

Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Sociais
Departamento de Antropologia
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Tese de Doutorado

**OS *HUNI KUIN* (*KAXINAWÁ*) DO CAUCHO E O INDIGENISMO
AMBIENTAL ACREANO: DIÁLOGOS E FRICÇÕES EM TORNO DA
CONSERVAÇÃO AMBIENTAL NOS TERRITÓRIOS INDÍGENAS NA
AMAZÔNIA SUL OCIDENTAL BRASILEIRA**

Autor: Ney José Brito Maciel

Orientador: Prof. Dr. José Antonio Vieira Pimenta

Brasília, Fevereiro 2018

**OS *HUNI KUIN* (*KAXINAWÁ*) DO CAUCHO E O INDIGENISMO AMBIENTAL
ACREANO: DIÁLOGOS E FRICÇÕES EM TORNO DA CONSERVAÇÃO
AMBIENTAL NOS TERRITÓRIOS INDÍGENAS NA AMAZÔNIA SUL
OCIDENTAL BRASILEIRA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília (PPGAS/UnB) como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Banca examinadora:

Prof. Dr. José Antônio Vieira Pimenta DAN/UnB (Presidente)

Prof. Dr. Henyo Trindade Barreto Filho (DAN/UnB)

Dr. Cloude de Souza Correia (IEB)

Dr. Marcelo Piedrafita Iglesias (Assessoria Especial dos Povos Indígenas do Acre-AEPI/AC)

Prof. Dr. Alessandro Roberto Oliveira (CDS/UnB)

**Para José Manoel (*in memoriam*), meu pai;
e Antonio, meu filho.**

“Mais servira, se não fora, para tão grande amor tão curta a vida”

Luis de Camões



RESUMO

Esta tese aborda a agencialidade e os processos de produção social dos *Huni Kuin* (*Kaxinawá*) da Terra Indígena Igarapé do Caucho (Acre) no contexto da ambientalização das relações interétnicas e da emergência do indigenismo ambiental na Amazônia brasileira. Ela descreve a constituição e as transformações étnicas e territoriais desse grupo *Pano*, desde sua instalação no baixo rio Muru, no início do século XX, sob a condição subalterna de “caboclos”, até a contemporaneidade, quando são reconhecidos como um grupo étnico-territorial e identificados como “conservacionistas ambientais” a serviço do chamado “desenvolvimento sustentável” e da “conservação ambiental”. A partir da análise do processo de elaboração, inclusão e transformação dos “instrumentos de gestão ambiental” (etnozoneamento / etnomapeamentos e plano de gestão) dessa terra indígena, a tese descreve e analisa a agencialidade desses *Huni Kuin* no campo do indigenismo ambiental acreano, destacando os processos de diálogos e fricções entre conceitos e práticas nativas e ambientalistas.

Palavras-Chaves: *Huni Kuin*, Acre, Indigenismo, ambientalismo, território., Indigenismo ambiental, instrumentos de gestão

ABSTRACT

Agency and processes of social production among the *Huni Kuin* (*Kaxinawá*) of the Cacho Indigenous Land (Acre, Brazil) are examined in the context of interethnic relations and assistance programs that are increasingly based on environmentalist discourse in the Brazilian Amazon. The constitution and ethnic and territorial transformations of this *Pano* language group, from their arrival on the lower Muru River at the beginning of the 20th century, under the subaltern condition of “caboclos” (peasants), until their recent recognition as an ethnic-territorial group and identification as “conservationists”, and agents of “sustainable development”, are described. Based on the analysis of the process of construction and transformation of “environmental management tools” (ethnomapping, ethnozoning and management plan) of the indigenous land, the thesis describes and analyzes the agency of these *Huni Kuin* in the field of indigenous environmentalism in Acre, with emphasis on the processes of dialogue and friction between native concepts and practices and those of environmentalists.

Key words: *Huni Kuin*, Acre, Indigenism, environmentalism, territory, Environmental Indigenism, management plans

AGRADECIMENTOS

Primeiro e sobretudo, agradeço aos *Huni Kuin* do Caucho, sempre tão generosos. Não há melhor adjetivo e qualidade neles. Narço, Maria, Chagas, Walmar, Issaká, Siã, José Francisco; Muru e tantos outros. É um prazer ter vocês como amigos.

À Rafaela e Antonio. Vocês são a minha vida.

Aos amigos Cloude, João Guilherme, Carlos Alexandre. Na Kata: Ará e Rodrigo Pádua. E no Acre: Terri; Marcelo; Magaly; Luís e Verinha.

À UnB e ao Departamento de Antropologia (DAN), que formou o profissional que hoje sou. Aqui destaco meus velhos professores: Alcida Rita Ramos, Roberto Cardoso, Gustavo Lins Ribeiro, Trajano, Lia Zanota e, especialmente, à Paul Little, meu orientador na graduação e no mestrado. Na secretaria, agradeço, à Branca, ao Jorge e, desde sempre, à Rosa, sempre tão ciosa e atenciosa comigo nesses praticamente vinte anos que estive ligado ao Departamento de Antropologia. Todos sabemos que sem você o DAN não seria o que é.

Não poderia deixar de citar a Biblioteca Central, minha segunda casa no período final da escrita desta tese, e que me propiciou o reencontro com o que a universidade me deu de melhor.

Ao José Pimenta, com sua orientação precisa e atenciosa. Obrigado pelo esforço, que sei, transcendeu a obrigação acadêmica.

Agradeço ao Henyo, Marcelo, Cloude e Alessandro por aceitarem participar da banca de arguição da tese. E finalmente, ao CNPq, pela concessão da bolsa de estudo durante os primeiros quatro anos deste curso.

INTRODUÇÃO

A questão	09
Conceitos e contextos.....	15
i. Território, territorialidade e etnicidade.....	15
ii. Desenvolvimento sustentável e ambientalismo.....	24
O trabalho de campo.....	31
Organização da Tese.....	38

CAPÍTULO I - OS HUNI KUIN DO CAUCHO: ORGANIZAÇÃO SOCIAL, HISTÓRIA E TERRITÓRIO

I.1 Fundamentos da organização: dualidade, sociabilidade e reciprocidade.....	42
I.2 Relatos do contato interétnico.....	51
I.3 Economia da borracha, geopolítica e invisibilização indígena	57
I.4 Narrativas históricas dos <i>Huni Kuin</i> no baixo Rio Muru	65
I.5 Identidade e domínio territorial: a Terra Indígena Igarapé do Caucho.....	73
I.6 Demarcação e reorganização territorial e política.....	95

CAPÍTULO II – APROPRIAÇÃO TERRITORIAL E MANEJO DOS AMBIENTES

II.1 Ordenamento territorial: a aldeia (<i>shanaê</i>) e a floresta (<i>ni'i</i>).....	102
II.2 Os recursos e seus usos.....	120
II.2.1 Roçados e pescarias.....	121
II.2.2 Caçadas e coletas.....	128
II.3 Sistema de crenças e conservação ambiental.....	135
II.4 A escassez, a política e as normas.....	143
II.5 Os agentes agroflorestais e o ambientalismo adquirido.....	156

CAPÍTULO III - O INDIGENISMO AMBIENTAL NO ACRE

III.1 Desenvolvimentismo, impactos ambientais e indigenismo territorial.....	164
III.2 O Governo da Floresta, desenvolvimento sustentável e política indigenista.....	172
III.3 As bases da política indigenista ambiental no Acre.....	182
III.4 A Comissão Pró Índio –AC, pedagogia e práticas ambientais.....	193
III.5 Institucionalização e participação indígena no indigenismo ambiental acreano.....	201

CAPÍTULO IV - DIÁLOGOS, FRICÇÕES E ETNICIDADE ENTRE OS *HUNI KUIN* DO CAUCHO

IV.1 Diálogos e fricções entre ‘ciclo gestão’ e ‘manejo dos ambientes’	213
IV.2 O etnozoneamento, sociabilidade e pedagogia.....	222
IV.3 Plano de gestão ambiental, etnicidade e comunicação interétnica.....	243
CONSIDERAÇÕES FINAIS	258
BIBLIOGRAFIA.....	264

INTRODUÇÃO

A QUESTÃO

Esta tese aborda a agencialidade dos *Huni Kuin* (ou *Kaxinawá*)¹ do Cacho frente aos processos de ‘territorialização’ e ‘ambientalização’ das relações interétnicas no estado do Acre; tendo como focos etnográficos, primeiro, o processo de territorialização desses *Huni Kuin* no baixo rio Muru e; segundo, suas relações contemporâneas no campo do indigenismo ambiental, com destaque para os processos de incorporação de conceitos e práticas ambientalistas, particularmente aqueles relacionados aos chamados instrumentos de gestão ambiental.

Os *Hun Kuin* do Cacho são um grupo de aproximadamente 850 pessoas, distribuídas em 170 famílias que habitam quatro aldeias na Terra Indígena Igarapé do Cacho, uma área demarcada de 12.317 hectares de floresta praticamente íntegra, a cerca de dez quilômetros da pequena cidade de Tarauacá², na margem direita do baixo rio Muru (chamado por eles de *Basiyá*, na língua nativa *Hãtxa Kuin*), que por sua vez desagua no rio Tarauacá (ou *Taraiyá*, em *Hãtxa Kuin*), afluente do rio Juruá.

Assim como muitos povos indígenas do interflúvio Juruá/Purus acreano, nas décadas recentes, esses *Huni Kuin* vivenciam uma guinada nas suas relações com a sociedade abrangente. Após setenta anos vivendo numa condição subalterna, sem ter domínio territorial nenhum e com sua etnicidade reprimida e invisibilizada sob o rótulo de “caboclos”; eles, em pouco mais de vinte anos, transformaram-se em agentes ativos no cenário interétnico acreano, agora sob uma identidade étnica-territorial, a qual é atribuída o rótulo de “conservacionistas ambientais”.

Essa transformação vivida por eles, faz parte de um fenômeno mais geral, estando relacionada com o que poderíamos definir, inspirado em Leite Lopes (2004), de ambientalização³ das relações interétnicas, e que resultou na constituição de um campo

¹ Os *Huni Kuin*, pelo menos os que vivem no Brasil, vêm reivindicando com ênfase a adoção de sua autodenominação. Nesse sentido, consideram o termo *Kaxinawá*, como são conhecidos regionalmente e na etnografia/etnologia, um nome secundário. Por esta razão, mantereí o termo *Huni Kuin*. Quando necessário, utilizarei *Huni Kuin* (*Kaxinawá*).

² Segundo dados do IBGE de 2012, a população de Tarauacá é de 36.763 habitantes,

³ O foco de Leite Lopes é a “ambientalização dos conflitos sociais”. Esse processo implica na transformação na forma e na linguagem dos conflitos sociais, na institucionalização e no comportamento das pessoas e está relacionado com: o crescimento da importância da esfera institucional do meio ambiente entre os anos 1970 e o final do século XX; os conflitos sociais ao nível local e seus efeitos na interiorização de novas práticas; a educação ambiental como novo código de conduta individual e coletiva; a questão da “participação”; e,

indigenista ambiental. Tendo como referência o conceito de campo apresentado por Bourdieu (1997: 22), tal indigenismo ambiental seria um espaço social composto por uma rede de relações interétnicas promovidas por agentes e instituições, indígenas e não indígenas, que produzem e reproduzem conceitos e práticas que giram em torno da conservação ambiental dos territórios indígenas, atribuindo aos seus ocupantes o papel de conservacionistas ambientais a serviço do desenvolvimento sustentável e do ambientalismo. Nesse campo, os agentes sociais – povos indígenas, instituições de governo, organizações da sociedade civil, órgãos de cooperação internacional, entre outros - ocupam posições e tomam decisões conforme seus capitais simbólicos (Bourdieu, 2005) e seus “trunfos de poder” territorial (Raffestin, 1993: 58-59).

O indigenismo ambiental, sendo não só um conjunto de conceitos e práticas que incorpora os vários contextos, agentes e relações, tanto institucionais quanto pessoais; mas também uma ideologia (Ramos, 1988), ele envolve relações de hegemonia e poder, muitas vezes, mas não todas, com propósitos de inserir os povos indígenas em uma posição subordinada aos desígnios do Estado-nação (*Ibid*: 7). Contudo, um aspecto importante, também destacado pela mesma autora, é que se verifica de maneira relevante no indigenismo ambiental uma participação ativa dos próprios índios na construção do campo.

Nesse sentido, veremos como os *Huni Kuin* do Caucho se colocam concretamente como uma unidade étnica-territorial singular frente a outras unidades presentes no campo. E como uma coletividade política e discricionária, eles praticam uma agencialidade étnica (Barth, 2000), - que chamo de ‘etnoecopolítica’ – composta pela efetivação de um conjunto de estratégias e ações políticas, territoriais e ambientais, que faz frente aos modelos hegemônicos erguidos no campo do indigenismo ambiental em que estão inseridos. Em suma, a etnoecopolítica *Huni Kuin* são as ações realizadas no campo do indigenismo ambiental que buscam transformar o próprio campo, no sentido de diminuir assimetrias e operar sua autonomia frente aos diversos agentes e instituições que formam o indigenismo ambiental. Nesse sentido, corrobora os apontamento de Bourdieu (1997:22), que ao tratar do conceito de campo, o conceitua também como um campo de de lutas para conservar ou transformar esse próprio campo. Diz ele:

finalmente, a questão ambiental como nova fonte de legitimidade e de argumentação nos conflitos (Leite Lopes, 2004)

Qualquer que seja o campo, ele é objeto de luta tanto em sua representação quanto em sua realidade (...). Os agentes sociais estão inseridos nessa estrutura e em posições que dependem de seu capital, e desenvolvem estratégias que dependem, elas próprias, em grande parte, dessas posições, nos limites de suas disposições. Essas estratégias orientam-se seja para a conservação da estrutura, seja para sua transformação (: 29).

Nesse sentido, sustento que a etnoecopolítica *Huni Kuin*, no caso específico aqui tratado, é baseada numa dinâmica de inclusão e transformação dos conceitos e das práticas oferecidos no campo do indigenismo ambiental, e que tem objetivos relacionados à quatro questões centrais na atualidade do grupo, a saber: primeiro, buscar alcançar objetivos étnicos e territoriais específicos, tais como a segurança territorial e ambiental do território demarcado; segundo, ingressar nas oportunidades oferecidas pela sociedade abrangente; terceiro, exercer uma autonomia no contexto das relações interétnicas gerais; e quarto, e mais importante, realizar uma defesa política de sua ontologia, ou seja, de seu modo de vida específico, mantido por um complexo sistema de organização territorial e de manejo de ambientes e paisagens, que evocam sua organização dualista, seus processos de reciprocidade e sociabilidade, assim como seus sistemas ritual e de crenças.

A literatura etnográfica nos dá vários exemplos de processos similares de apropriação e transformação de noções ocidentais por populações indígenas, que são adaptadas e culturalmente ressignificadas para dar conta dos objetivos nativos. Como exemplo, temos o clássico livro “Ilhas de História” de Sahlins (1987) no qual o autor faz uso das categorias “estrutura” e “história” para afirmar que as estruturas são históricas e reavaliadas funcionalmente. Ele dá a esse processo o nome de “estrutura da conjuntura”, entendido como a realização prática das categorias culturais em um contexto histórico específico, um processo onde:

... os signos ganham novos significados induzidos pela realidade efetivada. Ou seja, os eventos se transformam naquilo que lhes é dado como interpretação, mas somente quando for apropriado por e através do esquema cultural que adquire uma significância” (1987: 10).

Nesse sentido, Sahlins mostrou como as mudanças no espectro mais abrangente, de escalas nacionais e globais, levam povos tribais a atualizar seus sistemas políticos e culturais para lidar com estas situações, tendo como base sua estrutura interna e de seu sistema cultural. No contexto amazônico brasileiro, do mesmo modo, Albert (2002), tomando o caso específico dos *Yanomami* da Amazônia brasileira, evidenciou como processos locais se transformam pela incorporação de elementos da globalização, que assumem feições particulares numa espécie de “adaptação criativa” promovida pelos povos indígenas. Podemos encontrar diferentes exemplos desses processos de criatividade simbólica e política, de domesticação da alteridade dos “brancos” e neutralização de seus poderes, por exemplo, na coletânea “Pacificando o Branco”, organizado por Albert e Ramos (2002).

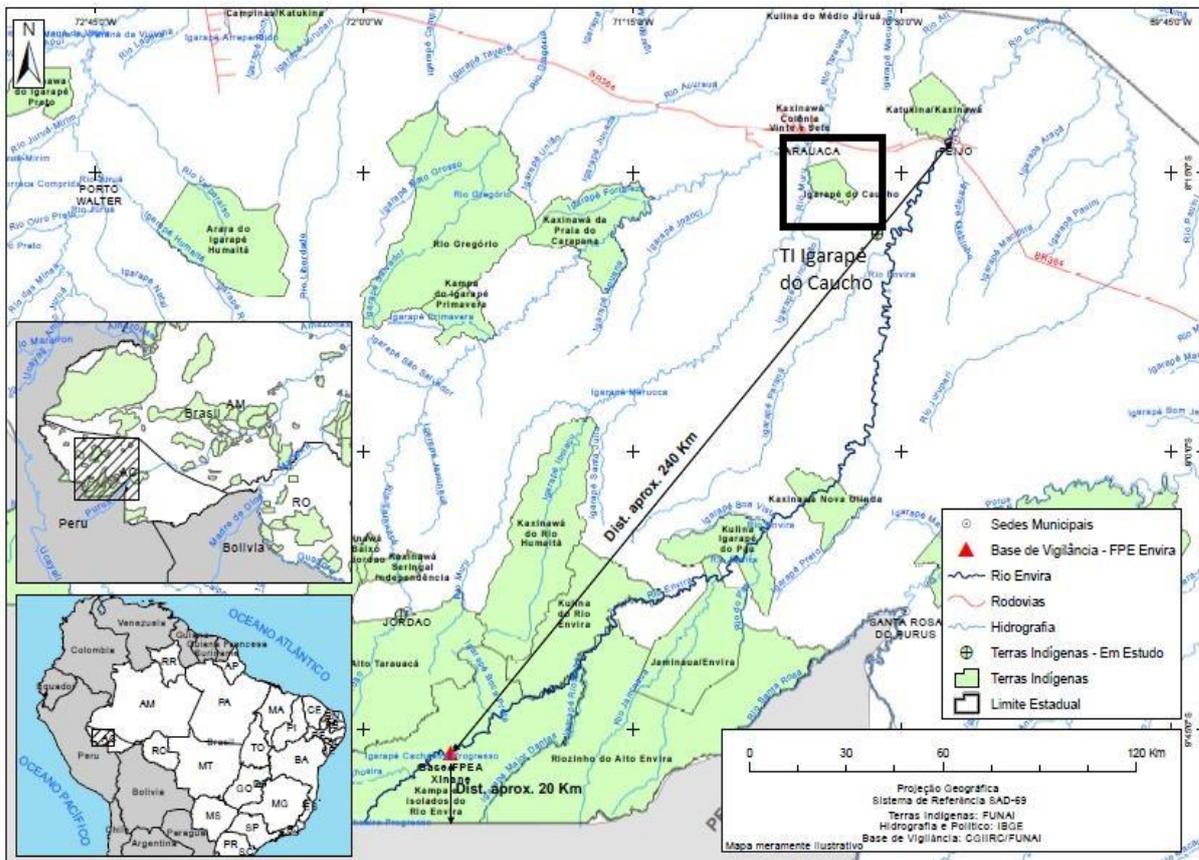
Recentemente, Oliveira (2012) também mostrou como os *Wapichana* no estado brasileiro de Roraima, estão construindo discursos ambientalistas baseados em suas tradições de conhecimento e no diálogo com uma rede mais ampla de enunciados relacionados às discussões sobre gestão ambiental em terras indígenas, e como esses índios fazem uma interpretação local e peculiar do que entendemos por “meio ambiente”. No caso acreano, Pimenta (2003, 2007) também mostrou como os *Ashaninka* do rio Amônia fizeram da ideologia do “desenvolvimento sustentável” um instrumento de luta política. Fazendo referência a essas situações de agencialidade indígena no Acre, Pimenta afirma:

...que os povos indígenas acreanos em geral souberam instrumentalizar suas tradições culturais e integrar a retórica ambientalista do desenvolvimento sustentável nos seus discursos para concretizar suas aspirações etnopolíticas e melhorar suas condições de vida” (Pimenta, 2003: 115).

É também no contexto acreano que Correia (2007), faz uma comparação dos processos de mapeamentos – etnozoneamento, etnomapeamento e diagnóstico Etnoambiental -, mostrando como os povos indígenas do Acre fazem uso de mapas, estando eles na condição de sujeitos políticos, superando elementos de dominação e de disciplinarização que estes mapas projetam.

Inserida no conjunto das análises das reformulações de identidades, significados e categorias atribuídas aos povos indígenas na Amazônia brasileira, esta tese procura

descrever o processo de inclusão, incorporação e ressignificação de certos conceitos e certas práticas ambientalistas que alcançam os *Huni Kuin* do Caucho no contexto do indigenismo ambiental acreano. Para alcançar tal finalidade, descrevo e analiso os processos de territorialização vividos pelos *Huni Kuin* no baixo rio Muru; tendo como foco etnográfico os diálogos e fricções que estabelecem com os conceitos ambientalistas; especialmente a inclusão e os usos dos chamados instrumentos de gestão territorial e ambiental que foram elaborados na Terra Indígena Igarapé do Caucho entre 2005 e 2011.



Mapa 1: Localização da Terra Indígena Igarapé do Caucho

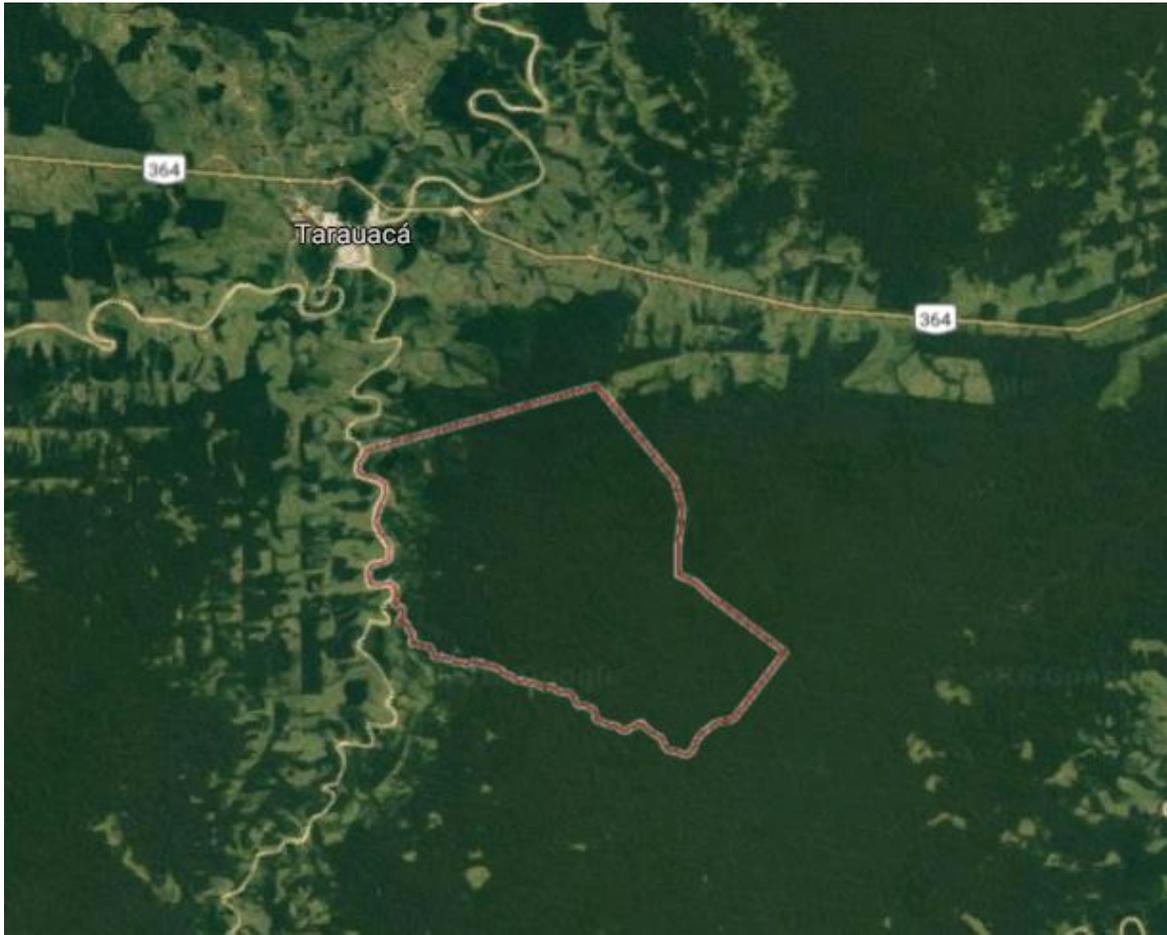
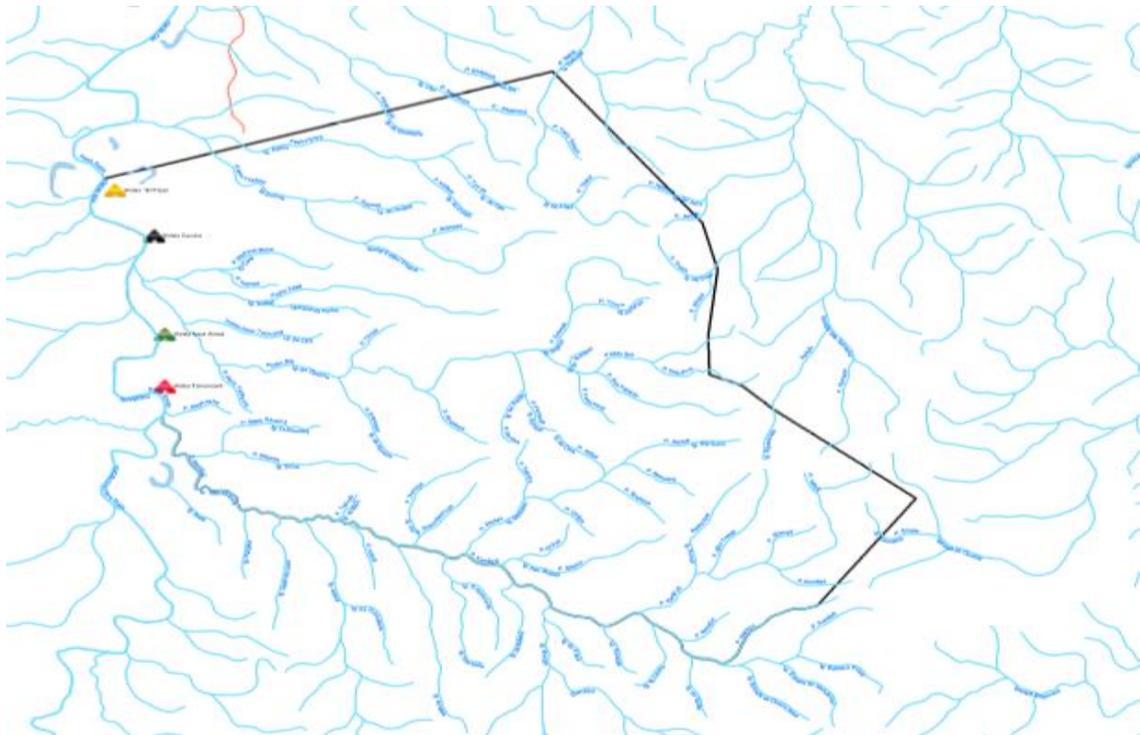


Figura 1: Terra indígena Igarapé do Caucho, com destaque para o entorno, a cidade de Tarauacá e a BR 364



Mapa 2: Limites da terra indígena com a localização das aldeias. Fonte: Etnozoneamento

CONCEITOS E CONTEXTOS

i. Território, territorialidade e etnicidade

A relação entre território e etnicidade na Amazônia sul ocidental é manifesta com a colonização dos territórios indígenas por sociedades nacionais - peruana, boliviana e brasileira – na segunda metade do século XIX, quando seringueiros do nordeste brasileiro e caucheiros dos Andes peruano e boliviano, paulatinamente tomaram o domínio que dezenas de povos indígenas tinham sobre seus respectivos territórios. Tal colisão interétnica entre as sociedades nacionais e os povos indígenas, desencadeou processos de territorialização e de novas práticas espaciais e étnicas, que contribuíram de forma substancial na composição da atual etnicidade *Huni Kuin*.

O avanço do capitalismo de mercado na região, representados pela empresa seringalista e constituição das fronteiras entre os estados nações da região, retirou dos povos indígenas o domínio que tinham sobre os territórios imemorialmente ocupado por eles. O que era um território exclusivamente ocupado por povos *Panos*, foi então transformado em objeto de disputas e de intervenções externas, que produziram, por sua vez, novos territórios onde esses mesmos povos, agora expropriados, tiveram que se (re)produzirem e se rearticularem como coletividades étnicas (Martins, 1980).

Dentre os vários processos de territorialização que ocorreram e ocorrem na região, privilegio o vivido por famílias *Huni Kuin* que migraram primeiro do alto rio Muru para o alto rio Envira – rio que corre paralelo aos rios Muru e Tarauacá – e depois para o baixo rio Muru, onde chegaram no início da segunda década do século XX e formaram duas aldeias no que já era o seringal Tamandaré.

Neste sentido, o território foi constituindo-se como espaço composto, sendo percebido de formas complementares e sobrepostas, seja como espaço de disputa de poder, seja como espaço de vida, seja como espaço de disputa de recursos ambientais e naturais. Como parte das relações de poder ou, na definição de Foucault, como uma noção geográfica, mas “antes de tudo, uma noção jurídico-política” (Foucault, 2002: 156) controlada por um certo tipo de poder, o território passou a ser o que Raffestin (1980) define como:

(...) o “lugar onde se desenvolvem as relações sociais, espaços de ação, de poderes e da representação humana sobre o espaço, implicando a noção de limite e manifestando a intenção de poder sobre uma “porção de espaço”, ou seja, como objeto de gestão, domínio ou posse de um, ou vários, grupos sociais. (Raffestin, 1980 apud Becker, 1988: 108).

Nesse sentido de lugar de relações sociais, o território só faz sentido se constituído como um “sistema territorial” (Raffestin, 1980), resultante das ações de vários agentes individuais e coletivos, como o estado, os indivíduos e as organizações, que produzem historicamente o território com práticas que se inscrevem num campo de poder de maneira relacional.

Para além desse sentido político, há também a dimensão do território como espaço de produção e reprodução social e que constitui o ambiente afetivo de um grupo. Nesse sentido, ele não precisa ser objetivamente localizado, e sim constituído por padrões de interações pelos quais um coletivo assegura uma certa estabilidade e localização. Esse sentido de pertencimento é expresso por Guattari e Rolnik (1986) da seguinte maneira:

O território pode ser relativo tanto a um espaço vivido, quanto à um sistema percebido no seio do qual um sujeito se sente “em casa”. O território é sujeito de apropriação, de subjetivação (...). Ele é o conjunto de projetos e representações nos quais vai desembocar, pragmaticamente, toda uma série de comportamentos e de investimento nos tempos e nos espaços sociais, culturais, estéticos e cognitivos. (Guattari e Rolnik, 1986:323)

Baseando-me na noção de território como um ente composto, passo a apresentar uma noção que dele se deriva, que é a noção de “territorialidade”, que nada mais é do que o processo subjetivo de conscientização de um território. Ou seja, o conjunto de imagens, representações e projetos que um grupo social, ou um indivíduo, cria ao fazer parte de seu “território”. Becker (1988), situada no paradigma analítico das relações entre território e poder, define a territorialidade como sendo:

(...) a relação com o espaço que tenta afetar, influenciar e controlar ações de reforço do controle sobre uma área geográfica específica, isto é, o território, e que se manifesta em todas as escalas, desde as relações pessoais e cotidianas até as complexas relações sociais e que essa territorialidade se fundamenta em uma identidade de base territorial (Becker 1988: 108).

Little (2002), que se dedicou também à este conceito, apresenta uma posição mais abrangente e conciliadora de territorialidade. Segundo esse autor, ela pode ser definida como: “*o esforço coletivo de um grupo social de ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico*” (Little, 2002: 03). Little usa o conceito de “cosmografia” para descrever e explicar determinadas territorialidades e que é definida, segundo ele, como o conjunto de:

(...) saberes ambientais, ideologias e identidades criadas coletivamente, e historicamente situados, o que incluiria seu regime de propriedade, os vínculos afetivos que mantêm com seu território, a história de sua ocupação conservada na memória coletiva, o uso social que se dá ao território e as formas de defesa do mesmo (Little 2002: 04).

Tomando tais noções complementares ‘território’ e ‘territorialidade’, e adotando o conceito de cosmografia cunhada por Paul Little, verifica-se que o processo de territorialização no interflúvio Juruá-Purus se configura como uma situação de sobreposições de cosmografias diversas e que se constituem como um sistema territorial. Nesse sistema os *Huni Kuin* do Cacho participam junto com tantos outros “produtores de territórios”, entre os mais evidentes temos: os vários povos indígenas da região do interflúvio Juruá-Purus acreano, cada qual com suas próprias territorialidades; o estado nacional, com suas instituições de governo nas suas diversas escalas; a sociedade local e regional, com quem os *Huni Kuin* convivem de forma direta e cotidiana.

Além desses atores territoriais *in situ*, com suas correspondentes territorialidades, há também outras territorialidades mais abrangentes, muitas relacionadas ao sistema mundial, mas que influenciam e causam impactos locais, como exemplo, temos aquelas

produzidas por financiadores mundiais do capitalismo de mercado, tais como o Banco Mundial (BM), o Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID) e mesmo o Banco Nacional de Desenvolvimento (BNDES); também as produzidas por instituições internacionais de cooperação, sobretudo, neste caso, a cooperação alemã Deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit (GIZ).

Tomando os processos de territorialização na região do interflúvio Juruá-Purus, percebe-se que desde o contato entre povos indígenas e sociedades nacionais, a ocupação do território *Pano* está relacionado com a expansão da economia capitalista de mercado global. Essa dinâmica foi muito visível na fronteira extrativista, materializada no chamado “ciclo da borracha” - que grande parte dos historiadores localizam entre 1879 e 1912 - que colonizou os territórios do sul ocidental da Amazônia e os inseriu como parte central de um emergente mercado internacional de borracha. Ela também apareceu na fronteira desenvolvimentista dos anos 1970, que tentou novamente inserir a região no sistema de mercado global, não mais através do extrativismo da goma, mas com exportação de outros produtos do setor primário da economia, principalmente carne e madeira. De modo diferente, mais ainda relacionada com processos globais, a atual fronteira ambientalista se sustenta na emergência de um desenvolvimento sustentável, que também está tomando globalizantes e cujos produtos de circulação preferenciados ainda estão sendo definidos, como, por exemplo, o mercado de carbono.

Podemos dizer que essa globalização faz com que fique cada vez mais impossível pensar a história territorial e étnica dos diversos povos indígenas como uma história autocentrada. A história indígena faz parte tanto de micros quanto de macros processos políticos, ideológicos e econômicos que se influenciam mutuamente. Como aponta Wolf:

...quanto mais etnohistória conhecemos mais claramente a história indígena e a história geral, a “nossa história”, emergem como parte de uma mesma história. Existe uma história comum. Não existe uma “história indígena” separada de uma “história branca”, mas uma história comum, a história de um grupo, precisa ser encarada como envolvida com outros agregados, próximos e longínquos, em conexões que se assemelham a redes e tramas” (Wolf, 2005: 43).

Os seja, é evidente que os inúmeros processos de territorialização, globais, regionais/nacionais e locais, são processos complexos que interferem, e de certa forma modulam, as etnicidades indígenas contemporâneas. No caso específico aqui tratado, esses mesmos processos de territorialização contribuíram, uns mais diretamente que outros, para que os *Huni Kuin* do Caucho modelassem uma etnicidade própria que os distinguiram tanto dos regionais/nacionais quanto de seus próprios parentes *Huni Kuin*.

É nesse sentido que, como colocado por Barth (2007: 16), a etnicidade é uma “*forma de organização social das diferenças culturais*” que ajuda a organizar a interação entre pessoas e grupos. Embora se distinga do conceito de cultura, em termos práticos, a etnicidade está relacionado a ele, sendo também ela mesma, a etnicidade, um fenômeno cultural no contexto das relações sociais (Cunha, 2009). Além disso, ela também pode ser percebida como uma forma de linguagem e de comunicação das diferenças culturais (Cunha, 2009). Ou seja, considerando esses dois sentidos, a etnicidade de um grupo depende de sua “cultura” ou de seu “acervo cultural”, de onde os grupos étnicos retiram os traços diacríticos com os quais vão se diferenciar de outros grupos e da sociedade abrangente na qual estão inserido (*idem*: 240). Em função das relações interétnicas, as coletividades escolhem as no conjunto de sua cultura, características culturais diacríticas, que Cunha chama de “cultura residual” (*idem*), com as quais vão se diferenciar no campo das relações interétnicas e permitir uma comunicação interétnica.

No contexto da aproximação e das relações e influências mútuas dos conceitos de territorialidade e etnicidade, Oliveira (1998) nos mostra que processos de *reorganização social* estão muito relacionados com os “processos de territorialização”, que implicariam dimensões tais como:

1) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; 2) a constituição de mecanismos políticos especializados; 3) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; 4) a reelaboração da cultura e da relação com o passado (Oliveira, 1998: 55).

Tendo essas dimensões como referência, pontuo que o processo de territorialização e reformulação da etnicidade dos *Huni Kuin* começou com a tomada do território pelos colonos nacionais, em sua maioria oriundos do nordeste brasileiro, em um

processo, baseado em *modus operandis* genocida e etnocida de conquista, baseado em massacres, chamados regionalmente de “correrias” (cf. Capítulo I).

Rapidamente derrotados e esbulhados territorialmente, os diversos grupos *Huni Kuin* sobreviventes das correrias presenciaram o desmanche do seu mundo social, cultural e territorial. De forma a garantir-lhes sobrevivência, espalharam-se pelos vários rios da região, que rapidamente foram tomados por seringais e suas unidades de produção de borracha, chamadas de ‘colocação’. Para sobreviver aos impactos devastadores desse processo, tiveram que inserir-se compulsoriamente como força de trabalho na economia da borracha, invisibilizados na condição genérica de “caboclo”, identidade a eles atribuída e que simbolizou por setenta anos todo o enfraquecimento – e nos casos extremos, o desmoronamento - das suas instituições políticas e econômicas tradicionais (Aquino, 1977; Cunha, 2009).

A partir daí, vai sendo consolidado, para a maioria dos grupos e em graus distintos, um processo de desconstrução de grande parte de suas características culturais, tais como a língua, o xamanismo e o sistema ritual. Contudo, mesmo no auge do processo de assimilação da força de trabalho indígena que a economia seringalista produziu, os *Huni Kuin* conseguiram manter algumas características culturais básicas, “irreduzíveis”, que conjuntamente organizam e amalgamam sua sociedade, entre as quais, partes do seu complexo sistema de manejo dos ambientes e paisagens, que guardam princípios socioculturais tais como a dualidade de sua organização social, as relações de sociabilidade e as de reciprocidade, e também, pequenas e simplificadas partes de seu complexo sistema de crenças, baseado na relação com seres metafísicos chamados *yuxin* e *yuxibu*.

Embora confrontados pela fronteira extrativista, ao procurar manter uma etnicidade que os distinguiu dos “nacionais”, os *Huni Kuin* também territorializaram os seringais, fundando novas aldeias ou circulando entre seringais e colocações, mas sempre recorrendo ao seu sistema de práticas de manejo dos ambientes para dar ao território ocupado um sentido étnico-territorial. Foi assim que, mesmo ‘perdendo’ - uns mais outros menos – partes sua língua *hãtxa kuin*, sua antiga territorialidade, seus processos rituais e xamânicos; além do desmanche de seu antigo sistema político; eles mantiveram os traços diacríticos de uma etnicidade *Huni Kuin* desde o contato até a contemporaneidade. Quanto à essa permanência de traços diacríticos, afirma Cunha:

A cultura original de um grupo étnico, na diáspora ou na situação de um intenso contato, não se perde ou se funde simplesmente, mas adquire uma nova função essencial enquanto se torna uma 'cultura de contraste'. [Nesse contexto] a cultura tende a se acentuar tornando-se mais visível e a se simplificar e enrijecer, reduzindo-se a número menor de traços que se tornam diacríticos (Cunha, 2009: 237).

Foi desse modo que os *Huni Kuin* do baixo rio Muru, mesmo não podendo se manifestar no contexto interétnico do seringalismo, mantiveram sua etnicidade durante o processo de sua incorporação ao sistema extrativista, mantendo um residual sistema de manejo dos ambientes em suas aldeias e nas colocações que ocupavam. Essa estratégia estava essencialmente vinculada a manutenção uma territorialidade, assegurada por uma estratégia dupla: a fixação nas duas pequenas aldeias no seringal Tamandaré (aldeias Transual e Tamandaré), e uma constante circulação territorial por seringais e colocações próximas e distantes destas aldeias.

Essas estratégias de resistência étnica e territorial, de alguma forma, os mantiveram vinculados à totalidade do território e da cultura *Huni Kuin*, mesmo perdendo, por algumas décadas, o domínio sobre seu território. Elas possibilitaram manter a etnicidade e territorialidade *Huni Kuin* durante o tempo em que estiveram completamente inseridos na economia da borracha sob a atribuição subalterna e genérica de “caboclos”, que durou até a segunda metade da década de 1970 e início da década de 1980, quando novas e radicais transformações territoriais, mais uma vez, mudaram o panorama étnico-territorial dos *Huni Kuin do Caucho*.

Na década de 1970, o avanço de uma nova fronteira desenvolvimentista chegou ao Acre e impôs à região profundas transformações e reorganizações de natureza, econômica, territorial e ambiental. Essa nova fronteira mudou os eixos de comunicação dos rios para as estradas, levando para a região mudanças drásticas na estrutura fundiária regional, com os seringais cedendo lugar às grandes fazendas de agropecuária (Franca, 2009). Ao alcançar os territórios ocupados pelos povos indígenas, já correntemente chamados de ‘caboclos’, essa fronteira econômica causou intensos impactos ambientais, precipitados sobretudo pelo desmatamento para a abertura de pastos de gado e pelo avanço da abertura da rodovia BR 364. Esse período foi caracterizado por conflitos

territoriais com fundamentos ambientais, e que tiveram como efeito colateral induzir e acelerar o reconhecimento étnico e territorial dos povos indígenas no Acre.

No caso aqui tratado, após um processo complexo e conflitivo com setores dos governos federal e estadual e também com a sociedade regional, os *Huni Kuin* do baixo rio Muru tiveram reconhecidas tanto sua etnicidade quanto sua territorialidade, cuja base foi a ocupação ‘tradicional’ nas suas duas aldeias e nas colocações do seringal Tamandaré. Assim, em 1987, parte do território que eles ocupavam foi demarcado como Terra Indígena Igarapé do Caucho, um “artefato” (Barreto Filho, 2001) territorial político-jurídico que tornou-se a unidade de referência territorial nas suas relações interétnicas desde então.

Com esse processo de reconhecimento étnico e territorial, e consequente demarcação da terra indígena, foi colocado com maior evidência e de forma mais contundente a relação entre “território”, “territorialidade” e “eticidade”. Sai de cena o “caboclo” e entra uma identidade étnico-territorial, dessa vez auto atribuída, a de *Huni Kuin* do Caucho”, com a qual passaram a se identificar e ser identificados pela sociedade abrangente.

Se por um lado, a concessão de um tipo de domínio territorial que nunca tinham tido antes, significou um ganho étnico-político e territorial incontestável; por outro lado, viver em um espaço delimitado também ocasionou novos problemas e desafios. Muitos *Huni Kuin* saíram de suas colocações de centro do seringal Tamandaré e de outros seringais da região e se acomodaram nas margens do rio Muru, na área demarcada. Além disso, a terra indígena, por ser localizada a pouco mais de dez quilômetros da cidade de Tarauacá, tornou-se um atrativo para diversas famílias de várias regiões do vasto território *Huni Kuin*. A questão demográfica, nunca antes considerada, passou a ser um problema relevante, colocando em pauta a questão da relação entre o tamanho da população e a quantidade de estoque de recursos naturais e ambientais disponíveis para atender uma população que crescia em ritmo acelerado.

Com a demarcação do território, seguido do agudo crescimento populacional, os impactos nos estoques de recursos naturais e ambientais disponíveis na área demarcada tornaram-se evidentes. Assim, fez-se necessário mais uma incorporação na definição territorial, que passou a considerar também essa percepção da escassez e as consequentes disputas, veladas ou explícitas, entre os diferentes grupos familiares *Huni Kuin* pela apropriação dos recursos presentes nos ambientes da área demarcada. Desde então, o território demarcado tornou-se também um lugar de disputas e consensos em torno da

apropriação e controle dos recursos ambientais. Nesse sentido, a Terra Indígena Igarapé do Caucho passa a apresentar-se também como um território de disputas de recursos ambientais no sentido colocado por Diegues, ou seja:

(...) [uma] porção da natureza e espaço sobre a qual uma sociedade determinada reivindica e garante a todos, ou a uma parte de seus membros, direitos estáveis de acesso, controle ou uso sobre a totalidade, ou parte, dos recursos naturais aí existentes que ela deseja ou é capaz de utilizar (Diegues, 1994: 42),

Essas noções de território e territorialidade fundados no pós contato, passam a compor o modo com o qual os *Huni Kuin* caracteriza de modo próprio sua territorialidade. Para eles, o território não é uma propriedade e não tem fixidez. É, sobretudo, um lugar de produção e transformação. Mesmo quando obtêm o domínio de espaços específicos e dos recursos desses espaços – seja uma colocação ou uma terra indígena – os *Huni Kuin* só se sentem “donos” desses espaços se conseguirem transformá-los com ações criadoras. Dessa forma, é o efeito material produzido sobre uma matéria – tanto animada, quanto inanimada – que define seu domínio sobre um espaço, o transformando em território. Ou seja, é o necessário engajamento em ações e relações produtivas e transformadoras - como fazer roçados e praticar caçadas - que vai fazer com que eles se sintam “donos”, sempre provisórios, de determinado lugar.

Os *Huni Kuin* traduzem essa situação de domínio sobre um determinado espaço com o termo *ibu*, que significa “cuidador”. Por exemplo, a “colocação”, o plantio de um roçado ou a abertura de uma picada na mata fazem das pessoas que produziram essas transformações as “donas” desses lugares. Elas não são “donas” no sentido de proprietárias do espaço ou do território, mas de cuidadoras provisórias e temporárias desse espaço (McCallum, 2015: 229). Assim, para os *Huni Kuin*, os humanos não são *ibu*, no sentido de dono desses lugares, e sim *ibu* dos produtos das plantas e árvores cujas raízes estão fincadas nesses lugares (McCallum, 2015: 13).

Portanto, o domínio não se confunde com propriedade e tem um prazo limitado de validade. É momentânea. De certa forma, essa ideia nos ajuda a entender a facilidade com a qual os *Huni Kuin* circulam pelas mais de uma dezena de terras indígenas da região.

De modo geral, manifestam pouco apego pelo espaço ou território que é ocupado apenas momentaneamente. É comum ver famílias que abandonaram roçados e casas em outras aldeias para se estabelecer na Terra Indígena Igarapé do Caucho, demonstrarem pouco apego ao antigo local de moradia. De mesmo modo, também é comum ver, na terra indígena, casas abandonadas por famílias que por diversos motivos resolvem partir. Nos dois casos, está sempre aberta a possibilidade de retorno, sem nenhum transtorno. Esse processo de produção e transformação desapegada dos lugares, define o que é território territorialidade para os *Huni Kuin*. Essa territorialidade fluida é tida como componente fundamental de sua etnicidade. Ela permitiu e continua permitindo uma importante circulação pelo território e por outras terras indígenas. Permite, também, a aceitação, sem maiores traumas, pelo menos até agora, de novos grupos familiares *Huni Kuin* para convívio.

Como veremos a seguir, esse processo de mudanças territoriais e a necessidade de repensar os usos dos ambientes na área demarcada, levou os *Huni Kuin* do Caucho a reorganizar o seu sistema territorial e a construir sua etnicidade contemporânea relacionada à conservação ambiental de seu território, processo este que vai ao encontro – e as vezes ‘de’ encontro - dos processos abrangentes de ambientalização das relações interétnicas e da emergência do indigenismo ambiental no estado do Acre.

ii. Desenvolvimento sustentável e ambientalismo

A atual etnicidade conservacionista dos povos indígenas no Acre - assim como a etnicidade “cabocla” - está relacionada com macros processos históricos, relacionados sobretudo, com o avanço do capitalismo de mercado, impulsionado desde sempre pelo ideário do “desenvolvimento” econômico, mas não apenas econômico. No geral, o desenvolvimento é um paradigma articulado em um “*sistema de significados, valores e crenças*”, ou seja, uma ideologia no seu sentido amplo, e que tornou-se, no decorrer do século XX, praticamente uma “*visão de mundo*” inquestionável (Ribeiro, 1991). Assim, o desenvolvimento é um ideário tão enraizado nas subjetividades nacionais que alguns autores o definem como um sistema de crenças ou uma “religião da modernidade” (Rist, 1997).

O que basilarmente está embutido no ideário desenvolvimentista é uma fé no progresso da humanidade. Por isso, ele é tão defendido nos discursos das sociedades

nacionais dos países “em desenvolvimento” ou ‘emergentes’, como o Brasil, e é por isso que, conseqüentemente, se contrapor a ele, como faz de forma ontológica os povos indígenas, é considerado uma heresia, impondo enormes dificuldades para que o questiona.

No sul ocidental da Amazônia, o ideal do desenvolvimento foi o norteador das intervenções territoriais do estado-nação brasileiro. Foi ele que esteve na base da incorporação do que é hoje o Acre ao território nacional no final do século XIX. Na virada de século XIX para o século XX, essa parte da Amazônia era sinônimo de atraso, um vazio de gente e de civilização. Essa visão era compartilhada tanto pela sociedade brasileira, como pelos Peruanos e Bolivianos, que também disputavam o território. As populações indígenas eram consideradas seres selvagens vivendo num estado primitivo da humanidade (Pimenta, 2015).

Paradoxalmente, segundo Serzedello Corrêa (1899), um dos ideólogos da nascente república brasileira, essa ideologia que se desenhou nos imaginários nacionais como um sinal negativo, também trazia consigo a perspectiva de um “progresso inevitável”. Para promover o “desenvolvimento” da região e tornar o empreendimento seringueiro viável, as elites regionais e nacionais seguiram a cartilha “civilizatória”, baseada em conceitos e discursos evolucionistas, uma das velhas modalidades do ideário desenvolvimentista. Foi com base nessas ideias os índios foram exterminados ou transformados em trabalhadores extrativistas.

Com a crise da seringa, a ideia de “desenvolver” a região perdeu momentaneamente força, mas retornou com potência total nos anos 1970, através de uma nova frente econômica que, entre outras coisas, visava substituir a economia extrativista e integrar economicamente a região ao resto do país com o desenvolvimento da pecuária. Essa frente, baseada na derrubada das florestas, e em práticas agressivas e predatórias, levou à expulsão de grupos indígenas e seringueiros que durante décadas tinham como base de sua sustentação a “floresta em pé”. Contudo, essa mesma política desenvolvimentista teve um efeito não esperado. Ela acabou catalisando um amplo movimento social que uniu índios, seringueiros, ambientalistas e indigenistas e resultou no reconhecimento da própria existência dos povos indígenas no Acre e na demarcação de seus territórios.

Nesse contexto, ao assumir a luta pela defesa dos ambientes florestais e de seu modo de vida, os povos indígenas do Acre, entre eles os *Huni Kuin* do baixo rio Muru começaram a obter um reconhecimento étnico e territorial até então inédito. Nesse

processo, os índios passaram, em um pouco mais de um século, do papel de ‘caboclos seringueiros’, para primeiro o de, ao mesmo tempo, vítimas e empecilhos do desenvolvimento regional, e mais adiante, ao de “conservacionistas ambientais”.

Essa mais recente atribuição dada aos povos indígenas também está intimamente relacionada às mudanças no ideário do “desenvolvimento”, dessa vez impulsionado por um renovado processo de expansão do capitalismo de mercado através de um radical processo de globalização que tem como uma base narrativa, a ideia de prover o desenvolvimento associado a noção de sustentabilidade. Com essa noção, os desenvolvimentistas procuram responder às críticas locais e globais contra o “desenvolvimento predatório” baseado na exploração frenética dos recursos naturais. Para amenizar os estragos do desenvolvimento corrente, uma nova utopia foi idealizada no interior das forças capitalistas, que é a utopia do “desenvolvimento sustentável” (Ribeiro, 1992), que trouxe à tona o impasse original do sistema capitalista: conciliar o crescimento econômico, baseado na exploração dos recursos naturais e ambientais finitos, com a necessária conservação desses mesmos recursos

Para compor e dar consistência ao nascente desenvolvimento sustentável, o ideário desenvolvimentista assimilou em seus quadros certas questões ambientalistas relacionadas ao conservacionismo, que já estavam postas, pelo menos desde o final do século XIX, como reação crítica aos impactos do capitalismo na natureza (McCormick, 1992). Sendo questão de interesse e escala globais, a partir dos anos 1970 o “desenvolvimento sustentável” começou a ser discutido de modo mais consistente em fóruns internacionais. Nesse sentido, temos a Conferência sobre o Meio Ambiente da ONU, realizada em Estocolmo, em 1972, que é considerada o marco inaugural na construção de uma agenda ambiental global. Ela colocou o meio-ambiente na agenda internacional e mostrou a necessidade dos países direcionarem recursos específicos para sua proteção (Vieira, 2001; Acot, 1990).

Neste momento inicial de definição de conceitos e categorias, havia ainda uma separação entre os objetivos das políticas estatais e internacionais e o ambientalismo já como um movimento social (Leis, 1995). Enquanto nos encontros internacionais se buscava compor esforços para a organização do território e dos usos dos recursos naturais em função das necessidades humanas, considerando a natureza como um meio e não como um fim, por outro lado, havia uma potente “ideologia ecologista” que trazia a ideia de subordinação inversa, ou seja, de adaptação das atividades humanas às exigências objetivas da ordem natural (Acot, 1990).

É para compor essas duas posições e torna-las complementares que é elaborado o “Relatório Brundtland”, apresentado em 1987 na Comissão Mundial Sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento (CMMAD), e que expôs o conceito de “desenvolvimento sustentável”, procurando reexaminar criticamente os impactos do desenvolvimento sobre o meio ambiente e formular soluções dentro do quadro institucional de um capitalismo de mercado. A partir de então o termo se popularizou progressivamente, conhecendo seu auge principalmente após a Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento (ECO-92) realizada no Rio de Janeiro em 1992.

Um dos estímulos deste processo de construção dos paradigmas ambientalistas e desenvolvimentistas que forjou o “desenvolvimento sustentável” foi a grande repercussão internacional das queimadas e do rápido aumento da taxa de desmatamento na Amazônia brasileira (Santos, 1994), tanto na mídia quanto na sociedade civil organizada dos países financiadores. O fato do Brasil responder sozinho por 33% das florestas tropicais remanescentes do globo e possuir a última grande floresta contínua tropical do planeta, fizeram do país um ator importante da política ambientalista internacional e como ‘laboratório’ do desenvolvimento sustentável, pondo a Amazônia brasileira e seus habitantes no foco da atenção internacional.

Neste contexto, no Brasil, em meados da década de 1980, após uma primeira fase mais preservacionista e apolítico (Urban, 1998), começou a surgir no país um ambientalismo menos preservacionista, que não defendia mais uma “natureza intocável”, e sim a relação da ‘natureza’ com questões sociais (Diegues, 2000). Esse movimento, que seria nomeado posteriormente de “socioambientalista”, nasceu no bojo da redemocratização do país e se caracterizou principalmente pela crítica ao modelo desenvolvimentista predatório que teve seu apogeu durante a ditadura militar (Alonso *et all*, 2007; Diegues, 2000). Esse novo ambientalismo estimulou ainda uma nova forma de ver a conservação, propondo a participação das comunidades nas atividades de conservação (Diegues, *idem*).

Outro elemento importante nesse processo, foi a promulgação da Constituição Federal de 1988, que apresentou novos parâmetros e tornou-se um marco do novo momento das relações interétnicas no país, sendo considerada uma refundadora das bases do diálogo entre povos indígenas e o Estado nacional. Dentro desses novos parâmetros, a Constituição de 1988 relacionou diretamente a “sobrevivência física e cultural” dos povos indígenas com a proteção dos recursos ambientais e naturais presentes em seus territórios demarcados. Ao definir que uma terra indígena não é somente o espaço de habitação, mas

também o território de “preservação dos recursos ambientais necessários ao seu bem estar, e as necessárias a sua reprodução física e cultural”, ela, a constituição, reconheceu que os índios também possuem direitos ambientais.

Além disso ela, a Constituição, em seu Artigo 231, reconhece que os índios possuem direito à “*organização social própria, hábitos, costumes e tradições*”. Esse reconhecimento, somado à Convenção nº 169 da Organização Nacional do Trabalho (OIT), de 1989, promulgada no Brasil em 2004 - que determinou que os governos devam consultar os povos tribais cada vez que sejam adotadas medidas legislativas ou administrativas suscetíveis de afetá-los diretamente - mudou os parâmetros das relações interétnicas no país, inserindo nestas relações princípios tais como: “participação”, “protagonismo”, “processos colaborativos”, “consulta prévia”, “autonomia”, entre outros. Essa nova configuração não só possibilitou a inserção de representantes indígenas, com suas organizações formais e tradicionais, nas esferas públicas e espaços políticos nacionais e transnacionais, o que permitiu, em tese, a construção de um diálogo interétnicos menos assimétrico.

Essas agendas específicas do “desenvolvimento sustentável”, do ambientalismo e da participação indígena, se fortaleceram na Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento (ECO-92) e no Fórum Global de Organizações Não-governamentais, uma serie de encontros paralelos realizados no Rio de Janeiro em 1992. Após esses dois encontros, a relação entre conservação e territórios indígenas se estreitou, sendo criadas para isso novas redes ambientalistas formadas por representantes de povos indígenas, ambientalistas, governos e organizações não-governamentais de caráter local, regional, e transnacional; todas direcionadas para a implementação de um conjunto de ações relacionadas à conservação dos recursos naturais e ambientais nos territórios indígenas, principalmente naqueles localizados na Amazônia.

Assim sendo, a ECO-92 e o Fórum colocaram a Amazônia como ponto articulador do ambientalismo internacional e de processos globais relacionados à conservação (Little, 2010). Como uma das consequências, as áreas de floresta ocupadas por povos indígenas, reconhecidas e demarcadas como “terras indígenas” pelo governo nacional, passaram a ocupar um lugar central nos debates ecológicos (Little, 2010: 357). Passaram também a serem imaginadas por setores do ambientalismo como “áreas protegidas”, responsáveis por atuarem localmente como barreiras às grandes ameaças globais de degradação ambiental, tais como desmatamento, mudanças climáticas e perda da biodiversidade (Little, 2001 e 2010). Essa compreensão foi corroborada formalmente pelo governo anos

mais tarde, com a adesão do Brasil às convenções multilaterais, como a Convenção para Diversidade Biológica (CDB)⁴ e a Convenção-Quadro das Nações Unidas sobre as Mudanças no Clima (UNFCCC), ambos importantes documentos e acordos multilaterais que reconheceram explicitamente o papel desempenhado pelas comunidades indígenas para a conservação ambiental.

Esses processos acabaram por originar uma “fronteira ambientalista” na Amazônia brasileira (Little, 2010: 342), cuja efetivação foi alavancada nos primeiros anos com a criação e implementação do Programa Piloto para a Proteção das Florestas Tropicais do Brasil (PPG7), que teve um importante papel importante na formação de um “mercado de projetos” ambientalistas direcionados aos povos indígenas, ao aportar recursos técnicos e financeiros para ações de “proteção” e “gestão” das terras indígenas localizadas na Amazônia Legal. Após esse programa, seguiram-se muitos outros projetos que aportaram recursos relacionados, pelo menos em termos retóricos e ideais, ao “desenvolvimento sustentável”, visando especialmente a conservação dos recursos ambientais nos territórios indígenas demarcados.

Ao lado desse processo de institucionalização da relação entre conservação dos recursos ambientais/naturais e territórios indígenas, e da criação de um mercado de projetos para lhe dar sustento, também foi sendo produzido um farto material acadêmico cujos conteúdos defendiam teoricamente e com exemplos práticos efetivos, que os conhecimentos tradicionais são ferramentas úteis para a conservação da biodiversidade e dos recursos naturais e ambientais (Diegues, 2000; Little, 1999). Nesse contexto, existem trabalhos etnobiológicos que, por exemplo, mostraram como os povos indígenas desenvolvem sistemas complexos e ecologicamente sustentáveis de manejo dos recursos naturais de seus territórios (ver, por exemplo, Balée, 2008; Posey, 1997; e especificamente no Acre, Cunha e Almeida, 2002).

Foi dessa forma que, nas últimas décadas, foi sendo promovida uma crescente penetração do ambientalismo nos sistemas políticos de decisão e nas esferas públicas, fazendo com que ele ganhasse a força de um movimento social abrangente, se assumindo como um movimento histórico (Viola, 1993: 10). Esse movimento ambientalista, que é um movimento de dimensões globais, se apresenta hoje com um amplo e diversificado conjunto de atores: organizações não governamentais, grupos dedicados à proteção

⁴ Em 2004, no contexto da Convenção sobre Diversidade Biológica (CDB), foi ressaltada a relevância das terras indígenas para a conservação e proteção da biodiversidade, numa perspectiva que exige uma ação imediata, já que esses territórios seriam os últimos resguardos de diversidade biológica fora das unidades de conservação.

ambiental, setores do empresariado cujos sistemas produtivos preenchem critérios de sustentabilidade, grupos e instituições de pesquisa, setores da estrutura estatal que consideram a proteção ambiental como uma dimensão fundamental da ação de governo, agências intergovernamentais orientadas para a sustentabilidade planetária, entre outros.

No seu escopo político, esse movimento ambientalista é crítico ao desenvolvimentismo tradicional que, apesar da ascensão da ideologia do “desenvolvimento sustentável”, continua hegemônico na região amazônica. Nesse sentido, o ambientalismo tem uma função contestadora, pois ele alerta para o impacto desastroso do desenvolvimentismo e demonstra, através de critérios não só políticos mas também científicos, que se a situação não mudar, o mundo contemporâneo se tornará rapidamente insustentável a médio e longo prazo, seja em razão do crescimento populacional, seja da depredação dos recursos naturais, ou ainda da poluição e do consumo ilimitado.

Em busca de uma alternativa global ao sistema capitalista, alguns autores sustentam que a crise ambiental pode levar ao que Leff (2003) chamou de “crise civilizatória” (16). Segundo esse autor, essa crise provocará uma problematização da racionalidade científica e questionamento da “*ontologia e epistemologia com as quais a civilização ocidental compreende o ser e as coisas; da ciência e da razão tecnológica com as quais economicizou a natureza e o mundo*” (Leff, 2003: 19). Nesse ponto, esse autor corrobora McCormick que diz que “*de todas as revoluções conceituais do século XX, poucas forjaram uma mudança tão universal e fundamentada nos valores humanos quanto a revolução ambientalista*” (1992:15).

Mesmo sendo difícil concordar com esses pontos de vista assaz otimistas desses autores, é fato que a disseminação de uma “consciência ecológica mundial” se intensificou nos últimos anos e a questão ambiental tornou-se um tema que não pode mais ser negligenciado pelos principais agentes do desenvolvimento, quais sejam: estados nacionais, agências multilaterais e bilaterais, empresários, organizações não-governamentais, movimentos sociais, etc.

A questão ambiental está hoje presente nas políticas públicas, inclusive indigenistas, nacionais e estaduais, e causam, conseqüentemente, profundas transformações nas relações interétnicas locais. Nesse novo cenário, os povos indígenas acreanos e suas terras ganharam uma visibilidade inédita e passaram a ser valorizados, praticamente de forma compulsória, como apoiadores da ideologia do “desenvolvimento sustentável”, dando início com isso à um processo de ambientalização das relações

interétnicas e à emergência do campo do indigenismo ambiental que marcam as relações interétnicas contemporâneas no estado do Acre.

O TRABALHO DE CAMPO

Em novembro de 2005 estive pela primeira vez com os *Huni Kuin* do Caucho. Acompanhava um grupo de funcionários do governo do Acre e lideranças indígenas em uma visita “de trabalho” à Terra Indígena Igarapé do Caucho. Estava ali na condição de “consultor” contratado para auxiliar na elaboração dos “etnozoneamentos” nas terras indígenas impactadas pela BR 364. Desde então, estive na terra indígena praticamente todos os anos seguintes, criando, no decorrer desses doze anos, uma relação profissional baseada em alianças pragmáticas, tão comum nas relações interétnicas; mas, sobretudo, uma relação fraterna e de troca de conhecimentos entre nossos mundos.

Em dezembro do mesmo ano de 2005, realizei minha primeira incursão de fato na Terra Indígena Igarapé do Caucho, quando passei duas semanas desempenhando uma consultoria contratada pela Secretaria de Estado do Meio Ambiente do Acre (SEMA-AC), contratada para assessorar o processo de etnozoneamento da terra indígena. Como veremos de forma minuciosa no capítulo IV, o etnozoneamento tinha como fio condutor a produção de uma série de mapas “participativos” e de acordos sociais sobre o uso dos recursos naturais do território. Também contemplava a elaboração, pelos *Huni Kuin*, de uma “lista de prioridades” e de ações de conservação que seriam, ou deveriam ser, efetivadas por eles. Essa lista tinha o nome de “indicativos de gestão”, e deveria ser dirigida tanto para o público interno, quanto para os operadores das políticas públicas ambientalistas e indigenistas do governo estadual.

Esse trabalho prolongou-se por todo o ano de 2006 e início de 2007. Nesse período, participei de três “oficinas” de mapeamentos, que duraram cerca de duas semanas cada uma; e de uma reunião final, com duração de uma semana, entre a preparação da reunião e as discussões propriamente ditas. Essas oficinas foram todas realizadas na aldeia Caucho, a maior, mais populosa e a mais importante aldeia da terra indígena. Desses encontros participaram as lideranças das quatro aldeias, os chefes das famílias consideradas fundadoras e grande parte dos “agentes sociais, que é como eles designam o conjunto formado por agentes agroflorestais, professores, agentes de

saneamento, direção da Associação dos Produtores e Agricultores Huni Kuin da Terra Indígena Igarapé do Caucho (APAHC) entre outros.

Em 2009, dessa vez vinculado à Agência de Cooperação Alemã GIZ (Deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit), também como consultor, assessoriei a elaboração e a publicação do plano de gestão territorial e ambiental da terra indígena. Nesse processo, que se estendeu durante todo o ano, fui à terra indígena mais quatro vezes. A primeira para uma reunião de anuência para o trabalho; as duas seguintes, com duração média de duas semanas cada uma, para acompanhar as discussões que os *Huni Kuin* estavam fazendo nas suas aldeias sobre os usos dos recursos ambientais da terra; e a quarta e última vez, para mediar a reunião de elaboração de propostas de uso dos recursos ambientais e a definição de demandas prioritárias a serem apresentadas para o governo estadual e aliados. Esse encontro final durou cerca de uma semana e dele participaram cerca de 150 pessoas, que protagonizaram intensas discussões acerca da situação ambiental da terra indígena e das possíveis soluções. Desse processo foi gerado uma publicação que apresentava o passo a passo da elaboração do etnozoneamento e plano de gestão da terra indígenas (Maciel. >>>>)

Após a finalização desse trabalho, no ano seguinte, em 2010, participei, junto com uma equipe editorial composta pelos *Huni Kuin*, da produção, tradução e publicação do livro “*Nukũ Mae, Nũ Atiru (Nossa Terra, Nosso Futuro): Plano de Gestão Ambiental e Territorial da Terra Indígena*”, que além de incorporar os mapas do etnozoneamento, elencava os acordos de uso dos recursos ambientais da terra indígena elaborados por eles. Esse livro foi lançado no ano seguinte em um grande festa tradicional na aldeia Caucho. Para esse trabalho de edição e editoração foram feitas mais duas incursões na terra indígena que duraram em torno de uma semana cada uma.

Numa dessas viagens profissionais, durante uma das inúmeras conversas noturnas no *kupixawa* da aldeia Caucho, regadas com rapé (*reshke*) e não raramente, com *nixi pae*, nas quais muito se fala e se troca informações sobre os nossos respectivos mundos (o deles e o meu), conversei com *Ninawa* Narço, liderança geral à época e hoje vereador de segundo mandato em Tarauacá, sobre a minha “escola” e sobre os requisitos exigidos para uma formação em antropologia. Durante essa conversa, ele abriu a possibilidade de fazer meu “trabalho final” com eles, falando que seria importante para eles e que

gostavam quando viam outros livros escritos sobre outras terras indígenas e os índios do Acre.

Anos depois, em 2014, tendo que decidir os rumos do curso de doutorado e interessando em pensar o tema da territorialidade e das relações entre indigenismo e ambientalismo, retornei à terra indígena para discutir com as lideranças a possibilidade de elaborar um trabalho de pesquisa com eles. A ideia foi prontamente aceita. Os *Huni Kuin* não são de recusar alianças que consideram promissoras.

Após a anuência das lideranças, retornei à terra indígena mais duas vezes no ano seguinte, em 2015, e uma outra vez, em 2016, com o objetivo de recolher mais dados para o trabalho de tese, assim como rever e atualizar informações. Essas últimas viagens somaram cerca de três meses de pesquisa de campo.

Em 2016, após fechar o ciclo de consultorias relacionado à “gestão ambiental” da Terra Indígena Igarapé do Caucho, tornei-me “assessor” da APAHC, formalmente contratado, sem custos, pela própria organização indígena para ajudar a elaborar o projeto e assessorar a revisão do Plano de Gestão da terra indígena. O projeto foi financiado com recursos do Projeto Demosntrativo dos Povos Indígenas (PDPI), através do Ministério do Meio Ambiente (MMA), e meu contrato foi uma contrapartida pelos trabalhos relacionados à minha pesquisa de doutorado. Nesse contexto, foram mais duas incursões, de cerca de dez dias cada na terra indígena, para a realização de encontros coletivos entre as aldeias e avaliar a implantação das ações que foram propostas no Plano de Gestão.

No total, foram mais de uma dezena de visitas de trabalho e de pesquisa que transformaram progressivamente a minha relação com os *Huni Kuin* do Caucho. De uma convivência inicialmente formal, a relação foi se transformando paulatinamente em uma relação bastante próxima e afetuosa. Como veremos no decorrer da tese, os *Huni Kuin* são movidos por uma dinâmica de inclusão do “outro” e eu não fui uma exceção. Virei um *txai*, palavra que, no contexto interétnico acreano, significa alguém bastante próximo, um aliado, o ‘outro’ incluído na sociedade, mas sempre na condição de ‘outro’. Assim virei um aliado, um mediador e não mais um “assessor do governo”, posto que rapidamente ficou evidente para os *Huni Kuin* que eu não fazia parte do governo, como tantos outros funcionários, pois morava em Brasília e não no Acre, e também tinha modos, fala e costumes diferentes dos demais consultores que eles conheciam, incluindo uma dificuldade real de dar nós em redes.

Foram nestas condições que esta tese foi elaborada, combinando pesquisa acadêmica com atividades de apoio aos *Huni Kuin* do Caucho em suas incursões pelo

campo do Indigenismo ambiental. Assim, esse trabalho não se configura como um trabalho exclusivamente acadêmico e não foi feito nos moldes de um trabalho de campo convencional de tipo malinowskiano. Ele pode ser considerado um “híbrido” que combinou ações da chamada “prática antropológica” não acadêmica com pesquisa com finalidade acadêmica.

Assim, muitos dados e as informações apresentadas nesta tese foram coletados nos citados trabalhos de assessoria, nas reuniões e oficinas de mapeamentos, encontros formais, reuniões coletivas, ocasiões de convívio e troca de informações livres, etc. Em muitos casos, foi dispensado o uso de caderno de campo, gravador, formulário, etc. Todo o trabalho de pesquisa procurou estabelecer uma relação ética e simétrica entre eu e os *Huni Kuin*. Nunca considerei os meus anfitriões como informantes e, em contrapartida, nunca fui visto por eles como um pesquisador.

Estou ciente que esse tipo de trabalho pode levantar vários questionamentos metodológicos. Pilar da etnografia, a “observação participante”, primeiro foi transformada em “participação observante” num processo no qual a participação de adjetiva passa a ser substantiva. Contudo, para qualificar o meu trabalho, prefiro a designação de “atuação observante”, posto que a palavra participação tomou outro sentido nas relações interétnicas contemporâneas. Além disso, o “atuar” e o “observar” - parte constitutiva de qualquer processo de pesquisa - condiz mais com minha condição tanto de pesquisador quanto de aliado dos *Huni Kuin* do Caucho.

Nesse sentido, a observação, que é constitutiva do fazer científico, inclusive nas ciências sociais, toma um sentido relacionado ao ‘olhar antropológico’, um processo mais cognitivo do que metodológico (Cardoso de Oliveira, 2006: 19). De fato, não houve, à época da coleta dos dados primários, uma observação orientada para a escrita de uma tese e sim para uma “pesquisa participativa”, posto que, além da impossibilidade da observação distanciada, era menos possível ainda realizar uma observação sem avisar os *Huni Kuin* do Caucho que eles estavam sendo observados, e o porquê dessa observação.

De modo geral, o trabalho respondeu também à uma situação mais geral e usual das atuais pesquisas antropológicas com povos indígenas. No contexto atual, qualquer pesquisa que se propõe abordar a temática das relações interétnicas entre índios e não-índios no Brasil exige um comprometimento do pesquisador ou uma contrapartida. Ao longo das últimas três décadas, os povos indígenas se tornaram atores políticos e as possibilidades de realizar trabalhos ditos “desinteressados” ou pautados unicamente por interesses acadêmicos são cada vez mais raros. Essas pesquisas “desinteressadas” não são

mais interessantes para os índios, que precisam lidar com uma infinidade de problemas e questões interétnicas, em especial com o estado nacional (Ramos 1998) e precisam de apoio e de aliados para lidar com tais situações.

Além disso, o engajamento dos antropólogos na defesa dos direitos políticos dos povos indígenas é, como aponta Ramos (1990), uma característica fundante da etnologia desenvolvida no Brasil. Nesse sentido, as pesquisas antropológicas, assim como seus resultados se configuraram como importantes como instrumentos de legitimação para as demandas dos povos indígenas, que, por sua vez, são cada vez mais conscientes do trabalho do antropólogo.

Oliveira (2013) observou que as investigações realizadas pelos antropólogos têm consequências sociais importantes, pelo fato de dialogar com as demandas indígenas e contribuir para as suas formas de mobilização, bem como propiciar dados e interpretações cruciais para um melhor desenho das políticas públicas e de suas formas de implementação. Hoje, é praticamente impossível realizar uma pesquisa com um povo indígena que não esteja politicamente situado; que não parta do reconhecimento de seus direitos e que não busque entender e dialogar com seus interesses.

Nesse sentido, esta tese é o resultado da articulação entre os trabalhos de consultoria e assessoria realizados por mim ao longo de mais de uma década, definida como “pesquisas participativas” (Correia, 2007), e a “pesquisa acadêmica”. No primeiro caso, o pesquisador trabalha com populações locais em uma pesquisa que tem como objetivo subsidiá-los para resolverem algumas de suas necessidades sociais, econômicas, políticas, etc. Pesquisas dessa natureza têm sido utilizadas como ferramenta para a implantação de políticas sociais relacionadas com o manejo do meio ambiente e dos recursos naturais, o desenvolvimento de comunidades rurais, etc (Herlihy e Knapp, 2003: 305).

A pesquisa acadêmica, por sua vez, possui outros objetivos, contratos, tempos e metodologias. Ela se volta não para a implementação de uma política pública, mas para uma compreensão crítica do processo político vivido pelos *Huni Kuin* do Caucho. Foi nesse sentido que dados produzidos no contexto da “pesquisa participativa” – a elaboração do etnozoneamento e do plano de gestão da terra indígena - foram retrabalhados de maneira crítica. No caso, as informações coletadas na “pesquisa participativa” se articulam com outras informações e dados coletadas em ocasiões de pesquisa acadêmica e com a história territorial, para constituir um corpo textual com certa coerência, isto é, uma tese. Acerca do “trabalho do antropólogo”, Oliveira afirma:

Se o olhar e o ouvir podem ser considerados como os atos cognitivos mais preliminares do trabalho de campo, é seguramente no ato de escrever, portanto na configuração final desse produto, desse trabalho, que a questão do conhecimento torna-se crítico. (Oliveira, 2013: 25).

Refletindo sobre esse contexto contemporâneo onde uma “pesquisa participativa” atua concomitantemente com uma “antropologia acadêmica”, Oliveira (2013) pergunta se uma relação de aliança com atores sociais (sobretudo com as lideranças e organizações indígenas, mas também com os órgãos públicos e ONGs que lidam com a concretização de seus direitos) não estaria distanciando a pesquisa de um olhar objetivo e explicativo? Com isso, os antropólogos não estariam abrindo mão da pesquisa científica ao inscrever-se em espaços sociais e cognitivos limitados? (*ibid*:54).

