

# Fronteiras

## Revista Catarinense de História

### A revalorização do patrimônio indígena brasileiro frente às alterações climáticas

#### The revaluation of Brazilian indigenous heritage in face of climate change

Luana Campos<sup>1</sup>  
Jaisson Teixeira Lino<sup>2</sup>

#### Resumo

O artigo apresenta um debate sobre as interrelações entre o patrimônio cultural produzido pelos povos indígenas e as mudanças climáticas que causaram significativas transformações na paisagem, no decorrer da história, resultando mecanismos adaptativos para superarem as contingências de desequilíbrios ambientais, tanto no longo como no curto prazo expressos nas manifestações culturais e na forma de ver o mundo desses grupos. Embora o texto discorra sobre diferentes recortes temporais e geográficos, centramos maior atenção nas alterações climáticas dos últimos dois séculos, a qual alguns autores vêm denominando de Antropoceno, com especial ênfase no Brasil. Consonante, apresentamos como o patrimônio de matriz indígena pode ser apontado como elemento de resiliência e lutas não apenas políticas e culturais, mas também dentro do âmbito de valorização e manutenção de seus territórios enquanto áreas de conservação e sustentabilidade ambiental.

**Palavras-chave:** Patrimônio Indígena; Mudanças Climáticas; Arqueologia.

#### Abstract

The article intends to present a debate on the interrelationships between indigenous peoples, indigenous heritages and climate changes that have forced humanity, throughout history, to create adaptive mechanisms to overcome the contingencies of environmental imbalances, both in the long run and in the short term. Although the text discusses different temporal and geographic points of view, we focus more attention on climate change over the last two centuries, which some authors have called the Anthropocene, with special emphasis on Brazil cases. Accordingly, we present how the heritage of indigenous matrix has been used as elements of resilience and struggles not only political and cultural, but also within the scope of valuing and maintaining their territories as areas of conservation and environmental sustainability.

**Keywords:** Indigenous Heritage; Climate Changes; Archaeology.

<sup>1</sup> Doutora em Quaternário pela Universidade de Trás-os-Montes e Alto-Douro, Portugal. Professora da Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, campus Pantanal. E-mail: luana\_campos@ufms.br | <https://orcid.org/0000-0001-5985-1756000>

<sup>2</sup> Pós-doutor em Arqueologia pela Universidade de Amsterdã, Holanda. Professor Associado da Universidade Federal da Fronteira Sul, campus Chapecó. Pesquisador Produtividade nível 2, do CNPq, Brasil. E-mail: lino@uffs.edu.br | <https://orcid.org/0000-0001-5582-526X>

## **Introdução e contextualização do tema**

As mudanças climáticas, como parte de um processo natural de alternância dos padrões atmosféricos, vêm sendo intensificadas, desde a revolução industrial, por ações antrópicas de poluição e destruição do ambiente (Cronin, 2010). Seus efeitos podem ser observados através da incidência dos eventos extremos ao redor do mundo, que variam de intensidade e características de acordo com as especificidades geográficas locais, notoriamente colocando em risco tudo e todos, principalmente os grupos sociais economicamente mais vulneráveis e os países com pouca experiência em gestão de desastres, os quais estão majoritariamente no hemisfério sul do planeta (Marchezini; Siena, 2010).

Ao longo da história da humanidade pudemos observar momentos em que os efeitos das alterações climáticas influenciaram mudanças em aspectos significativos das sociedades, seja pelas implicações nos aspectos econômicos (Lima; Magalhães, 2019), de mobilidade (Almeida, 2021) e/ou culturais (Braudel, 2001). Essa última, por sua vez, desenvolve uma relação mais proeminente nesse contexto por aparecer como representação da identidade e materialização da memória de um povo, servindo também como expressão de resiliência frente ao sentimento de perda numa sociedade em reorganização.

Guardada as devidas proporções, é possível fazer uma analogia associando o sentimento de perda gerado pelas catástrofes dos eventos extremos às ocorridas em estado de guerra, onde a reconstrução ou a superação do presente se faz, de modo geral, auxiliado pelas lembranças do passado, com a ajuda de dados emprestados do presente (Halbwachs, 2007) o que torna essa relação afetiva passado-presente ainda mais sensível, impulsionando uma valorização dos símbolos materiais ou imateriais, que trazem a leitura de “tempos melhores”, fazendo-se elemento importante de resiliência. Por outro lado, em tempos de paz, ou em tempos de continuidade, é preciso que os elementos simbólicos dessa memória social se façam resilientes (Tassara, 2008) para serem acionados quando necessário. Assim vai se moldando as feições do presente, do ponto de vista da preservação, tal como diz François Hartog ao afirmar que a história é feita em nome do futuro (Hartog, 2014).

Por sua vez, o patrimônio cultural, como parte selecionada (Chuva, 2012) da memória que representa determinado grupo, local e tempo, atrelado a fatos da história, por seu excepcional valor arqueológico ou etnográfico, bibliográfico ou artístico, adquirem valores e funções múltiplas, tais como mitigação, resiliência e/ou adaptação perante as modificações abruptas provocadas pelos efeitos mais violentos das mudanças no clima global. Destarte, o

patrimônio indígena tem especial valor nesse cenário, pois demonstra a capacidade humana de sobrevivência através de uma outra noção de mundo.

A relação holística entre o natural e o cultural, característico do patrimônio indígena, retém conhecimentos tradicionais ancestrais que traduzem respostas comportamentais estratégicas diante das transformações da natureza, trazendo indicadores acessíveis, aos quais outros grupos étnicos podem recorrer, principalmente, pela sua capacidade estratégica em lidar com a indivisibilidade do sociocultural com o ambiental. Contudo, uma breve análise sobre os bens indígenas patrimonializados demonstra uma incapacidade dos atuais instrumentos de proteção em lidar com o universo desse grupo formador da sociedade brasileira, sendo seus bens culturais pouco contemplados pelos métodos tradicionais de acautelamento.

Uma das dificuldades na tratativa sobre as questões das mudanças climáticas e o patrimônio cultural está na relação de percepção de tempo acelerado, na chamada “era do acelerador” (Virilio, 2012), que vivemos na pós-modernidade. Observa-se por exemplo, o fenômeno dos refugiados climáticos e as profundas transformações socioculturais desses povos, que ainda é pouco tratada como um problema de ordem mundial, visto que a maioria das migrações acontecem ainda em espaços inter-regionais, atingindo principalmente regiões pobres do hemisfério sul, como América Latina e África (Masson-Delmotte *et al.*, 2018), cujas variações mais significativas são observadas no regime pluviométrico (Barcellos *et al.*, 2009) e na distribuição das estações (Silva *et al.*, 2016) em escala “decadal” de tempo, não despertando a emergência e urgência da questão.

