

Conflitos ambientais e concepções de natureza entre kaingangs e conselheiros da Floresta Nacional de Passo Fundo¹. *Luis Gustavo Mähler*. Aluno de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

A pesquisa investiga as concepções de natureza expressas por atores sociais que participam do Conselho Consultivo da Floresta Nacional de Passo Fundo e de grupos sociais autóctones que habitam o entorno da unidade, em Mato Castelhano, no planalto gaúcho. Entre esses atores, que participam do debate na esfera pública, o estudo visa a compreender o meio ambiente desde pontos de vista específicos, acionados e veiculados no âmbito das tentativas de resolução de conflitos ambientais, e no escopo das discussões sobre o desenvolvimento e a preservação ambiental da região. Ainda que os kaingang estejam atualmente em condições de acampamento nos arredores da unidade de conservação, e não participem do debate formal no conselho, constituem-se importantes agentes para a elaboração de adequada compreensão da realidade local. A metodologia empregada consta de observações das reuniões, entrevistas com conselheiros e etnografia no acampamento. Busca-se avaliar os modos distintos de apreensão do mundo e de apropriação da natureza em relação aos problemas derivados das grandes decisões políticas, o que sugere o avanço da inserção dos grupos autóctones nas políticas de participação na esfera da preservação ambiental.

Palavras-chave: concepções de natureza; gestão ambiental participativa de unidades de conservação; índios no Rio Grande do Sul: kaingangs.

O artigo contém resultados parciais da pesquisa realizada durante o mestrado entre um grupo de índios kaingang no Município de Mato Castelhano, na região do planalto do Estado do Rio grande do Sul (RS) e membros da sociedade envolvente, em particular funcionários e conselheiros da unidade de conservação federal, a Floresta Nacional de Passo Fundo. São apresentados dados exploratórios da etnografia², iniciada em 2007, coletados durante visita em que presenciei a produção de artesanato tradicional, o *vãfy*, tomada então como evidência do engajamento das comunidades kaingang com a paisagem e o ambiente local. Traços históricos do contato e dominação das comunidades kaingang locais contrapostos ao projeto oficial de conservação em andamento são exemplo dos distintos modos de concepção, relação e apropriação da natureza, caracterizados por ontologias e cosmologias distintas.

Essa perspectiva embasa a busca por aproximações teóricas do objeto de estudo que abarquem tais contrastes, os quais desafiam a gestão ambiental compartilhada proposta em nível federal pela criação dos conselhos gestores de unidades de conservação, bem como à garantia dos direitos dos povos originários de existência autônoma em seu próprio ambiente.

A pesquisa de mestrado, outrossim, tem como propósito a realização de uma etnografia de um acampamento indígena kaingang, à beira da rodovia BR-285 (figuras 1 e 2). O trabalho pretende contextualizar a trajetória dos grupos estudados em face dos conflitos socioambientais na região do *Mato Castelhano*, mais especificamente no que tange às relações institucionalizadas entre o poder público federal e os atores sociais no entorno

¹ Trabalho apresentado na 26ª. Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 01 e 04 de junho, Porto Seguro, Bahia, Brasil.

² Até o momento realizei duas visitas de uma semana, nas quais permaneci maior parte do tempo entre os kaingang, e três outras breves viagens para acompanhamento das reuniões anteriores do conselho consultivo da floresta nacional.

imediatamente da área de proteção da natureza, travadas em torno de um discurso “ambientalizado”. A influência da floresta nacional na região causa mobilização entre os atores que disputam o modelo de desenvolvimento e uso do território. Entre os atores sociais que participam da discussão formal na esfera participativa denominada conselho consultivo, os funcionários do Ibama - que administra a unidade de conservação - juntamente com agricultores, pesquisadores e índios kaingang constituem a fonte das principais informações a serem analisadas, se considerado o envolvimento em conflitos recentes. Nesse contexto, porém, a inserção dos povos tradicionais no debate sobre a gestão pública de unidades de conservação precisa referir-se às cosmologias dessas populações autóctones, às suas relações com o ambiente e com a sociedade envolvente, do mesmo modo em que as dualidades ontológicas que compõem o pensamento ocidental devem ser relativizadas.

A presença indígena na região

O município de Mato Castelhano - que abriga grande parte da Floresta Nacional de Passo Fundo - emancipado de Passo Fundo em 1993, a 740 metros de altitude, com aproximadamente 2500 habitantes, encontra-se, como grande parte do estado, em local de ocupação tradicional dos kaingang, antes de seu confinamento em aldeamentos e reservas. Cerca de duzentos kaingang encontram-se atualmente acampados na rodovia BR-285, nesse município.

A presença de grupos indígenas no interior das florestas foi evidente no processo de expansão colonial: “o ambiente é o fator dominante para a sobrevivência dos grupos autóctones no RS, tanto ontem, quando eram arredios, depois invisibilizados, quanto hoje, em processo de desinvisibilização de suas alteridades culturais pela indianidade”. A história do contato com as culturas autóctones no sul do Brasil, conforme expõe Souza, reflete um projeto de desenvolvimento excludente empreendido no âmbito de iniciativas públicas e privadas, sendo os indígenas historicamente constrangidos pelas leis e pela força, regimentados e confinados em espaços não utilizados pelas frentes de expansão agrícola no Estado, os chamados aldeamentos. “É preciso compreender a realidade das comunidades indígenas do sul do Brasil enquanto o resultado histórico das políticas promovidas pelo Estado” (2003: 143).