Nesse sentido, corroboro Albert (1997) que, refletindo sobre seu duplo engajamento entre os *Yanomami* como pesquisador e com ações de *advocacy*, defende a “participação observante” e a participação atuante do antropólogo nos projetos indígenas é praticamente uma condicionante da pesquisa de campo. Esse comprometimento, ressalta Albert, não significa subordinar a pesquisa à reprodução do discurso étnico, mas deve ser entendido como uma forma de abertura para novos campos de investigação, incorporando as demandas indígenas como objetos da etnografia (*idem*).

Foi com esse sentido que as lideranças indígenas do Caucho discutiram comigo como o trabalho de tese poderia ajudá-los, seja nos programas de formação na escola, seja no que consideram sua demanda mais importante, que é a redefinição dos limites da terra indígena. Discutimos também como eu poderia ajudá-los, com minha experiência, no mercado de projetos, escrevendo e prospectando projetos. Assim, faziam uma separação - que eu ajudava a deixar clara - entre minha atuação como assessor, consultor e aliado para o mercado de projetos, e meus objetivos como “pesquisador acadêmico”.

Ademais, essa articulação entre trabalho de consultor/aliado e minha pesquisa acadêmica era uma forma de amenizar críticas do “senso-comum”, indígena e indigenista, que consideram, em geral, as pesquisas puramente acadêmicas oportunistas por não contribuírem para a melhoria das condições de vida dos povos indígenas, como aponta Correia (2007). Essa crítica exagerada, está em grande medida relacionada ao desconhecimento do papel das pesquisas acadêmicas nos processos políticos que afetam

os povos indígenas. Como exemplo, não existe nenhum trabalho de identificação territorial contemporâneo que não se utilize de pesquisas “puramente acadêmicas” para dar consistência aos pleitos territoriais indígenas.

Dessa forma, a pesquisa não buscou uma neutralidade que, no momento político vivido pelos povos indígenas, é ilusória. Trata-se de uma pesquisa implicada com a realidade pesquisada, que também se caracterizou pela intervenção sobre essa realidade. Nessas condições, como etnógrafo, não pude ter uma visão “imparcial” do processo. Pelo contrário, foi participando de forma engajada que pude observar e compreender as relações entre território e etnicidade.

Nessa substituição política e metodológica da “observação participante” pelo que também chamo de “atuação observante”, estive presente, participando e observando reuniões políticas internas e externas, assessorando as oficinas de mapeamentos e as discussões acerca dos usos dos recursos ambientais e naturais, em encontros informais e formais, como reuniões e assembleias gerais e também participei de articulações junto à APAHC. Ao longo de mais de dez anos, também estabeleci contatos cotidianos com os *Huni Kuin* do Caucho marcados por muitas caminhadas nas matas e varadouros das adjacências das aldeias, pela minha participação em rituais de curas e festas, nas mais diversas situações e com os mais diversos agentes.

Durante todos esses anos, pude acompanhar e ver os *Huni Kuin* do Caucho se apropriando e transformando categorias, conceitos e práticas relacionadas ao ambientalismo e às noções de conservação e uso dos recursos naturais/ambientais. Além do trabalho de campo com os *Huni Kuin* e da minha participação nas atividades ligada aos meus trabalhos como consultor, também busquei informações sobre o processo de reconhecimento territorial nos arquivos da Funai-Brasília e na Comissão Pró-Índio do Acre (CPI-AC). Também pesquisei os diversos projetos ambientalistas que tiveram os *Huni Kuin* do Caucho como “beneficiários” e, por último, recolhi narrativas de agentes governamentais que considerei peças-chave para o meu trabalho.

Com isso, procurei realizar uma análise que identificasse os diversos agentes socioambientais envolvidos no campo do indigenismo ambiental; incorporando múltiplos pontos de vista e interesses; documentando etnograficamente a história das relações interétnicas, com suas alianças políticas *ad hoc*, suas acomodações mútuas, suas negociações e suas rupturas. Adotando uma perspectiva simétrica, além de estudar os próprios *Huni Kuin*, também precisei investigar os tomadores de decisão do governo para

melhor entendê-los, posto que, no caso aqui apresentado, o estado também possui uma agencialidade importante.

Para finalizar, cabe salientar que os *Huni Kuin*, como outros povos indígenas, têm uma longa história de apropriação e transformação do que vem ‘de fora’ para satisfazer suas próprias aspirações. Esta tese pretende mostrar que os índios do Caucho se apropriaram e transformaram os “instrumentos de gestão”: o que era para ser principalmente um instrumento do indigenismo ambientalista, foi transformado em “instrumentos de etnicidade”. Provavelmente, um processo semelhante de apropriação e transformação aguarda este trabalho. Cabe a eles transformar esta tese de um instrumento originalmente produzido com uma finalidade acadêmica, para outro que possa atender suas finalidades étnicas. É o que espero.

ORGANIZAÇÃO DA TESE

Esta tese está dividida em quatro capítulos. O capítulo inicial apresenta os *Huni Kuin* e alguns aspectos fundamentais de sua organização social e, de forma diacrônica, revela fatos históricos que considere cruciais para entender as relações entre o território e a etnicidade desse grupo. O cerne deste capítulo é a história territorial dos *Huni Kuin* no baixo rio Muru, desde sua chegada nessa região, entre 1910 e 1915, até o reconhecimento da Terra Indígena Igarapé do Caucho, na década de 1980, quando assumem uma identidade auto-atribuída de *Huni Kuin* do Caucho. Nesse capítulo concentro-me na experiência desse grupo no sistema da extração da seringa e da economia da borracha, quando esses índios estavam “invisíveis, enquanto grupo étnico, mas construía uma territorialidade baseada na circulação entre seringais. Assim, discuto a inclusão compulsória desse grupo na empresa seringalista, os processos migratórios e a fixação dos seringueiros de origem nordestina na região, assim como a geopolítica das fronteiras que levou à incorporação dessa região acreana ao Brasil. Concluo esse primeiro capítulo expondo o processo de conquista e reconhecimento da Terra Indígena Igarapé do Caucho, procurando mostrar como esse processo esteve condicionado pelos sistemas legais de regularização administrativa e pelas mudanças nas estratégias geopolíticas oficiais de ocupação e de desenvolvimento da região amazônica. Também apresento a passagem da identidade atribuída de “caboclos”, com a qual esses índios conviveram ao

longo de sete décadas, para uma identidade étnica-territorial auto-atribuída de *Huni Kuin* do Caucho.

No segundo capítulo apresento a relação dos *Huni Kuin* do Caucho com os diversos ambientes presentes em seu território demarcado. Mostro como eles atualizam uma nova territorialidade marcada por fronteiras bem definidas resultantes do demarcação de sua terra. Apresento a reorganização territorial dos *Huni Kuin* do Caucho e os usos que eles fazem dos ambientes a partir da distinção aldeia (*shanaê*)- floresta (*ni'i*). Nesse processo, eles utilizam um híbrido de manejo e adaptação para manter estoques mínimos de recursos necessários para sua sobrevivência física e sociocultural, principalmente com suas atividades de caça no centro e de agricultura (roçados) na beira. Em suma, o capítulo apresenta o sistema de manejo dos principais ambientes da terra indígena e procura mostrar que os *Huni Kuin* tem seu próprio processo de manejo-adaptação “nos” e “dos” ambientes, orientado por componentes da sua organização política e de seu sistema de crenças, assim como pela integração de aspectos ambientais exteriores.

O terceiro capítulo apresenta o indigenismo ambiental acreano. Apresenta seus antecedentes históricos a partir da mitigação dos impactos ambientais nas terras indígenas produzidos pelos projetos desenvolvimentistas relacionados a instalação da rodovia BR 364; e em seguida a instalação desse indigenismo ambiental como ideologia de governo, nos anos 2000, com a ascensão do projeto de “desenvolvimento sustentável” oficial do governo do Acre em torno da ideia de “florestania”. Mostra, também, o papel de um indigenismo pedagógico de viés ambiental levado a cabo pela Comissão Pró-Índio do Acre (CPI-AC), a principal ONG indigenista regional. Apresento, ainda, a interação entre *uma política indigenista* pública estadual e os processos de mitigação de impactos ambientais de projetos desenvolvimentistas, como fundamental para a ascensão desse campo, ajudando a implementar, com recursos financeiros, um projeto de governo. Nesse contexto, o indigenismo ambiental tornou-se uma peça central para a manutenção do poder atual no Acre. Mostro como um conjunto de agentes articulou o campo ao redor da categoria “gestão ambiental” dos territórios indígenas, criando e defendendo um projeto ambiental baseado no que chamam de “ciclo de gestão”, no qual ferramentas de gestão ambiental, tal como o etnozoneamento, o etnomapeamentos e os planos de gestão compõem uma sequência de intervenção com objetivo holista de unir manejo dos ambientes realizados pelos índios em suas respectivas terras indígenas e a política de gestão territorial e ambiental levada a cabo pelo governo estadual. Por fim, concluo esse

capítulo, apresentando como os índios do Acre participam desse campo indigenista e se fazem representar com suas organizações indígenas burocratizadas. Essa análise do indigenismo ambiental acreano revela como esse campo político está totalmente apartado do sistema de manejo dos ambientes realizados pelos índios, a não ser como uma das narrativas legitimadoras do próprio indigenismo ambiental.

No quarto e último capítulo, apresento a agencialidade étnica dos *Huni Kuin* do Caucho no campo do indigenismo ambiental que eu proponho chamar de “etnoecopolítica” *Huni Kuin*. Para isso, analiso como os índios do Caucho se posicionam e atuam frente ao “ciclo de gestão”. Procuro mostrar como, através do seu engajamento nos processos de elaboração do etnozoneamento e do plano de gestão ambiental da terra indígena, eles transformam essas ferramentas em instrumentos de afirmação de sua etnicidade. Concluo este capítulo final mostrando, sobretudo, como os *Huni Kuin* do Caucho, a partir de sua organização social, de sua experiência histórica de contato interétnico e da atual situação ambiental de seu território, articulam e redefinem, por meio de diálogos, e também de fricções, as categorias ambientalistas contemporâneas e suas relações com os diversos agentes políticos no contexto interétnico.

CAPÍTULO I

Os Huni Kuin do Caucho: organização social, história e território

Esse capítulo vai situar os *Huni Kuin* do Caucho no mundo *Pano* e apresentar os aspectos fundamentais de sua organização social, especialmente a dualidade, a sociabilidade e a reciprocidade, características centrais na organização e também na relação desses índios com o mundo exterior. Em seguida se dedica ao processo de territorialização dos *Huni Kuin* no baixo rio Muru, moldado por uma dinâmicas territorial interétnica que balizou os limites da etnicidade e da territorialidade no decorrer do século XX e início deste século XXI. Para esses fins, concentro-me na experiência desse grupo na economia da borracha, que vigorou em grande parte do século XX, período denominado pelo indigenismo acreano corrente, inclusive por parte dos índios, como “tempo do cativoiro”⁵, quando os povos indígenas do Acre em geral foram invisibilizados, se mantendo como grupos étnicos sob a denominação de ‘caboclos’.

Concluo esse primeiro capítulo expondo o processo de reconhecimento da Terra Indígena Igarapé do Caucho, ocorrido na primeira metade da década de 1980, procurando mostrar como ele esteve condicionado pelas mudanças nas estratégias geopolíticas oficiais de ocupação e de desenvolvimento da região amazônica e pelos sistemas legais de regularização fundiária; e também pelo profundo impacto dessas mudanças nos ambientes presentes nos territórios indígenas. Juntos, tais processos serviram como base da mudança étnica que desintegrou a identidade atribuída de “caboclos”, com a qual esses índios conviveram ao longo de sete décadas, para uma identidade étnica-territorial auto atribuída, denominada ‘*Huni Kuin* do Caucho’.

⁵ O “tempo de cativoiro” é uma espécie “tempo histórico”, inicialmente aventada pelo antropólogo Terri Aquino e tem uma conotação de “situação histórica”, leva em consideração as formas de organização da vida social, e as rupturas entre um acontecimento e outro. Essa ideia de tempo histórico é depois adotado correntemente pelo indigenismo estadual e hoje também pelos povos indígenas. A historiografia local oficiosa passou então a demarcar a história indígena a partir de cinco grandes períodos: o tempo das malocas (antes do contato), o tempo das correrias (meados do séc. XIX), o tempo do cativoiro (XIX e XX), o tempo dos direitos (década de 70, do séc. XX) e o tempo do governo dos índios (década de 90 do século XX até os dias atuais).

I.1 Fundamentos da organização: dualidade, sociabilidade e reciprocidade

O povo *Huni Kuin* vive atualmente em dezenas de aldeias localizadas nos afluentes e interflúvios dos altos rios Juruá e Purus, nos dois lados da fronteira binacional Brasil-Peru. Unidades territoriais e sociopolíticas *Huni Kuin*, essas aldeias, cuja população varia entre 30 e 450 pessoas, são formadas por famílias extensas ligadas por relações de parentesco, de solidariedade e de reciprocidade.

No Brasil, as aldeias *Huni Kuin* estão localizadas exclusivamente no estado do Acre, em 15 terras indígenas estabelecidas nas margens dos rios Purus, Envira, Tarauacá, Muru, Humaitá, Jordão e Breu. Segundo o IBGE (2010), os *Huni Kuin* no Brasil somam 7.567 pessoas, o que corresponde a aproximadamente 43% da população indígena no Acre. Dados mais atualizados mostram uma população de pouco mais de 11 mil indivíduos (SESAI, 2014). No Peru, os *Huni Kuin* ocupam áreas reservadas (Comunidades Nativas e Reservas Comunais) nos Departamentos de Ucayali e Madre de Dios, especificamente no alto rios Purus e no seu afluente rio Curanja. Segundo levantamento da Federacion de Comunidades Nativas del Purus (FECONAPU), em 2009, haviam no país 1.500 *Huni Kuin* vivendo em 18 aldeias (Feconapu, 2009). Muitos *Huni Kuin* também moram nas cidades de Rio Branco, Tarauacá, Feijó, Jordão e Santa Rosa do Purus.

Os *Huni Kuin* fazem parte do conjunto *Pano* interfluvial⁶ e, em termos etnolinguísticos, integram o “sub-grupo dialetal nawa” (Fleck, 2013). No Acre, ao lado dos *Huni Kuin*, são também *Pano* interfluviais, os *Shâwadawa* (ou Arara do Acre), os *Katukina* do Acre⁷, os *Nukini*, os *Poyanawa*, os *Shanenawa*, os *Jaminawa* e os *Yawanawá*. Existem ainda alguns povos não repertoriados, chamados de ‘isolados’ pelo indigenismo oficial; e de *Nawa Kuin* ou “brabos” pelos *Huni Kuin*. Há também povos que reivindicam o reconhecimento de uma identidade *Pano*, como os *Nawa* da Serra do Divisor e os *Kuntanawa*, habitantes da Reserva Extrativista do Alto Juruá.

Esse conjunto *Pano* engloba povos com grande homogeneidade linguística e

⁶ Os povos *Pano* estão presentes na extensa área de florestas que vai desde o sul e oeste do estado do Acre até a parte ocidental de Rondônia, e também do norte do Amazonas, entre os rios Juruá e Javari, o alto Solimões, o Alto Purus e o Ucayali e seus afluentes da margem esquerda até as cabeceiras das bacias do Javari, Juruá e Purus. (Erikson, 1992: 239).

⁷ Estes *Katukina* Pano não devem ser confundidos com os *Katukina* do Amazonas que falam uma língua isolada e se autodenominam *Tukuna*.

cultural. Erikson (1993) definiu essa multiplicidade dos povos *Pano* com a metáfora “*nebulosa compacta*”, reconhecendo o lugar de destaque dos *Huni Kuin* nela. Essa relevância dos *Huni Kuin* foi notada e apresentada logo nas primeiras décadas pós contato. Constant Tastevin, religioso e etnólogo francês que percorreu os rios Muru e Tarauacá nas décadas de 1920 e 1930, e que é uma das referências históricas e etnográficas da região nas primeiras décadas do século XX, sintetizou esse panorama indígena, se dedicando mais detidamente aos *Huni Kuin*, como podemos ler nesse pequeno trecho:

No fundo do beco sem saída que forma o Brasil, na direção das nascentes do Juruá e de seus grandes afluentes, o Envira e o Tarauacá, um pouco por todas as margens dos pequenos cursos d'água, ao meio da grande floresta, estendiam-se ainda há vinte anos numerosas aldeias indígenas que falavam em sua totalidade um dialeto Pano. Cada clã leva um nome de um animal, combinado a palavra “nawa”, que significa povo, tínhamos assim o povo sapo, Poyanawa, povo sagui Chipinawa, povo esquilo Kapanawa os homens javali, ou Yawanawá. Contrastando com todos os outros, mas numerosos e mais trabalhadores também havia os “homens vampiro” ou Kachinawa. (Tastevin in Cunha, 2009: 127)

A dualidade associada à uma dinâmica de inclusão do ‘outro’ fundamentam a vida social dos *Huni Kuin* e das sociedades *Pano* em geral. São processos explicitados por certas características culturais e étnicas, a começar pelas próprias nomeações que dão à si e aos outros. Falo especificamente do termo *nawa* que acompanha seus etnônimos. Assim como grande parte dos *Panos* interfluviais, os *Huni Kuin*, conhecidos como *Kaxinawá*, tem nos etnônimos pelos quais são conhecidos a presença do termo *nawa*. Usado em diferentes situações, esse termo representa a relação dos *Pano* com a alteridade, tanto no que diz respeito aos limites étnicos intra *Pano*, como aos limites estabelecidos nas suas relações externas (Calavia, 2002; McCallum, 2002).

Esse termo, quando compõe etnônimos, é traduzido de forma simplificada como “povo” ou “turma”. Por exemplo, os *Kaxinawá* são o “povo do morcego” ou vampiro; os *Jaminawa*, o “povo da pedra”; os *Yawanawá*, o “povo da queixada”; os *Varinawa*, o “povo do sol”; os *Kamanawa*, o “povo da onça”, e assim por diante. Nas primeiras

décadas do contato, era comum que cada um desses povos chamasse quase todos os outros povos *Pano* de *Nawa* e, ao mesmo tempo, se autodenominassem *Huni Kuin* (Tastevin, 2009 [1925]).

Por outro lado, o termo, quando usado de forma isolada, servia para se referir ao outro hostil, os seja, os outros povos *nawa* outrora inimigos e também os inimigos mitológicos, principalmente aqueles que eles chamam de *Inka* (McCallum, 2002). Com o contato interétnico com sociedades nacionais, o termo *nawa* também passou a servir para designar os seringueiros e caucheiros que passaram a ocupar seu território. Posteriormente, passou a designar todos os membros da sociedade que os circundam e com os quais se relacionam, mas que diferem radicalmente deles, isolando o tom bélico do termo.

Assim, esse duplo uso do termo *nawa* mostra a flexibilidade *Pano* com relação à definição das fronteiras entre o “eu” e o “outro” no contexto das relações intra *Pano* e, por outro lado, também evidencia uma total separação no contexto extra *Pano* (Lagrou, 2002: 29). Usa-se *nawa* para se referir a uma alteridade extrema (inimigos, brancos e seres mitológicos predadores), mas também para nomear outros povos *Pano*. *Nawa* é, portanto, um conceito relacional que expressa desde a alteridade máxima até a identidade inclusiva (Calavia, 2002).

Podemos perceber na fluidez - usando o termo que Lagrou (2007) usa em sua análise das formas (*kenes*) *Huni Kuin* -, na inconstância e na extrema flexibilidade do termo *nawa* uma dinâmica inclusão-exclusão. Vemos essas características neste depoimento de um *Jaminawa*, tidos como inimigos dos *Huni Kuin* no período anterior ao contato com as sociedades nacionais. Ele diz:

Para nós, existiam só três troncos, que eram chamados de Shawanawa ou Shawādawa⁸, Sapanawa ou Sapidawa e o Yawanawa ou Yawadawa, que não são estes que vivem no Gregório. Hoje, todas as comunidades Jaminawa que existem, vêm desses três nomes. Tinha um grupo também de Kaxinawa (Kaxidawa), porque Kaxinawa para nós não são esses Kaxinawá Huni Kuin. Esses Huni Kuim chamávamos de Sainawa ou Saidawa. Saidawa significa que é um povo que gosta muito de

⁸ O termo *dawa* é a variação dialetal do termo *nawa*. Ele é utilizado pelos Jaminawa e pelos Shāwadawa.

fartura. Só depois que a gente conheceu esses Huni Kuin como Kaxinawá, que foram os brancos que deram para eles, assim como deram Jaminawa para a gente. Da mesma forma que pegou esse nome Jaminawa entre o nosso povo, pegou Kaxinawá com eles também (José Tunumã, Aldeia Boca do Canamari, 2006)⁹.

Essa multiplicidade de usos e de formas - quase uma indefinição - do termo *nawa* é uma metáfora da falta de limites étnicos no interior do próprio conglomerado *Pano*, e também de seu questionamento às definições fixas e substancialistas de identidade e de diferença (Lagrou, 2002: 29). Além disso, também dá sinais de uma característica *Pano* elementar, que é o poder de interação sem grandes conflitos com o novo e/ou com o “outro”, incluindo esse outro e se deixando incluir. Ou seja, esse termo *nawa*, que aponta uma fluidez entre o ‘eu’ e o ‘outro’ no contexto intra e extra *Pano*, é reflexo de uma dualidade fundamental que permite a dinâmica de inclusão e exclusão de alteridades (Kensing, 1989; Melatti, 1997, Calavia Sáez, 2006)).

Essa indefinição, no entanto, não é impeditiva para que os *Pano* marquem uma certa distância diante do outro: o mesmo termo “*nawa*” que inclui, também exclui. Vemos essa exclusão diante das recorrentes recusas dos povos *Pano* das designações que lhes são dadas por esses “outros”, geralmente por povos vizinhos, e que são, muitas delas, designações pejorativas.

A própria relação dos *Huni Kuin* com o termo *Kaxinawá*, denominação pela qual eles foram e ainda são conhecidos, é um exemplo dessa recusa. Os *Huni Kuin* não aceitam o termo *kaxi* – traduzida como morcego ou vampiro e que é atribuído tanto aos *Huni Kuin* (*Kaxinawá*) quanto aos *Kashibo*¹⁰ - pelo fato de que ela aponta para suas antigas relações com práticas de endocanibalismo, uma característica compartilhada no período anterior ao contato por muitos outros povos *Pano* (Tastevin, 2009 [1925])¹¹.

Existem também outras versões mais contemporâneas para a recusa do termo *Kaxinawá* como etnônimo. Uma das mais recentes foi recolhida por Weber (2006: 53) em sua pesquisa de mestrado na Terra Indígena Igarapé Humaitá, no alto rio Muru, e também está muito presente entre os *Huni Kuin* do Caucho. Segundo essa versão, o termo

⁹ Depoimento realizado no contexto de elaboração do Estnozoneamento da Terra Indígena Jamnawa do Caeté.

¹⁰ Povo *Pano* ribeirinho do Peru que se autodenomina *Uni* e vive nos afluentes das cabeceiras do rio Purus e no rio Ucayali.

¹¹ Em 1925, Tastevin (2009 [1925]) escreveu um ensaio intitulado “Os Kachinawas comedores de cadáveres” no qual narra detalhadamente o ritual de antropofagia executado pelos *Huni Kuin*.

kaxi teria sido inventado pelos “brancos” e se deve à contingência do primeiro encontro entre um homem branco e um *Huni Kuin*. Nessa ocasião, os *Huni Kuin* estavam, por uma razão não explicitada, lidando com um morcego, que é “*kaxi*” na língua *Hãtxa Kuin*. Por um equívoco de tradução ao se apresentarem, os brancos e os outros povos começaram a chamá-los de *Kaxinawá*. Essa versão também está exposta no livro “História Indígena” (Mana Kaxinawá *et all*, 2002), que ajudou a espalhá-la entre eles. Existe também uma outra versão dessa mesma história que substitui esses ‘branco’ por um antropólogo (*idem*).

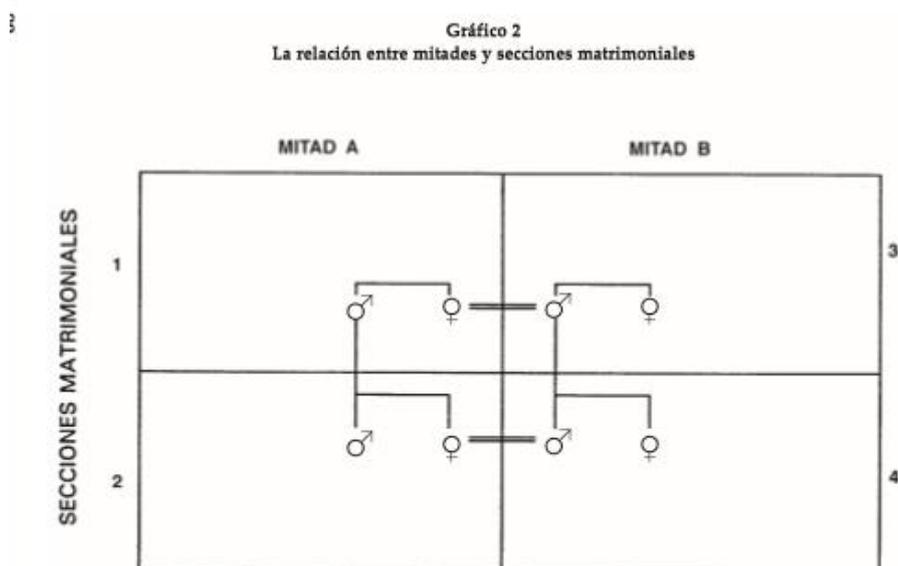
As explicações sobre as origens do termo *Kaxinawá* são tão diversas quanto antigas. Porém, tanto Tastevin quanto Sombra - sargento do exército que, uma década antes do francês, escreveu relatórios sobre povos indígenas da região, incluindo os *Huni Kuin*, – confirmam a existência do termo *kaxi* desde os primeiros anos do contato e que ele estava relacionado ao fato desses índios “*terem o costume de comer os parentes*” (Sombra, 1913:11). Hoje, o termo *Kaxinawá*, embora ainda seja muito usado no contexto interétnico, é recusado pelos *Huni Kuin*, que querem ser reconhecidos pelo seu etnônimo original *Huni Kuin*.

Além dessas variação entre o ‘nós’ e os ‘outros’, e de ‘inclusão’ e ‘exclusão’ desse outro, que o termo *nawa* encerra, tal dualidade baseada em metades simétricas que organiza e permite esse trânsito, também estão materializadas em outras expressões da vida *Huni Kuin*, como, por exemplo, na organização de parentesco, nos sistemas rituais e no sistema de trocas, reciprocidade que envolve a organização das atividades produtivas.

Nesse sentido, a dualidade do sistema de parentesco *Huni Kuin* é onde as metades simétricas aparecem de forma mais explícita em termos ideais. Tal sistema consiste na separação das pessoas em duas metades exogâmicas: a metade *Duábakebu* (onça suçarana) e a metade *Inubakebu* (onça). Essas duas metades, por sua vez, se dividem em quatro seções alternadas baseadas no sexo. Na metade *Duábakebu*, os homens são *Duá* e as mulheres *Banu*. Entre os *Inubakebu*, os homens são *Inu* e as mulheres *Inani*. Assim, todos os *Huni Kuin* ao nascerem pertencem a uma destas duas metades, que define a identidade que os acompanhará a vida toda.

Essa dinâmica, baseada numa endogamia de grupo e exogamia de metades e seções, satisfaz a demanda dos *Huni Kuin* pela inclusão da alteridade, uma marca desse povo e da maioria dos *Pano* (Calavia Saez, 2006; Mellati, 1997). Neste caso, o outro a ser incluído pertence à metade oposta. Um homem pertence sempre a metade de seu pai, enquanto a mulher pertence à metade oposta à de sua mãe. Dentro da mesma metade, os

parentes são consanguíneos e consideram afins os da metade oposta. Assim, os homens devem casar com mulheres da metade oposta e, idealmente, da seção correspondente à sua. Todas as mulheres de sua própria metade são consideradas irmãs e as da outra metade são esposas em potencial. Do mesmo modo, os homens da mesma metade são considerados irmãos e os da outra metade são cunhados potenciais. Podemos ver este modelo no esquema apresentado por Kensinger (1998: 38):



Esse sistema dual, tido como um ideal a ser respeitado - pelo menos de forma mais explícita do que observado em grande parte de outros povos *Pano* - é uma característica diacrítica que leva alguns pesquisadores a considerarem os *Huni Kuin* como o paradigma de uma sociedade *Pano* típica. Erikson (1992), por exemplo, diz que eles seriam o núcleo sólido em meio à “nebulosa *Pano*”; uma ideia que também é corroborada por McCallum (1989) e Kensinger (1985).

Essa organização social, idealizada principalmente no parentesco, impondo casamentos preferenciais varia dependendo da história específica de cada grupo específico, sendo mais rígida nas aldeias localizadas nos altos rios, e menos rígida entre os *Huni Kuin* das aldeias localizadas próximas de centros urbanos - como é o caso dos *Huni Kuin* do Caucho. Esses últimos, não conseguem obedecer plenamente a essas regras, sendo bastante comum a existência de casamentos interétnicos, seja em razão da história de contato, seja pelas atuais relações pacíficas intra *Panos* e com seus vizinhos *Arwak*.

Apesar do sistema dual não operar de forma plena na regulação dos casamentos entre os *Huni Kuin* do Caucho, a dualidade e o sistema associado de inclusão-exclusão continua operando com grande vigor nas festas rituais e na organização dos sistemas de produção, que são, por sua vez, a expressão de um ideal de sociabilidade e de reciprocidade que cultivam em suas relações sociais, incluindo aí o mundo não humano.

Assim, podemos ver essa dualidade sendo atualizada, entre os *Huni Kuin* do Caucho, principalmente em rituais que atualmente realizam nas suas aldeias, chamados por eles de *hohoika* ou *mariri*, ou ainda *katxanawa*. Esses rituais começaram a ser produzidos e executados após a demarcação da terra indígena, depois de décadas sem poder reproduzi-los. Eles foram, e ainda estão sendo, reconstruídos paulatinamente, posto que, tudo indica que esses rituais, assim como a língua, não fizeram parte da ‘cultura residual’ que mantiveram no período do seringal. Isso é, neste período deixaram de ser realizados por grande parte dos *Huni Kuin* por razões óbvias, relacionadas ao desmoronamento sociocultural e demográfico que se abateu sobre eles.

Retomados recentemente, os rituais são referência da persistente dualidade que resiste entre os *Pano*. Possuem como referência o *Katxanawa*, o importante ritual *Huni Kuin* de abundância e fertilidade que virou referência para uma série de rituais realizados no contexto de festivais e comemorações diversas.

Estando relacionado ao início do ciclo agrícola, o *Katxanawa* envolve um conjunto de danças rituais músicas cantadas exclusivamente em *Hãtxa Kuin*, e com farta distribuição de alimentos (McCallum, 1989), na sua versão original, correntemente realizada pelos *Huni Kuin* das ‘terras de cima’, o *katxa* trata-se de um ritual de nomeação ou invocação de todas as plantas e legumes cultivados nos roçados de terra firme (*bai kuin*) e nos roçados de praia (*maxi bai*). Seu objetivo principal é pedir aos *yuxin*¹² que emanam dos legumes, do fogo, dos animais, que permitam e ajudem a obterem uma safra abundante.

O ritual consiste basicamente em encontros ritualizados entre as duas metades. Enquanto um grupo, sob a atribuição de defensores do local, representados por homens cobertos de palha de jarina dos pés à cabeça, dançam ao redor de um tronco de paxiuba chamado *Katxa* - previamente derrubado, descascado dentro da mata pelos homens da outra metade; o outro grupo, o dos invasores, representando a outra metade, sai da mata e invade a aldeia onde é recebido com atitudes de hostilidade ritualizada. Após essa

¹² Entidades centrais no sistema e crenças os *Pano*, compõem humanos e não humanos.

recepção, a hostilidade é deixada de lado, e os grupos dançam juntos ao redor do *Katxa*, chamando todas as plantas cultivadas pelos seus respectivos nomes e desejando uma safra abundante. Se no primeiro dia, os *inubakebu* vêm da mata e os *duabakebu* os recebem. No dia seguinte, os papéis são invertidos. Os invasores se tornam defensores e os defensores invasores e assim por diante. Estas festas se estendem por dias e noites, a base de muito rapé e *nixi pae*, ou *huni*, bebida psicotrópica - conhecida popularmente como ‘daime’.

Assim, no *Katxanawa*, em demais rituais, há uma estrutura onde as duas metades representam a relação entre “interior” e “exterior”. Esta relação é destacada e efetivada a cada etapa do ritual. Por exemplo, as trocas de caça e peixes entre as metades; e que, sobretudo, evidencia a interação entre homens e mulheres casáveis, além de reforçar a coesão social entre as metades e seções. Essas danças e rituais seguem o padrão normativo rígido do *Katxanawa*, com separação das metades entre defensores e invasores e inclusão-exclusão das metades opostas.

Weber (2006: 51) nos diz que os rituais – e também os casamentos - são reflexo de lógicas opostas que conduzem o modo de ser dos *Huni Kuin*. Eles apresentam, por um lado a endogamia dentro do grupo, com uma aparente autossuficiência, por outro, a exogamia entre metades, significando a necessária abertura para o outro (exterior). Ou seja, a dualidade, observada nos rituais, no sistema de casamentos e nas nomeações, permitem a efetivação de uma dinâmica de inclusão e exclusão que caracteriza a forma dos *Huni Kuin* se relacionarem entre si e com os “outros”. Sobre esse tema, McCallum afirma:

A relação que devem desenvolver com os vários espaços e tempos do exterior é de produção. Eles têm de buscar saberes, objetos, presas, comidas, remédios e produtos variados, que trazem de volta para casa e inserem nos canais que os farão parte do processo de reprodução social. Existem duas modalidades de relacionamento com os que habitam o exterior: a predação e a troca (McCallum, 1998: 03).

Nesse trecho, a autora aponta dois processos complementares relacionados à dualidade dos *Huni Kuin*: a reciprocidade e a sociabilidade. Qualquer análise das relações territoriais e ambientais dos *Huni Kuin* atuais precisa levar em conta esses dois processos.

Segundo McCallum, a sociabilidade entre os *Huni Kuin* “*captura a visão própria dos índios sobre o sentido das suas vidas e a dinâmica das suas atuações no mundo*” (in Vieira, 2015: 08). Sobre esse aspecto, também observa que a sociabilidade se expressa nos ideais de “viver bem”, ou seja, a possibilidade de viver nas aldeias e entre parentes. Descola (1994 in McCallum, 1998)), dando o exemplo dos Achuar, aponta que a sociabilidade se define não só pelas relações entre o interior e o exterior, mas também dentro do interior, sendo caracterizada pelo desejo de uma “vida boa”, com paz e harmonia no microcosmo da casa (*hiwe*).

Esse investimento constante na atração, manutenção e composição de círculos de cooperação com as famílias próximas ou distantes, constrói práticas reiteradas de convivialidade em espaços ou lugares percorridos e vividos e tem como catalisadoras relações de reciprocidade. Ou seja, reciprocidade e sociabilidade andam juntas e estão relacionadas com um equilíbrio tanto das relações internas, quanto das relações que os *Huni Kuin* mantêm com o exterior.

No plano das relações internas, ou seja, das relações que mantêm entre si, a sociabilidade através da reciprocidade é um preceito relativamente rígido que se ramifica em vários níveis da vida social *Huni Kuin*. No caso dos *Huni Kuin* do Caucho, esse fato é visível também no esforço de se manter a regra da uxorilocalidade, mesmo em casamentos que não seja entre metades opostas ou ainda naqueles ocorridos inter-*panos*.

Ou seja, de modo geral, o grupo doméstico nas aldeias é representado por um casal mais velho que vive com seus filhos e filhas solteiras, junto com suas filhas casadas, seus genros e netos. Um homem permanece na casa de seus pais enquanto solteiro. Após “juntar-se” com sua mulher, passa a morar, por alguns anos, na casa do sogro. Durante esse período, trabalha sob a coordenação deste sogro, junto com seus cunhados, para a geração de produtos e renda coletivamente consumida pela totalidade de seu novo grupo familiar extenso. Somente quando seus respectivos filhos começam a crescer é que o homem faz uma casa separada para sua mulher e filhos, muitas vezes perto do sogro ou na vizinhança. A partir desse momento, o homem, recém-saído da casa do sogro junto com sua mulher, passa a ser responsável pela sua própria casa, porém, continua com a obrigação de ajudar o sogro em diversas tarefas, como, por exemplo, na construção de novas casas, no cultivo dos roçados - de terra-firme e de praia - e na divisão de alimentos, principalmente a caça (Cf. Aquino 1977; Weber, 2006).

Como veremos mas detidamente adiante, a proximidade física e social entre parentes e afins, exemplificada aqui pela uxorilocalidade, é sempre desejável para compor

as parcerias para o trabalho e as ajudas mutuas nas atividades como derrubadas, cultivo de roçados, caçadas e pescarias coletivas, construção de casas, etc.

No plano de suas relações externas, os *Huni Kuin* enxergam o exterior como um conjunto de saberes, objetos e produtos variados, que devem ser trazidos por eles para “dentro”, ou seja, devem ser inseridos e incorporados como parte do processo de sua reprodução social (McCallum, 1989). Já no das relações internas é a reciprocidade e sociabilidade que vão amalgamar os diversos grupos que formam os *Huni Kuin* do Caucho numa identidade social e política única. São elas que criam um sentimento de pertencimento que eles chamam de *nukum yura*, expressão que pode ser traduzida como “nosso corpo”. É isso que Weber (2006: 137) chama atenção como um “*ideal da vida compartilhada entre parentes*”. Também Lagrou firma que “*a própria concepção de ser kaxinawá significa viver em comunidade com os parentes próximos*” (Lagrou, 1998:25).

Esse sentimento de pertencimento é tão importante que os *Huni Kuin* do Caucho, de forma geral, apesar da densidade demográfica de sua terra indígena ser alta, procuram sempre receber as novas famílias que chegam em seu território da forma mais inclusiva possível. Da mesma forma, eles demonstram um sentimento idêntico ao procurar evitar que moradores saiam da terra indígena. Apesar do impacto socioambiental provocado pela chegada desses novos habitantes – refletido na escassez de materiais e diminuição das roças, por exemplo - o fortalecimento do *nukum yura*, que mantém e amplia a sociabilidade *Huni Kuin*, é o objetivo mais relevante dos *Huni Kuin* do Caucho neste contexto contemporâneo de sua história.

I.2 RELATOS DO CONTATO INTERÉTNICO

Os *Huni Kuin* são citados por viajantes, religiosos, comerciantes e funcionários dos governos nacionais desde o final do século XIX. Tastevin escreveu vários artigos que mencionavam os grupos *Huni Kuin* que viviam no rio Muru, que ele considerava como o rio de maior concentração indígena da região. Em um desses artigos, o autor se refere a esses índios nos seguintes termos:

Antes da invasão dos seringueiros vindos do Nordeste do Brasil, o Rio Muru era habitado apenas por índios selvagens. Eles eram

mais concentrados aí [no Muru] do que em qualquer outro lugar. A maioria falava o dialeto Pano e se autodenominava Huni Kuin, “os verdadeiros homens”. Eles se dividiam em vários clãs, ora aliados, ora inimigos. O mais importante deles era os Kaxhinawa (os homens vampiros), que povoavam sobretudo a margem direita do médio Muru (Tastevin, 1925: 10).

Segundo a historiografia, a história de contato entre os *Huni Kuin* e os seringueiros brasileiros começou em 1892, três décadas antes das viagens de Tastevin, no próprio rio Muru, provavelmente com famílias indígenas que teriam se deslocado do igarapé Iboiaçu em direção ao baixo rio Muru (McCallum, 2001: 8). Iglesias (2010:55) afirma que varia de 1885 a 1889 as datas apresentadas por diferentes autores para a chegada dos primeiros exploradores na foz do rio Muru.

Independente da data precisa, nessa época, o igarapé Iboiaçu era considerado por viajantes como um dos principais locais de moradia dos *Huni Kuin* (Tastevin, 2009: 142). Dizem que o primeiro contato teria sido marcado pelo trucidamento do primeiro casal de imigrantes nordestinos que chegou nas margens do rio Muru, seguido de ataques permanentes dos índios aos seringais. Segundo Tastevin, na invasão dos “cristãos” no Muru em 1890, os “*aborígenes da bacia de Tarauacá foram os que ofereceram mais resistência às pessoas que pretendiam [ali] se fixar*” (*idem*: 149).

Cabe notar, porém, que muitas das mortes de seringueiros neste período e a atribuição destas mortes aos indígenas seriam parte das estratégias dos seringalistas para se livrar de empregados sem serem acusados de tais crimes. Com certa ironia, Castello Branco levanta essa suspeita ao afirmar que:

os selvagens eram acusados de atacarem continuamente os seringueiros, mas, por uma estranha coincidência, só apareciam mortos na estrada aqueles fregueses que dispunham de maior saldo (Castello Branco, 1961: 220).

As inconsistências na história do Acre sobre os primeiros contatos entre índios e brancos ainda são muitas. Ao discutir a historiografia regional, Pimenta (2015) apontou uma tendência dos estudiosos brasileiros em atribuir as correrias mais cruéis somente aos caucheiros peruanos e bolivianos. Segundo eles, os massacres também eram organizados

por brasileiros, mas essas chacinas tendem a ser sistematicamente ocultadas ou subestimadas pelos promotores da história oficial acreana.

Na história do contato dos *Huni Kuin* com os brancos, os relatos de expedições oficiais do tenente do exército brasileiro Luiz Sombra, delegado¹³ da região de Tarauacá, Muru e Envira, entre 1905 e 1906, indicam que as primeiras “correrias” foram realizadas por caucheiros peruanos no rio Tarauacá a partir de 1896. Neste ano, fundou-se o primeiro seringal no encontro dos rios Muru e Tarauacá, onde foi erguida a Vila Seabra, futura cidade de Tarauacá. Sombra (1913) descreveu as “barbaridades” que ele próprio constatou em suas expedições, dando conta de como seringalistas brasileiros contratavam caucheiros peruanos para expulsar os índios dos seringais ou simplesmente exterminá-los.

O catalisador desse processo de nacionalização foi o avanço da fronteira extrativista da borracha que colocou a Amazônia sul ocidental, no sistema de comércio mundial, mudando, de forma permanente, a paisagem social da região. A borracha, produto indutor de todo esse processo, já era conhecida e usada pelos povos da Amazônia bem antes da chegada dos europeus nas Américas. O Ocidente a “descobriu” somente no século XVIII, quando foi levada de Quito para a França e incluída na nomenclatura da botânica, em 1736, com o nome de *Hevea Guyanensis*, denominação genérica que englobava mais de trinta variedades da espécie. Com o processo químico da vulcanização, criado em 1839 nos Estados Unidos, a borracha tornou-se impermeável e resistente a altas temperaturas, abrindo assim inúmeras possibilidades para seu uso nas indústrias, nos transportes e nas comunicações. Seguiu-se uma demanda gigantesca pelo produto que entrou definitivamente no mercado mundial.

Entre 1877 e 1913, ou seja, em pouco mais de três décadas, o advento, apogeu e decaída do comércio da borracha mudou drasticamente a configuração social e étnica do interflúvio Juruá/Purus.¹⁴ Esse período, chamado ‘ciclo da borracha’, impactou brutalmente demográfica, social e culturalmente os povos *Pano* desse região. O choque de dois mundos, produzido pelas ondas de migrações de seringueiros nordestinos e caucheiros peruanos, desestruturou a vida social e cultural de dezenas de povos indígenas.

¹³ Estes delegados eram funcionários do governo central com plenos poderes para fazer justiça, fiscalizar, nomear funcionários, abrir inquéritos e prender criminosos. Luiz Sombra foi nomeado delegado por Thaumaturgo de Azevedo, então prefeito do Alto Juruá.

¹⁴ O volume de exportação mostra o impacto da economia da borracha na Amazônia. Entre 1840 e 1844, foi registrada a exportação de 1.445 toneladas da matéria-prima. No quadriênio seguinte, 1845-1849, esse número subiu para 30.360 toneladas e no boom, em 1912, atingiu 42.286 toneladas, cifra recorde que nunca mais foi alcançada (Benchimol, 2009: 143).

Tal encontro deu origem à narrativas marcadas por uma série de imagens, valores e preconceitos que negavam a humanidade dos indígenas, equiparados a selvagens irracionais e incapazes de “civilizar-se” (Iglesias, 2010: 160). Submetidas a um processo de extermínio que se estendeu das décadas finais do século XIX até a primeira década do século XX. Os colonos operavam esses extermínios através das correrias, que eram expedições de extermínio ou escravização de indígenas, utilizadas como uma forma eficaz de retirar os que eram considerados os principais obstáculos à exploração da borracha e uma ameaça real aos seringueiros e à segurança da produção dos seringais. As correrias se tornaram um mecanismo inerente e necessário ao funcionamento seguro do barracão nas primeiras décadas após sua instalação (sobre as correrias ver Aquino, 1977; Iglesias 2010; Tastevin, 1925; Sombra, 1911). Nesse processo de extermínio e escravidão, matava-se os homens e poupava-se mulheres e crianças. As mulheres tornavam-se escravas sexuais de muitos seringueiros e seringalistas e as crianças alimentariam o estoque de mão de obra futura dos seringais. Em um trecho Tastevin (1925) afirma:

Em 1898 começaram os massacres. Nada mais fácil do que acabar com uma tribo incômoda. Reúnem-se trinta a cinquenta homens, armados de carabina de repetição e munidos cada um com uma centena de balas, e à noite, cerca-se a única maloca, em forma de colmeia de abelhas, onde todo o clã dorme em paz. No nascer do sol, na hora em que os índios se levantam para fazer a primeira refeição e os preparativos para a caça, um grito convencional dá o sinal e os assaltantes abrem fogo todos juntos a vontade. Pouquíssimos sitiados conseguem escapar: levam-se as mulheres e as crianças que podem ser pegas vivas, mas não se perdoam os homens, que por sua vez, se mostram sem medo e indomáveis” (:149).

Em outro trecho, Tastevin, acrescenta:

(...) quando os brancos querem se estabelecer num terreno ocupado por uma tribo, eis como procedem. Ele arma cinco ou seis homens com bons fuzis e parte para a busca da maloca. Quando a acha, ele e seus homens a cercam e massacram todos

aqueles que tentam fugir e as mulheres e crianças são levadas ao Juruá e vendidas como animais (...) Infelizmente se eu fosse dizer tudo, quantas cenas de barbárie atroz eu poderia citar! (Tastevin, 2009: 55).

Os sobreviventes das correrias foram abandonados, ainda nos primeiros anos do século XX, pelo recém criado indigenismo oficial¹⁵, que delegou às elites locais a tarefa de resolver a questão indígena. Nessas condições, só existiam duas alternativas para os *Huni Kuin*: fugir para os altos rios, longe da exploração do caucho e da borracha, ou viver como “caboclos”, cortando seringa e exercendo serviços braçais nas colocações, unidades territoriais produtivas da economia da borracha.

Devido à conflitos com patrões, famílias *Huni Kuin* fugiram para os altos rios Purus e Curanja¹⁶, locais onde existia pouco, ou não existia, nem caucho nem seringa e, por essa razão, eram escassamente povoados e explorados pela empresa seringalista. Esses grupos familiares retornaram ao Brasil na década de 1970 e atualmente vivem, a maioria, na Terra Indígena Rio Purus (cf. Ochoa, 2013).

O outro grupo significativo de *Huni Kuin* passou a trabalhar diretamente para patrões seringalista em várias configurações de mediação. Havia desde alianças entre o patrão seringalista e chefes de famílias extensas, até casos de escravização. Nesse contexto se destaca a figura de Felizardo Cerqueira¹⁷, conhecido por seus trabalhos como “amansador” de índios (cf. Iglesias, 2010). Muitos *Huni Kuins* foram trabalhar com ele nas colocações do seringal Califórnia, no rio Envira, e Fortaleza, no rio Jordão, afluente do alto Tarauacá. Um outro contingente se espalhou por vários seringais e colocações da região dos baixos rios Envira, Tarauacá e Muru, fundando aldeias perto de barracões de seringa e ao mesmo tempo circulando por entre seringais instalados em seu território. É o caso, por exemplo, dos *Huni Kuin* que saíram do seringal Califórnia, no rio Envira, e criaram duas aldeias - a aldeia Transual e a aldeia Caucho -, no seringal Tamandaré, no

¹⁵ O Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPI/ITN) foi criado em 1910.

¹⁶ Na década de 1920, um violento conflito ocorreu nas cabeceiras do rio Envira. Durante esse conflito, os *Huni Kuin* massacraram uma turma de caucheiros peruanos no seringal Simpatia, saqueando barracões e levando mercadorias e armas. Com medo de represálias, eles fugiram, para as terras do Curanja, do lado peruano (Ochoa, 2013; Montag, 1998).

¹⁷ Esses *Huni Kuin* que foram trabalhar com Felizardo Cerqueira foram tema da pesquisa de Marcelo Iglesias, cuja tese de doutorado, defendida no Programa de Pós Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, foi publicada em 2010. Ao considerar as informações fornecidas pelo seringalista em seu diário, o autor mostrou que a “catequese” dos *Huni Kuin* teve provavelmente início em 1910 no rio Envira e durou até a década de 1930 (Iglesias, 2010: 290).

baixo rio Muru, onde décadas depois seria reconhecida a Terra Indígena Igarapé do Caucho.

Segundo relatos dos moradores da Terra Indígena Igarapé do Caucho, seus parentes chegaram na região da foz do rio Muru por volta de 1910, perto do fim do ciclo da borracha na Amazônia¹⁸. Provavelmente faziam parte do contingente amansado por Felizardo Cerqueira e que tinham seguido com ele para trabalhar em seringais nas cabeceiras do rio Envira. Por razões desconhecidas, se deslocaram para a região da confluência dos rios Muru e Tarauacá, onde se estabeleceram para trabalhar no seringal Tamandaré.

A partir do fim do ciclo da borracha, a inercia econômica se abateu sobre a região. Os povos indígenas, já inseridos compulsoriamente no sistema seringalista, foram invisibilizados pelos governos e elites locais como parte de uma estratégia etnocida. A construção dessa invisibilidade foi paulatina, mas não prolongada. As narrativas de negação da presença indígena começaram a se desenhar entre 1910 a 1920, quando rapidamente os *Huni Kuin*, como outros povos indígenas do Acre, tiveram sua identidade indígena apagada e passaram a ser associados à categoria genérica de “caboclo”, o “índio amansado” que carregava consigo um conjunto de atributos negativos - ladrão, preguiçoso, traidor, animal etc. - que marcava uma brutal inferioridade em relação aos seringueiros e seringalistas (Aquino, 1977; Cardoso de Oliveira, 1972).

Nestas décadas iniciais, a maioria dos *Huni Kuin* abandonaram os *Shubuãs*, suas antigas casas comunais que abrigavam vários grupos domésticos. A essas casas foram dadas o nome de *Kupixawas*¹⁹ e de “malocas. Sombra (1913) descreve assim um “copichaua”, na segunda década do século:

O copichaua consiste em um longo galpão coberto de palha, muito alto no meio e descaído em duas águas até pouco mais de um metro acima do solo, sem paredes nem resguardos laterais, só se podendo entrar neles em pé pelas extremidades e sendo preciso inclinar o corpo para se poder sair pelos lados. Não tem divisão interna, sendo seu interior comum a todos os moradores; cada família, porém, tem seu fogo, seus utensílios, suas redes,

¹⁸ O ciclo da borracha é, de modo geral, datado de 1870 a 1912.

¹⁹ Segundo os *Huni Kuin*, nos conta Weber (2006: 143), *kupixawa* não é uma palavra de origem Pano, mas introduzida logo após o contato.

suas espigas de milho, e seus milhos de modobí [amendoim] nos lugares previamente designados pelos tuxauas (: 07).

Com a dissolução dos *Shubuãs*, as famílias se dispersaram nos seringais, que já estavam estabelecidos por toda a região. Logo nos primeiros anos, também passaram a ganhar nomes em português, que eram dados pelos patrões ou por padres que subiam os rios fazendo a ‘desobriga’. Aqueles que se instalaram próximos à vila Seabra, futura cidade de Tarauacá, ou próximo da cidade de Feijó, no rio Envira, foram os que mais tiveram suas bases culturais impactadas. Em duas gerações perderam a língua *Hãtxa Kuin* e com isso o sistema ritual baseado em cânticos entoados na língua nativa. Também o xamanismo, uma característica *Pano* marcante, entrou em crise e, com ele, todo um sistema político baseado em uma contenção de forças entre xamãs e chefes políticos. Esse período, popularizado entre os índios acreanos como “o tempo dos cativeiros dos patrões” foi o mais intenso e mais dramático nas relações interétnicas.

As perdas socioculturais acima citadas se estenderam no tempo e ainda hoje marcam uma diferença entre os *Huni Kuin*. Entre aqueles localizados a montante, nas cabeceiras dos rios, são considerados mais “tradicionais”, mantendo suas particularidades culturais; enquanto que aqueles que se instalaram em terras a jusante, perto das cidades, se tornaram menos ‘tradicionais’, porem mais cosmopolitas, posto que passaram a ser locais de circulação de *Huni Kuins* provenientes de diferentes aldeias de seu vasto território.

Se na escala local e regional, os povos indígenas da região foram enquadrados etnicamente, através da invisibilização. Na macro esfera da geopolítica não foi diferente, como aponto no próximo tópico, que apresenta a completa ausência deliberada da discussão indígena na construção das fronteiras do estado nação naquela região.

I.3 ECONOMIA DA BORRACHA, GEOPOLÍTICA E INVISIBILIZAÇÃO INDÍGENA

Os processo de nacionalização territorial levado a cabo pelo estado nacional ajudou a definir o tipo de relações interétnicas que foi desenvolvido na região, marcado pelas ‘soluções’ locais e pela desatenção do estado nacional para a questão indígena.

Nesse sentido, é percebido que na “questão do Acre” - como é chamado o processo de incorporação da região ao território brasileiro e tido como o “evento fundador” (Ricoeur (1978: 40) da nacionalização da região - praticamente ignorou os povos indígenas. Suas preocupações eram geopolíticas e econômicas, como veremos a seguir.

No momento inicial da nacionalização da região, a exploração comercial da borracha e a conquista dos territórios indígenas criou um ambiente de barbárie. Nesse período, era evidente a ausência completa do estado nacional brasileiro, que só começou a se manifestar efetivamente nos primeiros anos do século XX. As preocupações eram territoriais e quanto ao destino da população ‘nacional’, dos seringueiros nordestinos, que ali se estabeleceram na região de forma permanente para explorar a seringa. Eles foram parar na Amazônia sul-ocidental a partir das últimas décadas do século XIX, período em que a região passou também a ser explorada por peruanos e bolivianos originários dos Andes.

Em sua maioria, esses seringueiros fugiam das grandes secas que devastaram a economia nordestina entre 1879-1880, 1889-1890, 1900-1901. Era um movimento induzido e programado pelos governos e elites nordestinas. Sem acolhida e oportunidades nas cidades da região de origem, essa população era praticamente obrigada a migrar para a Amazônia. Cunha (1999 [1909]) escreveu sobre a ida desses retirantes do Nordeste brasileiro:

Quando as grandes secas flamejavam sobre o sertão e as cidades do litoral se enchiam em poucas semanas de uma população de famintos assombrosos, devorados por febres – a preocupação exclusiva dos poderes públicos consistia em libertá-las o quanto antes daquela invasão de bárbaros moribundos... Mandavam-nos para a Amazônia – vastíssima, despovoada, quase ignota – o que equivalia a expatriá-los dentro da própria pátria (...) os banidos levavam a missão única de desaparecerem... (Cunha, 1999: 33-34).

O objetivo maior dessa migração era econômico. A extração da seringa (*Hevea brasiliensis*) e do caucho (*Castilloa elástica*) da região, as principais matérias-primas para a produção da borracha, supririam o nascente mercado mundial da borracha. Dessa forma, aproveitando-se de trágicas situações climáticas do nordeste brasileiro em associação com

um oportunista programa de desenvolvimento, foi se constituindo uma fronteira econômica nas florestas do sudoeste da Amazônia; e com ela, novas classes sociais, composta por seringueiros, seringalistas e os donos das casas aviadoras (Oliveira, 2016:155). Esses nordestinos e suas famílias se transformaram, nesse contexto, sem se dar conta, nos principais braços locais de um mercado mundial.

Pouco conscientes dos interesses geopolíticos e comerciais nacionais e internacionais que pairavam sobre a região, esses seringueiros se deslocavam pelos rios sem considerar os limites definidos pelos diversos tratados fronteiriços existentes. Desse modo, os novos colonos consolidavam na região uma ocupação e transformaram em letra morta os tratados de fronteira e seus limites imprecisos entre os países (Fifer, 1972; Benchimol, 2009).

A ocupação da região por milhares de brasileiros, levou a uma disputa territorial entre Brasil, Bolívia e Peru. O interesse do Brasil nesse território estava relacionado aos lucros comerciais propiciados pela exploração da borracha, mas também, e principalmente, às questões de ordem geopolítica que procuravam resguardar essa região estratégica da cobiça de potências estrangeiras, principalmente dos Estados Unidos.

Impelidos por essas questões conjugadas, os três países passaram a discutir os limites de suas fronteiras internacionais na região dos rios Madeira, Purus e Juruá. Pelos tratados demarcatórios pós-coloniais, a área das cabeceiras desses rios pertenciam à Bolívia²⁰. Porém, com o avanço da fronteira econômica seringalista, estes tratados não resistiram à virada do século, sendo rearranjados, como veremos a seguir, por um conjunto de ações geopolíticas.

Legalmente dona da área, a Bolívia passou a definir os seringueiros brasileiros como “invasores”, especialmente os que exploravam o vale do rio Acre (Tocantins, 2001). Sem reconhecer nem a autoridade boliviana, nem a brasileira sobre o território, os seringalistas fundaram, em 1899, a “República Independente do Acre”, derrubada em poucos meses pela marinha brasileira, que restituiu o território à Bolívia.

Embora esse episódio tenha tido pouca importância política naquele momento, ele foi significativo por ter colocado em dúvida a capacidade do Estado boliviano para defender um território estratégico²¹. Essa incapacidade foi confirmada com as tratativas

²⁰ O Tratado de Ayacucho, assinado em 1867 entre o Brasil e a Bolívia, situava os rios Alto Acre, Alto Juruá, Alto Purus e os seus tributários Xapuri, Riozinho, Iaco, Chandless e Envira em território boliviano. Ele foi corroborado por um protocolo de 1895 que deixava para a Bolívia o direito da região do Juruá e Purus. Esses limites foram reconhecidos pela Expedição Cunha Gomes de 1897 que reafirmou que a área pertencia de direito à Bolívia mas, de fato, ao Brasil (Ricúpero, 2000).

²¹ Nesse momento, a Bolívia passava por mais um de seus momentos críticos. As consequências da Guerra do

do governo boliviano para arrendar a região a um consórcio de investidores americanos e ingleses: o *Bolivian Syndicate*, criado especificamente para explorar a borracha nas terras da antiga colônia espanhola.

Aos olhos do governo boliviano, a criação desse consórcio garantia o pagamento dos impostos decorrentes da atividade de exploração da borracha e possibilitava conter o avanço dos brasileiros (Foot Hardman, 1988; Fifer, 1972, Tocantins, 2001). No entanto, para a República do Brasil, o *Bolivian Syndicate* era um representante do capital estrangeiro que colocava os interesses geopolíticos brasileiros na Amazônia em perigo (Santos, 2002). Assim, a possível instalação desse consórcio na região propiciou um ambiente que uniu os interesses locais dos seringueiros e seringalistas e o “fervor nacionalista” de setores urbanos da sociedade brasileira em relação a essa região amazônica (Pimenta, 2003: 05).

Enquanto os governos centrais procuravam tratar suas divergências na esfera diplomática, na esfera local, seringalistas e seringueiros brasileiros, descontentes com os rumos das negociações que projetavam sua expulsão do vale do rio Acre, derrubaram, em 1902, os encarregados do governo boliviano na região. Esse episódio gerou uma série de conflitos armados conhecidos como a “guerra do Acre” (Tocantins, 2001). Essa “guerra” e as negociações entre bolivianos e o *Bolivian Syndicate* constituíram o pretexto para uma intervenção do Estado brasileiro na região. O Brasil enviou tropas para área e passou a considerá-la como litigiosa (Santos, 2002; Tocantins, 2001; Fifer, 1972).

Iniciou-se, assim, uma disputa pela região que ficou conhecida como a “questão do Acre”. As negociações políticas, comerciais e militares que se sucederam no início do século XX entre Brasil e Bolívia tinham como base de argumentação a substituição do princípio do *res nullius*, que sustentava os acordos anteriores, pelo *uti possidetis de facto*²² (Santos, 2002; Ricupero, 2000; Cardim, 2002; Fifer, 1972). O contencioso fronteiriço entre os dois países encerrou-se com a assinatura do Tratado de Petrópolis, em 1903, que incorporava ao Brasil um território de 190.000 km², denominado Território Federal do Acre, e estipulava o pagamento de compensações financeiras para a Bolívia e para o *Bolivian Syndicate* (Cardim; 2002; Foot Hardman, 1988; Fifer, 1972).

Pacífico ainda eram sentidas; a guerra civil que contrapunha Sucre a La Paz estava recém findada e uma gigantesca rebelião indígena liderada por Zarate Willka ocupava a nação andina. Restava, então, pouca possibilidade e recursos para uma grande mobilização contra os brasileiros do Acre (Ricupero, 2000).

²² O *res nullius* se fundamentava na ideia de terras sem habitantes, isto é, sem dono ou “povoadas por índios, o que dava na mesma para portugueses e espanhóis” (Ricupero, 2000). O *uti possidetis* era o instrumento jurídico mais adequado para a situação dos brasileiros, já que definia a posse efetiva como o critério mais importante para o reconhecimento legal do território.

Esse tratado também incorporou ao território brasileiro áreas do Alto Juruá, onde os seringueiros brasileiros travavam uma luta contra os peruanos, que também mantinham demandas territoriais nessa região. Enquanto o Brasil dialogava com a Bolívia, os peruanos ocupavam a região dos altos rios Amônia e Chandless, buscando legitimar sua soberania nessas áreas. Em 1897, uma expedição “científica e comercial” – chefiada por um capitão de marinha de guerra peruano – informou que havia caucheiros peruanos trabalhando no rio Gregório, Liberdade e Tarauacá e que esses caucheiros viviam em situação de conflito armado com seringueiros brasileiros. A foz do rio Amônia, em particular, foi palco de conflitos entre tropas do governo peruano, de um lado, e seringueiros e seringalistas brasileiros, apoiados por soldados do exército brasileiro, de outro (Costa, 1998).

Castello Branco (1961: 220) diz que no vale do rio Tarauacá ocorreram entradas de peruanos, porém, além de posteriores à fixação de brasileiros na área, eram também esporádicas, durando o tempo de “devastarem os seus cauchais” (*ibid*). A partir de 1904, as tensões entre brasileiros e peruanos aumentaram a ponto de acontecer um confronto armado entre os dois exércitos²³, levando os países à assinatura de um protocolo de ajuste e à desativação do posto aduaneiro peruano na boca do rio Amônia, em território já considerado brasileiro (Costa, 1998 [1973]: 118).

Em 1905, duas comissões mistas brasileiro-peruanas foram encarregadas de percorrer toda essa região e de traçar os limites entre os dois países²⁴. Em 1909, quatro anos após os trabalhos dessas duas comissões, os governos do Brasil e do Peru assinaram um tratado de fronteira que confirmou o princípio do *uti possidetis* dos brasileiros sobre uma ampla extensão de seringais.

Com essa definição dos limites internacionais entre os Brasil, Bolívia e Peru, o território das cabeceiras do Juruá, Purus e Acre foi reconhecido como parte integrante do Brasil, passando a se chamar Território Federal do Acre.

Com essa definição, as primeiras ações de uma política indigenista começam a se delinear as primeiras ações indigenistas na região dos rios Muru, Tarauacá e Envira, realizadas pelo prefeito do Departamento do Alto Juruá, o coronel Thaumaturgo de Azevedo²⁵. Em 1904, ele tentou efetivar um conjunto de propostas para a “catequese” e

²³ Esse episódio aconteceu na foz do rio Amônia, um afluente do rio Juruá, e é conhecido como a “Batalha do Amônia”.

²⁴ Do lado brasileiro, a comissão ao rio Purus foi chefiada por Euclides da Cunha, enquanto Belarmino de Mendonça chefiou a comissão ao alto Juruá.

²⁵ Thaumaturgo de Azevedo foi um personagem importante da história acreana. Ligado aos positivistas republicanos, exerceu vários cargos na recém república brasileira, sendo também governador do estado do Piauí.

“civilização” dos indígenas como solução para pôr fim às correrias e, concomitantemente, inseri-los nas atividades produtivas (Iglesias, 2010: 166). Tentava, assim, normatizar as relações de trabalho nos seringais, fomentar práticas agrícolas e consolidar a presença do poder público nessa região (Iglesias, 2010: 161-164).

Praticamente na mesma época, em 1910, a política indigenista brasileira foi oficializada com a criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN), futuro SPI (Serviço de Proteção aos Índios). Porém, essa política foi bastante limitada no território do Acre, preferindo-se ali. Transferiram as ações indigenistas para as elites políticas e econômicas locais. O poder tutelar público²⁶, exercido pelo estado, instituído sob os princípios de “aculturação” e “incorporação” (Souza Lima, 1995) se estabeleceu na região acreana por outros meios que não a ação coercitiva do estado, mas pela ação de uma elite privada.

A teoria que preconizava uma inclusão dos índios sem violência e de forma didática à nação (Gagliardi, 1989) ao mesmo tempo que ocorreu, ocorreu a partir de um certo desprezo do estado nacional e que, na prática, apagou a presença dos povos indígenas da memória da conquista do território. Esse silêncio acerca de sua presença na região foi o prenúncio dessa política de invisibilidade.

Diferente dos métodos da desterritorialização violenta promovida pelas “correrias”, as poucas intervenções indigenistas oficiais propunham a inclusão dos índios à sociedade nacional sem violência (Gagliardi, 1989; Souza Lima, 1995). Eles eram vistos como um estrato social transitório a ser incorporado à massa de “trabalhadores nacionais” (*idem*). No caso do Acre, essa ideologia e sua política significavam, na prática, a transformação dos índios em seringueiros.

Apesar de existentes, foram quase inócuas as ações do SPILTN na região acreana. Sua ação era dificultada pela distância com os centros de poder, já que a I Inspeção Regional do SPILTN, responsável pelas ações indigenistas na região, estava sediada em Manaus, a semanas de navegação, o que restringia a atuação do órgão a algumas poucas viagens de seus funcionários em 1910 e em 1911. Essas viagens patrocinadas pelo indigenismo governamental foram praticamente as únicas e tiveram, sobretudo, a função

Como primeiro prefeito do Alto Juruá, Thaumaturgo de Azevedo comandou as tropas brasileiras nas batalhas contra os peruanos em 1904 na boca do rio Amônia, onde hoje se encontra o município de Marechal Thaumaturgo.

²⁶ O Código Civil Brasileiro de 1916 incluiu os índios na lista dos relativamente incapazes a certos atos e à maneira de exercê-los. Um decreto de junho de 1928 regulamentou essa incapacidade relativa criando um regime tutelar de natureza pública, remetendo a defesa de seus direitos aos funcionários do SPI (Souza Lima, 1995).

de legitimizar os padrões seringalistas e os políticos locais como representantes do órgão indigenista federal.

Esses padrões recebiam o título de “inspetores de índios” ou “delegados dos índios”, tendo mandatos do SPILTIN para cumprir as funções de “atração, assistência, educação, nacionalização e estabelecimento dos índios”. Ou seja, embora com mandatos pelo governo, esses “representantes” exerciam suas funções sob a égide dos interesses regionais e locais privados (Linhares, 1913).

Assim, em pouco tempo, sem apoio financeiro do SPILTIN, os seringalistas tomaram para si a resolução da questão indígena. Rapidamente, passaram a substituir a “catequese oficial” pela “pacificação regional” baseada em “iniciativas particulares” (Iglesias, 2010: 204). Um “indigenismo privado” que implementou uma política assimilacionista radical e bem sucedida, posto que, em pouco menos de dez anos, os índios da região, quando não mortos, estavam inseridos de forma compulsória no sistema de aviação da produção de borracha (Iglesias, 2010; Benchimol, 2009).

Entretanto, essa rápida experiência de “indigenismo” privado começou a ruir logo no seu início. A partir de 1912/13, com a crise da economia da borracha causada pela queda do preço de produto no mercado mundial em decorrência do aumento da produção nos seringais asiáticos, os povos indígenas do Acre ficaram praticamente abandonados nos seringais, desprovidos de qualquer política indigenista - nem privada, nem oficial – até meados da década de 1970.

Nessa década, a permanente crise da borracha – que teve uma rápido pique na década de 1940, por conta da guerra mundial que cessou a produção nos seringais asiáticos - chega a insustentabilidade, com uma radical rearticulação social, territorial e econômica se inicia na região. A abrupta desarticulação das redes comerciais patrocinadas pelas casas aviadoras de Belém e Manaus levou à falência de um grande número de padrões seringalistas e a um afrouxamento do “regulamento”²⁷ dos seringais. Assim, com a crise, os seringueiros puderam realizar outras atividades econômicas, além da extração da borracha.

O crescimento da população e o surgimento das primeiras famílias chefiadas por seringueiros, que haviam chegados solteiros e que casaram com índias “pegas em correrias” ou vendidas pelos padrões, também contribuiu para esse afrouxamento do

²⁷ O regulamento era constituído por um conjunto de normas escritas que estabeleciam deveres e responsabilidades dos seringueiros no sistema do barracão. Ele definia, por exemplo, o regime de trabalho, o “pagamento” e os usos dos recursos naturais, incluindo a seringueira e as caças.

“regulamento” e a transformação do modo de vida nos seringais. Sem abandonarem as colocações, eles se transformavam em caçadores, agricultores e coletores, incorporando técnicas e conhecimentos indígenas que lhes possibilitavam um melhor aproveitamento dos produtos da floresta (Aquino e Iglesias, 1999).

Foi assim que os *Huni Kuin* dos baixos rios Tarauacá e Muru foram se incorporando gradualmente à vida econômica e social dos seringais. Abdicaram progressivamente de seus tradicionais padrões de moradia e de organização política e passaram a viver nas colocações de seringa onde desempenhavam um conjunto de atividades produtivas para a subsistência e para a decadente empresa seringalista. Considerados “caboclos”, durante mais de meio século, os *Huni Kuin* deixaram de existir nas narrativas nacionais e regionais.

Enquanto os povos indígenas sumiam da história, os seringalistas e seringueiros eram erguidos a símbolos da “acrianidade”, glorificados pela historiografia oficial como pilares da incorporação da região ao Estado brasileiro (Pimenta, 2004). Nos discursos de construção da nação, que enalteciam os seringueiros na definição da fronteira internacional e na incorporação da região ao Brasil, não tinha lugar para o índio real, considerado “selvagem”, “primitivo” e “arredio”.

O padre Tastevin, ainda na década de 1920, já lamentava, a seu modo, essa situação:

No Muru havia outrora muitos índios (...). [Mas] hoje eles quase desapareceram (...) o índio, tomado como um animal malfazejo, incapaz da civilização, e esta ideia, preconizada por homens influentes, produziria um triste resultado: o extermínio de uma raça de excelentes agricultores” (Tastevin apud Cunha, 2009: 232). Grifos meus.

Esse “desaparecimento” tinha o objetivo pragmático de servir os interesses particulares locais de arregimentar a mão de obra indígena sem ter que dar satisfação ao governo central. Esse processo de construção de uma invisibilidade indígena foi se efetivando e os *Huni Kuin* - junto com os outros povos *Pano* localizados em terras acreanas - passaram a não ser mais considerados como povos indígenas e, por isso, não merecedores de direitos mínimos. A articulação entre a economia dos seringais e a ausência deliberada de práticas indigenistas oficiais, extinguíram das narrativas oficiais

os povos indígenas da região brasileira dos altos rios Juruá e Purus. Em 1925, em sua segunda viagem pelas águas do Muru, o padre e etnólogo francês já atestava o “*domínio incontestável dos seringueiros*” (2009 [1925]: 149) na região do Tarauacá-Muru.

I.4 NARRATIVAS HISTÓRICAS DOS *HUNI KUIN* NO BAIXO RIO MURU

A ocupação que seria futuramente território dos *Huni Kuin* do Caucho teve seu início por volta de 1910, à poucos anos do fim do ciclo da borracha, foi fundada a aldeia Transual, na foz do igarapé Tamandaré, afluente da margem direita do baixo rio Muru. Essa aldeia situava-se em uma área pertencente ao Seringal Tamandaré, cuja sede ficava perto da foz do Igarapé do Caucho, a cerca de dez quilômetros da confluência dos rios Muru e Tarauacá, onde começava a se erguer a pequena Vila Seabra²⁸, futura cidade de Tarauacá.

A aldeia era composta por cinco famílias, lideradas por José Francisco Araújo Kaxinawá, procedentes do seringal Califórnia no rio Envira, onde hoje é a Terra Indígena Nova Olinda, provavelmente já sob o domínio de Felizardo Cerqueira. Dois anos depois, duas dessas cinco famílias se deslocaram para as proximidades da sede do seringal Tamandaré, localizado poucos quilômetros rio abaixo, e criam uma outra aldeia chamada aldeia Caucho.

Os relatos dos descendentes dessas famílias pioneiras afirmam que, nessa época, o seringal pertencia a um comerciante de Tarauacá que permitiu que os índios se estabelecessem em colocações da margem do rio e trabalhassem como diaristas na sede ou “cortando” seringa nas colocações de centro. Seu Francisco Henrique Tavares, 83 anos, neto de seu José Francisco de Araújo, relatou a chegada desses primeiros *Huni Kuin* na região:

²⁸ Em 1899, fundaram um porto na confluência dos rios citados, denominando-o “Foz do Muru”, ponto de partida para novas explorações. Com a celebração do Tratado de Petrópolis, em 1903, as terras do município passam a integrar o território nacional. Em 1904, com a primeira divisão territorial-administrativa dada ao Acre, Tarauacá passa a figurar no Departamento do Alto Juruá. A 1.º de janeiro de 1907, “Foz do Muru” é elevada à categoria de vila, com o nome de “Seabra”, em homenagem ao então Ministro da Justiça, Dr. J. J. Seabra. Em 1912, foi desmembrado do Departamento do Alto Juruá, passando a constituir o Departamento do Tarauacá, e criado o município do mesmo nome, que foi instalado a 24 de abril de 1913, data em que a vila Seabra foi elevada à categoria de cidade.

Eles vieram por água, desceram o Envira e depois subiram o Tarauacá. Moraram na rua. Ali tudo era mata. Em Tarauacá só tinha uma casinha aqui outra acolá. Até que fomos pro Transual e foi chegando mais gente, mais gente e muita gente atrás dele. Eram primeiro cinco famílias. Meu avô que me contou. Eram todos filhos e sobrinhos dele [Jose Francisco Araújo]. Chegaram mais ou menos em 1910. Eu nasci aqui e tenho setenta e três anos [em 2006]. Depois chegou mais gente, tudo atrás dele. O primeiro Tuxaua [chefe] foi ele. Trabalharam muito tempo aqui no [colocação] Centro Grande, no [igarapé]Marizeiro. Aqui era o barracão do seringal Tamandaré. A sepultura dele [José Francisco] é aqui nesta mangueira, onde ele está plantado. Éramos mateiros, matamos muita caça aqui no Caucho. O patrão era o Parreira. Foi-se indo aí, eu nasci e o povo foi formando, cortando seringa, plantando macaxeira. No meu conhecimento era assim! (...). (Seu Francisco Henrique Tavares, entrevista de 2006, aldeia Caucho)

Nesse período imediato ao apogeu e crise da borracha, o processo de incorporação da mão-de-obra indígena à empresa seringalista ocorreu com maior intensidade, tomando folego a partir da década de 1920, quando acabaram as correrias contra os grupos indígenas da região (Aquino e Iglesias, 1999). Com o sistema de exploração extrativista instalado, os indígenas passaram a cortar seringa e “*desempenhar uma série de atividades necessárias como extrair madeiras-de-lei, fazer farinhadas, colocar roçados, caçar e pescar para o abastecimento do patrão*” (Aquino e Iglesias, 1999: 02). Pimenta também sintetizou esse momento de inserção dos povos indígenas do Acre no sistema social e econômico regional e suas consequências étnicas da seguinte forma:

Nos seringais, muitas populações indígenas sobreviventes partilharam um destino funesto com os seringueiros nordestinos, seus inimigos históricos. Na condição de mão de obra servil no sistema escravista e paternalista da borracha, os índios acreanos reprimiram durante décadas sua identidade étnica e continuaram

sofrendo os preconceitos da sociedade envolvente (Pimenta, 2004: 12).

A fixação dos *Huni Kuin* no baixo rio Muru também é mencionada por Tastevin. Ao viajar pelo Rio Muru, na mesma década de 1920, o padre etnólogo mencionou a existência de “*famílias Caxinawa espalhadas pelas margens do Muru, que vivem mais ou menos misturadas com os civilizados e também índias que viviam com seringueiros*” (Tastevin *apud* Cunha, 2009:145).

Como narrado pelos próprios *Huni Kuin* do Caucho, seus parentes realizavam trabalhos variados e especializados, que os diferenciava da maioria dos seringueiros, que estavam mais ocupados com o corte da seringa. Os índios, “caboclos seringueiros”, eram principalmente caçadores, pescadores e trabalhadores braçais, fazendo a capina, cortando e carregando lenha, construindo casas, abrindo estradas e varadouros.