É, portanto, mais fácil compreender por que os impactos dos efeitos das alterações climáticas no comportamento humano foram mais estudados durante os eventos climáticos no passado. Tal como as alterações provocadas pós e antes o evento conhecido como “Período Quente da Idade Média”, entre o séc. IX e séc. XII (Silva; Paula, 2009), que afetou parte do hemisfério norte, com seus impactos bem documentados na região do mediterrâneo por Fernand Braudel (2001).

Entretanto, se recuarmos um pouco mais no tempo, encontramos outro grande evento climático quente, que é, ainda, pouco relatado na bibliografia de disciplinas afins, como o Máximo Termal do Holoceno - MTH (Williams *et al.*, 1994; Kaplan; Wolfe, 2006; Renssen *et al.*, 2012; 2009; Campos, 2015). Nesses estudos observa-se ocorrência de migrações em longa distância de grupos humanos paleoindígenas, se refugiando de secas ou de enchentes, evidenciado por alterações em aspectos da cultura material e na ocupação do território, sejam pela ocorrência de novos contextos ou por aquisição em contato com outras culturas (Cruz;

Oosterbeek, 1998; Campos, 2009; Cruz, 2010). Além da aquisição de novas práticas culturais o período quente do MTH está associado a um período de grande mortalidade, conhecido como *gap* do Holoceno, o qual corresponde a um momento com menor ocupação por parte de grupos humanos nas regiões mais continentais da América Latina (Schmitz, 2000; Nuñez *et al.*, 2001; Araújo *et al.*, 2003; 2005; Bueno *et al.*, 2013; Prates *et al.*, 2013; López Mazz, 2013; Diamond, 2006; Campos, 2015).

Partindo desses breves preceitos conceituais, refletiremos aqui a preservação do patrimônio cultural como normatizador do comportamento humano (Magnani, 1986) numa abordagem através da observação e estudo da cultura patrimonializada de grupos humanos, cuja tradição sabidamente consiste em elementos provenientes de conhecimento empírico sobre a sobrevivência frente aos efeitos das mudanças ao longo da história da humanidade. Para tanto, será apresentado alguns aspectos da cosmologia indígena onde o ambiente é retratado como um organismo vivo indissociável das suas relações culturais, por meio de levantamentos bibliográficos. Segundo, para uma análise dos bens indígenas patrimonializados no país pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) e seus instrumentos infralegais que corroboram na preservação desse patrimônio. Finalizando com um estudo de caso sobre o conceito de *Granting of Personhood* de Whanganui River, na Nova Zelândia (*Fuji san*).

### **Cosmologia e comportamento indígena como resiliência**

Os conhecimentos tradicionais ancestrais de grupos indígenas contêm elementos que apresentam expressões comportamentais que se tornaram estratégicos diante dos impactos provocados por mudanças climáticas ao longo do tempo, sendo também observados através de aspectos da sua cultura. Contudo, cabe destacar que, o que consideramos como “cultural”, na lógica indígena é parte do seu modo de vida, indissociável e indistinguível do universo natural, compreendendo uma grande familiaridade [no sentido de parentesco] com o ambiente que habita (Souza *et al.*, 2015).

Para fomentar uma reflexão acerca do tema, falaremos especificamente sobre dois aspectos: a “indissociabilidade entre os conceitos” como cultural/natural ou cultura material/imaterial; e, a “noção de tempo”. Ambos estabelecidos empiricamente da constância de renovação e resiliência de muitos grupos indígenas, apesar de não corresponder à todas as etnias, podem ser entendidas como um indicativo da diferença na sua concepção de mundo para com as do não-indígena.

No primeiro aspecto encontramos evidências que a relação dicotômica material/imaterial utilizada pelos ocidentalizados não se aplica de todo ao contexto da maioria dos grupos indígenas, uma vez que o conhecimento existente não se dissocia, categoricamente, da forma de vida dos grupos originários. Vemos como exemplo na mitologia Tupi, segundo Kaká Werá (2016), onde as premissas antropológicas de Tupã são:

O Ser é um Som. Esse som vestiu-se de forças naturais (terra, água, fogo e ar) e corporificou-se. Essas forças naturais são também níveis dimensionais que estruturam a existência material.[...] São essas quatro forças que estruturam o corpo material do Homem (Werá, 2016, p. 55).

O Padre Antonio Ruiz de Montoya (1997) ao relatar sua experiência em uma das reduções guaranis em 1639, no Paraguai, demonstra que a indissociabilidade entre o material e o imaterial está na relação entre o corpo e a alma desses povos “gentis”, sendo demonstrado durante as práticas de enterramento, visto que a alma do falecido acompanha o morto, “E assim muitos enterravam os seus mortos numa urna grande ou talhas (Figura 1), colocando um prato na boca, para que naquela concavidade a alma estivesse mais acomodada, ainda que aquelas vasilhas eles as enterrassem até o gargalo” (Montoya, 1997, p. 56).

Fronteiras

Figura 01: Urnas funerárias Guarani depositadas no Museu Almiro Theobaldo Muller, Itapiranga, SC, 2012



Itapiranga, SC, 2012. Fonte: Foto dos autores.

Já no que tange a relação entre o natural e cultural, a separação dos conceitos se torna ainda mais complexa, por haver uma relação intrínseca entre elas. Segundo Darcy Ribeiro (2016), em seu estudo sobre os Kaapor, também um povo do tronco linguístico Tupi, localizado na zona amazônica do Maranhão, “A mata se inscreve em sua mitologia como um dos temas mais constantes e mais elaborados” (p. 37) como parte de uma prerrogativa de parentela para os elementos da natureza que passam a compor a gênese do grupo. O caráter seletivo e consciente desse processo fica evidenciado no trecho onde diz que “A mesma elaboração mental foi realizada em relação à fauna, esta também foi catalogada, recebeu nome e significado. Elegeram algumas espécies para comer, cercaram outras de restrições e ainda proibiram completamente a utilização da maioria” (Ribeiro, 2016, p. 38), o que pode ser interpretado também como uma forma de manejo e sustentabilidade, identificada atualmente com a noção de mitigação.