Segundo o pesquisador gaúcho, os kaingang no Período Colonial teriam se refugiado no interior das matas, onde se tornariam novamente entrave à civilização na virada do século XX, com o início do ciclo madeireiro que antecedeu a criação de novas colônias de descendentes de europeus derivadas das mais antigas (1998: 210). No início do século XX, houve a criação das primeiras reservas kaingang no estado, ainda sob os auspícios do Serviço de Proteção ao Índio (SPI). Em sua tese de doutoramento, esse autor argumenta que a “própria identidade kaingang (...) deve ser entendida como uma consciência étnica resultante de uma situação interétnica e muito provavelmente ela não deve ter existido antes do período colonial” (1998: 208).

Em decorrência da expulsão de suas terras durante o processo colonizador do Estado, “o kaingang parece ser considerado não o legítimo dono da terra, mas o intruso” (Becker: 1976 *apud* Souza: 1998: 308). Em meados do século XIX, foram criados aldeamentos oficiais para concentrar os kaingang, retirando-os do mato e lhes introduzindo uma “aculturação forçada e útil ao modelo da propriedade privada capitalista” (*idem*). Além dos aldeamentos também

foram criadas as Companhias de Pedestres, responsáveis pela captura de índios arredios. Esse quadro é pelo autor considerado demonstrativo da negação oficial, pelo Estado-Nação, das alteridades autóctones, em proveito dos alóctones, no Sul do Brasil.

Deslocando o foco da colonização para o estudo da comunidade kaingang em seus aspectos cosmológicos, percebe-se que o domínio da floresta é fonte de significados veiculados nas diversas esferas da vida social dos membros dessa etnia. Em seu artigo “dualismo e cosmologia kaingang: o xamã e o domínio da floresta”, Silva (2002: 190) apresenta a idéia consagrada por vários etnólogos da dualidade da organização do universo entre os kaingang, característica presente nos grupos indígenas do tronco Jê. Não somente a sociedade é classificada segundo os princípios *kamé* e *kainrú-kré*, mas toda a natureza. “Animais, plantas, seres inanimados, corpos celestes, enfim, todos os integrantes do mundo natural têm lugar preciso nas conceptualizações do discurso: ou pertencem à metade *kamé* ou à metade *kainru-kré*, sofrendo todas as consequências dessa ordenação” (2001: 119). O autor segue a explicação no artigo:

“manifestados desde uma matriz mitológica Kaingang que cria um campo semântico de oposições (...) cuja abrangência engloba todo o cosmo, incluindo, entre outros, os elementos classificatórios no âmbito da natureza e de sua exploração, as relações entre os homens, [...] sobre as características físicas, emocionais e psicológicas, as diferenciações de papéis sociais e os padrões gráficos” (2002: 192).

Assim, o discurso kaingang seria marcado pela ênfase na complementariedade das metades, destacando a possibilidade de relações simétricas entre opostos. Compartilhando da cosmologia das sociedades amazônicas, entre os kaingang as plantas e os animais possuem espírito (em kaingang: *tom*), e a diferença entre homens, animais e plantas seria apenas de grau, e não de natureza, podendo os outros seres, nessa concepção, ter sua vida social organizada nos moldes da organização humana.

Nesse aspecto que envolve poder e xamanismo, Rogério Rosa, abordando em sua tese as transformações no xamanismo kaingang, destaca que entre os kaingang o poder e as ameaças dos espíritos emanam da “floresta virgem” para a aldeia (2002: 11). Existem, outrossim, dois sistemas ideológicos xamânicos: o sistema kujá, ligado aos domínios da floresta e à influência guarani, e o sistema caboclo, ligado aos domínios da casa e do “espaço limpo”. Numa comparação entre as relações de poder dos povos suyá e kaingang, o antropólogo propõe a distinção de três posições complementares na estrutura de poder kaingang, dentro da lógica do sistema tradicional *kujà*: a) a chefia *kujà*, masculina e feminina, definida pela faculdade da visão, vinculada ao poder religioso, aos domínios da mata e ao poder de cura; b) a chefia *pã’í*, vincula a fala e ao poder cerimonial, organizando a parentela e; c) a chefia *pã’í mbâng*, masculina, definida pela audição, com poder político e controladora do domínio “espaço limpo”.

Transcorreram, contudo, no século dezenove, situações em que essas posições sofreram uma sobreposição, personificando-se em alguns grandes caciques (como o famoso *Nonohay*, que também era *kuyà*). Assim, alguns *pã’í mbâng* agregaram ao poder religioso e político também o poder do *kuyà*; o poder da “floresta virgem” era necessário para vencer um inimigo. Atualmente as disputas internas nas terras indígenas envolvem a atuação das lideranças e os confrontos entre as facções kaingang, que relacionam-se às linhagens de parentesco.

Silva sintetiza o papel do *kuyà*, figura que manipula “os vários domínios constitutivos do cosmos, transitando no mundo dos homens, da natureza e da sobrenatureza” (2002: 207). Os kaingang, portanto, segundo os autores, organizam-se de maneira característica, com base em sua cosmologia intrinsecamente ligada aos elementos naturais oriundos dos matos conservados, a “floresta virgem” ocupa lugar central na sociocosmologia do grupo, ao lado da esfera do “espaço limpo” do acampamento.