Quanto às condições de vida, índios e seringueiros se igualavam. Alguns ganhavam só a comida para os trabalhos árduos de abrir colocações e instalar as estradas no seringal Tamandaré. Outros recebiam pequenos pagamentos em troca de sua força de trabalho. No entanto, a maioria era obrigada a pagar renda pelo uso das colocações e das estradas de borracha. Como os índios não sabiam fazer contas elementares, eram sistematicamente enganados ou expulsos pelos patrões.

Os *Huni Kuin* se referem a essa época em que viviam sujeitos aos patrões como o “tempo do cativo”. Apesar dessa situação de “cativo”, percebe-se, nas narrativas apresentadas pelos *Huni Kuin* do Caucho, que havia uma circulação territorial constante entre as aldeias e as muitas colocações da região.

As aldeias Transual e Caucho eram pontos de referência para essa circulação territorial dos *Huni Kuin* entre as dezenas de seringais da região. Elas constituíam núcleos fixos de famílias que atuavam como “cuidadores do lugar”. Esse trecho do depoimento de seu Francisco Carlos, antigo morador da aldeia e da região, mostra uma trajetória de deslocamentos entre seringais e colocações próximas:

Eu nasci aqui mesmo [aldeia Caucho] nesse pé de buriti. Eu nasci em 1933. Com doze anos eu comecei a cortar seringa. Depois meus pais resolveram ir pro centro, trabalhar com meu tio Samuel Francisco. O patrão era o Luiz Prado. Fazíamos borracha pra ele e para dona Anália. Aí meu avô morreu, meu tio

morreu, aí eu me desgostei e fui cortar seringa na colocação Tamandarezinho. Passei cinco anos morando no Tamandaré. Depois minha esposa faleceu. Saí de lá e fui pro Tarauacá. Antes disso trabalhei no igarapé Branco, do Tamandaré. Saí e fui trabalhar no seringal do Dinga, trabalhei anos lá, aí baixei e trabalhei com um branco chamado Jarí. Trabalhei cerrando madeira, seis meses na diária. Na época era dois contos a diária. Baixei e passei um ano na cidade. Ai, depois, eu voltei pro Caucho e fui trabalhar no Centro Grande. Na frente do Tamandaré. Depois cortaram a terra e vim pra cá pra margem (...). (Francisco Carlos, aldeia Caucho, 2006)

Os *Huni Kuin* nunca deixaram de circular pelo território e, apesar de não ter seu domínio, exerciam uma ocupação efetiva. Em comparação com os índios, considerados pouco produtivos, os seringueiros que, afinal de contas, eram as peças fundamentais da economia da borracha, tinham uma mobilidade territorial praticamente nula. A narrativa da circulação é destacada nesse depoimento de um “caboclo seringueiro”:

Eu comecei com nove anos de idade. O meu primeiro patrão era o Barros, depois era o Cazuzá, Juiz em Tarauacá. Ai eu fui trabalhar no seringal Mato Grosso depois baixei para Veneza. Aí meu pai morreu, ai eu fui para o Caxinawa, no Gregório, e ai vim baixando, baixando, baixando, até que cheguei aqui e aqui fiquei. Eu nasci aqui no pé de Buriti, aqui mesmo no Caucho. Morei em outros cantos. Eu sai daqui com treze anos depois que meu avô morreu, e ai eu desgostei e abandonei os parentes daqui e minha tia ajuntou com um cunhado meu, Constantino. Ai eu desgostei com 13 anos, ai passei 20 anos no seringal Pacuja, em Tarauacá, cortando seringa para Nawá. Era seu Dario, filho do Virgílio, hoje em dia a fazenda é do Rames [fazenda vizinha à Terra Indígena Igarapé do Caucho]. Ai comecei a cortar seringa ali. Ai fui e passei vinte anos trabalhando lá. O patrão é meio ruim, ai desgostei do patrão e sai. Ele não queria mais fiado, ai que eu

desgostei e fui embora de novo.... (José Antônio, Aldeia Caucho, 2006)

Apesar dessa relativa liberdade para trabalhar em outros barracões ou seringais, como denota o depoimento acima, também ocorriam também expulsões de índios dos seringais por desobediência aos patrões. Nas ocasiões de ruptura, os *Huni Kuin* levavam tudo que tinham. Seu Antônio conta que seu grupo familiar saiu da aldeia Caucho e foi para o rio Envira “*por terra, sem ramal, que nesse tempo não tinha, era no piquezinho mesmo e carregando carga, mala, porco, o escambau. Levando tudo*” (Antônio Huni Kuin, aldeia Caucho, 2008). Alguns poucos ainda tentavam trabalhar na sede do município de Tarauacá, como oleiros, marceneiros ou ainda carregadores.

É importante salientar que, nas décadas de 1940 e 1950, o Seringal Tamandaré e, principalmente, a aldeia Caucho, já eram considerados pontos de apoio para os *Huni Kuin* que “desciam” os rios para trabalhar nos seringais da região. Esse depoimento de José Paulo *Huni Kuin*, aposentado, morador da aldeia Caucho e merendeiro de sua escola, atesta esse momento da história dos *Huni Kuin* no Caucho, quando as famílias indígenas circulavam pelos seringais próximos das aldeias:

Eu vim pro Caucho mesmo em 1952. Já tinha gente aqui há muito tempo. Desde que me entendi no mundo eu ouvia falar no Caucho e nunca esperancei de vim morar no Caucho. Só com os brancos mesmo que a gente trabalhava. Trabalhava em roçado, negócio de plantio, milho, banana, macaxeira. Alguns cortavam seringa também. Cortava sessenta, setenta madeiras. Um bocado trabalhava no centro Marizeiro, Centro Grande, igarapé Branco²⁹. Um bocado trabalhava na margem, nas colocações. Ai pagava a renda do roçado e da seringa para o patrão. Quando não pagava ele jogava a gente fora e a gente ia pra outro [seringal]. (José Paulo Huni Kuin, aldeia Caucho, 2006)

Essa dupla estratégia territorial de fixação nas aldeias e, ao mesmo tempo, circulação numa região mais vasta, foi a tática que os *Huni Kuin* encontraram para

²⁹ Colocações do Seringal Tamandaré.

permanecer conectados ao seu território. Nesse contexto, eles não tinham o domínio do território, mas também não estavam desterritorializados. Décadas depois, essa estratégia permitiu não só o reconhecimento da Terra Indígena Igarapé do Caucho, como também o de mais de uma dezena de terras indígenas *Huni Kuin* no Acre. O relato de seu Antonio, um morador da aldeia Tamandaré, também enfatiza essa circulação e as suas mais distintas causas, nas áreas mais esparsas do antigo território:

Eu saí da rua e vim trabalhar na [colocação] Extrema. Quem abriu essa colocação fui eu. Fiz casa, abri roçado. Trabalhei dois anos e seis meses. Foi o tempo que me juntei com a mãe do Henrique. Daqui fui para o Tamandaré onde tá minha irmã. Antes disso eu trabalhei no Arraia para o branco, também era uma colocação do Tamandaré. Eu trabalhei muito mais ele, para fazer borracha. Depois fui para o [igarapé] Iboiaçu. Brocando, carregando mercadoria do [seringal] Paraíso para lá. De lá vim embora porque meu irmão foi me buscar. Daqui eu fui pro [seringal] Primavera. A mulher começou a chorar porque ela tinha ficado aqui, então eu voltei. Deixei muita coisa lá. Depois meus irmão endoidaram de novo e foram embora. Ficou só eu. Índio é mesmo que queixada. Quando mete a cara, vai mesmo. (Antonio Kaxinawá, aldeia Tamandaré, 2008).

Nessa situação territorial e de inserção no sistema social e econômico que tomou a região, os *Huni Kuin* assumiram a condição que lhes foi atribuída de “caboclos seringueiros”. Vivendo uma situação de opressão, eles reprimiram sua identidade e deixaram de exercer muitos de seus costumes. O testemunho de Seu Maná, 84 anos, que mora na região desde 1940, é significativo para ilustrar essa ruptura:

Nasci em Santa Cecilia, acima do Atenas, seringal no Tarauacá, de pai e mãe Huni Kuin. Meu pai tirava borracha, abria estrada, era mateiro. Não tinha aldeia Kaxinawá lá não. Eu nasci e me criei, e eu nunca conheci aldeia, nunca vi dança de Mariri e nem cantar pra beber cipó. Nem Kupixawa nunca vi. Meu pai se casou com minha mãe e abandonou os outros. Vivia cortando seringa,

trabalhando pra aqui e pra acolá, abrindo estrada, ele era mateiro do seringal, cortando variante. Tudo isso meu pai fazia.
(Maná, aldeia Caucho, 2006).

Tomando esse relato como referência, foi provavelmente nas décadas de 1940-50 que se configurou uma ruptura entre gerações *Huni Kuin*, com o conseqüente impacto na transmissão de conhecimentos. A partir dessas décadas, grande parte dos *Huni Kuin* que trabalhava nos seringais nos baixos rios Tarauacá, Muru e Envira deixaram de falar o *hãtxa kuin*, de realizar seus rituais e perderam outras características culturais importantes, como o xamanismo dos *Mukayá* (*feiticeiros ou pajés*) nas aldeias.

Apesar disso, mantiveram algumas particularidades, como a organização territorial, alternando fixação e circulação territorial; as atividades relacionadas ao sistema de manejo dos ambientes onde se encontravam; e também parte significativa de suas crenças em *yuxins* (cf. Capítulo II). Tomando as palavras de Manuela Carneiro da Cunha (2009), podemos dizer que nessas atividades, os *Huni Kuin* atualizavam sua “cultura irredutível”. Foi assim, entre seringais e aldeias, que os *Huni Kuin* do Caucho viveram da década de 1920 até a década de 1970, ao sabor de pequenos espasmos da economia da borracha.

A partir do final do anos 1960, os *Huni Kuin* das aldeias Transual e Caucho começaram a experimentar novos sinais de mudança. O seringal Tamandaré mudou, mais uma vez, de dono, sendo adquirido por Altevir Leal, importante empresário e político de Tarauacá. Ex-senador “biônico”³⁰, Altevir Leal se beneficiou, na década de 1970, de programas de incentivo à produção de borracha do governo militar para comprar diversos seringais da região³¹.

Nesse momento, os *Huni Kuin* abandonaram a aldeia Transual, a primeira a ser fundada no início do século XX, e se deslocaram para a outra margem do igarapé Tamandaré, fundando a aldeia Tamandaré. Uma outra parte foi morar na aldeia Caucho que, por sua vez, também foi recebendo moradores que migravam para a região em decorrência do colapso final da empresa seringalista nos altos rios.

Esse movimento populacional para a beira e para perto da cidade levou vários contingentes de *Huni Kuin* para as proximidades de Tarauacá. Um destes contingentes,

³⁰ “Senador biônico” era o nome dado popularmente aos parlamentares eleitos indiretamente, por um Colégio Eleitoral, no contexto da ditadura militar no Brasil.

³¹ Em 1972, foi criado o Programa de Incentivo a Produção da Borracha (PROBOR) e, em 1978, o PROBOR II, sob a administração da Superintendência da Borracha (Sudhevea).

que futuramente iria se juntar à população do Caucho, ocupou a colocação Timbaúba, no Seringal Itamarati, na margem esquerda do rio Muru e bem próximo à sede do município. Essas famílias eram chefiadas por seu Francisco Carlos. Ele nos relatou sua vinda para as proximidades da “rua”, como usualmente chamam a cidade. Em seu depoimento, aponta os motivos que levavam esse grupo a escolher “descer” e viver perto da “rua”:

Quando minha família resolveu voltar para o Envira, eu disse: “eu não vou não”. “Mulher tu fica aqui em casa com os meninos que eu vou pro rumo de baixo, procurar um lugar para nós que pra lá para Feijó eu não vou não”. Nesse mesmo dia, o finado Zé, que trabalhava no BEC³² me falou assim: “maninho, eu ouvi dizer que tu vai embora”. “Eu vou atrás de uma colocação pra mim”. Então ele disse: “não rapaz, não vai pra longe não. Ali de frente a rua, o Wilson Sergio disse que tem uma colocação muito boa chamada Timbaúba. É do seu Ribamar Moura, do seringal Itamarati”. “Vamos embora pra lá?” Perguntei a minha mulher e ela disse sim, porque era pertinho da rua. Ai eu fui atrás, falei com os sócios Manuel Luiz e Ribamar Moura. “Seu Manoel eu vim aqui porque ouvi dizer da Timbaúba e queria me colocar lá”. Ele respondeu: “Por mim tá arrumado porque a gente precisa de um morador lá. O senhor vai com o Ribamar, se ele disser sim, então tá colocado”. Fui com seu Ribamar e ele disse que eu tava colocado. “Tá bom caboclo velho, quando tu vem?” “Vou fazer umas farinhas e venho”. “Pode vir então e faz casa onde tu quiser. É bom porque lá o senhor manda e desmanda e faz o que quiser. Só não deixa ninguém invadir”. Ai fiquei mais de doze anos lá. Até o Incra cortar terra e fiquei sem nada. (Francisco Carlos, Aldeia Dezoito Praias, 2006).

Com isso, no início da década de 970, a região já estava ocupada pelos diversos grupos de *Huni Kuins* que se mobilizariam para obter o reconhecimento étnico e o domínio do território que ali ocupavam.

³² Batalhão de Engenharia e Construção do Exército, responsável pela abertura da BR 364.

I.5 IDENTIDADE E DOMÍNIO TERRITORIAL: A TERRA INDÍGENA IGARAPÉ DO CAUCHO

A partir de meados da década de 1970, uma nova fase de colonização atingiu o Acre e modificou toda a configuração territorial da região, levando a mudanças profundas na territorialidade dos *Huni Kuin* do baixo rio Muru. Com a inoperância dos projetos de incentivo ao extrativismo que sustentavam a economia de seringa desde a década de 1940, os seringais, entre eles o seringal Tamandaré, foram vendidos para conglomerados empresariais baseados no centro-sul do país. Os novos proprietários imprimiram uma radical mudança na exploração econômica da região, com severos impactos territoriais e ambientais.

Ao tomarem posse dos antigos seringais para transformá-los em fazendas e não permitir que os antigos ocupantes - incluindo os “caboclos” - realizassem suas atividades produtivas com a liberdade relativa que tinham, os “paulistas”, denominação genérica dado aos “novos donos do Acre”, provocaram uma quantidade considerável de conflitos, que foram se avolumando até se tornarem um estorvo para os novos proprietários. De modo geral, nessas disputas se opunham, de um lado, as elites locais, o governo estadual e os “paulistas”, todos apoiadores e implementadores dos novos projetos de desenvolvimento econômico, que tinham como base o desmatamento de imensas áreas de florestas; e, de outro, os indigenistas governamentais e ativistas não governamentais, que juntos com lideranças indígenas, principalmente *Pano*, resistiam a esses projetos que estavam causando consequências desastrosas para os ambientes que ocupavam.

Diante dessa situação, os novos “donos” da terra acionaram os políticos do estado e também a Fundação Nacional do Índio (Funai), solicitando ao órgão indigenista que removesse os “obstáculos” à expansão do novo mercado de terras no Acre (Almeida, 2012: 13), e que estavam sendo causados por grupos que se diziam “descendentes de índios”. Ou seja, para resolver questões territoriais, que para os “paulistas” eram sobretudo de natureza econômica, a fronteira desenvolvimentista teve que reconhecer a existência de povos indígenas no estado. Estava decretado o fim da invisibilidade e, na prática, o início do fim da ‘etnicidade cabocla’ como identidade étnica dos índios no Acre.

Nesse contexto conflituoso dos anos 1970, os índios tiveram o apoio do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e da Operação Anchieta (OPAN), instituições de orientação católica que, em 1975, realizaram uma série de visitas às aldeias indígenas na

região do Acre e sul do Amazonas, informando aos povos indígenas a existência de seus direitos, principalmente territoriais (Dalmolin, 2004: 126).

Foram essas questões combinadas que aos poucos, os povos indígenas no Acre e seus aliados na sociedade civil – em conjunto com a pressão dos novos proprietários das terras e políticos acreanos - forçaram o governo federal, através da Funai, a iniciar uma política pública indigenista minimamente consistente na região e que previsse o reconhecimento territorial das áreas ocupadas pelos índios (Dalmolin, 2004) e assegurasse garantia de uso naquelas compradas pelos ‘paulistas’.

É nesse contexto que, em 1975, o antropólogo Terri Valle de Aquino visitou as aldeias *Huni Kuin* nos rios Tarauacá, Muru e Envira, Sua viagem tinha duas finalidades: 1) realizar uma pesquisa de mestrado, desenvolvida no recém criado Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília (UnB) sobre os índios *Huni Kuin* do Acre; e 2) fazer um levantamento de informações, encomendado pelo Departamento de Estudos e Pesquisas da Funai sobre as populações indígenas da região³³.

Aquino levantou e apresentou uma grande quantidade de dados, informações demográficas, históricas, etc. que confirmaram a existência de povos indígenas no Acre. A pesquisa acadêmica se concretizou na dissertação de mestrado do autor, uma etnografia contundente e minuciosa dos *Huni Kuin* do rio Jordão, primeiro estudo sobre esse povo indígena no Brasil. Nesse trabalho, Aquino chama a atenção para o processo de relações sociais subjacentes à construção de territórios indígenas e para a persistência das características étnicas, mesmo em contexto de intensa subalternização (Aquino, 1977)³⁴.

Foi no contexto destes processos que, a partir de meados da década de 1970, deixou de existir a versão oficial segundo a qual só existiam índios nas cabeceiras e altos rios acreanos, uma narrativa que perdurou por mais de meio século e serviu para integrar os povos indígenas na economia da borracha, sem domínio territorial e sem direitos. O reconhecimento do direito territorial também era o reconhecimento, pelo Estado brasileira, da existência de “grupos” indígenas na região. Para a sociedade acreana em geral, os “caboclos” se transformavam e ressurgiam como índios, com identidades étnicas específicas e direitos territoriais.

³³ Alfredo Wagner, prefaciando o livro “Papo de Índio” especifica os objetivos desse levantamento e o papel de Terri Aquino no processo de estabelecimento de domínio territorial pelos povos indígenas do Acre (Almeida, 2012).

³⁴ Terri Valle de Aquino defendeu sua dissertação de mestrado em 1977 com o título: “Índios Kaxinawá. De seringueiro caboclo a peão acreano”. O trabalho foi orientado pelo Prof. Júlio Cesar Melatti e constitui também a primeira etnografia produzida sobre os índios do Acre.

Esse processo não deixou de causar um grande estranhamento nas autoridades locais que não sabiam como lidar com a nova situação. Como afirma Terri Aquino, era patente o alheamento dos governos estadual e federal com os povos indígenas no estado do Acre:

Nem existia índios oficialmente naquela terra, e, muito menos, terra para eles. Quando começaram a surgir problemas fundiários graves, que incluía pessoas que se diziam “descendentes de índios”, o próprio governador de estado, na época Geraldo Mesquita, mandou uma carta ao presidente da Funai perguntando que índios eram estes. Os órgãos oficiais, inclusive a Funai, desconheciam a presença destas populações no Estado, não sabiam sequer onde estavam esses índios, quantos eram (Aquino, 2001: 38).

Em outro artigo, de caráter biográfico, ao se referir a uma viagem que fez a Brasília com duas lideranças *Huni Kuin* - Sueiro Sales do rio Jordão e Vicente Sabóia do rio Humaitá - para fazer pressão política para a demarcação das terras indígenas no Acre, Aquino mostra como a situação acreana estava sendo resolvida nos gabinetes governamentais. Um trecho da conversa do antropólogo com o presidente da Funai, à época Ademar Ribeiro, é revelador:

Disse o presidente [da Funai]: “Escuta aqui antropólogo, esses índios são seringueiros ou são peruanos disfarçados de índios? (...) É que recebi visita de um senador pelo Acre, Dr. Altevir Leal [ainda dono do seringal Tamandaré e de muitos outros], que me disse que não existiam mais índios no Acre, só caboclos, e que o chefe da Funai no Acre (Porfírio de Carvalho, primeiro chefe da Funai no Acre) estava pintando peruano de urucum para dizer que é índio” (Aquino apud Weber, 2006: 23).

Essas resistências foram sendo aos poucos desmontadas, e os índios foram ganhando existência por entre as múltiplas disputas em torno do desenvolvimento da região. As lideranças indígena, assessorados por indigenistas e por alguns servidores da

Funai, procuravam provar uma ocupação indígena nas terras recém-adquiridas por empresas forasteiras e que esses ocupantes índios tinham direitos territoriais conferidos pelo Estatuto do Índio de 1973³⁵. Essa lei determinava que era dever do estado “*garantir aos índios e comunidades indígenas, nos termos da Constituição, a posse permanente das terras que habitam, reconhecendo-lhes o direito ao usufruto exclusivo das riquezas naturais e de todas as utilidades naquelas terras existentes*”. O texto também garantia que as terras indígenas fossem desocupadas pelos moradores não indígenas, reconhecidas e protegidas pelo Estado.

As empresas recém-chegadas à região, por sua vez, junto com a elite econômica local e servidores do governo, principalmente do Incra, queriam “sanear” as áreas ocupadas e torna-las aptas para o mercado de terras. Essas terras eram necessárias não mais para explorar borracha, mas para aproveitar os fartos subsídios dados pelo governo federal para aqueles que desmatasse áreas de floresta para transformá-las em pastos. Para tanto, reeditavam o velho argumento dos seringalistas que permitiu as correrias: precisavam de “terras limpas”.

Para resolver esses conflitos, em 1975, foi criada a Ajudância da Funai em Rio Branco/AC. Vinculada à Administração Regional do órgão em Porto Velho/RO, sua prioridade era realizar o reconhecimento dos índios e a demarcação de suas terras³⁶. Assim, entre 1976 e 1979, o órgão indigenista realizou a identificação de dezoito terras indígenas, grande parte delas habitadas pelos *Huni Kuin*³⁷.

Na prática, esse reconhecimento territorial era um processo administrativo que atribuía uma territorialidade à um contingente indígena, segundo critérios formulados extra localmente, sob normas administrativas e jurídicas sustentadas no já citado Estatuto do Índio. Do ponto de vista da teoria dos regimes de propriedade (Bromley, 1989), no qual se assenta todo esse processo administrativo, as terras indígenas seriam - como ainda

³⁵ A Lei 6001 de 1973, mais conhecida como ‘Estatuto do Índio’, dispõe sobre as relações do Estado e da sociedade brasileira com os povos indígenas. Em linhas gerais, ela garante direitos territoriais aos índios mas os considera como “relativamente incapazes”, devendo ser tutelados por um órgão indigenista estatal até sua integração à sociedade brasileira. Embora entre em contradição com os princípios da Constituição de 1988 que acaba, pelo menos legalmente, com a tutela do Estado sobre os povos indígenas, o Estatuto do Índio continua vigente.

³⁶ A definição de terras indígenas tem variado na história. Oliveira e Almeida (1998: 73) mostraram a existência de um conjunto normativo com enorme “heterogeneidade das matérias legais concernentes ao processo de demarcação das terras indígenas que seguem se modificando com o tempo”. O processo, tal como o conhecemos atualmente, tem origem na criação do Parque Indígena do Xingu, fundado em um reconhecimento do território indígena como forma de ocupação espacial e econômica distinta daquela da sociedade brasileira, dotada de profundidade histórica e acoplada à ideia de preservação cultural. Esse processo foi explicitado no estatuto do índio de 1973 e atualizado na Constituição de 1988.

³⁷ Esse levantamento pode ser consultado em Aquino e Iglesias(1999: 07).

são - entes territoriais híbridos. Elas são ao mesmo tempo “propriedade pública”, pertencente ao Estado, e “propriedade comum”, onde apenas membros de uma determinada comunidade têm o direito de uso. Por outro lado, do ponto de vista político, como mostrou Souza Lima (2005: 60), são concomitantemente o resultado do reconhecimento étnico e o da dominação e controle do estado nacional sobre os povos indígenas e seus territórios.

Perfilando com esses critérios administrativos e jurídicos, tidos como “objetivos”, existiam questões políticas, igualmente ou até mais profundas, relacionadas ao contato interétnico, tais como: os preconceitos locais e regionais, as ideologias indigenistas e desenvolvimentistas, os interesses das elites locais, entre outros. Todas essas questões emergiram com muita intensidade no processo de identificação e reconhecimento territorial dos índios do Acre. Traduziram-se em conflitos pela posse da terra entre índios, ex-seringueiros e fazendeiros.

Para conseguir efetivar seus direitos territoriais e ter o domínio de fato das áreas reconhecidas pelo governo, lideranças indígenas de vários povos se mobilizaram, aliando-se a indigenistas da própria Funai e ao indigenismo não-governamental, representados pelo CIMI e pela recém criada Comissão Pró Índio do Acre (CPI-AC)³⁸. Juntos, esses atores construíram estratégias baseadas em três eixos principais: (1) estabelecer uma pressão política direta em Rio Branco e Brasília; (2) promover as autodemarcações; e (3) criar cooperativas indígenas para dar alguma sustentabilidade econômica aos novos territórios.

A primeira estratégia - a da pressão política- foi feita por lideranças *Huni Kuin* e outros representantes de grupos *Pano* através de uma série de visitas aos órgãos de governo, sediados em Rio Branco e Brasília. Tais visitas procuravam tornar os índios visíveis e apresentar suas demandas diretamente para a imprensa, em atos públicos, e também para as “autoridades” do governo (Aquino *apud* Weber, 2006: 20). Uma dessas viagens, ocorrida em 1980, foi relatada por Mario Domingos Yube, uma liderança histórica dos *Huni Kuin* do rio Purus:

Ele, o Pedro Araújo (chefe de Posto da Funai), me convidou a brigar em Brasília com o presidente da Funai (...). Fui

³⁸ A CPI-Acre é uma ONG indigenista regional. Foi fundada em 1979 por indigenistas e antropólogos como parte de um movimento nacional, num momento em que surgiram outras comissões pró-índio com uma conotação regionalista e anti-desenvolvimentista.

acompanhado por seis lideranças. Tinha a liderança aqui do alto Purus, que sou eu; do rio Jordão foram o Sueiro e o Augustinho; tinha outro líder do Iaco que era o Zé Correia Jaminawa e tinha também o Zé Uria Manchineri e de Boca do Acre, foi o Manoel Manduca Apurinã. Então, chegamos em Brasília e quando voltei dessa viagem [estava] mais alerta sobre essa luta pelo nosso direito. Fiquei sabendo que existia nosso direito. Antes, não sabíamos que essa terra era nossa (Domingos Yubê in Ochoa, 2013: 35).

A segunda estratégia procurava pressionar o governo federal para resolver as questões territoriais através das autodemarcações, isto é, realizar as demarcações por conta própria. Munidos de estudos de identificação que continham o mapa das áreas a serem demarcadas e com apoio financeiro de aliados indigenistas, os próprios índios abriam picadas nos limites de suas terras e colocavam os marcos territoriais. Foi assim que, em 1984, os *Huni Kuin* e os *Kulina* do alto rio Purus, apoiados pelo CIMI e pela Operação Anchieta (OPAN), autodemarcaram suas áreas. O mesmo ocorreu, no ano seguinte, com os *Huni Kuin* do rio Jordão. Diferentemente da pressão política, essa estratégia não prosperou no tempo por falta de condições objetivas para um trabalho vultoso e complexo do ponto de vista técnico e que exigia grandes recursos financeiros.

A terceira estratégia, considerada a de maior sucesso, por terem seus impactos se estendido no tempo, foi a criação de cooperativas indígenas. Essas cooperativas funcionaram em várias terras indígenas, inclusive na Terra indígena Igarapé do Caucho. Elas foram construídas como organizações de produção e comercialização coletiva de borracha. O produto era vendido diretamente aos interessados, sem intermediários. O modelo era similar ao do barracão, com o grande diferencial que o patrão eram os próprios índios organizados na cooperativa. Como o funcionamento desse modelo já era perfeitamente conhecido pelos índios, presumia-se que eles poderiam administrar as cooperativas com maior facilidade.

Inicialmente, as cooperativas foram apoiadas com recursos financeiros e técnicos do CIMI e da CPI-AC e, em sua fase final, com recursos do Banco Nacional de Desenvolvimento (BNDES). O objetivo principal desse modelo de cooperativa era desconstruir a base econômica e a persistente obrigação comercial freguês-patrão como único modo de acesso às mercadorias e aos bens industrializados. Por isso, ao assumirem

a produção dos seringais, os índios sofreram forte resistência dos patrões, aviadores, seringueiros e comerciantes da região, principalmente os estabelecidos em Tarauacá e na Vila Jordão

Além dessas pressões políticas e comerciais, houve também fragilidades relativas a própria capacidade indígena de gerirem as cooperativas. Quando as lideranças passaram a administra-las, se defrontaram com problemas práticos de toda a ordem. Apesar de conhecerem o funcionamento do barracão, elas não tinham qualquer experiência na administração de movimentos comerciais; muito menos no domínio da leitura e escrita, atributos cruciais nos processos de comercialização e aquisição de mercadorias (Aquino e Iglesias, 1999).

Na Terra Indígena Igarapé do Caucho, foco desta tese, a cooperativa funcionou entre 1984 e 1986 na aldeia Caucho. Ela foi constituída com ajuda de projetos intermediados pela CPI-Acre junto à OXFAM³⁹ e ficou sob a responsabilidade da liderança José Reinaldo Pereira Kaxinawá, também chamado de Miranda. Essa cooperativa comercializava borracha extraída das colocações do seringal Tamandaré que ainda estavam ocupadas e eram exploradas pelos *Huni Kuin*. A comercialização das pranchas era realizada diretamente com compradores na cidade de Tarauacá.

As dificuldades de administrar essas cooperativas impeliram povos indígenas e aliados a investir em formações elementares, como diz Pancho Kaxinawá, liderança do Purus, que aponta como essas dificuldades levaram também a necessidade de criação de uma formação escolar:

Para o começo de nossa luta pelos direitos, a gente conseguiu organizar nossa cooperativa e assim tiramos o “cariú” [seringueiros brancos] das nossas terras. Mas para poder trabalhar a nossa cooperativa, tínhamos que tirar a contabilidade do movimento de mercadorias e de borracha e não conseguíamos porque o branco sabia fazer conta e a gente não. Por isso que pensamos que tinha que ter escolas nas aldeias. Para aprender a fazer as contas (Pancho Lopes Kaxinawa apud Monte, 2008: 33).

³⁹ Oxford Committee for Famine Relief (OXFAM), Organização inglesa criada em 1942 com o objetivo de reduzir a pobreza e as desigualdades sociais.

Nesse trecho, Pancho destaca sucintamente o que se tornaria uma das instituições mais fortes nas aldeias *Huni Kuin*: a escola. Aceitas desde o início de sua luta pelo território como auxiliar no enfrentamento dos desafios da nova situação interétnica, as primeiras escolas também funcionaram como um instrumento político, tanto para se relacionar com a sociedade nacional, quanto para o incipiente processo de revitalização e/ou retomada de costumes reprimidos na economia da borracha. Assim, a primeira escola entre os *Huni Kuin* foi fundada no seringal Fortaleza, no rio Jordão, com o apoio de professoras ligadas a Universidade Federal do Acre. Sua função inicial era alfabetizar e capacitar os índios na administração da cooperativa e na negociação com patrões e comerciantes da Vila Jordão e de Tarauacá (Aquino e Iglesias, 1994:31).

Além de inicialmente induzirem a criação de escolas nas aldeias, as cooperativas são também reconhecidas como estando na origem da organização política indígena no Acre, já que muitas das lideranças *Pano* que se uniram para demandar territórios, também se uniram para demandar a manutenção das cooperativas, e assim começaram a se juntar em um incipiente movimento indígena regional que transcendia as divisões, desconfianças e diferenças entre povos distintos, muitos deles inimigos entre si antes e durante a economia da borracha.

As cooperativas indígenas, de forma geral, funcionaram por cerca de dez anos. Contudo, tal cooperativismo se tornou progressivamente inviável, não tanto pelos inúmeros conflitos que causavam, inclusive internos; mas sim devido ao desinteresse cada vez maior do mercado pela produção extrativista em geral e em razão da desarticulação das redes comerciais locais (Dalmolin, 2004: 128). Apesar do seu curto tempo de existência, as cooperativas deixaram legados fundamentais. Elas prepararam os índios do Acre para lidar com uma nova situação de contato interétnico na qual eles se tornariam agentes políticos fundamentais.

Após uma série de conflitos travados contra setores do governo e da sociedade regional - alguns deles violentos, com expulsões de gerentes, funcionários, posseiros e até missionários - os povos indígenas no Acre retomaram progressivamente o domínio de uma parte de seu antigo território. Nessas terras, passaram a constituir uma nova territorialidade, muito diferente daquela que existia antes do contato, quando o território era definido por conflitos e alianças com povos indígenas vizinhos, principalmente outros povos *Pano* e *Aruak*; mas também, muito diferente da territorialidade que existia na situação pós-contato, quando, na condição de “caboclos seringueiros”, não possuíam nenhum direito territorial.

No contexto dessa redefinição social, territorial e ambiental, o seringal Tamandaré foi vendido por Altevir Leal que entrou em falência por não conseguir pagar os empréstimos que os bancos oficiais, principalmente o Banco da Amazônia, tinham lhe concedido para a manutenção da terra. O comprador foi o grupo paranaense Aerofoto Cruzeiro do Sul S/A que fundou, nas terras do seringal, a Fazenda Cinco Estrelas, cuja atividade principal era destinada à criação de gado.

A implementação dessa atividade exigia que praticamente toda a área da fazenda fosse desmatada para a colocação de pastos. Dessa forma, a cobertura florestal da região, que até então não tinha sido afetada, sobrevivendo durante todo o período da economia da borracha, foi completamente devastada. Hoje, o impacto do desflorestamento é visível entre a cidade de Tarauacá e os limites da terra indígena, uma área formada exclusivamente por pastos.

Assim como ocorria em outras áreas ocupadas por indígenas e impactadas por fazendas, os *Huni Kuin* do baixo rio Muru, que ocupavam as colocações do seringal Tamandaré, as aldeias Tamandaré e Caucho e a colocação Timbaúba localizada nas proximidades de Tarauacá, também começam a demandar o reconhecimento formal de uma terra indígena para eles.

Esse processo começou em 1982. Nesse ano, a Funai criou um grupo técnico para identificar uma “*área para os índios da aldeia Caucho*”, que fora recenseada por Terri Aquino em 1975. Esse grupo foi coordenado pelo antropólogo Artur Nobre Mendes. Em visita à região, a primeira de sua carreira, ele tomou como referência a área do seringal Tamandaré para seu trabalho, realizando levantamentos das estradas de seringa ocupadas por seringueiros que reconheceram que eles estavam numa terra de “caboclos”. O grupo constatou também que haviam, além da área da fazenda Cinco Estrelas, outras áreas próximas estavam sendo exploradas pelos “arrendatários” Pedro Leones Ferreira e Francisco Sombra Pessoa, que eram arrendadas dos herdeiros de antigos proprietários. Segundo os técnicos, esses proprietários exploravam apenas os seringais que não eram utilizados pelos “caboclos” (Funai, 1984).

Tomando esse último argumento como premissa, os servidores da Funai, responsáveis pela definição territorial oficial, propuseram que fossem reconhecidas como indígena apenas as áreas situadas nas proximidades da aldeia Igarapé do Caucho, retirando da proposta de demarcação a região da aldeia Tamandaré. Para piorar, propuseram que as famílias *Huni Kuin* dessa aldeia se transferissem para a recém-reconhecida Terra Indígena Humaitá, localizada nas cabeceiras do rio Muru, no igarapé

Humaitá. Esse trabalho favoreceu claramente os novos proprietários fazendeiros e os seringueiros que dividiam com os *Huni Kuin* as colocações do seringal Tamandaré.

Nessa época, os funcionários do órgão detinham o poder de definir as terras indígenas com base em levantamentos bibliográficos, com ênfase na historiografia produzida. Esse procedimento era chamado pelo órgão indigenista de “consenso histórico” e consistia na compilação de dados bibliográficos sobre a presença de um determinado grupo em determinada uma região. O “consenso histórico” sobre as famílias *Huni Kuin* do Caucho, evidentemente, se mostrou bastante comprometido politicamente. Além disso o único consenso histórico que tinha sido construído na região era o da não existência de índios. Oliveira, de modo perspicaz, questionou os trabalhos realizados com base nessa metodologia:

Como produzir uma história da ocupação de um dado espaço geográfico por grupos indígenas se a historiografia até o momento se preocupa primordialmente com os segmentos da elite dominante e seus movimentos, pouco tendo se referido (senão de forma preconceituosa e apressada) aos povos indígenas? (Oliveira, 1988: 206).

Nesse sentido, no Acre, muitos trabalhos de demarcação de terras indígenas realizados na década de 1980, incluído os referentes à Terra Indígena Igarapé do Caucho, se mostraram inócuos por dois motivos principais. Primeiro, os integrantes dos grupos técnicos desconheciam a história específica das famílias indígenas e, segundo, os próprios *Huni Kuin* tampouco conheciam o processo de regularização fundiária, alguns nem sabiam da existência da Funai e da sua função.

Esse segundo motivo levou, por exemplo, algumas famílias que estavam colocadas no seringal Tamandaré a aceitar a proposta do grupo técnico e se transferiram para a Terra Indígena Humaitá, a cerca de cinco dias rio acima. Porém, a maioria das famílias, sob a liderança de Francisco Luiz de Araújo, se negou a mudar para essa terra indígena. Alegaram que já estavam no seringal Tamandaré há 70 anos, tinham estabelecido fortes vínculos territoriais com a área e exigiram sua demarcação. Além disso, também não aceitaram a proposta de delimitação produzida pelo grupo técnico em 1982.

Diante dessa recusa, em 1984, quando os *Huni Kuin* da aldeia Caucho estavam sob a liderança de José Reinaldo Pereira Kaxinawá, foi criado outro grupo técnico, desta vez coordenado por Otília Marília Correia. Esse grupo operou de maneira distinta do primeiro. Descartou o frágil e inconsistente “consenso histórico” e deu maior ênfase para a ocupação do território do ponto de vista dos *Huni Kuin*. Após os trabalhos de campo, essa segunda equipe concluiu que os *Huni Kuin* exploravam colocações e estradas de seringa naquele e em outros momentos: “*exploravam áreas tanto do seringal (sic) Cinco Estrelas [na realidade Fazenda Cinco Estrelas], quanto as áreas do Seringal Tamandaré*”, sendo, portanto, esse conjunto, a área a ser regularizada (Funai, Processo1223/1984)

Essa conclusão da equipe técnica criou um conflito interinstitucional entre a Funai e o Instituto de Colonização e Reforma Agrária (Incrá), que era o órgão responsável pela regularização fundiária da Fazenda Cinco Estrelas. Esse conflito é um tipo de relação muito comum dos impasses entre instituições territorializantes do estado brasileiro, que Santilli chamou de “esquizofrenia fundiária da União” (1999:32).

O papel do Incra na região era duplo. Primeiro, ele buscava ordenar, com a titulação de terras, os espaços incorporados pela nova conjuntura desenvolvimentista, ou seja, regularizar as “novas” áreas que ingressavam no mercado de terras após terem sido adquiridas por empresas agropecuárias, mineradoras e madeireiras. Segundo, o Incra pretendia organizar, com a criação de projetos de assentamentos rurais, o “excedente populacional” formado por aqueles que migravam para a Amazônia e os que abandonavam as centenas de colocações de seringa da região para se colocarem nas beiras dos rios e nas periferias das pequenas cidades e da capital Rio Branco.

A legitimação desses novos domínios territoriais – fazendas e assentamentos rurais - era realizada em detrimento de pequenos produtores que já ocupavam a região desde o ciclo da borracha e também em detrimento dos direitos territoriais indígenas. Por exemplo, “por desconhecimento”, como ironicamente apontado no relatório do grupo técnico da Funai, o Incra não aceitava a proposta de área indígena feita em 1982 pelo primeiro grupo técnico da Funai. Não aceitava nem mesmo a presença de indígenas na área, pois, para ele, era a única forma de atribuir “títulos definitivos” aos interessados proprietários da fazenda Cinco Estrelas, como realmente foi feito; um procedimento que foi, contudo, contestado pelos servidores da Funai.

O relatório apresentado pelo segundo grupo técnico informava que a estratégia de invisibilização dos índios ainda perdurava em alguns setores do estado. Essa era a única

explicação possível para justificar o “*desconhecimento dos índios localizados a apenas cinco quilômetros da sede do município*”. O trecho a seguir, extraído do relatório, resume como forças políticas do governo e empresas tratavam a questão territorial indígena local, assim como o salvacionismo voluntarista do indigenismo da época:

Ficamos perplexos com a atitude do Incra de Rio Branco, como também o de Tarauacá, desconhecer o grupo Kaxinawa do Igarapé do Caucho, situado a aproximadamente 5 Km da cidade de Tarauacá. Entretanto no dia 15.06 fomos procurados pelos senhores Plinio e Airton, gerente e administrador da Fazenda Cinco Estrelas, quando tivemos que ouvir sobre a insatisfação dos mesmos com relação à atitude tomada por nossa equipe quando solicitamos oficialmente ao INCRA de Rio Branco a não liberação do título definitivo da citada fazenda. Salientamos que dentro do próprio Incra existem pessoas ligadas ao grupo Cruzeiro do Sul. Entretanto nos manifestamos que estávamos ali para dentro em breve resolver o problema indígena e conseqüentemente após acertos futuros resolver o problema do restante da área não indígena. (Funai, 1982: 34).

Confirmando a sobreposição interinstitucional, marcada por antagonismos no interior do governo, a servidora da Funai afirmou que estava: “*diante de mais uma situação onde interesses de grandes empresas com a omissão de órgãos oficiais se apropriarem de terras pertencentes aos índios*” (Funai, *idem*).

Para aumentar ainda mais esse imbróglio interinstitucional, numa ação distorcida do argumento que afirmava que, uma vez que as terras indígenas fossem demarcadas, automaticamente, as terras ao redor estariam “livres” para serem incorporadas ao mercado de terra, o próprio grupo Aerofoto Cruzeiro do Sul, com base nos limites da Fazenda Cinco Estrelas reconhecidos pelo Incra, realizou a demarcação da área que o Incra considerava como pertencente à fazenda. Alegava “*que o órgão [o Incra] não dispunha de recursos para promover demarcações em propriedade privada*” (Funai, 1982). Ou seja, o Incra permitiu que os limites defendidos por ele fossem demarcados pelos próprios donos da Fazenda Cinco Estrelas, o que, automaticamente, por exclusão, também definiu o contorno de parte da terra indígena.

Dessa forma, criou-se uma situação de terceirização para o setor privado de uma competência que era exclusiva do governo. Situações desse tipo não são raras e são geralmente causadoras de problemas e novos conflitos (Oliveira e Almeida, 1998: 113). Nesse caso específico, a preocupação burocrática para reduzir os custos da demarcação acabou por negligenciar os interesses e os próprios direitos dos indígenas. Da mesma forma impactava os interesses dos donos da fazenda Cinco Estrelas, já que o impedimento da expedição dos títulos definitivos levou ao bloqueio dos recursos que seriam liberados pelo governo – Banco do Brasil e Sudam principalmente - para aplicação em projetos agropecuários na área.

Como veremos adiante, esse imbróglio só foi resolvido com ações de ocupação realizadas pelos próprios *Huni Kuin* no que se tornaria a área da aldeia Dezoito Praias. Mas, mesmo assim, a situação não foi totalmente resolvida. Até hoje, os *Huni Kuin* não aceitam a forma como a qual a demarcação de seu território foi feita e solicitam, de forma constante, a revisão dos limites da terra indígena.

No outro extremo, à montante da área, a região do igarapé Tamandaré não entrou na negociação da aquisição da Fazenda Cinco Estrelas. Portanto, essa área não fazia parte dos trabalhos de regularização do Incra e por isso não existiu conflito interinstitucional entre Incra e Funai. Nesses limites, houve, no entanto, uma disputa territorial com os herdeiros dos seringalistas que dominavam o Seringal Tamandaré nas últimas décadas da economia da borracha.

Para interromper os processos de regularização, esses herdeiros interpunham ações baseadas em argumentos que reproduziam preconceitos já tradicionais na região. Diferentemente dos donos da Fazenda Cinco Estrelas e do Incra, que não reconheciam a presença indígena; para os antigos donos dos seringais, os índios eram reconhecidos enquanto “caboclos” que trabalhavam nas colocações do Tamandaré há mais de cinquenta anos.

Com argumentos preconceituosos afirmavam que os “caboclos” não tinham direito à terra, pois “*queriam viver como civilizados*”; ou, ainda, que eles eram em número reduzidos em comparação com os seringueiros; ou que não aproveitariam corretamente toda a área que reivindicavam. Os argumentos desses que foram os últimos representantes da economia da borracha na região estão salientes no documento reproduzido abaixo, enviado ao presidente da Funai pelos herdeiros de dona Anália, uma das mais famosas proprietárias do seringal Tamandaré:

Sr. Presidente da Funai,

Venho aqui mui respeitosamente pedir a vossa excelência, para o caso que está acontecendo com o seringal Tamandaré, situado à margem direita do rio Muru. O referido seringal foi adquirido em 1947 por minha irmã, Anália Ferreira dos Santos, mas seu título definitivo, com data de 1876, foi fornecido na época pelo governador do Amazonas. O seringal Tamandaré produz anualmente 20 toneladas de borracha, e esta financiado pelo Banco do Brasil e Banco da Amazônia, conforme contrato assinado pelos 10 herdeiros com o sr. Francisco Lopes Pessoa. Sr. Delegado, quero salientar que os índios, composto de sete famílias apenas, residentes na colocação denominada Caucho, são oriundos do alto rio Jordão, onde atualmente existe uma reserva. Antes deles chegarem no Tarauacá, emigraram para o lugar chamado Vista Alegre, pouco acima do seringal Universo e posteriormente chegaram até o Caucho, onde trabalhavam como seringueiro por bondade de minha falecida irmã. Com a criação da reserva do Jordão, e posteriormente outras reservas foram criadas no seringal São Luiz e Humaitá, os índios foram convidados para mudar-se para outra reserva, no que eles responderam que preferiam viver como civilizados, junto dos brancos. Contudo, agora, após um ano, eles exigem da Funai a transformação do Seringal em uma Reserva Indígena. Após a passagem dos funcionários da Funai pelo seringal, os índios começaram a mandar os seringueiros desocupar as colocações dizendo que o seringal é deles. Construíram um barracão no Caucho e conseguiram, junto ao sr. Francisco Sergio, comerciante de Tarauacá, mercadorias que eles gastaram tudo em suas festas semanais. Atualmente ocupam o seringal Tamandaré 150 famílias, entre agricultores e seringueiros e apenas 7 casas de índios no Caucho, ou seja, sete famílias. Atualmente resido em Belém e sou procuradora de meus irmãos. Estive mês passado em Rio Branco onde falei com o chefe da Funai daquele estado onde fui informada de que a Funai não

indeniza a propriedade e muito menos os recursos naturais. Peço ao ilustre delegado examinar com carinho o meu caso para que não se cometa uma injustiça involuntária, pois todos os seringais do Acre são recursos naturais e é de lá que tiramos o sustento de nossas famílias. Assina: Francisca dos Santos Tavares (Funai, 1984: 55).

Este documento, mesmo sem lastro com a realidade, mostra que havia uma disputa dos índios com a família herdeira dos seringalistas. Os herdeiros se diziam proprietários, mas nunca viveram na região, mantendo a terra como patrimônio. Essa carta é um testemunho dos últimos momentos da economia da borracha, quando esta já não dava mais lucro para os patrões, que apenas procuravam garantir a posse da terra nua. Além de reclamar que a imobilização de terras produtivas prejudicava seriamente o desenvolvimento regional, restringindo o mercado de terras e a expansão das fronteiras agrícolas, esse documento também evidencia uma crítica muito em voga até hoje, ou seja, o pressuposto que “existe muita terra para pouco índio”.

Apesar de não ter ocorrido nenhum conflito direto, como os que aconteceram na definição dos limites a jusante entre a terra indígena e a Fazenda Cinco Estrelas - e que detalharemos na parte seguinte - os *Huni Kuin* do Caucho consideram que foi nas discussões em torno da definição dos limites com o seringal Tamandaré que eles perderam mais território.

Por fim, o GT de identificação de 1984 propôs como terra indígena uma área de 12.317 hectares. O território se estendia da foz do Igarapé Tamandaré até o local conhecido como Dezoito Praias. Nesse processo, os *Huni Kuin* conseguiram uma meia vitória. Foram vencedores na queda de braço que opunha a Funai ao Incra e à Fazenda Cinco Estrelas, conseguindo manter os limites na área da aldeia Dezoito Praias e avançando com os limites da terra indígena até o igarapé Tamandaré. Porém, não conseguiram avançar na área em disputa com os herdeiros dos antigos seringalistas, que conseguiram manter áreas importantes sob seus domínios.

Enquanto os órgãos federais executavam o processo administrativo e jurídico de reconhecimento e delimitação oficial da terra indígena - de modo obviamente parcial, no sentido de que o processo está atrelado à desígnios nacionais - começava a tomar corpo

uma mobilização política dos grupos *Huni Kuin* do baixo rio Muru para ocupar e controlar efetivamente as colocações do antigo seringal Tamandaré.

Esse esforço coletivo tinha como objetivo imprimir a agencialidade do grupo na construção de seu território diante da reconfiguração territorial proposta pelo processo desenvolvimentista na região. Os índios não concebiam ser atores passivos nesse processo fundiário. De certa forma, os *Huni Kuin* do Caucho absorveram e aplicaram o princípio territorial do *uti possidetis de facto* em sua versão nativa, ou seja a “terra indígena devia ser a terra que o índio ocupava”, um princípio aplicado e reafirmado também por vários indigenistas governamentais e não-governamentais.

José Reinaldo Miranda, liderança da aldeia Caucho à época, organizou as famílias *Huni Kuin* que ocupavam a área do seringal Tamandaré e articulou uma resistência aos donos da Fazenda Cinco Estrelas e aos arrendatários. Na prática, isso significou que para ter seu direito territorial efetivado, os *Huni Kuin* tiveram que disputar e ocupar as colocações. Estas disputas foram travadas tanto com os seringueiros e herdeiros de seringalistas, com os quais dividiram o território por mais de 60 anos, quanto com os proprietários da fazenda Cinco Estrelas, que tinham a elite de Tarauacá e o Incra como aliados.

Essas disputas foram em parte resolvida por um movimento efetivo de deslocamento de várias famílias que saíram das colocações de centro do seringal Tamandaré para a beira do rio Muru. Os diversos levantamentos realizados pelos grupos técnicos da Funai revelam esses movimentos e mostram uma trajetória demográfica ascendente. Assim, em 1977, na aldeia Caucho, no levantamento realizado por Terri Aquino, foram recenseadas 44 pessoas divididas em oito casas. Em 1982, nos dados levantados por servidores da Funai, essa quantidade dobrou para 87 pessoas e 14 casas. Em 1984, o segundo grupo técnico de identificação contou 113 moradores divididos em 17 casas.

Esse aumento populacional nas margens do rio Muru foi em grande parte espontâneo. Para as famílias, morar mais perto da “rua” facilitava a aquisição de mercadorias em Tarauacá, onde os índios tiveram que recorrer após os barracões terem deixado de existir. Um outro atrativo importante para a descida do rio era a diminuição das despesas, principalmente com combustível para deslocamentos até à cidade onde também começavam a ter acesso ao sistema de saúde⁴⁰.

⁴⁰ Da aldeia Caucho até Tarauacá gasta-se, hoje, em média, 5 litros de gasolina. Da Terra Indígena Humaitá, na cabeceira do rio Muru, são necessários cerca de 150 litros, para uma viagem de até cinco dias.

Diante dessa mobilização demográfica e política dos *Huni Kuin*, as primeiras ações dos fazendeiros foram de caráter inibidor e autoritário, como se depreende nesse trecho tirado da dissertação de Terri Aquino. Nele, o autor relata como seu Carlito Kaxinawá, um antigo morador do Caucho, foi retirado de sua colocação numa das primeiras ações da demarcação da fazenda Cinco Estrelas:

[Carlito] saiu porque o seringal foi vendido para a agropecuária Cinco Estrelas, de propriedade da Viação Cruzeiro Do Sul, e os novos donos do seringal não permitiam que cultivasse a terra explorando estradas de seringa. Como de início não cedeu às pressões impetradas pela empresa para que “vendesse” sua colocação, foi intimado pelo delegado de polícia da cidade de Tarauacá a comparecer na delegacia da cidade onde passou alguns dias preso até que resolvesse a pressão dos proprietários para aceitar CR\$ 400,00 oferecidos pela administração da Cinco Estrelas, preocupada com as possíveis reivindicações (Aquino, 1977: 04).

Num movimento de contrapressão, os índios iniciaram um processo de ocupação da região limítrofe à Fazenda Cinco Estrelas que estava em disputa, num local chamado Dezoito Praias. Como estratégia política de ocupação, instalaram, nesse local, a aldeia Dezoito Praias, fundada em 1985, um ano depois da proposta de identificação do GT ser aceita, com ressalvas, pelos *Huni Kuin* do Caucho, e um ano antes de iniciar a demarcação da área. A criação dessa aldeia foi estratégica para os *Huni Kuin* afirmarem politicamente os limites propostos e reconhecidos pelo governo.

As famílias que fundaram a Aldeia Dezoito Praias eram oriundas da colocação Timbaúba, no seringal Itamarati, localizado ao lado da cidade de Tarauacá, e que no processo de reconfiguração territorial da região foi transformado em um assentamento rural, um tipo de território completamente incompatível com os costumes e com a cultura territorial *Huni Kuin*. Com o reconhecimento oficial da Terra Indígena Igarapé do Caucho, os *Huni Kuin* de Timbaúba se aliaram aos *Huni Kuin* do Caucho e se transferiram para a área demarcada. Ocuparam, mais precisamente, os limites em disputas com a Fazenda Cinco Estrelas, como conta seu Carlito, velha liderança da aldeia Dezoito Praias:

Um dia eu vim aqui no Caucho e o finado Zé Reinaldo Miranda chegou pra mim e falou: “Nós temos muita terra aqui e precisamos de gente lá, porque a Funai vai cortar a terra”. Em Timbaúba tinha muita gente que tinha ido pro Humaitá, mas eu fiquei lá mais o Albeci [atual agente agroflorestal da aldeia Dezoito Praias]. Aí, eu aceitei e vim pra cá e fiz uma casinha na Ilha. Isso foi em 1985 para morar aqui. Eu sei que eram quinze pessoas na Dezoito Praias, a gente tava brocando, derrubando. Foi em 1985, no mesmo ano que a demarcação foi feita (...). A gente vivia lá no seringal Itamarati e o dono vendeu ele pro Incra e a gente ganhou lotes. Os lotes eram pequenos e os parentes ficavam todos espalhados. Na época, o cacique aqui era o Reinaldo e a gente queria uma terra um pouco maior. Foi isso, a nossa vinda pra chegar nesse lugar. Não tava nada aberto. A gente brocou, fizemos as casas. A polícia chegou e desmanchou nossa casa. Aí a liderança viajou pra rio Branco e de lá trouxe o documento com a nossa marcação” (Seu Carlito, aldeia Caucho, 2006).

Para se colocarem em terras indígenas ainda não demarcadas, os *Huni Kuin* argumentavam que a Funai já tinha autorizado a ocupação e que as áreas já estavam “apalavradas”. Contudo, quando o processo institucional/administrativo chega ao local da disputa, os grupos antagônicos transformavam o conflitos de interpretações entre instituições em conflitos físicos entre agentes territoriais.

Como os donos da fazenda não aceitavam os estudos da Funai, seus encarregados, aliados a posseiros também descontentes, impediam fisicamente a ocupação dos *Huni Kuin*. O resultado foi um período marcado por vários conflitos, com a destruição das casas construídas pelos *Huni Kuin* na região próxima aos limites disputados. Como aponta o relato de Antônio Sabino Kaxinawá, morador da aldeia Dezoito Praias, essas casas eram insistentemente derrubadas pelos encarregados da fazenda e erguidas novamente pelos *Huni Kuin*:

Quase todo dia desmanchavam uma casa, tiravam os esteios e jogavam tudo no rio. No outro dia, a gente chegava e estava tudo derrubado. Aí a gente disse: “não tem nada não!”. E levantamos tudo de novo do mesmo jeito. Aí, um dia, eu fui bem cedinho ver e tinham arrancado de novo. Ai eu falei pro Miranda: “a casa foi arrancada de novo!”. Ah é? “Então ajeita as coisas que eu vou viajar”. “Vou viajar hoje” ele disse. O cabra era resolvido mesmo. Levou o gravador dele. Aí, quando voltou chamou o Zé Pinto, aí ele mostrou. Essa Ilha foi comprada do Zé Pinto. Olha aí! A colocação é tua, falou pra mim. Se quiser vender, vende. Se quiser ir embora, vai. Se parente procurar nós, a gente tem lugar (Antonio Sabino, Aldeia Caucho, 2006).

Foi assim que foi fundada a aldeia Dezoito Praias, através de uma combinação de enfrentamento direto, pressão política e adensamento populacional, e sobretudo de um processo de engajamento político que efetuaram sua primeira ação coletiva como uma unidade política e territorial, ou seja, como os *Huni Kuin* do Caucho.

Enquanto os conflitos e pressões políticas ocorriam de forma eventual, o adensamento populacional era um processo permanente. Prevendo que a área seria finalmente demarcada, a partir de 1986, ocorreu uma segunda migração de famílias *Huni Kuin* para as aldeias da Terra Indígena Igarapé do Caucho para somar esforços na luta pela demarcação. Praticamente todas as famílias que tinham aceitado a transferência para a Terra Indígena Humaitá retornaram. Um desses antigos moradores, que havia aceito a proposta e se mudado para a terra indígena rio acima, conta como foi o processo de ida, permanência e retorno para o Caucho. Seu relato também oferece algumas pistas sobre as razões que levaram as pessoas a se mudar do “centro” para “a beira”:

Eu passei três anos lá [em Humaitá]. Aí morreu minha criança lá, aí eu desgostei e falei para o Vicente (liderança de Humaitá) para sair da colocação. “Vicente, eu não vou mais trabalhar no centro e vou para a margem. Eu preciso que você me arranje duas estradas”. “Tá! Você tá certo”. Ai fizeram reunião e eu sai pra margem. Fui cortar seringa. Meu meninos estudavam em São Luiz. Trabalhei lá três anos. Ai, meu irmão, Jose Reinaldo, foi me

visitar. “Meu irmão, você é mais velho do que eu. Aqui é muito longe”. Botou na minha cabeça. “Lá é perto de nossos parentes. Aqui é o mesmo sangue, mais outros parentes. Eu venho te buscar”. Aí eu baixei. Cheguei aqui e trabalhei no Marizeiro, cortando seringa. Aí, inaugurou outra escola aqui na margem. Meus filhos estavam longe. Três horas da margem. “Meu irmão, aqui não dá certo para meu menino ir para a margem. Eu quero uma colocação na margem”. Dez estradas, que eu vou plantar. Daí, eu desci e estou aqui (José Antônio, aldeia Caucho, 2006)

Em 1987, foi feita a demarcação física da Terra Indígena Igarapé do Caucho com 12.317 ha. Esse trabalho foi realizado no contexto das ações da FUNAI complementares à implementação do Plano de Proteção ao Meio Ambiente e às Comunidades indígenas (PMACI)⁴¹, um projeto de mitigação dos impactos ambientais decorrentes da pavimentação da BR 364 no trecho entre Porto Velho e Rio Branco (cf. Capítulo III), e que reverberou nas áreas indígenas localizadas no vale do rio Juruá. O traçado da estrada, aberta desde o início da década de 1970, passa a cerca de dez quilômetros dos limites da Terra Indígena Igarapé do Caucho.

A Terra Indígena Igarapé do Caucho foi uma das últimas terras indígenas a ser demarcada no contexto desse projeto já que, logo no final de 1987, o Conselho de Segurança Nacional (CSN) proibiu a demarcação de terras indígenas localizadas em área de fronteira, como é o caso da totalidade do território acreano. O pretexto para a interdição era que as demarcações dessas áreas representavam uma ameaça à “internacionalização da Amazônia”. Essa mudança na política fundiária prejudicou toda a luta posterior dos *Huni Kuin* do Caucho para ver reconhecida toda a área do seringal Tamandaré, principalmente as que foram perdidas para os herdeiros dos seringalistas e que os *Huni Kuin* exploravam a partir das aldeias Transual e Tamandaré. No entanto, com a demarcação territorial, os *Huni Kuin* do Caucho entraram na década de 1990 com um território consolidado. Em 1991, a Terra Indígena Igarapé do Caucho foi homologada por decreto da Presidência da República⁴².

⁴¹ Das atribuições da Funai no PMACI constava a agilização do processo de demarcação das áreas indígenas situadas na área de influência direta e indireta da BR-364 (Aquino, 1987). Neste âmbito, entre 1986 e 87, o órgão indigenista procedeu à reidentificação de 14 áreas indígenas (Aquino e Iglesias, 1999: 12).

⁴² Decreto nº 278 de 29.10.1991

Contudo, é importante insistir no fato de que essa demarcação nunca foi aceita pelos *Huni Kuin* do Caucho. Para eles, o território não se definiu com a demarcação. Os índios chegaram, inclusive, a se confrontar com a equipe de demarcação, abandonando os trabalhos como forma de protesto. Até hoje, os *Huni Kuin* do Caucho afirmam que foram pressionados a aceitar a demarcação feita pela Funai, e também reclamam da forma pela qual os limites foram definidos. *Ninawá* Francisco, professor da aldeia Caucho, explica o porquê dos *Huni Kuin* do Caucho continuarem demandando uma revisão desses limites:

Primeiro de tudo, quando você se casa, você pode morar num quarto, mas quando você aumenta sua família, não. Naquela época tinha umas cem pessoas. Hoje tem até 600 pessoas. A nossa terra já é muito insuficiente para a área produtiva e até suas moradias. E a terra foi demarcada errada. Quando se faz uma coisa errada, você tem o direito de corrigir. Tem direito de fazer uma avaliação. A nossa terra foi assim. Na época, a gente andou chamando eles [os técnicos da demarcação] e orientando eles: “E aqui, é o lago fora da terra, os parentes pescam nele”. “E aqui tem uma ilha que o parente tira açaí e tem bastante”. “Desse lado, tem uma terra grande e aqui ao lado tem um cemitério onde é enterrada minha avó, meu tio”. Por isso que a gente quer a ampliação da nossa terra até o lago Conceição, porque eles [a equipe de demarcação] não ouviram nada. (Ninawá Francisco, aldeia Caucho, 2006)

Nos últimos anos, a associação APAHC, que os representa juridicamente frente a setores do estado, junto com as lideranças geral e das aldeias, encaminharam à Funai e ao governo estadual solicitações para a revisão dos limites e ampliação da terra indígena. Essas demandas por ampliação do território são fundamentadas na justificativa de que a demarcação baseou-se em estudos de identificação promovidos pela Funai nos anos 1980, um período em que o indigenismo oficial surgia no Acre, com funcionários e índios recebendo muitas pressões dos donos da Fazenda Cinco Estrelas e dos antigos proprietários do Seringal Tamandaré, todos apoiados por políticos locais. Chagas Reinaldo, até recentemente presidente da APAHC, explica essa reivindicação de revisão

dos limites da terra indígena e coloca essa luta como a principal demanda coletiva da atualidade:

Nossa principal demanda é a revisão dos limites da terra indígena. Devido à identificação e demarcação terem sido feitas sem o acompanhamento de pessoas que conheciam a área, e até mesmo por falta de experiência na época, quando mal conhecíamos nossos direitos e as obrigações do órgão indigenista. Não pensamos no futuro e ficamos sem boa parte do território. Na época, denunciemos o erro, abandonamos o grupo de demarcação mas, mesmo assim, o processo foi avante e o governo reconheceu como terra indígena apenas parte do nosso território. A gente quer estender o limite jusante da terra indígena até o igarapé Oito e estender até o igarapé Conceição, onde também existe ocupação tradicional permanente (Chagas Reinaldo, Aldeia Caucho, 2006).

Esse processo de demanda pelo território ocupado desde o ciclo da borracha é permanente. É um processo histórico, social, que tem no reconhecimento da Terra Indígena um componente fundamental, mas que não se esgota nele. De um ponto de vista político, a demarcação foi o ponto inicial tanto para a construção de uma territorialidade específica e delimitada e de uma unidade étnico-política com identidade territorial: Os *Huni Kuin* do Caucho.

De modo geral, o processo de demarcação territorial mudou profundamente a organização territorial dos *Huni Kuin*. Os índios deixaram de ocupar as colocações de “centro” e toda a população se acomodou nas três aldeias existentes nas margens do rio Muru. Eles deixaram progressivamente de circular entre as dezenas de colocações, a maioria delas situadas hoje em áreas fora dos limites das terras indígenas, e restringiram suas andanças a deslocamentos entre as aldeias localizadas nas terras indígenas demarcadas. Além disso, a demarcação também criou, no entorno da Terra Indígena Igarapé do Caucho, uma paisagem formada basicamente por pastos e assentamentos rurais; uma área intensamente desmatada em comparação com a conservação da floresta que caracteriza a área demarcada.

Desse modo, em termos territoriais, a terra indígena passou a constituir uma dimensão fundamental para os *Huni Kuin* do Caucho, que, mesmo sendo formada por diversos grupos que disputam poder, espaços e recursos, a apropriação social da terra, criou um sentimento de proximidade entre si e de identidade territorial comum, fazendo com que eles ajam como uma coletividade, um sujeito coletivo.

I.6 DEMARCAÇÃO E REORGANIZAÇÃO TERRITÓRIAL E POLÍTICA

A demarcação territorial acionou processos de sedentarização particularmente visíveis na aldeia Caucho que foi aumentando em termos populacionais e ganhando, ao mesmo tempo, estruturas e instituições novas. Essas instituições – como a escola, por exemplo - por sua vez, em um ciclo virtuoso, atraíram novas famílias; e assim, a aldeia Caucho, que durante décadas viveu com não mais de dez famílias, teve um crescimento populacional exponencial e se tornou a mais populosa de todas as aldeias *Huni Kuin* do estado.

Com isso, a demarcação da terra indígena também acabou introduzindo um problema que até então não existia entre os *Huni Kuin*. Em um território limitado e sem mais áreas livres na beira do rio que possam ser ocupadas, como resolver a questão do aumento populacional, visto como algo positivo, com a escassez de recursos naturais. Como viver bem em uma terra demarcada, mas densamente povoada e com recursos insuficientes para suprir as necessidades de sua população? Essa nova questão tornou-se o problema atual central dos *Huni Kuin* do Caucho.

Em entrevista, Célio Ninawa, professor da escola da aldeia Caucho, expõe essa preocupação com o tipo de ocupação e a sustentabilidade ambiental do território:

Antigamente, não tinha o certo de colocar roçado, não tinha o certo de morar, não tinha o certo para pescar. Agora é que estamos enxergando o que é preservar os recursos naturais, mesmo tendo pouco. Daqui dez anos, não vai ter lugar para morar aqui na beira do rio. Nossa terra é pequena, mas lá para o fundo tem lugar, mas ninguém está. Agora, como entrou na

parte de agricultura, com a queda da borracha, todo mundo tá só na beira. Todo mundo tá querendo plantar e criar só aqui na beira. (Célio Ninawá, aldeia Caucho, 2006).

Com essa linguagem já de conteúdo ambientalista, o professor reforça que, diante do aumento populacional, a sustentabilidade dos ambientes e do território demarcado tornou-se um desafio efetivo e urgente para eles. Seu Henrique Kaxinawá, morador antigo da terra indígena, ressalta a ambiguidade territorial da situação contemporânea, comparando-a com a situação anterior:

Pra nós, hoje melhorou muito porque no tempo do patrão não tinha a liberdade de botar roçado grande, como hoje nós botamos. Não tinha liberdade de pescar. Temos direito a isso tudinho. Antigamente, a gente pagava renda pelas estradas de seringa. Hoje em dia a gente não faz mais isso. Mas antigamente tinha liberdade pra morar em qualquer lugar. Hoje estamos presos aqui, sem poder sair a não ser para uma outra terra. (Henrique, Igarapé do Caucho, setembro de 2008).

Chagas Reinaldo, diretor da escola do Caucho e ex-liderança geral, apresenta uma visão diferente e prefere enfatizar o papel do processo de territorialização na constituição da autonomia dos *Huni Kuin*, inclusive política. Para ele, se, por um lado, a mobilidade e a liberdade para se locomover pelo antigo território foi restringida, por outro lado, ganhou-se autonomia territorial plena, mesmo que restrita à uma área demarcada:

Antigamente, a terra era do ex-patrão que era o Silveira. Então esse Silveira começou a trabalhar com Anália e deu de presente para ela. E ela passou a ser a dona que arrendou para o Chico Sombra. Henrique disse que antigamente podia morar onde queria. Eu penso o contrário. Acho que a nossa liberdade chegou com a terra. Porque nós conquistamos a nossa própria terra. Antigamente, a gente não tinha liberdade de caçar e pescar e hoje temos nossa liberdade, autonomia e nossa organização. Naquela época ninguém podia se organizar. Por isso perdemos a nossa

língua e cultura, porque antes o patrão não deixava, era reprimido, o patrão mandava embora. Não ter terra foi o grande motivo de perde a cultura (Chagas Reinaldo, Aldeia Caucho 2006).

Esses depoimentos indicam como a questão territorial, mesmo envolvendo vários pontos de vistas no interior da sociedade, foi fator determinante na afirmação da etnicidade contemporânea desses *Huni Kuin*. Veremos, por exemplo, no capítulo seguinte, que a demarcação física da terra indígena foi central na constituição da territorialidade atual deles.

Além disso, a luta pelo reconhecimento territorial também contribuiu pra impulsionar um processo paulatino de reconstituição de uma “cultura *Huni Kuin*”, considerada até então “perdida”. Essa questão aparece claramente no depoimento de Issaká que sintetiza o processo de reconstituição, com cores atuais, de “cultura verdadeira” no contexto da nova situação territorial, limitada fisicamente, porém cosmopolita na sua formação populacional:

Aqui, era muito pouca gente. Hoje, é uma terra indígena muito pequena e com muita população. Aqui [aldeia Caucho] tem um desenvolvimento muito grande, tem escola na aldeia, tem mais movimento das mulheres e dos homens. Naquele tempo, não tinha professor, hoje tem vários professores. Tá crescendo o conhecimento, conhecendo a realidade, o direito, e a volta da tradição para ser índio verdadeiro. Gente nova tá envolvida com a volta da cultura que aqui no Caucho, que é bem novo mesmo. Até um tempo desses, o povo era discriminado. Só falava o português. Quem falava o Hãtxa Kuin também não ensinava, porque também ninguém procurava. Hoje, a cultura tá querendo mudar. As pessoas do Jordão ajudam. Lá, a cultura continua, tanto a língua como as festas e rituais, fazendo Mariri [nome genérico para festas tradicionais]. A língua aqui ainda tá viva! Os jovens não falam não, mas compreendem. Não falam, mas cantam bem. A gente precisa reaprender os significados dessas

coisas e nossos parentes de cima estão ajudando (Marcelo Issaká, Nova Aldeia, 2011).

Esse reconhecimento de perda de uma cultura *Huni Kuin* “verdadeira” suscitou um processo de resgate cultural. Esse processo se apoia no tradicionalismo das famílias vindas dos altos rios que trouxeram consigo uma certa ideia da tradicionalidade perdida nos anos de “cativeiro”. Por conta disso, as famílias que migraram de várias aldeias localizadas rio acima - onde as perdas culturais também ocorreram, mas foram menores - ajudaram e ajudam os *Huni Kuin* do Caucho a resgatar muitos conhecimentos acerca de ritos, músicas e língua que estavam sendo considerados ‘perdidos’.

Assim sendo, atualmente acontece na terra indígena um intenso processo de transmissão de conhecimentos considerados tradicionais. Essa transmissão de conhecimentos é realizada dos mais velhos para os mais novos, mas também em movimento inverso, como veremos no Capítulo IV. Ela também é feita através dos ex-moradores das aldeias localizadas rio acima para os moradores dos baixos rios. Esse processo de transmissão de conhecimentos pode ser visto na forma como atuais moradores oriundos do Purus, do Jordão e da Praia do Carapanã, ensinam ou simplesmente realizam, por exemplo, rituais de cura, onde as músicas e os cantos do cipó (*nixi pae*) são repassados. Hoje, esses rituais são considerados os elementos que os religam à cultura *Huni Kuin* “verdadeira”. Exímios na oralidade, os índios do Caucho também investiram no estudo das músicas tradicionais e nas festas tradicionais, nos *hohoika* ou mariri, que se tornaram em transmissores da cultura e conhecimentos tradicionais na terra indígena. Apesar da grande maioria não saber falar fluentemente a língua *Hãtxa Kuin*, ela é usada nos cantos. Os *Huni Kuin* do Caucho são hoje considerados, até pelos *Huni Kuin* mais velhos e de outras terras indígenas rio acima conhecedores da língua, como ótimos cantadores.

Esse processo de reconstituição de uma tradicionalidade está em pleno funcionamento, como se depreende no depoimento de *Shanê*, morador da aldeia Caucho:

A gente tá aprendendo com Siã, que é um professor Huni Kuin da terra indígena do Jordão. Mas tem danças como o ‘munu’ que a gente tá buscando, tá na pesquisa. Mas tem que buscar de fora, por isso que tem que ter intercâmbio cultural. Para descobrir para que a gente canta. Tem coisas que só pode cantar na força

do daime [nixi pae]. A gente já cantou e dançou, mas não sabemos para quê ainda. Tem que pesquisar com os mais velhos (Shanê, aldeia Caucho, 2011).

Todo esse movimento de revitalização cultural tem também uma dimensão pragmática. Ele é capitaneado, sobretudo, por um movimento de jovens das aldeias, pelas lideranças, os professores indígenas e os agentes agroflorestais. Esses segmentos estão conscientes que a “cultura” exerce um papel fundamental nas suas relações interétnicas contemporâneas, inclusive com um importante papel econômico.

Se a terra indígena se consolidou como uma referência importante nas dinâmicas sócio-culturais, ela também tem um papel importante na nova organização política. Até 1994, José Reinaldo Miranda, o líder do processo de “conquista da terra”, foi liderança única. Sob a administração de seu núcleo político, ele reunia as três aldeias. Após sua morte, nesse mesmo ano de 1994, um período de extrema instabilidade política se instalou na terra indígena. Várias lideranças se sucederam e não conseguiram estabilizar a comunidade. Essa fase problemática foi marcada por muitos conflitos internos e interétnicos com a população regional e do entorno.

A estabilidade só voltou com a emergência de uma nova organização política, baseada na divisão do poder entre as lideranças locais das aldeias, geralmente relacionada às famílias fundadoras dessas aldeias e uma liderança geral supra-aldeias, no modelo exercido por José Reinaldo. Essas lideranças são escolhidas durante reuniões gerais onde são colocados nomes de candidatos, geralmente membros de famílias tradicionais e/ou de famílias que estiveram à frente no processo de demarcação da terra indígena. Pelo número de moradores e por representar o núcleo duro da terra indígena, a liderança geral sempre foi escolhida entre os moradores da aldeia Caucho.

Nessa divisão de poder, cabe às lideranças de aldeias organizar os trabalhos comunitários internos, acompanhar, orientar e propor ações e projetos para suas aldeias. Além disso, elas são responsáveis pela manutenção da infraestrutura das aldeias e ajudam na articulação e nos trabalhos desenvolvidos pela liderança geral. Já a função da liderança geral é de atuar, planejar e articular com as lideranças das aldeias, as demandas e atividades de interesse particular de cada aldeia, com os interesses gerais da terra indígena, ou seja do conjunto de aldeias. Além disso, a liderança geral é a representante da terra indígena nas relações externas que se iniciaram e se intensificaram com o avanço

dos projetos relacionados ao asfaltamento da BR 364 e, posteriormente, com a emergência do indigenismo ambiental.

Apesar dessa divisão ter sido inicialmente bem aceita, entre 1994 e 2002, sete lideranças gerais se revezaram no poder, demonstrando uma extrema instabilidade na política interna. Essa instabilidade só cessou a partir de 2002, quando o sobrinho de José Reinaldo, Narço Kaxinawá, assumiu a liderança geral. Narço manteve-se na função por dez anos até tornar-se vereador de Tarauacá, passando a liderança para seu irmão, Antônio Kaxinawá, atual liderança geral.

A partir da década de 2000, outras entidades políticas emergiram: uma nova aldeia com suas respectivas lideranças, uma associação formalizada e burocratizada de representação - a Associação dos Produtores e Agroextrativistas *Hunikuĩ* do Caucho (APAHC); e também grupos organizados de professores e agentes agroflorestais. Essas unidades políticas foram criadas como respostas a novas demandas das igualmente novas relações interétnicas, principalmente as relacionadas ao campo do indigenismo ambiental.

Nesse contexto político, a APAHC, por ser uma organização formal nos termos exigidos no contexto das atuais relações interétnicas, se sobressai e atua como representante formal de todos os moradores da terra indígena junto ao governo e aliados. Segundo, Chagas Reinaldo Kaxinawá, irmão mais novo de José Reinaldo, que já foi por mais de uma vez presidente da APAHC, ela é uma organização responsável por:

(...) todas as ações de organização comunitária em nossa terra indígena, principalmente na parceria com órgãos de governo e organizações em geral. Cuidamos de toda a organização de temas como educação, saúde, saneamento, valorização cultural, organização do território, gestão ambiental, fiscalização ambiental que precisa ter no meio os nawá” (Chagas Reinaldo Kaxinawá, Nova Aldeia, 2011).