Ainda há de se destacar aqui o perspectivismo ameríndio de que nos fala Viveiros de Castro (2002, p. 351), onde, de maneira geral, não existe diferenciação nítida entre cultura e natureza e, por conseguinte, entre humanos e não-humanos: “Em suma, os animais são gente, ou se veem como pessoas. Tal concepção está quase sempre associada à ideia de que a forma manifesta de cada espécie é um envoltório (uma “roupa”) a esconder uma forma interna humana”.

Para os grupos da redução Guarani, segundo Montoya:

Tinham eles por doutrina muito certa que no céu havia um tigre ou cachorro muito grande, que, em certos fatos de raiva, devora a lua e o sol. É o que nós chamamos de eclipses. Quando estes ocorriam, mostravam eles sentimentos, isto é, aflição e admiração (Montoya, 1997, p. 55).

Em ambos os casos a noção de natureza personificada não se reduz a uma interpretação passível de contraposição através de métodos científicos. Trata-se de uma noção categorizada das coisas que influenciam diretamente as práticas cotidianas de tais grupos. Nesse contexto a própria noção de preservação, como utilizada atualmente na salvaguarda do patrimônio cultural, não faz sentido, pois trata-se de uma atribuição prática, dinâmica, essencial a própria existência dos grupos, onde o natural é cultural e o imaterial é material.

Outro elemento importante está na própria contagem do tempo de forma não linear, que permite marcar o desenvolvimento social imbricado com as nuances da natureza. Recorrendo novamente ao Padre Antonio Ruíz de Montoya, os guaranis

[...]contam os anos pelos invernos, que chamam de ‘roy’. Seu contar (!) não chega além, e dali em diante, com alguma confusão, chegam até dez. Assim sendo, vamos lhes

ensinando o nosso modo de contar, que é importante (também) para as confissões. Sabem do tempo das plantações, a partir do curso das cabrilhas.<sup>3</sup> (Montoya, 1997, p. 13).

É sobretudo a noção de um tempo que possibilita uma relação mais harmônica com o conceito de renovação, como nos fala Werá (2016) ao trazer que “A natureza se renova de tempos em tempos. É assim que seus ciclos nos ensinam a preciosidade desse comportamento! [...] A dança da criação se renova para que possamos também nos renovar de acordo com seus ritmos e sua harmonia”.

Ainda no campo das noções não-ocidentais de tempo, destaca-se a narrativa do navegador normando Paulmier de Gonneville, que observou, entre os indígenas de onde hoje se encontra o litoral norte do Estado de Santa Catarina, a noção temporal que levava em conta os diferentes ciclos lunares, destacando que, “pois, assim eles contavam os meses” (Perrone-Moisés, 1992, p. 24). Desse modo, os conhecimentos indígenas estão associados ao universo do conhecimento mítico, e, portanto, estão inseridos nos campos do sensorial, do vivido, do experienciado, da tradição e que, justiça seja feita, a ciência, pelo menos em parte, vem cada vez mais se aproximando, sobretudo nos chamados campos holísticos e decoloniais (Bertapeli, 2018, p. 31).

Frente a um mundo em transformação, especialmente em decorrência das mudanças climáticas, as noções aqui apresentadas nos abrem a uma outra visão de relação com o ambiente, uma relação muito mais fluída, ou líquida, para usar o termo de Bauman (2001), das relações simbólicas que estabelecemos atualmente com a natureza, mas sem as sobreposições dos valores econômicos, na verdade numa outra lógica, onde a sobrevivência do grupo é o valor estruturador das relações sociais. Tal assimilação poderia também ser compreendida, em termos antropológicos, como um neo-boaseanismo<sup>4</sup>, ao trazer, sob a ótica do um novo normal, que de fato a sociedade não percorre o *continuum* simples-complexo (Boas, 2010), seja em termos de evolução ou em termos de desenvolvimento.

A questão que se coloca agora é como nós, dentro da noção categorizada de patrimônio (Gonçalves, 2009), lidamos com a necessidade da preservação do passado desses grupos, com relações tão peculiares, com os nossos instrumentos de acautelamento?

---

<sup>3</sup> “Cabrilhas”, como está no original espanhol, vêm a ser as estrelas visíveis do grupo das Plêiades, cujo número se crê que seja de sete (Montoya, 1997).

<sup>4</sup> Referente a Franz Boas (1938).



## Breve estado da arte sobre o patrimônio indígena no Brasil

A busca pela consolidação de uma identidade nacional foi parte da política do governo Vargas, principalmente durante o Estado Novo (1937-1945), sendo uma das frentes de justificativa da criação do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – SPHAN<sup>5</sup>, em 1937. Contudo, apesar das conquistas e representatividades dos grupos formadores da cultura brasileira, nos 80 anos de existência do IPHAN, pouco se avançou sobre a questão do patrimônio indígena como referência cultural nacional, uma vez que dos 1.165 bens acautelados pelo instrumento administrativo do tombamento, apenas 03 bens são de referência indígena (Lista de bens tombados IPHAN, 2019), os quais são demonstrados da Tabela 1:

Tabela 1: Bens tombados de referência indígena

Bem tombado	Local	Data	Livro
Memorial dos Povos Indígenas	Brasília-DF	Aprovado	Aprovado <sup>6</sup>
Lugares indígenas sagrados denominados Kamukuwaká e Sagihenku - Alto Xingu, estado do Mato Grosso.	Mato Grosso	2016	Arqueológico, etnográfico e paisagístico
Povo de São Miguel: remanescentes e ruínas da Igreja de São Miguel	Rio Grande do Sul	1938	Belas Artes

Fonte: Lista de bens tombados, IPHAN, 2019.

Figura 2: Ruínas da Missão Jesuítico-Guarani de São Miguel Arcanjo - RS, 2010

<sup>5</sup> Ao longo dos anos o serviço recebeu diferentes nomes e hoje é chamado de Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN.

<sup>6</sup> O bem encontra-se classificado como aprovado, significando que ainda faltam procedimentos administrativos para a inscrição deste no livro de tomo.



Fonte: Foto dos autores.

O quadro pouco representativo do reconhecimento, pelo tombamento, do patrimônio indígena pode ser explicado por uma sequência de influências político-ideológicas que demarcaram as políticas de preservação no Brasil, assim como pela dificuldade de concebermos a dinamicidade e indissociabilidade categórica dos bens de referência cultural indígena.