Natureza e cultura na antropologia contemporânea

No plano do debate contemporâneo sobre natureza e cultura na antropologia, muitos autores têm se debruçado sobre a clássica distinção entre natureza e cultura, a partir do estudo de povos que possuem uma relação imbricada com o ambiente onde vivem (Latour, 2004; Descolá, 2005; Ingold, 2000, Viveiros de Castro, 2002).

Propondo uma inversão simétrica das cosmologias modernas, Viveiros de Castro sugere o termo *multinaturalismo* (2002: 349) para referir-se a um traço contrastivo do pensamento ameríndio em sua qualidade *perspectiva*, isto, é a “concepção (...) segundo a qual o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos” (id. *ibid.*: 347). Por essa característica, comum a povos autóctones brasileiros de cosmologia amazônica, dentre os quais se encontram os índios do RS, a distinção clássica entre *natureza* e *cultura* não poderia ser diretamente transposta a cosmologias não-ocidentais sem passar pela crítica etnológica. Tal inversão deriva, segundo o autor, de uma interpretação fenomenológica capaz de determinar as condições de constituição desses domínios, pois no pensamento ameríndio eles não possuem os mesmos conteúdos, tampouco “o mesmo estatuto de seus análogos ocidentais; (...) não assinalam regiões do ser, mas antes configurações relacionais, perspectivas móveis, em suma – pontos de vista”.

Dessa maneira, além da humanidade, vislumbra-se a existência de outras subjetividades no universo, tais quais animais, plantas, fenômenos meteorológicos, entidades espirituais, acidentes geográficos, inclusive objetos e artefatos. A ontologia da predação, com salvaguardas às particularidades evidenciadas nas várias etnografias sul-americanas tomadas pelo autor, constitui-se num contexto propício ao perspectivismo. A *personitude*, entretanto, é uma condição aberta na concepção desses povos - embora incida com mais frequência em um número limitado de espécies – demonstrando, mais que um *continuum* entre ambiente e sociedade, uma “unicidade da natureza”, garantida pela universalidade objetiva dos corpos, que contrasta com a noção de separação dos domínios subjetivo e objetivo, fundamental na lógica do discurso ocidental.

Viveiros de Castro dialoga nessa perspectiva teórica, entre outros, com o antropólogo Tim Ingold, para quem, no mundo ocidental, continua-se pensando em termos do dualismo ortodoxo entre sujeito e objeto, pessoas e coisas. Ingold, a partir da leitura da abordagem ecológica da percepção visual de Gibson (1979) e retomando a perspectiva fenomenológica de análise do “organismo + pessoa” de Bateson³, tendo em vista a ‘relação entre a vida biológica do organismo em seu ambiente e a vida cultural da mente na sociedade’, toma de

³ BATESON, Gregory. Steps to an ecology of mind. Chicago/London, The University of Chicago Press, 2000. Originalmente publicado em 1972.

empréstimo a ecologia da mente para propor uma “ecologia da vida”, chegando, assim, à da noção da indissociabilidade do organismo-pessoa em sua relação de *engajamento* com o ambiente.

Afastando-se da dicotomia entre sujeito que percebe e objeto que é percebido, Ingold afirma que no engajamento com o ambiente um novato “aprende a perceber o mundo” pelo recebimento de chaves de significado. Essa educação, dada pelos mais experientes no contexto de ação no ambiente, orientaria a percepção do mundo. Dessa maneira, os objetos se desvendam no mundo aos humanos num processo de ‘revelação’ inerente a todo o sistema de relações no envolvimento multisensório de quem percebe com o ambiente. Nesse ínterim, o conhecimento embasado nessa percepção pode ser considerado uma “ecologia do sensível” (Ingold, 2000), que daria às narrativas dos caçadores sobre o comportamento das presas, por exemplo, *status* equivalente às explicações biológicas sobre a origem do mesmo comportamento (simetria).

Para Ingold, a qualidade constitutiva do social nas cosmologias de povos caçadores-coletores não é a *intersubjetividade*, mas a *interagencialidade*, que revela também a equivalência ontológica dos componentes humanos e não-humanos do ambiente como agências de subsistência. O que humanos e não-humanos têm em comum é que estão vivos. Nesse sentido, as relações com humanos e não-humanos são uma e a mesma coisa.

Por outro lado, no pensamento ocidental, que separa humanidade de animalidade, a personitude (*personhood*) é uma qualidade apenas humana, estando fundidas a condição moral e o ‘táxon biológico do *Homo sapiens*’ na ‘humanidade’. Esse modelo conceberia a existência humana em dois níveis: no nível social das relações intersubjetivas e interpessoais e no nível natural-ecológico das interações organismo-ambiente. Humanos são pessoas e organismo, enquanto animais são somente organismos. Mas essa visão é rejeitada pelas comunidades estudadas: a pessoalidade é aberta tanto a humanos quanto a não-humanos. Os animais e fenômenos naturais como o vento tem seus desejos e suas particularidades individuais. Agem inteligentemente, compreendem e são compreendidos pelo homem⁴.