Além dessa organização formal e formalizada, surgiu também o que eles chamam de “frente de trabalho” ou apenas “frente”. Trata-se do conjunto dos “agentes sociais”, que são aquelas pessoas que exercem diferentes funções na terra indígena ou na cidade. Em 2016, existem aproximadamente 40 agentes dessa “frente”, entre professores, conselheiros escolares, agentes de saúde, agentes agroflorestais, agentes de saneamento, agentes ambientais e membros da direção da APAHC.

Essas mudanças territoriais e políticas, como retratadas aqui, tiveram como base o processo de ‘descida’ – do centro para a beira e dos altos rios para locais mais a jusantes, próximos dos pequenos centros urbanos - de reconhecimento e de territorialização da Terra Indígena Igarapé do Caucho pelos *Huni Kuin*. Foi neste processo que saíram de uma condição de caboclo para uma outra mais autônoma, relacionada a uma auto atribuição étnica territorial: os *Huni Kuin* do Caucho, que, por sua vez, moldou um novo sistema político, baseado em lideranças locais e geral, associadas a uma organização formalizada em termos burocráticos. No próximo capítulo, veremos como os *Huni Kuin* do Caucho efetivam esta territorialidade a partir do engajamento produtivo nos ambientes presentes no território demarcado.

CAPÍTULO II

Apropriação e manejo dos ambientes na Terra Indígena Igarapé do Caucho

Neste capítulo, abordo a organização territorial que emergiu com a demarcação da terra indígena, e o ‘sistema de manejo dos ambientes’ com os quais os *Huni Kuin* a territorializam, ambos efetivados através do engajamento cotidiano dos *Huni Kuin* em ações produtivas nos e transformadoras dos ambientes onde estão inseridos. Veremos que essas atividades, além do valor ecológico e econômico, são também socioculturais, mantendo uma relação direta com elementos dos seus sistemas de crenças e político, que ordenam e controlam de forma complementar as relações que os *Huni Kuin* mantêm com os ambientes com os quais se relacionam.

Nesse sentido, primeiro, exponho a reorganização territorial que redefiniu o uso dos ambientes de “aldeia” (*shanaê*), também chamado de “beira”; e de “floresta” (*ni’i*), também chamado de centro. Em seguida descrevo os processos conjuntos de ‘manejo’ e ‘adaptação’ que realizam nesses dois ambientes, especialmente a agricultura na beira e as caçadas no centro.

II.1 ORDENAMENTO TERRITORIAL: A ALDEIA (*SHANAÊ*) E A FLORESTA (*NI’I*)

Com o domínio do território demarcado garantido, a questão dos *Huni Kuin* do Caucho se voltou para a garantia de sobrevivência dentro deste território. Como os *Huni Kuin* nunca tiveram o costume de estabelecer limites territoriais precisos para sua circulação, tiveram que adotar determinadas estratégias para atualizar sua territorialidade e adequá-la à demarcação territorial.

Viver em um ‘território restringido’ no qual a circulação e ocupação só é permitida na área demarcada por limites físicos, causou mudanças radicais de várias ordens. Dois processos associados são marcantes e vou aqui relacioná-los. Primeiro, a restrição territorial aumentou a percepção dos *Huni Kuin* acerca da escassez dos recursos ambientais e naturais na área delimitada. Segundo, um vertiginoso aumento demográfico,

que intensificou os impactos tanto territoriais da demarcação, quanto ambientais, aumentando a demanda por recursos que se evidenciaram insuficientes.

Para responder à essa situação, os *Huni Kuin* do Caucho rapidamente sentiram a necessidade de manter estoques suficientes de recursos para garantir alimentos para uma população que crescia rapidamente. Como diz Narço Kaxinawá, à época ainda liderança da terra indígena:

Nossa preocupação é ter alimento para todas as famílias. É uma felicidade ter esse tanto de gente. A gente precisa ter alimento para todo mundo. Porque aqui é a terra de convivência e daqui a pouco vai faltar alimento. Precisamos imaginar o dia de amanhã.
(Narço Kaxinawá, Aldeia Caucho, 2011).

Essa fala nos mostra de forma explícita os novos parâmetros de uma nova territorialidade, agora levando em conta uma complementariedade entre território e ambiente, quais sejam: a questão dos estoques de alimentos; a questão da manutenção da sociabilidade, que é, no limite, a manutenção de sua organização e cultura; e a ideia da necessidade de um planejamento para o futuro.

O processo central nessa nova territorialidade é a questão demográfica e suas consequências ambientais. Como vimos, essa questão está relacionada às contingências históricas e territoriais do século XX, associadas com dimensões relacionadas a dinâmica de inclusão de ‘outros’, e que compõe dimensões fundamentais para os *Huni Kuin* que é sociabilidade e reciprocidade que marcam seu modo de vida. Outros fatores também contribuem nesse aumento populacional, sendo um deles é a crescente dependência dos sistemas de saúde, de educação e bancário, que tem seu centro de ação na cidade de Tarauacá, a 30 minutos da terra indígena; e outro a presença de escola de ensino médio na aldeia Caucho.

Essas razões intensificaram o processo de abandono das colocações dos centros e de aldeias rio acima em direção às aldeias da Terra Indígena Igarapé do Caucho. Além disso, houve um crescimento vegetativo da população do Caucho, com o aumento da natalidade e a diminuição da mortalidade entre seus moradores. Tais fatores levaram a uma explosão demográfica que, por sua vez, demandou ajustes na organização territorial, de forma a manter o sistema de manejo dos ambientes operante.

Esses parâmetros territoriais, demográficos e ambientais, irão referenciar o manejo dos ambientes na área demarcada. Uso o termo composto “manejo dos ambientes” como uma categoria que, embora faça parte do léxico do ambientalismo e do indigenismo ambiental em geral, é utilizada correntemente pelos *Huni Kuin* do Cacho, adotada recentemente como se fosse nativa. Uso essa categoria para diferenciar de outro termo composto que emerge com o indigenismo ambiental, que é a “gestão ambiental”, e que veremos mais à frente.

Já a noção de ambiente, aqui a relaciono à produção de “paisagens” como apresentado por Balée (2008), ou seja, é a efetivação do encontro entre processos naturais e atividades humanas ao longo do tempo e, por isso, em transformação contínua. Ou seja, as paisagens não podem ser explicadas sem que se faça referência à atividade humana e cultural, e essa atividade é o próprio manejo realizado nos ambientes. E nesse sentido, é no processo de manejo dos ambientes que os *Huni Kuin* produzem certas paisagens que evidenciam sua indigeneidade local (*idem*). Larrere (1997) define o conceito de paisagem nos seguintes termos:

A paisagem — no sentido ecológico do termo — é uma estrutura espacial que resulta da interação entre os processos naturais e atividades humanas. Sobre o fundo estável de uma arquitetura do conjunto (montanhas, pântanos, etc.) a transformação dos modos de ocupação do solo e dos sistemas de produção modifica a disposição dos habitats, a repartição dos agrossistemas, a fisionomia das florestas. As sociedades humanas modelam seu território (...) Mas a vegetação também tem uma dinâmica própria, trazendo sempre traços do passado, a paisagem, manejada ou abandonada, necessariamente se transforma (...), a paisagem não é um lugar, mas uma olhar sobre o lugar. Proteger uma paisagem não é somente proteger as atividades que a evolução econômica condenaria a se transformar ou desaparecer, mas também satisfazer um olhar. (1997:203 in Diegues, 2000: 26).

Tomando esse sentido de produtor de paisagens multifacetadas, duas premissas balizam o manejo dos ambientes feito pelos *Huni Kuin* do Caucho: 1) o manejo dos ambientes é um sistema de atividades criadoras de transformações nestes mesmos ambientes e construtoras de paisagens e; 2) o manejo dos ambientes, mais do que as questões pragmáticas de proteção e conservação dos recursos ambientais, visa proteger a produção e reprodução de seu modo de vida, que envolve não só as questões materiais, mas também as imateriais e simbólicas. Ou seja, a proteção de sua própria ontologia.

Esse sistema de manejo se apresenta, então, como um complexo de práticas ambientais e sociais, cuja funções estão relacionadas, com a questão da manutenção e/ou aumento de estoques de recursos naturais e ambientais e que são condições objetivas de vida; e também com a manutenção de processos socioculturais abrangentes e socialmente fundamentais; e por último, com a manutenção de uma etnicidade contemporânea que se associa à noção forânea de ‘conservação ambiental’.

Os mecanismos de intervenção que os *Huni Kuin* utilizam para viabilizar tal manejo de seus ambientes, no contexto de uma demarcação territorial, combinam ao manejo, práticas complementares de “adaptabilidade”. Aqui, a noção de adaptabilidade refere-se à ideia de *ajuste, adequação em face de um contexto ou pressão externa ou como afirma Diegues:*

Os mecanismos pelos quais os organismos ou grupos de organismos, mediante mudanças sensíveis em seus estados, estruturas e composições se mantém em equilíbrio durante as flutuações ambientais a curto prazo e mudanças a longo prazo, dentro da composição e estrutura do ambiente.” (Diegues, 1996: 77).

Tomada de forma isolada, a adaptabilidade aponta para uma passividade ou uma submissão do homem à “agencialidade da natureza” (Little, 2006: 94). Essa agencialidade é, evidentemente, distinta das agencialidades humanas, individuais e sociais. Ela está relacionada às forças naturais que efetivamente atuam modificando a realidade. É o caso, por exemplo, do ciclo das águas do rio Muru ou da dinâmica climática regional. Essa agencialidade da natureza acaba impondo limitações aos *Huni Kuin* - assim como a todos nós - que não podem ser ignoradas.

Como forma de se contrapor a algum determinismo natural e, por sua vez, colocar os processos adaptativos na esfera de uma agencialidade humana, os *Huni Kuin* acoplam aos seus processos adaptativos, um conjunto de técnicas variadas de “manejo”. Essas técnicas de manejo são ajustes, flexíveis e amplamente variáveis, que se tornam necessários para que consigam viver em ambientes que sofrem, e sofreram, grandes alterações (Moran, 1994), como é o caso do território dos *Huni Kuin* do Caucho.

Esse equilíbrio entre adaptação e manejo é o que melhor sintetiza a junção de conhecimentos e práticas tradicionais dos *Huni Kuin* para enfrentar o desafio de viver num território demarcado. Esse equilíbrio prático está presente no dia a dia dos *Huni Kuin* do Caucho - nem sempre de forma refletida ou ajuizada - sendo atualizado ou produzido nas atividades cotidianas e corriqueiras de produção e apropriação diversificada dos recursos naturais.

ggg

Assim sendo, os *Huni Kuin* do Caucho caracterizam a terra indígena em dois ambientes principais: “a aldeia (*shane*) ou “beira” e a floresta (*ni'i*), ou “centro”; cada qual formado por inúmeras paisagens ecológicas, culturais e sociais, que foram intensamente modificadas pela ação dos *Huni Kuin* e de seringueiros ao longo do século XX.

No período do ciclo da borracha, e depois, no período de estagnação, que durou até a década de 1970, além da óbvia posição geográfica em relação aos rios, ‘beira’ e ‘centro’ eram diferenciados também por suas vocações econômicas. As colocações localizadas próximas aos rios maiores - como os tributários do Juruá e seus afluentes principais - eram classificadas como colocações de “beira” ou de “margem”. Caso estivessem localizadas no interior da floresta, próximas aos igarapés menores, eram chamadas colocações de “centro”.

No geral, existiam atividades produtivas nas duas áreas. Em ambas, índios e seringueiros colocavam roçados, coletavam seringa, caçavam e realizavam extrativismo de subsistência. O que as diferenciava eram as prioridades de cada uma. Nas colocações de beira, os ocupantes se dedicavam mais aos roçados e à comercialização de produtos agrícolas. Já a prioridade econômica dos moradores do centro, devido à abundância das estradas de seringa, era o extrativismo da borracha. Quando a permanente crise

econômica do extrativismo se intensificava, a beira sustentava as relações econômicas locais e regionais com sua produção agrícola. Quando a crise esfriava, as colocações e estradas de seringa localizadas no centro passavam a desempenhar essa função. Essa organização territorial e econômica dispersa nas duas paisagens vigorou durante todo o período do instável mercado da borracha.

Em conjunto com o “regulamento”, que ditava o uso dos recursos e que foi efetivo nas primeiras décadas do ciclo da borracha, essa distribuição das atividades permitiu, até a década de 1970, a manutenção da cobertura florestal praticamente intacta, tanto na beira quanto no centro. Foi o que aconteceu no seringal Tamandaré, futura Terra Indígena Igarapé do Caucho. Até esta década, havia uma ocupação equilibrada da beira e do centro, com exploração dos recursos e uma acomodação demográfica dispersas entre o barracão, as aldeias *Huni Kuin* e as colocações de beira e centro. Contudo, no início da década seguinte, ocorreram mudanças territoriais radicais em decorrência dos projetos desenvolvimentistas com o início da implementação da BR-364 entre Rio Branco e Cruzeiro do Sul – aberta desde o início da década anterior - e da criação e instalação da Fazenda Cinco Estrelas, seguidas do reconhecimento da Terra Indígena Igarapé do Caucho.

Essas mudanças alteraram profundamente a forma do *Huni Kuin* usar o território. A beira tornou-se densamente ocupada, perdendo toda sua cobertura florestal primária e voltou-se quase que exclusivamente para a colocação de aldeias e roçados. O centro, por sua vez, se esvaziou totalmente de seus moradores fixos e passou a ser um espaço usado para apropriação de recursos ambientais, principalmente madeiras e palheiras, nas suas bordas, e animais de caça, em seu interior.

A distinção beira/centro herdada do época do seringal manteve-se para designar respectivamente a aldeia e a floresta, mas a diferença entre os dois ambientes passou a ser marcada, fundamentalmente, pela ausência/presença de ocupação humana residente e respectivos modos de apropriação dos recursos ambientais associados: roçados e pescarias na beira, e caçadas e extrativismo no centro. Feita essa distinção desses dois ambientes, passo a apresentá-los de modo mais detalhado. Posto isto, passo a descrever cada um destes ambientes.

A beira é uma faixa estreita de aproximadamente 5% da área demarcada cujos limites são, de um lado, a margem direita do rio Muru e, de outro, os roçados (*bai kuin*) novos e as capoeiras (*bawe ewapa*), antigos roçados abandonados ou que ficam “descansando” para serem reutilizados. Esses limites não são fixos. Roçados são abertos

a cada ano e essa área vai sendo modificada e ampliada por um movimento paulatino de avanço em direção ao centro. Os limites do centro também são alterados por um movimento natural das margens do rio Muru que, devido ao regime de cheia e seca, muda o contorno da terra indígena de forma lenta, porém constante. As principais consequências visíveis desse movimento natural são o processo atual de transformação do único lago desse território em terra firme e a incorporação de uma pequena ilha de rio à terra firme na região da aldeia Tamandaré.

Após a demarcação da terra indígena, a beira tornou-se uma área superpovoada. As aldeias Tamandaré e Caucho que eram, desde o início do século XX, colocações de beira, onde poucas famílias viviam, se transformaram em um complexo de dezenas de casas, roçados e capoeiras, ocupando densamente uma extensão de aproximadamente sete quilômetros da margem direita do rio Muru. Na sua configuração, em termos de paisagens, o que marca a margem são os aceiros das aldeias onde ficam as casas e os roçados.

Assim, a beira gira ao redor das casas. Elas são as unidades de referência da produção e do consumo das aldeias, e demandam diversos tipos de recursos ambientais e humanos. A própria construção das casas está entre as atividades que exigem maiores recursos ambientais. Além de necessitarem de áreas limpas e desmatadas para sua instalação, as casas precisam de madeiras e palheiras. Além de mobilizar recursos sociais num processo ativo de reciprocidade e sociabilidade.

Célio Ninawa, na época da entrevista professor da escola da aldeia Caucho, fala sobre as mudanças históricas que levaram à intensa ocupação da beira, apontando para a preocupação ambiental que essa situação já suscitava:

Antigamente, não tinha o certo de colocar roçado, não tinha o certo de morar, não tinha o certo para pescar. Agora é só aqui nesse estirão. Daqui a dez anos não vai ter lugar para morar aqui na beira do rio. Todo mundo tá descendo. Nossa terra é pequena, mas lá para o fundo tem lugar, mas ninguém está mais lá. Agora, como entrou a parte de agricultura no lugar da borracha, todo mundo tá só na beira. Todo mundo tá querendo plantar e criar só aqui na beira. Agora é que estamos enxergando o que é preservar os recursos naturais, mesmo tendo pouco. Senão não tem o que comer ou tomar água gelada que nem o nawá tem, porque vai

faltar árvores para fazer sombra. (Célio Ninawá, aldeia Caucho, 2007).

Como já vimos, o aumento populacional na beira, identificado nesse trecho pelo professor Célio, foi heterogêneo e cosmopolita, no sentido de congregar famílias *Huni Kuin* de diversos lugares e das mais diversas formações históricas. Esse cosmopolitismo acentuou a sociabilidade nas aldeias e entre as aldeias. Essa sociabilidade é atualizada e efetivada no engajamento em ações de produção e reprodução material e social complementares.

Nesse sentido, a maior referência local dessa sociabilidade são materializadas nas residências, nas casas (*hiwe*) que são as unidades socioeconômica das aldeias. Ter uma casa na aldeia não é só ocupar ou possuir o território onde casa está situada. Significa, sobretudo, pertencer ao grupo e esse pertencimento se constrói pela sociabilidade que transcorre por essas casas.

Assim, para os *Huni Kuin*, a casa é importante sobretudo para receber as constantes visitas de parentes e amigos. Nessas visitas se atualiza e se fortalece o pertencimento entre grupos de parentes e amigos. Visitar significa conectar lugares e pessoas de forma a se sentir parte do mesmo *nukun yura*, de um mesmo corpo. Essa conexão é feita através das refeições conjuntas e da troca de alimentos.

Nas visitas interaldeias, as pessoas não têm como objetivo apenas comer, elas também vão em busca de alimentos crus, legumes e carne de caça, para levá-los de volta para sua casa e transformá-los (McCallum, 2015). Assim, as visitas formam uma corrente de reciprocidade, na medida em que os anfitriões são obrigados a ser generosos, servindo refeições e concedendo parte do produto de seus roçados ou de suas caçadas aos visitantes que, no futuro, em uma visita de retorno, deverão ser compensados na mesma medida ou mais. Essa socialização é considerada tão importante que até a arquitetura da maioria das casas, réplicas das casas dos seringueiros, é tida como propícia para incentivá-la.

Feitas com paredes de madeiras serradas, as casas são cobertas de palhas e suspensas a cerca de um metro do chão, de modo a ficarem protegidas da alta umidade local, da água da chuva e da entrada de animais domésticos. Algumas casas têm varanda externa que serve da antessala para as visitas. As portas de entrada invariavelmente dão para uma sala com alguns móveis ou redes, onde os donos das casas recebem diariamente os visitantes com refeições, fartas ou não, dependendo da época e também das condições econômica da família. A sala serve também para hospedar as visitas em caso de

necessidade. Essas casas possuem um ou dois quartos que são as únicas áreas privativas dos moradores.

A área mais importante de uma casa *Huni Kuin* é a cozinha. É também o cômodo mais amplo. É na cozinha que grupos de mulheres, e também de homens, podem se reunir confortavelmente em torno de alguma atividade: produção de comida, confecção de artesanatos, planejamento das atividades familiares ou simplesmente para conversar. Apesar de muitas casas possuírem fogão à gás, a maioria usa o tradicional fogão à lenha, feito com duas paredes de barro paralelas e assoalhos também de barro, assentados no próprio chão da cozinha.

Em muitas casas, geralmente a poucos metros da cozinha, há uma torneira que recebe água encanada de poços artesianos, furados pelo órgão do sistema público de saúde. Essa água potável é usada na preparação dos alimentos e banhos. No entanto, é muito comum faltar água nessas torneiras, seja por causa do uso intenso, seja por falta de manutenção nos motores que bombeiam a água para as casas. Nesses casos, busca-se água nas nascentes, grotas ou em algum açude próximo.

Além da casa ser um atrativo para a sociabilidade através de visitas mutuas, elas também são, em si, um reflexo material dessa sociabilidade e da reciprocidade obrigatória entre parentes e afins, assim como da lógica de ajuda mútua entre vizinhos e aliados não parentes. Sem a ajuda de parentes e vizinhos não se faz uma casa. Essa ajuda é praticamente uma obrigação social.

Sua construção obedece a um calendário definido em função da colocação dos roçados, devendo ser realizada apenas nas semanas seguintes ao trabalho de derrubada que precede a colocação de um roçado. Os motivos estão relacionados tanto à oferta das madeiras, já que as casas são construídas preferencialmente com as árvores retiradas das áreas destinadas à criação de novos roçados; quanto à questão de administração de tempo, já que na colocação do roçado a força de trabalho é direcionada quase que exclusivamente para essa atividade.

Na construção da casa, os homens solteiros colaboram com os casados até que consigam formar sua própria família, quando então poderão receber um terreno para construir sua habitação e um pedaço de terra para a plantação, se tornando parte do grupo dos 'donos/cuidadores' (*ibu*) desses espaços. A destreza necessária para a construção das casas é uma aprendizagem adquirida pelos homens logo cedo, a partir da puberdade. Quase todo jovem ou adulto nas aldeias já construiu ou já ajudou a construir uma casa. O envolvimento físico nas atividades diversas que envolvem a construção da casa é

essencial para o reconhecimento, por parte dos parentes, da capacidade de alguém se tornar um *ibu*, ou seja, uma pessoa adulta que consegue construir e cuidar de seu espaço.

Além do esforço físico, da destreza, de um saber arquitetônico, essas construções envolvem também um conhecimento ecológico e botânico minucioso das árvores e das palheiras propícias para as diversas partes que compõem a casa: paredes, assoalhos, caibros, barrotes, vigas e linhas. Todas as espécies aptas para o uso são conhecidas e classificadas a partir de características como peso, facilidade de manuseio, resistência ao apodrecimento, etc.

Para os *Huni Kuin* do Caucho, a casa não é só a referência da unidade residencial familiar. Quando se fala na casa em geral, eles incluem nessa definição o espaço imediatamente próximo, ou seja, os quintais, também chamados de terreiros. Nesses espaços, que também são unidades de produção, são cultivadas árvores frutíferas e plantas de uso cotidiano, como o urucum usado nas pinturas corporais, o *nixi pae*, conhecido regionalmente como ayahuasca ou daime, e o *pukaimam ou waka*, planta usada como “veneno” nas pescarias realizadas nos poços dos rios e conhecida regionalmente como tingui. Nesses quintais, ou terreiros, também encontram-se diferentes tipos de pimentas, muito apreciadas no preparo das refeições; e pequenas hortas suspensas ou cercadas de forma a estarem protegidas dos bichos de criação, principalmente das galinhas que vivem soltas nesses espaços.

O acesso aos quintais é livre. Não existem cercas ou outras formas de marcação do espaço. Porém, seus produtos, como frutas, temperos ou pimentas, pertencem à família dona da casa. Em algumas áreas das aldeias e em algumas capoeiras próximas, há uma recente expansão de sistemas agroflorestais (SAFs), espaços onde se plantam espécies frutíferas para alimentação, alguns legumes úteis e de rápido amadurecimento, madeiras de lei como mogno e cedro, amarelinho, copaíba, andiróba e maçaranduba, e também diversas palheiras. Esses sistemas agroflorestais são desenvolvidos basicamente pelos agentes agroflorestais das aldeias e seus familiares com o objetivo de produzir alimentos e materiais úteis, seja para suas demandas de subsistências, seja como alternativa econômica para geração de renda.

Nas proximidades de algumas casas, encontramos também outros canteiros com ervas medicinais, que eles chamam de “farmácias vivas”, plantadas através de iniciativas individuais ou coletivas. Esses canteiros também podem ser vistos em pequenas matas isoladas no aceiro das aldeias ou em capoeiras antigas próximas das casas. Nesses espaços, junto com espécies nativas, são plantados remédios da mata (*dau*). As farmácias

vivas coletivas são cuidadas basicamente pelos agentes de saúde indígena, agentes agroflorestais sob direção de alguns velhos conhecedores dessas plantas (*daurayá*). A implementação dessas farmácias vivas fazem parte do processo de resgate de conhecimentos que foram “perdidos” ou “guardados” nas décadas da exploração da seringa. Shanê, na época da entrevista morador da aldeia Dezoito Praias, também conhecido como Ceará, fala dessas farmácias:

Antigamente, a gente procurava e tirava nossas ervas medicinais na mata. Hoje, começamos a plantar e damos o nome de farmácia viva a essa plantação. Porque agora se precisar, sabemos onde ir buscar. Estamos plantado. Indo buscar na mata e trazendo pra cá. Tem algumas que só tem na cabeceira do (igarapé) Humaitá e a gente fez intercâmbio e foi lá buscar. Os pajés formados se foram, aqui não tem nenhum, então tem que ter remédio perto. (Shanê, aldeia Caucho, 2011).

Na aldeia Caucho há uma “farmácia viva” coletiva, localizada numa área de mata relativamente limpa, com árvores altas, incluindo, em suas proximidades, a presença de uma sumaúma (*xunu*), árvore considerada *yuxibu*, um ente espiritual poderoso que atrai e guarda outros seres espirituais conhecidos como *yuxin*, como veremos adiante. Por isso, nesse lugar também são realizados constantes rituais de *nixi pae*, com intenso compartilhamento e troca de conhecimentos entre velhos e jovens da aldeias sobre a cultura *Huni Kuin*, principalmente sobre as plantas, suas relações como a cura e as doenças.

Esse conjunto de plantações nos quintais e nos aceiros das aldeias, constituído praticamente por árvores perenes frutíferas e madeiras, faz uma diferença grande na paisagem quando comparado com a beira no entorno da terra indígena. Quando olhamos a partir do rio Muru, a média e curta distâncias, podemos perceber uma cobertura vegetal mínima na beira, em comparação com o corte raso que ocorreu nas margens nas áreas de entorno da terra indígena, formadas por fazendas e assentamentos rurais.

Além das casas e de suas externalidades, como os quintais e canteiros, fazem parte das aldeias as áreas públicas e de livre acesso, a maioria delas também construídas sob o quadro da sociabilidade e reciprocidade. As principais áreas desse tipo são os portos e os *kupixawas*. Os portos estão localizados em áreas de remansos do rio Muru e marcam os

núcleos centrais das aldeias. São locais de intenso movimento de embarcações, servindo de atracadouro para as canoas particulares e as embarcações coletivas, como os barcos de propriedade da APAHC e aqueles usados para transportar pacientes para o sistema público de saúde em Tarauacá.

O porto está sempre localizado na beira de um barranco de terra firme fora do alcance da água do rio, mesmo no auge da cheia anual. Cada porto possui uma escada de madeira que varia de tamanho de acordo com a altura do barranco da aldeia e que resiste a, no máximo, dois períodos de cheias do rio. Assim, praticamente todo ano, as escadas dos portos precisam ser reconstruídas ou reformadas, não tanto por causa do apodrecimento das madeiras, mas em razão da força da correnteza do rio Muru, que no auge da cheia carrega para seu leito grande parte dos degraus. O porto também é um ponto de encontro, já que em suas proximidades as pessoas tomam banho, as mulheres lavam roupas e utensílios domésticos e as crianças, na época de seca do rio, passam praticamente o dia brincando.

Os *kupixawas* são as construções coletivas e de livre acesso mais importantes das aldeias. Essas construções indicam a presença de uma unidade política. Na terra indígena, cada aldeia, ou seção de aldeia, tem seu *kupixawa*. Os *Huni Kuin* chegam mesmo a dizer que se a aldeia não tiver um *kupixawa*, não é uma aldeia. A aldeia Caucho, por exemplo, por estar dividida em três grupos, então possui quatro *kupixawas*: três menores para cada um desses grupos e um maior que é coletivo e considerado da aldeia como um todo. Esse último também é considerado o principal *kupixawa* da terra indígena.

Na história dos *Huni Kuin*, como já dissemos, os *kupixawas*, chamados originalmente de *shubuãs*, eram casas comunais, coletivas, feitas de madeiras e cobertas de palhas até o chão, onde moravam até uma dezena de família. Foram renomeados como “malocas” pela historiografia. No ciclo da borracha, desapareceram e as moradias passaram a ser muito parecidas com as casas dos seringueiros regionais.

Na última década do século XX, já como projetos de compensação pelos impactos da BR 364, começaram a serem construídos grandes “chapéus de palha” para realização de reuniões culturais e políticas. Esses locais herdaram o nome e passaram a ser chamados de *kupixawas*. Não eram mais malocas de moradias e sim uma área de acesso comunitário.

Mesmo não servindo mais como moradias, esses *kupixawas* atuais conservaram a ideia de sociabilidade de uma comunidade ou de um conjunto de famílias. Eles abrigam todos os encontros coletivos das aldeias, como as constantes festas e danças rituais *Huni Kuin*; os rituais religiosos e de cura, como as seções de pajelança para curar algum

enfermo da aldeia; e os constantes rituais de *nixi pae* e *reshke* (rapé), que fazem parte da vida cotidiana dos *Huni Kuin* do Caucho.

Além disso, os *kupixawas* são também espaços políticos. Nesses locais são realizadas as inúmeras reuniões de planejamento dos trabalhos coletivos que ocorrem quase semanalmente quando os índios discutem e planejam diversas ações: colocação de roçados, recebimento e alocação das famílias que chegam para se estabelecer nas aldeias, discussão de projetos de política pública, reuniões e assembleias da APAHC, etc. O *kupixawa* da aldeia Caucho, o maior da terra indígena, recebe os visitantes ilustres e comitivas com “parentes” de outras regiões. Recebe também políticos municipais e estaduais que constantemente visitam a área para anunciar medidas de políticas públicas, entregar equipamentos ou pedir apoio para alguma ação.

Do ponto de vista material, os *kupixawas* são construções de madeira, sem paredes e cobertos de palhas. Geralmente, possuem um grande banco, também de madeira, que o contorna internamente como uma “ferradura”. São rodeados por uma área chamada “terreiro”, limpa de qualquer vegetação, que é usada para as danças rituais e festivas.

Assim como as casas, a construção dos *kupixawas* é uma atividade coletiva e exige, em seu conjunto, uma grande quantidade de materiais, especialmente palhas para a cobertura que duram apenas entre três e quatro anos. Os *kupixawas* possuem uma peculiaridade: eles não podem jamais cair pela ação do tempo. Caso contrário, uma desagregação social pode se abater sobre as aldeias. Portanto, para prevenir que isso aconteça, os *kupixawas* devem ser derrubados antes de sua total degradação material. Na aldeia Caucho, somente na última década foram derrubados e reconstruídos três grandes *kupixawas*.

Esse conjunto de casas, construções, áreas coletivas e familiares, quintais e viveiros e açudes, estão todos localizados no que os *Huni Kuin* chamam de “aceiro da aldeia” ou simplesmente aldeia (*shanaê*). Ao redor dos aceiros, um conjunto de roçados de terra firme (*bai kuin*) que compõem a maior parte da beira. Esses roçados são separados em roçados novos (*bai kuin*) e capoeiras (*bawe ewapa*).



Foto 1: casa *Huni Kuin* na aldeia Caucho



Foto 2: Kupixawa da aldeia Caucho

Com o aumento do número de famílias, a colocação e manutenção dos *bai kuin* tornaram-se também uma questão de organização territorial. Atualmente, essa abertura dos novos roçados com a tradicional agricultura de coivara, ou corte e queima, é a atividade que mais causa impactos nas áreas de bordas da floresta na terra indígena. Com o aumento da demanda por terra agricultável no interior da área demarcada, os roçados estão avançando significativamente em direção ao centro. Todos os anos são abertos novos locais na mata bruta para colocação de novos roçados para os moradores antigos e para os novos moradores.

Podemos ver esse avanço no aumento da distância entre as casas e os roçados. Os *Huni Kuin* afirmam que, antes da demarcação da terra indígena, os roçados eram abertos e plantados bem próximos das casas. No entanto, com a aglomeração de moradias na beira, os espaços de produção agrícola próximos às residências foram escasseando e atualmente se encontram em áreas cada vez mais afastadas. Hoje, os roçados mais próximos estão em média entre vinte e trinta minutos de caminhada na direção do centro. Eles avançam rapidamente nessa direção, levando consigo áreas de floresta preservadas.

Um roçado varia de dimensão em função do tamanho da família à qual pertence. Contudo, para que ele possa receber os cuidados necessários, dificilmente passa de um hectare de terra. Falaremos mais dos roçados e de sua importância na sociabilidade e reciprocidade *Huni Kuin* mais adiante. Por hora, é importante saber que os roçados ocupam as maiores áreas da beira.

Além dos roçados, também chama atenção na beira a presença de açudes, grandes lâminas d'água que marca a paisagem nas aldeias. Os *Huni Kuin* do Caucho possuem seis açudes em suas aldeias. Eles foram construídos no decorrer da década de 2000 com recursos da compensação dos impactos ambientais decorrentes do asfaltamento da BR 364. Por falta de recursos, de acompanhamento técnico, e de cancha dos próprios *Huni Kuin*, os açudes foram abandonados durante alguns anos e, posteriormente, apropriados por famílias específicas que passaram a cuidar deles e, conseqüentemente, passaram também a ser donas de sua parca produção. O acesso aos açudes é livre, mas os peixes produzidos são propriedade das famílias cuidadoras. Assim como outros produtos, essa apropriação privada dos peixes é relativa, pois acaba sendo coletivizada através do compartilhamento entre parentes e vizinhos próximos.

Por último, mais afastado das aldeias, mas ainda relacionado à beira, há algumas áreas desmatadas formadas por pastos abertos pela Fazenda Cinco Estrelas. Na área demarcada há cerca de quinze pastos, dos quais dez ainda são utilizados. Nesses pastos

ainda em uso encontram-se aproximadamente 180 cabeças de gado que pertencem a famílias das quatro aldeias. O gado foi “herdado” após a demarcação da área e é criado solto e em grupo. Cada dono cuida do seu pequeno rebanho, comprando sal e vacina.

Esses animais são mortos apenas em datas especiais de comemoração ou ainda quando a família necessita de recursos financeiros com urgência. A carne de gado, diferentemente da carne de caça, não faz parte do sistema de reciprocidade dos *Huni Kuin*, podendo ser vendida para familiares e vizinhos. Devido à escassez de áreas de florestas e das demandas por espaço para os roçados, existe um acordo entre os *Huni Kuin* do Caucho para não abrir novos pastos e não adquirir mais cabeças de gado.

Praticamente tudo o que acontece na beira, nas casas, aceiros e roçados, é marcado pela intensidade da vida social. A sociabilidade, a cooperação e a reciprocidade entre parentes e vizinhos marcam esse espaço. A vida social intensa caracteriza os processos de manejo dos ambientes da beira da terra indígena. Como vimos, essa reciprocidade é atualizada nos trabalhos conjuntos de colocação de roçados e coletivização da repartição de seus produtos; nas construções das casas por pais, filhos, sogros e genros; na divisão da carne dos animais caçados, que são sempre partilhados entre todos os membros dos grupos domésticos que residem nas proximidades, parentes ou não; etc.

Em contraposição à intensa ocupação da beira, o centro, também chamado de “mata” ou “floresta” (*ni'i*), é um espaço completamente livre de ocupação humana residente. Ele corresponde aos outros mais de 90% da área total da terra indígena, sendo caracterizado por sua cobertura florestal praticamente íntegra.

Na língua *Hãtxa Kuin*, o termo para ‘floresta’ é *ni'i*, que significa “aquilo que está em pé”, “algo vertical”, que se estende para cima, em direção ao céu (McCallum, 2015: 232). É essa ideia de verticalidade que o termo para floresta expressa. Em vez de se referir a uma horizontalidade passiva da floresta, os *Huni Kuin* falam de uma infinidade de árvores, verticalmente móvel e personificada (*idem*). Algumas árvores são classificadas como *yuxin*, uma entidade metafísica importante que explicaremos adiante.

O centro é um espaço exclusivamente masculino, sendo conhecido por grande parte dos homens adultos das aldeias. O acesso à ele é completamente livre, independentemente da aldeia em que a pessoa more. Nas matas, piques e caminhos, os homens exercem suas individualidades, seja realizando as caçadas, quase sempre solitárias, seja aplicando algum conhecimento especializado sobre a floresta e os recursos ambientais.

O centro é apropriado e incorporado à territorialidade dos *Huni Kuin* do Caucho, principalmente através das caçadas e da coleta. Essas duas atividades econômicas, mas também culturais, são realizadas nos varadouros e caminhos da mata (*bai kayá*), conhecidos de grande parte dos homens. Muitos desses caminhos foram abertos pelos próprios *Huni Kuin* do Caucho para servir como estradas de seringa no decorrer dos quase sessenta anos de atividade do antigo Seringal Tamandaré.

Apesar de ser considerada uma terra indígena pequena para os padrões amazônicos e até acreanos, a área de floresta do centro é bastante diversificada. Nos mapas elaborados no contexto do etnozoneamento da terra indígena (cf. Capítulo IV), os *Huni Kuin* identificaram vários tipos de vegetação. A mata bruta (*ni'i tsukushu*), a mata limpa ou restinga (*ni'i xaba paka xapaiã*), as florestas com palmeiras (*ni'i pãñã ysãyã*), os tabocais (*paka txaka*), os bambuzais (*nawe paka txaka*), as floresta com bambu (*ni'i pakã wãyã*), as floresta com palmeiras (*ni'i hepeya*), as floresta com taboca (*ni'i pakaya*), as floresta com cipoal (*mabu nixia*) e os cipoais, que são formações exclusivas de cipós (*mabu nixi*).

Esses ambientes e paisagens são recortados por dezenas de igarapés (*pasku*), com destaque para o igarapé do Caucho (*Pasku Biã*), que dá nome à terra indígena e a atravessa em sua parte central, e para o igarapé Tamandaré (*Baka Kamãĩã*), que é o limite a montante da área. Ambos são afluentes do rio Muru. Além desses dois igarapés maiores, onde foram fundadas as primeiras aldeias, também existem dezenas de pequenos córregos conhecidos mas, a maioria deles, sem nome.

O centro também é a morada de uma variedade de animais que vivem na região. Entre os bichos de grande porte (*yuina ewapa*) atualmente são vistos na terra indígena e arredores, podemos mencionar: o veado (*txashu*), o porquinho (*yawa hunu*), a queixada (*yawa kuin*), as diversas onças (*inu*), como o gato preto (*inu mexupa*), gato maracajá (*bixi inu*), a onça pintada (*inu kaneya*). A anta (*awa*), importante animal na cultura *Huni Kuin*, as onças vermelha (*txaxu inu*) e preta (*inu mexupá*) já não existem mais na região.

A riqueza do centro em termos de biodiversidade se contrapõe à pressão que os roçados e as habitações causaram nos recursos ambientais disponíveis na beira da área demarcada. Após o abandono das colocações na década de 1980 e a extrema degradação da área de entorno da terra indígena, o centro tornou-se uma espécie de área protegida, principalmente para os grande animais ainda existentes. No centro, esses animais encontram dezenas de antigas colocações e capoeiras de roçados que foram abandonadas

no processo de ocupação da beira e que, com o tempo, se transformaram em matas secundárias com grande abundância de alimentos para a fauna.

A ausência de moradias fixas, ou seja, de ocupação humana, somada à abundância de alimentos e de antigos roçados nas colocações abandonadas, acabaram atraindo vários animais da região que encontram no centro da terra indígena uma área de refúgio protegida dos desmatamentos e dos caçadores profissionais que moram na cidade de Tarauacá e nos assentamentos próximos. Esses locais são chamados pelos *Huni Kuin* de “mercado vivo”, “áreas de atração”, ou ainda “áreas de refúgio” (cf. Capítulo IV). A presença dessas áreas de atração, somado ao quadro de desmatamentos nas fazendas e nos assentamentos rurais, fez com que a área demarcada passasse a ser o lugar de maior quantidade e variedade de animais próximo da cidade de Tarauacá.

Atualmente, os *Huni Kuin* do Caucho reconhecem a presença de uma grande diversidade de animais. Além dos animais maiores já citados, há dezenas de animais menores, chamados regionalmente de embiaras ou, na língua *Hãtxa Kuin*, *yuinaka ewapama*. As principais embiaras citadas pelos *Huni Kuin* do Caucho são: a paca (*anu*), a cutia (*mari*), a cutiara (*txanas*), o quati (*xixi*) e diversos macacos como o soim bigodeiro (*xipi tixã*), o soim branco (*shapu xipi*), o soim preto (*isu xipi*), o zog-zog (*pakaruka*), o macaco da noite (*niru*), o macaco de cheiro (*basá*), o macaco prego (*xinukuĩ*), o macaco cairara (*abu xinu*), o macaco guariba/capelão (*du*) e o macaco preto (*ixu*). Muitos pássaros também são conhecidos, a maioria usados como alimento como o nambu galinha (*kumakuĩ*), o nambu azul (*kumawã*), o nambu relógio ou pedrez (*senê*), o juriti (*dei*), o jacamim (*neá*), o jacu (*kebu*), o papagaio (*bawá*), a arara (*shawã*) e o tucano (*shukê*).

Embora o centro seja aqui apresentado em partes – florestas, caminhos, animais, barreiros e cursos d’água -, essa separação não representa o modo *Huni Kuin* de ver esse ambiente. Ao se referir a ele, os *Huni Kuin* o definem como um complexo de paisagens e animais inter-relacionados. Podemos ver essa complexa interdependência no depoimento a seguir de Seu Almir, antigo morador e liderança da aldeia Tamandaré, que fala sobre a vegetação no local e de suas inter-relações:

O paka xaka (tabocal) é sempre uma capoeira com muitas tabocas, onde tem muita embaúba, quari-quari, mas tem mata também e vários tipos de paus junto com os bambu. E tem os animais de pena que gostam de comer aquelas frutas. O aracuã, o japó e vários tipos de animais que comem ali dentro. Lá [no

centro] a gente topa com ervas medicinais e topa com kawá [folha com o qual se faz a bebida huni] também. Existe também medicina, existe muito mais medicina no centro. As vezes a gente vai procurar o 'mexi pey' pra dor de cabeça, pra dor de dente. Na pana isanhã, que é onde fica muito açazeiro, e que tem vários tipos de palmeira de açai, também dentro tem várias espécies de madeira, como cumaru. Mas também são gapós, porque os açais gostam de beira de gapó, que nem o buriti. Onde tem açai vem muito pássaro, que vem comer as frutas. Tucano, aracuã, curica, benfica, thurã e vários tipos de pássaros. (Almir, aldeia Caucho, 2006).

Se na beira ocorre uma inter-relação forte entre as pessoas, no centro essa inter-relação se dá entre os *Huni Kuin* e os entes não-humanos que animam plantas e animais, chamados *yuxins*. Para tanto, existe um protocolo de inserção humana nesses locais, com cuidados relacionados às crenças nos *yuxins*, principal ente da religião *Huni Kuin*. Trataremos dessa relação entre religião e manejo dos ambientes mais adiante. Antes disso, discutirei, a seguir, o processo resultante da ocupação diferenciada da beira e do centro. Essas diferenças na ocupação apontam para a existência de uma diversificação nas relações e atividades de produção e de apropriação dos recursos ambientais. Elas evidenciam o modo de interagir específico com cada ambiente, através das atividades de produção e transformação na terra demarcada.

II.2 2 OS RECURSOS E SEUS USOS

O tipo de apropriação e uso dos recursos ambientais na terra indígena são estabelecidos de forma complementar na aldeia e na floresta. Essa apropriação basicamente cumpre uma tripla função: 1) conseguir suprir parte das necessidades biológicas e socioeconômicas básicas do grupo, como a presença da carne de caça, madeira para energia dos fogões e construção das casas e infraestruturas comunitárias, como a construção dos *kupixawas* 2) estabelecer uma ocupação e um controle efetivos sobre o território, nos seus próprios termos, ou seja, partir da própria produção

apropriação e transformação desse território; como exemplo temos o uso dos caminhos de caçadas no centro, e a produção dos trabalhos de roçados na beira e 3) atualizar os componentes sociais centrais da ontologia *Huni Kuin*, como a dualidade, a reciprocidade e a sociabilidade, todas estreitamente relacionadas com as crenças *Huni Kuin*.

Os modos dessa apropriação se realizam principalmente a partir da agricultura de coivara (corte e queima) e das caçadas; e, de forma menos intensa, da pescaria e do extrativismo. Veremos que as mudanças na organização territorial e na territorialidade, segmentaram essas atividades entre beira e centro, causando mudanças significativas nas paisagens e ambientes da terra indígena. Agricultura e caça continuaram sendo as duas principais atividades, complementadas pelas pescarias nas águas do rio Muru e pelo extrativismo e coleta vegetal nas bordas do centro.

II.2.1 ROÇADOS E PESCARIAS:

A colocação do *bai kuin*, os roçados de terra firme, é a principal e a mais social das atividades produtivas dos *Huni Kuin* do Caucho, não existindo, nenhuma outra atividade, além da colheita, que possa ser realizada individualmente. Na instalação de um roçado são envolvidas todas as pessoas adultas das aldeias, homens, mulheres, vizinhos, parentes e afins. Ter pelo menos um roçado é uma obrigação, como diz seu Pedro, nascido e criado na aldeia Tamandaré:

Cada família que tem sua casa tem também o seu roçado. Como é muito trabalho, outros tem que ajudar. É do roçado que a gente tira para comer e para oferecer aos visitantes e parentes que vem na nossa casa. Portanto é uma obrigação de todo chefe de família ter seu próprio roçado. (Almir, aldeia Tamandaré, 2014).

Além disso, em todo o processo que envolve os roçados, como já dissemos, são estabelecidas as relações de sociabilidade e reciprocidade. Essas relações são invocadas desde a escolha dos locais para colocação dos roçados até a distribuição de seus produtos através do compartilhamento de refeições e alimentos crus.

A colocação do roçado obedece um protocolo relativamente rígido de etapas consecutivas e articuladas. Ela segue um calendário regular e uma divisão sexual do

trabalho. Não se abre um roçado em qualquer época, nem em qualquer lugar. O início da atividade de abertura do roçado e dos plantios que seguirão são fixados em função do ciclo climático.

Os locais destinados aos roçados são discutidos e divididos entre as famílias na ocasião da primeira “friagem”, que é a frente fria que marca o início do verão amazônico, em torno do mês de abril. Nessa ocasião, os chefes de família se juntam para decidir os locais e os tamanhos dos seus roçados. A escolha do local é decidida entre parentes e vizinhos próximos para evitar sobreposições. Os homens mais velhos ou os mais experientes no plantio, o que coincide geralmente na mesma pessoa, são os responsáveis por essa escolha. Os melhores locais são distribuídos tendo como critérios a proximidade da casa e o tempo de moradia da família no local. Os lugares preferidos são as já raras áreas de mata bruta e com declividade acentuada, que facilita a propagação do fogo e ao mesmo tempo impede o “empoçamento” da água da chuva que, caso ocorra, estraga os legumes de raízes como a mandioca (*atsa*), o cará (*poá*), a batata doce (*kari*) e o inhame (*peká*). Quando ocorre o risco de sobreposições, a questão é resolvida com mediação da liderança da aldeia e consultas aos interessados.

Após as escolhas dos locais de cada roçado, os homens adultos assumem os serviços iniciais de abertura do terreno, ou seja, a broca, a derrubada e a capina. Essas tarefas exigem um maior esforço físico e braçal. Parentes, afins e vizinhos reúnem-se para trabalhar, seja por obrigação de parentesco ou por “troca de hora”, isto é, quando os agricultores se ajudam mutuamente na mesma proporção de tempo. Por exemplo, se alguém trabalhar dois dias na colocação do roçado de algum vizinho, essa pessoa espera que o dono desse roçado o ajude durante o mesmo período de dois dias quando ela necessitar.

Com machados e motosserras, realizam, primeiro, a derrubada das árvores maiores, em seguida, dos arbustos de porte menor e da vegetação rasteira. Essas tarefas, feitas entre os meses de abril e julho, requerem um considerável esforço. Quanto maior o cuidado nessa fase inicial, maior a produtividade e a longevidade de um roçado. Assim, uma limpeza boa garante até cinco anos de produtividade enquanto que uma limpeza mal feita produz apenas dois anos ou três anos de forma precária.

Nos meses seguintes, entre agosto e setembro, realiza-se a queimada. Essa etapa também é feita pelos homens e é considerada imprescindível para eliminar a vegetação rasteira e as árvores menores. Ela é necessária para aumentar a fertilidade do solo e a conseqüente boa produção agrícola. Como diz Zé Francisco, agente agroflorestal e

liderança da aldeia Tamandaré, os roçados mais férteis são aqueles implementados nas matas bruta após as queimadas:

A gente sempre toca fogo no roçado de terra firme para queimar bem as arvores derrubadas e se elas resistirem. A gente encoivara, que é juntar o que não queimou com os troncos das arvores maiores e queimar de novo. Mas o fogo é bom mesmo para realizar uma boa colheita, porque senão as plantas crescem fracas. (José Francisco, Aldeia Tamandaré, 2014)

Após as etapas de abertura e queimada do roçado, dá-se início ao plantio das espécies. Essa fase é assumida conjuntamente por homens e mulheres, sendo que essas últimas são responsáveis exclusivas pela plantação do algodão (*shapu*), usado na fabricação de tecidos, e do urucum (*mashê*), que junto com o jenipapo (*nanê*) é utilizado nas pinturas corporais (*kenês*).

A quantidade e os tipos plantados variam conforme os interesses de consumo e econômico de cada família. Nas duas últimas décadas, com o número de moradores aumentando a cada ano nas aldeias, o tamanho dos roçados foi diminuindo e a quantidade aumentando de forma crescente. Para acomodar esse processo, os *Huni Kuin* do Caucho passaram a plantar áreas de, no máximo, um hectare por família, considerado um limite padrão para que todas elas possam ter acesso a locais férteis. Nas aldeias, poucos agricultores usam uma área desse tamanho.

O plantio é feito em consórcio, isto é, várias espécies são plantadas juntas em uma mesma área e seguindo uma sequência precisa. Primeiro, planta-se a macaxeira (*atsa*) em toda a extensão da roça. Em seguida, é realizado o plantio de outras espécies, como milho (*sheki*), arroz (*nutu bati*), cará (*poá*), batata doce (*kari*), mamão (*barã*), algodão (*shapu*), jerimum, melancia (*sheati barã*), inhame (*pecá*), mudubim (*tama*), manga (*awa hubu*). Muitas famílias também abrem uma área para colocar um roçado exclusivo para as diferentes variedades de banana (*mani*), fruta que, ao lado da macaxeira, é a base alimentar dos *Huni Kuin*.

Além dos conhecimentos sobre as técnicas de plantio e sobre a ecologia das espécies plantadas, os *Huni Kuin* também consideram que devem respeitar uma peculiar interrelação entre as espécies para obterem sucesso nas plantações. Uma boa colheita

depende do respeito à essas associações. No depoimento que segue, Banê, morador da aldeia Caucho, fala dessas associações:

O tempo bom para o plantio da atsa é no tempo da floração do pau d'arco. O milho é bom plantar na floração da sumaúma, que é um importante yuxibu [tipo mais poderoso de entes espirituais], onde vivem muitos yuxins [entes espirituais] de arvores e animais da floresta. Plantar batata doce e inhame é no tempo da floração da cajazeira da mata. Uma depende de outra e por isso não se deve plantar em qualquer tempo os legumes, porque senão eles morrem e a gente perde a colheita e vai perdendo as sementes. (Banê, aldeia Caucho, 2011).

No plantio, os *Huni Kuin* possuem um costume que está praticamente desaparecendo, mas que ainda assim continua presente no imaginário e é lembrado por alguns poucos agricultores oriundos de aldeias mais “tradicionais”. Trata-se da separação entre as variedades de sementes consideradas tradicionais e as novas aquisições. Os índios do Caucho dizem que para fazer essa separação é necessário proceder a uma divisão nos seus roçados, ou seja, traçar o que eles chamam de “caminho do meio” (*mana bai*) ou “caminho verdadeiro” (*bai kuin*), que é também o próprio nome do roçado. Esse caminho divide as plantações em dois lados. De um lado são plantadas somente as sementes tradicionais *Huni Kuin* e, de outro, as semente que eles conseguiram com os vizinhos *nawá*, como o milho duro ou vários tipos de arroz, por exemplo. Esse costume de separar os roçados é raro na Terra Indígena Igarapé do Caucho, mas ainda é guardado na memória e revela uma forma peculiar de proteger as sementes de cruzamentos não desejados.

Dois meses após o plantio do roçado é feito uma “limpa”, ou seja, são retirados os capins e os matos baixos que nascem entre os legumes. Se o roçado for colocado na mata bruta são necessárias duas a três limpas por ano. Quando ele é feito na capoeira, o procedimento deve ser realizado várias vezes de acordo com a capacidade de regeneração da capoeira.

Os produtos dos roçados, chamados genericamente de “legumes”, compõem a maior parte dos itens da dieta alimentar de uma família *Huni Kuin*. Eles também

representam boa parte de sua produção econômica, já que parte significativa dos recursos financeiros nas aldeias gira em torno da venda e da troca dos produtos dos roçados.

Na fase da colheita, as mulheres assumem as principais tarefas, cabendo a elas, além da própria colheita - atividade que também dividem com os homens –, a decisão sobre o tipo e a quantidade de legumes que serão retirados. Cabe também a elas decidir para qual uso será colhido determinado tipo de legume: alimentação da família ou comercialização.

Dependendo do tipo e da necessidade das famílias, os legumes são colhidos entre seis e dezoito meses para as espécies mais tardias. Nem todas as plantas dos roçados são colhidas. Algumas são deixadas com o objetivo de atrair embiaras, como porquinhos, pacas e cutias. A caça desses animais vem complementar a alimentação cotidiana das famílias.

Embora o trabalho no roçado, nas etapas de abertura, queimada, plantio e colheita, seja coletivo, os resultados da produção são privados, pertencendo à um homem, à uma mulher ou à uma família. Eles são os *ibu* (cuidadores) de seu roçado. Assim, dizer que uma pessoa é a dona de uma roça significa afirmar que ela é a sua criadora e cuidadora. Da mesma forma, podemos falar que os homens responsáveis pelas queimas dos roçados tornam-se *ibu* dos espaços por ele queimados.

Quando o solo se esgota, os roçados começam a dar sinais de fraqueza. Eles são então abandonados por tempo indeterminado para “descansar”. Essas áreas passam a ser chamadas de capoeiras (*nawe*). Nos primeiros anos são chamadas de “capoeira nova” (*nawe mashu*), quando passam a ter mais de dez anos recebem o nome de “capoeira velha” (*nawe ewa*). As capoeiras se transformam em locais de atração de pequenos animais. Geralmente, os homens mais velhos são os *ibu* das capoeiras, uma maneira de mantê-los ativos enquanto “criadores” e “cuidadores”.

A maior parte dos produtos dos roçados é destinada à alimentação da família. Porém, planta-se também para comercializar o excedente. Ao lado dos salários e dos programas sociais do governo federal, a agricultura é o mais importante componente da economia das aldeias. Chagas Reinaldo Kaxinawa, morador da Nova Aldeia, fala do funcionamento da economia agrícola dos *Huni Kuin* do Caucho:

Plantamos para comer e vender. Esse ano plantamos muito milho, mas cada produtor tem um tipo de plantaço pra vender. A gente está vendendo muito milho verde porque esse ano deu muito milho verde. E aqui tudo que se produz se pode vender. A

própria comunidade compra. Os aposentados e os funcionários compram, para ajudar os parentes. Mas a maioria é no fiado, a minoria à vista. É assim que funciona a economia. (Chagas Reinaldo, aldeia Caucho, 2015).

Os *Huni Kuin* vendem qualquer produto do roçado que exceda a quantidade necessária para ser usada e partilhada entre parentes e vizinhos. Os principais produtos com saída comercial são: a macaxeira, *in natura* ou na forma de farinha ou tapioca, o milho, diversos tipos de pupunha e de banana e outros itens dos roçados.

Os melhores compradores são seus vizinhos próximos *nawá*, que se deslocam até à terra indígena para negociar e comprar alguma produção indígena. Mas também levam seus produtos aos feirantes do mercado municipal de Tarauacá, onde conseguem melhores preços. Os produtos também são vendidos nas próprias aldeias, principalmente para aqueles que possuem renda, como professores, aposentados, agentes de saúde. Essas vendas de legumes entre si, é mais uma socialização do dinheiro, e de atualização dos esquemas de reciprocidades do que necessidade, posto que, mesmo as pessoas que possuem renda também possuem seus roçados, a princípio não precisando comprar de seus parentes.

A transferência da atividade agrícola para a beira, após a demarcação causou modificações importantes. No período anterior à demarcação, com as colocações em funcionamento, os roçados também eram colocados no centro. Sabe-se que a sustentabilidade da agricultura tradicional, quando praticada por populações de baixa densidade demográfica, e com circulação territorial, pode ser considerada como relativamente “sustentável” (Posey, 1997).

Ou seja, os impactos ambientais desse tipo de agricultura são de pequena escala, não extrapolando a capacidade de suporte do ambiente. Esse tipo de agricultura pode, inclusive, contribuir para a volta dos animais, como os *Huni Kuin* afirmam estar acontecendo no centro da terra indígena, atraídos pelas colocações abandonadas e que se transformaram em manchas de vegetação secundária (capoeiras) em meio à floresta primária.

No entanto, a restrição territorial impediu, ou pelo menos diminuiu, essa variação das áreas dos roçados. Essa limitação do território, somada ao adensamento da população na beira, fizeram com que a agricultura passasse a ser praticada exclusivamente nesse ambiente de beira. Embora a produção agrícola continue eficaz para manter a economia

e a subsistência do grupo, os impactos causados nas florestas localizadas nas bordas do centro pelo avanço paulatino e constante dos roçados são extremamente negativos para o equilíbrio ambiental na terra indígena. No prazo imediato e no curto prazo, os desmatamentos produzidos pela agricultura é mínimo. Contudo num cenário de longo prazo e com a população crescendo rapidamente, o desmatamento tende a avançar de forma significativa.

Ao lado da agricultura, a pesca é a outra atividade realizada na beira. Ao que tudo indica, essa atividade só ganhou maior importância após o deslocamento dos *Huni Kuin* dos centros para a margem do rio Muru. Seu crescimento não se deu pela oferta de peixes no rio, mas por conta da escassez de carne de caça. Desse modo, os peixes, apesar de escassos nas águas do baixo Muru, ganharam uma importância crescente na dieta alimentar, sobretudo, no verão amazônico, de maio a outubro.

Embora sejam realizadas intensas pescarias na beira do rio Muru e na região próxima às “bocas” dos igarapés Caucho e Tamandaré, a pesca é considerada uma atividade complementar, sendo exercida principalmente na época dos trabalhos de abertura dos roçados, quando, com o tempo e os esforços dos moradores direcionados para os árduos dias de broca e de capina, a pescaria nas proximidades das aldeias se torna essencial para o fornecimento de proteína animal para as famílias.

O local preferencial de pesca são as águas do rio Muru que baixam na época do verão e ficam menos turvas, formando em seu leito dezenas de poços e pausadas, também chamados de balseiros. Nas curvas do rio, onde existe pouca correnteza, se concentra o maior número de peixes. Esses lugares são chamados “poços”, quando limpos, e “pausadas” ou “balseiros” quando acumulam os troncos das árvores que descem o rio na vazante. No inverno amazônico, de novembro a abril, com o alagamento do rio Muru, os peixes espalham-se e a atividade de pesca fica reduzida, sendo realizada apenas nas bocas de pequenos igarapés que surgem nesse período.

Os *Huni Kuin* usam as técnicas de pesca tradicionais da região, como a tarrafa, o anzol, o “faxeamento” com lanterna e o uso de malhadeiras. Praticam de forma restrita a pesca com tinguí (*waka* ou *pukaiman*), um importante costume indígena. Porém, nos últimos anos, moderaram sua utilização dessa técnica devido aos processos de degradação no rio Muru e dos poucos lagos existentes nas proximidades das aldeias.

Assim, o uso desse veneno está restrito aos poços e, ainda assim, somente nas raras pescarias coletivas que realizam na época da semana santa ou nos dias que antecedem algum trabalho coletivo no roçado. Nos poços e pausadas, lugares onde

encontram-se os peixes maiores, grupos de homens e rapazes costumam pescar de mergulho ou de “bicheiro”, como dizem. Essa técnica consiste em mergulhar na água com grandes anzóis amarrados com cordas de *nylon* na ponta de madeiras, com os quais capturam os peixes grandes, cada vez mais raros.

Apesar de insuficiente em quantidade para a demanda local, a variedade de peixes na região é grande. Os *Huni Kuin* citam dezenas deles: jaú, caparari, surubim, jundiá de barranco, peixe lenha, bode escova, bode tarisca, cuiú, pirapitinga, pacu, mandim, curimatã, bagre, mocinha, braço de moça, cachorrão, piau, casca grossa ou chorona, mumuru, puraquê ou peixe elétrico, traíra, jiju, tambota, bode de igapó, piaba chata e piabinha.

II.2.2 CAÇADAS E COLETAS

Enquanto que na beira a sociabilidade e reciprocidade é satisfeita através dos roçados e construções de casas, no centro esses princípios são satisfeitos através das caçadas. A caçada é uma atividade exclusivamente masculina e coberta de significados que transcendem a questão dos estoques de alimentos. Em termos territoriais, é principalmente através dela que eles territorializam fisicamente o centro e os limites da área demarcada. Essa ocupação do centro é efetivada graças a dezenas de caminhos e piques de caçadas que cortam a área demarcada por todos os lados. É através das caçadas que a noção dos limites da terra indígena ganha um entendimento concreto para o grupo em geral.

Além de sua dimensão territorial, a atividade também supre uma parte significativa da alimentação dos *Huni Kuin* do Caucho. Alguns estimam que a proporção de carne oriunda das caçadas na dieta alimentar chega a constituir quase cinquenta por cento das proteínas, o restante sendo representado pela carne de gado e os animais de criação. Hoje, não existem mais pessoas que se alimentem exclusivamente da carne de caça. Ademais, as caçadas estão diminuindo em intensidade, devido a mudanças estruturais nos costumes desse grupo *Huni Kuin* e também por insuficiência de estoques. Contudo, apesar da diminuição da participação da carne de caça na dieta do grupo, ela continua sendo considerada por eles como o alimento por excelência e principalmente como componente essencial de seu processo de sociabilidade e reciprocidade, tanto entre

si quanto com as entidades não-humanas chamadas *yuxins*, que animam as materialidades humanas e não humanas.

Para os *Huni Kuin*, a troca de carne de caça é um importante componente de seu sistema de reciprocidade. Esse instigante depoimento de Edson Paulino, morador e caçador da aldeia Caucho, mostra dois aspectos da importância das caçadas e das trocas que elas produzem na territorialização da terra indígena e no fortalecimento das relações de reciprocidade:

Eu caçava para comer os seis dias no correr da semana. Sempre nós varava do Marizeiro pro Tamandarezinho e do Tamandarezinho eu saia pelo varador e vinha pra casa. Por essa parte do arraial, a gente já começa a topar queixada, porquinho, veado. E aí a gente vai direto pro Centro Grande. A gente vai um dia e no outro a gente volta. Toda vez que nós anda, nós traz, grande ou pequeno. É difícil nós irmos e não trazer para agradar os vizinhos. É bom trazer caças pro vizinho, vizinhar carne, porque eles fazem pra gente também. Caça é uma coisa muito significativa. A gente como também as caças que os outros matam. Porque tem que agradar com a caça. [A gente] mata caça é para a comunidade também. (Edson Paulino, Aldeia Caucho, 2011).

Com esse depoimento podemos perceber que, diferentemente da colocação dos roçados, a sociabilidade não é uma característica que marca as atividades de caçadas. De fato, as ações relacionadas a essa atividade, no caso específico dos *Huni Kuin* do Caucho, são praticamente solitárias ou somente em companhia de algum outro caçador. Raríssimas vezes são realizadas caçadas coletivas na terra indígena. No entanto, os processos de reciprocidade e sociabilidade são mais intensos e se realizam na repartição do produto das caçadas, ou seja, na divisão da carne de caça entre parentes e vizinhos, como apontado no depoimento acima. O fato da carne de caça ser escassa em relação a demanda, torna sua repartição ainda mais significativa social e simbolicamente para quem participa dos círculos de reciprocidade.

De todas as atividades relacionadas ao manejo dos ambientes, a caçada é certamente aquela que demanda mais qualidades específicas, mentais e corporais, do homem *Huni Kuin*. Uma caçada exitosa exige habilidade com as armas, com as

armadilhas e com as técnicas. Demanda, também, conhecimento do território e da ecologia dos animais, como comenta Edson Paulino, considerado o melhor caçador da região das aldeias Caucho e Nova Aldeia:

Andar na floresta é saber pisar nela, não fazer barulho, não mexer com ela, que aí não corre nenhum animal. Se for um bom caçador, tu mata tudo que tiver lá dentro. O caçador é aquele que pisa nos cantos certos, que não pisa nos lugares barulhentos sem nem mesmo ver. Ele já sabe que não pisa naquilo (...) No inverno é mais fácil rastejar as pegadas porque não faz barulho para assustar eles. É nesse tempo que as caças engordam, porque é tempo das frutas maduras da floresta. (Edson Paulino, aldeia Caucho, 2011).

As caçadas são práticas produtivas e também práticas de territorialização. É durante as caçadas que os *Huni Kuin* andam nas dezenas de piques (*bai kayá*) existentes em toda a extensão da terra indígena. Esses piques são caminhos estreitos e limpos que cortam a floresta, partindo das aldeias e indo até o fundo da terra indígena, permeando os cursos dos igarapés (*pashku*) e passando por barreiros (*mewe*), porções de terra salobra que medem entre 5 e 50 m², e onde os animais vão suprir suas necessidades de sal. Existem também piques que conduzem a locais abundantes em alimentos para os animais, incluindo antigas colocações que foram abandonadas com a demarcação da terra.

Muitos desses atuais piques de caçada eram antigas estradas de seringa e, por essa razão, são também conhecidos pelos velhos seringueiros que viviam nas colocações do centro do Seringal Tamandaré. Albanir Siã, ex-agente agroflorestal e morador da aldeia Caucho, nos fala do principal caminho de caçada da terra indígena e de como ele é usado:

O caminho principal de caçada, que sai do Caucho e atravessa as cabeceiras, é um varadouro antigo. Esse caminho já foi do seringal. Era um ramal para trazer mercadoria pros barracos, com boiada. Esse ramal hoje ficou como pique de caçada. Sai desse caminho pra caçar e volta para não se perder. Esse caminho é o caminho principal, que a gente chama de chefe. Ele atravessa as colocações. Desse caminho saem os caminhos

menores. Deles a gente vai para onde os animais se alimentam, ou descansam, e depois volta de novo pro caminho principal. Mas se usar muito, as caças inteligentes vão embora. Como a anta que a gente nunca mais viu. (Albanir Siã, Nova Aldeia, 2015).

Os caçadores são considerados os *ibus* (donos/cuidadores) desse piques e caminhos, assim como do território em torno deles. O que torna alguém *ibu* de um caminho é o esforço físico realizado na sua criação, com a abertura e limpeza da picada e também seu uso constante nas atividades de caça e coleta.

Cada caçador pode ter sua região ou seus locais preferidos de caçada, geralmente perto da aldeia onde mora, mas a atividade é livre em toda a área demarcada. Para caçar, utilizam espingardas de vários calibres, apesar das atuais dificuldades financeiras para conseguir legalmente munição, pólvora e chumbo na cidade de Tarauacá. Na maior parte das vezes, a munição é adquirida por funcionários (professores sobretudo) e aposentados que a compram e a doam para os caçadores da família, uma doação que entra no sistema de trocas e reciprocidade, como esclarece Albeci, agente agroflorestal da aldeia Dezoito Praias:

A caçada é munição. Se o caçador não tem, o pai compra, a mãe compra. O primo chegou recentemente de Humaitá e a gente dá alguma coisa para ele sobreviver, porque no momento ele não pode. A gente faz isso porque ele precisa e as outras pessoas de nossa comunidade são funcionários. O que não pode é não dar uma ajuda para ele. Porque um caçador sem munição é um homem que não pode manter sua família. Não pode buscar o pão de cada dia para manter a sua família. Então, os parentes doam e depois recebem um pedaço de carne. Mas também esses caçadores que não tem ganho nenhum, também podem vender para a própria comunidade pra não comer insosso. Mas só na comunidade, porque vender na cidade, tá tirando da boca do teu filho. (Albeci, aldeia Dezoito Praias, 2015).

Os *Huni Kuin* da Terra Indígena Igarapé do Caucho caçam o ano todo, mas os meses de inverno amazônico (novembro a março) são considerados ideais para as

caçadas. As técnicas mais usuais na terra indígena são o “rastejo” (*tanay bani*) e a “espera” (*manay*). Os índios dizem que cada uma dessas duas técnicas tem seu tempo preferencial: “*no verão espera, no inverno rasteja*”.

No verão amazônico, os *Huni Kuin* usam, principalmente, as técnicas da espera ou tocaia (*peiti manay*). A espera pode ser realizada no chão (*Shobu manay*) ou no alto (*Tapu Manay*). Quando a caçada é realizada a noite, é chamada de “caçada de dormida” (*Usha Nūbukawe*). Nesse caso, o caçador passa a noite em acampamentos ou tapiris construídos em lugares estratégicos, por exemplo nas antigas colocações. Pode, também, pendurar uma rede numa árvore situada à proximidade de fontes de alimentos dos animais, água ou barreiros, e ficar deitado esperando o bicho aparecer. Na estação seca, a espera é o método preferido e aquele que assegura melhor resultado. Os índios dizem que é uma técnica silenciosa, que não exige andar na mata, já que nessa época do ano, os caminhos da floresta estão cheios de folhas e galhos secos e qualquer pisada, mesmo suave, pode fazer barulho, correndo o risco de espantar os animais. O depoimento a seguir, de um caçador da Nova Aldeia, ilustra a circulação dos caçadores pelo centro da terra indígena e os tipos de animais encontrados:

Já andei pela cabeceira do [igarapé] Quinze, já andei nos piques de queixada. Saio cedo, cinco horas da manhã e pego o pique do barreiro. Vou sozinho. Se não encontro caça, vou para a cabeceira do Quinze. Aí, se eu não encontrar, eu volto. À noite, espero num barreiro que tem um girau em cima pra esperar. Se vier uma paca, o cara mata. Se não vier, volta pra casa. Tem também as queixadas que estão entre a divisão das águas do Quinze e Assacu. Aqui, ainda tem caça. Depois que eu cheguei aqui, já matei quinze caças grandes, em onze meses. Matei um queixada, um veado, um porquinho, e uma porca de embiara, matei capelão, quatipuru, cotiara e cotia, mato paca, tatu. Todos esses bichos nessa matas existem ainda (Nova Aldeia, 2015).

A técnica de rastejo é realizada, sobretudo, no inverno e exige toda a destreza do caçador. Rastejar é seguir os rastros dos animais, identificar as pistas e os sons emitidos por eles, as estratégias que eles utilizam para escaparem da perseguição, etc. Com essa

técnica, os *Huni Kuin* conseguem abater animais maiores, como queixadas (*yawa*), veados (*txachu*) e porcos do mato (*yawa kuin*).

Entre os índios do Caucho, não existem caçadas coletivas e de longa duração, já que em menos de seis horas caminhando atingem os limites mais afastados do território demarcado. A própria escassez de animais na região não permite que o número de animais abatidos seja muito grande e impede esse tipo de caçada. Assim, uma caçada pode demorar, no máximo, dois dias, quando é realizada nos pontos mais distantes da área. Geralmente, o caçador vai num dia de manhã cedo e volta no mesmo dia, no máximo, no dia seguinte. Raras são as caçadas com mais de dois dias de duração.

Para as caçadas, os *Huni Kuin* contam com lugares específicos, os “pontos de caçadas”, também chamados de acampamentos. Eles estão localizados perto das antigas colocações e em outras áreas atrativas para os animais: antigas capoeiras, plantações abandonadas, etc. Atualmente, existem na área demarcada cerca de quinze desses acampamentos. Essa quantidade de acampamentos permite um rodízio eficiente no sentido de manter a homogeneidade da presença de animais em toda a extensão da terra indígena. Edson Paulino fala sobre a distribuição desses acampamentos de caçadas que, eventualmente, como parte da memória estabelecida, ainda são chamados de colocações:

[...]Acampamos na colocação Marizeiro. Saímos daqui da margem para acampar lá. Lá, a gente dorme. Antigamente, na época das seringas, morava parentes lá. A outra colocação importante é o Centro Grande. Estas colocações ainda estão muito boas de caça, como veado, porquinho e queixada. A gente encontra bastante. Também tem o Arraial que é a outra colocação. A gente acampa lá bem perto do igarapé Tamandaré. Mas é no Centro Grande que é o principal. Dá cinco horas de viagem, andando mesmo, quase correndo. Ali que é a casa dos queixadas mesmo. A gente mata veado e os queixadas ficam por ali. Tem muita onça também. Tem macaco grande. As coisas pequenas, embiaras é muito difícil de a gente ver. Essas a gente vê mais pra perto de casa. (Edson Paulino, Aldeia Caucho, 2016).

Além do centro ser o local das caçadas, ele também é provedor de uma grande quantidade de materiais necessários na vida cotidiana, tirados, principalmente, em suas

bordas, nas proximidades do aceiro das aldeias. Nesses locais próximos são realizadas as coletas de “materiais”, sobretudo, as madeiras, usadas para a construção e manutenção da infraestrutura das aldeias e como principal combustível, seja dos fornos de farinha, seja dos fogões das casas; e as palheiras, usadas para coberturas de casas e dos *kupixawas*. Além disso, os *Huni Kuin* também coletam muitos outros materiais como frutos, sementes, folhas e cipós, que são usados de forma variada na alimentação. Os produtos coletados na floresta também são usados como remédio para tratar as mais variadas doenças; para fazer cestos para o transporte de carne e dos legumes dos roçados; para a confecção de adornos e enfeites para as festas rituais.

Esse extrativismo é destinado exclusivamente ao uso, e é completamente diferente da atividade extrativista comercial promovida pela empresa seringalista. Desse extrativismo comercial da borracha, os *Huni Kuin* do Caucho não querem mais nem ouvir falar, porque consideram que “*foi uma época de muito sofrimento*”.

Cada aldeia tem sua área preferencial de coleta nas cercanias da aldeia, mas cada pessoa ou grupos de pessoas pode coletar onde quiserem dentro da área demarcada. Para a realização dessas atividades extrativistas, a proximidade da aldeia é um fator importante por vários motivos. As palheiras, por exemplo, quanto mais perto encontradas melhor, pois seu modo de transporte é o ‘arrasto’ e, quanto menos forem arrastadas, menos esforço físico e mais íntegras as palhas ficarão para cobrir as construções. Em relação à madeira, o peso e as dificuldades de transporte para os locais da beira impedem uma exploração mais distante. Assim, a extração de produtos florestais em locais mais afastados é realizada apenas oportunisticamente, junto com outras atividades, como durante as caçadas ou as expedições de fiscalização dos limites da terra indígena.

As madeiras e, principalmente, as palheiras são as espécies mais impactadas pela nova configuração territorial da beira e do centro. A dependência de seus usos objetivos nas casas e infraestrutura fez com que elas praticamente desaparecesse da beira. “*Hoje o que tem, tá no centro. Lá tem açai (isã), o pana isã (bacaba), a jarina, o ouricuri, a pupunha e o patauí*”, diz José Francisco, agente agroflorestal de Tamandaré.

Além das palheiras, as madeiras também são fundamentais para a construção da infraestrutura das aldeias. Na área demarcada ainda existem madeiras de lei como o mogno ou aguano (*Ixtinãtê*), o cumaru (*kumã*) e o cedro (*kusha*), que são espécies de grande porte com até 25 a 30 metros de altura. Outras variedades de madeiras também são coletadas como o amarelinho (*txunu*), o mulateiro ou pau-mulato (*ashu*), a intauba (*Yunu*), a maçaranduba (*bêpũ Kew*), o angelim (*Shatapawã*), a copaíba (*buxix*), entre

outras. No processo de extração, a prioridade é dada às madeiras que estão mais próximas das aldeias e dos roçados, evitando-se as que estão distantes.

Essas atividades acima descritas, assim como sua segmentação entre aldeia e floresta – roçados e pescarias na beira, e caçadas e coletas no centro – são formas de ocupação resultante da própria demarcação da terra indígena e da dinâmica territorial abrangente que a gerou. Essa segmentação, até o momento está provocando situações e impactos territoriais e ambientais que os *Huni Kuin* do Caucho ainda estão por resolver, que é a extrema fragmentação dos roçados e o avanço das áreas de roça em áreas de floresta, modificando de forma paulatina as paisagens da aldeia. Por outro lado, o abandono do centro criou áreas de atração para animais, transformando a terra indígena em uma ‘área de refúgio’. Essa contradição ainda não tem uma solução prática, posto que eles não abrem mão de receber e incluir seus parentes que baixam para ocupar a área. Atualmente só veem como solução a ampliação da área, ou seja a revisão dos limites, demanda que não deixam de apresentar em todas as oportunidades que se apresentam, tais como reuniões com agentes governamentais.

