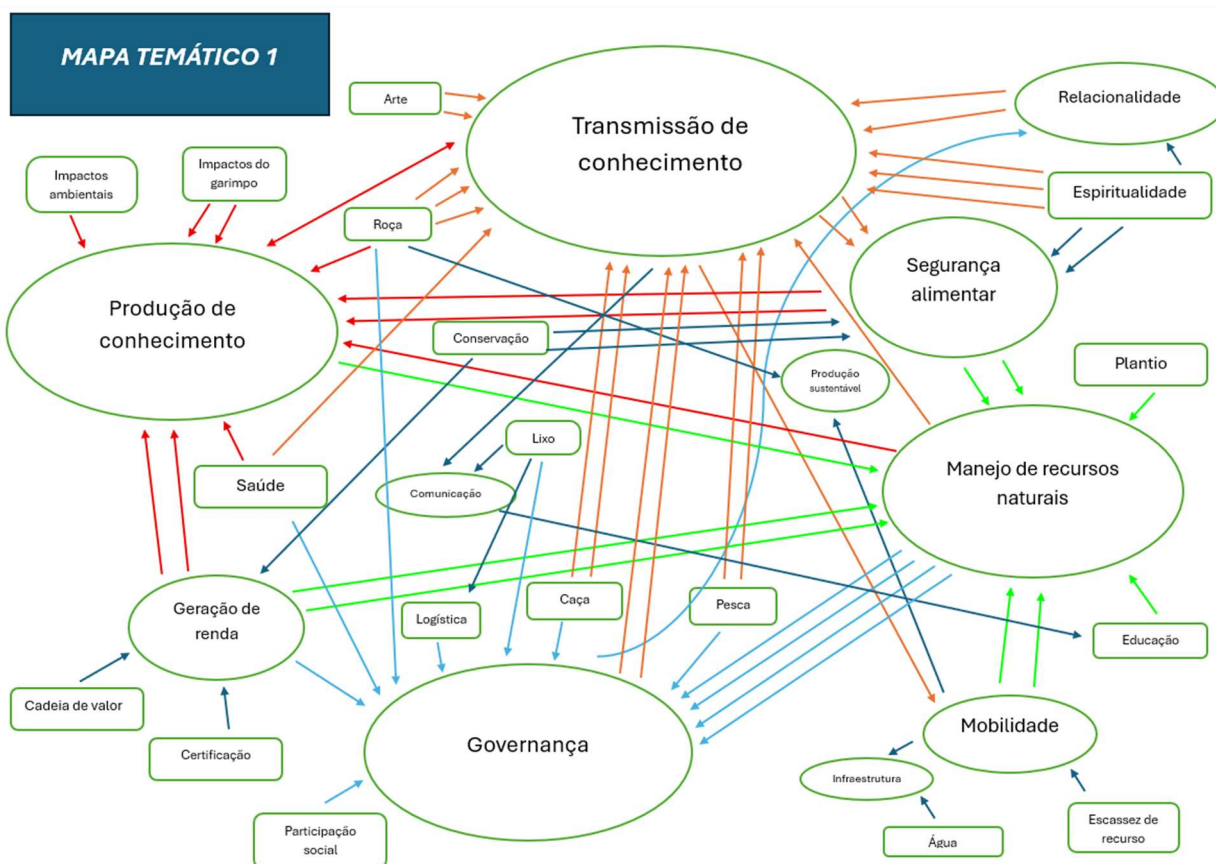
< > Tabela geral Tabela - propostas ambientais Codificação 2 Planilha1 Temas ... + :

2) Etapas de codificação e desenvolvimento de temas e subtemas.