Considerando os limites da gestão participativa de unidades de conservação da natureza em face dos aspectos presentes nas contribuições antropológicas, em estudos de sociedades ameríndias, percebe-se nas áreas protegidas pela legislação por sua importância ecológica um efeito da aplicação de uma racionalidade mecanicista presente na concepção ocidental moderna de desenvolvimento.- que vê a natureza do homem como destruidora, e não distingue a diversidade cultural que se apresenta ‘também’ como alternativa à destruição dos ecossistemas.

Tanto mais se interferiu no modo de ser dos povos autóctones da América, mais houve o prejuízo do reconhecimento das distinções “no modo de fazer ciência” (Cunha, 1999). Apesar da contenção do avanço do modo de exploração capitalista sobre os recursos naturais em locais preservados, em diversas unidades de conservação, assim como em grandes empreendimentos, modos de conhecer e relacionar-se com o mundo natural são desconsiderados. No intuito de proteção do mundo natural, ocorreu a necessidade de

⁴ Até mesmo fenômenos mecânicos (o vento, por exemplo) são assim referidos na fala como ‘quem?’ e ‘por quê?’. (Ingold, 2000).

institucionalização do fenômeno da reprodução não somente das espécies manejadas, mas de sistemas de pensamento e relacionamento com a natureza (*ibidem*: 184), os quais são considerados como inferiores aos processos biológicos.

Mesmo as instâncias de participação são dominadas pelo discurso hegemônico acerca das relações com os povos originários. De fato, o envolvimento de comunidades locais em processos de gestão da qualidade do ambiente pressupõe dialogicidade e respeito aos saberes tradicionais, além do conhecimento da história e cosmologia do grupo. As relações sociais com o entorno são, assim, apontadas por muitos gestores de unidades de conservação como a parte mais difícil do trabalho, haja vista as dificuldades de implantação e proteção da área natural em meio ao confronto de idéias e interesses.

Segundo Manuela Cunha, “uma dificuldade no envolvimento de comunidades locais em projetos de conservação é que, via de regra, de início esses projetos são elaborados por alguém em posição de poder e só depois se “envolvem” os grupos locais” (*idem*: 188). Outrossim, os críticos da participação das populações tradicionais na conservação argumentam, afirma a autora, que nem todas as comunidades tradicionais são conservacionistas e que, mesmo se fossem, mudariam, ao ter contato com as relações de mercado.

Um dos temas centrais nas discussões contemporâneas em nossa disciplina continua sendo o tratamento dado à questão clássica da distinção entre natureza e cultura, retrato de uma divisão ontológica que se funda também na ciência, que reflete no caráter disciplinar do conhecimento ocidental os valores fundantes da modernidade, a qual procura distanciar-se a humanidade da natureza e a condição primitiva da condição moderna do homem ocidental.

O debate da relação entre a unidade biológica da humanidade e a sua diversidade sociocultural, posto outrora em termos evolucionistas, refletia-se na separação entre, de um lado, um mundo de verdade científica, de “luz” e de civilização – diga-se, o lado “ocidental” -, e o conjunto de todos os outros coletivos humanos e suas ontologias que, de outro lado, eram considerados pré-científicos, motivados pela crença e, assim, imersos no mundo da selvageria; pré-modernos rivalizavam e compartilhavam, assim, com as feras da natureza, a disputa pela sobrevivência imediata. Essas tensões são fortemente presentes quando se observa o diálogo em torno da preservação ambiental, em especial em situações que envolvam povos autóctones.

Ainda mais superada atualmente na antropologia social, a idéia de que certos artefatos, crenças, e mesmo sistemas classificatórios e cosmológicos são meras “sobrevivências de um estágio anterior do pensamento e da civilização” ainda é constatada na atuação de diferentes agentes de organizações que mantêm contato com populações tradicionais. Para alguns, defensores do desenvolvimento, estas pessoas são vistas como exercendo uma ação política oportunista que aplica força no rumo contrário a um progresso (unilinear) em direção à perfeição humana e ao domínio completo dos processos naturais - são aqueles para os quais um sistema de produção ecológico é preterido a um trator com piloto automático. Outros simplesmente consideram-nos remanescentes do que foram as populações originárias, destituídos de seu relacionamento imbricado, mas ingênuo com a natureza. Esse é o ponto onde alguns defensores do progresso e da preservação ambiental convergem no enfoque da

sua relação com populações tradicionais. Suas tecnologias são consideradas rudimentares, o conhecimento desses povos é considerado inferior por não se legitimar na razão (do lucro) e na lógica científica, estas baseadas ora em uma biologia evolucionista, que pauta a formulação das políticas ambientais, ora na idéia da exploração maciça dos recursos econômicos da natureza, situação em que povos também são considerados recursos.

Florestas Nacionais e o processo de gestão participativa para os kaingang

No Brasil, as políticas referentes a unidades de conservação existem há um século, mas foi com a promulgação do Sistema Nacional de Unidade de Conservação (SNUC), instituído em 18 de julho de 2000, pela Lei Nº 9.985, que consolidou-se a forma atual, a qual reúne as diversas categorias de áreas instituídas por lei como protegidas, pois possuidoras de elementos ecológicos importantes, sejam elas privadas (Reservas particulares de Patrimônio Natural - RPPN) ou, em maior escala, públicas (todas as demais unidades), totalizando uma área que abrange mais de 8% do território nacional.