II.3 SISTEMA DE CRENÇAS E CONSERVAÇÃO AMBIENTAL

Perpassando as atividades produtivas que ocorrem nos ambientes da terra indígena, o sistema de crenças *Huni Kuin* é um importante fator que estabelecem as formas consideradas corretas de lidar com esses ambientes e suas paisagens. Essas relações são contínuas e coexistenciais, sendo parte de uma articulação com todo um sistema social no qual esses ‘recursos’ ou materiais também são parte constituintes. Descola afirma sobre esses tipos de relações que:

Além dos conhecimentos técnicos, botânicos, agrônômicos ou etológicos empregados pelos índios em suas atividades de subsistência, é em um conjunto de suas crenças religiosas que devia ser considerada uma espécie de saber ecológico transposto, como um modelo metafórico de funcionamento de seu ecossistema e dos equilíbrios a serem respeitados para que esse

se mantenha em um estado de equilíbrio. (Descola, 1997 in Castro, 2000: 167).

Os Huni *Kuin* do Caucho, assim como todos os povos *Pano Nawa*, acreditam em entes espirituais chamados *yuxin* ou, na sua variação mais poderosa, *yuxibu*. Esses *yuxin* e *yuxibu* se configuram como conceitos-chave da religiosidade Pano (McCallum, 2002).

Yuxin abarca várias entidades de seres mitológicos, os antigos, almas dos vivos e dos mortos e os espíritos da floresta e do rio (...). Os Yuxin são, portanto, também componentes de todos os seres vivos, das plantas e das forças da natureza”. (McCallum, 2002: 384-385).

Esses entes são definidos de várias formas por pesquisadores da etnologia *Pano*. Como uma “força vital” (Lagrou, 1996), como uma “essência” (Townsend, 1988), como “alma” (McCallum, 1996) ou ainda como “espírito” (Lagrou, 1991; Kensinger, 1998; Lima, 2000). Eles são parte imanente de pessoas, animais e plantas. Também fazem parte de algumas paisagens, como as “pausadas” dos rios; e ainda de forças da natureza, como o fogo e o vento. De certa forma, é consensual na panologia considerar os *yuxin* como:

Uma força vital que anima o ser, como uma agência intencional que permite a comunicação entre humanos e não humanos como os animais e plantas. (Lagrou, 1996:198).

McCallum (2002) sintetizou o *yuxin* nos seguintes termos:

Yuxin abarca várias entidades de seres mitológicos, os antigos, almas dos vivos e dos mortos e os espíritos da floresta e do rio (...) Na linguagem cotidiana é o equivalente a “espírito”. Os yuxin são, portanto, entes invisíveis ao olhar humano, mas também componentes de todos os seres vivos, das plantas e das forças da natureza”. (McCallum, 2002:384-385).

Ao ser perguntado diretamente sobre o que era *yuxin*, Chagas Kaxinawá o descreveu como: “*a alma das coisas, as sombras ou os espíritos*”. Disse ainda:

O yuxibu é nossa religião. Todos os seres tem yuxin, mas existe aqueles que são yuxibu que são poderosos espíritos e também habitações para yuxin. A sumaúma e as pausadas são yuxibu. Yuxin também é o espírito quando a pessoa morre, o espírito fica em cima da terra. Fica aquele espírito do cara que já morreu. O espírito nunca morre. Ai, fica aqui. Não vai pro céu não, como nawá acredita. Isso é yuxin (Chagas Kaxinawá, aldeia Caucho, 2015).

Mesmo que o conceito de *yuxin* possa ser traduzido com palavras de fácil entendimento para nós, *nawás*, autores como McCallum, (1989), Townsley (1988), Lagrou (2007) e Lima (2000) apontam as para dificuldades em traduzir *yuxin* literalmente com termos como “espírito” ou “alma”. Fazem ressalvas sobre o cuidado que se deve ter ao usarmos estas traduções de forma literal, já que as noções que temos desses termos é muito diferente da definição de *yuxin* nos contextos *Pano*.

Podemos perceber essas diferenças, por exemplo, na extensão da aplicação do conceito. Se, para nós, a alma é um atributo exclusivamente humano e individual – cada pessoa tem uma alma – para os *Huni Kuin*, o *yuxin* é um atributo extensivo a outros seres, sendo uma característica não só dos humanos, mas também dos não-humanos, como animais, plantas e paisagens, assim como de certas forças naturais, como o fogo e o vento. Além disso, alguns desses seres, incluindo nós humanos, possuem um número variado de *yuxin*, que correspondem a diversas agencialidades. Por exemplo, McCallum (1989) aponta que uma pessoa tem um *yuxin kuin* (alma verdadeira, localizada no olho), um *yuxin kama* (alma do corpo ou a “sombra”) e um *nama yuxin* (alma do sonho), que vagueia enquanto o corpo dorme.

Os *yuxin* também possuem consciência reflexiva e intencionalidades, podendo transferir algumas emoções e qualidades morais. Uma pessoa dotada de *yuxin pepa* (*yuxin* bom) é uma pessoa amorosa, bondosa e feliz, ao passo que aquela tomada pelo *yuxin xakabu* (*yuxin* ruim, mau) é mal-humorada, egoísta, rancorosa (McCallum 1996: 54-55). Enfim, os *yuxin* animam e agenciam os seres vivos e certas forças naturais.

Diferentemente de nossas noções similares de alma ou espírito, os *yuxins* também são seres tangíveis, mas apenas nos estados alterados de consciência. Esses estados são alcançados sob efeito do *nixi pae*, ou ainda do *darê*, também conhecida como *muká* ou “batata dos sonhos” em português regional. Nesses casos, o *yuxin* não só é tangível, como também assume aspectos antropomórficos, podendo se relacionar com os feiticeiros mais poderosos (os *Mukayá*) e, eventualmente, com aqueles que estão em dieta de iniciação xamânica ou com os doentes em delírio.

Ao atribuir aos animais, plantas e paisagens, uma composição “metafísica” que eles mesmo possuem, os *Huni Kuin* inserem esses entes e paisagens no seu próprio sistema de relações sociais. Além disso, essa inserção se faz em posições simétricas, posto que todos, humanos e não-humanos, participam de uma mesma comunidade de agentes e compartilham um mesmo código de conduta. Abordando esse tipo de relação, comum a vários povos da Amazônia, Descola (2000) afirma:

...existem muitas cosmologias análogas na Amazônia e todas elas tem em comum o fato de não fazerem distinções ontológicas absolutas entre humanos de um lado, e grande número de espécies animais e vegetais de outro. As entidades que povoam o mundo em sua maior parte, são ligadas umas às outras em um vasto continuum animado por princípios unitários e governado por um idêntico regime de sociabilidade. A identidade dos humanos, vivos e mortos, das plantas e dos animais e dos espíritos é completamente relacional e, portanto, sujeito a mutações ou a metamorfose de acordo com o ponto de vista adotado, posto que cada espécie deve perceber as outras espécies de acordo com seus critérios e necessidades próprias. (Descola 2000: 154).

Essa relação com os *yuxin* produz impactos na relação que os *Huni Kuin* têm com o ambiente. Ela condiciona, por exemplo, toda a exploração dos recursos naturais e a também a produção agrícola. Os *Huni Kuin* acreditam profundamente que suas atividades fundamentais só serão exitosas se houver uma relação respeitosa entre eles e os diversos *yuxin* e *yuxibu* das plantas, animais, paisagens e forças da natureza.

A partir dessa premissa, segue-se uma série de ações e relações compulsórias. Por exemplo, os *yuxin* das árvores, chamado de *ni'i yuxin*, devem ser separados da matéria dessas árvores antes que elas sejam derrubadas. Essa separação é realizada por meio de cantos direcionados aos *yuxins* dessas árvores. Na época da colocação dos roçados, é comum, por exemplo, que homens e mulheres entoem cantos diversos para separar os *yuxins* das árvores que serão derrubadas e queimadas (Kensinger, 1995:19). Nessa mesma ocasião, também são entoados cantos para pedir aos *yuxins* do fogo que queimem essas árvores, para que eles ajudem os legumes que serão plantados a crescer com vigor (*idem*). Esses cantos são entoados tanto no momento do plantio ou da colocação do fogo, mas também em rituais que acontecem nos *kupixawa* das aldeias.

Essa relação social entre humanos, não humanos e *yuxins* produz um modo singular de ver a floresta e os animais que nela vivem. Eles não são objetivados, visto apenas como recursos ambientais ou biodiversidade. Mas são também, e sobretudo, entes com os quais os humanos estão em constante interação social. A respeito dessa desobjetivação da natureza, ou socialização da natureza, Descola (2000: 152) afirma que o que chamamos de natureza não é um objeto que deve ser socializado, mas o sujeito de uma relação social em que são misturados aspectos mentais e materiais, o qual chama de 'práxis'.

Assim sendo, essa relação social entre material e imaterial, entre humanos e não-humanos, que mistura aspectos mentais e materiais da vida *Huni Kuin*, tem implicações ambientais difusas, que emergem em algumas situações específicas e pontuais. Por exemplo, percebemos esse entrelaçamento na série de abstinências alimentares que os *Huni Kuin* seguem para conviver harmoniosamente com os *yuxin* dos animais, árvores e plantas.

Um exemplo específico nos ajudará a mostrar essa relação. A carne de caça, como já dito, é o alimento principal dos *Huni Kuin*, no sentido que é o alimento que eles mais gostam e apreciam. No entanto, não são poucas as ocasiões em que um *Huni Kuin* não pode comer carne de caça. Por exemplo, é proibido comer determinados tipos de carne de caça em situações limites, porém corriqueiras, como a vivida pela mulher no período de gestação e logo após o parto ou nas situações relacionadas às iniciações xamânicas, ou ainda a processos xamânicos de cura, etc.

No caso da gestação e do nascimento de uma criança existem inúmeras proibições alimentares que devem ser respeitadas pelo(s) pai(s) e mãe do recém-nascido. A mais importante é a seguinte: os pais da criança não podem matar e/ou comer nenhuma caça

grande, principalmente mamíferos, por algum período de tempo determinado conforme critérios estabelecidos. A mãe também não pode comer esse tipo de carne. Comer a carne desses animais, possuidores de *yuxin* poderosos e vingativos, poderia expor os recém-nascidos aos ataques desses *yuxin*, os deixando doentes.

Por essa mesma razão, crianças e adultos, quando adoecem com certa gravidade, também não podem comer a carne de mamíferos, entre outras proibições. Iniciantes ao xamanismo e enfermos ficam meses só comendo peixe, vegetais e aves, animais considerados possuidores de um *yuxin* fraco. Através das substâncias do amargo (*muká*), principalmente o *nixi pae*, os iniciados e enfermos entrarão em contato com poderosos *yuxins* e *yuxibus* que podem, por qualquer descuido, assumir papéis de oponentes impedindo sua formação ou cura.

As restrições extrapolam esses momentos limiares e atingem também as relações cotidianas. Por exemplo, os caçadores têm uma relação constante com os *yuxin* dos animais. Eles experimentam essa relação repetidamente, durante praticamente toda a vida adulta. Na base dessa relação, está a obediência estrita às regras da boa convivência com os *yuxin* dos animais, o que garantirá a própria integridade física dos caçadores e de seus parentes. Essa obediência faz com que sejam poupados vários animais, cujos *yuxins* são sabidamente vingadores ou causadores de alguma doença. Entre esses animais que não são abatidos temos, entre outros, o tamanduá, a preguiça, as onças e as cobras em geral.

Também com o propósito de defesa, os caçadores adotam diversas regras de respeito aos *yuxin* dos animais caçáveis. O momento da caçada, por exemplo, está envolto em regras de respeito aos animais. Qualquer ação considerada desrespeitosa é motivo suficiente para enfurecer os *yuxin* desse animais (Kensinger, 1995:199). Por isso, os caçadores sempre dão a esses *yuxin* provas de respeito que consistem, por exemplo, em tratar com dignidade os ossos dos animais caçados, não jogá-los em qualquer lugar ou no rio; jamais abater um animal sem necessidade ou abandonar seu corpo na mata, etc. Segundo Kensinger (1995: 198-199), o risco de enfurecer os *yuxin* de algum animal caçado é permanente. Lagrou (1991) também corrobora com essa afirmação e salienta os cuidados que os *yuxin* exigem:

Qualquer descuido pode levá-los [os yuxin] a agir contra aqueles que os fizeram deixar a sua morada com atos de vingança numa espécie de contra predação. Se algumas plantas e animais são apenas plantas e animais – seus yuxin não adquirem agência

quando separados do corpo –, outros, em contrapartida, um tanto vingativos, voltam-se contra os humanos no primeiro descuido (Lagrou, 1991: 354).

Deste modo, é possível concluir que transgredir as regras de sociabilidade entre humanos, não-humanos e *yuxins* resulta em sanções, chegando, em casos extremos, à morte de pacientes, ocasionadas por castigo de algum *yuxin* poderoso. Nos casos mais comuns, as sanções são de menor impacto, mas nem por isso são irrelevantes.

O exemplo de sanção mais comum nas relações entre humanos e *yuxins* dos animais é o *yupa*, traduzido regionalmente como “panema”. O *yupá* é o azar na caçada, um estado indesejado mas corriqueiro entre os caçadores. Essa condição negativa é adquirida pela má relação desenvolvida com os *yuxins* de animais caçados, como nos conta um caçador:

Primeiro o panema começa assim. Quando ele mata uma caça tem que respeitar, não pode deixar apodrecer na mata. Não traz pra ser comida. Então o espírito desse animal [o yuxin] não aparece mais pra esse caçador. Porque ele não está matando pra comer. Pra se alimentar, pra sua necessidade. Então vira um grande panema, porque ninguém mais vai aparecer. Você vai ter azar até na tua casa, se for solteiro não consegue ninguém. O espírito desse animal não te gosta mais porque você trata mal. Você não é grato pela alimentação. Isso é o segredo da caça. (José Francisco, aldeia Caucho, 2015).

Note-se que o *yupá* também é um mecanismo de controle que colabora com a conservação dos estoques de alimentos. Por exemplo, quanto melhor for o caçador e mais caças ele matar, mas fácil será adquirir *yupa*, posto que são muitas situações que os caçadores não controlam. Continua o caçador:

Nem todos os animais podem ser caçados e nem todos podem caçar certos tipos de animais. Caçar certos animais dá panema. Veado roxo, tamanduá bandeira e cobra dão panema. Se mata cobra tem que fazer dieta. Mas não se mata yubê (jiboia), um

yuxibu considerado professor dos pajés e dos kenes. Não se deve matá-la e se matar sem querer tem que fazer dieta antes e depois. Mas tem outros animais também. Se caçar veado, pega malária, quem come porco pega dor de cabeça, anta demais fica mais pesado. Não se mata qualquer animal. Se desobedecer, a doença entra pela boca. Isso é a nossa cultura. (José Francisco Kaxinawa, Aldeia Caucho, 2015).

Outras sanções consistem em adquirir doenças facilmente curáveis pela interferência de algum pajé ou, ainda, em algum contratempo ou perturbação de menor efeito. Quando ocorre a derrubada de árvores consideradas *yuxibu*, como a Sumaúma (*xunú*), os *yuxin* que viviam nelas ficam sem lugar de moradia e procuram se vingar do infrator com, por exemplo, um severo ataque de formigas no roçado dele.

Contudo, não só de sanções se constitui a relação entre os *Huni Kuin* e os *yuxins*. Também existem relações positivas e complementares. Observa-se esse tipo de relação nos rituais *Huni Kuin*. Tomamos como exemplo o *hohoika* ou “mariri”, nomes genéricos para as festas rituais dos *Huni Kuin* do Caucho.

Nas últimas décadas, uma efervescência cultural está em curso na Terra Indígena Igarapé do Caucho. Os moradores realizam periodicamente o *hohoika*. Trata-se de versões mais livres, menos rígidas de vários rituais *Pano* que foram praticamente perdidos pelos *Huni Kuin* do Caucho no período dos seringais. A principal diferença entre os rituais mais tradicionais e o *hohoika* atual consiste no fato de que este último não gera obrigações entre as famílias ou entre as aldeias, enquanto nos rituais tradicionais mais rígidos esse aspecto de reciprocidade é muito forte, obrigando, por exemplo no caso dos *Katxanawa*, que as aldeias visitantes deem continuidade ao ritual, de modo que ele nunca acabe.

Para focar na questão ambiental, tomamos o caso do *katxanawa*, que é o ‘modelo’ dos rituais realizados pelos *Huni Kuin* do Caucho. O *Katxanawa* é um ritual de cantos e danças cuja função é acessar os *yuxins* dos legumes e das caças no sentido de ‘pedir’ abundância e fertilidade. Antes do contato, esse ritual acontecia exclusivamente durante a colheita do milho e invariavelmente no início do ciclo agrícola (McCallum, 1989). Atualmente, pelo menos na Terra Indígena Igarapé do Caucho, ele é realizado de forma fragmentada, que chamam genericamente de *hohoika*. Realizada em festas culturais, aniversários da demarcação do território ou visita de alguma autoridade ou personalidade pública.

A função do *hohoika* é a mesma do *katxanawa*, ou seja, animar os *yuxin* dos legumes, animais, e forças da natureza com cantos e danças que são realizados coletivamente. O *hohoika* do *Katxanawa*, por exemplo, dispensa os *katxa* (tronco de buriti), no entanto, o canto, a dança e os adereços são os mesmos. Nessa ocasião, chamam-se todas as plantas cultivadas pelos seus respectivos nomes, como forma de convocar os *yuxin* dessas plantas para que animem aquelas que logo irão nascer nos roçados e permitir uma safra abundante. Dessa forma, os *yuxin* dos legumes, quando invocados, são responsáveis pela fertilidade e diversidade dos roçados, numa relação de auxílio e não de sanção.

Esse exemplo nos mostra que a presença de *yuxin*, tanto nas pessoas, quanto nas árvores, plantas e animais, cria um ambiente de relações sociais e de compromissos mútuos entre humanos e não humanos. Essa situação de coexistencialidade e compartilhamento entre o mundo físico e o metafísico, ajuda de forma significativa na manutenção dos recursos ambientais, evitando, por exemplo, a morte indiscriminada de animais ou o corte desnecessário de árvores da floresta. No caso das proibições alimentares é interessante notar que elas em muitos casos são extensivas a parentes diretos – pai, mãe, filhos e irmãos –, o que aumenta de forma consistente a quantidade de pessoas nas aldeias impedidas de caçar ou de comer determinada carne de caça por um determinado tempo, contribuindo, dessa forma, com a diminuição da pressão sobre esses animais.

II.4 A ESCASSEZ, A POLÍTICA E AS NORMAS

Outro componente da relação entre o mundo social *Huni Kuin* e o manejo dos seus ambientes é o aumento da percepção nativa de escassez dos recursos ambientais na terra indígena e a resposta político-normativa que eles constroem para administrar essa escassez, com a produção e aceitação de normas de conteúdo ambiental. Esse processo de produção de regras se caracteriza pelo objetivo de contenção e limitação das ações individuais e coletivas. Nesse sentido, o conjunto de normas é um produto do sistema político dos *Huni Kuin* e também com a organização política que emergiu após a demarcação da terra indígena.

A escassez na terra indígena não foi criada pela demarcação da área. Ela foi evidenciada por essa delimitação. Já a explosão demográfica que se seguiu, serviu para acentuar essa escassez de modo efetivo. Podemos verificar esse fato na forma como os velhos moradores da aldeia Caucho contrastam a situação atual de escassez, com a época anterior, apontada como uma época de fartura. Dona Maria Inani, por exemplo, que mora há décadas na terra indígena, afirma:

Antigamente, quando viemos do Envira, sempre meu marido saía para caçar. Antigamente, saía e não voltava sem nada. Hoje é diferente. Hoje, sai e não traz mais nada. Mas antigamente não tinha lei, podia pegar em qualquer lugar. Hoje é só aqui. Tem muita gente. E mais gente, precisa de mais peixe, de mais casa, de mais roça. Então, os bichos foram tudo embora. (Maria Inani, aldeia Caucho, 2016).

Apesar dessa percepção de que a delimitação da terra indígena - a “lei” citada por dona Maria Inani - contribuiu para a atual escassez geral, as mudanças ambientais que resultaram na diminuição dos recursos disponíveis começaram antes da demarcação territorial. Aquino, por exemplo, afirma que os grandes animais começaram a desaparecer já na década de 1930, quando como alternativa à exploração da borracha, houve intensa comercialização de peles de animais silvestres (Aquino, 1994). Quando perguntei para alguns caçadores *Huni Kuin* quem dentre eles tinham caçado uma anta pela última vez, seu Henrique, morador antigo da região, lembrou que eles tinham matado uma anta há mais de cinquenta anos: “*Eu cheguei aqui em 52 e já tinham matado essa anta!*”.

Na década de 1970, a fronteira desenvolvimentista, que preconizava o desmatamento como política oficial, tendo como ponta de lança a dupla “estrada e fazendas de gado”, consolidou-se o desaparecimento dos grandes mamíferos na região. Em contraponto, a demarcação da terra indígena, único território com uma legislação protetiva oficial na região, criou um lugar atrativo para a fauna.

Assim, mesmo com o aumento do número de famílias, segundo depoimentos atuais, parece ocorrer um aumento da presença de animais na área de floresta do centro da terra indígena. Esse aumento, no entanto, não evita a corrente percepção de escassez de grandes animais de caça e da dificuldade para encontrá-los: “*Se um bom caçador matar três veados por ano, é muito*”, disse-me um caçador da terra indígena. O desaparecimento

dos animais de grande porte no decorrer do século XX está, portanto, relacionado com a transformação da cobertura florestal da região e também com a expansão paulatina da área urbana de Tarauacá.

A beira do rio Muru foi o principal ambiente impactado e chegou a este início de século XXI completamente desmatado de floresta primária. Historicamente, esse processo iniciou muito antes da fronteira desenvolvimentistas, mas o desmatamento foi mantido relativamente sob controle por uma acomodação econômica no período dos seringais. Apesar do seringal ter também realizado uma exploração madeireira de forma praticamente contínua ao longo de todo século XX, essa exploração não esgotava a capacidade de regeneração da floresta. Só a partir dos anos 1970 que essa exploração ganhou um ritmo acelerado. Com o baixo preço da terra, os seringais foram negociados com o objetivo exclusivo de se tirar madeira e, em seguida, colocar pastos.

Assim, com a instalação da Fazenda Cinco Estrelas, antigo Seringal Tamandaré, toda a área que pretensamente era sua foi desmatada, incluindo uma pequena parte de área onde, anos depois, seria incorporada na demarcação da Terra Indígena Igarapé do Caucho. Com a impossibilidade de corte raso na área demarcada, a exploração madeireira no território indígena foi seletiva, visando apenas as madeiras de lei. Isso também explica, em parte, a atual integridade de cobertura florestal na área ocupada pelos *Huni Kuin* do Caucho.

Além dessas episódios relacionados com a fronteira desenvolvimentista, também houve uma deterioração ambiental produzida pelos próprios *Huni Kuin*. Nos anos 1990, com a “descida” das famílias para a margem do rio Muru e o consequente aumento do número de casas, essas famílias foram progressivamente aumentando suas demandas por palheiras, madeiras-de-lei e madeiras roliças (ou brancas), que foram usadas nas construções e manutenção das estruturas físicas das aldeias e de mais de uma centena de casas. Essa necessidade de madeira e palheiras, junto com a abertura dos roçados que derrubavam a floresta pela beirada, fez o desmatamento avançar de forma constante em direção ao centro. Atualmente, é necessário andar entre trinta minutos e duas horas, dependendo da aldeia, para que esses materiais sejam encontrados. Em depoimento, o atual agente agroflorestal Renildo Kaxinawá, da Nova Aldeia, nos informa como essas matérias primas tornaram-se mais difíceis de serem exploradas:

Aqui perto, não existem palhas. As madeiras, só distante. Com boi só dá pra dar duas viagens, pra poder encontrar madeira de

qualidade. Aqui perto, só tem madeirinha fraca. As de garantia tão ficando longe. No caso da madeira de lei, como aguano, cedro, maçaranduba e angelim, a gente vai encontrar bem distante. Bem longe. A mesma coisa com as palhas. Ainda temos muito açai e tem palheira também, mas dá quase uma hora daqui. Paxiuba tem muito, mas distante. Nessa distância, um velho não pode ir buscar. Dá pouco mais de uma hora para conseguir. Hoje, nós sabemos que tem muita casa coberta de palha, e tem esse kupixawa que a gente tirou mais de mil palhas. É tanto tempo fazendo as casas que diminuiu muito [as palheiras]. Na época dos patrões também tiraram muita madeira. Era muita destruição. Hoje, pra fazer uma casa é preciso ter a coragem. (Renildo Kaxinawá, Nova Aldeia, 2011).

Além da diminuição de animais e dos recursos vegetais como madeiras e palheiras, existe também uma degradação ambiental nas matas ciliares e o assoreamento do baixo rio Muru. No decorrer do século XX, mas principalmente nas suas últimas décadas, a beira desse rio, na região próxima a Tarauacá, foi perdendo toda a vegetação original. Esse processo, também de larga duração, tem como causa a desocupação dos centros e a conseqüente ocupação das margens pela população regional. Ao se instalar nas margens do rio, essa população retirava, sem nenhum critério, as matas ciliares colocando em seu lugar casas, roçados e pastagens. Atualmente, entre a cidade de Tarauacá e o limite da terra indígena, existe uma paisagem de ‘terra arrasada’, com as duas margens do rio compostas praticamente de pastos.

No que diz respeito a escassez de peixes, a constante crise econômica também exigiu que os seringueiros encontrassem outras alternativas de trabalho, entre elas a profissão de pescador profissional. Porém, sem as salvaguardas legais dos órgãos ambientais fiscalizadores, que são pouco presentes na região, esses pescadores, organizados em uma associação com sede em Tarauacá, adotaram o uso indiscriminado de técnicas predatórias, como malhadeiras finas, arrastões e fechamento das “bocas” dos rios e igarapés.

Esse processo levou a uma radical diminuição de peixes nas águas do baixo rio Muru. Segundo os moradores antigos das aldeias Tamandaré e Caucho, já houve época em que a oferta era suficiente para responder às necessidades da população, porém, antes

mesmo da demarcação da terra indígena, o rio parou de oferecer peixes em quantidade suficiente. Esse depoimento de seu Almir, 60 anos, nascido na aldeia Tamandaré, na beira do rio Muru, chama atenção para esse processo:

Antigamente, a gente ia pro rio e tinha o quebra jejum, o almoço e a janta. Antes, era até fácil de encontrar o jacaré aqui. Hoje, se encontra e mata, vai preso, porque tá difícil. Aqui é muito difícil, mas aí pra cima é pior. Eu me lembro, ainda pegava peixe como jaboatá. Hoje, só tem a piabinha, traíra, aquele dos olhos vermelhos. A gente tá cada vez trazendo menos. Agora, a gente depende mais da cidade. O professor, o agente agroflorestal podem comprar um peixinho, dois quilos de peixe, frango ou carne. Porque aqui é muito escasso. Porque se nós não ganhássemos um pouquinho, a gente passava necessidade de alimento. Aqui, não existe mais peixe grande. Antes, existiam surubim e caparari. Hoje, os peixes estão muito difíceis, o rio está secando. Já teve barco grande subindo e baixando, mas hoje não tem mais. (Almir, aldeia Tamandaré, 2016).

Essa situação do rio e dos peixes é vista com um certo fatalismo, posto que nada podem fazer contra o processo predatório. O fato do rio Muru ser de livre acesso para a população em geral torna essa questão de oferta de peixes um problema completamente fora da governança indígena.

Essa escassez geral de recursos ambientais e naturais que, de forma contínua, foi se impondo na região e, de forma mais aguda, após a demarcação da área, levou a uma reação coletiva dos *Huni Kuin* do Caucho. Para conter a degradação ambiental visível, eles adotaram uma estratégia de adaptabilidade baseada em compromissos mútuos de conservação dos ambientes necessários para a reprodução de seu modo de vida. Nesse sentido, foram sendo criadas, ou recriadas, várias regras de conservação dos recursos naturais.

Tendo à frente as lideranças, os professores e os agentes agroflorestais, os *Huni Kuin* do Caucho começaram a pensar na necessidade de instituir normas de teor conservacionista. As discussões foram iniciadas nos primeiros anos da década de 2000,

pouco depois de superarem uma longa crise de liderança, e pouco antes de aderirem à política de elaboração de planos de gestão ambiental e territorial proposto pelo indigenismo ambiental no Acre.

A criação dessas normas que regulam os usos da floresta não era uma novidade para os *Huni Kuin*, principalmente para aqueles mais idosos que viveram como seringueiros durante grande parte de suas vidas. Nessa época, mesmo que de maneira parcial, como já vimos, estava institucionalizado um conjunto de regras, chamado de “regulamento” ou “regimento”, criado no auge do ciclo da borracha, mas que sobreviveu de forma residual mesmo após o fim do ciclo. Esse regulamento definia como, quando e que tipo de recursos ambientais podiam ser utilizados pelos seringueiros. Podemos ler em um relatório escrito em 1906 por Thaumaturgo de Azevedo (1906: 35) que nessa primeira década do século XX, já existiam regras muito parecidas com as que estão sendo implementadas nas terras indígenas do Acre atualmente.

Por exemplo, a proibição de uso de veneno para pescarias; a proibição da derrubada de palmeiras de açai; ou ainda a proibição de uso de armadilhas de caça. Aquino (1994), por exemplo, fala da existência da proibição da caçada com cachorro e de armadilhas com arma de fogo desde os primeiros anos do ciclo da borracha.

Assim, o conjunto normativo abrangente do barracão possuía regras com teor conservacionista orientados exclusivamente por objetivos econômicos, já que a economia da borracha - assim como a atual “economia verde” - dependia da manutenção da floresta em pé. Com isso, podemos perceber, a partir da leitura dos regimentos apresentados por Thaumaturgo de Azevedo, que as normas de conservação são antigas e ajudaram a manter a floresta praticamente íntegra durante sete décadas.

No entanto, os objetivos que levaram a adoção das regras mudaram. No ciclo da borracha, elas tinham objetivo econômico, estavam direcionadas principalmente para a proteção das próprias seringueiras, base da economia do seringal. Hoje, essas normas têm como objetivo, além do econômico, relacionado ao chamado ‘mercado de projetos’, tem o objetivo de proteger e conservar os recursos ambientais da terra indígena visando manter ou aumentar o estoque de alimentos e de materiais necessários para que os *Huni Kuin* possam manter seu modo de vida.

Uma outra diferença essencial em relação aos antigos regulamentos é que, hoje, são os próprios *Huni Kuin* que formulam essas normas e fiscalizam sua aplicação. Elas são estabelecidas pela organização política *Huni Kuin*, com seus pesos, contrapesos e filtros sociais, estabelecidos num típico “regime de persuasão” (Ramos, 2014: 18). Vamos

abordar esse processo a seguir, apontando para o papel do fator político no manejo dos ambientes da terra indígena.

Como já dissemos antes, a atual organização política na Terra Indígena Igarapé do Caucho é resultado do processo de territorialização pelo qual os *Huni Kuin* passaram na década de 1980/90. A partir da demarcação, o núcleo duro de poder político na terra indígena se conformou como um colegiado de lideranças, do qual participam uma liderança geral, as lideranças das quatro aldeias, a diretoria da associação APAHC e os componentes da “frente de trabalho”, principalmente os professores e agentes agroflorestais.

Após a demarcação, as aldeias, que anteriormente possuíam autonomia, se tornaram unidades elementares de um sistema político mais amplo que abarca toda a terra indígena. As aldeias são lideradas por um *shaneybu* (líder), pessoa que dispõe de uma grande força persuasiva, que gera respeito e admiração, mas que também é constantemente testado.

Esses *shaneybu*, junto com os chefes das casas (*ibus*), têm o poder de organizar os trabalhos coletivos nas aldeias e promover a organização e manutenção dos espaços locais. Essas lideranças de aldeias se remetem à uma liderança geral, o *shaneybu* principal da terra indígena. Este é responsável por tudo aquilo que implique negociação e alianças políticas com os chefes dos grupos familiares interaldeias, mas também pela organização e manutenção do espaço da terra indígena.

Ambos tipos de liderança, locais e geral, possuem um poder relativo. Embora tenham uma posição proeminente nas discussões coletivas, entre os *Huni Kuin* nenhuma pessoa tem poder de decisão sobre as outras, nem mesmo no núcleo familiar. Os *Huni Kuin* não aceitam o exercício de nenhum tipo de poder coercitivo, ou de qualquer outro tipo de força, incluindo a força física que, se usada, é considerada uma grande ofensa. A efetividade de uma ação proposta decorre de amplas discussões e só se torna eficiente quando assumida conscientemente pela comunidade em geral. Nesses processos, o poder de persuasão das lideranças são testados, aprovados ou desaprovados. Nesse sentido, esse modelo lembra as discussões apresentadas por Clastres (1978) sobre a não centralização do poder em sociedades indígenas; e também aqueles apresentado por Ramos (2014), sobre o regime da persuasão como o modo clássico de exercer o poder político nas sociedades indígenas brasileiras.

Seguindo esses princípios, qualquer proposta das lideranças ou do conjunto de lideranças passa também pelo filtro de grupos sociais segmentados que formam a

sociedade do Caucho, ou seja, os profissionais que se organizam ao redor de suas funções, como os agentes de saúde, os professores, os agentes de saneamento e os agentes agroflorestais. O conjunto desses agentes é chamado de “frente de trabalho” ou apenas ‘frente’. Todos esses profissionais, geralmente indicados pelas lideranças, possuem uma certo poder de persuasão nas aldeias, irradiando posições com força de convencimento entre as famílias. Geralmente, os componentes dessa frente são aliados das lideranças, corroboram e apoiam, na maioria dos casos, suas propostas e decisões.

Atualizando a dualidade da política tradicional *Huni Kuin*, o grupo dos velhos, formado pelos moradores e moradoras mais antigos da terra indígena, muitos dos quais filhos e netos dos fundadores das aldeias, fazem o contraponto político às lideranças e a seus aliados da ‘frente’. Na sua totalidade, esses velhos foram ex-seringueiros. Viveram não só as agruras do ciclo da borracha, mas também todo o processo de transformações ambientais e socioeconômicas pelo qual os *Huni Kuin* passaram nas últimas décadas.

Esse grupo de idosos se destaca principalmente nas discussões sobre as decisões práticas e políticas referentes às suas respectivas aldeias. Mesmo não tendo cargos executivos, eles equilibram as relações políticas na terra indígena, impedindo o monopólio do poder representado pela aliança entre lideranças e os membros da frente.

Essa relação entre lideranças e “velhos” na Terra Indígena Igarapé do Caucho pode ser vista como uma atualização da organização política *Huni Kuin*, que exige a presença de pesos e contrapesos complementares de forma a impedir que determinado grupo passe a monopolizar o poder. Erikson (1988: 164) define o dualismo como o grande princípio organizacional nas sociedades *Pano* e, em particular, nos *Huni Kuin*. Nessas sociedades, há uma divisão clara entre os papéis do líder (*Shaneybu*) e do pajé (*Huni Mukaya*). Ambos devem pertencer a metades opostas e exercerem funções distintas. No caso dos *Huni Kuin* do Caucho, que já não contam com a presença de pajés “formados” (*Huni Mukaya*) e reconhecidos em suas aldeias, as lideranças políticas decidem de modo mais livre as diretrizes da comunidades em geral. Porém, na relação de forças e contra forças, suas decisões são filtradas, assumidas ou descartadas pelos moradores mais velhos das aldeias.

Para ilustrar como opera esse sistema político, mostro, de modo conciso, um exemplo do processo de construção de normas de conservação na terra indígena, relacionado a atividade de caça. Para os *Huni Kuin* do Caucho, a presença de grandes animais de caça parece ser um dos critérios indicativos da “saúde” ambiental das florestas do centro da terra indígena. Apesar da escassez, existe uma preocupação para manter um

estoque de animais que possa sustentar minimamente os processos ecológicos e sociais relacionados à caça. Isso significa proteger os animais existentes das caçadas predatórias.

Nesse contexto se sobressai a caçada considerada a mais predatória da região que são as chamadas “caçadas com cachorro”. Durante o ciclo da borracha, os *Huni Kuin*, assim como outros povos indígenas da região, utilizavam, nas suas caçadas, a ajuda de cães. Neste tipo de caçada, os caçadores são guiados pelos cachorros, adestrados para localizar, perseguir e acuar os animais. Essa modalidade de caçada, desde o ciclo da borracha, é considerada uma das principais causas de escassez dos animais no centro e na beira.

Antes do contato com os nacionais, esse tipo de caçada não existia. Os cachorros foram levados pelos seringueiros. Foram eles que introduziram os primeiros cães domesticados na região que logo se espalharam pelas aldeias e colocações indígenas. Em um primeiro momento, essa caçada era permitida de forma restrita pelos seringalistas. A restrição tinha como pretexto o fato da carne de caça ser a principal fonte de proteína na época e os estoques de animais deviam ser protegidos pelos seringalistas. Dessa forma, somente os caçadores autorizados pelos patrões podiam usar cachorros nas suas atividades. Com as crises econômicas sucessivas da borracha, os patrões seringalistas perderam consideravelmente seu poder normativo. Como resultado desse afrouxamento, seringueiros e indígenas passaram a ter mais liberdade para caçar. Assim, adotaram, de forma generalizada e indiscriminada, a técnica da caçada com cachorro, que foi usada recorrentemente e sem maiores transformações até a década de 1970.

Com a chegada dos fazendeiros “paulistas” nessa mesma década, esse tipo de caçada tomou uma outra escala. Ao se estabelecerem na região, os fazendeiros trouxeram consigo cachorros especiais de caça, chamados pelos *Huni Kuin* de cachorros “paulistas”. Nas palavras de Albeci, agente agroflorestal da aldeia Dezoito Praias, esses cães são: “*cachorros raceados, fora do comum, aqueles cachorros mais bom de caça, que, se o veado passa hoje aqui, amanhã bem cedo ele alcança o rastro e vai buscar onde ele está*” (Albeci, aldeia Dezoito Praias, 2011).

Comprados e/ou adotados pelas famílias *Huni Kuin*, esses cachorros, com o passar dos anos, tornaram-se um potente vetor de degradação ambiental, fazendo praticamente desaparecer os animais de grande porte da terra indígena. Sobre o uso de cachorros nas caçadas, muitos índios dizem hoje repetidamente: “*Quando é bom acaba, quando é ruim espanta, mas não fica mais. Então é cem por cento negativo*”.

Com a delimitação da terra indígena e com o processo radical de degradação de seu entorno, a percepção de escassez de grandes animais de caças ficou manifesta, fazendo retornar uma antiga discussão sobre a pertinência da caçada com cachorro. Em uma área considerada pequena e desprovida de animais suficientes para as demandas alimentares era possível manter uma caçada considerada predatória? A questão era complexa e gerou muitas conversas. As discussões iniciaram logo nos primeiros anos da década de 2000, no contexto da efetivação das migrações para a terra indígena, e se estenderam até o contexto da elaboração do Plano de Gestão Ambiental, entre 2006 e 2011. Na ocasião dos encontros realizados para discutir as regras de uso dos recursos na terra indígena, no processo de etnozoneamento e de elaboração do plano de gestão da terra indígena, que veremos no Capítulo IV, as discussões sobre essa prática e os modos de coibi-la foram preponderantes e polêmicas.

Tomaram a frente dessas discussões, de um lado, a liderança geral e seus aliados da ‘frente’, capitaneados pelos agentes agroflorestais. Esse grupo transita de forma mais constante no indigenismo ambiental e, por isso, vivenciam certa familiaridade com as referências ambientalistas. Além disso, na grande maioria dos casos, esses homens não são mais caçadores e sim funcionários e não dependem diretamente da atividade de caçar para obter carne e satisfazer suas necessidades em proteína animal.

Do outro lado, o grupo dos velhos, antigos moradores das aldeias, muitos deles descendentes dos fundadores das aldeias e que não tinham trânsito no campo do indigenismo. Distantes das referências ambientalistas ocidentais, esse grupo dos velhos representava os interesses de seu grupo familiar, também formado por outros homens adultos que eram caçadores. Esse segundo grupo vivenciava efetivamente a escassez de caças grandes na região, mas dependia muito da caça e dos cachorros para proteger seus roçados do ataque de pequenos roedores.

Assim, enquanto o primeiro grupo defendia a proibição total das caçadas com cachorro e o banimento desses animais das aldeias; o segundo grupo aceitava o fim de tais caçadas, mas somente de forma parcial: concordavam com o fato que os cães de caça prejudicavam o estoque de animais, mas, apesar disso, defendiam a necessidade da presença deles para caçar nos aceiros dos roçados e proteger as casas.

Em seu relato desse debate, Narço Kaxinawá, liderança geral e porta voz do primeiro grupo, hoje vereador em Tarauacá, centra seu argumento na questão do equilíbrio das relações sociais e nos aspectos relacionados à desigualdade indesejada que a caçada com cachorro cria entre os caçadores:

Eu quero dar uma pausa na caçada com cachorro. Eu acredito que daqui a três anos volte caça para cá. Porque a caçada com cachorro, ela é muito ruim, ela é predatória mesmo. O caçador que usa cachorro não deixa o vizinho caçar a curso. Então, a gente não pode liberar. Se a gente liberar a caçada com cachorro, ele não vai ficar no roçado, vai para o fundo da terra. Se começar a liberar no aceiro do roçado, eu libero pro Pedro, eu libero pra todo mundo dentro da nossa comunidade. Então, a partir do momento que a gente libera, todo mundo vai começar a comprar cachorro. Quando foi pra acabar com isso muita gente foi contra a minha pessoa. Diziam que eu não era dono daqui e fui jurado até de morte. Mas quando a gente vive assim em comunidade, tem aquele que gosta de caçar a curso, aí esse já não pode nem matar caça. Ele não pega nada. Matar caça é uma energia muito grande e quando tem cachorro não dá pra concorrer. Temos que defender isso por que é o nosso supermercado que temos na nossa terra. Sobre a caçada de cachorro, eu vejo que se nós cumprir esse mandamento [a proibição da caçada com cachorro], essa lei, essas boas ideias, isso serve de futuro para nós. (Cacique Narço, aldeia Caucho, 2011).

Esses argumentos contrastam com os argumentos colocados pelos velhos moradores das aldeias que recusam a proposta de acabar radicalmente com a caçada com cachorro. Eles não compactuam com uma decisão tão radical e defendem a continuidade da criação de seus cachorros e do uso limitado deles nos aceiros das aldeias. Afirmam que uma proibição total de cachorros vai prejudicá-los e prejudicar suas famílias. Seu Pedro, antigo morador da aldeia Caucho, é o porta voz dessa parcela da população e defende essas posição nos seguintes termos:

Cada um de nós tem direito a voz. Não adianta só o presidente (liderança) dar a proposta. Porque só uma ou duas pessoas não amarra uma proposta. Eu não concordo que não pode deixar

caçar na beira do roçado, porque eu não vou deixar a paca acabar com meu roçado. O cachorro pé duro é muito bom ter no roçado. A gente precisa proteger a nossa casa. Inclusive cachorro tem que ter em casa, para espantar mucura. Eu concordo que nós não leve mais para mata. Mas o cachorro tem uma utilidade, às vezes tem uma onça. Temos que ver esse lado também. Ninguém vigia a casa melhor. Eu acredito que esse lado é um lado muito importante. (Seu Pedro, aldeia Caucho, 2011).

Como solução para essa querela foi decidido que adotariam uma proposta intermediária entre as duas posições. A caçada com cachorros no centro foi totalmente proibida, mas os cachorros foram mantidos nas aldeias. Os cachorros “paulistas” também foram proibidos na terra indígena, não podendo ser comprados ou vendidos na área.

Como podemos perceber nesse resumo de uma ampla discussão interna, existem elementos argumentativos que indicam pontos de convergência. Primeiro, sabe-se que a coerção não funciona no sistema de decisões dos *Huni Kuin*; segundo, a aceitação de qualquer regra precisa ser embasada em evidências reais como, por exemplo, evidências do retorno dos animais para próximo das aldeias – fato confirmado tanto pelos caçadores quanto pelo aumento de circulação de carne de caça nas aldeias; terceiro, nenhuma das partes interessadas na questão pode se sentir prejudicada por uma decisão coletiva, principalmente quando se trata de questões basilares como a alimentação.

A obediência a esses três princípios faz com que os *Huni Kuin* assumem ou não assumem determinada norma. Depois dessa discussão, Tuin Kaxinawá, um velho morador da Nova Aldeia, disse o seguinte:

Eu acredito que esse problema não é mais um problema, porque o problema que a gente já passou para combater essa poluição de caçada de cachorro... foi uma luta; Mas ainda hoje tem poucas pessoas caçando. E com essas reuniões é mais um incentivo para levar o conhecimento dos danos dessa poluição. Em 2001, no Tamandaré, eu passava o dia inteiro na mata e não conseguia ver um rastro de um porquinho, queixada, nem se ouvia falar. Não existia. Hoje, vejo os rastros bem perto. Antes, demorava umas três horas para chegar a um bom lugar de caça e, hoje, em 15

minutos já se consegue ver os animais. Eu sou velho, tenho que caçar perto. (Tuin Kaxinawa, aldeia Caucho, 2011).

Esse debate em torno do uso de cachorros nas caçadas, nos dá um exemplo de como normas estão sendo criadas, reinventadas, discutidas e implementada na terra indígena. Elas são criadas e/ou apresentadas pelas lideranças, mas devem ser aceitas pela base social das aldeias para se tornarem efetivas. A aceitação ou recusa é decidida após longos processos argumentativos de convencimento, onde as posições interessadas são testadas na efetividade de seus resultados. Do rumo dessas discussões depende a efetiva implantação das regras sociais e ambientais entre os *Huni Kuin* do Caucho.

No exemplo narrado, tivemos uma norma que já existia no contexto histórico do seringal, que foi reformulada por lideranças e apropriada por um grupo mais amplo (as pessoas da frente), mas ela só se tornou um eixo norteador de ação social geral do grupo, quando foi filtrada e moldada pelos velhos chefes de famílias da terra indígena. É essa estrutura política, institucionalizada tradicionalmente de forma dual, organizada em uma relação de contenção entre lideranças e frente, de um lado, e “velhos”, de outro que constrói, adota e capilariza as normas ambientais, e também normas gerais, para a sociedade como um todo, uma norma social.

A questão da caçada é de fato fundamental para os *Huni Kuin* do Caucho, mas é uma dentre outras que poderiam ser mencionadas como, por exemplo, a proibição de tinguí nos igarapés, a proibição da retirada de palheiras para venda, ou ainda a proibição de venda de madeira ou de carne de caça para pessoas de fora da comunidade. Todos esses exemplos nos mostram como os consensos devem ser construídos e encontrar respaldo numa ampla e consciente base social.

Normas éticas - como a das caçadas dos cachorros ou como as relacionadas com os *yuxins* -, fazem parte, como mostramos, do manejo dos ambientes na Terra Indígena Igarapé do Caucho. Elas não são resultado de uma imposição, implícita ou explícita, nem devem ser vistas somente como a adoção de uma política externa como a de gestão ambiental, apresentada pelo indigenismo ambiental. Na realidade, elas são construídas dentro do sistema político e implantadas a partir da análise de argumentos e das situações históricas vividas pelas famílias *Huni Kuin* no desenvolvimento de suas atividades cotidianas.

Assim, os *Huni Kuin* do Caucho manejam seu território com base em suas crenças e em seu sistema político interno, construindo normatividades próprias necessárias para dar conta de situações contingentes apresentadas no decorrer de suas necessidades.

II.5 OS AGENTES AGROFLORESTAIS E O AMBIENTALISMO ADQUIRIDO

Os *Huni Kuin* do Caucho, assim como os *Huni Kuin* e os *Pano* de um modo geral, são inclusivos. Sendo muito difícil eles descartarem automaticamente alguma ideia, sugestão ou prática que venha ‘de fora’. Caso esses conceitos e práticas estejam de acordo com seus interesses, eles os incorporam, sem muita dificuldade, ao seu sistema de manejo. Percebemos esse processo na recepção que fazem às ‘ideias agrofloretais’, veiculada nas aldeias pelos agentes agrofloretais.

A partir de 1996 alguns *Huni Kuin* do Caucho passaram a frequentar os cursos de formação de agentes agrofloretais da CPI-AC e a irradiar os conceitos, as noções e as práticas relacionadas à conservação e ao ambientalismo, nas suas aldeias e entre seus familiares. Nos últimos vinte anos, pouco mais de uma dezena de *Huni Kuin* da terra indígena participaram, parcial ou integralmente, dos cursos de AAFIs, acumulando conhecimentos práticos e políticos, tanto de cunho indigenista quanto ambientalista.

Os primeiros agentes agrofloretais, assim como os atuais, são pessoas influentes em suas respectivas comunidades, na medida em que pertencem à famílias importantes na economia política das aldeias. As escolhas desses agentes são feitas pelas lideranças, que por sua vez escolhe, invariavelmente, algum parente ou aliado próximo. Atualmente, os três agentes agrofloretais em atividade fazem parte do núcleo político da terra indígena. José Francisco, filho de seu Almir, uma antiga liderança da aldeia, é o agente agroflorestral da aldeia Tamandaré e herdou a liderança da aldeia do pai. Na aldeia Dezoito Praias, esse cargo é ocupado por Raimundo Ferreira Albeci, filho de um dos fundadores dessa comunidade. Na aldeia Caucho, o primeiro agente agroflorestral foi Fernando de Araújo, à época liderança. Depois dele, a função passou para outras pessoas menos influentes. Hoje a aldeia não tem agente agroflorestral. Na Nova Aldeia, o agente

agroflorestal é Ninawa Renildo, sobrinho de Miranda e filho de Chagas Reinaldo, importante liderança da terra indígena.

Essa proximidade com o poder ajudou os agentes agroflorestais a viabilizar um apoio social mínimo para o exercício das suas ações que, inicialmente, eram restritas às suas respectivas famílias e vizinhos. Com o decorrer do tempo, elas foram sendo reconhecidas e aceitas por um círculo maior de pessoas. Essa expansão não se deu sem alguns conflitos. Por estarem próximos à esfera de poder, os AAFIs eram vistos como fazedores de “leis”, dispostos a reger os usos dos recursos, atitude que não era admitida pelas famílias que queriam ter sua liberdade de uso preservada. Como diz seu Henrique, morador da aldeia Caucho:

Porque, na nossa cultura, a gente colocava o roçado onde queria, derrubava tudo e não tinha essa lei como está tendo hoje. Onde quisesse colocar, cada qual colocava. Não tinha essa lei (Henrique, aldeia Caucho, agosto de 2006).

Contudo, os problemas de escassez já apontados, juntamente com a possibilidade de conhecer novas tecnologias, principalmente na área da agricultura, foi dirimindo as resistências da comunidade em relação aos AAFIs. O depoimento a seguir conta o início da trajetória de José Francisco, agente agroflorestal da aldeia Tamandaré, e nos mostra o quão importante foi o papel da relação entre agrofloresta e roçados para a difusão dos trabalhos dos AAFIs:

O trabalho do agroflorestal é o seguinte. Quando começou, eu não sabia nem o que era agrofloresta. Eu não sabia nem o que era viveiro. Ai, veio o rapaz da Funai e disse: “olha você já participou do curso alguma vez”. Eu disse que não. Que não sabia o que era curso. Quando cheguei lá [no sítio da CPI-AC], passei 45 dias participando do curso. Quando vim de lá já sabia coisas, como fazer plantio de outras plantas, sabia quando as plantas estão doentes e que remédio dá pra elas melhorarem. Foi quando comecei a trazer o trabalho e fui praticando fazendo as mudas e a plantação. Aí, o pessoal da aldeia viu o que eu fazia. Que não era diferente, mas só um pouco do que eles faziam. (José Francisco, aldeia Tamandaré, 2006).

Percebe-se neste depoimento que os AAFIs se consideram como mensageiros. Pessoas que, seguindo a lógica *Huni Kuin*, buscam no exterior informações e conhecimentos e os transmitem nas aldeias para que façam parte dos processos de reprodução ou de mudança social, conforme suas demandas. Continua José Francisco:

Só eu mesmo que sou o agroflorestal da aldeia desde 98. Eu fiz na CPI oito cursos. Também sou ligado a AMAAIAC⁴³. Participei de intercâmbios em Jordão, no Belo Monte e Humaitá. Tive também em Assis Brasil, em Feijó e em Paroá. Quando chego na aldeia, passo informações para os nossos parentes. O que a gente aprendeu nos cursos, a gente precisa passar pros parentes porque eles que vão ajudar à fazer. (José Francisco, aldeia Tamandaré, 2006).

Mesmo com todos os esforço para conhecer, adquirir e passar conhecimentos, os primeiros anos de trabalho dos agentes agroflorestais nas aldeias foram praticamente experimentais, restritos aos membros da família e alguns vizinhos. A partir da década de 2000, com os projetos ambientalistas da mitigação da BR 364 implementados nas aldeias, os AAFIs passaram a ser vistos como pessoas que poderiam ajudar a equacionar as questões referentes aos usos dos recursos ambientais que se tornavam a cada dia mais escassos no território delimitado, além da questão da ocupação territorial na beira, sem mais áreas livres para serem ocupadas.

Além disso, os AAFIs eram vistos como pessoas que podiam explicar, de forma consistente e para o maior número de pessoas, as noções conservacionistas que começavam a circular nas aldeias com a implementação de projetos governamentais. Podiam, por exemplo, traduzir os objetivos dos projetos de teor ambientalista e tentar explicar a origem dos recursos financeiros para implementá-los nas aldeias, geralmente um *pool* de recursos de empréstimos da cooperação bi e multilateral.

Essa ampliação do entendimento das noções ambientalistas para o máximo possível de pessoas era considerado, pelas lideranças, fundamental para o sucesso dos projetos oriundos do campo do indigenismo ambiental, já sendo vistos como alternativa

⁴³ Associação do Movimento dos Agentes Agroflorestais Indígenas do Acre.

ambiental e econômica para garantir o futuro do modo de vida indígena. Por isso, de forma contínua, as lideranças sempre deram apoio e demandaram a formação e a presença de pelo menos um agente agroflorestral bolsista por aldeia. Essa continuidade possibilitou que, durante os vinte anos dos cursos de formação, vários moradores da Terra Indígena Igarapé do Caucho passassem por eles, criando, ao longo do tempo, um grupo relativamente consistente – entre dez e quinze pessoas - que dominam minimamente o conjunto de conceitos e de práticas de conservação do ambientalismo, especialmente a implantação de sistemas agroflorestrais, a recuperação de áreas degradadas e técnicas de conservação da biodiversidade, como Ninawa Renildo afirma:

O trabalho do agroflorestral é plantar. Se derrubar 10 tem que plantar 20. Ajudar a fazer manejo e fica orientando as famílias, junto, em parceria com a liderança, o professor e o agente de saúde. Sem apoio, ele não se faz nada. (Ninawá Renildo, Nova Aldeia, 2011)

Percebe-se também que na terra indígena, o papel dos agentes agroflorestrais é fundamentalmente apresentar alternativas para a situação de escassez que emergiu como preocupação coletiva depois da demarcação da terra indígena. Fazem isso apresentando propostas disciplinares, ou seja, proposta que limitam ou organizam o acesso e uso dos recursos. Nesse sentido, eles também são os vetores de mudança de aspectos da tradição que se apresentam como prejudiciais para a conservação dos ambientes da terra indígena. Podemos observar claramente este aspecto na seguinte fala de José Francisco, AAFI e atual liderança da aldeia Tamandaré. Nessa fala, ele aborda uma questão tradicional dos *Huni Kuin*: a pesca com tinguí ou *waka* que, embora faça parte da cultura, teve seu uso bastante reduzido nos últimos anos por conta de acordos coletivos dos quais os AAFIs foram atores centrais:

Quando eu virei agente agroflorestral foi para trazer informação para a comunidade. Na época, parente mariscava toda semana, sabe? Aí, sempre pescavam assim [com tinguí], por que via que os peixes grandes vinham. Depois que a gente trouxe a

informação para trabalhar no plano de manejo⁴⁴ e pescar de três em três meses, aí o parente ficou bem informado. O parente achava que o agroflorestal queria acabar com o tingui, achavam que eram uma lei que a gente estava trazendo pra eles, mas não era. Era pra explicar e fazer juntamente com eles. Foi assim com o veneno, que agora a gente não tá usando mais. Assim, nesse igarapé [Tamandaré] já existe peixe grande: o jundiá preto e o jundiá amarelo, o surubim. Por que na época que o parente colocava tingui, antes de surgir o agroflorestal pra trazer a informação pra comunidade, os parentes mariscavam toda semana. É por isso que aqui tem pouca pesca com tingui. No começo, eles achavam que era uma lei, mas não era uma lei. Mas a tendência é continuar [a pescaria com veneno] porque é a tradição. (José Francisco, aldeia Tamandaré, 2011).

Além dessa questão normativa, outras ações conservacionistas são desenvolvidas pelos agentes agroflorestais na terra indígena. De modo reflexivo, eles também desenvolvem práticas de adaptabilidade para possibilitar um bom manejo dos recursos naturais. As ações de manejo das palheiras, por exemplo, tornaram-se uma questão crucial para os *Huni Kuin* do Caucho, posto que elas não existem mais em quantidade suficiente para cobrir todas as necessidades. Manejar palheiras nunca fez parte dos costumes *Huni Kuin*. No entanto, com a escassez desse material, eles passaram a adotar essa prática. Ninawá Renildo conta sobre esse manejo no depoimento a seguir. Considera não só as necessidades práticas das palheiras, mas também seu papel na ecologia da floresta:

A gente não derruba os filhotes de palheira. Porque se a gente derruba esse ano o filhote, ano que vem a gente não tem mais. Mas quando eu preciso, eu derrubo. Não tem jeito de não derrubar, porque senão fica sem teto. O filhote de palheira, deixando esse ano, ano que vem já está no ponto de usar. Açaí, a gente não derruba porquê dá cacho esse ano. E ano que vem? Tem que derrubar os machos porque os machos nunca dão

⁴⁴ Elaborar um plano de manejo com as famílias das aldeias faz parte das atribuições do AAFIs. Esse plano, contudo, é diferente do plano de gestão ambiental que pretende abarcar todas as aldeias.

cachos, mas aqueles que dão cacho servem para alimentar os bichos de pena como tucano, arara, papagaio, Todo bicho de pena, o açaí serve. O patoá ninguém pode derrubar porque não é todo ano que dá cacho. Se deu cacho esse ano, ano que vem já não dá. Se a gente for derrubar a patuazeira, no outro ano já não tem porque serve também para alimentar os bichos da mata. É onde a paca se alimenta, onde a cutia se alimenta, onde o tatu se alimenta. A bacaba de touceira se derrubar acaba, mas também alimenta os bichos de pena, a paca e o tatu. Mesmo que precise, a gente não pode derrubar senão os bichos somem. Mas tem outras e, quando precisamos, então a gente derruba, como o cocão, o uricuri e a paxiuba e paxiubinha. A gente derruba para cobrir a casa porque é a palha que atura. (Ninawá Renildo, Nova Aldeia, 2011).

Já foi dito anteriormente que os AAFIs têm papel importante na divulgação interna de práticas conservacionistas propostas no campo do indigenismo ambiental. No entanto, a transmissão dessas práticas e conhecimentos, adquiridos em cursos, intercâmbios e na prática cotidiana desses agentes, ainda é muito limitada na terra indígena. Essa limitação é visível pela número muito restrito de AAFIs, que são, atualmente, apenas três agentes para uma população de quase mil habitantes. A maior aldeia, com quase 500 habitantes, não possui nenhum AAFI. Mesmo com essas limitações, o trabalho de mediar, traduzir e capilarizar, na medida do possível, as noções conservacionistas do indigenismo ambiental nas aldeias, principalmente junto às lideranças, pessoas da frente, e seus familiares, está transformando os AAFIs em agentes políticos importantes da conservação.

Este capítulo procurou mostrar que o manejo dos ambientes e paisagens da Terra Indígena Igarapé do Caucho, estão associados à um conjunto de valores que transcendem os valores de uso. Ou seja, o objetivo da conservação desses ambientes não estão apenas vinculados a estoques, mas sobretudo vinculados aos valores e crenças étnicos-culturais nativos. Além disso, busquei também mostrar que a prática de manejo dos ambientes e paisagens são melhor explicados levando em conta uma articulação entre a dinâmica territorial e as práticas e políticas ambientais próprias, ou seja, pelo seu componente cultural. Essa dinâmica própria não é independente das contingências históricas, ou seja, das relações interétnicas; também não são independentes das características biofísicas; e

nem da situação atual de escassez de recursos. É esse sistema de manejo, que envolve política e crença própria, que vai compor a base cultural de uma etnicidade com a qual os *Huni Kuin* vão transitar no campo do indigenismo ambiental.

CAPÍTULO III

O indigenismo ambiental no Acre

Neste capítulo irei expor a formação do ‘campo do indigenismo ambiental no Acre’, buscando explorar diferentes momentos históricos de seus agentes, para tentar caracterizar sua composição e as ideologias que o produziram. Para isso, destaco primeiro seus antecedentes históricos, relacionado aos processos de reconhecimento da existência dos povos indígenas na região e da demarcação de suas terras, a partir da década de 1980; quando as terras indígenas passaram a ser consideradas as unidades territoriais de referência, tanto para os povos indígenas, quanto para os governos e a sociedade abrangente; e depois, também como antecedente histórico, elenco os projetos de mitigação dos impactos ambientais do asfaltamento da BR 364, iniciados com o Plano de Proteção ao Meio Ambiente e às Comunidades indígenas (PMACI), na década de 1980 e início da de 1990, e o processo de licenciamento ambiental⁴⁵ dos meados dos anos 1990 até o final desta década.

Como campo indigenista ambiental propriamente dito, pontuo a importância das mudanças na política de desenvolvimento do governo do Acre que, a partir do ano 2000, rompeu com os ideais desenvolvimentistas que caracterizaram as décadas anteriores, passando a advogar em favor de um projeto de “desenvolvimento sustentável” para o estado. Essa mudança de paradigma impulsionou a criação de um indigenismo de governo, que chamo de indigenismo estadual, baseado na conservação ambiental das terras indígenas. Além desse indigenismo estadual, forma também o indigenismo ambiental acreano o indigenismo não-governamental pedagógico, levado a cabo pela CPI-AC, que tem em sua base a formação curricular e política de indígenas para atuarem como professores e agentes agroflorestais. Por fim, também como componente do indigenismo ambiental, pontuo o movimento indígena regional e seu posterior desdobramento em múltiplas organizações indígenas locais, legitimadas como representantes legais dos povos indígenas perante os setores do estado.

⁴⁵ Instrumento da política ambiental nacional formado por um conjunto de procedimentos que visa identificar os impactos ambientais dos empreendimentos com objetivo de assegurar o desenvolvimento de projetos (Berté, 2009).

Esse conjunto de indigenismo, com seus processos e agentes e relações sociais cruzadas, cada qual com objetivos próprios, formam o que considero o indigenismo ambiental no Acre, ao qual vou me dedicar neste capítulo.

III.1 ANTECEDENTES: DESENVOLVIMENTISMO, IMPACTOS AMBIENTAIS E INDIGENISMO TERRITORIAL

Nos anos 1970, a região do Acre foi alcançada por planos econômicos do governo federal que, à época, seguiam um viés desenvolvimentista autoritário, promovido por uma ditadura militar que esteve no poder de 1964 a 1985. Dentre os principais planos de governo desse período, estavam a permanente promoção e integração da Amazônia ao país e ao sistema econômico mundial. Essa nova fase desenvolvimentista, resguardados as distintas situações históricas, reproduziu as narrativas de integração e desenvolvimento utilizadas na criação do Acre, na primeira década do século XX.

Nesta década de 1970, a economia acreana vivia estagnada numa longa crise decorrente do colapso final da economia extrativista da borracha que, desde os anos 1940, sobrevivia com subsídios do governo federal. Essa ruína da economia seringalista foi a justificava para as intervenções governamentais que propunham uma nova ordem econômica desenvolvimentista direcionada à ocupação e exploração do Juruá acreano. Essa nova ordem implicava uma redefinição e redistribuição espacial que influenciaria de forma determinante o rumo das relações interétnicas locais.

Para os governantes da época, o extrativismo, depois de ter sido, durante mais de meio século, a base da economia do estado, passou a ser visto como uma atividade não racional e antieconômica, devendo ser abandonado definitivamente. Em seu lugar, propunha-se e estimulava-se o uso das terras para a agropecuária e exploração madeireira.

Nesse plano desenvolvimentista, cabia ao estado do Acre desempenhar o papel de exportador de madeira e gado para os países asiáticos. Almeida (2009: 284) conta que, em 1975, o governo do Acre publicou anúncios em jornais nacionais convidando interessados a “plantar no Acre e exportar para o pacífico”. Uma pretensão que chegou intacta até os dias atuais.

Para efetivar esse projeto de integração do estado ao resto do país e ao mundo, foram implementadas duas ações interligadas que afetaram diretamente os territórios

ocupados por povos indígenas: 1) a abertura e asfaltamento das rodovias BR 364 e BR 317 e, 2) a transformação de antigos seringais em fazendas direcionadas à agropecuária (Franca, 2009: 36).

Essas ações só foram possíveis com uma política econômica baseada na oferta de subsídios fiscais a empresas do centro-sul do país para a compra dos antigos seringais. Essa política ficou a cargo da Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (Sudam) e da Superintendência da Borracha (Sudhevea), e foi executada pelos bancos federais: Banco da Amazônia (Basa) e o Banco do Brasil. Os subsídios financeiros foram acompanhados por uma série de campanhas publicitárias que destacavam o potencial madeireiro da região, a fertilidade do solo, além do forte apoio financeiro que os governos estadual e federal dariam para aqueles que investissem nas terras acreanas (Sant'Ana, 1988).

Em consequência, os seringais foram “tomados” de seus antigos e endividados donos e transformados em grandes propriedades para implementação da pecuária extensiva. Vimos como essa transferência aconteceu no caso do seringal Tamandaré, transferido das mãos do Senador Altevir Leal para um conglomerado de empresas do sul do país. Dentre os principais grupos que compraram seringais ocupados por populações indígenas estiveram a Paranacre, a Atalla-Copersucar, a Atlântica Boavista, o Café Cacique, Bradesco, a Viação Aérea Cruzeiro do Sul, a Santana Empreendimentos Agropastoris e a Viação Garcia de Londrina. Oriundas principalmente do Sul e do Centro-sul do país, os gerentes e administradores dessas empresas passaram a ser genericamente chamados de “paulistas”.

Nesse novo cenário, os extrativistas não possuíam títulos legais das terras que ocupavam e foram sumariamente expulsos de suas colocações pelos novos proprietários, antes mesmo de poderem reivindicar seus direitos de posse. As expulsões levaram a uma onda de migração dos altos rios para as cidades que cresciam ao longo da rodovia BR 364 e BR 317.

Essas mudanças econômicas, territoriais e demográficas, tiveram como consequência a transformação radical das áreas de floresta. Consideradas descartáveis pelos novos proprietários, elas, que estiveram protegidas durante o período extrativista, foram sumariamente derrubadas em muitos destes empreendimentos. Diante desse projeto desenvolvimentista autoritário e predatório, extrativistas e indígenas, estabelecidos nas antigas colocações e aldeias, não aceitaram passivamente a expulsão das terras que ocupavam há décadas e começaram a organizar uma resistência.

Especificamente os povos indígenas, ao iniciarem uma inédita luta por seus territórios, foram logo reconhecidos por sua óbvia diferenciação étnica, e se transformaram em sujeitos de direitos. Primeiro, como vítimas e, ao mesmo tempo, empecilhos ao desenvolvimento regional. Mesmo com essas atribuições negativas – mas não tanto quanto as relacionadas com a atribuição anterior de ‘caboclo’ – os índios acreanos encontraram nas contrapartidas ambientais que acompanhavam os projetos desenvolvimentistas, uma arena na qual começaram a transitar como um grupo social específico e a interagir com novos setores da sociedade abrangente para afirmar sua etnicidade e reivindicar seus direitos.

Com o apoio de seus parceiros indigenistas e ambientalistas locais, especialmente a CPI-AC, que também travavam uma luta contra o processo desenvolvimentista do estado, os povos indígenas acreanos encontraram aliados em setores mais amplos do movimento socioambientalista que começava a emergir no Brasil.

Inicialmente, as alianças com os ambientalistas foram feitas pelos seringueiros que também travavam a mesma luta pela defesa de seus territórios e modos de vida na floresta (cf. Allegrati, 2008 e Almeida, 2004). Habilmente, estes seringueiros, organizados em sindicatos rurais, começaram a se inserir nas redes ambientalistas que pressionavam os financiadores externos - principalmente o Banco Mundial (BIRD) e o Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID) -, e aos governos de países ricos a condicionarem os empréstimos de financiamento dos projetos desenvolvimentistas à adoção de medidas de mitigação dos impactos ambientais e sociais nas populações tradicionais.

Cientes dos danos causados por esses projetos desenvolvimentistas em vários países do mundo ‘em desenvolvimento’, no início da década de 1980, grupos ambientalistas norte-americanos começaram a fazer lobby junto ao Banco Mundial, desencadeando uma campanha para “*impedir que o dinheiro americano fosse usado para financiar desastres no terceiro mundo*” (Arnt e Schwartzman, 1992: 112). Tinham como referência explícita o maior desses descalabros: o asfaltamento da BR 364 no estado de Rondônia. Financiada em parte pelo Banco Mundial, o asfaltamento dessa estrada, no trecho entre Cuiabá e Porto Velho, causou, ao longo de seu traçado, desmatamentos desenfreados, extração ilegal de madeira, garimpagem, mineração, invasões de terras indígenas, surtos epidêmicos, violentos conflitos sociais pela posse da terra, intensa concentração fundiária e o conseqüente aumento de fluxos migratórios descontrolados para as cidades (*idem*, 1992: 117).

Com esse desolador “cartão de visita”, em 1982, o Banco Mundial, pressionado por ambientalistas, reconheceu que as populações tradicionais estavam sendo prejudicadas por esses projetos de desenvolvimento, passando a exigir formalmente, como condição para a concessão de financiamentos, a garantia que os projetos não impactassem a integridade e o bem-estar dessas populações. A partir de então o banco só apoiaria países que apresentassem medidas de proteção e salvaguarda para grupos vulneráveis, entre os quais os povos indígenas, e ainda assim com a participação informada desses povos através de consultas diretas (Oliveira, 2006).

Com essas mudanças, foi criado um espaço para os índios do Acre se colocarem enquanto povos que demandavam direitos territoriais e ambientais. A consequência prática desses processos na região foi, em 1985, a apresentação, pelo Banco Interamericano de Desenvolvimento - BID, de condicionantes para o financiamento da pavimentação do trecho Porto Velho-Rio Branco da BR 364.

Altamente dependente de recursos externos para financiar o desenvolvimentismo na Amazônia, o governo brasileiro se viu obrigado a se adequar às novas exigências e se comprometeu a dirimir os impactos ambientais negativos que sua política para a Amazônia causava nos povos indígenas da região. Não obstante o nacionalismo que marcava a administração militar, o acatamento dessas exigências externas pelo governo federal deixava claro que a legislação, as ideologias e os interesses nacionais não eram mais suficientes para tratar das questões indígenas e ambientais na Amazônia (Oliveira, 2006:181).

Para responder as exigências dos financiadores, foi então formulado o Plano de Proteção ao Meio Ambiente e às Comunidades indígenas (PMACI), projeto governamental concebido para responder às inquietações globais quanto aos impactos socioambientais na região por onde a estrada passaria. Esse Plano tinha efetivamente a função de mitigar os impactos ambientais das obras de asfaltamento da BR 364 no trecho Porto Velho-Rio Branco. Idealmente, o PMACI era um projeto que buscava compatibilizar meio ambiente, desenvolvimento econômico e proteção das terras indígenas (Arnt e Schwartzman, 1992: 159). Na prática, mesmo não sendo implementado plenamente, ele foi a primeira experiência, no Acre, de um projeto com teor ambiental que envolvia povos indígenas como atores territoriais. Do ponto de vista histórico, foi o marco inaugural do indigenismo de governo, levado à cabo pelo governo federal através da Funai.

A implementação do PMACI se deu em duas fases: a primeira, chamada de “Plano de Ação Provisório”, funcionou entre 1986 e 1987; a segunda, o “Plano de Ação Definitivo”, de 1987 até 1994. O Plano de Ação Provisório praticamente limitou-se aos processos de demarcação das terras indígenas situadas na área de influência direta e indireta da BR-364, aportando recursos à Funai para a regularização fundiária e demarcação desses territórios. Assim, entre 1986 e 1987, o órgão indigenista fez a identificação de 14 terras indígenas e a demarcação de cinco delas, incluindo a Terra Indígena Igarapé do Caucho, em 1987 (Aquino, 1987; Aquino e Iglesias, 1999). No “Plano de Ação Definitivo”, essas ações territoriais indigenistas cessaram, posto que ações referentes a demarcação de terras indígenas foram transferidas da Funai para o Conselho de Segurança Nacional (CSN).

Nessa segunda fase, houve uma tentativa de participação de um incipiente movimento indígena⁴⁶ nas decisões. No entanto, além de não incorporar as demandas indígenas no projeto, o CSN, baseado em premissas nacionalistas, impediu durante anos a continuação de qualquer ação de reconhecimento de terras indígenas no estado, alegando que a região estava localizada em uma área de fronteira internacional com interesses geopolíticos sensíveis. Na ideologia da segurança nacional e do desenvolvimentismo, os índios eram considerados uma ameaça ao desenvolvimento nacional. A maior dessas ameaças era a constituição de um “*governo próprio em áreas indígenas como tentativa externa de internacionalizar a Amazônia a começar pelos “enclaves indígenas”*” (Arnt e Schwartzman, 1992: 69-70). Além disso, para os militares, o ativismo ambientalista, que apoiava a causa indígena, era um pretexto para manter adormecido o potencial econômico da Amazônia brasileira e ameaçar os interesses nacionais.

Como alternativa à demarcação das terras indígenas, o CSN propunha seguir o Decreto nº 94.946 do Governo Sarney de setembro de 1987 que estabelecia tipos diferenciados de áreas indígenas baseados no grau de aculturação de cada povo. Segundo esse decreto, seriam destinadas “colônias indígenas” para os índios “aculturados” e “áreas indígenas” para os “não aculturados”. A noção de aculturação era vaga, remetia a uma antropologia e a um indigenismo ultrapassados.

⁴⁶ A União das Nações Indígenas do Acre e do Sul-Amazonas (UNI/Acre), organização indígena fundada em 1986 para representar diferentes povos do Acre e do Sul-Amazonas, esteve à frente desse projeto. Reunidos em uma assembleia no Rio Gregório, em Tarauacá, a UNI/Acre formulou e apresentou à coordenação do PMACI um documento reivindicando a demarcação de terras, a implementação de programas de saúde e educação para as comunidades, além de projetos econômicos.

As lideranças indígenas do Acre sabiam que, após cem anos de contato com o mundo dos brancos, os povos seriam “enquadrados” como “índios aculturados” e encontrariam dificuldades em suas demandas territoriais. Para elas, a proposta de “colônias indígenas” era vista como uma tentativa de diminuir as terras e transformar os índios em colonos num processo semelhante àquele que atingia os ex-seringueiros. O depoimento para a Gazeta do Acre do então coordenador da UNI-Norte, Manoel Kaxinawá, morador, à época, da aldeia Tamandaré, lembra dos dilemas vividos:

(...) Nós não queremos colônia porque assim eu não posso caçar mariscar e pescar. Então é melhor ficar como está. A Funai já tirou mapas da nossa terra. E agora isso para diminuir? Vamos ficar como? Estão ameaçando nosso povo indígena de todas as maneiras. Por que o Conselho de segurança não permite mais demarcar áreas indígenas no Acre? Por que as nossas comunidades foram excluídas do PMACI? Daqui a dois anos estão acabando de asfaltar essa BR e as nossas comunidades não estão sendo protegidas nem nada. Agora estão criando decretos, criando essas colônias em nossas terras e dizendo que nós não somos mais índios. Toda hora muda e nós continuamos igual (...).
(Manoel Gomes, Gazeta do Acre, 12 de janeiro de 1988).

Com a criação do imbróglio sobre a demarcação de terras indígenas, numa situação onde o CSN não abria mão de seu posicionamento, a UNI/Acre resolveu então recusar a demarcação das áreas indígenas em colônias, como mostra esse documento da assembleia da UNI/Acre realizada em 1988 e enviada aos representantes do BID:

Nós não somos contra o asfaltamento da BR 364, que é importante para o estado do Acre, e nem somos contra o PMACI que deveria ser um plano para proteger nossa floresta. Mas queremos dizer que essas colônias indígenas vão trazer grandes prejuízos para a nossa comunidade. Os nossos povos, junto com os seringueiros tem usado economicamente a floresta sem destruir. Já o governo por causa da pressão das grandes empresas tem uma política de exploração de madeira e minérios

na Amazônia, inclusive dentro das nossas terras. Vivemos da castanha, da seringa e de muitos outros produtos da floresta. A nossa utilização da floresta é bem diferente de como o governo e as grandes empresas querem desenvolvê-la através das colônias. Respeitamos muito a natureza da floresta, porque se ela acaba do que as nossas comunidades vão viver? A floresta é a nossa vida. Também não somos contra o progresso. Somos contra a destruição da floresta, porque acreditamos que ela é muito rica e não tem apenas um ou dois produtos de valor. Acre 1 de maio de 1988". (UNI/Acre apud Aquino, 2012: 104).

De fato os processos de regularização fundiária foram obstruídos e a UNI/Acre, já atuando como um ator importante nas relações interétnicas, conseguiu negociar junto à coordenação do PMACI recursos previstos no Plano de Ação Definitivo para apoiar as demandas socioeconômica. Esses recursos, até 1994, foram executados por meio de convênios com ONGs e com a própria UNI/Acre.