Sobre a primeira alegação, temos que nas três primeiras décadas da instituição, também conhecida como “fase heroica” do IPHAN, das disputas entre os diferentes grupos que reivindicavam os estabelecimentos dos seus pensamentos sobre a identidade nacional, os modernistas, de crenças universalistas, tiveram êxito, sendo assim perpetuando os valores culturais de herança europeia, mais especificamente a portuguesa, sob a alegação, do então diretor do IPHAN Rodrigo de Mello Franco que “As frágeis construções de madeira haviam sido logo substituídas pelas edificações mais duradouras que imprimiram às primeiras povoações sua “fisionomia peculiar” (Chuva, 2003, p. 316).

Foi um período de afirmação da cultura endógena brasileira, porém não menos monumental que a noção internacional de bens culturais. Neste cenário as contribuições dos recém libertos negros escravizados, dos imigrantes que chegavam de diferentes países e das

milhares de etnias indígenas, enquanto grupos originários, não tiveram espaço na representação da identidade cultural nacional. Sendo então selecionados como representativos dessa, a arquitetura colonial e as obras barrocas (Chuva, 2003; Marins, 2016).

Aqui é necessário dar destaque ao tombamento das ruínas de São Miguel das Missões em 1938, que atualmente é reconhecida como local de referência da cultura indígena do povo Mbyá-Guarani, como *Tava*, ou seja, local de memória dos antepassados, mas foi tombado por seu valor arquitetônico, sendo inclusive inscrito no livro de Belas Artes.

Não menos personalista, a entrada do pernambucano Aluísio Magalhães a frente do IPHAN de 1979-1981 inicia uma fase marcada pela implementação de políticas pautada no alargamento do conceito de bem cultural, cujo objetivo era buscar a identidade nacional nas manifestações culturais regionais, ou seja, de forma mais descentralizada, intáctil e dinâmica como resultado da difusão dos debates sobre referência cultural que se iniciava no país (Fonseca, 2001).

Nos anos seguintes, com a ascensão dos debates que anteciparam o texto da Constituição de 1988, a presença dos grupos organizados proporcionou um cenário de disputa acirrada, onde cada grupo buscou a representatividade das suas características singulares no documento. Contudo, as propostas na “Constituição Cidadã” não contemplavam satisfatoriamente as reivindicações dos povos originários, sendo chamado na época, pelo líder indígena Ailton Krenak<sup>7</sup> de “processo de lutas de interesses”, que chega a afirmar a configuração de “mais essa de agressão, movida pelo poder econômico; pela ganância; pela ignorância do que significa ser um povo indígena”, pois as tentativas que se faziam presente no processo de construção da Constituição buscam abalar a fé dos grupos indígenas na existência de uma sociedade que “sabe respeitar aqueles que não tem o dinheiro para manter uma campanha incessante de difamação” (Siqueira, 2014).

Apesar das críticas relacionadas ao reconhecimento e demarcação das terras indígenas, principalmente com o descumprimento do art. 67 do ADCT<sup>8</sup>, do ponto de vista do patrimônio cultural a presença no art. 215 na Constituição Federal de 1988, com a garantia pelo Estado da proteção as manifestações das culturas populares, inclusive indígenas, foi um avanço no sentido

---

<sup>7</sup> Durante a Defesa da Emenda Popular da UNI – Plenário da Câmara dos Deputados em 04 de setembro de 1987 (Siqueira, 2014).

<sup>8</sup> Ato das Disposições Constitucionais Transitórias - Art. 67. A União concluirá a demarcação das terras indígenas no prazo de cinco anos a partir da promulgação da Constituição. Disponível em: [https://www.senado.leg.br/atividade/const/con1988/ADC1988\\_18.02.2016/art\\_67\\_.asp](https://www.senado.leg.br/atividade/const/con1988/ADC1988_18.02.2016/art_67_.asp) Acesso em 18 de junho de 2019. [https://www.senado.leg.br/atividade/const/con1988/ADC1988\\_18.02.2016/art\\_67\\_.asp](https://www.senado.leg.br/atividade/const/con1988/ADC1988_18.02.2016/art_67_.asp) Acesso em 18 de junho de 2019.

de buscar o reconhecimento da participação dos povos originários na cultura nacional. Porém, o entendimento ainda restrito sobre a materialidade dos bens culturais que regiam as políticas de reconhecimento patrimonial, não permitia contemplar o significado de “ser um povo indígena”. Somente com a Lei 3.551/2000, que institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial como patrimônio cultural brasileiro e cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial, esse panorama começa a ser alterado, com o reconhecimento dos seguintes bens culturais (Tabela 2), de referência indígena:

Tabela 2: Bens culturais de referência indígena reconhecidos pelo Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial

<b>Bem Cultural</b>	<b>Estado</b>	<b>Livro</b>
Arte Kusiwa - Pintura Corporal e Arte Gráfica Wajápi	AP	Formas de Expressão
Cachoeira de Iauaretê - Lugar Sagrado dos povos indígenas dos Rios Uaupés e Papuri	AM	Lugar
Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro/ AM	AM	Saberes
Ritual Yaokwa do povo indígena Enawenê Nawê	MT	Celebração
Saberes e Práticas Associados ao modo de fazer Bonecas Karajá (Figura 3)	TO, PA, GO, MT	Saberes
Ritxòkò: Expressão Artística e Cosmológica do Povo Karajá	TO, PA, GO, MT	Formas de Expressão
Tava, Lugar de Referência para o Povo Guarani	RS	Lugar

Fonte: Lista de bens registrados IPHAN, 2019.

Figura 3: Boneca dos povos Karajá



Fonte: Fotografia de Gian Cornachini, 2012. Disponível em [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Boneca\\_de\\_barro\\_cozido.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Boneca_de_barro_cozido.jpg)

Associando os dados sobre a pouca representatividade do patrimônio cultural indígena e as noções do universo indígena, abordados anteriormente, é possível compreender a fragilidade nos instrumentos nacionais de acautelamento para lidar com os bens que têm valor para esses grupos e que se configuram como suas referências culturais. Especialmente se confrontarmos a noção estática atrelada ao conceito de preservação e a dinamicidade da cultura indígena.

Um exemplo claro dessa dinamicidade na cultura indígena é a forma como o povo Urubu-Kaapor incorporou à sua gênese a criação do homem branco por Maíra, justificando igualmente as diferenças tecnológicas entre eles. Trata-se de uma capacidade de adaptação de suas tradições, como é retratado por Darcy Ribeiro,

Toda visão do mundo dos índios Urubu, tal como a pudemos entrever, após as experiências de vinte e tantos anos de convívio com nossa sociedade, é um esforço de redefinição das alegorias míticas em face de sua nova vida de povo subjugado que está tomando consciência de seu verdadeiro lugar e importância entre os povos (Ribeiro, 2016, p. 27).