Nessa lei, as unidades de conservação são categorizadas em dois grandes grupos: as de proteção integral, onde apenas admite-se o turismo e a pesquisa (parques, reservas biológicas), e as unidades de uso sustentável (reservas extrativistas, florestas nacionais), que permitem a exploração controlada dos recursos ambientais. No Brasil existem mais de 60 florestas nacionais. As maiores, no norte do país, possuem mais de dois milhões de hectares (Flona de Roraima), enquanto outras possuem menos de cem hectares (Flona de Itápolis/MG).

Segundo o Sistema Nacional de Unidade de Conservação da Natureza (SNUC), instituído pela Lei Federal 9.885/00 a fim de estabelecer os critérios e normas para a criação, implantação e gestão das unidades de conservação no Brasil, a “Floresta Nacional é uma área com cobertura florestal de espécies predominantemente nativas e tem como objetivo básico o uso múltiplo sustentável dos recursos florestais e a pesquisa científica, com ênfase em métodos para exploração sustentável de florestas nativas”. Na implantação das unidades de posse e domínio públicos, é admitida a permanência de populações tradicionais que a *habitam quando de sua criação*, em conformidade com o disposto em regulamento e no Plano de Manejo da unidade.

Enquanto unidades administradas pelo poder público federal, as Florestas Nacionais (FLONA) no Estado do Rio Grande do Sul (RS) existem há aproximadamente sessenta anos, tendo passado de parques florestais administrados pelo extinto Instituto Nacional do Pinho, a unidades de conservação sob administração do extinto Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal (IBDF), que fundiu-se com outros órgãos na criação do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA) em 1989, sendo hoje as UC de responsabilidade do recém criado Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade, com uma cisão do IBAMA, em 2007.

Acerca do processo de gestão participativa das unidades de conservação residia o questionamento da construção de processos que pudessem orientar a sociedade para um uso dos recursos naturais de maneira verdadeiramente dialógica. As concepções distintas estavam, dessa maneira, subordinadas ao tornarem-se viáveis apenas na medida em que estavam “encaixadas” em um processo cujas bases já estavam fixadas a partir do ordenamento jurídico. Haveria, pois, uma lacuna na concepção do sistema de comunicação que desprezava

a opinião de atores com ontologias, universos culturais e modos de relação com a natureza (e de fazer política) igualmente distintos.

Durante minha experiência de trabalho no Ibama⁵, dediquei parte do tempo ao processo de implementação dos conselhos consultivos de unidades de conservação federais no Rio Grande do Sul. A abordagem de educação ambiental instituída no Ibama privilegiava a implementação de processos participativos em torno de conflitos e nas unidades de conservação. As áreas protegidas eram, nesse ínterim, consideradas como espaços educativos que auxiliariam a construção de uma cidadania ambiental, por meio desses processos de diálogo em torno das atribuições do conselho, isto é, pelo viés de seu valor político para a democratização dos bens ambientais no Brasil, no que se refere ao acesso às decisões que interferem no uso e na qualidade ambiental (Loureiro *et al.*, 2005; Quintas, 2002).

Para discutir a possibilidade de incorporação de saberes ontologicamente distintos num diálogo como esse, não havia exemplo melhor do que o dos povos autóctones. Os conselhos são ainda recentes: nessa Floresta é datado de 2002. Enquanto muitos conselheiros deixam o assento sem ter conhecido a unidade, os kaingang, que não participavam do conselho, reivindicavam o direito ao uso dos cipós, para pinçar um exemplo, com base no reconhecimento de sua experiência histórica de manejo da espécie⁶.

Nesse período que antecedeu o início do curso de mestrado eu interessava-me pelas práticas associados à coleta de cipós e taquaras para artesanato, e os significados dos padrões de cor e trançado, mais do que pela ontologia das coisas na sua cosmologia. Suas relações políticas, contudo, evidenciando-se na forma de relação com o Estado, através da ocupação pacífica e propositiva considerando que isso ainda era, em termos de relação com não-humanos, o que de mais culturalmente discernível entre os kaingang eu poderia abordar⁷ e de mais promissor em termos sua verdadeira efetivação, não somente nessa unidade, mas em outras de mesma categoria.

Enquanto isso, os kaingang já operavam na lógica de uma reconstrução dos modelos de sua existência social de relação com a sociedade envolvente, enfocando primordialmente o modelo de confinamento em reservas indígenas, exigindo condições de sua inserção social e inclusive, a participação em programas de fomento agrícola.

O descontentamento com as lideranças das terras indígenas demarcadas no tocante à distribuição das terras e recursos é apontado como o principal motivo para a saída dos kaingang da última terra indígena (TI) em que se encontravam. O grupo de Dorvalino é

⁵ Trabalho nesse Instituto desde 2003, como analista ambiental, estando agora licenciado. Entre 2004 e 2007, trabalhei no núcleo de educação ambiental da Superintendência Estadual do Ibama no RS.

⁶ Tive a oportunidade de ir à Floresta quando os kaingang ainda estavam acampados em seu interior na companhia do Chefe da Unidade e do Chefe do Escritório Regional. Fomos muito bem recebidos no acampamento e realizamos a missão de relacionar os nomes dos kaingang acampados no interior da unidade. Constituímos então um grupo de trabalho interdisciplinar e interétnico para adentrar a mata e registrar a restauração dos cipós coletados pelos índios, a fim de estabelecer uma rotina oficial de coleta, o que não foi levado a cabo (ainda).