Contudo, o que podemos perceber nessa carta citada que a menção à floresta, ao respeito da natureza e à conservação dos recursos naturais/ambientais já eram usados pelas lideranças indígenas como argumentos políticos nas disputas com setores da sociedade abrangente. Neste embate territorial e ambiental com o CSN, as lideranças e representantes indígenas, organizados na UNI/Acre - entre as quais lideranças oriundas da Terra Indígena Igarapé do Caucho - construíram uma progressiva familiaridade com os discursos globais do ambientalismo, ou seja, começaram a incorporar a retórica ambientalista nos discursos de defesa de seus territórios.

A aliança pontual dos povos indígenas com o movimento dos seringueiros, inicialmente organizados em sindicatos e, a partir de 1985, no Conselho Nacional dos Seringueiros (CNS), também ajudou a modular essa retórica territorial-ambientalista. Essa aliança circunstancial levou a problemática territorial e ambiental no Acre para a linha de frente das pressões internacionais contra os impactos dos projetos desenvolvimentistas. Entre 1986 e 1988, várias lideranças indígenas, extrativistas e ambientalistas brasileiras foram à Washington pressionar o Banco Mundial e o BID, pedindo a suspensão do financiamento da pavimentação da BR 364 por falta de cumprimento das obrigações acordadas no PMACI. Dentre elas, Chico Mendes, como representante dos seringueiros do Acre, deu uma contribuição decisiva aos

desdobramentos que se seguiram (Arnt e Schwartzman, 1992: 116). No final de 1987, o BID congelou o financiamento das obras na BR 364.

Diante desse quadro de paralisação financeira, em março de 1988, uma missão do BID visitou o Acre para tentar persuadir agências governamentais estaduais e federais a negociarem a implementação do PMACI diretamente com as organizações dos seringueiros e dos índios. As negociações empacaram na questão das terras indígenas, principal ponto de desacordo, já que os índios continuavam firmes em não aceitar que os seus territórios fossem demarcados como colônias.

Captando o apoio de poderosas instâncias supranacionais, como o Banco Mundial, e da opinião pública ambientalista mundial, os povos indígenas do Acre viram redimensionadas as suas possibilidades de negociação diante do governo e dos grupos de poder da sociedade brasileira, representado naquele momento pelo CSN. Nesse contexto, a UNI/Acre propôs que os recursos inicialmente previstos para as demarcações das terras indígenas fossem usados para assistência à saúde, educação e para o reforço econômico das comunidades. Além disso, procurando ampliar sua participação no espaço político, também propôs que o BID formasse uma equipe para fiscalizar o PMACI, com a participação de representantes escolhidos pela UNI/Acre e pelo CNS.

Concomitantemente, essa aliança entre índios e seringueiros, representados pela UNI/Acre e o CNS, ganhou visibilidade, sobretudo, após o assassinato de Chico Mendes, ocorrido em dezembro de 1988. Seringueiros e índios chegaram a criar uma plataforma de reivindicações comuns: a “Aliança dos Povos da Floresta”, que constituiu um marco importante do movimento indígena e seringueiro no Acre, principalmente na região do Alto Juruá (Pimenta, 2007).

Com sua natureza impositiva e tecnocrática, retrato dos governos da época, o PMACI se apresentou como um campo de disputas no qual os índios, depois das décadas de vivência precária na economia da borracha, começaram a se organizar politicamente para a defesa de seus direitos. Não só conseguiram se organizar em uma coletividade abrangente de natureza política criando a União da Nações indígenas do Acre e Sul do Amazonas (UNI-Norte) para lutar por seus direitos, mas também construíram uma aliança estratégica com seringueiros, ambientalista e indigenistas que lhes possibilitou acesso às esferas supranacionais e uma maior pressão sobre as agências internacionais de financiamento.

O saldo desse movimento é hoje considerado positivo. Os recursos do PMACI, antes de serem controlados pelos CSN, ajudaram a financiar a demarcação das primeiras

terras indígenas no estado e também ajudaram a colocar os índios na cena da sociedade acreana. Mesmo reservando a eles o papel de vítimas do desenvolvimentismo e de seus impactos ambientais, eles conseguiram conquistar uma visibilidade política e reconhecimento étnico-territorial. Com o PMACI, a questão das terras indígenas do Acre entrou na pauta de discussão sobre as relações entre desenvolvimentismo e ambientalismo, ajudando, também, indiretamente, a inserir os povos indígenas acreano no cenário internacional, marcado por uma preocupação crescente com as questões ambientais.

Em 1995, com o trecho entre Porto Velho e Rio Branco já pavimentado, a responsabilidade sobre o asfaltamento da estrada no trecho Rio Branco-Cruzeiro do Sul, exclusivamente em território acreano, foi repassada para o governo estadual. Nos anos seguintes, a questão ambiental e territorial das terras indígenas no Acre passou a ser atrelada aos desígnios da política estadual. Mais uma vez, o indigenismo federal delega ao estado do Acre e às suas elites, a solução da “questão indígena”.

III.2 O GOVERNO DA FLORESTA, DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL E POLÍTICA INDIGENISTA

Em 1995, o projeto de asfaltamento do trecho da BR 364 entre Sena Madureira-Rodrigues Alves, agora sob a responsabilidade do governo estadual, demandou a realização de um licenciamento ambiental, uma exigência do BID para a liberação do financiamento da obra. Nesse contexto, as relações interétnicas locais tomaram uma nova direção.

Concomitantemente, nesta mesma década de 1990, o estado do Acre e os povos indígenas vivenciavam um período de transição nas relações interétnicas. Oficialmente, os índios não eram mais considerados “caboclos” mas, aos olhos das elites locais, continuavam sendo empecilhos ao desenvolvimento regional. Essa narrativa era uma tentativa, felizmente frustrada, de alijá-los do processo de compensação e mitigação de impactos ambientais em seus territórios.

Tentando eximir-se das responsabilidades herdadas do governo federal, o governo estadual, à época chefiado por Orleir Cameli (1995-1998), via o Instituto de Meio Ambiente do Acre (IMAC), órgão licenciador de empreendimentos no estado, apresentou um “Relatório de Ausência de Impacto Ambiental Significativo” (RAIAS) da estrada.

Com isso, tentava criar condições legais para dar início às obras de terraplanagem e pavimentação do trecho Sena Madureira-Rodrigues Alves. No entanto, em meados de 1996, o relatório foi recusado e a obra foi embargada pelo Ibama por falta de Estudos de Impactos Ambientais e do Relatório de Impactos Ambientais (EIA-RIMA), requisitados para o licenciamento da obra (Aquino e Iglesias, 1999).

Com a obrigação de responder às demandas legais e às pressões de ambientalistas, de indigenistas, da UNI/Acre e da Funai, o governo estadual contratou uma empresa para elaborar o EIA-RIMA exigido. Esse estudo durou três meses e foi apresentado em duas audiências públicas nas cidades de Cruzeiro do Sul e Tarauacá. Segundo Aquino e Iglesias (1999: 73), as audiências foram marcadas por constrangimentos e ameaças de agressão física pelos políticos locais contra as lideranças indígenas e seringueiras.

Cedendo às pressões das elites regionais, ávidas pela continuidade das obras, o IMAC passou ao largo da legislação e concedeu a licença para o asfaltamento mesmo sem a aprovação do EIA-RIMA. Essa decisão era uma clara demonstração de que o governo estadual estava comprometido com o asfaltamento da estrada, mesmo em detrimento das questões ambientais e indígenas. Diferente do PMACI que propunha programas efetivos para dirimir as pressões criadas pela BR 364, o IMAC apresentou trabalhos de fachada, elaborados apenas para garantir a liberação dos empréstimos para a obra que avançava na direção de Cruzeiro do Sul.

Nesse cenário pouco promissor, as lideranças indígenas, organizadas na UNI/Acre, se repositionam e iniciam uma série de pressões para que o governo assumisse de fato a mitigação dos impactos ambientais. No centro das discussões estavam os *Katukina* que ocupam a Terra Indígena Campinas/Katukina, localizada entre as cidades de Tarauacá e Cruzeiro do Sul. Esse povo indígena era o mais impactado pelas obras, já que sua terra é atravessada pela BR 364 por dezoito quilômetros.

Em 1998, para resistir ao avanço do asfalto sobre seu território, lideranças *Katukina* foram a Rio Branco denunciar ao Ministério Público Federal (MPF) e à imprensa, os impactos do asfaltamento que já se faziam sentir de modo intenso nas famílias indígenas: problemas de saúde, invasões de caçadores, tráfego intenso de caminhões, agressões físicas, roubos, etc. Com essa pressão, conseguiram convocar uma reunião que juntou o Ministério Público Federal, o Ministério Público Estadual e os órgãos federais e estaduais envolvidos na execução da obra: Deracre, IMAC e Funai. O MPF questionou o componente indígena do EIA-RIMA e pediu sua anulação (Lima, 2001; Cândido, 2015).

No mesmo ano, em decorrência desse encontro, o MPF e o governo estadual promoveram audiências públicas direcionadas aos povos indígenas nos municípios de Feijó, Tarauacá e Cruzeiro do Sul. Com essas reuniões, buscavam nortear as ações do governo estadual para a mitigação dos impactos nas terras indígenas. Participaram desses encontros as lideranças das terras indígenas da região do Juruá, representantes da UNI/Acre, associações indígenas locais e regionais, membros do Ministério Público, assim como representantes dos financiadores – Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID) e Banco Nacional Desenvolvimento (BNDES).

Nessas audiências, o IMAC apresentou a revisão do EIA/RIMA da BR-364 aos povos indígenas impactados e aos demais interessados. O objetivo era fazer que o novo documento fosse avaliado e aprovado pelo governo do estado e pelos representantes indígenas. No entanto, no decorrer dessas reuniões muitas críticas foram apresentadas. Elas diziam respeito ao formato das audiências, que duravam apenas um dia em cada município, tempo insuficiente para estabelecer um diálogo real com os representantes indígenas.

O EIA-RIMA foi duramente criticado pelos representantes indígenas da UNI/Acre em razão da total ausência de participação indígena nas propostas e no conteúdo do plano de compensação e mitigação. Os índios argumentavam que os estudos foram elaborados por profissionais que desconheciam a realidade da região acreana e, principalmente, dos povos indígenas que a ocupavam (Cândido, 2015, Lima, 2000 e 2003). Corroborando essas críticas, a avaliação do Ministério Público Federal foi taxativa: considerou que o documento não reunia condições técnicas/metodológicas de qualidade mínima para figurar como componente indígena do EIA/RIMA do asfaltamento da BR-364 no trecho Tarauacá/Rodrigues Alves (Cândido, 2015).

Apesar da revisão do EIA-RIMA ter sido também recusada, as audiências públicas serviram para fixar certos princípios que norteariam as relações interétnicas e que permaneceriam como base de diálogo para a constituição de um indigenismo estadual. A partir destas audiências foi gestada a permanente exigência de participação das comunidades indígenas e de suas organizações locais nos projetos governamentais que as atingem. Apesar de ter sido, nesse primeiro momento, mais formal que efetiva, essa participação significou um grande avanço no processo de licenciamento em relação ao PMACI, cuja participação indígena era feita *a posteriori*.

Mesmo com as diferenças no modelo de participação indígena, os programas de mitigação estaduais causaram uma certa ilusão participativa. O ambientalismo de estado,

nas suas versões federal e estadual, limitou-se a incorporar formalidades e adequar suas respectivas administrações aos modelos exigidos somente para assegurar o fluxo de financiamento externo (Arnt e Schwartzman, 1992). De maneira geral, as normas que regeram o processo de licenciamento ambiental foram interpretadas de forma a adequar o meio ambiente e os povos indígenas aos projetos técnicos e políticos desenvolvimentistas estaduais.

Em termos concretos, os objetivos de dirimir os impactos ambientais e socioambientais nas terras indígenas, causados pela abertura e asfaltamento da BR-364, pouco avançaram no período imediato pós-PMACI. Ou seja, as medidas de mitigação e compensação, neste contexto, serviram para que o governo viabilizasse seu projeto de desenvolvimento e não, como era esperado e desejado, avaliasse a sustentabilidade socioambiental das obras e de seus impactos sobre os povos indígenas.

Esse panorama de descaso pela situação indígena se alterou na década seguinte com as mudanças no governo estadual que propiciaram o surgimento paulatino de um indigenismo de governo estadual, que trouxe pra si a responsabilidade de equacionar as relações entre o desenvolvimento regional e os povos e territórios indígenas no Acre. Essas mudanças se iniciam em 1999, com a vitória nas eleições para o governo regional do grupo político Frente Popular do Acre (FPA), capitaneada pelo Partido dos Trabalhadores (PT). Esse grupo buscou substituir o projeto desenvolvimentista das décadas anteriores por um “desenvolvimento sustentável” que associasse o crescimento econômico do estado com a preservação e o uso sustentável do meio ambiente. Liderado pelo engenheiro florestal Jorge Viana, o novo governo via na ideologia do “desenvolvimento sustentável” uma alternativa ao modelo desenvolvimentista dos anos 1970/80, tido como responsável pela situação de atraso econômico em que se encontrava o Acre e pelo intenso fluxo migratório que despejava os ex-seringueiros do interior para as periferias das cidades acreanas.

Assim, como constava nos planos de governo da FPA, o principal propósito do governo era reorientar a economia do estado com base na “*valorização dos recursos naturais tendo em vista a promoção do “desenvolvimento sustentável” do estado (...) para superar a situação de atraso em que se encontrava o Acre*”. A proposta investia no discurso ambiental e, ao mesmo tempo, considerava a floresta, ainda abundante no estado, como seu mais importante ativo econômico.

Desse modo, os governos da FPA, desde o primeiro mandato de Jorge Viana (1999-2003)⁴⁷, passaram a considerar o setor florestal, incluindo a extração comercial de madeira, como uma outra forma para a reinserção da economia acreana no mercado nacional e internacional. Embora apresentando esse setor florestal como o pivô de sua proposta de desenvolvimento sustentável, por motivos econômicos e políticos, o governo optou por não romper com os setores tradicionais da produção acreana (pecuária e extrativismo). Ao invés disso, buscou encontrar uma forma de conciliar o desenvolvimento dessas atividades profundamente enraizadas, com a nova economia baseada, idealmente, no uso sustentável dos recursos florestais.

Como mote dessa política, o novo governo apresentou o conceito de “florestania”, um neologismo inspirado no conceito de cidadania. Esse novo conceito buscava incluir e valorizar os povos indígenas e seringueiros, até então excluídos das políticas desenvolvimentistas, mas que na década anterior tinham emergido como força política. Esse neologismo também propunha um novo modelo de vida para essas populações, baseado em parâmetros do respeito à biodiversidade e aos processos econômicos sustentáveis.

Posteriormente, o termo foi sendo reconstruindo paulatinamente, passando a significar o modelo e relacionamento com a natureza a partir das experiências dos “povos da floresta”, a ser valorizado e reconhecidos, inclusive nos espaços urbanos (Maia 2009: 275). Assim, utilizando habilmente conceitos como “preservação” e “sustentabilidade”, o executivo estadual passou a se autodenominar “Governo da Floresta”, adotando uma castanheira como símbolo político na propaganda oficial. Com o “governo da floresta”, os povos indígenas, o indigenismo e o ambientalismo estadual passaram a atuar juntos nas terras indígenas acreanas, integrando um mesmo projeto político. Foi nesse momento que o indigenismo ambiental no Acre mostrou seus primeiros sinais, passando a constituir um campo caracterizado por múltiplos atores e relações.

Esse projeto baseado nas premissas do desenvolvimento sustentável se ancorou numa reconstrução da identidade do Acre como um estado ambientalista e deu aos povos indígenas um lugar estratégico, tanto do ponto de vista simbólico quanto do político. A ideologia da acreeanidade, promovida pelo governo regional a partir de 1999 (re)inventa um discurso identitário que não só introduz os povos indígenas na história regional, mas

⁴⁷ A Frente Popular está no poder no Acre desde 1999, ou seja, cinco mandatos consecutivos. Atualmente, o estado é governado por Tião Viana, irmão de Jorge.

faz dessas populações, junto com os seringueiros, personagens centrais dessa mesma história (Pimenta, 2015).

De modo pragmático, o governo se assentou numa reformulação histórica e numa manipulação da memória (Ricoeur, 2007) para construir uma forte simbologia ambientalista que resgatou e recontou a história da fundação do Acre, sobretudo, a história das duas últimas décadas do século vinte marcadas pela luta de Chico Mendes e a “Aliança dos Povos da Floresta”. O executivo estadual passou a se considerar herdeiro da luta dos seringueiros e dos índios que impediam a derrubada de suas florestas por fazendeiros “paulistas”. Nesse contexto, o líder seringueiro Chico Mendes foi alçado à símbolo do projeto do governo e o movimento social protagonizado por seringueiros e indígenas, a “Aliança dos Povos da Floresta”, acabou transformado em bandeira de propaganda política (Pimenta, 2015). No campo econômico, o estado promoveu uma “fronteira ambientalista” que lhe permitiu financiar boa parte das políticas públicas.

Precisando estabelecer de forma consistente esse programa de governo, no qual os povos indígenas eram atores política e economicamente estratégicos, o governo estadual também buscou criar alianças com o indigenismo não-governamental. No estado, desde o final da década de 1970, o maior expoente desse indigenismo é Comissão Pró-Índio do Acre (CPI-AC). Como já dito, fundada em 1979, a CPIA-AC atua através de um indigenismo pedagógico, cuja função é promover a inserção dos índios à sociedade acreana através de uma formação escolar básica. Veremos o papel desse indigenismo no item seguinte.

O fato é que essa aproximação do governo com os povos indígenas e com o indigenismo não governamental acreano fez com que, pela primeira vez desde o contato, os povos indígenas fossem introduzidos na história oficial acreana como agentes sociais que não podiam ser desprezados. Essa aliança entre o indigenismo de governo e o indigenismo pedagógico se consolidou, ao longo dos últimos quinze anos, num indigenismo estadual específico, baseado numa ideologia conservacionista, e como forte viés ‘pedagógico’.

Nessa configuração, os povos indígenas do Acre adquiriram uma maior visibilidade e receberam um reconhecimento inédito por parte do governo, que os promoveu oficialmente como protagonistas da história do estado, num processo de reinvenção do passado (Pimenta, 2015). Nessa reinvenção, os índios passaram a ser elogiados por manter uma relação harmoniosa com a natureza, sendo citados nos

discursos oficiais e usados nas propagandas governamentais para personificar os ideais do “desenvolvimento sustentável” e da “florestania”.

Refletindo sobre essa apropriação, Pimenta (2015) mostrou como o governo se apropriou do arquétipo do “índio ecológico” do imaginário ocidental, criando uma dupla essencialização dos índios do Acre. Segundo esse autor, o Governo da Floresta acabou fomentando o estereótipo de um “índio ideal”, usando abundantemente essa imagem para comprovar o quanto esses povos eram próximos da natureza e, ao mesmo tempo, sabiam usar sua cultura e os recursos naturais dos seus territórios para encarar os desafios da modernidade e do desenvolvimento (Pimenta, 2015). Nesse sentido, os povos indígenas mais destacados na propaganda oficial do governo regional, ao longo dos últimos quinze anos, têm sido os Ashaninka do rio Amônia, os Yawanawá do rio Gregório e os Kaxinawá do rio Jordão. Os *Huni Kuin* do Caucho, imersos em questões políticas internas e sem preencher os requisitos do “índio hiper-real” (Ramos, 1995), da florestania, ainda não faziam, e nem se sentiam, parte desse projeto político.

No entanto, apesar dos estereótipos propagados pelo Governo da Floresta, em termos gerais, a mudança no executivo regional foi um marco importante na história regional. A partir desse momento, os índios começaram a participar dos espaços de decisões, não mais como vítimas - ou não só como vítimas – ou empecilho ao desenvolvimento, mas também como aliados.

O resultado prático dessa incorporação dos índios à história e à sociedade acreana como aliados foi o estabelecimento de um incipiente indigenismo de governo, com viés ambiental, que chamo de indigenismo estadual para diferenciá-lo do indigenismo federal, que tem na Funai seu principal órgão executor. Esse indigenismo estadual se materializou com a criação de alguns canais institucionalizados de diálogo que tinham como objetivo lidar com os diferentes atores que orbitavam em torno da questão indígena; procedimento até então inédito na história das relações interétnicas no estado.

Do ponto de vista da política de governo, a criação desse indigenismo estadual era também a confirmação da aliança entre o governo da floresta com as organizações indígenas e indigenistas; uma contrapartida, uma retribuição do governo da floresta ao apoio político recebido pela FPA durante a campanha para as eleições.

A efetivação desse indigenismo estadual com viés ambiental se deu por meio de dois processos associados que definiram os contornos da política indigenista estadual: 1) a implementação de projetos de compensação e mitigação dos impactos ambientais nas terras indígenas, aproximando povos indígenas e governo estadual; e 2) a elaboração e

adoção do Zoneamento Ecológico econômico (ZEE-AC) que criou as bases conceituais da política indigenista estadual. Ambos explicitavam o modelo da relação adotado pelo indigenismo ambiental. Trataremos, primeiro, do processo de mitigação.

Não obstante as profundas mudanças operadas pelo governo estadual, o asfaltamento das BRs continuou no centro do processo de desenvolvimento do estado. No primeiro mandato da FPA, o asfaltamento no trecho que cortava a região do Juruá já estava em pleno desenvolvimento.

Sob pressão dos índios *Katukina* da Terra Indígena Campinas/Katukina, os mais impactados pelo empreendimento, o governo estadual começou então a mudar seu modo de lidar com a situação. Promoveu encontros e novas audiências públicas. O primeiro desses encontros ocorreu em julho de 1999, em Cruzeiro do Sul, no Teatro dos Nawa, em uma audiência pública convocada pelo IMAC para discutir a revisão do componente indígena do EIA-RIMA da BR-364, trecho Tarauacá-Rodrigues Alves, e que contou com a presença de aproximadamente 500 índios de todos os povos do estado do Acre, principalmente da região do Juruá Acreano (Cândido, 2015).

No ano seguinte, em Rio Branco, em reunião coordenada pelo Procurador da 6ª Câmara do Ministério Público Federal⁴⁸, que teve a participação de representantes dos governos estadual e federal, de organizações indígenas do Juruá e de indigenistas, as lideranças indígenas recusaram mais uma vez o componente indígena do EIA-RIMA.

Com essa recusa, foi estabelecido um Termo de Ajustamento de Conduta (TAC) que, entre outras coisas, fixou um prazo para o governo do Acre providenciar um novo componente indígena do EIA-RIMA do trecho Tarauacá-Rodrigues Alves. Além disso, também determinou que fossem implementadas pelo governo estadual medidas emergenciais para diminuir os impactos da pavimentação, especificamente nas Terras Indígenas Campinas/Katukina e Colônia 27, esta última também considerada diretamente impactada pelo empreendimento.

Em 2001, foram realizadas audiências públicas nos municípios de Mâncio Lima, Tarauacá e Feijó. O resultado desses encontros foi a elaboração de uma lista de reivindicações indígenas que deram origem a um “Plano emergencial” para ser implementado em outras seis terras indígenas até que o “componente indígena” fosse concluído.

⁴⁸ Câmara do MPF responsável pela defesa de grupos que tem um modo de vida tradicional. De modo a assegurar a pluralidade do Estado brasileiro na perspectiva étnica e cultural, como a Constituição determina.

Esse componente indígena foi apresentado no final desse mesmo ano de 2001. Dessa vez, diferentemente das anteriores, os estudos consideraram os impactos diretos e indiretos da rodovia sobre as terras indígenas a partir das informações prestadas por lideranças indígenas do Juruá e suas organizações de representação política. O documento consistia basicamente em um levantamento das necessidades, prioridades e potencialidades das terras indígenas impactadas. A Terra Indígena Igarapé do Caucho, que até então não figurava como área impactada pelo asfaltamento da rodovia, foi incluída como tal.

Esse conjunto de consultas em torno do componente indígena do EIA-RIMA resultou no “Plano de Mitigação”, constituído por um conjunto de ações a serem implantadas nas terras impactadas. Essas ações envolviam as áreas de produção, educação, saúde, infraestrutura, vigilância e fiscalização, transportes e valorização da cultura material. Em 2002, a Secretaria de Ciência, Tecnologia e Meio Ambiente (SECTMA), futura Secretaria de Estado de Meio Ambiente do Acre (SEMA-AC), começou a implementar as ações previstas nesse plano através do “Projeto de Apoio às Populações Indígenas”, financiado pelo Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social (BNDES). Os recursos orçados nesse projeto especificavam que seriam “beneficiadas” as populações de 39 aldeias de dez terras indígenas: sete nas imediações da BR-364 e três da BR-317. A maior parte das atividades desse projeto foi executada de abril de 2002 até final de 2003. Nesse período, o projeto promoveu a realização de ações com viés ambientalistas, tais como a implantação de sistemas agroflorestais, cursos de capacitação e de gestão ambiental, gerenciamento institucional, oficinas de revitalização cultural (SECTMA, 2002).

Com esse projeto, começou a ser introduzida a categoria de “gestão ambiental” que viria a ser o eixo da política indigenista do indigenismo ambiental no Acre. Segundo consta no “resumo executivo”, o projeto foi concebido para:

*... contribuir com o Etnodesenvolvimento em Terras Indígenas como forma de mitigar e/ou compensar os impactos provocados pelo asfaltamento das BRs 364 e 317 sobre as terras e sociedades indígenas. **Tem por princípios a Gestão Ambiental com o uso sustentável dos recursos naturais e a manutenção da identidade cultural, através da implementação de várias estratégias, como: a segurança alimentar, implantação de sistemas agroflorestais,***

resgate e valorização de hábitos, costumes tradicionais, dentre outras. (SECTMA, 2002: 1 Grifos meus).

Podemos notar que o termo “gestão ambiental” começou a ser usado não como uma ação indígena, mas como parte da administração territorial de governo que sinalizou, com isso, que o indigenismo estadual seria focado nessa categoria, mas que ela, apesar do nome, não era exclusivamente ambiental, mas sim relacionada à execução de políticas públicas gerais. Essa característica fica evidente na avaliação do projeto feita pela Gerência Indígena da SECTMA:

A execução da primeira fase do Projeto (...) teve uma repercussão extremamente positiva, pois o mesmo, além de favorecer a aproximação entre governo e comunidades indígenas permitiu, através dos benefícios gerados pelas construções, aquisições de equipamentos e oficinas de capacitação, um avanço significativo na área de produção, valorização da cultura, associativismo e gestão ambiental. (SECTMA, 2002: 45)

Esse primeiro projeto de apoio, finalizado em 2004, foi sucedido nos anos seguintes, entre 2005 e 2007, pelo “Programa Sustentável de Gestão Ambiental em Terras Indígenas e Apoio às Populações Indígenas”, financiado pelo BID. Esse projeto deu continuidade às ações nas 39 aldeias de dez terras indígenas avaliadas como impactadas pelas BRs.

Esse período de projetos de mitigação foi importante para colocar nas agendas indígena e indigenista o conceito específico de “gestão ambiental” das terras indígenas no Acre e apresentar suas formas de implementação por meio de dois instrumentos básicos de gestão ambiental e territorial que entravam em voga nos territórios indígenas da Pan-Amazônia: o “etnozoneamento” e os “planos de gestão”. Com recursos desse programa, foram realizados oito etnozoneamentos em terras indígenas, incluindo a Terra Indígena Igarapé do Caucho.

Em 2009, já no terceiro mandato da Frente Popular do Acre, foi lançado um terceiro projeto: o “Programa de Inclusão Social e Desenvolvimento Econômico Sustentável do Estado do Acre (PROACRE)”, financiado com recursos do BIRD. Entre seus objetivos, constava o fortalecimento institucional de organizações indígenas e o

fornecimento de assistência técnica e financeira para implementar Planos de Gestão Territorial. Entre 2009 e 2010, esse projeto promoveu a elaboração de 17 Planos de Gestão de terras indígenas que começaram a ser implementados por meio de convênios com as organizações indígenas.

Assim, durante praticamente toda a década de 2000, nos dois primeiros mandatos da FPA, os projetos relacionados à mitigação da estrada resultaram em ações de políticas públicas indigenistas gerais assumidas pelos órgãos de governo do estado. O principal resultado, no entanto, foi o estabelecimento da política de gestão ambiental e territorial das terras indígenas como marca da política indigenista do governo acreano.

A definição do conteúdo dessa política se deu, de forma geral, através do ZEE-AC, que definiu conceitos específicos de gestão ambiental e de seus instrumentos e implementação, chamados de “etnozoneamento” e posteriormente de “planos de gestão”, ambos referenciados pelo conjunto de práticas e metodologias de elaboração de “etnomapeamentos” e planos de uso e de gestão levados a cabo pela CPI-AC em algumas terras indígenas.

III.3 AS BASES DA POLÍTICA INDIGENISTA AMBIENTAL NO ACRE

Centrada na gestão ambiental das terras indígenas, a política indigenista estadual teve seu conteúdo conceitual apresentado pelo Zoneamento Ecológico Econômico⁴⁹ do Acre (ZEE-AC), documento elaborado nos primeiros anos de governo da FPA. Enquanto instrumento da política ambiental de governo, o ZEE teve como objetivo principal assegurar a conservação dos recursos naturais e dos serviços ecossistêmicos essenciais para o desenvolvimento socioeconômico das regiões do estado. Sua função não foi tanto a conservação dos recursos naturais, mas a promoção e o uso racional e eficiente desses recursos. Para tanto, baseou-se na delimitação de zonas ambientais e na atribuição de usos e atividades compatíveis segundo as características (potencialidades e restrições) de cada

⁴⁹ O zoneamento ambiental previsto na PNMA (Lei no 6.938/1981) e no Estatuto das Cidades (Brasil, 2001, art. 4o) foi regulamentado como Zoneamento Ecológico Econômico (ZEE), por meio do Decreto no 4.297/2002, que o definiu como instrumento de planejamento e ordenamento territorial com o objetivo geral de “organizar, de forma vinculada, as decisões dos agentes públicos e privados quanto a planos, programas, projetos e atividades que, direta ou indiretamente, utilizem recursos naturais, assegurando a plena manutenção do capital e dos serviços ambientais dos ecossistemas” (art. 3o).

uma dessas zonas (Mercadante, 2013). Ou seja, foi um instrumento de planejamento governamental que colocou explicitamente o papel da conservação dos recursos naturais para o “desenvolvimento sustentável”.

Nesse sentido, a contribuição geral do ZEE-AC para as relações interétnicas locais foi de deslocar os programas indigenistas da questão dos impactos ambientais nas terras indígenas para uma discussão mais ampla sobre a conservação e uso sustentável dos recursos ambientais/naturais nesses territórios. Elaborado por técnicos do governo e consultores externos, O ZEE-AC foi fundamental por apresentar, além dos conceitos básicos da política de desenvolvimento sustentável do estado, o papel e função dos territórios indígenas nesse processo.

Em 1999, no início do primeiro mandato da FPA, a elaboração do documento envolveu a realização de estudos sobre sistemas ambientais, as potencialidades e limitações para o uso sustentável dos recursos naturais, as relações entre a sociedade e o meio ambiente e a identificação de cenários tendenciais e alternativos, de modo a subsidiar negociações entre o governo, o setor privado e a sociedade civil sobre estratégias de gestão territorial em bases sustentáveis. Como previsto nos objetivos do plano de governo, o ZEE-AC foi o principal documento estratégico de planejamento e gestão territorial no estado. A lei estadual⁵⁰ que formalizou o ZEE-AC especificou que seu objetivo era:

... orientar o planejamento, a gestão, as atividades e as decisões do poder público, do setor privado e da sociedade em geral relacionadas ao uso e ocupação do território, considerando as potencialidades e limitações do meio físico, biótico e socioeconômico, visando a implementação prática do desenvolvimento sustentável. (ACRE, 2007).

Além de ser considerado um instrumento de ordenamento territorial, o ZEE-AC também foi apontado, nos documentos oficiais do governo, como sendo o principal instrumento estratégico para a elaboração de políticas públicas voltadas para o

⁵⁰ O Programa foi instituído em 1999 com o Decreto nº 503 de 06 de abril. O Governador Jorge Viana instituiu o Programa Estadual de Zoneamento Ecológico Econômico do Acre, sob a coordenação da Secretaria de Estado de Planejamento e Coordenação – SEPLAN/AC e tendo como executora a Secretaria de Estado de Ciência, Planejamento e Meio Ambiente – SECTMA, que seria mais tarde transformada em SEMA. O ZEE foi financiado pelo Programa Piloto para a Proteção das Florestas Tropicais (PPG7).

desenvolvimento regional sustentável (Santana Junior, 2004). Com essa finalidade, o ZEE-AC balizou os já citados programas e projetos relacionados aos planos de mitigação das rodovias BR 364 e BR 317, quais sejam: o Programa de Desenvolvimento Sustentável do Acre, financiado pelo Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID); o Programa de Apoio as Populações Indígenas do Acre, financiado pelo BNDES; e o Projeto de Gestão Ambiental Integrada/Subprograma Política de Recursos Naturais - PGAI/SPRN, financiado pela Cooperação Alemã /KfW.

A primeira fase do “Programa Estadual de Zoneamento Ecológico Econômico” foi finalizada em novembro de 1999. Ela compreendeu a preparação de diagnósticos abrangendo a extensão total do estado do Acre, com a elaboração de produtos cartográficos básicos na escala de 1:1.000.000. Grande parte desse trabalho foi baseada em dados secundários, com aproveitamento e sistematização de diversos estudos até então realizados. A segunda fase do ZEE, iniciada em 2003 e concluída em 2005, foi de atualização e aprofundamento dos dados, com a produção de mapas temáticos do estado na escala 1:250.000. Nesta segunda fase, no eixo temático “Cultural-Político”, o enfoque do documento foi dado à valorização dos aspectos socioculturais da gestão territorial indígena, ou seja: identidades, sistemas de valores, modos de vida e aspirações das populações locais.

A proposta do ZEE-AC para as terras indígenas indicou a necessidade de realização de “zoneamentos locais” e de ferramentas para o uso e “aproveitamento sustentável” das riquezas desses territórios através de uma “gestão ambiental”. Propunha também a institucionalização de “etnozoneamentos” das terras indígenas, para servir como base da política pública indigenista do estado.

Essas propostas já tinham sido apontadas na primeira versão do ZEE (ZEE- Fase 1) que afirmava a necessidade de realizar um “mapeamento e construção participativa do ordenamento sustentável” dos territórios indígenas. Para tanto, era necessário um diagnóstico da questão fundiária das terras indígenas que levasse em consideração uma série de indicadores: invasões, conflitos, inserção das sociedades indígenas na economia regional, geopolítica dessas terras, fortalecimento das instituições indígenas, educação, saúde, etc. Para realizar esse diagnóstico propunham a elaboração de um “zoneamento socioambiental participativo”, mais tarde conhecido como “etnozoneamento” e definido como:

(...) um instrumento de diagnóstico, zoneamento e planejamento dos povos indígenas para a gestão dos seus territórios, sendo elaborado de forma participativa com o intuito de contribuir com a autonomia indígena”. Em cada terra, esse zoneamento deverá ser discutido e elaborado pelos chefes das famílias extensas, durante reuniões promovidas localmente, com a participação de lideranças, professores, agentes de saúde, agentes agrofloretais e de representantes de associações e organizações indígenas regionais. (Aquino e Iglesias, 2000: 50).

Nota-se que, nessa primeira versão do ZEE-AC, a ênfase foi dada à autonomia de decisão e às escolhas dos povos indígenas, sendo o etnozoneamento o reflexo das decisões tomadas por lideranças e povos indígenas em geral. Nesse contexto, como apontam os autores do componente indigenista do ZEE-AC, o papel do governo seria de dar as condições logísticas. Eles também salientam a necessidade das informações serem obtidas diretamente nas aldeias.

Esse foco na autonomia indígena foi modificado no ZEE-Fase 2. Esse novo estudo reafirmou a necessidade de se realizar estudos de etnozoneamentos em terras indígenas, porém com um viés mais pragmático do ponto de vista dos usos econômicos e das políticas públicas. Ou seja, os estudos deviam estar centrados na elaboração de “mapas de gestão com indicativos de uso” e no “aproveitamento das riquezas” presentes nas terras indígenas, como podemos ver neste trecho do documento base do ZEE-Fase 2:

... o Governo do Estado deve propiciar condições para que populações indígenas elaborem zoneamentos sócio - ambientais participativos de suas terras, que resultem em diagnósticos das atuais formas, individuais e coletivas, de uso dos recursos naturais e na identificação de outras formas potenciais de aproveitamento destas riquezas” (Aquino e Iglesias, 2005: 50).
(grifos meus).

Essa nova linha é corroborada no capítulo intitulado “Eixo Cultural–Político” do documento base do ZEE-Fase II que, ao apresentar a temática “gestão ambiental em terras indígenas”, sugere que os etnozoneamentos devem ser utilizados pelas populações

indígenas para o gerenciamento ambiental e territorial de suas terras, mas também para a implementação de políticas públicas:

*... os etnozoneamentos, etnomapeamentos, planos de uso, planos de manejo devem ser utilizados **para implantar políticas públicas em conformidade** com as formas tradicionais de gestão utilizadas por populações indígenas nas suas terras”. (grifos meus). (Aquino e Iglesias, 2005: 50)*

Ou seja, entre a primeira e a segunda fase do ZEE-AC houve um deslocamento dos objetivos do etnozoneamento. Se, no primeiro momento, o ZEE-AC propunha uma autonomia nas decisões indígenas acerca de seu território, em um segundo momento, ele deu prioridade à implementação de políticas públicas indigenistas para a exploração econômica sustentável dos recursos das terras indígenas.

Todas essas propostas começaram a ser experimentadas a partir de 2002, quando a Secretaria de Ciência, Tecnologia e Meio Ambiente do Acre iniciou a execução do “Projeto de Apoio às Populações Indígenas” para implementar as ações previstas no Plano de Mitigação da rodovia BR 364. Entre essas ações, estava a realização de etnozoneamentos nas terras indígenas impactadas pela BR 364 e 317.

A primeira experiência relacionada aos instrumentos de gestão foi iniciada em 2003. O IMAC contratou uma consultoria que tinha à frente a antropóloga Andrea Martini e o engenheiro agrônomo Roberto Alcântara. Eles realizaram dois “Etnolevamentos dos Recursos Naturais”: um na Terra Indígena Campinas/Katukina e outro na Terra Indígena Cabeceira do Rio Acre.

Esses levantamentos resultaram em relatórios, mapas e recomendações que, no geral, não foram aproveitados nem pelo governo, nem pelos povos indígenas envolvidos. Segundo a Gerente do ZEE-AC à época: “foi verificado que a atividade não atendia um dos principais objetivos levantados em Audiências Públicas e no próprio Zoneamento Ecológico – Econômico”. Apesar da quantidade e da qualidade das informações produzidas, não houve produção de mapas indígenas em bases cartográficas georeferenciadas, nem a indicação das ações prioritárias de políticas públicas a serem implementadas nessas terras indígenas. Ou seja, esses etnolevantamentos não atendiam aos protocolos formais e nem aos formatos do etnozoneamento como definido pelos gestores ambientais governamentais. Além disso, do ponto de vista governamental, o

maior problema desses trabalhos foi o de não produzir dados para ajudar o governo a implementar ações indigenistas nas duas áreas. A gerente do ZEE-AC à época também comentou essa ausência:

...Apesar de um trabalho de diagnóstico ambiental muito rico, ele não respeitou os objetivos levantados em Audiências Públicas das BRs e no próprio Zoneamento Ecológico – Econômico, que tinha como pressuposto de que os povos indígenas deveriam oferecer subsídios para políticas públicas, norteadas por decisões” (Magaly Medeiros, Rio Branco, 2006).

Se comparamos esses trabalhos de etnolevamentos apresentados pela primeira equipe contratada com trabalhos posteriores, constatamos que esses primeiros trabalhos são os que mais dialogam com o manejo dos ambientes realizados pelos índios nas suas terras indígenas. No entanto, eles não satisfizeram o governo que queria um documento que fosse uma referência para o diálogo entre gestores do governo e lideranças indígenas. Buscando resgatar esse objetivo, a SEMA e o IMAC apresentaram, em 2004, o “Programa de Etnozoneamento em Terras Indígenas - Fase II”, que retomou as diretrizes básicas do Etnozoneamento, a saber:

*um zoneamento participativo das terras indígenas elaborado a partir de diagnósticos/ prognósticos da atual situação sócio-econômica, política, ambiental e cultural deve ser discutido com os chefes de família durante reuniões promovidas localmente, com a participação de lideranças, professores, agentes de saúde e agroflorestais e de representante de associações e de organizações de representação, a partir de apoio de profissionais que subsidie a população local nas discussões de planejamento e indicativos de implementação das ações. **É o instrumento básico para a elaboração de planos de gestão territorial e ações de vigilância”.***

Com esse conjunto de ações e definições, o governo do Acre sinalizava a natureza primordialmente pragmática dos etnozoneamentos. Eles seriam “instrumentos” ou

“ferramentas”, elaborados pelos índios, com o intuito de ajudar o governo do estado à implementar as ações de política pública indigenista. A novidade do documento foi que ele indicava diretamente que a base para as ações de implementação seria um “plano de gestão territorial”, também elaborado pelos próprios índios.

Tendo como base essas diretrizes, foram realizados, a partir de 2003, os primeiros etnozoneamentos, no âmbito do “Programa Sustentável de Gestão Ambiental em Terras Indígenas e Apoio às Populações Indígenas”. Esse projeto foi o último relacionado à mitigação ambiental das BRs e, por esse motivo, em seu escopo estavam inclusas somente terras indígenas impactadas pelas BRs 364 e 317.

A metodologia desses etnozoneamentos foi baseada na experiência da CPI-AC que, desde a década de 1990, incorporou o que chamou de “etnomapeamento” e “planos de uso” aos cursos de formação de professores e agentes agroflorestais indígenas. Veremos esse processo em detalhes mais adiante. Por hora, é suficiente sinalizar que o governo da FPA se apropriou da experiência acumulada por essa ONG indigenista, uma aliada política de primeira hora de seu projeto de desenvolvimento sustentável, que o ajudou tanto na orientação quanto na formulação dessas ferramentas, em termos metodológicos e logísticos. Essa transferência de expertise da CPI-AC para o governo foi efetivada logo no início do processo de elaboração dos etnozoneamentos nas aldeias, com a participação dessa ONG na orientação da equipe de consultores que realizaria as oficinas de etnozoneamento na Terra Indígena Mamoadate⁵¹.

Para operacionalizar as ações de governo em relação aos etnozoneamentos foi criada a Sub-gerência de Etnozoneamento, vinculada ao organograma da SEMA-AC. Já a articulação política entre governo e os representantes/organizações indígenas locais e regionais ficou a cargo da Secretaria Extraordinária dos Povos Indígenas (SEPI), da qual falarei na última sessão deste capítulo. Para o monitoramento das ações relacionadas ao etnozoneamento foi criado o “Grupo de Trabalho do Etnozoneamento” composto pela SEPI, SEMA-AC, IMAC, Funai, UNI/Acre, CPI-AC, Universidade Federal do Acre (UFAC), Fundação Elias Mansur (FEM), Organização dos Professores Indígenas do Acre (OPIAC), Associação do Movimento dos Agentes Agroflorestais Indígenas do Acre (AMAAIAC) e Associações/Organizações Indígenas locais. Ou seja, concomitante com o etnozoneamento, e muito por sua causa, foram sendo efetivados espaços institucionais e formais de governança indigenista.

⁵¹ A metodologia deste trabalho é analisada minuciosamente na tese de Correia (2007) na qual o autor compara processos de etnozoneamento, etnomapeamento e diagnóstico etnoambiental.

Esse primeiro etnozoneamento na Terra Indígena Mamoadate foi coordenado pelo antropólogo Cloude Correia e obedeceu, com as adaptações necessárias, à mesma metodologia usada nos processos de etnomapeamentos conduzidos pela CPI-AC. Nesse sentido foram realizados encontros nas aldeias, chamados de “oficinas de etnozoneamento”, com participação dos AAFIs, lideranças, professores, agentes de saúde e chefes de família. O objetivo era elaborar mapas temáticos tendo como base mapas georeferenciados e imagens de satélites da terra indígena.

Nesse primeiro etnozoneamento foram produzidos mapas com os seguintes assuntos: recursos naturais, entorno, hidrográfico, vegetação, extrativismo, caça, pesca, coleta, agricultura, invasões e de ocupação histórica. Após a produção e registro na base cartográfica de uma série considerável de informações sobre recursos florestais e hídricos, matas ciliares, caça, criação, pesca, roçados, artesanatos, vigilância, fiscalização dos limites da terra indígena, etc., foram feitas discussões relativas à gestão da terra que geraram, por sua vez, acordos de uso dos recursos naturais, chamados na ocasião de “indicativos de gestão”.

Após esse trabalho piloto, a SEMA deu continuidade à elaboração de etnozoneamentos em outras terras indígenas. Para tanto, contratou, em 2005, uma equipe de consultores para produzir etnozoneamentos e indicativos de gestão em outras seis terras indígenas localizadas na área de influência das BRs 364: Rio Gregório, ocupada pelos *Yawanawa* e *Katukina*; Colônia 27, ocupada pelos *Huni Kuin*; Igarapé do Caucho, também ocupada pelos *Huni Kuin*; Jaminawa do Caeté, ocupada pelos *Jaminawa*; e Kaxinawá/Katukina de Feijó, ocupada pelos povos *Shanenawa* e *Huni Kuin*. Cloude Correia coordenou essa equipe que era composta por José Pimenta, por mim e por Valéria Pereira, encarregada da digitalização dos mapas.

Os mapeamentos nessas terras foram realizados em 2005 e 2006. Durante esses dois anos, ocorreram dezenas de oficinas para produção de mapas e de “indicativos de gestão”. De modo geral, esses etnozoneamentos foram baseados na experiência da Terra Indígena Mamoadate: oficinas de mapeamentos temáticos nas aldeias para elaboração de mapas temáticos georeferenciados e uma discussão sobre regras de uso de recursos naturais que definiram os “indicativos de gestão”.

Após a elaboração desses primeiros etnozoneamentos, houve um esforço do governo acreano para divulgar sua política indigenista de gestão ambiental tanto para as esferas internas, quanto para um público externo. A equipe da SEMA também avaliou a necessidade de nortear os processos metodológicos para orientar a elaboração de

etnozoneamentos e planos de gestão em outras terras indígenas do estado. Naquele momento, havia uma considerável confusão conceitual, principalmente em torno dos conceitos de “gestão ambiental” e “gestão territorial”.

As dúvidas também diziam respeito ao termo “etnozoneamento”, sendo algumas vezes concebido como “instrumento de planejamento”, outras vezes como “instrumento de diagnóstico”, ou ainda “instrumento de gestão ambiental”, “instrumento de gestão territorial”, “instrumento técnico e político”, entre outros. Para pensar e delimitar esses conceitos, em 2006, a SEMA, com recursos da GIZ, contratou o antropólogo Paul Little, então professor do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, para realizar uma análise do processo de gestão ambiental e territorial das terras indígenas no estado.

Essa consultoria resultou no documento intitulado “Gestão Territorial em Terras Indígenas: Definição de Conceitos e Proposta de Diretrizes” (Little, 2006). O texto apresentou os conceitos e “diretrizes globais” para a política de gestão territorial e ambiental das terras indígenas do Acre. Nesse trabalho, a ênfase passou a ser dada à categoria “gestão territorial” em detrimento da categoria “gestão ambiental”.

Neste trabalho, Little destacou as seguintes diretrizes para a política indigenista no contexto de uma gestão territorial: a) as terras indígenas como unidades básicas de análise e atuação; b) os atores sociais principais da gestão territorial são os povos indígenas e sua participação nesse processo deve acontecer no marco da agência étnica; c) autonomia territorial e etnodesenvolvimento como metas gerais da gestão das terras indígenas; d) os processos de gestão territorial devem procurar a sustentabilidade ambiental, econômica, social, política e cultural das terras indígenas (Little, 2006: 36).

Num esforço analítico e de síntese, a partir de experiências já realizadas no país e no Acre, o autor conceituou e diferenciou “gestão ambiental” e “gestão territorial”. A primeira foi definida como o conjunto de ações de manejo ou gerenciamento dos fluxos biofísicos existentes nos ecossistemas para fins de conservação e uso sustentável da natureza, enfatizando a manutenção do ambiente enquanto sistema ecológico. Por sua vez, a gestão territorial foi apresentada como o controle político e o manejo ambiental do espaço geográfico ocupado por um grupo social ou entidade política (Little, 2006).

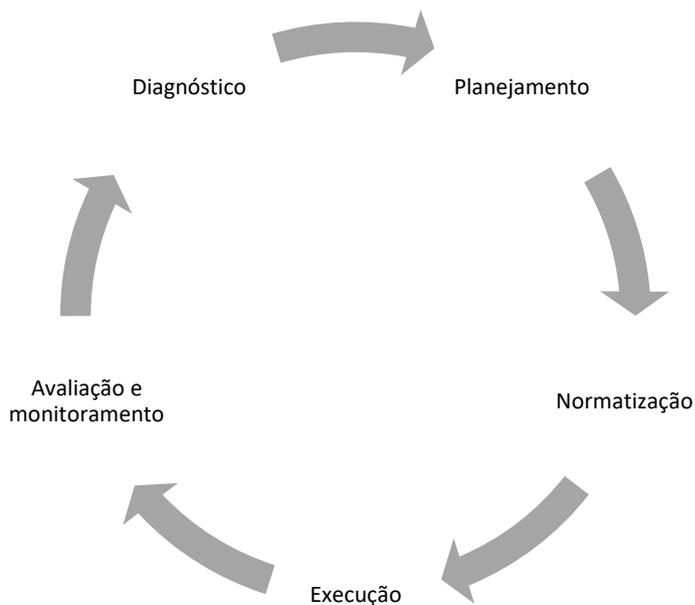
Assim, o autor defendeu que a “Gestão Territorial das Terras Indígenas” era o conceito que melhor combinava a dimensão política do controle territorial das terras indígenas com a dimensão ambiental de ações voltadas para sua sustentabilidade. Como

tal, esse conceito englobava atividades tanto de ordenamento territorial quanto de gestão ambiental como parte essencial de sua implementação.

Além de fazer essa articulação entre território e ambiente, Little também apontou que o objetivo da gestão territorial era prover um conjunto de “sustentabilidades”, a saber: a) a sustentabilidade ambiental, que requer que os recursos naturais extrativistas, agrícolas, de pesca, de caça, etc., sejam utilizados de tal forma que permita sua regeneração anual; b) a sustentabilidade econômica, que faz com que o uso desses recursos gere produtos e riqueza em quantidade suficiente para atender, de forma ampla, as necessidades de todos os moradores indígenas; c) a sustentabilidade social que, por sua vez, se baseia em relações sociais internas da terra indígena que permitem a realização do projeto étnico do grupo como um todo; d) a sustentabilidade cultural, voltada para assegurar que as múltiplas práticas culturais do povo – ritos, linguagem, religião, organização social, indumentária, transmissão de conhecimento, entre outras – tenham oportunidades de ser mantidas e reelaboradas com base nas novas condições de vida e, por fim, e) a sustentabilidade política, fundada no reconhecimento e respeito à terra indígena não somente pelo governo, mas também pela população regional, de tal forma que esse território não sofra invasões e depredações externas (*idem*). Ou seja, Little adotou um ponto de vista holístico da questão ambiental, onde, em um mesmo campo, se encontram o manejo dos ambientes, a política ambiental e a etnicidade.

Esse documento foi apresentado no seminário “Gestão Territorial em Terras Indígenas”, realizado em novembro de 2006, em Rio Branco, e teve grande repercussão nos círculos governamentais mais amplos. Tornou-se uma das bases de discussão dos governos estaduais e federal para o estabelecimento de uma política pública indigenista de gestão territorial e ambiental das terras indígenas no Brasil, baseada na elaboração e implementação de etnozoneamentos, etnomapeamentos e “planos de gestão territorial e ambiental”.

Os primeiros etnozoneamentos nas terras indígenas e o trabalho síntese de Little ajudaram a SEMA a definir uma metodologia homogênea para a elaboração de instrumentos de gestão em outras terras indígenas do Acre. Essa metodologia foi baseada em um “ciclo de gestão”, composto por um diagnóstico (etnozoneamento); um planejamento e normatização (plano de gestão) e a implementação de ações (execução), que seriam avaliadas e atualizadas periodicamente. Little (2006) apresentou de forma esquemática esse conjunto de ações:



Com essa síntese, Little (2006) tentou ampliar o escopo das ferramentas de gestão - ou “etnoinstrumentos de gestão”, como o autor prefere - de forma a lhes retirar o papel primordial de auxiliar governamental e readequá-los como um processo “holístico” e de diálogos interétnicos. Esse holismo foi adotado como fórmula a ser aplicada no indigenismo ambiental

Entre 2009 e 2010, o “Programa de Inclusão Social e Desenvolvimento Sustentável do Acre” (PROACRE), financiado pelo Banco Mundial, promoveu a elaboração de planos de gestão em mais 17 terras indígenas do estado e a implementação de ações em terras indígenas que já tinham elaborado seu plano. Nesse mesmo ano, tendo como referência essa metodologia, com recursos financeiros e técnicos da GIZ, foi produzido o plano de gestão da Terra Indígena Igarapé do Caucho. Foi o primeiro plano de gestão de uma terra indígena realizado no âmbito do governo estadual. Ele será discutido com mais detalhe no próximo e último capítulo desta tese.

Em 2011, o “Programa de Saneamento Ambiental e Inclusão Social do Acre” (PROSER) promoveu a realização de planos de gestão em nove outras terras indígenas, sempre adotando como fórmula geral este ciclo de gestão, como estabeleceu o Plano Estadual de Prevenção e Controle do Desmatamento (PPCD, 2010), que define como uma de suas metas a ser alcançada até 2020, a elaboração e implementação de planos de gestão em todas as terras indígenas do estado do Acre.

O ciclo de gestão conjugado com esses projetos permitiu a formalização de e

efetivação de uma política pública de gestão ambiental das terras indígenas, onde praticamente todas elas possuem instrumentos de gestão, e que são utilizados por parte dos órgãos de estado como instrumentos de planejamento das ações referentes à essas terras. Mas que também são usados pelos indígenas nos seus próprios termos, como veremos no Capítulo IV. Antes veremos um outro componente fundador do campo do indigenismo ambiental do Acre: o indigenismo pedagógico da CPI-AC.

III.4 A COMISSÃO PRÓ ÍNDIO-AC, PEDAGOGIA E PRÁTICAS AMBIENTAIS

Compondo o indigenismo ambiental acreano, há também uma presença forte de um indigenismo não-governamental. Focarei aqui naquela que considero a principal dessas instituições, a Comissão Pró-Índio do Acre (CPI-AC). A participação da CPI-AC no indigenismo ambiental acreano está relacionada com a inserção dos povos indígenas na sociedade acreana a partir do fomento à formação escolar e política desses povos.

Atuando, tanto no nível regional como no nível local, a CPI-AC, no Acre, foi vanguardista ao apresentar conceitos e práticas ambientais aos diversos povos indígenas nas aldeias. Esse envolvimento direto se deu através de processos pedagógicos de formação de professores e agentes agroflorestais indígenas. Introduzindo e difundindo, nesses cursos de formação, conceitos e práticas relacionadas ao desenvolvimento sustentável. No decorrer da segunda metade dos anos 1990, as discussões se aprofundaram nos cursos específicos de formação de agentes agroflorestais e, posteriormente, nos processos de etnomapeamentos e de elaboração de planos de uso de recursos naturais, que seriam tomados como referência da política pública indigenista estadual de gestão territorial e ambiental das terras indígenas.

Esse processo pedagógico levado a cabo pela CPI-AC é anterior à própria política de desenvolvimento sustentável do governo estadual, assumida no início da década de 2000. Ele tem sua origem na década de 1980, com os cursos de formação de professores indígenas da CPI-AC, que já apresentavam, em seus programas de ensino, temáticas socioambientais e discussões sobre ocupação territorial e manejo dos recursos naturais (Monte, 1996).

A ampliação das ações de formação pedagógica dos professores indígenas para uma formação ambientalista dos agentes agroflorestais foi iniciado em 1996 com o primeiro curso de formação de agentes agroflorestais indígenas. Em seus primeiros seis anos, foi financiado principalmente pelo Subprograma Projetos Demonstrativos tipo A (PD/A)/Projeto Piloto para Conservação das Florestas Tropicais do Brasil (PPG7), gerenciado pelo Ministério do Meio Ambiente (MMA).

Esses cursos tiveram e têm, a finalidade de instrumentalizar os índios acreanos para enfrentarem a situação criada pela demarcação das terras indígenas: uma situação de restrição territorial, baseada numa delimitação física e aumento demográfico, com o conseqüente aumento da escassez material, que tornaram essencial a conservação dos recursos naturais/ambientais presentes nas áreas demarcadas. Para entender e atender as demandas dessa situação, era necessário formar pessoas das comunidades que pudessem mobilizar as aldeias em torno da discussão específica do uso desses recursos e atuarem como “multiplicadores” de conceitos ambientalistas e novas práticas de conservação em suas respectivas aldeias.

Os cursos de formação de AAFIs foram, portanto, criados com essas bases. A metodologia consistia, basicamente, na formação em cursos presenciais e na atribuição aos alunos de obrigações curriculares a serem cumpridas nas aldeias como, por exemplo, fazer diagnósticos ambientais e propor intervenção com base nas opiniões e reivindicações colhidas diretamente entre os moradores. A base dessas ações era a criação de sistemas agroflorestais nas aldeias como um caminho pedagógico e de ação transformadora. Esses sistemas agroflorestais ou agroflorestas constituem consórcios com grande diversidade de espécies exóticas e nativas. Combinando espécies perenes anuais e plurianuais do roçado, com plantas medicinais, ornamentais e frutíferas de interesses variados que contribui para a segurança alimentar da população indígena. Além disso a agrofloresta oferece o suprimento de materiais como lenha, palha, madeira para construções, além de contribuir para a recuperação de áreas degradadas, aproximação de caças no entorno da aldeia.

Nesses SAFs, os índios podiam inserir inovações trazidas de fora, tais como construção de viveiros, produção de mudas, assim como os conhecimentos técnicos sobre as plantas exóticas, etc. Algumas das práticas e técnicas empregadas já faziam parte das práticas agrícolas indígenas e, por essa razão, tiveram rápida aceitação entre os alunos dos cursos que viam as agroflorestas como formas diferentes de cultivo, mas da mesma “natureza” de seus roçados.

Os participantes destes cursos eram escolhidos entre moradores das aldeias. Renato Gavazzi (2012), um dos principais formuladores dessas ações, define o perfil dos AAFIs e o objetivo de suas ações nos seguintes termos:

São homens na faixa etária entre 18 e 45 anos. Grande parte dos AAFIs foi alfabetizado por professores indígenas e é bilíngue nas modalidades oral e escrita. Eles foram escolhidos para a função pelas lideranças de suas comunidades e participam do programa de formação da CPI/AC que tem como objetivo valorizar, intensificar e expandir os conhecimentos e as práticas de gestão territorial e ambiental nas terras indígenas, por meio de processos educacionais, técnicos, profissionalizantes, integrados à educação básica. (Gavazzi, 2012: 31).

Podemos perceber que, do ponto de vista dos formuladores da formação dos agentes agroflorestais indígenas, os cursos aproximariam os índios aos conceitos e novas práticas ambientais, fomentando capacidades profissionais em indivíduos para realizar intervenções e propor possíveis soluções para implementar o “manejo sustentável” de seus territórios. Como vimos no capítulo anterior, algumas dessas práticas acabaram sendo assimiladas pelo sistema de manejo realizado nas aldeias.

Os cursos de formação de AAFIs são realizados desde 1997 no “Centro de Formação dos Povos da Floresta”, um sítio de 20 hectares situado na área rural de Rio Branco, que funciona como um centro pedagógico para a formação de professores, agentes agroflorestais e agentes de saúde indígena. Para a formação de agentes agroflorestais, o centro recebe alunos dos vários povos indígenas do estado. Eles passam entre 30 e 45 dias “imersos” nos cursos de implementação de sistemas agroflorestais, aprendendo a enriquecer e recuperar áreas degradadas, a fazer o manejo de palha, o plantio e manejo de frutíferas e de hortas orgânicas, a reciclagem de madeira e técnicas de construção de viveiros (CPI-AC, 2000). Além disso, há também uma formação política, com a participação dos AAFIs em cursos e palestras sobre legislação ambiental e indigenista, além de discussão sobre as políticas ambientalistas e indigenistas estaduais.

Complementando os cursos presenciais, são realizadas “assessorias” *in loco*, com visitas periódicas de técnicos da CPI-AC, ou ‘assessores’, que se deslocam para as aldeias afim de estabelecer um diálogo com a comunidade, realizar diferentes atividades e ações

relacionadas a educação ambiental, além de ajudar no debate dos AAFIs com outros membros das aldeias (professores, agentes de saúde, alunos e comunidade em geral). Nesses trabalhos de campo, prioriza-se a elaboração de planos de uso dos recursos naturais. Também fazem parte da formação dos AAFIs, os chamados “intercâmbios”, ou seja, visitas feitas pelos alunos à outras terras indígenas para se familiarizar com diferentes experiências locais.

Nas aldeias, a atuação dos AAFIs contempla um amplo leque de ações, incluindo o manejo e a conservação dos recursos naturais e agroflorestais; a criação e conservação de animais silvestres e domésticos; articulação política junto às suas comunidades; ações de vigilância e fiscalização; pesquisas, mapeamentos, levantamentos, diagnósticos e inventários sobre os recursos naturais e agroflorestais. Em alguns casos, eles fazem levantamentos e a sistematizações de espécies nativas que ajudam a organizar as demandas locais por alimentos, materiais de construção, entre outros. Como destaca novamente Gavazzi, os agentes agroflorestais também são veiculadores de ideias e práticas originadas na sociedade não-indígena:

[Os AAFIs] se destacam para levar as “novas ideias” e os conhecimentos para a gestão territorial, mostrando através de suas práticas e discutindo com as suas comunidades as várias maneiras de trabalhar na produção de alimentos, na proteção do território, do meio ambiente e no desenvolvimento comunitário. Eles mesmos se definem como “mensageiros”, pois estão sempre levando as informações e as novidades para dentro de suas comunidades, logo após a finalização de um curso, um seminário, uma viagem de intercâmbio ou de uma reunião realizada fora da Terra Indígena. Estão num constante movimento de reunir suas comunidades para reafirmar a relevância social de seus trabalhos para a gestão da Terra Indígena (Gavazzi, 2014: 63).

Nesse sentido, as práticas dos agentes agroflorestais nas aldeias ganharam uma capilaridade principalmente nas famílias dos agentes agroflorestais. Em muitas aldeias, como as da Terra Indígena Igarapé do Caucho, essas práticas e conceitos têm ainda um alcance restrito e ainda não conseguiram ganhar uma escala maior de difusão.

Para financiar as ações político-pedagógicas, uma aliança entre a CPI-AC, com seus parceiros e financiadores e o governo estadual propiciou um fluxo contínuo de investimento nos cursos de formação e em projetos com foco na implementação de agroflorestas nas aldeias. Entre 1996 e 2002, o projeto “Implantação e Manejo dos Recursos Agroflorestais em Terras Indígenas” foi financiado com recursos do Ministério do Meio Ambiente e do Programa Piloto para a Proteção das Florestas Tropicais (PPG7). Em 2001, com esses recursos, foi promovido o 1º Curso de Gestão Territorial na Terra Indígena Campinas/Katukina, quando foram debatidos “*temas relacionados à gestão ambiental da Terra Indígena Campinas, tais como proteção e conservação do território, atividades produtivas e planos de uso de recursos naturais*” (CPI-AC, 2001). Entre 2004 e 2006, a AMAAIAC e a CPI-AC, com o apoio da ONG *The Nature Conservancy* (TNC), realizaram o projeto “**Gestão Territorial e Ambiental** em Terras Indígenas no Estado do Acre”, para assegurar o apoio técnico aos AAFI já formados e remunerá-los. Entre 2004 e 2008, com recursos do projeto “Conservação Transfronteiriça do Alto Juruá e Serra do Divisor (Brasil-Peru)”, promoveu a elaboração de oito Etnomapeamentos em Terras Indígenas localizadas na faixa de fronteira Brasil/Acre - Peru/Ucayali”⁵². No âmbito desse projeto, foram realizadas dezenas de oficinas nas TIs Kampa do Rio Amônia; Kaxinawá/Ashaninka do Rio Breu; Kaxinawá do Rio Humaitá e nas três terras indígenas *Huni Kuin* do município de Jordão.

De 2010 a 2012, a CPI-AC e a AMAAIAC desenvolveram o projeto “Fortalecendo Experiências Agroflorestais Indígenas no Acre”. Esse projeto apoiou experiências agroflorestais desenvolvidas pelas comunidades de quatro terras indígenas dos rios Jordão e Breu e fortaleceu acordos de uso dos recursos naturais desses territórios por meio de viagens de assessoria técnica e fomento ao plantio. O projeto foi renovado e ampliado em 2013, sob a denominação “Gestão Indígena no Acre”, contando com recursos do Programa Petrobrás Ambiental. Nos objetivos desse projeto estavam, além de apoio à remuneração dos AAFI, a produção de oficinas sobre mudanças climáticas e serviços ambientais nas aldeias.

Esse fluxo contínuo de recursos e projetos permitiu que fosse formado ao longo dos anos um número significativo de agentes agroflorestais. Também nesses projetos verificou-se a centralidade da categoria “gestão ambiental”. Atualmente, existem no Acre

⁵² Terra Indígenas Kampa do Rio Amônia – 2004; Terra Indígena Kaxinawa/Ashaninka do Rio Breu - 2004; Terra Indígena Kaxinawa do Rio Humaitá – 2005; Terra Indígena Kaxinawa do Rio Jordão – 2005; Terra Indígena Kaxinawa do Baixo Rio Jordão – 2005; Terra Indígena Kaxinawa do Seringal Independência – 2005; Terra Indígena Poyanawá – 2006; Terra Indígena Nukini – 2006.

179 AAFIs, de 14 povos em 30 terras indígenas e um número maior de indígenas que fizeram parcialmente os cursos sem, no entanto, se formarem (Gavazzi, 2014). Em 2009, a CPI-AC conseguiu a aprovação pelo governo estadual do currículo dos Agentes Agroflorestais Indígenas como um curso técnico. A partir daí, 33 alunos foram formados no curso médio profissionalizante (*idem*).

Todo esse processo pedagógico causou impactos significativos nas aldeias. Não tanto pelas práticas agroflorestais, mas por difundir os conceitos, práticas e políticas ambientalistas. Além disso, o impacto mais significativo talvez seja a emergência dos AAFIs como um novo ator político que passou a influenciar as tomadas de decisões gerais tanto na escala das aldeias, como nas relações externas. Essa dimensão política se organizou regionalmente com a criação, em 2002, da AMAAIAC, cujo objetivo principal é a defesa dos interesses dos AAFIs. Essa institucionalização abriu caminho para que os agentes agroflorestais ganhassem uma autonomia relativa, podendo participar diretamente de parcerias e articulações com instituições governamentais e da sociedade civil, além de executar programas relacionados a suas atividades.

Em composição com a formação dos agentes agroflorestais, outro processo fundamental e inaugural do campo do indigenismo ambiental, são chamados “etnomapeamentos” e “planos de uso”, estes últimos renomeados posteriormente de “planos de gestão”. Eles também tem origem no programa de formação de professores, com destaque para disciplina “geografia indígena”, o embrião do que viriam a ser os etnomapeamentos e também os etnozoneamentos. A publicação do “Atlas Geográfico Indígena do Acre”, que resultou de cursos de geografia indígena entre 1993 e 1996, é um marco do início da ‘popularização’ de (etno)mapeamentos nas terras indígenas do Acre.

Esses processos relacionados a etnomapeamentos e planos de gestão não é uma exclusividade do estado do Acre e nem da CPI-AC. No Brasil, além da CPI-AC, esses processos conjugados de mapeamentos e gestão territorial e ambiental vêm sendo utilizados por várias organizações sociambientalistas, indigenistas e indígenas. Algumas delas passaram a se organizar em rede – como a RCA, por exemplo⁵³ - com o objetivo de

⁵³ A Rede de Cooperação Alternativa (RCA) é constituída por 10 organizações indígenas, indigenistas e socioambientalista: Associação Terra Indígena do Xingu (Atix), Centro de Trabalho Indigenista (CTI), Comissão Pró-Índio do Acre (CPI/AC), Comissão Pró-Yanomami (CCPY), Conselho das Aldeias Wajãpi (Apina), Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (Foirn), Hutukara Associação Yanomami (HAY), Instituto de Pesquisa e Formação em Educação Indígena (Iepé), Instituto Socioambiental (ISA), Organização dos Professores Indígenas do Acre (Opiac), Associação Comunidades Timbira do Maranhão e Tocantins (Wyty-Catê).

influenciar as políticas públicas indigenistas, prioritariamente as territoriais e socioambientais; ajudando a ampliar estas ações em dezenas de terras indígenas, principalmente na Amazônia.

Para grande parte dessas organizações, os mapeamentos compõem a formação e a gestão territorial e ambiental que, por sua vez, consiste em ações direcionadas ao controle territorial e proteção ambiental das terras indígenas, assim como ao desenvolvimento social e econômico de seus habitantes, amparados nos processos de formação indígena. Nesse conjunto, destacam-se experiências de gestão ambiental que foram nomeadas de formas diversas, conforme processos próprios e temas prioritários. Temos, por exemplo: “planos de gestão territorial”, “etnomapeamentos”, “etnozoneamentos”, “diagnósticos etnoambientais participativos”, “planos de proteção territorial”, “planos de vida”, “planos de ação”, “programas de gestão”, entre outros.

Em torno desses instrumentos de gestão, orbitam diversas questões e temas tais como: a valorização da identidade e a revitalização cultural; o direito de proteção aos conhecimentos tradicionais; a educação escolar diferenciada; a questão da segurança alimentar, relacionadas geralmente as atividades de caça, pesca, coleta/extrativismo e roçados; a saúde tradicional e o fortalecimento/resgate da medicina indígena. E as questões relacionadas aos territórios, como proteção, vigilância, demandas de regularização fundiária e ampliação do território.

Como já indicamos, no caso específico do Acre, os cursos de formação de professores indígenas e agentes de saúde indígenas, oferecidos pela CPI-AC desde a década de 1980, estão na origem dos mapeamentos. Eles faziam parte de um componente didático da disciplina “geografia indígena”. Nessa disciplina os alunos - futuros professores indígenas - elaboravam mapas a partir do conhecimento que tinham de seus territórios. Esses mapas eram chamados “mapas mentais”.

Progressivamente, esse processo de mapeamento ganhou maior importância como base em discussões sobre os ambientes e seus usos. Passou a ser chamado de “Cartografia Indígena” e migrou também para a formação dos AAFIs. A partir desse momento, os AAFIs começaram a produzir mapas que abordavam uma grande diversidade de temas que faziam parte de suas vidas cotidianas e, adicionalmente, serviam para auxiliar na reflexão sobre as atividades de manejo dos recursos naturais/ambientais. Ajudavam nos levantamentos e sistematização de diagnósticos da situação de abundância dos recursos naturais, no monitoramento das áreas que sofriam invasões (de caçadores,

pescadores ou madeireiros) e tentavam, sem muito sucesso, destinar zonas para a conservação dos recursos naturais: caça, pesca, quelônios, palheiras, etc.

Nesse primeiro momento, o etnomapeamento ainda era um trabalho solitário, restrito quase que exclusivamente aos agentes agroflorestais e seus familiares. As primeiras experiências como trabalho coletivo nas aldeias aconteceram no início da década de 2000 em algumas aldeias *Huni Kuin* do rio Jordão e entre os *Ashaninka* do rio Amônia, ainda no contexto dos cursos de formação de professores, como atividades curriculares complementares do programa de formação.

A partir de 2002/2003, os etnomapeamentos passaram a ser realizados nas terras indígenas como uma parte das atividades de campo dos cursos dos AAFIs, ampliando seu alcance para além dos cursistas. As chamadas “oficinas de etnomapeamento participativo” tinham duração de uma a duas semanas e contavam com uma participação variável de pessoas das aldeias que buscavam elaborar, coletivamente e de formas diversas, mapas mentais temáticos e georeferenciados sobre temas como: hidrografia, ocupação, pesca, caça, fluxo de caça, áreas de uso, vegetação, história e invasões. Posteriormente, essas informações produzidas localmente eram lançadas sobre as imagens satélites das terras indígenas, incorporando e dando uma materialidade cartográfica mais precisa aos conhecimentos que os povos têm de seus territórios.

Com o tempo, esses mapas passaram a ser adaptados aos sistemas geográficos de informação (SIGs). Alguns autores defendem esses mapeamentos como uma importante ferramenta para efetivar a sustentabilidade nas terras indígenas pois permitem visualizar vários temas relevantes sobre a interação do meio ambiente com as comunidades indígenas, tais como: localização dos principais recursos naturais e padrões culturais de seus usos, localização de conflitos e invasões das terras indígenas, ocupação espaciais nas terras indígenas, localização das áreas prioritárias para recuperação ambiental (Trancoso, 2012 :122).

Com as informações produzidas nos mapeamentos e com assessoria de técnicos da CPI-AC e dos agentes agroflorestais, as famílias das aldeias foram formulando “Planos de Uso dos Recursos Naturais”. Com isso, esperava-se que as comunidades e organizações indígenas pudessem elaborar elas mesmas planos de uso desses recursos, projetos de gestão territorial e ações de vigilância para serem apresentados ao governo.

A partir de 2004, como parte do já citado projeto “Gestão Territorial e Ambiental em Terras Indígenas no Estado do Acre”, esses acordos de uso do território e dos recursos naturais passaram a receber o nome de “Plano de Gestão Territorial e Ambiental”. Além

de uma função pedagógica, eles também passaram a ser uma ferramenta da política de gestão ambiental, como fica claro neste trecho da dissertação de mestrado de Gavazzi:

A importância e a utilização dos mapas como ferramenta pedagógica, política e de planejamento do uso, manejo e conservação dos recursos naturais, foi acentuada por meio de um conjunto de práticas cartográficas focado na utilização dos mapas pelos agentes agroflorestais como ferramentas necessárias para o planejamento e a gestão de suas ações em seus territórios, mas também para propósitos políticos como expor, por meio de um suporte amplamente compreensível, suas opiniões e reivindicação de direitos” (Gavazzi, 2012: 135).

O resultado desse processo foi a elaboração de dezenas de mapas bilíngues e de oito Planos de Gestão Territorial e Ambiental. Dois desses planos foram publicados e se tornaram pioneiros nesse gênero de publicação: o Plano de Gestão Territorial e Ambiental da Terra Indígena Kampa do Rio Amônia (2007), elaborado pela APIWTXA, AMAAIAC e CPI-AC, em versão bilíngue (língua *asheninka* e portuguesa); e o Plano de Gestão Territorial e Ambiental da Terra Indígena Kaxinawa e Ashaninka do Rio Breu (2007), elaborado pela AKARIB, AMAAI/AC e CPI-AC, também em versão bilíngue (*Hãtxa Kuin* e português). O “Plano de Gestão das Três Terras Indígenas Kaxinawa do Jordão”, também bilíngue, também foi publicado em 2012.

III.5 INSTITUCIONALIZAÇÃO E PARTICIPAÇÃO A PARTICIPAÇÃO INDÍGENA NO INDIGENISMO AMBIENTAL ACREANO.

Finalizo este capítulo apresentando alguns apontamentos sobre o modo de participação indígena no campo do indigenismo ambiental acreano. Essa participação, que é sobretudo política, se deu basicamente de duas maneiras. A primeira está relacionada às organizações ou associações indígenas constituídas como “organização da sociedade civil”. Burocratizadas, elas servem como receptoras e mediadoras dos projetos

ambientalistas presentes no campo do indigenismo ambiental. A outra forma de participação política indígena se deu com a institucionalização de uma representação indígena governamental, criada e inserida no organograma do governo do estado.

Os índios do Acre transitam por essas duas vias, compondo o campo do indigenismo ambiental como uma força política expressiva, ocupando espaços de poder. Mesmo se essas novas “organizações modernas” (Schroder, 1999) resultam de uma “indução” gerada externamente, ou seja, advinda das exigências que pautam o campo do indigenismo ambiental (Souza, 2010), é importante percebê-las, também, como uma expressão da agencialidade indígena, de suas demandas por autonomia e por protagonismo.

Os antecedentes da participação indígena encontram-se no próprio processo de reconhecimento territorial e de suas existências étnicas. Foi nesse contexto que os povos indígenas do Acre identificaram a necessidade de dialogar com as várias instâncias que se apresentavam a eles, como organizações da sociedade civil, e também bancos financiadores e agências do governo federal, principalmente a Funai, que implementavam projetos vinculados ao PMACI. Essa “participação” indígena era parte dos compromissos acordados entre o governo federal e os financiadores internacionais.

Além disso, com o processo de reconhecimento étnico-territorial dos povos indígenas no Acre, surgiram várias novas lideranças indígenas que possuíam a capacidade de dialogar com instâncias do governo e organizações aliadas. Essas lideranças precisavam entender o mundo dos brancos. Aprender a se ver não mais como “caboclos”, mas como indígenas de uma determinada etnia, portadores de direitos específicos, sobretudo territoriais. Para isso, precisavam se organizar em modelos de representação aceitos pelos governos e parceiros do campo indigenista.