Diretriz	Proposta	Codificação	Tema	Ontologias	Observação
<i>Fortalecer a nossa participação nos fóruns de discussão sobre governança territorial</i>	10 - Participar dos conselhos gestores das Unidades de Conservação contíguas e/ou sobrepostas à Terra Indígena Yanomami e dos comitês regionais da Funai.	. Participação social (focada em potencial resolução de conflitos) . Articulação de atores	. Governança . Participação social	. MODERNA Justificativa: na perspectiva das instâncias de governança estabelecidas, devido a políticas públicas criadas para delimitação de UCs e TIs)	Essa proposta pertence à seção voltada para tomada de decisões.
<i>Combater o garimpo ilegal e a mineração na Terra Indígena Yanomami</i>	9 - Realizar periodicamente pesquisas sobre a contaminação de ambientes e pessoas por mercúrio e promover medidas de mitigação de seus impactos.	. Produção de pesquisas sobre contaminação . Mitigação de impactos do mercúrio . Estratégias para melhorar a saúde	. Produção de conhecimentos . Mitigação de impactos do garimpo Saúde (INCLUIR NO ESQUEMA GRÁFICO)	. MODERNA Justificativa: pesquisas são realizadas nos moldes técnico-científicos, estabelecidos nos marcos da ontologia moderna da ciência; a contaminação do mercúrio em TIs é consequência da exploração e extração de minérios do subsolo das terras indígenas, prática que integra a lógica capitalista da economia de mercado.	Essa proposta está originalmente vinculada ao tema de proteção territorial, mas pode também ser associada ao tema de saúde.
<i>Implementar projetos de geração de renda que valorizem nossas culturas e os recursos da agrobiodiversidade</i>	4 - Estudar o potencial de comercialização de produtos e iniciativas indígenas em sintonia com os princípios de valorização cultural e sustentabilidade ambiental. 5 - Promover o manejo e uso sustentável dos recursos naturais que são matéria-prima do artesanato e dos alimentos comercializados com a realização de cursos de capacitação e a elaboração de materiais relacionados nas línguas indígenas.	. Adquirir conhecimentos e/ou habilidades com foco na comercialização . Geração de renda para os indígenas . Valorização das práticas e conhecimentos tradicionais . Valorização de conhecimentos técnico-científicos ligados à conservação ambiental . Utilização e gestão do recursos naturais . Comercialização de produtos . Capacitação de indígenas	. Produção de conhecimentos . Geração de renda . Manejo Geração de renda	. MODERNA Justificativa: aqui pode ser justificativa por dois ângulos: a) pelo viés do estudo, da pesquisa, que se insere na lógica da produção escrita do conhecimento e das lógicas de estudos técnico-científicos; b) pela lógica de mercado, de geração de renda, da busca pelo dinheiro. . MODERNA Justificativa: aqui também cabem duas justificativas: a) pela lógica dos recursos naturais como recursos, como bens, como algo a ser usado, explorado, para usufruto dos humanos, se insere na lógica de mercado, natureza como recurso que compete a lógica da economia; b) assim	Não fica claro nessa proposta qual o objetivo direto de estudar, se estaria, por exemplo, ligado também à produção de estudos escritos ou outros materiais. Assumo que esteja ligada à produção de conhecimentos. Aqui, no complemento verbal, se performa uma ação ligada à valorização cultural indígena e à sustentabilidade ambiental. Essa proposta aparenta ter problemas de estrutura sintática: não fica claro se a ação será realizada por meio de "cursos de capacitação e elaboração de materiais", ou se esses cursos e materiais são apenas um complemento dos alimentos comercializados. Assim como os "cursos"

< > Tabela geral Tabela - ações ambientais Codificação 2 Planilha1 Temas e sul ... + :

APÊNDICE C – MAPAS TEMÁTICOS



APÊNDICE D – ROTEIRO – EXERCÍCIO DE ONTORREFLEXIVIDADE⁷²

Definição: Exercício de reflexividade a partir da ontologia política, para analisar o encontro de mundos em propostas do PGTA, a fim de refletir sobre como se pode estabelecer práticas sem que a ontologia moderna se sobreponha, invisibilizando a outra ontologia em análise.

Objetivo: Analisar uma proposta sob a ótica do conflito ontológico.

Passo 1: descrever detalhadamente o trecho analisado, incorporando observações e reflexões que emergirem.

Passo 2: responder às perguntas abaixo.

Passo 3: elaborar o relato.

Perguntas centrais de análise:

- 1) Como (re)escrever detalhadamente essa proposta, incorporando observações e reflexões emergentes?
- 2) Em qual(s) contexto(s) essa proposta está inserida?
- 3) Que pressupostos estão encarnados nessa proposta?
- 4) Há diferenças radicais escondidas ao se pensar essa proposta sob as perspectivas da ontologia moderna ou das ontologias indígenas envolvidas? Se sim, onde estão essas diferenças radicais e como elas se apresentam?
- 5) Há equívocos (controlados ou sem controle) na proposta?
- 6) Há espaço para negociar mundos ou a proposta se estabelece inteiramente em um campo ontológico? Se sim, é possível identificar potenciais campos de negociações que podem emergir dessas propostas? Quais são esses campos? Onde estão os pontos nevralgicos dessas negociações?
- 7) É possível encontrar pontos nevralgicos nessas propostas que permitam que a modernidade se revise?
- 8) Essa proposta tende a se desembocar em encontro pragmático ou em conflito ontológico?

⁷² Esse roteiro trata de um primeiro exercício. Nem todas as perguntas foram diretamente respondidas nesta dissertação. No entanto, mantive o roteiro original elaborado como base para se estabelecer outros exercícios de *ontorreflexividade* sobre situações de encontro de mundos.