⁷ Sem considerar o aspecto da caça, o tema mais delicado na concepção que privilegia a importância biológica da Floresta. A abordagem do tema da caça era inviável: os índios pareciam manter tal assunto sob confidência, afirmando simplesmente que não caçavam. Os brancos por outro lado, afirmavam tê-los visto caçando. Percebi que a prática da caça não sustentaria etnograficamente o trabalho, e ainda poderia causar constrangimentos aos uns ou outros atores, pela influência da proteção legal da área.

oriundo da Guarita (TI), localizada em Redentora/RS, enquanto o grupo de Getúlio vem da Serrinha (TI), no município de Ronda Alta/RS. O aumento populacional das famílias é elencado como fator que os leva a reivindicar uma nova terra.

O projeto de pesquisa foi, assim, no decorrer do curso, tomando o rumo da preocupação com os modos de conhecer e (re)estabelecer relações com o ambiente local. Felizmente a metodologia da pesquisa etnográfica permite o deslocamento do foco de estudo, haja vista que a própria substância do material oriundo da observação participante conduz a constituição do objeto de pesquisa aos rumos visualizados em conjunto pelo pesquisador e pesquisados. Isto é, de início, a pesquisa seria conduzida para a realização de algo prático, no âmbito da gestão de unidades de conservação federal, a saber, a relativização dos limites (conceituais) entre as áreas protegidas e as áreas reservadas aos indígenas. Essa inspiração não era em nada original, pois mesmo no campus da universidade experiências de coleta de materiais naturais como herbáceas pelos índios já foram implementadas. Original seria considerar no âmbito da gestão das unidades de conservação federais no estado do Rio Grande do Sul, a importância da interlocução com os povos indígenas no âmbito da constituição de “redes” de enfoque preservacionista⁸, o que já vem ocorrendo em outras esferas de participação na área ambiental, baseado fundamentalmente na participação de antropólogos como representantes nessas instituições.

No primeiro período⁹ que passei entre os kaingang acampados ao longo da Rodovia BR-285, cheguei lá em Mato Castelhano portando um papel assinado pelo professor Sérgio Batista, que me orientava¹⁰ em uma disciplina de estética e etnologia indígena, no qual estava escrito que eu era aluno, e que ia investigar a confecção de artesanato.

O cacique Dorvalino achou por bem aceitar meu pedido de atenção. Solicitou à esposa que também trouxesse seu certificado de professor e, de posse do ofício de apresentação da pesquisa, com a maioria das pessoas do acampamento nos acompanhando no diálogo, ele enfatiza seu apoio à pesquisa e solicita aos outros que também o façam, porque ele considera benéfico pra comunidade a realização de tal estudo. Interpretei esse evento como a demonstração do estabelecimento de um laço de confiança com Dorvalino, com quem conversei durante muitas horas, nas quais fui me familiarizando com a cultura kaingang.

Nessa experiência pude conhecer todo o ciclo da confecção dos artefatos, mas não acompanhei a coleta. Não obstante, pude perceber o quanto os kaingang acampados na estrada conheciam a biologia e a ecologia das espécies com as quais faziam o artesanato tradicional, entre uma grande variedade de taquaras e cipós.

Ainda que estivesse procurando reflexos da cosmologia na produção do artesanato, tal constatação me fez pensar na contribuição que os povos indígenas no RS poderiam dar à gestão das unidades de conservação. Em especial se participassem dos conselhos, o que os tornaria instrumentos democráticos ambientais de vanguarda, a exemplo de outras esferas participativas que contam com a presença dos povos indígenas. Em campo, contudo, a

⁸ Utilizo os termos conservação e preservação no intuito de situar o debate entre as atividades de gestão ambiental que envolvam a ação do Estado. Termos como socioambientalismo, ecologismo etc foram preteridos por não haver interesse em considerar as distinções e o histórico do movimento nesse momento da pesquisa.

⁹ Não estou considerando aqui a ida a trabalho, ainda em 2005.

¹⁰ O orientador da pesquisa de mestrado era então o professor José Otávio C. Souza.

despeito das dimensões que assume a estrutura burocrática no fomento ao diálogo institucionalizado com os povos originários, o interesse dos acampados por esse diálogo também parece ofuscado; agora que está em vias de constituição do GT para realização do relatório para a Funai, os kaingang se mostram abertos a esse diálogo, mas não desejam *necessariamente* fazê-lo no interior da unidade de conservação.

Entrevistas realizadas com funcionários

A presença indígena na unidade de conservação foi surpresa para os funcionários que nunca haviam tido contato profissional com os kaingang ou quaisquer populações tradicionais. Diferentemente do funcionário que teve experiência de trabalho em um escritório do Ibama em Manacapuru/AM, Márcio, Biólogo de formação. Para responder sobre a importância de uma unidade de conservação, em especial a de Mato Castelhano, apresenta sua opinião sobre a influência que este ato têm na vida das pessoas do local. Sua perspectiva parece a tomar os humanos locais como indissociável do ecossistema, evidenciando o papel dos comunitários na proteção do *seu* ambiente em face da presença de grupos humanos externos. Seu relato parte do aumento do número de unidades de conservação e reservas extrativistas na Amazônia:

“[o habitante da floresta,] quando você fala pra ele que... quando o governo diz oficialmente que esse lugar aqui é unidade de conservação, é reserva extrativista, mesmo se você não implantar, ou que demore pra implantar, que vá ficar só no papel, pra aquele cara ali tem um diferencial enorme, porque ela *passa a discutir com o cara que entrar* [na unidade para explorar algum recurso] de uma maneira diferente, diz assim, não, essa terra é nossa. (...) É uma discussão válida. Não quero matar a discussão, né, dizer que todo mundo tá errado (quem defende a proteção integral). Mas optar por uma ou outra [categoria de unidade de conservação do SNUC] ou dizer que uma é melhor do que a outra [as de categoria de proteção integral em relação às de uso sustentável] é uma idiotice. Acho que tem que se discutir, que a sociedade tem que fazer a discussão. Vale a pena ter a Flona aqui? ...”