Por sua vez, os processos de reconhecimento étnico-territorial também mostraram às lideranças indígenas que os diálogos realizados no âmbito das relações interétnicas com agentes de governo seriam, a parti dali, formalizados e institucionalizados. Eles seguiriam regras, normas, protocolos, estabelecidos por vários entes estatais “fantasmagóricos” (Little, 2006), que não estavam presente fisicamente na situação, mas se manifestavam com regras “impessoais” e relativamente rígidas. A “participação” indígena, nesse contexto de incipiente reconhecimento territorial, esteve limitada às novas lideranças indígenas e, mesmo assim, elas participavam somente na qualidade de “informantes”.

Em 1985, com apoio principalmente da regional da Amazônia Ocidental do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), foi fundada a União das Nações Indígenas do Acre e Sul Amazonas (UNI/Acre)⁵⁴, que representou os interesses dos povos indígenas do Acre e do sul do Amazonas no período que vai do reconhecimento territorial, em meados da década de 1980, ainda no contexto do PMACI, até o início da década de 2000, quando se desintegrou. Pimenta (2016) sintetizou o processo de criação dessa organização regional:

A partir de 1982, assembleias indígenas regionais começaram a ser organizadas periodicamente em Rio Branco. Rejeitando a identidade negativa de “caboclo”, os povos indígenas do Acre afirmam positivamente sua indianidade e etnicidade e passam a reivindicar junto ao governo federal a demarcação de suas terras. Essa organização política dos índios do Acre se fortaleceu em 1986, quando lideranças de diferentes povos, reunidas em Rio Branco durante a terceira assembleia indígena do Acre e do Sul-Amazonas, decidiram pela criação de uma organização indígena regional: a União das Nações Indígenas do Acre e do Sul-Amazonas-UNI/Acre (:12).

Inicialmente, o movimento nasceu com as lideranças de aldeias que tinham capacidade de diálogo diante do mundo institucionalizado e burocratizado dos brancos, representado nos funcionários da Funai e do Incra. Essas lideranças tinham legitimidade de representação, mas sem organização formal e institucionalidade, pouco podiam influenciar as decisões de governo. É no sentido de mudar esta situação que progressivamente ocorre a criação de uma política indígena institucionalizada.

Após o fim dos projetos territoriais e sociais vinculados ao PMACI, a UNI/Acre se formaliza e passa a reivindicar a ocupação em espaços de decisão em representações de órgãos federais no estado, principalmente na Funai e, posteriormente, também na Funasa. Esse foi o modo adotado para continuarem mantendo alguma influência nas políticas públicas indigenistas federais na região. Com essa institucionalização, as lideranças indígenas conseguiram ocupar alguns cargos, inclusive o de administrador da

⁵⁴ A UNI/Acre foi oficialmente criada em 1985 e legalizada em termos formais, em 1991.

Funai em Rio Branco, com Manuel Gomes Kaxinawá, à época morador da Terra Indígena Igarapé do Caucho, exercendo o cargo de coordenador regional do órgão indigenista. Sua experiência durou pouco mais de um ano, quando deixa o cargo por uma série de razões que vão desde boicotes do corpo técnico até a falta de capacidade administrativa e de execução da própria gestão indígena.

Algumas lideranças vinculadas à UNI/Acre ocuparam também grande parte dos postos indígenas da Funai, localizados nos municípios; uma ocupação que perdura até hoje. Nessa condição de “vinculada” ao estado, a UNI/Acre conseguiu ainda obter algumas fontes de financiamento. O principal recurso veio de um convênio com a FUNASA que possibilitou à UNI/Acre assumir e executar as ações de saúde na região da Amazônia Ocidental nos Distritos Sanitários Especiais Indígenas de Saúde (DSEIS) do Alto Purus e Juruá.

Essa participação e agencialidade como representante da coletividade dos índios do Acre no governo e depois como executor de políticas públicas, se estendeu até o início dos anos 2000, quando disputas internas associadas a acusações de malversação e desvios de recursos do convênio com a FUNASA levaram primeiro à agonia e depois à desintegração da organização.

Com o fim da UNI/Acre, em seu lugar surgiu a Organização dos Povos Indígenas do Acre e Sul do Amazonas (OPIM), mas até o momento, em razão de questões associadas a atual extrema fragmentação internas, essa associação não conseguiu construir uma legitimidade para representar os povos indígenas dessa região como um todo. Após a experiência da UNI/AC e sua derrocada no início dos anos 2000, parece não existir, hoje, condições objetivas para uma representação que articule de forma coletiva todos os povos indígenas do Acre.

Marcante nesse processo de fragmentação das organizações indígenas, foi a transferência de responsabilidade do projeto de licenciamento da BR 364, que sai das mãos do governo federal e passa para o governo estadual. Como já vimos, esse processo provocou mudanças nas relações interétnicas locais, que deixaram de ser preferencialmente mediadas pelo ‘indigenismo territorial federal’, representado pelo PMACI e a Funai, e passaram a ser mediada por um incipiente ‘indigenismo ambiental estadual’, operado principalmente pela SEMA-AC, ou seja, com tez ambientalista.

Dessa forma, o modelo que o governo estadual procurou criar para se relacionar com os índios passou a ser um elemento essencial. As mudanças no interior da política estadual, com a inserção de um projeto de desenvolvimento sustentável no contexto geral

do desenvolvimento econômico acreano, impactaram e ajudaram a criar novas formas de representação política para os índios. Esses projetos, diferentemente da questão territorial, que foi uma questão mais geral e seguia parâmetros generalizadores, esses projetos relacionados ao novo desenvolvimento sustentável, eram direcionados mais localmente. Para as aldeias e terras indígenas específicas.

Assim, surgiram várias organizações indígenas locais ou que representavam grupos específicos cujo objetivo inicial era dialogar com o governo e esses projetos. Além dessas representações e organizações e associações fragmentadas por locais específicos, foi também formalizada uma representação indígena nos quadros do governo estadual.

Apesar de ter suas especificidades, o surgimento de organizações indígenas no Acre como “organizações da sociedade civil” não é um movimento exclusivamente acreano. Ele se inscreve no processo de surgimento de outras associações indígenas que se espalharam por toda a Amazônia a partir do final da década 1980 (Albert, 2000). Uma das razões dessa dinâmica foi a Constituição de 1988, cujo artigo 232 possibilitou que associações indígenas pudessem se organizar como “pessoa jurídica”. Como outros fatores importantes, Albert (*idem*: 197) também elenca: o processo de retração do estado na gestão direta da questão indígena; o esvaziamento da Funai, restringindo suas responsabilidades às questões territoriais; e, no plano mais amplo, as questões relativas à emergência do ambientalismo e do “mercado de projetos” globais vinculados à ele vinculados.

Esses fatores afetaram diretamente e qualitativamente o papel do “movimento político” das organizações indígenas mais abrangentes, como a UNI/Acre. Com pouca institucionalização, com pautas voltadas essencialmente para reivindicações territoriais e assistenciais dirigidas a um estado tutor (*idem*), esse tipo de organização perdeu progressivamente sua razão de ser. Sobre esse processo mais abrangente, Albert afirma, em síntese

Passamos de um movimento conflitivo de mobilização etnopolítica informais (1970-1980) que tinha por interlocutor o estado, para a institucionalização de uma constelação de organizações onde as funções de serviço, econômico e social, são cada vez mais importantes e cujos interlocutores pertencem a rede de agências financiadoras nacionais e internacionais, quer seja governamentais ou não governamentais [...] passou-se

então de uma “etnicidade estritamente política”, embasas em reivindicações territoriais e legalistas, para o que se poderia chamar de “etnicidade de resultados”, na qual a afirmação identitária se tornou pano de fundo para a busca de acesso ao mercado de projetos abertos pelas novas políticas de desenvolvimento (local/sustentável) (Albert, 2000: 198).

No Acre, esse processo de transição para uma “etnicidade de resultados”, relacionado aos projetos ambientalistas, tomou uma configuração própria. Nesse estado, misturam-se organizações da sociedade civil, entre as quais as novas associações indígenas, agências financiadoras, brasileiras e multilaterais, e agências de cooperação bilateral, todos esses atores estão relacionados com projetos que consideram “sustentáveis”.

Com efeito, os vários projetos, já elencados anteriormente, que tinham os povos indígenas e suas incipientes associações como “clientes”, estiveram, até meados da década de 2000, relacionados com o asfaltamento das estradas BR 364 e 317. Nesse contexto peculiar, o processo de revisão do componente indígena do Eia-Rima da BR-364 e a intensificação das negociações com órgãos do governo estadual também estimularam a criação de associações indígenas locais. Essas associações não representavam todos os índios ou a coletividade indígena regional. Elas representavam as aldeias e as terras indígenas impactadas pelos empreendimentos e passaram a atuar como interlocutoras das ações de mitigação.

Nesse sentido, o plano de mitigação cumpriu um papel importante. Ele permitiu que as organizações e lideranças indígenas locais se relacionassem diretamente com setores do governo, deixando para segundo plano a atuação da UNI/AC. Assim, lideranças, professores, agentes indígenas de saúde e agentes agroflorestais indígenas se mobilizaram para criar e registrar organizações de representação de seus respectivos povos, terras indígenas ou aldeias. Atualmente, existem dezenas de associações de base local. Em cada terra indígena há pelo menos uma associação. Além dessas associações com base local, também foram criadas associações indígenas de professores, agentes agroflorestais, mulheres e artesões.

Porém, apesar das representações locais, da rotina de consultas e dos levantamentos de demandas que ocorriam, na maioria das vezes, em audiências públicas, as políticas públicas e as ações dos projetos, paradoxalmente, continuavam as mesmas. A

participação dos índios nas consultas cumpriam uma obrigação imposta pelos financiadores, principalmente o BID e BNDES, aos projetos governamentais, mas não ia além das consultas formais. Ou seja, as organizações locais não tinham, nesse primeiro momento, a força política que a UNI/Acre mostrou no momento anterior.

Com a crise da UNI/AC, as associações indígenas locais foram paulatinamente preenchendo o espaço político deixado e se tornando essencial para o processo de adequação dos planos de mitigação e dos componentes indígenas dos EIA-RIMA das estradas. Lembramos também que na década de 1990, após a transferência de responsabilidades desses empreendimentos para o governo estadual, os estudos para aferir os impactos ambientais nas terras indígenas estavam sendo elaborados unicamente com o propósito de viabilizar as obras. Nesse contexto, o número de organizações e associações indígenas locais começou a crescer e passaram a se relacionar diretamente com o governo. Foi o caso, por exemplo, das associações *Katukina* (AKAC e AKSERG) e das associações *Huni Kuin* (Colônia 27, APAHC e APROKAP), cujas lideranças participaram ativamente do processo de revisão do EIA-RIMA e da definição dos planos de mitigação e compensação para suas respectivas terras.

A partir dos anos 1990, também cresceu a exigência, por parte do governo estadual, para que as organizações indígenas fossem formalizadas, burocratizadas. Esse processo era considerado necessário para que elas se tornassem operantes na interlocução com os setores governamentais e não governamentais responsáveis pela implementação dos projetos de políticas públicas. Essa exigência de formalização encontrou muitas dificuldades e, em muitos casos, ainda está longe de ser cumprida. Apesar das enormes dificuldades, as associações possibilitaram aos povos indígenas do Acre acessar por conta própria, ou assessorados por aliados indigenistas e ambientalistas, alguns recursos para a implementação de seus projetos locais. São essas associações indígenas locais que possibilitam aos índios do Acre estarem inseridos no “mercado de projetos”.

Com a consolidação do modelo de representação indígena dispersa, diluída em dezenas de organizações locais, cresceram também as críticas aos formatos das audiências públicas. O fato é que os índios nunca conseguiram se colocar de forma adequada nesses rituais interétnicos criados e fomentados pelos ‘brancos’. Reclamavam principalmente, do tempo de duração dessas audiências e da falta de tempo para expressarem suas demandas. Além disso, com o início do primeiro mandato da FPA, os índios também se perceberam como “sócios” do “governo da floresta”, o que permitiu que as lideranças

indígenas começassem a usar essa visibilidade inédita e esse novo status para pressionar o governo.

As críticas e as tentativas de influenciar nas decisões de governo levaram lideranças indígenas e representantes das associações a demandar uma efetiva representação indígena nas instâncias de decisão do governo estadual. Inicialmente, conseguiram essa representatividade nos planos de mitigação. Primeiro, sob coordenação do MPF, participaram de uma comissão interinstitucional para acompanhar a implantação de medidas mitigadoras e a execução da obra. Essa comissão era composta por representantes do governo estadual, através do Deracre, do IMAC, da Secretaria de Produção e da Fundação Elias Mansur; representantes da Funai; do Ibama; do Ministério Público Estadual e das organizações indígenas UNI/Acre e Organização dos Povos Indígenas do Vale do Juruá (OPIAVJ) e, ainda, por seis lideranças *Katukina*, *Huni Kuin*, *Yawanawá* e *Poyanawa*, representantes das terras indígenas impactadas.

Em 2001, foi criada a Comissão Estadual de Acompanhamento do “Programa de Desenvolvimento Sustentável do Estado do Acre”; um programa que funcionava como uma espécie de “guarda-chuva” das políticas públicas do governo estadual. Para acompanhar os projetos referentes aos povos indígenas presentes nesse Programa, foi criada uma “Câmara Indígena”, formada pela UNI/Acre e por organizações regionais e locais: Organização dos Povos Indígenas do Rio Envira (OPIRE), Organização dos Povos Indígenas do Rio Juruá (OPIRJ), Organização dos Povos Indígenas do rio Tarauacá (OPITAR), CPI-AC, CIMI, OPIAC e Associação dos Seringueiros Kaxinawá do Rio Jordão (ASKARJ). A participação dessas associações locais já era um sinal da mudança na correlação de forças na representação indígena no estado.

Nesse espaços institucionalizados, os representantes indígenas exerciam forte pressão política. Foi um período de aproximação entre os índios e o governo do estado. Como me disse Narço Kaxinawá, liderança da Terra Indígena Igarapé do Caucho que participou dessas reuniões: “*Queriam que saísse a estrada, então acontecia muita reunião e chamavam a gente pra decidir*”. Nos governos da FPA, a preocupação de atender as exigências dos financiadores para viabilizar os empréstimos internacionais, necessários para implementar a política governamental de “desenvolvimento sustentável”, foi um elemento central para estreitar as relações entre índios e governo.

Durante esse processo de aproximação surgiu a demanda de criar uma representação indígena no governo, capaz de articular e viabilizar os diversos projetos existentes direcionados aos povos indígenas do estado. Até então, os únicos aparatos

administrativos existentes para se relacionar com as organizações e representantes indígenas eram uma “assessoria indígena”, instalada no organograma da Secretaria de Ciência, Tecnologia e Meio Ambiente (SECTMA); e o Departamento de Extensão Indígena, criado em 2001, na SEATER, para assumir a execução das atividades relativas à extensão e assistência técnica das propostas presentes nos programas de mitigação.

Resgatando uma proposta da FPA formulada durante a campanha às eleições de 1998, as lideranças indígenas e a UNI/Acre, demandaram, ao longo de todo primeiro mandato de Jorge Viana a criação de uma secretaria específica para tratar das questões indígenas. No final de 2002, foi criada uma secretaria especificamente encarregada da política indigenista estadual. Esta Secretária Extraordinária dos Povos Indígenas (SEPI) foi implementada pela Lei Complementar Nº 115 de 31 de dezembro de 2002. Entre seus objetivos estavam: garantir a sustentabilidade dos povos indígenas, a proteção e promoção da cultura, contribuir para a formulação de políticas sociais e de desenvolvimento sustentável do governo, e assessorar e monitorar os programas e projetos das secretarias e demais órgãos do governo do estado.

Contudo, a principal função da SEPI nos poucos anos de sua existência, foi exercer uma mediação entre as políticas públicas do governo estadual e as diversas lideranças das aldeias e do movimento indígena regional. Enquanto existiu, a SEPI foi dirigida por Francisco Piyãko, uma liderança *Ashaninka* da Terra Indígena Kampa do Rio Amônia. Durante esse tempo, funcionou de forma “esvaziada”, com um orçamento mínimo que mal permitia coordenar as políticas públicas indigenistas do estado.

Souza e all. (2010) afirmam que a criação da SEPI inaugurou um novo modelo de representação do movimento indígena: a representação indígena governamental. Essa nova forma de representação teria como objetivo desmobilizar as diferentes forças políticas do movimento e incorporar, seletivamente, a partir dos interesses do governo, as demandas das comunidades indígenas no projeto político e econômico do estado. Na mesma crítica, também é defendida a tese que esses interesses passavam pela criação e/ou disseminação de ideias como “etnolevantamento”, “etnomapeamento”, “etnozoneamento” e “etnodesenvolvimento” (*idem*).

De fato, no primeiro mandato da FPA, a SEPI teve um papel estratégico para as pretensões do governo estadual, articulando as ações compensatórias e mitigadoras nas terras indígenas, sem que houvesse uma resistência articulada por parte das comunidades e do movimento indígena. Aconteceu o que Souza e al. (2010) chamam de uma transição da resistência a conciliação. Se historicamente os indígenas travaram intensas disputas

com o estado, a partir da eleição da FPA, com seu slogan de “governo da floresta”, essa situação se alterou significativamente e o governo do Acre conseguiu de certa forma desmobilizar e controlar o movimento político indígena, assumindo suas reivindicações em suas ações indigenistas.

Em 2007, já no início do governo de José Arnóbio (Binho), no terceiro mandato consecutivo da FPA, a SEPI foi transformada em Assessoria Especial de Assuntos Indígenas (AEPI), ligada diretamente ao governador, agora mais direcionada a manutenção do diálogo com as representações indígenas e para articulação dos vários programas das secretarias destinados aos povos indígenas. O antigo secretário, Francisco Piyãko, assumiu essa nova função. Contudo, essa mudança foi considerada um rebaixamento de status e um retrocesso pelos povos indígenas do Acre. Atualmente, no governo de Sebastião Viana, que cumpre seu segundo mandato, a AEPI tem como assessor a liderança *Huni Kuin Zezinho Kaxinawá*. A finalidade da AEPI continua a mesma, ou seja, assessorar o governador e outros órgãos do estado em suas relações com os povos indígenas. Funciona como uma espécie de conselheira e também como um anteparo entre povos indígenas e o governo como um todo. O orçamento também permaneceu mínimo.

No Acre, na formação e composição do indigenismo ambiental, os índios foram vistos inicialmente como vítimas a serem protegidas dos impactos ambientais dos grandes projetos de infraestrutura. Esse foi a ideia que predominou entre meados dos anos 1980 até o final dos anos 1990, no contexto do PMACI, com uma atuação predominante do indigenismo federal por intermediário da Funai e com participação importante da UNI/Acre. Com o início dos governos da FPA, o indigenismo ambiental acreano, principalmente no início dos anos 2000, passou a ver os povos indígenas como aliados da nova política estadual de “desenvolvimento sustentável”. Essa nova visão foi alimentada pela metáfora do “bom selvagem ecológico” e “naturalmente guardião da natureza” (Redford, 1990), clássicas construções da indianidade “hiperreal” (Pimenta, 2015; Ramos, 1995). No entanto, a mudança também produziu novos e importantes espaços políticos para os povos indígenas do Acre.

Assim, ao longo dos últimos anos, os povos indígenas do Acre conseguiram mostrar sua agencialidade étnica e lutar para conquistar e consolidar espaços políticos no campo do indigenismo ambiental. Construindo diálogos com atores externos, eles compreenderam rapidamente a potencialidade do discurso ambientalista e sua forte

aceitação política no mundo contemporâneo. Não hesitaram a se engajar nesse campo para legitimar e adensar suas lutas políticas e culturais.

Neste capítulo, apresentei os componentes do campo do indigenismo ambiental acreano, constituído pelas relações, percepções, narrativas e práticas desse conjunto específico de atores, com suas respectivas histórias. Trata-se de um campo não institucionalizado, apesar de formado por instituições e organizações de governos, ONGs e organizações indígenas, além de financiadores e agências de cooperação. Mostrei de forma sucinta que o indigenismo ambiental acreano tem sua origem nos processos étnicos-territoriais dos anos 1980, mas só ganhou contornos específicos no início dos anos 2000, com uma aliança entre governo estadual e CPI-AC, que aderem ao ideário do “desenvolvimento sustentável” e da conservação. Enquanto o governo preconiza a gestão ambiental como instrumento de organização do estado para as terras indígenas; a CPI/AC é aliada de uma rede de organizações herdeiras de um indigenismo antidesenvolvimentista e que promove o desenvolvimento sustentável. Uma das marcas desse indigenismo ambiental acreano, que se consolidou a partir dos anos 2000 é, sem dúvida, apresentar os povos indígenas como conservacionistas ambientais.

Embora seja certamente o mais emblemático, o caso do Acre não é único. Nas últimas duas décadas, os índios, principalmente amazônicos, tornaram-se atores essenciais a serviço da conservação do meio ambiente e do projeto ideológico do “desenvolvimento sustentável”. Segundo Conklin e Grahamm (1995), o diálogo entre índios e ambientalistas criou um espaço político de alianças interculturais marcado pela manipulação de símbolos que servem, essencialmente, para alcançar objetivos pragmáticos. Quanto a isso Pozzobom afirma:

(...) as populações indígenas, os seringueiros e ribeirinhos, recentemente denominados ‘populações tradicionais’, incorporaram a marca ecológica às suas identidades políticas como estratégia para legitimar novas e antigas reivindicações sociais. Dito de outra forma, o critério de valoração ecológica confere novas bases para uma valoração política dos segmentos sociais e engendra um novo quadro ordenatório da diversidade social da Amazônia” (LIMA & POZZOBON, 2000: 02).

Nesse campo do indigenismo ambiental, os índios também manejam sua imagem que também é manipulada por ONGs e governos, tornando-se, frequentemente, índios “hiperreais” que muito pouco têm a ver com a realidade (Ramos, 1995). Se a narrativa que apresenta os índios como “conservacionista” e “ambientalistas natos” deve ser questionada e problematizada, é também importante nunca esquecer a agencialidade dos índios reais e de suas lutas para participar, como sujeitos de direitos, das decisões que afetam seus territórios e modos de vida.

No próximo e último capítulo darei um exemplo concreto dessa agencialidade, ou seja da “etnoecopolítica” dos *Huni Kuin* do Caucho. Mostrarei as relações que esse povo indígena estabeleceu com as categorias e noções ambientalistas apresentadas pelo indigenismo ambiental acreano, em especial com o processo de etnozoneamento e de elaboração do Plano de Gestão da Terra Indígena Igarapé do Caucho

CAPÍTULO IV

Diálogos, fricções e etnicidade entre os *Huni Kuin* do Caucho

Neste capítulo final, dedico-me à relação dos *Huni Kuin* do Caucho com a política de “gestão ambiental das terras indígenas” dominante no campo do indigenismo ambiental acreano. Nele veremos como os processos de elaboração, incorporação e transformação que os índios promovem nos instrumentos de implementação dessa política - especificamente o etnozoneamento e o plano de gestão territorial e ambiental de sua terra indígena Igarapé do Caucho - gerou diálogos e fricções no campo do indigenismo ambiental que permitem a possibilidade dos usos destes mesmos instrumentos pelos povos indígenas.

Veremos que tais instrumentos, não obstante manterem sua função de instrumento de governo para o planejamento territorial e ambiental do estado; ao serem incorporados e utilizados pelos *Huni Kuin* do Caucho, foram deslocados de seu objetivo pretendido de “instrumento indígena de planejamento ambiental”, e transformados em instrumentos veiculadores e mantenedores da etnicidade desses *Huni Kuin*. Na prática de elaboração desses instrumentos e, posteriormente, no uso se faz deles, os *Huni Kuin* revelam seu protagonismo e sua autonomia em relação a processo hegemônicos que lhes atribuem papéis, lugares e identidades.

IV.1 DIÁLOGOS E FRICÇÕES ENTRE ‘CICLO GESTÃO’ E ‘MANEJO DOS AMBIENTES’

Entre 2005 e 2011, os *Huni Kuin* do Caucho se engajaram na elaboração dos instrumentos de gestão de sua terra indígena. Seguindo a sequência proposta no “ciclo de gestão” (cf. capítulo anterior), durante o ano de 2006, foram realizadas quatro “oficinas de mapeamentos participativos” na Terra Indígena Igarapé do Caucho. Três anos depois, em 2009, após uma série de discussões nas aldeias e entre aldeias, foi elaborado o plano de gestão territorial e ambiental da terra indígena.

Esse processo se estabelece a partir do esforço geral de lideranças políticas, de AAFIs e dos representantes da APAHC, que atuam nos centros de poder e de decisão e

que são os representantes dos *Huni Kuin* do Caucho no campo do indigenismo ambiental; mas também dos próprios moradores das aldeias, estes menos familiarizados com o campo do indigenismo ambiental. Com essa ampliação da participação e do contato desses *Huni Kuin* com conceitos e práticas ambientalistas, promovidas no processo de elaboração dos instrumentos de gestão, está se solidificando entre eles, um processo local de ambientalização das relações interétnicas, e que pode ser conferido tanto nas aldeias quanto nos discursos dos chefes de famílias.

A elaboração dos instrumentos de gestão territorial e ambiental da terra indígena durou praticamente cinco anos - entre 2006 a 2010 - e foi caracterizada por intensos debates sobre questões acerca dos usos dos recursos ambientais e naturais presentes na terra indígena; e também sobre como resolver um conjunto de questões relacionadas à políticas públicas aplicadas na terra indígena. Como estratégia para incorporar tais instrumentos em sua sociedade, os *Huni Kuin* se ampararam primeiro, naquilo que no primeiro capítulo chamei de “dualidade fundamental” que permite a incorporação de novidades; e segundo, numa agencialidade étnica composta por processo de “diálogos” e “fricções” com os conceitos e práticas estabelecidos no campo do indigenismo ambiental, em particular os instrumentos de gestão.

O que aqui entendo como diálogo, é a atitude e a capacidade de se dirigir e de responder ao “outro” – seja esse ‘outro’ um conjunto de pessoas, de conceitos ou de práticas – afim de estabelecer uma relação de igualdade em contextos onde estão presentes semelhanças e diferenças entre os interlocutores. Nesse sentido, há de se reconhecer existência, no campo do indigenismo ambiental, de um fluxo recíproco de ideias e práticas formuladas pelas partes distintas presentes nesse campo, mesmo quando essas ideias e práticas possuem “lógicas” e “racionalidades” próprias, e que muitas vezes se contrapõem umas às outras. Dessa forma, o processo dialógico tem o objetivo de buscar uma convergência na pluralidade de posições existentes no campo do indigenismo ambiental. Isso faz com que o diálogo não só dependa da visão que os *Huni Kuin* possuem dos conceitos e práticas apresentados, como também supõe a compreensão e/ou possível superação desses conceitos e práticas.

Para me referir a essa perspectiva de superação de conceitos e práticas, apresento a noção complementar de “fricção”, sendo ela uma parte complementar ao diálogo. Entendo fricção como um modo produtivo de colaboração entre projetos que compartilham visões de mundo distintas, no sentido dado por Tsing (2004). No caso aqui descrito, seria a coprodução de conceitos e práticas realizada por indivíduos ou

coletividades que possuem perspectivas divergentes, porem com interação de saberes que em algumas ocasiões são confluentes. Essa “confluência na divergência” permite certas elaborações e colaborações, mas que ocorrem por meio das diferenças, diferenças estas que produzem lacunas (*gaps*), ou “zonas de fricção das diferenças”, onde se produz novas formas de colaboração e novos arranjos do poder.

Dessa forma, há um duplo movimento de convergência: enquanto que através do diálogo que os *Huni Kuin* do Caucho aderem ao campo do indigenismo ambiental e se engajam na elaboração dos instrumentos de gestão; é somente através dos processos de fricção, que eles transformam esses instrumentos. Esses processos de inclusão e transformação estão refletidos nos usos que os *Huni Kuin* fazem desses instrumentos. Inicialmente definidos para serem ferramentas de planejamento ambiental, eles se atualizaram como instrumentos de fortalecimento da etnicidade do grupo, ou seja, em instrumentos de sua etnoecopolítica.

O que está na base desse duplo processo de diálogo e fricção é o fato de que tanto o sistema de manejo dos ambientes empregado pelos *Huni Kuin*, quanto o ciclo de gestão ambiental proposto no campo do indigenismo ambiental, possuem objetivo comum, relacionado ao ideário da conservação da “floresta em pé” e sintetizado pelos *Huni Kuin* na palavra *ni'i* (cf. Capítulo 2). Esse objetivo perpassa tanto as políticas públicas indigenistas e ambientalistas, quanto as atuais necessidades territoriais e ambientais desses *Huni Kuin* do Caucho.

Compreendo que a prática da etnoecopolítica *Huni Kuin* é feita através do engajamento em processos dialógicos e de fricção, e é balizada por sua organização social, ao mesmo tempo dual e inclusiva (cf. Capítulo 1). Ou seja, quando eles adentram o campo do indigenismo, ou ainda, quando trazem os instrumentos de gestão para incluí-los em seu esquema sociocultural, os índios do Caucho marcam radicalmente o “dentro” e o “fora” desse campo.

Cabe salientar que essa segmentação não é feita exclusivamente com o indigenismo ambiental. Eles também fazem isso em outros campos interétnicos nos quais se engajam, tais como o campo da formação escolar indígena diferenciada, ou o campo da saúde indígena ou ainda, os campos das relações com sociedade regional e o das relações com seus vizinhos *Pano*. Em todos esses casos, existem sempre uma dimensão “exterior” marcada e que os *Huni Kuin* podem, conforme suas necessidades, inclui-la ou excluí-la do seu sistema social.

Na relação específica com o indigenismo ambiental, essa dualidade é concretizada no esforço de separação entre o “sistema de manejo dos ambientes” (Capítulo II) e o “ciclo de gestão ambiental” (Capítulo III); ou seja, uma separação entre as práticas ambientais que eles realizam em seu território e as práticas políticas ambientalistas, que realizam no campo do indigenismo ambiental e das relações interétnicas mais gerais.

Essa separação organiza as ações dos *Huni Kuin* no campo do indigenismo ambiental. É a partir dela que eles podem transitar, se relacionar e compor o campo do indigenismo ambiental e, ao mesmo tempo, resguardar de intervenções não desejadas, as suas complexas relações socioculturais com os ambientes que compõem seu território (cf. Capítulo II). Além disso, eles também podem selecionar e trazer certos componentes do indigenismo ambiental para dentro de seu sistema social para, se preciso for, modificá-los e torná-los operacionais e úteis, como veremos a seguir.

Já vimos, nos capítulos anteriores, que o ‘manejo dos ambientes’ é fundamentado em práticas culturais e ecológicas, que estão interconectadas, que se dispõem em um sistema que operam na conservação dos ambientes e paisagens do território demarcado. Por serem culturais, essas práticas são relativamente ‘autônomas’, ou seja, elas estão relacionadas com o modo de vida próprio dos *Huni Kuin*. Embora essa independência do sistema interétnico nunca seja total, o manejo os ambientes é primordialmente definido por suas próprias organizações políticas, pelo conjunto de suas crenças e dentro de uma normatividade própria, formando assim, um sistema relativamente independente.

Já a ‘gestão ambiental’ - à qual os instrumentos de gestão estão associados - faz parte da prática política interétnica, que se sustenta em um “ciclo de gestão” com fases marcadas, sucessivas e circulares: diagnóstico-normativas-ações-avaliações-novos diagnóstico-novas normativas-novas ações... (cf. Capítulo III). Ela, a gestão ambiental circular, tem um objetivo integrador, que inclui ações de ‘manejo dos ambientes’ como uma totalidade. Além desse protocolo totalizante, ele também possui matrizes históricas-ideológicas próprias (cf. Capítulo III). E por último, ela segue uma lógica própria, baseada em ações administrativas/burocráticas e em programas e projetos ambientalistas, incorporados em um “mercado de projetos” de característica global.

Essas diferenças entre os processos de gestão ambiental e de manejo dos ambientes realizados nas aldeias, nos mostram uma curiosa inversão no indigenismo hiper-realizados. O “holismo”, que geralmente é uma daquelas características atribuídas ao ‘índio hiper-real’, é, aqui, uma característica da política pública, na sua busca pela generalização, tomando como uma coisa só gestão ambiental e manejo indígena dos

ambientes. Enquanto isso, a dualidade, geralmente considerada como um dos artifícios organizacionais do ocidente moderno (Descola, 2000: 151), é um atributo dos *Huni Kuin*, que possuem na base de sua organização social uma dualidade (cf. Capítulo 1).

Além disso, essa inversão revela, também, que os *Huni Kuin* - e os *Pano* em geral - são exemplos de como essa contraposição simétrica entre holismo e dualismo é inoperante como fator explicativo. A complexa organização da sociedade *Pano* nos mostra que, ao mesmo tempo em que são dualistas em alguns aspectos – como na organização dos casamentos e rituais, por exemplo –, eles também são holistas em outros, como indica, por exemplo, a relação que eles mantêm com a floresta; local onde seres humanos, plantas, animais e entes espirituais (*yuxins*) possuem uma mesma “natureza” (cf. Capítulo 2). Nesse sentido, a dualidade que constitui sua organização é um mecanismo que permite a inclusão do “outro”; contudo, ela não opera de forma absoluta quando o que está em jogo são as relações ambientais e sociais que eles estabelecem com a floresta, repleta de interações entre humanos e não humanos e entes metafísicos, todos interagindo holisticamente.

Afora as distinções entre gestão ambiental e manejo dos ambientes, observamos que a proposta holista do ciclo de gestão é corroborado em alguns dos vários conceitos de ‘gestão ambiental em terras indígenas’ que foram apresentados recentemente em influentes análises. Nesse conjunto de conceitos e normas, tanto a ‘gestão ambiental’, quanto seus instrumentos de intervenção –como o etnozoneamento e planos de gestão, por exemplos - são instrumentos de planejamento que envolvem de forma concomitante, práticas indígenas e políticas ambientais (Correia, 2006). Little (2006) sinaliza essa natureza englobante dos instrumentos de gestão nos seguintes termos:

Os plano de gestão territorial e etnozoneamentos constituem o núcleo da etapa normativa e se fundamentam nos processos sociais de construção de consensos, de estabelecimento de metas, de escolha de projetos produtivos e de confecção de zonas [nas terras indígenas]. (Little, 2006: 45).

No entanto, como mostrado no Capítulo II, já existe entre os *Huni Kuin* do Cacho uma normatização própria e que é tratada no âmbito de sua própria organização política e que é anterior ao processo de construção de uma política de gestão ambiental nas terras

indígenas. Nesse sentido, para tentar preencher essa lacuna de “tradicionalidade” e produzir uma profundidade histórica aos recentes processos políticos de gestão ambiental, de forma a se tornarem compatível com a anterioridade da normatização tradicional, estão sendo produzidas, no campo do indigenismo ambiental, algumas narrativas de ‘tradicionalidade’ para a gestão ambiental nas terras indígenas.

Assim, não é incomum ouvir afirmações e proposições - que foram incorporadas pelos próprios índios - acerca de uma presumida atemporalidade da gestão ambiental. Essa ideia é muito comum em fóruns, reuniões ou mesmo conversas informais sobre a gestão ambiental em terras indígenas e pode ser sintetizada na seguinte afirmação: “os índios sempre fizeram gestão ambiental!”. Little, por exemplo, ajuda a construir essa narrativa em seu esforço de definições conceituais dos “instrumentos de gestão”, que ele chama de “etnoinstrumentos”. Nesse sentido, sempre usando o conceito síntese de “gestão territorial” (cf. Capítulo 3), o autor afirma:

Um primeiro ponto importante a ser colocado é que a gestão territorial das Terras Indígenas já existe: os povos indígenas, durante séculos, ordenaram seus territórios segundo suas metas, planejaram suas ações de uso dos recursos naturais e elaboraram normas e ritos para controlar essas ações” (idem: 43).

Se por um lado há o esforço de legitimar a gestão ambiental via uma tradicionalidade construída por narrativas oficiais, por outro, há uma posição oposta, que também não é incomum, que se refere à ideia de que os instrumentos de gestão, não só não é o modo dos povos indígenas lidarem com seus respectivos ambientes, como também impede que os índios usem seu território de modo tradicional. Essa posição é colocada por críticos do projeto de desenvolvimento sustentável do governo, capitaneada principalmente pelo seção do CIMI no Acre. Essa posição, politiza o uso dos instrumentos de gestão, os definindo como interventor e desmobilizador das diferentes forças políticas do movimento indígena. Para os defensores dessa posição, os instrumentos de gestão incorporariam, de modo seletivo, a partir dos interesses do Estado, as demandas das comunidades indígenas no projeto político de desenvolvimento sustentável do governo, impedindo ações ambientais autônomas dos povos indígenas em seu próprio território (Souza, 2010: 10).

Essas duas posições antagônicas se baseiam numa mesma premissa holista e generalizante que funde gestão ambiental e manejo dos ambientes. Tal premissa que permite, a meu ver, esses equívocos ideológicos, faz parte do senso comum no interior do campo do indigenismo ambiental. Correia (2006), por exemplo, reconhece que os processos de etnozoneamentos ajudam os índios a realizar a gestão ambiental de seus territórios, mas sem perder seu papel de enquadrá-los em políticas públicas, ou seja, o etnozoneamento congregaria prática e política ambientais. Corroborando com Herlihy e Knapp, Correia defende que os instrumentos de gestão podem servir para inúmeros objetivos, tais como : 1) documentar informações espaciais sobre uso e ocupação da terra; 2) delinear planos de conservação; 3) mapear a biodiversidade; 4) proteger e manejar áreas de conservação e reservas indígenas; 5) delimitar e demarcar terras reivindicadas; 6) educar e empoderar; e 7) construir consensos e promover a resolução de conflitos sobre terras e recursos naturais (2006: 308). Em relação aos mapeamentos participativos, afirma:

*(...) os mapeamentos participativos no Acre são **parte de um processo político** que além de contribuir para as demandas indígenas, especialmente as territoriais e de uso dos recursos, também oferecem subsídios para políticas públicas relacionadas com a regularização fundiária, com o manejo dos recursos naturais e com a geração de renda. (Correa 2006: 99) [grifo meu]*

De fato, se observarmos os usos que os povos indígenas fazem dos instrumentos de gestão, estes possuem esse leque de opções. Porém a questão que se coloca é qual delas está sendo priorizada pelos povos indígenas que utilizam esses instrumentos? E será que os índios utilizam esses instrumentos da forma que está sendo proposta no campo do indigenismo ambiental? Voltaremos a essas perguntas adiante. Por enquanto, cabe continuar a discussão sobre outros conceitos de gestão ambiental influentes, e que se apoiam nessa difusa miríade de funções que tentam fundir o manejo que povos indígenas fazem do ambiente em que vivem com uma política pública de gestão ambiental gerada no campo do indigenismo ambiental.

Em um trabalho sobre gestão ambiental em terras indígenas no Brasil, Verdum (2006) considerou análogas as ações de gestão ambiental e os costumes indígenas, ou seja, as práticas anteriores à própria constituição do indigenismo ambiental, já seriam consideradas ações de gestão ambiental. Diz o autor:

Os calendários agrícolas e extrativista associado com processos migratórios sazonais de famílias nucleares e extensas; a decisão de, quando e para onde transferir o local de moradia; de “abandonar” os atuais roçados e deixar em “descanso” áreas fontes de proteína animal (caça e pesca) ou de matéria prima (folhas, fibras, resinas, madeira, etc.); a definição do local e o momento para a abertura de novos roçados; o que cultivar e em que quantidade e disposição no terreno; a experimentação e os melhoramentos de espécies florestais (fruteiras, por exemplo); a incorporação ou reincorporação adaptativa de técnicas e tecnologias de cultivo e extrativismo, entre outras ações de caráter etnoecológico são fundamentalmente ações de gestão ambiental. (Verdum 2006: 8)

Para Verdum (2006) a gestão ambiental refere-se àquelas ações que podem ser classificadas como a intervenção humana no ambiente natural. Uma ação onde há uma intencionalidade, orientada para determinados fins e por pressupostos mais ou menos conscientes, de adaptação e/ou de promoção de mudanças mais ou menos impactantes no ecossistema e nos processos ecológicos (Verdum, 2006: 07).

Existem inúmeras outras posições conceituais que têm em comum a fusão entre gestão ambiental das terras indígenas e manejo dos ambientes nas terras indígenas. Podemos afirmar que essa posição é tão hegemônica que ela foi corroborada recentemente pela política pública de gestão ambiental em terras indígenas, a PNGATI. Em seu escopo, essa política definiu etnomapeamento e etnozoneamento como ferramentas interligadas de diagnóstico e planejamento, respectivamente, para que povos indígenas acessem políticas públicas e ao mesmo tempo realizem uma “gestão ambiental” de seus respectivos territórios. Nesse sentido, o artigo segundo do decreto que instituiu a PNGATI afirma:

São ferramentas para a gestão territorial e ambiental de terras indígenas o etnomapeamento e o etnozoneamento. Sendo o Etnomapeamento: mapeamento participativo das áreas de relevância ambiental, sociocultural e produtiva para os povos

indígenas, com base nos conhecimentos e saberes indígenas; e o Etnozoneamento: instrumento de planejamento participativo que visa à categorização de áreas de relevância ambiental, sociocultural e produtiva para os povos indígenas, desenvolvido a partir do etnomapeamento. (PNGATI, Artigo 2º).

Assim, nos autores citados e na recente política pública nacional sobre o tema, verifica-se um investimento, não na sobreposição entre manejo dos ambientes e gestão ambiental, mas sobretudo numa fusão de ambos.

Essa posição holista e totalizante, está sendo colocada numa espécie de “risco empírico” (Sahlins, 1987) pelos *Huni Kuin* do Caucho quando resolvem acolher em seu sistema político apenas parcialmente os objetivos das ferramentas de gestão ambiental, as transformado em instrumento de fortalecimento de sua etnicidade. Nesse sentido Albert (2002) apresenta um processo semelhante, quando mostra que sociedades indígenas específicas - no caso os *Yanomami* - podem fazer uso de discursos ambientalistas, mas estão longe de aceitar suas premissas culturais e históricas.

No caso específico dos *Huni Kuin* do Caucho, ocorre um processo semelhante. Os objetivos do etnozoneamento e os do plano de gestão da terra indígena são deslocados por eles. O planejamento indígena para a conservação dos ambientes, são transformados ao serem incorporados ao sistema social deles, em instrumentos de sua etnicidade e de sua política interétnica.

Esses tipos aos mesmo tempo divergentes e articulados de interpretação do que seja a gestão ambiental, são chamados por várias expressões por antropólogos, como por exemplo: “mal entendidos produtivos” (Sahlins, 1981); ou “momentos produtivos de desentendimento” (Tsing, 2005: 02-10); ou ainda, como defende Ramos (Ramos, 2014), uma “comunicação imperfeita”, cujo resultados podem ser extremamente diversos.

No caso dos *Huni Kuin* do Caucho, esses pequenos momentos de peculiar articulação interétnicas são mediadas por sua agencialidade inclusiva, que ao mesmo tempo que inclui os instrumentos em seu sistema social-ambiental, os transformam: o etnozoneamento, um instrumento de planejamento, foi transformado em um instrumento pedagógico e de luta por uma educação indígena diferenciada, algo bastante distanciado de seu objetivo inicial; enquanto que o plano de gestão, embora mantenha sua finalidade de planejamento de gestão dos ambientes da terra indígena, esta fica em lugar secundário

em relação ao seu uso como instrumento de etnoecopolítica para a expressão da etnicidade no diálogo interétnico.

IV. 2 ETNOZONEAMENTO, SOCIABILIDADE E PEDAGOGIA

O processo de elaboração do etnozoneamento da Terra Indígena Igarapé do Caucho começou em 2005. Ele foi parte das primeiras ações de implementação da política pública de gestão ambiental proposta pelo governo estadual desde o início dessa década, e definida no Zoneamento Ecológico-Econômico do estado; que colocou a elaboração e implementação de planos de gestão ambiental no centro da política pública indigenista acreana.

O etnozoneamento nas terras indígenas ocorreu em um período de transição nos aspectos de atribuição de etnicidade. Os projetos de mitigação da BR 364, baseados em aspectos relativos aos impactos ambientais causados pelo desenvolvimento regional, onde os índios eram vítimas desse desenvolvimento deram lugar a uma política propositiva, relacionada à gestão ambiental desses territórios; e nesse sentido, vão se definindo paulatinamente como prestadores de ‘serviços ambientais’.

Ademais, para o governo estadual, nesses meados da década de 2000, a conta dos impactos ambientais produzidos pelas estradas já tinham sido pagas e compensadas; e, a partir dessa premissa, a continuidade da relação com os povos indígenas deveria se dar em outros termos. Os povos indígenas deixariam de ser vítimas e passariam a ser conservacionistas a serviço da política de desenvolvimento sustentável do estado.

Foi nesse contexto de transição que o etnozoneamento foi apresentado e proposto aos *Huni Kuin* do Caucho. Inicialmente, para as lideranças, em uma reunião organizada no modelo das ‘audiências públicas’, na cidade de Feijó. Participaram dessa reunião, as lideranças das seis terras indígenas onde seriam realizados os etnozoneamentos (cf. Capítulo III); representantes das organizações indígenas locais e regionais; representantes das várias secretarias do governo do Acre; e consultores contratados para realizar os trabalhos. Além dessa consulta acerca do processo de etnozoneamento nas terras indígenas, esse encontro também serviu como consulta formal às lideranças indígenas sobre a efetividade e continuidade das ações de mitigação que nos anos pretéritos – no

caso da terra indígena Igarapé do Caucho, desde o ano 2000 – vinham produzindo melhorias estruturais nas terras indígenas.

De certo modo, implícito estava que aquelas eram as derradeiras ações relativas a mitigação dos impactos da estrada; e, principalmente, que a continuidade das melhorias estariam relacionadas com a elaboração e a implementação dos etnozoneamentos nas terras indígenas. Tendo em vista essa relação implícita entre ações de melhorias nas terras indígenas e a elaboração do etnozoneamento, no cálculo pragmático dos *Huni Kuin* do Caucho, não restava melhor alternativa do que se engajar na sua elaboração. Nesse sentido, não havia ainda qualquer finalidade ambiental nos cálculos indígenas, e sim, a possibilidade de continuar acessando, mesmo que com uma mediação governamental, o “mercado de projetos ambientais”. Além disso, desde a ascensão da FPA, os *Huni Kuin* se consideram aliados do governo estadual e, por isso, não viam nenhuma razão para recusar o que consideravam um direito em decorrência dos impactos trazidos pelo asfaltamento da estrada.

Apresentado às lideranças como o instrumento que possibilitaria articular os seus “serviços ambientais” às novas políticas ambientais e indigenistas propostas pelo governo do estado, o etnozoneamento foi logo percebido pelas lideranças do Caucho como uma espécie de “carta de acesso” ao mundo dos *nawá* no pós-mitigação. Para eles, esse instrumento inaugurou um modelo de relação baseado na prestação e contraprestação de serviços ambientais. Em troca de conservar “a floresta em pé” - que já era uma premissa de seu modo de vida – iriam receber projetos de melhoria das condições sociais e econômica nas aldeias.

Ademais, o modo como eles são elaborados dá grande ênfase na participação, apresentado tanto pelos representantes do governo como os da sociedade civil, como uma “ferramenta” feita pelos próprios índios, para os próprios índios. Como podemos verificar nesse depoimento de um consultor com longa experiência na elaboração de etnozoneamentos, que já era, à época, um documento identificado já como parte de um plano de gestão:

o etnozoneamento é um instrumento onde cada povo constrói sua história. Ele é um documento na qual eles se veem nesse documento, porque eles trabalham desde o início. Ele é composto de textos e de mapas e também como resultado do etnozoneamento temos a elaboração de um plano de gestão. Esse

plano de gestão contempla os acordos internos das aldeias, os acordos que os índios precisam ter com seus vizinhos e os acordos que os índios gostariam de ter com o governo. Então, ele é fundamental porque ele aproxima as políticas públicas da maneira que os índios realmente gostariam que elas fossem. Então, ele detém essa dimensão horizontal onde o governo e os índios planejam conjuntamente (Wladimir Sena, 2006).

Na mesma ocasião da mencionada reunião na cidade de Feijó, houve uma visita na aldeia Caucho com todo o *staf* do governo para verificar os projetos relativos a mitigação na terra indígena e, algumas semanas depois, em dezembro de 2005, no *kupixawa* da aldeia Caucho, houve uma apresentação do etnozoneamento especificamente direcionada aos chefes de famílias, lideranças das aldeias e aos membros da “frente”.

Já vimos, no Capítulo I, que não existe nenhuma possibilidade das lideranças do Caucho tomarem individualmente qualquer decisão que afete outras famílias. Precisa haver uma discussão prévia com essas famílias. Nesse sentido, a presença grande parte dos chefes de família e da população em geral na reunião de apresentação do etnozoneamento na aldeia do Caucho, mostrava que havia um certo interesse coletivo em se engajarem no processo. Mesmo que a maioria deles desconhecesse o assunto; ou sequer tivessem escutado falar da palavra “etnozoneamento”.

A proposta foi apresentada por técnicos e assessores do governo, agentes agroflorestais das aldeias e lideranças; sendo descrito praticamente por todos eles como um instrumento com uma série de utilidades práticas, tais como garantir a proteção ambiental e territorial da terra indígena, assim como ser um instrumento que informaria aos órgãos de governo, suas demandas em relação aos projetos socioeconômicos e de infraestrutura.

Na ocasião da apresentação, as falas, tanto a dos índios quanto a dos técnicos e consultores, foram ilustradas com muitas referências ao manejo dos ambientes realizado pelos índios na terra indígena. Foram citados, principalmente, os usos dos recursos como caças, extrativismos e roçados, relacionados com a preocupante situação de escassez na terra indígena. Já nessa apresentação formal, construía-se uma retórica conjunta de fusão do ambientalismo, do indigenismo e das práticas ambientais efetivadas na terra indígena.

Com uma linguagem pouco acessível à grande maioria dos participantes, o interesse maior voltou-se para a exposição dos mapas e das imagens de satélite da terra

indígena, elaborados no departamento especializado em mapas da SEMA-AC. Apresentado em tamanho de 1,5m x 1,5m, tanto os mapas e quanto as imagens de satélites, continham basicamente a malha hidrográfica da terra indígena, com seus limites, e uma pequena área de entorno. Também havia outra imagem de satélite que incluía na mesma imagem a cidade de Tarauacá, a terra indígena e a BR364.

A exposição dos depoimentos, mapas e imagens, serviu para indicar para uma plateia mais ampla da terra indígena, que não só os chefes de famílias seriam incluídos no processo de discussão acerca de projetos ambientais, que até então se limitava às lideranças e agentes agroflorestais; como também, que essa participação era dada como condição sem a qual não avançaria os projetos de cunho ambientalista apresentados no contexto do indigenismo ambiental.

Esse não foi o primeiro contato dos *Huni Kuin* do Caucho com mapas ou mapeamentos, apresentados para as lideranças ainda na década de 1980, no contexto do reconhecimento, delimitação e demarcação da terra indígena. Nesse primeiro momento, os mapas foram vistos como instrumentos do poder do estado na definição dos territórios indígenas. Não sem descenso, como mostrou a “guerra de mapas” travada entre o Incra e a Funai. Os mapas eram as “armas” dessa guerra. Com acesso restrito, apenas as lideranças tiveram conhecimento deles; a grande maioria dos índios não sabia nem de sua existência ou importância.

Antes disso, também no âmbito dos processos pedagógicos da CPI-AC, já existiam algumas experiências de elaboração de “mapas mentais” nos cursos de formação de professores indígenas, na disciplina de cartografia indígena, mas que se limitava à função pedagógica. Contudo, é somente após a demarcação territorial, no contexto desse indigenismo pedagógico promovido pela CPI-AC, que os mapas reapareceram como peças fundamentais na formação dos agentes agroflorestais, que tinham como obrigação curricular elaborar os chamados “etnomapas”, tanto no contexto dos cursos promovidos no centro de formação da CPI-AC, quanto no período entre cursos, quando assumiam suas funções nas aldeias. Em suma, apesar das limitações de acesso, para os *Huni Kuin* do Caucho já estava claro que os mapas eram importantes no contexto das relações interétnicas, tanto para as relações territoriais quanto na formação “escolar” dos professores e agentes agroflorestais.

Assim, neste primeiro momento de apresentação para os *Huni Kuin* do processo de etnozoneamento, dos mapas e das etapas necessárias para sua elaboração, as lideranças das aldeias e os chefes de família expuseram suas falas. Nessa ocasião se destacaram as

lideranças, os agentes agroflorestais e os representantes da APAHC, setores que defendiam uma aliança mais próxima com setores do ambientalismo estadual. Não podemos esquecer que existia, e ainda existe, uma proximidade de parentesco entre lideranças e agentes agroflorestais da terra indígena; até mesmo algumas delas já tinham sido, e outras eram agentes agroflorestais; daí a defesa entusiástica do etnozoneamento.

Nesse sentido, os agentes agroflorestais viam no etnozoneamento - que chamavam de “etnomapeamento do governo” - a confirmação e a ampliação de suas prerrogativas nas aldeias, assim como a possibilidade de aumentar sua influência e prestígio. Para a maioria dos velhos presentes, o momento era apenas o de ouvir. No balanço geral, nesse primeiro momento, o etnozoneamento era tido como uma ferramenta do governo para o governo, tanto para aqueles que entediam o processo quanto para os que desconheciam, Como se depreende dessa fala da liderança geral, ao final da reunião:

Estou aqui pra acompanhar vocês [servidores do governo consultores], pra dar todo o apoio necessário, pra vocês levarem um bom documento da nossa terra. Pra que o governo nos apoie.
(Narço Kaxinawá, Aldeia Caucho, 2006).

Com a concordância da governança da terra indígena, as “oficinas de mapeamento participativo” iniciaram em dezembro de 2005, e se estenderam até novembro de 2006. O termo “oficina” já estava assimilado pelos agentes agroflorestais, mas era de difícil entendimento para os demais *Huni Kuin*, causando certo estranhamento. A explicação corrente dada pelos técnicos era que uma ‘oficina’ seria um lugar para construir e consertar coisas, entre as quais, ferramentas; e nesse sentido, eram oficinas para construir uma ferramenta que eles iriam usar para fazer a ‘gestão ambiental’ de sua terra.

Assim sendo, durante o período de um ano, foram realizadas três oficinas para a elaboração dos mapas, e um encontro geral, este com o objetivo principal de elaborar “indicativos de gestão ambiental” para a terra indígena, uma espécie de ‘plano de uso dos recursos’ da terra indígena.

Entre quarenta e cinquenta pessoas das quatro aldeias participaram das oficinas de mapeamento. Essas pessoas foram escolhidas por suas respectivas comunidades, geralmente em reuniões conduzidas pela liderança da aldeia. Muitos eram chefes de famílias históricas, lideranças e agentes sociais de cada aldeia. Houve também muita

participação “avulsa” de moradores da aldeia Caucho, que iam nas oficinas, ficavam algumas horas, davam suas contribuições e voltavam para seus afazeres.

A constante presença dos chefes de família nas oficinas demonstrava a avaliação positiva do processo, já que a presença de alguém em qualquer reunião dá sempre por vontade própria. Nesse sentido, a quantidade de pessoas presentes em uma reunião ou evento é sempre um indicativo do engajamento das famílias em algum processo. Ademais, existe entre os *Huni Kuin* do Caucho o pressuposto que as decisões tomadas numa reunião só valem quando se está presente na dita reunião. Assim, aqueles que não participam de uma reunião não se sentem obrigados a seguir as decisões tomadas. Por essa razão, existe um constante trabalho das lideranças das aldeias e da liderança geral para convencer o máximo de chefes de família a participar de qualquer reunião ou evento decisório. Fazem assim para que as decisões tomadas se tornem de fato efetivas, posto que isso só ocorre se forem tomadas conjuntamente pelos chefes de família mais velhos e lideranças políticas, os dois segmentos que comandam o sistema político na terra indígena (cf. Capítulo II).

Nas reuniões deliberativas ou de “amarração” das decisões, como eles chamam, discutem-se determinados assuntos coletivos de forma organizada. Cada um tem sua vez de expor sua fala, e as decisões são construídas paulatinamente até se chegar a um consenso, após incansáveis argumentações e contra argumentações entre os participantes (cf. Capítulo II). Nas reuniões formais internas, as decisões raramente passam por votação. Nesses anos em que participei como convidado de muitas reuniões internas, jamais observei uma decisão tomada por votos, e sim por intermináveis processos de convencimentos mútuos. No entanto, esse processo muda quando estão presentes representantes do governo nas reuniões. Nesse contexto interétnico ocorre um simulacro de votação, que é feito para o público externo entenda e respeite as decisões tomadas.

Enfim, nas oficinas de mapeamento na aldeia Caucho, seguiu-se a metodologia usada no etnozoneamento da Terra Indígena Mamoadate⁵⁵, composta por uma fase de elaboração de mapas mentais, outra de elaboração de mapas temáticos e, por último, uma de elaboração de “indicativos de gestão”. A condução do processo ficou por conta de uma equipe composta por mim, como “consultor externo” e por servidores da SEMA-AC, que se revezavam nas orientações aos participantes.

⁵⁵ Essa metodologia está descrita na tese de doutorado de Correia (2006).

Na condução das oficinas também foi importante a participação dos agentes agroflorestais e ex-agentes agroflorestais. Eles tinham maior proximidade com o assunto e serviram como “tradutores”, não tanto da língua já que existiam outras pessoas, como os professores, que tinham até um melhor domínio do idioma nativo, mas como “tradutores de mundos” e das formas de representações territoriais diversas.

Na primeira e mais importante oficina, os participantes desenharam a terra indígena “por dentro”. Esses “mapas mentais” - alguns com os limites e os principais igarapés, outros só com os ambientes - consistiam basicamente em desenhos feitos à “mão livre” que buscavam representar os locais importantes da terra indígena. Foram feitos conjuntamente por várias pessoas, geralmente professores ou alunos, e também por agentes agroflorestais, todos com certo domínio das técnicas de desenho e pintura, aprendidos nos cursos de formação.

Esses mapas mentais mostravam formas de expressões territoriais importantes dos *Huni Kuin* do Caucho. Mostraram, basicamente, os limites da terra indígena, mas também seu interior, com a separação, sempre bem marcada, entre os ambientes de aldeia e de floresta, assim como a representação meândrica dos principais igarapés. No geral, os desenhos representavam a região onde eles realizam seus movimentos diários e/ou sazonais. Esses desenhos e mapas foram sendo elaborados e finalizados no decorrer das oficinas, gerando uma produção visual que, posteriormente, passou a compor a publicação do plano de gestão.

Os dias seguintes foram dedicados à elaboração dos mapas temáticos georeferenciados. Esse processo consistia em reconhecer e registrar no mapa da base hidrográfica da terra indígena, os locais, as paisagens e os ambientes considerados importantes pelos índios. Essas informações foram classificadas nos seguintes temas: mapa hidrográfico, mapa histórico, mapa de caça, mapa de pesca, mapa de vegetação, extrativismo e ameaças.

Esses temas foram, e ainda são, praticamente impostos por uma “tradição” de mapeamentos participativos. Eles estão presentes tanto nos etnomapeamentos produzidos com assessoria da CPI-AC, quanto no etnozoneamento piloto da Terra Indígena Mamoadate. Assim, apesar de toda uma narrativa de flexibilidade quanto aos temas dos mapas se construída, dando aos índios a possibilidade de revê-las, na prática essa flexibilidade não existiu. Esses temas, que eram praticamente pré-determinados pelos “costumes” ambientalistas, também eram parte dos “contratos” feitos com financiadores e instituições executoras. Por isso, tinham que ser cumpridos. Ou seja, na prática, não

havia possibilidade de mudar os temas, sem que todo um arranjo pré-estabelecido, feito à revelia da governança indígena local, fosse questionado e também modificado.

O primeiro mapa produzido foi o mapa do recursos hídricos, rebatizado de “mapa das águas” ou, em *Hãtxa Kuin, Bikui Mae Heneya*. No mapa base, que continha apenas a malha hidrográfica, os *Huni Kuin* localizaram e nomearam os igarapés principais e dezenas de outros pequenos cursos d’água que referenciavam sua circulação pelo território.

Nesse conjunto de rios e igarapés apresentados na base cartográfica, somente os grandes igarapés tinham nome em português, logo traduzidos para o *hãtxa kuin*, como o igarapé Caucho (*Pasku Biã*) e o Tamandaré (*Baka Kamaiã*). O primeiro dá nome à terra indígena e o segundo é o limite a montante da área demarcada. Outros igarapés importantes, logo reconhecidos, eram registados na base cartográfica tanto em português quanto em *Hãtxa Kuin*.

Porém, o caso é que a maioria dos igarapés não possuíam nomes. Contudo, com sua habitual facilidade para nomear coisas e pessoas, os *Huni Kuin* presentes na oficina iniciaram um processo de nomeação desses igarapés. Em rodas de velhos, agentes agroflorestais, caçadores, estes localizavam os igarapés nos mapas e conversavam entre si, de modo que os nomes foram surgindo de pequenas histórias ou acontecimentos ocorridos em suas proximidades. Ou ainda de alguma referência, como uma característica específica. Assim, no decorrer da primeira oficina, foram nomeados dezenas de igarapés, tanto em português quanto em *Hãtxa Kuin*.

Desse modo, vários nomes surgiram, alguns até de forma “chistosa”, e foram sendo escritos e traduzidos, tais como: o igarapé do Tatu (*Pasku Yax-ya*), o igarapé do Jacaré (*Pasku Kapeya*), o igarapé do Barreiro (*Pasku Meweya*), o igarapé do tombo (*Pasku Kekã*), o igarapé café (*Pasku Mabesh Muka*), o igarapé Canela de Velho (*Pasku Tapuya*), o igarapé Caneco (*Pasku Hene Txishuma*), o igarapé do Atoleiro (*Pasku Seukuya*), o igarapé do Bodó (*Pasku Ypuya*), o igarapé do Jabuti (*Pasku. Shaweya*), o igarapé do Pavão (*Pasku Sereya*), o igarapé do Açaí (*Pasku Panã içã*), o igarapé da Onça (*Pasku Ynuya*), o igarapé da Raiz (*Pasku Tapuyá*), o igarapé da Capoeira (*Pasku Nawe Mashuya*), o igarapé Formigueiro (*Pasku Unãya*), o igarapé do Finado Raimundo (*Pasku Nawaya*), o igarapé Fundo (*Pasku Nua*), o igarapé Centro Grande (*Pasku Bãe Txeipa*), o igarapé da Areia (*Pasku Maxiya*), o igarapé do Cumaru (*Pasku Kumãya*), o igarapé do Cará (*Pasku Mãyá*), entre muitos outros.

Esse processo de produção de nomes para aqueles igarapés que até então não

possuíam qualquer designação é um bom exemplo da criatividade indígena em etnicizar o mapa. Nesse sentido “mapear” era uma forma de narrar ou recapitular verbalmente as experiências vividas nos lugares e território. Esses nomes vão durar no mapa, mas não sabemos o quanto esses nomes vão durar no tempo, posto que, geralmente, os *Huni Kuin* só se referem àqueles locais que utilizam.

Do ponto de vista das trocas e produção de conhecimentos, esse momento foi o mais significativo e o mais intenso das oficinas. Não tanto em razão da discussão sobre a localização dos igarapés, algo feito quase automaticamente pelos *Huni Kuin*, dado o tamanho da área demarcada e o conhecimento absoluto que possuem dela e de seus arredores, mas, principalmente, pela experiência de troca e transmissão de conhecimentos na língua *Hãtxa Kuin*. Assim, muitas pessoas fluentes na língua, como professores e, principalmente, moradores oriundos de terras indígenas ‘rio acima’ - principalmente das Terras Indígenas Praia do Carapanã e Igarapé Humaitá - foram chamados a participar desse momento de nomeação dos igarapés. Em um exercício linguístico, esses falantes fluentes do idioma nativo discutiram intensamente entre eles as variações e os significados dos termos.

O mapa das águas foi reproduzido manualmente pelos participantes, posto que ele seria a base para todos os outros mapas temáticos, que seriam elaborados ao longo dos dias seguintes. Sempre com muitas trocas de informações sobre o território, os ambientes e o *Hãtxa Kuin*, as informações foram colocadas diretamente sobre os mapas, tendo como referência as aldeias, as curvas dos igarapés, mostradas na base cartográfica e nas imagens de satélite. Neste processo foi realizado um difícil esforço visual por parte dos participantes para identificar os locais onde as experiências no território se efetivava.

As informações foram organizadas nos mapas tendo como referência as aldeias. Apesar de grande parte da terra indígena – especificamente, o centro - ser de acesso livre, cada aldeia tem sua área de atuação e influência, o que pode ser traduzido como uma “zona sem ser cortada” ou uma “zona sem delimitação”. Cada grupo de aldeia trabalhou um tema determinado no mapa e registrou as informações acerca do tema proposto. Após esgotar as informações acerca de cada tema específico, o mapa era repassado para o grupo de outra aldeia colocar suas respectivas informações sobre o mesmo tema, e assim por diante. Após um mapa temático passar pelos quatro grupos de aldeias, que discutiam tanto suas próprias informações quanto aquelas colocadas por outros grupos, o mapa era dado como pronto.

A separação por grupos de aldeias não era rígida. Os componentes circulavam

livremente entre os grupos. Os que mais circulavam eram os caçadores, os principais ‘informantes-chaves’ do território demarcado e adjacências. E os que menos circulavam eram os velhos, reunidos em grupo independente da aldeia a que pertenciam. Enquanto os caçadores prestavam informações precisas sobre deslocamentos no território, os velhos detinham e explanavam o conhecimento da história oral – materializada em um mapa histórico, considerado por eles bastante superficial e elementar - além de, alguns, também serem tradutores das palavras do português para o *Hãtxa Kuin* e vice-versa.

Após dez dias de intensos trabalhos e de troca de informações sobre o território, os ambientes, a língua e a história, sempre tendo os mapas como referência, a oficina teve como resultado a produção de seis mapas temáticos: o mapa das águas (*Bikui Mae Heneya*), o mapa de invasão e ameaças (*nuku unama e meaibu*), o mapa de caçada (*biku i mae yuinakaya*), o mapa de extrativismo (*uma mae hiya*), o mapa de ocupação (*mae hamapaibu xarabu yanunaya*), o mapa de pesca (*uma pashku bakaya*) e o mapa de vegetação (*una mae niya*) e o mapa histórico.

Todos esses mapas foram apresentados para todos os participantes da oficina. Nessa ocasião, cada aldeia expos sua ocupação, afirmando sua área de referência e influência perante as outras aldeias. Essa apresentação tinha como objetivo complementar as informações dos mapas, mas ela também foi explicitamente direcionada para os técnicos e os assessores do governo que estavam presentes. Foi uma oportunidade para os *Huni Kuin* mostrarem para uma audiência externa, que tinham o conhecimento e, portanto, o domínio de toda a área e dos ambientes existentes em seu território.

Após o encerramento dessa primeira e mais importante oficina de mapeamento, os mapas produzidos foram levados pela equipe de assessores e enviados para uma cartógrafa, contratada especificamente para digitalizar as informações recolhidas. Engenheira florestal de formação, essa cartógrafa não foi à terra indígena e não participou das oficinas ou de qualquer reunião nas aldeias. Seu trabalho se limitou a processar as informações, fazendo a transposição dos dados recolhidos “à mão livre” para o formato digital, para que os mapas pudessem ser lidos por todos, índios e, sobretudo, não índios. Desse modo, sua função foi basicamente transformar os mapas elaborados nas aldeias, com suas informações e desenhos feitos à mão, em um documento “legível” e, sobretudo, rastreável e com pretensões de universalidade (Latour, 2001).

Para transformar os mapas elaborados nas aldeias em mapas válidos nas relações interétnicas, as diversas complexidades registradas no processo de elaboração ocorrido nas aldeias foram eliminadas da forma final do “produto”. Ou seja, para tornar o mapa

‘legível’ para o público geral, as complexas informações e processos nativos de manejo dos ambientes, foram simplificados e “recategorizados”: as diversas caças, modos de caçadas, e trajetórias de caçadas, com seus piques e acampamentos, transformaram-se em ícones e caminhos digitalizados e unificados. Igualmente as quase duas dezenas de tipos de vegetação, que foram reclassificadas apenas nos tipos observáveis na imagem de satélite, e assim por diante. Nesse sentido, os mapas digitalizados, suprimido a sua diversidade se direcionavam, principalmente, para as políticas públicas indigenistas e ambientalistas e não tanto para os *Huni Kuin* do Caucho. Da forma que foram produzidos no ‘laboratório’ de mapas, criou-se uma inevitável ruptura com o processo de mapeamento feito na aldeia. Portanto, esses mapas digitalizados não devem ser vistos como uma transcrição direta do mundo dos *Huni Kuin* do Caucho. Eles são uma “segunda leitura” e não uma correspondência fiel da realidade apresentada nas oficinas. Ao refletir sobre essas diferenças, Cardoso (2013), citando Wood (1993), afirma que mapear não é o mesmo que confeccionar um mapa: “(...) o problema é que o nativo certamente mapeia, assim como o cartógrafo; mas, muito provavelmente, ele não mapeia como o cartógrafo” (:03).

Assim sendo, os mapas que resultaram do processo de etnozoneamento são tipos de “mapas mentais georeferenciados”. Esses mapas não buscaram a precisão cartográfica, mas mostraram de forma esquemática e concomitante, o conhecimento que os *Huni Kuin* tinham de seus territórios e recursos ambientais, assim como o conhecimento cartográfico “científico” que os transformou em informação válida, pelo menos no campo do indigenismo ambiental. Essa junção de um conhecimento territorial *Huni Kuin* e de um conhecimento técnico cartográfico, também territorial, que resultaram no conjunto de mapas chamados de etnozoneamento, são sínteses interétnicas simplificadas do conhecimento indígena do território e a da técnica cartográfica.

Nesse sentido, os *Huni Kuin* não mapearam o seu mundo como ele é, mas um mundo possível capaz de ser compreendido pelos brancos. Um exemplo disso foi a necessidade de nomeação dos igarapés que até então não tinham nomes. Nessa composição de mundos possíveis, as pretensões universalistas da cartografia se tornam importantes no contexto do campo interétnico, na medida em que as informações tem validade – mesmo que narrativa – tanto para a política indigenista e ambientalista estadual; como também para o mercado de projetos ambientalista, ou ainda para a cooperação internacional, e outros componentes do indigenismo ambiental em geral etc.

Do ponto de vista *Huni Kuin*, além do contato com um conhecimento novo, cartográfico, eles passaram a possuir uma base cartográfica acessível e que antes não possuíam. Ou seja, não houve, e não há, pelo menos ainda, uma supervalorização dos mapas como meio de obter e exercitar poder, como defendem, com certa unanimidade, as análises correntes relativas a esse tipo de instrumento, e que podem ser exemplificadas nesse trecho de Correia (2006):

os mapas [são] como instrumentos ideológicos de grupos dominantes que os produzem e os usam não apenas para orientações espaciais, mas principalmente para a dominação territorial e social. [...] No caso específico dos instrumentos de planejamento, os processos de produção e uso de mapas encontram estreitos vínculos com a ideologia dominante do desenvolvimento sustentável, fortemente presente nos últimos oito anos do “governo da floresta” no Estado do Acre. Trata-se de uma forma de dominação dos povos indígenas bastante sutil, fundada na interação entre os discursos e as ações desenvolvimentistas e ambientalistas (:72).

Penso que análises que associam automaticamente mapas e poder – e isso serve também para a associação território e poder - não servem para explicar todas as situações. Serviram para explicar, por exemplo, o processo de reconhecimento da terra indígena, que foi um processo fortemente amparado em mapas oficiais. Contudo, nos processos contemporâneos, sobretudo os relacionados ao indigenismo ambiental, principalmente no caso dos *Huni Kuin* do Caucho, associar automaticamente o uso dos mapas ao exercício do poder talvez seja mais uma daquelas transferências automáticas e “hiperreais” que fazemos sobre os povos indígenas. Nesse caso, produzimos uma imagem de índios “guerreiros” sempre prontos a uma luta contra o malvado “homem branco”. Se mapa é poder para nós, é pouco provável que o seja para os indígenas nos mesmos termos. Adiante, veremos outras formas de uso dos mapas. Por enquanto, sigamos o processo de elaboração dos mapas da terra indígena.

Depois de digitalizados e impressos, em Rio Branco, os mapas retornaram para a aldeia Caucho para serem retrabalhados, complementados e corrigidos em outra oficina semelhante à primeira. Nesse processo de ‘ida e vinda’, sempre novas informações e

novas traduções eram colocadas; nem sempre sem controvérsias. Essas atualizações eram feitas principalmente por moradores que não haviam participado de alguma das etapas anteriores. Em certo sentido, os mapas, então, eram produtos da coletividade específica que o elaborou. Ao se mudar essa coletividade, com a entrada ou saída de algum membro, mudava-se também o conteúdo do mapa. Mas nada que influenciasse na forma do mapa, já definido e materializada no processo de digitalização. Após esse ciclo de seguidas complementações e correções, que não teriam fim a não ser por uma decisão arbitrária, foi feita uma reunião para finalização e aprovação desses mapas.

Com os mapas “definitivos” em mãos, foi então realizada uma ampla reunião que durou cinco dias, também na aldeia Caucho. Nessa reunião, os grupos, separados por aldeias ou por outras afinidades, dedicaram-se a discutir os usos dos “recursos ambientais” da terra indígena. Como constava no projeto do etnozonoamento, o objetivo era elaborar e registrar uma série de “indicativos de gestão”. Estes eram reconhecidos como “planos de uso” pelos agroflorestais, enquanto pelos técnicos do governo já eram tidos como planos de gestão ambiental e territorial.

De modo simplificado, esses indicativos eram registros das reflexões e sugestões sobre o uso e a conservação dos recursos ambientais da terra indígena. Seguiam um certo padrão: primeiro era feito um ‘diagnóstico’, seguido de a enumeração das ações relacionada a esse diagnóstico. Os assuntos discutidos e registrados foram referentes à caça, pesca, terra (redefinição de limites), roçados e SAFs, produção da floresta, artesanato da floresta, recursos hídricos, invasão da terra e criação de animais nas aldeias.

Para não me estender, darei apenas alguns exemplos ilustrativos para mostrar como, no contexto dos instrumentos de gestão, já vinha sendo construída uma associação entre “política de gestão ambiental” e “práticas de manejo dos ambientes” incluídos em um só documento. As discussões, que se arrastaram por cinco dias, seguiram uma dinâmica que de discussões como a já apresentada no ‘Capítulo 2’, quando falamos da elaboração de normas de conservação na terra indígena, dando como exemplo, a atividade de caçada com cachorro.

Nesse contexto de intensos debates sobre uma multiplicidade de questões sociais, ambientais, políticas, econômicas; foram elaboradas setenta e três recomendações, entre as quais, as regras de uso, como na questão do uso de madeiras e palheiras, ou ainda a questão dos avanços dos roçados na mata bruta, ou a questão do lixo nas aldeias. Também haviam determinações influenciadas pelos agentes agroflorestais e equipe técnica, como, por exemplo, a definição de uma “área de refúgio” de caça onde não poderiam caçar

“nenhum animal”. Haviam ainda demandas territoriais, como a solicitação de revisão dos limites da terra indígena e a colocação de placas. Esses exemplos são apenas uma amostra da multiplicidade de temas que iriam compor os indicativos de gestão da terra indígena.

No momento dessas discussões dos “indicativos de gestão”, o sistema de manejo dos ambientes e a gestão ambiental eram retoricamente tomados como uma coisa única. No entanto, mais importante que isso, foi a ruptura que ocorreu entre os mapas produzidos nas oficinas e os indicativos de gestão. Na discussão dos indicativos de gestão, os mapas, já digitalizados e com suas informações esquematizadas, praticamente desapareceram para dar lugar à discussão de ‘temas’. Ou seja, o processo de mapeamento realizado nas aldeias foi praticamente apartado da fundamentação dos indicativos de gestão, de tal forma que toda uma complexidade sociopolítica e cultural, que de certa forma os mapas expressavam, foi reduzida apenas às partes mais significativas que se encaixavam nos temas definidos nas expectativas do indigenismo ambiental.

Desse modo, os indicativos de gestão elaborados - que seriam posteriormente aproveitados como base para a elaboração do plano de gestão da terra indígena - significaram uma aproximação entre o sistema de manejo dos ambientes e a política de gestão ambiental. Mas, ao mesmo tempo, eles aumentaram ainda mais a ruptura com a maior parte desse sistema de manejo nativo. Não se tratava mais de sistema político dual; ou processos de reciprocidade, ou ainda de relações com os *yuxins*; e sim recursos naturais (caça, pesca, árvores), biodiversidade, proteção de nascentes e dos limites, áreas de refúgio, etc.

Num primeiro momento, as discussões sobre os objetivos desses indicativos destoaram. Não havia um consenso dos presentes acerca do que eram esses indicativos e para qual fim serviriam. Para os funcionários de governo que acompanhavam as oficinas, operadores da política pública que eram; e também para os agentes agroflorestais, esses indicativos já eram vistos como um plano de uso, ou mesmo um plano de gestão. Já poderiam ser usados como indicativos para o planejamento da política pública.

No entanto, para a maioria dos *Huni Kuin* participantes, eram discussões localizadas e limitadas sobre o seu sistema de manejo; não valiam como normas (cf. Capítulo II). O que se viu, posteriormente, foi que a elaboração dos indicativos serviu como uma prévia das discussões que seriam feitas anos mais tarde, na elaboração do plano de gestão da terra indígena; e nada mais. Quanto aos mapas produzidos no etnozoneamento, após todo o processo de elaboração, digitalização e finalização, eles

foram entregues para os *Huni Kuin* em formato de *banners*, em tamanho 1,5 x 1,5. Cada aldeia recebeu uma cópia do conjunto dos mapas temáticos.