A ausência de diferença entre o que é mítico e o que é natural na cultura indígena pode ser aqui citado como outro exemplo da dificuldade do pensamento ocidental na atribuição de uma materialidade para o acautelamento das referências indígenas, visto que “a versão Urubu da cosmogonia Tupi justifica tratar Maíra como algo mais que um herói mítico [...] Não é concebido apenas como o demiurgo que opera numa era mítica criando o mundo e as coisas, mas como um ser vivo e atuante” (Ribeiro, 2016, p. 21).

Apesar das dificuldades instrumentais, é preciso compreender que preservar o patrimônio indígena é também uma forma de preservar o caminho para a sobrevivência do mundo ocidentalizado, uma vez que é necessário voltarmos para os povos originários e aceitar seus “espelhos”, particularmente num contexto de mudanças climáticas onde a resiliência desses grupos nos parece evidentes. Nesse sentido, deve ocorrer àquela inversão operada, sobretudo pelos jesuítas na América do Sul, de que os indígenas deveriam olhar para a cultura ocidental e positivá-la, desejá-la, e por conseguinte, transmutar-se em sujeitos iluminados pela civilização (Gambini, 1988, p. 123-124).

### **Um patrimônio orgânico**

Diante das características apresentadas sobre o patrimônio cultural indígena brasileiro, podemos inferir a existência de fortes indícios de que as formas tradicionais de acautelamentos não são suficientes para a preservação e valorização da totalidade desse patrimônio, conforme previsto no artigo 215 da Constituição Federal de 1988. Para tanto, é preciso ir além da dicotomia material/imaterial, é preciso pensar no patrimônio indígena como um patrimônio orgânico.

Nesse sentido o exemplo dos Maoris, na Nova Zelândia, pode nos ajudar a criar indicativos sobre uma forma ampliada de preservação. Para esse povo a relação com o meio ambiente pode ser expressa pela palavra *Kaitiakitanga*, que significa tutela ou proteção. O conceito de *Kaitiakitanga* faz parte do complexo sistema cultural, econômico e espiritual dos Maoris, representando a forma como esse grupo vê o mundo, estabelecida por profundas relações entre as diferentes dimensões:

Os conceitos tradicionais de *kaitiakitanga* incluem uma relação profunda entre o reino espiritual, os humanos e o mundo natural. Os poderes espirituais (os filhos de Ranginui e Papatūānuku) são os kaitiaki de seus respectivos reinos. Por exemplo, Tangaroa é o kaitiaki da água, mares e lagos, pássaros, árvores e plantas. Um kaitiaki também é descrito como um guardião tribal que poderia ter sido de natureza espiritual, como aqueles deixados por ancestrais falecidos para vigiar descendentes e proteger lugares

sagrados (*wahi tapu*). Existem muitas representações de *kaitiaki*, mas as mais comuns são animais, pássaros, insetos e peixes – incluindo peixes de água doce. Em muitos casos, os *taniwha* são os guardiões dos cursos d'água ou de áreas específicas, e seu papel é de proteção (*Understanding Kaitiakitanga*, 2017, tradução nossa).

O conceito pode ser tratado como o que melhor reflete e incorpora a relação entre a gestão da terra Maori e o meio ambiente sustentável, ao passo que não se restringe ao uso de uma palavra. Segundo Morad (2000), a recente legislação ambiental ilustra essa preocupação com a assimilação do conceito de *Kaitiakitanga* e as sensibilidades Maori, incorporando termos relacionados ao meio ambiente no corpo da legislação. A Lei de Gestão de Recursos – RMA - acrônimo de *Resource Management Act*, por exemplo, foi promulgada em 1987 para promover a sustentabilidade da gestão dos recursos naturais e físicos com base nos princípios do *Kaitiakitanga*.

Segundo a referida lei, todas as pessoas que exerçam funções sob ela, devem reconhecer e promover a relação dos Maori com sua cultura e suas tradições para com suas terras ancestrais, com a água, com *Waahi Tapu* (locais sagrados) e com outros *Taonga* (tesouros), uma vez que, o *Tupuna*, ou ancestral, vive na natureza e dependem deles para o exercício da *Kaitiakitanga* (tutela), incluindo a ética da administração com base na natureza e nos recursos para a sustentabilidade (Morad, 2000).

Mas a noção de preservação integral e orgânica do território Maori vai além da percepção de um conjunto de coisas com significado espiritual, sociocultural e econômico que devem ser tutelados. Para demonstrar a real profundidade da relação desse povo com o mundo que os rodeia foi estabelecido o instrumento de personalidade ambiental, o *granted personhood* ou, numa tradução livre, a concessão de personalidade, como uma forma legal de proteção do patrimônio Maori. Esse instrumento de acautelamento tem sido estudado como uma forma de proteger a natureza desde pelo menos os anos 1970.

No livro *Should Trees Have Standing?* o professor de direito americano Christopher D. Stone argumentou que os interesses ambientais deveriam ser reconhecidos como personalidade jurídica, a exemplo do que ocorreu no direito com a atribuição de personalidade jurídica aos escravizados que, aos olhos da lei não eram pessoas, mas sim coisas (Stone, 1972, p. 454). Essa noção de atribuição de personalidade jurídica influenciou os acadêmicos Maori James Morris e Jacinta Ruru, a escreverem o livro *Giving Voice to Rivers*, argumentando a estreita relação que o povo Maori tem com as águas, como é possível identificar na expressão usada por eles: “Sou o Rio e o Rio Sou Eu”, ou seja, o rio nos pertence assim como pertencemos ao rio (Morris; Ruru, 2010, p. 49).

Assim como Stones (1972), Morris e Ruru (2010) defendem a utilização do instrumento jurídico para o contexto dos rios, visto que a personificação deseja alcançar aspirações culturais particulares em relação à gestão da água, como consequência das relações entre o povo Maori e o ambiente. O Tribunal de Waitangi, em seu relatório de 1999, concluiu que para o povo Whanganui, o rio Whanganui, incluindo sua água, são um *Taonga* (tesouro) (Morris; Ruru, 2010), sendo reconhecido como personalidade jurídica em 2017. Mas o rio Whanganui não é o único exemplo de um recurso natural que recebeu a personalidade jurídica na Nova Zelândia.