Em face das dificuldades de ordem econômica enfrentada na implementação dessas unidades, os funcionários costumam afirmar com satisfação que as florestas nacionais gaúchas “não têm problema fundiário”, que são terras públicas sem presença de moradores, como acontece frequentemente em outros estados, e mesmo no Rio Grande do Sul, nas unidades de conservação de outras categorias (os parques nacionais, por exemplo).

Esta distinção marca fortemente a distância entre unidades de conservação de mesma categoria como florestas nacionais, em termos populacionais e relacionais, além da discrepância na extensão territorial. Seria melhor a sociedade discutir o quer fazer, afirma o interlocutor, experiente no contato direto com as populações de caboclos amazônicos.

Não é essa, contudo, a opinião de alguns colegas que trabalham em escritórios centrais acerca da criação dessas unidades de conservação. Indignado com a demarcação de terras indígenas e titulação de remanescentes de quilombos em paralelo (e em conflito, portanto) com a implementação de unidades de conservação, *José* (resgardei o nome) desabafa:

“essas pessoas são espertas! Eles vão *onde tem mais benefícios*. De uma hora pra outra são caboclos, depois já dizem que são índios, e se tiverem maior chance de ganhar alguma coisa como quilombolas... e todos são *misturados* mesmo, são meio-índios (...) e os lugares que eles ficam, tem lugares incríveis”.

As populações tradicionais, na medida em que deixam a esfera da natureza, passam por uma espécie de *contaminação*, que os faz *misturados*, a saber, já não mais autorizados a manejar o ambiente segundo sua histórica imbricação na paisagem, ainda que reelaborada. A maneira como se conhece o meio ambiente característica das cosmologias ameríndias, ou dos afro-descendentes, não é então considerada, pois tomada em sua externalidade fenotípica. O fio que une humanos primitivos à natureza de maneira equilibrada, nessa concepção, uma vez partido, não pode ser reatado. O resgate das identidades e práticas tradicionais de relação com a natureza são tomadas como oportunismo em face de uma política de benefício ao qual teriam direito somente populações humanas em completo isolamento cultural.

A despeito da constatação da beleza cênica de lugares considerados pelo agente externo inóspitos mesmo com seus habitantes, esse relato demonstra uma maior aproximação com a idéia de uma descontinuidade entre humanos e ambiente. A distinção acima, de que alguns moradores fariam parte do ambiente, não é feita, portanto. Tal distinção a considero fundamental no debate acerca da categorização e da gestão participativa das unidades de conservação, na medida em que enfoca não as relações imbricadas e específicas entre os moradores com o ambiente, tampouco as relações de exploração do ambiente e de suas populações por humanos não *engajados*.

O elo, segundo depreende-se da fala do entrevistado, dá-se a partir da adoção de intencionalidades racionalmente orientadas para a obtenção de ganhos econômicos. Entendo que resida aí a falha comunicativa entre, de um lado, as reivindicações comunitárias pela criação de áreas protegidas (no sentido amplo) e, de outro, sua compreensão a partir de uma lógica de atuação oficial que atribui a priori a comunidades uma racionalidade baseada na exploração econômica do espaço.

Essa última visão da criação de áreas protegidas apresenta, portanto, a idéia de humanidade como um todo (nos moldes do evolucionismo), enquanto dissocia sociedade de natureza. O discurso que se pode depreender de tal relato, nesse sentido, desvenda uma noção de desenvolvimento social, comumente aceita entre os agentes de órgãos ambientais, que entende a humanidade como ambientalmente nociva, pois ontologicamente distinta da natureza.

Essa não é, naturalmente, a perspectiva do conjunto de servidores de órgão ambientais (no caso dessa pesquisa, o Ibama e Instituto Chico Mendes); tampouco considero-a predominante entre os profissionais “de gabinete”, - cuja atuação sem campo se dá por meio de visitas mais curtas - ou tento traçar qualquer distinção nesse sentido. É contra a exploração predatória da natureza pelo homem que essas assertivas são construídas.

Considerações em face do exposto

A compreensão da cosmologia de um povo que habitou a região há milênios, e a consideração de sua opinião sobre o conjunto de maneiras diferentes de gestão territorial tendem a evidenciar a intriga posta pela dicotomia ocidental entre natureza e cultura. Isto indica um caminho a ser trilhado em conjunto, por meio, não meramente de “saberes da floresta e de seus recursos”, mas de modos distintos de apreensão e “ciência”, por modos distintos de estar no mundo e “com o mundo”, isto é, de construir, em meio a um verdadeiro “engajamento” com o ambiente, as relações que darão a forma e a viabilidade da evolução contínua da vida.