De acordo com o levantamento da BBC (The New Zealand, 2020), em 2014, o parque Te Urewera, casa ancestral do povo Tuhoe, tornou-se o primeiro elemento natural do país a ser reconhecido como pessoa jurídica. Em 2018, o Monte Taranaki – um estratovulcão de 120.000 anos, sagrado para os Maori – recebeu o mesmo status. Mas o rio Whanganui talvez tenha sido o mais prestigiado, visto que influenciou outras regiões do mundo. Após a decisão de 2017, os rios Ganges e Yamuna na Índia e todos os rios em Bangladesh também receberam direitos legais – embora, na Índia, a decisão tenha sido revogada posteriormente.

A personificação não é uma noção recente, o Monte Fuji no Japão, por exemplo, recebe o sufixo *san*, designação dada apenas as pessoas (Suzuki, 1983), especialmente as “pessoas de posições” sendo então referenciado como Fuji-san, dada a sua importância naquela cultura. Para os Yudjá Juruna, o cauim recebe o nome de gente, segundo entrevista com uma mulher da etnia, publicado no site Povos Indígenas no Brasil (2001): “Como pode ser assim, o pessoal já se perguntou, como pode ser gente? É gente por nos fazer ficar bêbados, por nos matar um pouco”. Essa bebida tem uma importância tanto na dieta como nas relações simbólicas entre os dois cauins de mandioca: o *dubia* e o *yakupa*. Por seu poder embriagante, o *dubia* não é destituído de mistério, e a fermentação não deixa de ser uma transubstanciação. Objeto de diversas relações simbólicas com a pessoa, o cauim é simultaneamente um “filho” da mulher que o produz e uma “carne de caça” cujos pelos espetam o coração das pessoas (Lima, 2005, p. 319).

Em suma, a utilização da personificação jurídica incorpora essas noções holísticas sobre os povos indígenas e o ambiente que o circunda de forma orgânica, permitindo a preservação da cultura na sua totalidade enquanto relações espirituais, sociais e econômicas, assim como a sua dinamicidade, pois não há pessoa que não mude ao longo do tempo, e assim é com as tradições indígenas. Por outro lado, essa mudança constrói por si uma desenvolvida capacidade de resiliências, garantindo a sobrevivência dessas culturas.

Um outro ponto a ser considerado aqui é, a emergência, contínua e progressiva desde a promulgação da Constituinte da República brasileira de 1988, de movimentos e associações



organizadas em torno de regiões ou áreas culturais indígenas, que, dentro do campo de atuação política, vêm questionando uma série de medidas supostamente de mitigação das crises ambientais, onde, importantes organizações como a APIB (Articulação dos Povos Indígenas do Brasil) vem sendo ignorada em vários debates sobre o tema, indo inclusive contra a constatação de que os povos originários estão atentos ao que acontece também fora dos seus territórios tradicionais (Bertapeli, 2018, p. 38).

Os povos indígenas, organizados em categorias de classe, mostram articulação e necessitam serem ouvidos nos mais diversos assuntos pertinentes ao futuro do Brasil, e em especial, com relação às mudanças climáticas e aos critérios de elegibilidade do que é e do que não é considerado como patrimônio cultural. O desrespeito às posições indígenas sobre o clima em geral, desconsidera que estas são as populações que talvez mais sofram com as mudanças climáticas, já que seus territórios estão sendo ambientalmente (e, em muitos casos, de maneira muito rápida) transformados, causando desequilíbrios ecológicos e, conseqüentemente, culturais aos modos de vida tradicionais. Por exemplo, com o avanço do desequilíbrio ambiental, plantas importantes na alimentação, na confecção de materiais diversos (cestaria, adornos etc.) nos rituais e/ou nas práticas medicinais tendem a desaparecer, causando efeitos tanto para subsistência (dieta), quanto para elementos culturais (Dourado *et al.*, 2016, p. 236-238).

### **Considerações finais**

Assim, cabe enquanto considerações finais dessas breves elucubrações, destacar a importância dos estudos sobre os impactos das mudanças climáticas ao comportamento humano, em particular as relações estabelecidas entre o homem e o ambiente na forma da sua expressão cultural. Sendo que para os grupos indígenas essas expressões culturais vão além de uma categoria ou forma de pensar o mundo, mais como uma forma com que vivem no mundo, sem dissociação e numa relação temporal cíclica totalmente associada com o tempo da terra.

Desconsiderando os territórios ainda em processo de demarcação, cerca de 12% da superfície do Brasil é composta por terras indígenas. Assim, estes espaços se tornam *locus* de resiliência frente ao avanço da destruição ambiental do país, pois, apesar das atividades predatórias ilegais (garimpos e madeireiras), tornaram-se áreas onde há considerável grau de conservação e manutenção ambiental. Por isso, medidas referentes às mudanças climáticas devem priorizar tais espaços, levando-se em conta medidas/projetos de mitigação que levem

em consideração a relação complementar entre os conhecimentos tradicionais e acadêmicos, na busca por melhores atitudes de sustentabilidade (Dourado *et al.*, 2016, p. 244), a exemplo de *Kaitiakitanga*.

Este último ponto, aliás, tem gerado polêmicas, pois em muitas ocasiões, os conhecimentos científicos e tradicionais se chocam, gerando conflitos. A título de ilustração e para o caso mais amplo da América Latina, tem-se os dilemas do uso dos recursos hídricos dentro do território do povo Guarani de Tentami, na Bolívia, onde as fontes de água potável vem sofrendo processos de poluição, e, por consequência, os indígenas tem sido resistentes em aceitar o tratamento (fervura e filtração), já que, de acordo com os conhecimentos nativos, o consumo de água em seu estado natural ajuda a evitar uma série de doenças, esbarrando-se, portanto, em medidas adaptativas para evitar a contaminação do povo de Tentami (Dávalos; Rodrigues Filho, 2020). Nesse sentido a aplicação do conceito de *granted personhood* aos rios da região, tanto as punições pela poluição seriam diferentes, como a relação entre os indígenas e a água seria distinta ao entenderem que o “rio está doente e eles estão doentes”.

Segundo Fleury *et al.* (2019, p. 29), a ciência tem tido dificuldades em lidar com soluções adaptativas no que concerne às mudanças climáticas, justamente por estar fracamente conectada com questões que envolvem aspectos específicos regionais e locais, e por conseguinte, em considerar as especificidades dos diferentes povos. O conhecimento científico, ainda muito arraigado à colonialidade e modernidade, dificulta a absorção de saberes dos povos originários da América, por exemplo, como os estudos antropológicos da chamada “etnoclimatologia” (Fleury *et al.*, op. cit., p. 30) vem demonstrando sua eficácia para pensar processos adaptativos.