Nesse sentido, em geral o ideário da proteção integral é complementar à luta dos povos que dependem do meio ambiente “equilibrado” isso é, *vivem no ambiente e com o ambiente*, a partir de relações dadas nos campos perceptivo e cognitivo, para além da satisfação das necessidades de nutrição ou renda.

Na execução das políticas ambientais do país é necessário o confronto de distintas concepções. A maior parte dos conflitos se dá em torno da apropriação dos ditos recursos naturais, e a maior parte das análises sobre gestão ambiental não contempla abordagens antropológicas. É relevante, contudo, para uma análise não maniqueísta dos atores que participam dos conflitos em unidades de conservação, que haja o destaque para algumas discrepâncias entre as opiniões internas dos grupos, constituindo a rede a partir do posicionamento situacional das instituições. Pode-se considerar no caso dos processos de gestão participativa de maior visibilidade que o sucesso depende do desenvolvimento de pesquisas e da participação e envolvimento popular, que acabam facilitando a instauração de um campo de diálogo e aprendizado em torno da atuação e da relação intencional dos humanos com o ambiente para fora da esfera político-institucional.

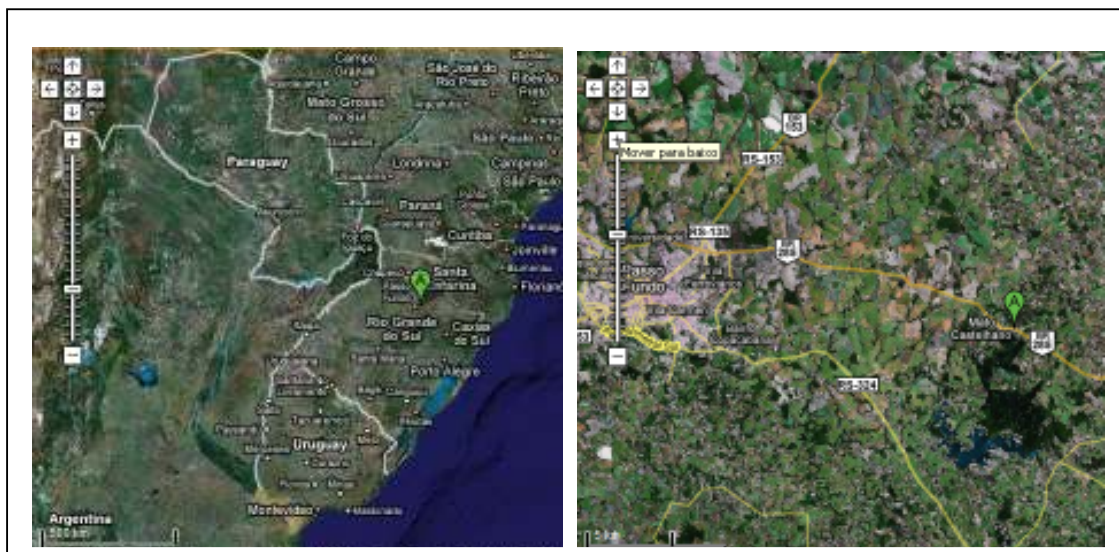


Figura 1: à esquerda, o ‘ponto A em verde’ localiza o Município; à direita, os acampamentos e a Floresta.



Figura 2: Imagens do acampamento.

Referências Bibliográficas

- CUNHA, M. C da. Populações tradicionais e a Convenção da Diversidade Biológica. **Estudos Avançados** 13 (36), 1999.
- DESCOLA, Philippe. “Le grand partage”. In: DESCOLA, Philippe. **Par-delà nature et culture**. Paris: Gallimard, 2005.
- INGOLD, Tim. “Culture, nature, environment”; “The optimal forager and economic man”; “Hunting and gathering as ways of perceiving the environment”. In: INGOLD, Tim. **The perception of the environment: Essays in livelihood, dwelling and skill**. London/New York: Routledge, 2000.
- LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.
- LOUREIRO, Carlos F. *et al.* **Educação ambiental e gestão participativa em unidades de conservação**. Rio de Janeiro: Ibama, 2005.
- QUINTAS, José S. **Pensando e praticando a educação ambiental na gestão do meio ambiente**. Brasília: Ibama, 2002.
- ROSA, R. R. G. da. **Os kuyà são diferentes**: um estudo etnológico do complexo xamânico kaingang da terra indígena de Votouro. Tese de Doutorado. Porto Alegre, UFRGS/IFCH/PPGAS, 2005.
- SILVA, S. B. da. **Dualismo e cosmologia kaingang**: o xamã e o domínio da floresta. Horizontes Antropológicos. UFRGS/IFCH/PPGAS. Ano 8, nº 18. Porto Alegre: PPGAS, 2002. (pp. 189-209) Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/ha/v8n18/19062.pdf>, acesso em 27/02/08.
- SOUZA, J. O. C. de. **Aos “Fantasmas das Brenhas”**: etnografia, invisibilidade e etnicidade de alteridades originárias no sul do Brasil (Rio Grande do Sul). Tese de Doutorado. Porto Alegre, UFRGS/IFCH/PPGAS: 1998.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “O conceito de sociedade em Antropologia” e “Imagens da natureza e sociedade”. In: _____. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.