Todas as peculiaridades nas noções de cultura e tempo dos grupos indígenas aqui tratados abrem uma nova perspectiva sobre os mecanismos de preservação desse patrimônio que contém uma forte componente de resiliência diante das alterações climáticas e pode contribuir significativamente para uma quebra de paradigmas sobre o que compreendemos como evolução cultural e desenvolvimento social. É o momento de ouvirmos os anciões, a exemplo dos povos Punayama da Amazônia brasileira, ouvirmos os conhecedores das paisagens, isto é, os povos indígenas e seus “cientistas”, pensarmos como tutores, incorporarmos essas noções às nossas legislações de forma natural e pensarmos em novos meios de preservar o patrimônio na sua totalidade, tal como são vistos pelos grupos originários, como parentes.

## Referências bibliográficas

- ALMEIDA, Moisés; SILVA, Emerson; ALVES, José Maria; RODRIGUES, Tiago. Variabilidade Climática com ênfase na Precipitação e o Impacto Migratório no Estado do Ceará (1960-2010). *Revista Brasileira de Meteorologia*, Rio de Janeiro, v.36, n.3, p.651-660, 2021.
- ARAÚJO, Astolfo; NEVES, Walter; PILÓ, Luís. Eventos de seca durante o holoceno no Brasil: possíveis implicações para o entendimento da variabilidade cultural no período paleoíndio (11.000 - 7.500 AP). In: CONGRESSO DA SOCIEDADE DE ARQUEOLOGIA BRASILEIRA, 2003, São Paulo. *Anais...* São Paulo: Sociedade de Arqueologia Brasileira, 2003.
- ARAÚJO, Astolfo; NEVES, Walter; PILÓ, Luís; ATUI, João Paulo. Holocene dryness and human occupation in Brazil during the "Archaic Gap". *Quaternary Research*, v. 64, n.3, p. 298-307, 2005.
- BARCELLOS, Christovam; MONTEIRO, Antonio; CORVALÁN, Carlos; GURGEL, Helen; CARVALHO, Marília; ARTAXO, Paulo; HACON, Sandra; RAGONI, Virginia. Mudanças climáticas e ambientais e as doenças infecciosas: cenários e incertezas para o Brasil. *Epidemiol. Serv. Saúde*, Brasília, v.18, n.3, p. 285-304, 2009.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- BENS registrados por estado. *Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN)*, 2019. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/1383>. Acesso em: 17 de maio de 2019.
- BERTAPELI, Vladimir. Notas sobre o pensamento e a atuação indígena frente aos projetos mitigadores das mudanças climáticas. *Revista Educamazonia*, Humaitá, v.21, n.2, p.26-46, 2018.
- BOAS, Franz. *A Mente do Ser Humano Primitivo*. Petrópolis: Vozes, 2010.
- BOAS, Franz. *A Mente do Ser Primitivo*. Rio de Janeiro: Vozes, 1938.
- BRAUDEL, Fernand. *Memórias do Mediterrâneo*. Lisboa: Terramar, 2001.
- BUENO, Lucas; DIAS, Adriana; STEELE, James. The Late Pleistocene/Early Holocene archaeological record in Brazil: A geo-referenced database. *Quaternary International*, v.301, p.74-93, 2013.
- CAMPOS, Luana. *Dinâmicas climáticas e comportamento humano na Península Ibérica: de 14 a 4 mil cal. BP*. 2009. Dissertação (Mestrado em Quaternário e Pré-História) - Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro. Vila Real, 2009.
- CAMPOS, Luana. *Paleoclima e comportamento humano no Holoceno: um estudo comparativo entre Brasil e a Península Ibérica*. 2015. Tese (Doutorado em Quaternário, Materiais e Cultura) – Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro. Vila Real, 2015.
- CHUVA, Márcia. Fundando a nação: a representação de um Brasil barroco, moderno e civilizado. *Topoi*, Rio de Janeiro, v.4, n.7, p.313-333, 2003.
- CHUVA, Márcia. Por uma história da noção de patrimônio cultural no Brasil. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Brasília, v.34, p.147-165, 2012.

CRONIN, Thomas. *Paleoclimates: understanding climate change past and present*. Nova York: Columbia University Press, 2010.

CRUZ, Ana. *A Pré-História recente no Vale do Baixo Zêzere: Um Olhar Diacrónico*. Tese (Doutorado em Quaternário, Materiais e Cultura) – Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro. Vila Real, 2010.

CRUZ, Ana; OOSTERBEEK, Luiz. A Pré-história Recente do Alto Ribatejo: Ponto da situação em janeiro de 1998. In: CRUZ, Ana; OOSTERBEEK, Luiz. (Org). *Quaternário e Pré-história do Alto Ribatejo*. Tomar: CEIPHAR, 1998, p.7-20.

DÁVALOS, Nelson; PEREIRA FILHO, Saulo. Impactos e percepções sociais das mudanças climáticas na comunidade indígena Tentami da Bolívia. *Revista Vínculos*, Bogotá, v.17, n.1, p. 60-79, 2020.

DIAMOND, Jared. *Colapso: Por qué unas sociedades perduran y otras desaparecen?*. Nova Iorque: Random House Mondadori, 2006.

DOURADOS, Martha; ALENCAR, Ane; MOUTINHO, Paulo; NOBREGA, Caroline; BORTOLOTTI, Fernanda. A gestão ambiental e territorial de Terras Indígenas: uma questão climática. *Brasiliana: Journal for Brazilian Studies*, London, v.5, n.1, p. 230-254, 2016.

FLEURY, Lorena; MIGUEL, Jean; TADDEI, Renzo. Mudanças climáticas, ciência e sociedade. *Sociologias*, Porto Alegre, v.21, n.51, p.18-42, 2019.

FONSECA, Maria. *Referências culturais: bases para novas políticas de patrimônio*. Brasília: IPEA, 2001.

GAMBINI, Roberto. *O Espelho Índio*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1988.

GONÇALVES, José. O patrimônio como categoria de pensamento. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (Org.). *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009, p.25-33.

HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Centauro, 2017.

HARTOG, François. *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

KAPLAN, Michael; WOLFE, Alexander. Spatial and temporal variability of Holocene temperature in the North Atlantic region. *Quaternary Research*, Washington, v.65, n.2, p.223-231, 2006.

LIMA, José; MAGALHÃES, Antonio. Secas no Nordeste: registros históricos das catástrofes econômicas e humanas do século 16 ao século 21. *Parcerias Estratégicas*, v.23, n.46, p.191-212, 2019.

LIMA, Tânia Stolze. *Um Peixe Olhou pra Mim*. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

LISTA de Bens Tombados de 1938 a 2018. *Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN)*, 2019. Disponível em <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/BENS%20TOMBADOS%20E%20PROCESSOS%20EM%20ANDAMENTO%202019%20MAIO.pdf>. Acesso em: 17 de maio de 2019.

LÓPEZ-MAZZ, José. Early human occupation of Uruguay: radiocarbon database and archaeological implications. *Quaternary International*, v.301, p.94-103, 2013.

MAGNANI, José. Pensar grande o patrimônio cultural. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, v.3, n.2, p. 62-67, 1986.

MARCHEZINI, Victor; SIENA, Mariana. A continuidade do desastre e suas desterritorializações múltiplas: o caso de São Sebastião do Cai/RS. In: VALENCIO, Norma. (Org.). *Sociologia dos Desastres: construção, interfaces e perspectivas no Brasil* (vol. 2). Santa Paula: Rima Editora, 2010, p.73-88.

MARINS, Paulo. Novos patrimônios, um novo Brasil? Um balanço das políticas patrimoniais federais após a década de 1980. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v.29, n.57, p.9-28, 2016.

MASSON-DELMOTTE, Valérie; ZHAI, Panmao; PÖRTNER, Hans-Otto; ROBERTS, Debra; SKEA, Jim; SHUKLA, Priyadarshi; PIRANI, Anna; MOUFOUMA-OKIA, Wilfran; PÉAN, Clotilde; PIDCOCK, Roz; CONNORS, Sarah; MATTHEWS, Robin; CHEN, Yang; ZHOU, Xiao; GOMIS, Melissa; LONNOY, Elisabeth; MAYCOCK, Tom; TIGNOR, Melinda; WATERFIELD, Tim. *Sumário para Formuladores de Políticas - Aquecimento Global de 1,5°C: Relatório Especial do Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas*. IPCC, 2018.

MONTOYA, Antônio. *Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1997.

MORAD, Munir; JAY, Grace. Kaitiakitanga: protecting New Zealand's native biodiversity. *Biologist*, Londres, v.47, n.4, p.197-201, 2000.

MORRIS, James; RURU, Jacinta. Giving Voice to Rivers: Legal Personality as a Vehicle for Recognizing Indigenous Peoples' relationships to Water. *Australian Indigenous Law Review*, Sydney, v.14, n.2, p.49-62, 2010.

NÚÑEZ, Lautaro; GROSJEAN, Martin; CARTAJENA, Isabel. Human dimensions of Late Pleistocene/Holocene arid events in southern South America. In: MARKGRAF, Vera. (Ed.). *Interhemispheric Climate Linkages*. Cambridge: Academic Press, 2001, p.435-462.

O Índio Cidadão? Direção: Rodrigo Siqueira. Produção: Isadora Stepanski. Brasília: TV Câmara, 2014.

PERRONE-MOISÉS, Leyla. *Vinte Luas: viagem de Paulmier de Gonneville ao Brasil, 1503-1505*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

PRATES, Luciano; POLITIS, Gustavo; STEELE, James. Radiocarbon chronology of the early human occupation of Argentina. *Quaternary International*, v.301, p.104-122, 2013.

RENSEN, Hans; SEPPÄ, Heikki; CROSTA, Xavier; GOOSSE, Hugues; ROCHE, Didier. Global characterization of the Holocene Thermal Maximum. *Quaternary Science Reviews*, v.48, p.7-19, 2012.

RIBEIRO, Darcy. *Uirá sai à procura de Deus*. Rio de Janeiro: Globo, 2016.

SCHMITZ, Pedro. A questão do Paleoíndio. In: TENÓRIO, Maria (Org.). *Pré-história da terra Brasilis*. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2000, p.55-59.

SILVA, Fabrício; SANTOS, Jessflan; FEITOSA, Francisco; SILVA, Itallo; ARAÚJO, Mayara; GUTERRES, Camila; SANTOS, Juliana; RIBEIRO, Camila; BEZERRA, Denilson;

NERES, Raimundo. Evidências de mudanças climáticas na região de transição Amazônia-Cerrado no estado do Maranhão. *Revista Brasileira de Meteorologia*, Rio de Janeiro, v.31, n.3, p.330-336, 2016.

SILVA, Robson; PAULA, Beatriz. Causa do aquecimento global: antropogênica versus natural. *Terrae Didática*, Campinas, v.5, n.1, p.42-49, 2009.

SOUZA, Ana Hilda; LIMA, Alexandrina; MELLO, Marcos; OLIVEIRA, Elialdo. A relação dos indígenas com a natureza como contribuição à sustentabilidade ambiental: uma revisão da literatura. *Revista Destaques Acadêmicos*, Lajeado, v.7, n.2, p.88-95, 2015.

STONE, Christopher. Should Trees Have Standing? Towards Legal Rights for Natural Objects. *Southern California Law Review*, Los Altos, v.45, n.3, p.450-501, 1972.

SUZUKI, Tae. Breves considerações sobre as expressões de tratamento da Língua Japonesa. *Estudos Japoneses*, São Paulo, n.3, p.69-88, 1983.

TASSARA, Eda; RUTKOWSKI, Emília. *Mudanças Climáticas e Mudanças Socioambientais Globais*: Reflexões sobre alternativas de futuro. Paris: UNESCO, 2008.

THE New Zealand River that became a legal person. *BBC Travel*, 2020. Disponível em: <https://www.bbc.com/travel/article/20200319-the-new-zealand-river-that-became-a-legal-person>. Acesso em: 14 de fevereiro de 2021.

UNDERSTANDING Kaitiakitanga. *Science Learning Hub – Pokapū Akoranga Pūtaiao*, 2017. Disponível em: <https://www.sciencelearn.org.nz/resources/2544-understanding-kaitiakitanga>. Acesso em: 14 de abril de 2023.

VIRILIO, Paul. *The great accelerator*. Cambridge: Polity Press, 2012.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac e Naify, 2002.

WERÁ, Kaká. *O trovão e o vento*: um caminho de evolução pelo xamanismo tupi-guarani. São Paulo: Polar, 2016.

WILLIAMS, Martin; DUNKERLEY, David; DE DECKKER, Patrick; KERSHAW, Peter.; CHAPPELL, John. *Quaternary Environments*. London: Edward Arnold, 1994.

Recebido em 01/04/2023.

Aceito em 20/07/2023.