Esses dois ‘produtos’ do etnozoneamento – mapas temáticos e indicativos de gestão – tiveram destinos diversos no primeiro momento pós elaboração, porém compartilhados na sua nulidade prática do ponto de vista da gestão ambiental ou do manejo dos ambientes realizados pelos *Huni Kuin* em suas aldeias. Enquanto os “indicativos de gestão” foram anexados aos processos administrativos sob a guarda da SEMA-AC, praticamente inacessíveis aos índios, que também não demonstravam muita vontade ou interesse em acessá-los; os *banners* com os mapas impressos foram guardados na escola da aldeia Caucho, numa espécie de sótão, ficando praticamente abandonados até serem resgatados anos mais tarde, para serem usados na própria escola. Ou seja, logo após a sua produção, o etnozoneamento, do ponto de vista dos usos que os índios fizeram dele, continuou sendo um documento do governo e para o governo.

De certa forma, os *Huni Kuin* do Caucho viram que existe uma lacuna entre os mapas e os indicativos produzidos no etnozoneamento e o sistema de manejo que aplicam em seus ambientes. Tendo essa percepção, os *Huni Kuin* também criaram suas dissensões. Ao mesmo tempo que entusiasticamente se engajaram na elaboração dos mapas e indicativos de gestão, discutindo, apresentando e trocando informações territoriais e ambientais entre si, eles também relegaram o instrumento, depois de pronto, às calendas. Ou seja, involuntariamente demonstravam que a elaboração do etnozoneamento, enquanto um processo de troca de conhecimentos territoriais entre si, era mais útil do que os produtos resultantes desse processo. Para eles, foi o processo de elaboração dos mapas, e não seu possível uso para ‘planejamento ambiental’, o que restou de mais positivo do processo.

Assim, o etnozoneamento, como imaginado por setores do indigenismo ambiental, ou seja, como uma ferramenta para o planejamento e a gestão dos territórios indígenas e dos ambientes presentes nesses territórios; ou mesmo como uma normatização dos modos de uso dos recursos ambientais da terra indígena, não se realizou. Desse modo, a previsão de Little (2006) de que a função do etnozoneamento seria de estabelecer o “*dever ser*” de um povo indígena com respeito ao uso do seu território, esse objetivo não encontrou eco entre os *Huni Kuin* do Caucho. De fato, eles nem cogitaram assumir uma normatividade vinda do exterior.

Podemos verificar esse desinteresse na forma que eles trataram a questão do próprio ‘zoneamento’. De certa forma, os *Huni Kuin* do Caucho perceberam a

normatividade do etnozoneamento que Nitsch (1994: 502) aponta ao falar que o “zoneamento [por definição] é negativo”; ele “não é outra coisa que [uma] proibição abrangente, aplicada simultaneamente a todos os lugares [de um] território em questão”.

E isso eles não toparam, posto que existe a percepção muito forte dos *Huni Kuin* de que, mesmo sendo formada por uma infinidade de entes, humanos e não humanos, “a floresta é uma só” e o acesso a ela é livre no território demarcado. E o etnozoneamento, mesmo que, de fato, não produzisse zonas, abriria uma possibilidade de restrição territorial não aceitável.

Essa diferença de visão acerca do etnozoneamento não significa que, para os *Huni Kuin* do Caucho, não existam “zonas” diferenciadas na terra indígena. No entanto, essas zonas não são normativas e nem possuem delimitação precisa para eles. Os critérios usados para a definição dessas zonas estão muito mais relacionadas com as posições geográficas das aldeias, do que com os recursos ambientais ou atividades produtivas presentes em uma ou outra zona. Não existe zona de caça e zona de pesca. Existe zona de caça da aldeia Tamandaré e a zona de caça da aldeia Dezoito Praias, definidas pela proximidade das aldeias, mas não como uma normativa já que a área é acessível para qualquer outro morador das outras três aldeias. O mais importante é manter o acesso ao centro livre e sem delimitações precisas. Em suma, me parece que a questão do não uso do etnozoneamento e dos seus mapas está muito mais associado com a natureza normativa da delimitação em zonas do que com a aceitação deste conceito pelos índios.

Em todo esse processo houve uma miragem dos operadores da política de gestão ambiental que os levou a esperar dos povos indígenas uma concordância quase naturalizada com os objetivos do etnozoneamento. Contudo, na realidade, os objetivos eram inalcançáveis para os *Huni Kuin* do Caucho, posto que eles não viam nos mapas produzidos, qualquer capacidade de moldar sua maneira de direcionar suas atitudes em relação aos usos que fazem de seu território. No seu sistema de manejo dos ambientes, até então não havia - e ainda não há - lugar para os mapas, mesmo que estes tenham sido elaborados por uma certa coletividade que incluía praticamente todo o sistema político da terra indígena.

Então para que serviu o etnozoneamento para os *Huni Kuin* do Caucho? Primeiro, foi uma oportunidade para satisfazer sua política inclusiva e, ao mesmo tempo, manter suas alianças com setores ambientalistas do governo estadual, responsáveis, desde o início dos anos 2000, pelas melhorias na infraestrutura das aldeias. Note-se também que é com essas alianças no campo do indigenismo ambiental que eles conseguem uma melhor

comunicação com a sociedade abrangente em comparação, por exemplo, com aquela que se estabeleceu com a sociedade regional, onde ainda persistem os preconceitos e a assimetria herdados do sistema seringalista. Segundo, pode-se dizer que foi também uma espécie de concessão e experimentação acerca da “normatividade ambiental” proposta pelo indigenismo ambiental. Por exemplo, os índios do Caucho chegaram a cogitar, e até mesmo iniciaram discussões, para a criação de áreas de refúgio na terra indígena, que porém não prosperou. O que de fato aconteceu foi que o etnozoneamento, anos depois, foi resgatado, mas para outras finalidades muito distante de seu objetivo normativo.

Em contraposição à essa abordagem normativa - porém inoperante - do etnozoneamento, os *Huni Kuin* o acolheram como uma ferramenta de produção e transmissão de conhecimentos locais próprios. Nesse sentido, os professores – que são em torno de duas dezenas na terra indígena, formando uma importante coletividade política - perceberam que a iniciativa do mapeamento participativo que compunha o etnozoneamento, poderia contribuir para transmissão de conhecimento cartográfico e para a ampliação do conhecimento territorial para seus alunos.

Desse modo, tanto as posições que vêm os mapas como instrumentos do desenvolvimento sustentável, associados a uma série de ideias preestabelecidas acerca de suas funções territoriais e ambientais, e, que ajudam a impor mudanças comportamentais sobre o uso dos recursos naturais, como vemos em Little (2006) e Pessoa (2010); quanto aquela que, como Chapin (2005), consideram esses mapeamentos como uma fermenta de assimilação e de cooptação de culturas indígenas; ambos são desconstruídas quando analisamos a experiência dos *Huni Kuin* do Caucho com o processo de etnozoneamento.

Eles, não levando em conta nenhuma dessas posições, usaram os mapas, primeiro, como um exercício prático político de relações interétnicas e de sociabilidade; segundo, como uma forma de reafirmação territorial dos diversos grupos que formam os *Huni Kuin* do Caucho e que estão segmentados nas aldeias; e terceiro, como um mediador na troca de conhecimentos e de informações internas, seja entre gerações, seja entre aldeias diferentes. Chagas Reinaldo, professor e diretor indígena informal da escola da escola – posto que a direção é formalmente exercida por um não índio - é enfático ao evidenciar essa dimensão dos mapas:

Quero dizer que esse [etnozoneamento] é um estudo para nós, com os mais velhos, com quem conhece a terra, que são os caçadores e aquelas pessoas que estão aqui há muito tempo. Mas

a gente também precisa conhecer o que é nosso, cada lugar do mapa aponta um conhecimento de alguém e que é compartilhado com todos. Não o conhecimento da terra, mas do que eles fazem com a terra. E isso precisa ser passado para os mais novos, que estão na escola e não vão mais caçar, porque se for para mata perde a escola (aldeia Caucho, 2006).

Nesse sentido, o conjunto de informações produzidas no processo de etnozoneamento teve como principal resultado preencher vazios de informações geográficas, ambientais e históricas da terra indígena, a partir das narrativas internas. O etnozoneamento, seus mapas e textos foram então “resgatados” do sótão da escola pelos professores da aldeia Caucho e incorporados aos planos de aulas, aproveitando as informações e os conhecimentos produzidos para a formação geral dos alunos da escola. Para eles, os textos e mapas produzidos no etnozoneamento, posteriormente publicados no plano de gestão da terra indígena, são os únicos materiais didáticos inteiramente voltado para a terra indígena.

Essa função de formação escolar, sempre vista como um dos objetivos secundários dos instrumentos de gestão, foi transformada pelos *Huni Kuin* do Caucho na função principal, prevalecendo sobre os demais objetivos. Ou seja, a escola integrou esses mapas no seu sistema de ensino como uma ‘cartografia indígena’ própria. Cabe lembrar que os professores formaram um segmento importantíssimo nas oficinas de produção dos mapas. Inclusive, grande eles foram elaborados na própria escola da aldeia Caucho. E na lógica inclusa dos *Huni Kuin*,

Essa integração dos mapas na vida escolar dos *Huni Kuin* não foi imediata. Ela só veio à tona após a elaboração e, principalmente, a publicação do plano de gestão que “materializou” as informações em um livro que foi distribuído principalmente na escola. Na sequência, os *banners* com os mapas passaram a ser expostos na sala da direção da escola, e usados como uma plataforma de informação para os alunos acerca do território. Ou seja, o etnozoneamento foi transformado em uma veículo de conhecimento do território para uma geração de jovens que está atravessando um período de mudanças profundas em razão das rápidas transformações que estão ocorrendo nos costumes desses *Huni Kuin*. Um exemplo dessas mudanças é a diminuição da atividade de caçada, que vai fazer com que esses alunos dificilmente conheçam o território da mesma maneira que seus pais e avós, como disse Chagas Reinaldo no depoimento acima. Além disso, os

mapas e, principalmente, os textos produzidos sobre esses mapas, passaram a servir como um contraponto à educação escolar “diferenciada”, que sofre intensas críticas dos *Huni Kuin* por seguir regras nada diferenciadas vindas da secretaria de educação do estado.

Portanto, o etnozoneamento - principalmente os mapas e as narrativas acerca desses mapas - mais do que instrumentos de gestão ambiental, eles foram um meio de fortalecimento da etnicidade pela via pedagógica da formação escolar. Ou seja, o etnozoneamento, deixou de ser o “etnomapeamento do governo”, sendo retirado desse âmbito da gestão ambiental, e foi incorporado à vida dos *Huni Kuin* do Caucho no contexto de sua formação escolar, que é uma das novas formas que os jovens alunos terão para conhecer seu território e territorializar a terra indígena.



Foto 2: elaboração de um mapa mental



Foto3: Huni Kuin analisando mapa de caçada digitalizado



Figura 2: desenho panorâmico da aldeia Caicho, com ênfase na aldeia, roçados e floresta



Figura 3: fragmento de mapa mental, Nova Aldeia

IV.3 PLANO DE GESTÃO AMBIENTAL, ETNICIDADE E COMUNICAÇÃO INTERÉTNICA

Em 2009, três anos após a finalização das oficinas do etnozoneamento, os *Huni Kuin* do Caucho iniciam a elaboração do “Plano de Gestão Territorial e Ambiental da Terra Indígena”, dando sequência ao ciclo de gestão proposto no campo do indigenismo ambiental. Sua concepção foi diferente do etnozoneamento, que surgiu dentro do próprio campo indigenista ambiental acreano - via ZEE-AC e financiado por projetos de mitigação dos impactos ambientais causados pelas BRs.

Ele, de forma diversa, foi concebido em um outro arranjo institucional, relacionado ao contexto do processo de construção de uma política pública ambiental nacional para as terras indígenas do país: a PNGATI. As amplas consultas que ocorreram para a construção dessa política, incluíram discussões sobre a importância dos mapeamentos (etnomapeamentos e etnozoneamentos) e também sobre os planos de gestão ambiental como ferramenta auxiliar para a implementação dessa política.

No contexto dessa discussão, havia a percepção que a experiência do governo do Acre, que estava implementado uma política pública jurisdicional de gestão ambiental focada na elaboração de etnozoneamentos/etnomapeamentos e de planos de gestão, poderia servir como referência para a política ambiental nacional das terras indígenas. Assim, para aproveitar a experiência acreana, os operadores da política pública indigenista nacional à época, a cooperação alemã (GIZ) e a SEMA-AC articularam um projeto piloto para a elaboração de um plano de gestão “modelo” capaz de proporcionar diretrizes de elaboração de planos de gestão em escala ampliada. O propósito era construir uma metodologia para elaboração de planos de gestão ambiental que servisse de parâmetro para as terras indígenas e, ao mesmo tempo, mostrar uma experiência prática de elaboração desses instrumentos para uma plateia ampliada, formada por povos indígenas e operadores de políticas indigenistas e ambientalistas do país inteiro.

Foi nesse contexto que a foi escolhida como experiência “piloto” para realização dessa metodológica de elaboração dos planos de gestão. Os parâmetros para essa escolha foram tecnocráticos visando a realização e a publicação dos trabalhos em tempo hábil para que a experiência pudesse ser usada nas consultas da PNGATI. Nesse sentido, a Terra Indígena Igarapé do Caucho preenchia critérios tais como facilidade de acesso,

existência de uma organização comunitária formal na terra indígena, tamanho da área e quantidade de aldeias.

Até então, no estado do Acre, os planos de gestão só existiam em algumas terras indígenas. Tinham sido elaborados no contexto de formação dos agentes agroflorestais, mas eram experiências muito incipientes para quem propagava uma política pública indigenista inédita baseada na gestão ambiental das terras indígenas. Além disso, nesse período “pós-etnozoneamento”, se enfraquecia a ideia inicial de equiparar os etnozoneamentos e os planos de gestão como se fossem sinônimos. O próprio projeto governamental estadual PROACRE, por exemplo, relacionava entre seus objetivos a “implementação de planos de gestão territorial”, reposicionando o etnozoneamento como parte do diagnóstico do plano de gestão (cf. Capítulo III).

Após uma série de discussões realizadas exclusivamente no âmbito do governo estadual e a GIZ, a proposta de elaborar o plano de gestão da Terra Indígena Igarapé do Caucho foi levada às lideranças. Em reunião formal na aldeia Caucho, com a presença das lideranças e dos chefes de famílias, foi realizada uma apresentação sobre gestão territorial e ambiental e sobre instrumentos de gestão territorial e ambiental, tendo como tema condutor o retrospecto do processo de elaboração do etnozoneamento.

Para os *Huni Kuin*, alheios à nova articulação institucional, a produção de um plano de gestão na terra indígena foi interpretado como uma continuação do etnozoneamento. Ou seja, fazia parte do “ciclo de gestão” apresentado e produzido pelo governo e para o governo, e que se tornara hegemônico no campo do indigenismo ambiental. Nesse momento, os mapas e os indicativos de gestão produzidos no etnozoneamento estavam abandonados nos computadores da SEMA-AC e nos armários da escola da aldeia Caucho.

Após essa reunião protocolar de esclarecimentos e da obtenção de uma anuência formal da APAHC, foram iniciados os trabalhos para elaboração do plano de gestão territorial e ambiental da terra indígena. Dessa vez, os trabalhos seguiram outro roteiro, não sendo, como o etnozoneamento, elaborado em oficinas na aldeia Caucho; mas sim em um processo de discussões internas nas quatro aldeias. A referência das discussões eram os “indicativos de gestão” elaborados no etnozoneamento, regatados dos computadores da SEMA-AC, impressos e entregues nas aldeias. Nesse sentido, o sistema de manejo dos ambientes empregado pelos *Huni Kuin* na terra indígena foi deixado de lado desde o início do processo de elaboração do plano de gestão. As discussões giravam em torno de temas pré-estabelecidos.

Diferentemente da elaboração do etnozzoneamento, que, quando foi proposto, surgiu como uma novidade para a maioria os *Huni Kuin* do Caucho, que não sabiam qual o objetivo poderiam alcançar; a elaboração do plano de gestão foi vista como algo que poderia ser importante para o projeto étnico-político do grupo. Podemos verificar essa transformação na maneira que eles se posicionaram em relação ao plano de gestão: enquanto que, à época, definiram o etnozzoneamento como o “*etnomapeamento do governo*”; no contexto do plano de gestão, assumiram o instrumento para si, como o “*nosso plano de gestão*”.

Ao iniciar a elaboração do plano de gestão, os índios já se viam, mais do que antes, como parte e participantes do campo do indigenismo ambiental. Diante disso, podemos afirmar que o processo de etnozzoneamento, embora não tenha exercido nenhuma função na “gestão ambiental” e, muito menos, no sistema de manejo dos ambientes da terra indígena, ele consolidou um processo de ambientalização entre os *Huni Kuin* do Caucho, contribuindo para difundir entre eles alguns conceitos ambientalistas. Como revela o depoimento do Cacique Narço Kaxinawá, já existia um discurso pronto para aceitação do plano de gestão:

O plano de gestão era um sonho nosso, porque nem todas as terras tem plano de gestão. O plano de gestão é diferente para cada povo. A maneira de vida de cada povo e não é uma coisa fácil, não é em uma hora, nem duas que se faz um plano de gestão. Mas a gente precisa disso. (Narço Kaxinawá, aldeia Caucho, 2006).

Lideranças, professores e agentes sociais também externavam, sempre de um modo muito próprio, alguma proximidade com os conceitos ambientalistas, tais como: plano de gestão, conservação, áreas de refúgio, agrofloresta, manejo, etc. Alguns, mais inteirados, já realizavam, inclusive, o deslocamento desses conceitos. Por exemplo, Fernando Bonaparte, primeiro agente agroflorestal da terra indígena, fez uma associação entre gestão ambiental e manejo dos ambientes, mostrando sua capacidade em lidar com as narrativas hegemônicas do campo do indigenismo ambiental:

Desde 1996, a gente já vêm falando de gestão, mas naquele tempo nós não tínhamos esse entendimento. Falando assim, do nosso

jeito, fazer a gestão é falar do manejo. O que é plano? É pensar como nós vamos usar aquilo que tem na nossa terra, de forma que nossos filhos, nossos netos têm daqui a vinte, a dez anos pra usar. Por exemplo, o roçado. Pensar onde vai ser aquele roçado, se vai estar prejudicando os igarapé. O que tem na nossa terra tem que dar para sustentar as comunidades que têm. Agora, é pensar na segurança de ter isso pra toda nossa vida. Temos uma população de 680 pessoas, se todos forem pôr um roçado, daqui a pouco vamos desmatar nossa terra. O plano de gestão é como usar o que tem na terra de modo que nunca falte. Por isso chamamos nosso plano de gestão de projeto de vida ou projeto de futuro da comunidade. Isso porque tem o intuito que esse nosso projeto possa garantir nossa vida agora e de nosso filhos. Esse é o título do nosso plano de gestão (Fernando Bonaparte, Aldeia Caucho, 2009).

Esse entendimento do que era um plano de gestão ambiental e seus objetivos, exemplificado no depoimento de Fernando Bonaparte, era também compartilhado por toda a governança da terra indígena. Com esse raro consenso, iniciou-se uma sucessão de encontros internos nas quatro aldeias, que durou quatro meses. Eram reuniões formais, realizadas obedecendo uma dinâmica igualmente formal, decidida conjuntamente pela APAHC, cujos componentes conduziam o processo entre os *Huni Kuin*, e pela equipe de assessoria, composta por mim, como consultor da GIZ e um técnico da SEMA-AC. Nessas reuniões, discutiam-se os temas definidos nos indicativos de gestão e as falas e decisões eram registradas em cadernos de campo pelos participantes escolhidos para tal fim, geralmente um professor ou o agente agroflorestal da aldeia que dominava os processos de registro e de escrita.

Os assuntos discutidos já estavam pautados nos indicativos de gestão. Ou seja, na elaboração do plano de gestão da terra indígena já se discutia os temas direcionados para questões de consenso no campo do indigenismo ambiental. Os assuntos foram direcionados conforme as prioridades de cada aldeia. Aquelas localizadas nos limites da terra - a aldeia Dezoito Praias e a aldeia Tamandaré - direcionaram suas discussões internas para os problemas com seus vizinhos fazendeiros, posseiros e assentados, principalmente invasões para exploração de madeira e caçadas ilegais; e para as questões

relacionadas à revisão de limites da terra indígena pela Funai, esse compartilhado pela coletividade das aldeias. Já assuntos como educação e saúde e questões relacionados a infraestrutura como eletricidade, moradias, estrada, foram debatidos principalmente na aldeia Caucho, onde moram a maioria da população, onde existe uma escola de ensino médio, uma instituição bastante forte na terra indígena, e onde mora a maioria dos professores, agentes de saúde.

Após as discussões localizadas, as informações foram organizadas com apoio da equipe de assessoria. As apostilas e os cadernos de campo foram recolhidos pelos membros da APAHC e enviados para a SEMA-AC, que transcreveu as informações e as organizou e classificou, por assuntos e por aldeias, nos seguintes temas: atividades econômicas básicas: caçadas, pescarias, roçados e SAFs, extrativismo e criações; recursos hídricos e lixo; saúde; organização interna; relações externas; educação e capacitação/formação indígena; e infraestrutura. Esses temas indicavam as maiores preocupações dos *Huni Kuin* do Caucho, que envolviam não só preocupações ambientais, mas sobretudo preocupações econômicas e sociais.

Esse material foi impresso e cópias distribuídas entre as lideranças, professores, agentes agroflorestais, agentes de saúde e chefes de famílias. Após cerca de um mês, foi realizada uma grande reunião na aldeia Caucho, onde participaram representantes das famílias de todas as aldeias. Ela contou com a participação de 150 a 200 pessoas, ou seja, na época, cerca de 25% da população total da terra indígena. Lideranças, chefes de famílias, professores, agentes agroflorestais, agentes de saúde e de saneamento básico, pajés, parteiras, artesãs e moradores em geral participaram dessa reunião que mobilizou uma grande parcela da sociedade *Huni Kuin* do Caucho.

Essa reunião durou quatro dias e foi marcada por intensos debates a partir das situações colocadas no processo de discussão nas aldeias. Nela, o material produzido nas aldeias, registrado e classificado foi projetado em um telão e lido em voz alta, para que todos ouvissem e decidissem, por meio de consensos e/ou votações, o que seria publicado no plano de gestão ambiental. Por outro lado também decidiam o que não devia ser publicado, principalmente por não ser consenso entre os moradores.

Essa construção de consensos acerca dos usos dos recursos foi feita por meio de intensos diálogos e discussões, buscando-se convencimentos mútuos. Aparentemente não há coerção. Mesmo que muitos dos temas tenham ido para uma votação de fato, os acordos e consensos foram sempre priorizados, conforme baliza do sistema de tomada de decisões dos *Huni Kuin* do Caucho (cf. Capítulo 2). Após quatro dias de discussões

intensas sobre questões políticas, sociais, ambientais; de tomadas de decisões acerca do usos dos recursos naturais e ambientais, construíram e registraram um conjunto de proposições, acordos e demandas; o Plano de Gestão Ambiental e Territorial da Terra Indígena Kaxinawá do Igarapé do Caucho estava elaborado.

Os *Huni Kuin* nomearam as decisões de “acordos comunitários”. Grande parte desses acordos, era o registro das ações há muito em curso, ou era objeto de discussões atuais nas aldeias, ou ainda era registro de ações de manejo dos ambientes realizados por eles nas aldeias. Os acordos de caçadas, de pescas e de usos dos recursos madeireiros eram questões que já vinham sendo discutidas internamente pelos índios antes até mesmo da constituição do indigenismo ambiental. Muitos desses acordos também eram um recado para si mesmos, a própria comunidade, não como uma obrigação, mas como um objetivo a ser alcançado. No geral, como não existem mecanismos explícitos de coerção entre os *Huni Kuin*, os acordos eram genéricos e não definiam responsabilidades individuais ou comunitárias passíveis de punição.

Além dos acordos comunitários relacionados aos usos dos recursos naturais e ambientais, houve um debate sobre as demandas por políticas públicas para ser apresentadas aos governos e aliados. Basicamente, o debate girava em torno do sistema de educação e saúde e construção de infra estrutura, áreas consideradas, desde sempre, críticas pelos *Huni Kuin* do Caucho. As demandas foram formuladas como uma lista de ações a serem executadas: melhorias no sistema de saneamento básico, reforma no sistema de abastecimento de água, ampliação e reforma da escola estadual, formação continuada de professores, acesso dos professores indígenas ao nível superior, apoio à publicação de material didático. Vemos aqui que ocorreu uma ampliação do escopo do plano de gestão ambiental para outras questões, também consideradas vitais, mesmo que distantes das preocupações ambientais focadas no uso dos recursos naturais na terra indígena.

Após as definições dos acordos comunitários coletivos e das demandas por políticas públicas, o plano de gestão foi editado por uma “equipe editorial” indígena para ser publicado. A publicação foi bancada e assessorada pela GIZ, numa espécie de contrapartida pela publicação “Construindo Planos de Gestão no Acre” (2010), uma pequena síntese metodologia de planos de gestão no Acre, utilizado nas reuniões de consultas na construção da PNGATI, e que teve o processo no igarapé do Caucho como referência. Essa equipe indígena ficou responsável pelo acompanhamento da edição, tradução e diagramação do material produzido, o que incluía os mapas e os textos do

etnozoneamento. Em 2011, esse material foi publicado com o título “*Nukũ Mae, Nũ Atiru: Nossa Terra, Nosso Futuro*”, com tiragem de 1000 exemplares, distribuídos nas aldeias da terra indígena. Grande parte para a escola de ensino médio da aldeia Caucho.

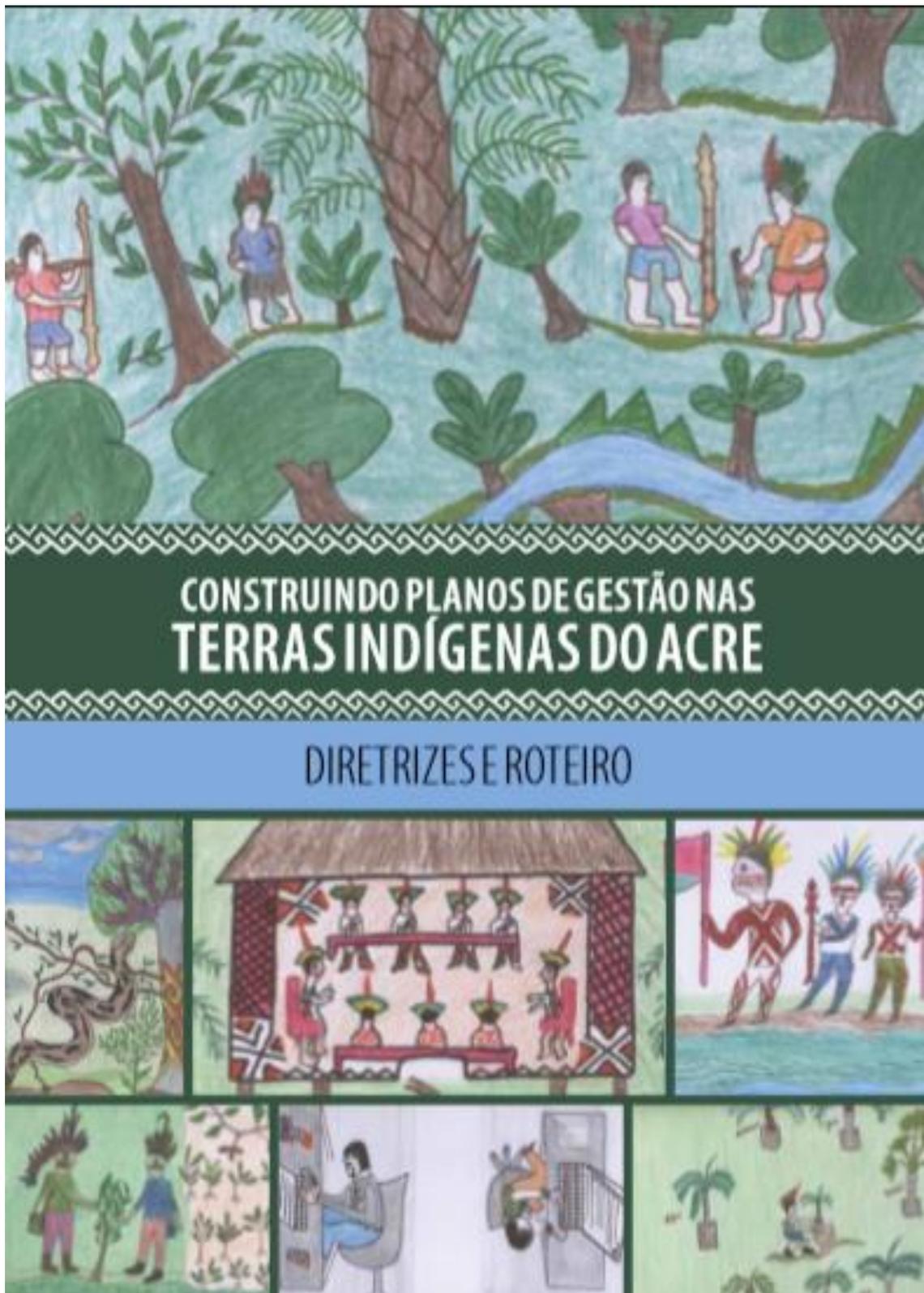
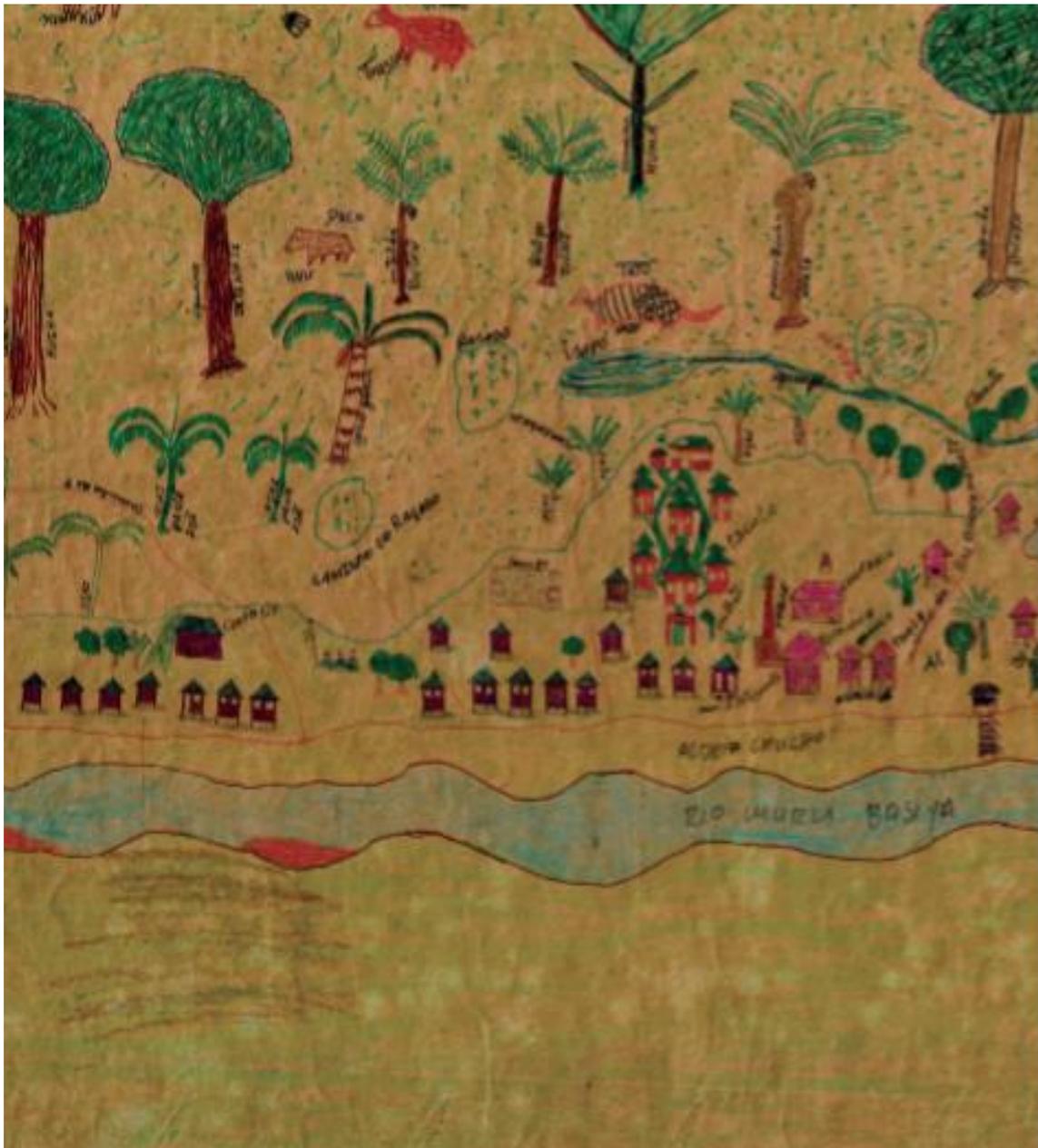


Figura 4: Capa do livro “Construindo Planos d Gestão nas Terras Indígenas do Acre”, elaborado na TI Igarapé do Caucho



Nukū Mae, Nū Atiru Nossa terra, nosso futuro
Terra Indígena Kaxinawá do Igarapé do Caucho

Figura 5: Capa do Plano de Gestão Territorial e Ambiental da Terra Indígena Igarapé do Caucho

A hibridez que caracterizou a elaboração do plano de gestão da terra indígena, incluindo aí o etnozoneamento, possibilitou a conexão entre partes do sistema de manejo dos ambientes realizados pelos *Huni Kuin* e as expectativas criadas no campo do indigenismo ambiental, que define os índios, e seus territórios, como agentes do desenvolvimento sustentável e que segue as regras desse novo paradigma, principalmente as conservacionistas.

Esse entendimento já estava presente nos indicativos de gestão elaborados do etnozoneamento. No entanto, foi no processo de elaboração do plano de gestão que, ao serem confrontados com as opções dadas por essa nova atribuição, que os *Huni Kuin* do Caucho procuraram fortalecer sua etnicidade no campo do indigenismo ambiental, frente a uma forte hegemonia indigenista/ambientalista, que se efetiva parcialmente no processo de aceitação e incorporação dos modelos de elaboração e uso dos instrumentos como parte dos projetos étnicos. Quanto à isso, Correia (2006) afirma:

(...) é um instrumento técnico que está sendo introduzido aos povos indígenas com o intuito de ajudá-los no seu processo de gestão territorial. Mas, as experiências revelam que quase todas elas têm como meta induzir o povo indígena a aceitar e incorporar o uso do instrumento técnico (seja levantamento, mapeamento ou zoneamento) como parte de seu projeto étnico cotidiano. Mas, na prática, as experiências mostram que o grau de aceitação e incorporação dos instrumentos é muito variável, sendo que são poucos os casos nos quais o processo é plenamente incorporado como parte de sua agência étnica. (Correia, 2006: 22).

Segundo essas proposições apresentadas acima, de fato o uso desses “instrumentos técnicos” – e aqui entendo como instrumento técnico, tanto o etnozoneamento e mais ainda o plano de gestão ambiental - pelos povos indígenas teria como objetivo implementar “projetos étnicos cotidianos” relacionados ao manejo dos ambientes. Se tomarmos, no caso dos *Huni Kuin* do Caucho, o cumprimento deste objetivo como sinal de eficácia/eficiência destes instrumentos; podemos corroborar com Correia, que os objetivos foram fracassados, na medida em que o etnozoneamento não teve praticamente nenhum impacto nas formas nativas de manejo dos ambientes. E sim,

o contrário: foram essas formas nativas que definiram e estão definindo os planos de gestão territorial e ambiental da terra indígena.

Contudo, se pensarmos nesses instrumentos como veículos de etnicidade no contexto das relações intraétnicas (entre os *Huni Kuin* do Caucho e os demais *Huni Kuin*) e interétnicas (entre os *Huni Kuin* do Caucho e a sociedade abrangente); ou seja, como instrumentos para fortalecer práticas políticas, podemos considerar que eles tiveram um relativo sucesso, na medida em que tais instrumentos foram plenamente incorporados como parte da agência étnica. Hoje, na retórica e na política dos *Huni Kuin* do Caucho, o plano de gestão é uma constante nos momentos de reivindicação frente ao governo do estado e de aliança frentes a seus parceiros da sociedade civil.

Contudo, a inclusão desses instrumentos pelos *Huni Kuin* não implica uma adesão total aos preceitos e objetivos desses mesmos instrumentos, como definidos pelos operadores de políticas públicas ambientalista e indigenista. Pelo contrário, esses instrumentos de gestão só se tornaram operacionais nas mãos dos *Huni Kuin* quando foram desviados de seus objetivos iniciais. Os índios só começaram a entender e aceitar esses instrumentos quando se apropriaram deles e os reinterpretaram conforme sua agenda política própria. Como vimos na sessão anterior, esse processo ocorreu com o etnozoneamento que foi praticamente transformado em instrumento complementar da pedagogia escolar *Huni Kuin*, do projeto político pedagógico indígena. De forma semelhante, o plano de gestão também foi desconstruído e esvaziado de seu conteúdo normativo.

Para a grande maioria dos *Huni Kuin*, os instrumentos de gestão são basicamente, pelo menos até o presente momento, instrumentos de diálogo interétnico, ou seja, instrumentos de etnoecopolítica. São um importante meio de veicular sua etnicidade. Entre as diversas funções do plano de gestão, essa é, sem dúvida, a que os índios privilegiam.

Contudo há diferenças entre o etnozoneamento e o plano de gestão. Enquanto o primeiro, mesmo gestado no campo do indigenismo ambiental, se tornou eficaz ao ser deslocado para o campo da educação indígena, o plano de gestão continuou a operar no campo do indigenismo ambiental, contudo, reformulado para compor a política ambiental indígena, e menos a do manejo dos seus ambientes.

Algumas razões explicam essa prioridade na política. Primeiro, com a inclusão dos instrumentos de gestão no seu sistema social, informam aos demais componentes do indigenismo ambiental que eles estão presentes no campo como agentes atuantes e

relativamente autônomos. Segundo, também informam, de maneira simplificada, que possuem sua própria forma de manejar os ambientes, e que essa forma está, na maioria das vezes, de acordo com as diretrizes do indigenismo ambiental. Terceiro, que sua forma “tradicional” de manejar os ambientes é um “ativo” narrativo muito importante para acessar o “mercado de projetos”. Por fim, por meio do plano de gestão, os índios também informam o governo de sua permanente demanda por políticas públicas; entre as principais, estão o projeto de uma educação escolar diferenciada de fato; melhorias no sistema de saúde e a solicitação constante pela revisão dos limites da terra indígena.

Ou seja, o plano de gestão está mais direcionado “para fora” do que “para dentro” da sociedade do Caucho. Ele veicula o ideal conservacionista do indigenismo ambiental. O plano de gestão, do ponto de vista da comunicação, é um mecanismo narrativo importantíssimo que permite aos índios transitar no indigenismo ambiental, no mundo das relações interétnicas.

Em síntese, comparando os dois instrumentos de gestão, percebemos dois modos diferentes de inclusão. No caso etnozoneamento, em nenhum momento os mapas temáticos produzidos foram usados para auxiliar qualquer tipo de ação de cunho ambiental, seja do ponto de vista político, seja como forma de manejo dos ambientes. Ele foi inserido em outro campo interétnico, o da educação escolar. Já o plano de gestão, este permanece operante no campo do indigenismo ambiental, ou seja, no campo político; e tem sido operado correntemente pelo *Huni Kuin* do Caucho como um instrumento narrativo de sua atual etnicidade ambientalista.

Essas duas maneiras diferentes de lidar com esses instrumentos de gestão nos mostra que esses instrumentos só puderam ser utilizados politicamente alheando-se do ciclo de gestão. Ou seja, ao invés de uma sucessão de ações interligadas, o etnozoneamento foi retirado do ciclo de gestão ambiental, e está sendo usado no campo da educação escolar. O plano de gestão continuou no campo do indigenismo ambiental, mas passou a funcionar como um veiculador de sua etnicidade e de seu compromisso ambiental

De certa modo, os índios do Caucho também constroem uma narrativa de si mesmos e a veiculam através do plano de gestão, e com certos objetivos pragmáticos: primeiro, a ideia de que eles, que vivem na e da floresta, são os primeiros interessados em conservar a floresta em pé; segundo, que eles possuem o controle de seu território e dos ambientes, paisagens e recursos presentes nesse território; e, terceiro, que eles se comunicam, participam e aceitam as regras do diálogo interétnico, mas com ressalvas.

Com essa função comunicativa, o plano de gestão se atualiza mais eficazmente como veiculador de uma etnicidade do que como normatizador de costumes e práticas de manejo. De modo semelhante ao que fizeram com etnozoneamento, as características normativas e de planejamento originalmente presentes no plano de gestão, são as que menos operam na vida cotidiana deles.

Nesse contexto de transformações, dirigidas e pragmáticas, o sistema de manejo dos ambientes dos *Huni Kuin* do Caucho, apresentado de forma reduzida e simplificada no plano de gestão, tem um papel de fiador simbólico. Ele dá uma consistência à narrativa que atribui aos *Huni Kuin* do Caucho papel de “índios conservacionistas”; atribuição também assumida e usada por eles próprios.

No entanto, nem só para comunicação interétnica os *Huni Kuin* usam o plano de gestão. Nesse sentido, de modo distinto do que fizeram com o etnozoneamento, que foi profundamente modificado em seus objetivos; o plano de gestão se constituiu como referência importante, tanto para os trabalhos dos agroflorestais como também enquanto instrumento das lideranças para balizar suas narrativas frente aos outros componentes do campo do indigenismo ambiental. Além disso, alguns conceitos e práticas considerados importantes ao ambientalismo, e que os *Huni Kuin* do Caucho identificaram como úteis para alcançarem seu objetivo de manter a floresta em pé na terra indígena, são também assumidos. Contudo, essa assimilação de conteúdos normativos ambientalistas não é uma assimilação passiva, mas transformadora.

Embora reapropriados pelos índios, esses instrumentos não perderam totalmente sua natureza intervencionista, que é a sua principal atribuição no contexto do indigenismo ambiental acreano. E nesse sentido, também são feitos esforços de pontuais para poder incorporar ao seu sistema de manejo, como concessões, certas questões consideradas caras pelo indigenismo ambiental, como é o caso por exemplo de agroflorestas ou ainda áreas de refúgio.

Apresento aqui, como exemplo, o processo de deslocamento que eles fazem com a definição das “áreas ou zonas de refúgio” de caça e pesca. Essas “zonas de refúgio” não fazem parte do sistema de manejo dos ambientes operado pelos *Huni Kuin* do Caucho. A ideia é oriunda do ambientalismo, principalmente de seu braço científico/ecológico.

A definição de uma área de refúgio na terra indígena foi aventada pela primeira vez no processo de discussão dos ‘indicativos de gestão’. Nessa ocasião, quando o conceito de “áreas ou zonas de refúgio” foi apresentado aos chefes de família e lideranças, inicialmente pelos agentes agroflorestais, como uma área a ser resguardada das atividades

de caça e pesca, a ideia suscitou muitos questionamentos. Por motivos óbvios e compulsórios, aceitaram e incluíram na sua territorialidade contemporânea a ideia de delimitação e demarcação da terra indígena; porém, não estavam dispostos a aceitar a delimitação do “centro”, do *ni’i*, que eles consideram como “território livre” para circulação dos moradores. Apesar de sua importância no campo do indigenismo ambiental, a noção de zonas de refúgio foi entendida e aceita pelas lideranças e pelos agentes agroflorestais, mas não foi compreendida e nem aceita pelos velhos e nem pela maioria dos *Huni Kuin* das aldeias. A falta de consenso impediu sua implementação.

Apesar das dificuldades de entendimento, após discussões e ponderações pragmáticas - tanto do ponto de vista ambiental quanto político – acabaram por definir uma “área de refúgio” para as caçadas e para pescas, sendo definidas e incorporadas ao plano de gestão. No plano de gestão, a área de refúgio de caça foi indicada como indo: *“da cabeceira do igarapé Jiju até colocação Marizeiro. Desta colocação até o acampamento do Ig. Branco. Deste até o igarapé Extrema, fechando no igarapé Assacú. Tal área equivale a aproximadamente três horas da margem do rio Muru”* (APAHC, 2011: 33)

Apesar da decisão de adotar essas áreas de refúgio, a percepção dos *Huni Kuin* sobre o que ela seria, demonstrava uma diferença fundamental entre as premissas conservacionistas e o ponto de vista indígena. Enquanto no ideário da conservação, essas áreas estão relacionadas com uma alta concentração de espécies endêmicas e prioritárias para a conservação da biodiversidade (Haffer, 1969 e Wetterberger et *all*, 1976), para os *Huni Kuin*, elas estavam e estão relacionadas à garantia de estoques de alimentação, principalmente de proteína animal.

Tomando a título de exemplo as áreas de refúgio de caça. Para os índios do Caucho, essas “áreas de refúgio” são lugares para os animais procriarem em segurança, no entanto com a finalidade de aumentar o estoque de caça, ou seja com a finalidade de serem abatidas e utilizadas em algum momento no futuro. Por essa razão, muitos *Huni Kuin* chamam essas áreas de refúgio de “mercado vivo”; um quase pecado para os conservacionistas mais radicais. Para eles, a interdição dessas áreas só faz sentido se for uma interdição temporária, o que também mostra uma outra diferença fundamental com as “áreas de refúgio” na perspectiva conservacionista, já que há a ideia de uma área de refúgio carrega consigo uma certa atemporalidade.

Com exceção dos agentes agroflorestais e lideranças, poucos *Huni Kuin* conhecem e/ou reconhecem as “áreas de refúgio”. Para a maioria, elas continuam sendo vista como

uma tentativa sutil de imposição de regras elaboradas por agentes exteriores e aceitas pelas lideranças e aliados da “frente”. Ou seja, é vista como uma tentativa desses segmentos, externos e interno, de se aproveitarem do teor normativo do plano de gestão para impor suas próprias políticas ambientais.

Essas restrições às normas ambientais criadas de modo estanque, sem consultas minimamente informadas pode ser identificada neste depoimento de Jose Francisco Kaxinawa, agente agroflorestral e liderança da aldeia Tamandaré. Em um esforço de defesa das áreas de refúgio, ele certifica que essa área, assim como outros aspectos da gestão ambiental, só se efetivará se for compreendido pela sociedade *Huni Kuin* do Caucho e diz:

Se a comunidade entender que é apenas uma lei para proibir, ela não vai aceitar; mas se compreender que é para melhorar a situação dos recursos que ela precisa, ela vai querer participar e fazer. Foi um processo longo para explicar, que vem desde a construção de mapas mentais na primeira oficina, a construção dos mapas de caça, pesca, com muitas discussões até chegar no plano de gestão. Assim, vai ser com essa área de refúgio quando começar a dar os resultados. A gente já tá vendo as caças aumentarem. Se os velhos amarrarem uma coisa com a outra, talvez eles até aceitem. (Jose Francisco Issaká, aldeia Tamandaré 2016)

Podemos perceber nesse trecho de depoimento como certos mecanismos do indigenismo ambiental são trazidos para o interior da vida social dos *Huni Kuin* do Caucho com o intuito de fortalecer o manejo de seus ambientes. Contudo, para que esses mecanismos sejam aceitos, eles precisam não só serem assimilados e acomodados ao sistema de manejo nativo, como também serem aceitos pelo sistema político. O deslizamento conceitual que transformou “área de refúgio” em “mercados vivos”, é um exemplo desse processo. Podemos perceber no depoimento do agente agroflorestral que o que aumenta para eles não são as ‘espécies de animais’, mas os ‘bichos de caça’.

Além disso, o depoimento acima também revela que as questões ambientais de cunho pragmático, relacionadas às condições objetivas de vida, só são assimiláveis se adaptadas para caber nos mecanismos sociais e culturais deles. Dessa forma, os

instrumentos de gestão ambiental, e seus mecanismos tradicionais – como as áreas de refúgio - não são nem totalmente descartados, nem assumidos completamente pelos *Huni Kuin* do Caucho.

Como vimos no início deste capítulo, os conceitos e práticas de gestão ambiental nas terras indígenas, efetivados na própria elaboração de instrumentos de gestão, atendia a um modelo holista e totalizador da realidade, representado em um ciclo de gestão, que procurou encaixar os povos indígenas em seus esquemas. Em contraposição a esse esquema, os *Huni Kuin* também procuraram exercer sua própria agencialidade, se apropriando dessa realidade criada no contexto das relações interétnicas, porém a desconstruindo e lhes dando novos significados.

Essa desconstrução é a premissa posta pelos *Huni Kuin* do Caucho para participar efetivamente do indigenismo ambiental. Eles, através de uma agencialidade e autonomia singular, não se limitam em se encaixar nesse campo através de suas lideranças e representantes, que vão buscar ali, melhorias para suas aldeias e famílias; eles também incluem e transformam os mecanismos de intervenção ambientalistas. Ou seja, eles não tomam a estrutura e as formas construídas no campo do indigenismo ambiental como categorias que devem ser seguidas *a priori*, de modo obrigatório, mas sim como um processo duplo de diálogo e fricção interétnica e interinstitucional. Nesse diálogo com os diversos ‘outros’, buscam construir acordos e consensos adaptados as suas condições de vida e formas de ver o mundo, sem jamais abrir mão de sua agencialidade política e de sua especificidade étnica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Essa descreveu e expressou os esforços de atualização e de produção social dos *Huni Kuin* do Caucho frente aos processos de territorialização e ambientalização das relações interétnicas que construíram após o reconhecimento de sua etnicidade indígena. Mas também pretendeu falar do indigenismo ambiental, um campo interétnico contemporâneo onde agentes e instituições sociais atualizam práticas e ideologias indigenistas relacionadas à conservação ambiental dos territórios indígenas.

Duas indagações orientaram esse trabalho. A primeira questiona o grau de autonomia dos *Huni Kuin* do Caucho frente aos processos hegemônicos do sistema interétnico que lhes atribui, desde o contato, no século XIX, papéis, lugares e identidades. A segunda, questiona as reais possibilidades de diálogo interétnico na atual configuração do indigenismo e das relações interétnicas como partes dos ideários do desenvolvimento sustentável e do ambientalismo.

Como toda a etnografia é situada, a abordagem adotada sobre essas questões é resultado dos vários lugares e papéis que ocupei junto aos *Huni Kuin* do Caucho nos últimos dez anos, seja realizando consultorias; seja assessorando a APAHC; seja fazendo pesquisa etnográfica. Nesse sentido, o que me interessou, e foi interessante sobretudo, foram as relações de proximidade e de afetividade que construí com os *Huni Kuin* do Caucho. Evitando uma postura distanciada, tentei criar uma relação mais simétrica entre eu e eles, que nunca foram tidos apenas como “informantes” ou mesmo ‘sujeitos’ de pesquisa. Isso porque os próprios *Huni Kuin* do Caucho nunca se viram assim.

Nesse sentido, eles também atualizaram sua tradição de aceitar, mas não passivamente, e transformar as atribuições dada por agentes externos. Por outro lado, também nunca me viram como “pesquisador” ou “assessor do governo”, mas sempre como um aliado, um *nawá* que possuía certos trunfos intelectuais e políticos que poderiam, em algum momento, lhes serem úteis para seus projetos políticos, principalmente os territoriais.

Resumindo sinteticamente, depois de décadas de subalternidade, os *Huni Kuin* do Caucho alcançaram as primeiras décadas do século XXI como um grupo que tem sob seu domínio um território demarcado - a Terra Indígena Igarapé do Caucho - reconhecido tanto por normas legais quanto pela sociedade envolvente. Dentro desse domínio territorial limitado, esse grupo constituiu uma identidade étnica-territorial com

atribuições conservacionistas. As mudanças territoriais foram fundamentais para essa nova identidade e que, no escopo do campo do indigenismo ambiental, se transformou também numa auto atribuição.

Tal campo emerge no Brasil nos anos 1990, após a promulgação da Constituição Federal de 1988, ganhando vigor após a ECO-92 e reuniões paralelas desenvolvidas por organizações da sociedade civil. Tais eventos conjuntamente colocaram a relação entre conservação e territórios indígenas nas pautas governamentais e da sociedade civil organizada. Daí emerge um campo político indigenista multifacetado, composto por uma grande diversidade de agentes e instituições de governos, em seus vários níveis e esferas; organizações não governamentais, organismos, agências e organizações de cooperação e financiamento internacionais e, finalmente, os povos indígenas através de seus representantes políticos e organizações formalizadas. Todos circulando ao redor dos conceitos e práticas da conservação e recursos naturais e ambientais nos territórios indígenas.

No Acre, como procurei mostrar, o indigenismo ambiental tem uma trajetória específica. Seu antecedente histórico situa-se nos processos de reconhecimento dos territórios e identidades indígenas, grande parte decorrentes da mitigação dos impactos socioambientais dos projetos desenvolvimentistas que transformou seringais em fazendas. Contudo, foi somente na década de 2000 que esse indigenismo se consolidou política e economicamente como um dos principais campos das relações interétnicas no estado.

No estado, o campo do indigenismo ambiental também é múltipla conta com uma atuação preponderante de setores do ambientalismo de governo, representado pela SEMA-AC, e também do indigenismo pedagógico conduzido pela CPI-AC. Apesar de suas divergências e trajetórias históricas específicas, ambos defendem a conservação ambiental como uma condição para a inclusão social e econômica das terras e povos indígenas do estado. Os povos indígenas compõem esse campo em uma posição também central; afinal possuem, além de a eles ser atribuída uma narrativa eficaz e hiperrealizada do “nativo ecológico”, eles também possuem o domínio de grandes áreas conservadas, em torno dos quais o indigenismo ambiental se realiza.

O indigenismo ambiental no Acre que se efetivou com a associação entre governo estadual, liderado pela Frente Popular do Acre (FPA), capitaneada pelo Partido dos Trabalhadores; a sociedade civil organizada, encabeçada pela CPI-AC, ambos articulados com lideranças e organizações indígenas; no início da década de 2000, paulatinamente,

começou a desenhar e implementar uma política pública baseada na “gestão territorial e ambiental das terras indígenas”. Esta política está baseada em um encadeamento de ações idealizadas, onde um “mercado de projetos” financia ações de políticas públicas ambientalistas nas terras indígenas, que, por sua vez, são definidas e implementadas localmente pelos próprios índios, através de instrumentos de gestão – etnozoneamentos, etnomapeamentos e planos de gestão territorial e ambiental - elaborados coletivamente nas aldeias. A implementação de ações através dos planos de gestão, serve para mostrar para uma plateia abrangente que os povos indígenas conservam seus territórios e possuem uma “tradicionalidade ambiental”, um produto simbólico bastante valorizado no mercado de projetos ambientalistas, e que permitiria aos povos indígenas junto com o governo, acessar novos financiamentos.

Ademais, para os operadores da política pública, os instrumentos de gestão funcionariam como uma espécie de “controle dos desejos” dos índios, disciplinando as ações ambientais indígenas de forma a garantir, tanto para o governo quanto para seus financiadores, que os territórios indígenas estejam não só conservados, mas conservados pelos seus próprios moradores nativos, acatando assim as premissas contemporâneas da participação e protagonismo indígena. Numa prova do implacável poder do indigenismo em criar realidades hiper-reais em relação aos índios, aqui e ali se ouve - inclusive dos próprios índios – a qualificação deles como “funcionários da floresta”.

Essa prática política do indigenismo ambiental tem um viés integrador, representado em um ‘ciclo de gestão’ e apresenta, em seu escopo, a conjunção da gestão ambiental e do manejo dos ambientes realizado pelos índios em seus territórios demarcados. No entanto, essa posição holística é colocada em “risco empírico” (Sahlins, 1987) quando coletividades, também específicas as incorporam em seus próprios sistemas sociais. Tomando como caso dos *Huni Kuin* do Cacho, esta tese procurou mostrar como eles se apropriaram e transformaram os instrumentos dessa política em prol de sua etnicidade.

Mas como os *Huni Kuin* do Cacho efetivam esse processo na prática? Foi dito, no início desse trabalho, que eles mostram uma grande facilidade para incluir o que vem do exterior e também de se deixar incluir em processos exógenos. Essa característica é defendida quase de forma unânime pelos panólogos. Então, quais os mecanismos que efetivam e tornam possível esse movimento de inclusão e/ou exclusão? É aqui que entram em cena os processos dialógicos e/ou de fricção que os índios travam com os agentes, conceitos e práticas do indigenismo ambiental. São essas duas atitudes balanceadas que

atuam como mecanismos relacionais da agencialidade étnica, agencialidade que chamei de etnoecopolítica.

A premissa dessa etnoecopolítica é a postura de inclusão, ou pelo menos a consideração, daquilo que é apresentado pelo “outro”, mesmo que essa aceitação ou consideração, como vimos no último capítulo da tese, não sejam passivas e sim transformadoras. Para os *Huni Kuin* do Caucho, não existe uma aceitação integral, nem uma aderência total aos preceitos do indigenismo ambiental. Ao contrário, alguns desses preceitos só se tornam operacionais em razão de sua possibilidade de mudança ou desvio dos seus próprios objetivos originais. Vimos isso, por exemplo, na transformação dos instrumentos de gestão e também no deslizamento conceitual das chamadas “zonas de refúgio”.

Essas posturas inclusivas permitem que os *Huni Kuin* do Caucho dialoguem com a política de gestão ambiental de forma aberta, sem estabelecer empecilhos acerca da natureza disciplinadora dessa política ou de seu uso como instrumento de planejamento das políticas indigenistas de governo. O uso dos instrumentos de gestão para planejar e implementar projetos indigenistas nas terras indígenas, para os *Huni Kuin* do Caucho, não é problema algum, e sim, faz parte da solução. Na prática, existe a percepção entre eles de que a política pública de gestão ambiental ajuda a manter a floresta em pé, condição fundamental para a sobrevivência física, social e cultural deles. Essa crença compartilhada permite uma conciliação entre seus objetivos étnicos com os objetivos indigenistas e ambientalistas.

Existe também um outro cálculo pragmático nessa posição, relacionado à necessidade de acesso aos investimentos das políticas públicas na terra indígena. Além disso, também é no campo o indigenismo ambiental onde eles melhor conseguem se comunicar com a sociedade abrangente e onde possuem um lugar de fala efetivo, podendo influenciar minimamente ações que os afetem.

Para além das questões pragmáticas, o exemplo dos *Huni Kuin* do Caucho nos mostra que processos de mudanças e/ou de produção social se constroem em função das relações políticas interétnicas, sejam elas dialógicas ou conflitivas. No entanto, esses processos são emoldurados pelo complexo cultural nativo, composto por sistemas próprios de manejo dos ambientes, crenças, rituais, modos específicos de tomada de decisão, etc.; todos eles efetivados nas relações associadas de reciprocidade e sociabilidade.

Essa agregação de elementos culturais, empíricos e ideacionais, que deu mostra de sua persistência ao longo do tempo, mesmo no período em que estiveram submersos e em grande parte invisibilizados durante os anos da economia seringalista, manteve viva a etnicidade *Huni Kuin* no grupo que ocupavam o baixo rio Muru. E mais ainda, permitiram a manutenção da “floresta em pé” em seu território ao longo do tempo, além de fornecer consistência às narrativas que os *Huni Kuin* constroem acerca de si mesmos no campo do indigenismo ambiental, tendo uma competência descritiva, delimitando seu comportamento perante outros componentes do campo.

Apesar da importância simbólica e prática de sua cultura “verdadeira”, de seu sistema cultural; não é apenas ela que vai determinar suas escolhas no campo do indigenismo ambiental. Ou seja, não são suas crenças, nem sua cosmologia e nem mesmo suas práticas “tradicionais”. Efetivamente suas escolhas são definidas nas práticas interétnicas, filtradas por processos dialógicos e de fricção. Ou seja, são as relações sociais que as premissas proeminentes de sua ação. Dessa forma, suas escolhas políticas não se explicam apenas pela predisposição de sua cultura - muito impactada por mais de setenta anos de imersão na economia da borracha - e sim pela plasticidade das relações sociais que estabeleceram com a sociedade abrangente.

Nestes termos, os processos dialógicos e de fricção que acompanham as relações interétnicas se tornam fundamentais. São eles os propulsores das mudanças e produção social. Os primeiros, como vimos, permitem aos índios incorporarem elementos do indigenismo ambiental em seus próprios esquemas sociais e culturais; enquanto os segundos, operam na transformação dos componentes desse campo. Observamos esse duplo processo no engajamento dos *Huni Kuin* do Caucho tanto na elaboração dos instrumentos de gestão quanto na transformação desses instrumentos em proveito do fortalecimento de sua etnicidade.

A transformação dos instrumentos ambientalistas em instrumentos de etnicidade foram efetivadas nas fricções entre aquilo que o campo apresenta estruturado como um “sistema ideal”, convencionado num “ciclo de gestão” e a plasticidade nada idealizada tanto das relações interétnicas que compõem e formam esse campo. Nesse (não)-entendimento interétnico há uma espécie de “reavaliação funcional das categorias”, durante a qual signos ganham novos significados induzidos pela realidade efetivada, como pregou Sahlins (1987).

Para transformar os instrumentos de gestão de modo que operacionalizá-los como ferramentas que os auxiliassem a alcançar certos objetivos pragmáticos – como os já

citados segurança territorial e ambiental de seu território demarcado; usufruto de oportunidades oferecidas pelas políticas públicas; e exercício de uma autonomia no contexto das relações interétnicas – os *Huni Kuin* do Caucho realizam uma seleção daquilo que eles consideram significativo no campo do indigenismo ambiental, por exemplo, os sistemas agroflorestais ou ainda as áreas de refúgio. Essa escolha é sempre criada na interação com outros componentes do campo, que por sua vez, também está em constante mudança pela manipulação e reação contínua de seus membros, igualmente possuidores de agencialidade para contestar significados de costumes, sistemas e estruturas, sejam deles próprios, seja aquelas provenientes dos povos indígenas.

Essa capacidade de selecionar no corpo das “tradições” do indigenismo ambiental o que é mais apropriado para a satisfação de seus interesses correntes, pode ser tido como aquilo que Sahlins definiu como “*indigeneização da modernidade*” (1997:53), quando os povos indígenas integram em prol de si mesmos elementos das “*forças irresistíveis do Sistema Mundial*” (Sahlins: 64). Além disso, essa mesma capacidade de escolhas, associado ao sua característica inclusivista, permitiu que eles levassem certos componentes escolhidos do indigenismo ambiental para dentro de seu sistema social, porém os modificando para torná-los operacionais e úteis.

Esse processo de incorporação seletiva, sinaliza mais para um modelo de autonomia indígena como propulsor de processos de mudança e de produção social, e menos para uma ideia de soberania ou mesmo de uma luta de ‘vida ou morte’ por uma cultura pretérita e hiper-realizada.

Como procurei mostrar, no contexto do atual indigenismo, marcado pela sobreposição de práticas e políticas ambientais, territoriais e étnicas, nativas e hegemônicas; índios e setores da sociedade abrangente mostram que há espaços sociais, que, mesmo na diferença, é possível construir alianças e relações de reciprocidade, perseguindo um objetivo comum – a floresta em pé, por exemplo -, mesmo que para finalidades distintas. Ao tomarem para si a responsabilidade e geração dos seus próprios processos de reprodução, continuidade, mudança e transformação social, os *Huni Kuin*, como tantos outros povos indígenas, demonstram que não são objetos passivos das políticas governamentais, mas possuem sua agencialidade e são autores de sua própria história.

BIBLIOGRAFIA

- ACOT, Pascal. 1990. "História da Ecologia". Rio de Janeiro: Campus.
- ALBERT, Bruce. 1997 *Ethnographic Situation' and Ethnic Movements: Notes on Post-Malinowskian Fieldwork* in "Critique of Anthropology", 17, 5365.
- _____. 2000. *Associações Indígenas e Desenvolvimento Sustentável na Amazônia Brasileira*. In: C. A. RICARDO (ed.). "Povos indígenas no Brasil: 1996-2000". São Paulo: Instituto Socioambiental
- _____. 2002. *O Ouro Canibal e a Queda do Céu: uma crítica xamânica da economia política da Natureza* in ALBERT & RAMOS. 2002. "Pacificando o Branco. Cosmologias do contato no norte-amazônico". Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado.
- ALLEGRETTI, Mary. 2008. *A construção social de políticas públicas. Chico Mendes Chico Mendes e o movimento dos seringueiros* in "Desenvolvimento e Meio Ambiente", n. 18, p. 39-59. Editora UFPR.
- ALMEIDA, M. W. B. 1992. "Rubber tappers of the upper Juruá river, Brazil. The making of a forest peasant economy". Doctoral thesis, University of Cambridge.
- _____. 2009. *Populações tradicionais e conservação ambiental* in CUNHA, Manuela Carneiro. "Cultura com Aspas". São Paulo: Cosac Naif. (287-289).
- _____. 2004. *Direitos à floresta e ambientalismo: seringueiros e suas lutas*. In "Revista Brasileira de Ciências Sociais" - VOL. 19 Nº 55.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner. 2012. *A Batata Amarga dos Sonhos: Prólogo dos prólogos*. In AQUINO, Terri. "Papo de índio". Manaus: UEA Edições.
- ALONSO, A, COSTA V, MACIEL, Débora. 2007. "*Identidade e estratégia na formação do movimento ambientalista brasileiro*" in "Novos Estudos CEBRAP 79. pp. 151-167
- APAHC (Associação dos produtores agroextrativistas Hunikui do Caucho). 2011. "*Nukũ Mae, Nũ Atiru: Nossa Terra, Nosso Futuro*". Brasília: GIZ/SEMA-AC.
- AQUINO, Terri Valle. 1977. "*Kaxinawá: de seringueiro "caboclo" a peão "acreano"*". Dissertação de mestrado. Brasília: UnB/DAN
- _____. 2012. "Papo de índio". Manaus: UEA Edições.
- AQUINO, Terri Valle de & IGLESIAS, Marcelo Piedrafita. 1994. *Kaxinawá do Rio Jordão. História, Território, Economia e Desenvolvimento Sustentado*. Rio Branco: CPI-Acre

- _____ 1999. “Terras e Populações Indígenas no Estado do Acre”.
Novembro de 1999. mimeo
- _____ 2000 *Populações e terras indígenas*. In. “Zoneamento Econômico-Ecológico do Acre. Rio Branco: SECTMA, vol. 2. pp. 134-147.
- _____ 1994. “Kaxinawá do Rio Jordão. História, Território, Economia e Desenvolvimento Sustentado”. Rio Branco: CPI-Acre
- ARNT, Ricardo Azambuja & SCHWARTZMAN, Stephan. 1992. “Um artifício orgânico. Transição na Amazônia e ambientalismo”, Rio de Janeiro, Rocco.
- AZEVEDO, Gregório Thaumaturgo de. 1906. “Relatório do Primeiro Semestre. Apresentado ao Exm. Sr. Dr. Gaspar de Barros e Almeida, Ministro da Justiça e Negócios Exteriores”. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional.
- BALÉE, W. 2008. *Sobre a Indigeneidade das Paisagens*. In “Revista de Arqueologia”. vol 21, n 2.
- BARRETO FILHO, H. 2001. “Da Nação ao Planeta através da Natureza: uma abordagem antropológica das unidades de conservação de proteção integral na Amazônia brasileira”. Tese de doutorado em Antropologia Social. São Paulo:FFLCH/USP.
- BARRETO FILHO & CORREIA, C. 2009. “Gestão ambiental e/ou territorial de/em terras indígenas: subsídios para a construção da Política Nacional de Gestão Ambiental em Terras Indígenas”. Brasília: MMA e FUNAI.
- BARTH, Fredrik. 2000. “O guru, o iniciador e outras variações antropológicas”. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.
- _____ 2007. *Etnicidade e o Conceito de Cultura* in “Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia e Ciência Política”. Niterói: Ed EdUFF.
- BECKER, Bertha K. 1988. “*A Geografia e o resgate da Geopolítica*” in “Revista Brasileira de Geografia”, no 50. Rio de Janeiro.
- BENCHIMOL, Samuel. 2009. “Amazônia: Formação Social e Cultural”. Editora Valer. Manaus.
- BERTÉ, Rodrigo. 2009. “Gestão Socioambiental no Brasil”. São Paulo: Saraiva
- BOURDIEU, Pierre. 1996. Razões práticas: sobre a teoria da ação. Campinas: Papius, 2003.
- _____ 1997. “Os usos sociais da ciência. Por uma sociologia clínica do campo científico”. São Paulo: Editora UNESP.
- _____ 2005. A economia as trocas simbólicas. São Paulo: Perspectiva.

- BRANCO, J. M. Brandão Castello. 1922. *O Juruá Federal*. In “Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro”. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, Tomo especial.
- _____ 1961. *Povoamento da Acreânia*. In: “Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro”. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional.
- BROMLEY, Daniel W. 1989. “Property relations and economic development: the other land reform”. *World Development*.
- CALAVIA SAEZ, Oscar. 2002. *Nawa, Inawa* in “Revista ILHA”, v.4, n.1. Florianópolis
- _____ 2006. “O Nome e o Tempo Yaminawa: etnologia e história dos Yaminawa do rio Acre”. São Paulo: Editora UNESP / ISA; Rio de Janeiro: NUTI.
- CÂNDIDO, Francisco Apurinã. 2015. “Nos Caminhos da BR 364: Povo Huni Kui e a Terra Indígena Colônia 27”. Curitiba: Editora Prisma.
- CARDIM, Carlos Henrique e Almino, João. (orgs). 2002. “Rio Branco, a América do sul e a Modernização do Brasil”. Rio de Janeiro: EMA.
- CARDOSO. Thiago Mota. 2010. “Malhas cartográficas técnicas, conhecimentos e cosmopolítica do ato de mapear territórios indígenas”. IV Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia (IV REACT- setembro de 2013). UNICAMP/SP.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, 1964. (1996) “O Índio e o Mundo dos Brancos”. Campinas: Editora da Unicamp.
- _____ 1972. “A Sociologia do Brasil Indígena”. RJ: Tempo Brasileiro; SP, EDUSP.
- _____ 2006. “O trabalho do Antropólogo”. São Paulo: Editora Unesp - Paralelo 15. São Paulo, SP.
- CARDOSO, Ruth C. L. 2004 *A aventura de antropólogos em campo ou como escapar das armadilhas do método* in DURHAN et all. “A Aventura antropológica, teoria e pesquisa”. São Paulo. Editora Paz e Terra.
- CASTRO, Edna. 2000. *Território e biodiversidade e saberes de populações tradicionais* in DIEGUES, A.C. (coord.). “Etnocoservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos”. São Paulo: Editora Hucitec.
- CLASTRES, Pierre. 1978. “A sociedade contra o Estado”. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 4ªed.
- CONKLIN, Beth e GRAHAN, Laura. 1995, *The Shifting Middle Ground: Amazonian Indians and Eco-Politics* in “American Anthropologist” New Series, Vol. 97, No. 4

- CORRÊA, Serzedello. 1899. "O Rio Acre". Rio de Janeiro.
- CORREIA, C. 2007. "Etnozoneamento, Etnomapeamento e Diagnóstico Etnoambiental: Representações Cartográficas e Gestão Territorial em Terras Indígenas no Estado do Acre". Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Brasília: UnB.
- COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DO ACRE. 2001. "Festejando 22 anos de história". Rio Branco: CPI-Acre.
- CUNHA, Euclides da. 1999. "A Margem da História". Martins Fontes. São Paulo.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. 2009. *Etnicidade: Da Cultura Residual mas irreduzível in* CUNHA, Manuela Carneiro. "Cultura com Aspas". São Paulo: Cosac Naif.
- CUNHA, Manuela Carneiro e ALMEIDA, Mauro. 2002. "A enciclopédia da Floresta". São Paulo: Companhia da Letras.
- DALMOLIN, Gilberto Francisco. 2004. "O papel da Escola entre os Povos Indígenas: de instrumento de exclusão a recurso para emancipação sociocultural". Rio Branco. EDUFAC.
- DESCOLA, P. 2000. *Ecologia e cosmologia*. In: DIEGUES, A.C. (Org.) "Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos". São Paulo: Hucitec.
- _____ 1994. *"In the society of nature: a native ecology in Amazonia"*. Cambridge, Cambridge University Press.
- DIEGUES, a. C. (Org.). 2000. "Etnoconservação: novos rumos para a conservação da natureza". São Paulo: Hucitec, 2000.
- _____ 1996. "O mito moderno da natureza intocada". São Paulo, NUPAUB-USP
- ERIKSON, P. 1992. *Uma Singular Pluralidade: a etno-história Pano*, In CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). "História dos Índios no Brasil". São Paulo: Companhia das Letras
- _____ 1993. Une nebuleuse compacte: le macro-ensemble pano. *in* L'Homme, v. XXXIII (2-4), p. 45-58. Paris: Persée
- FIFER, J. Valerie. 1972. "Bolívia: Land, Location, and Politics since 1825". Cambridge University Press. New York
- FLECK, David W. 2003. *Panoan languages and linguistics* in "Anthropological papers of the american museum of natural history". Number 99. University of Oregon.
- FOOT HARDMAN, Francisco. 1988. "Trem fantasma: a Modernidade na Selva". São Paulo: Companhia das Letras

- FOUCAULT, Michel. 2005. *Sobre a geografia*. In “Microfísica do Poder”. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- FRANCA, Soada Farias. 2009. “A Expansão da Fronteira Acreana”. Brasília: Dupligráfica.
- GAGLIARDI, 1989. “O Indígena e a República”. São Paulo: HUCITEC.
- GAVAZZI, Renato Antonio. 2012. “Agrofloresta e Cartografia indígena: a gestão territorial e ambiental nas mãos dos agentes agroflorestais indígenas do Acre”. Dissertação de Mestrado. São Paulo: USP/Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas/Departamento de Geografia
- _____ 2016. “O papel dos Agentes Agroflorestais indígenas na gestão ambiental e territorial das terras indígenas no estado do Acre”. Brasília: FUNAI/GATI
- HERLIHY, Peter H. & KNAPP, Gregory (eds.). 2003. *Maps of, by and for the Peoples of Latin America in “Human Organization. Journal of the Society for Applied Anthropology”*. Vol. 62, No. 4.
- GUATTARI Félix; RONILK, Suely. 1986. “Micropolítica: cartografias do desejo”. Rio de Janeiro: Vozes.
- IGLESIAS, Marcelo P. 2010. OS Kaxinawa de Felizardo: correrias, trabalho e civilização no Alto Juruá. Brasília: Paralelo 15
- KESINGER, Kenneth W. 1969. "The Population Structure of the Peruvian Cashinahua: Demographic, Genetic And Cultural Interrelationships", *Human Biology*, vol. 41.
- _____ 1998; *Los Cashinaua* In “Guia Etnográfica de La Alta Amazonia”. Quito/Equador: Ediciones Abya-Ayala
- _____ 1995. “How real people ought to live: the Cashinahua of Eastern Peru”. Illinois: Waveland Press.
- LAGROU, Els. 1998. “Caminhos, duplos e corpos: uma abordagem perspectivista da identidade e alteridade entre os Kaxinawá”. Tese de Doutorado. USP. São Paulo.
- _____ 2002. *O que nos diz a arte Kaxinawa sobre a relação entre identidade e alteridade?* in “Revista MANA” 8(1):29-61, 2002
- _____ 2007. “A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)”, Rio de Janeiro: TopBooks
- LARRERE C & C. 1997. *Du bon usage de la nature: pour une philosophie de l’environnement*. Paris: Alto Aubier.
- LATOUR, Bruno. 2001. “A esperança de Pandora: Ensaio sobre a realidade dos estudos científicos”. Bauru, SP: EDUSC

- SANTOS, Laymert Garcia dos. 1994. *A encruzilhada da política ambiental brasileira*. In: CEBRAP “Novos Estudos”, n. 38.
- LEFF, Enrique. 2003. *Pensar a Complexidade Ambiental* in LEFF, E (org.). “A Complexidade Ambiental”. São Paulo: Cortez
- LEIS, H. R. & VIOLA, E., 1996. *A Emergência e Evolução do Ambientalismo no Brasil*. In: “O Labirinto: Ensaio sobre o Ambientalismo e Globalização”. São Paulo: Gaia; Blumenau: Fundação Universidade de Blumenau.
- LEITE LOPES, J. S. (Coord.); ANTONAZ, Diana; PRADO, Rosane, SILVA, Gláucia (Org.). 2004. “A ambientalização dos conflitos sociais: participação e controle público da poluição industrial”. Rio: Relume Dumará, 2004.
- _____ 2006. *Sobre processos de “ambientalização” dos conflitos e sobre dilemas da participação*. In “Horizontes Antropológicos”, Porto Alegre, ano 12, n. 25.
- LIMA, Edilene Coffaci. 2000. “Com os olhos da serpente: Homens, animais e espíritos nas concepções katukina sobre a Natureza”. Tese de Doutorado. São Paulo: USP.
- _____ 2001. *Os Katukina da Terra Indígena Rio Campinas e Rio Gregório* in “Revisão do Componente Indígena do EIA-RIMA da BR-364”. Curitiba. Mimeo
- LIMA, Débora & POZZOBON, Jorge. 2000. “Amazônia Socioambiental: sustentabilidade ecológica e diversidade social”. Mimeo - 48 páginas.
- LINHARES, Máximo. 1913- “Os Índios do Território do Acre. Impressões de um Auxiliar da Inspeção do Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais”. In: Jornal do Comércio, 12 de janeiro.
- LITTLE, Paul Elliot. 2001. *Os conflitos ambientais: um campo de estudo e de ação Política* In Bursztyjn, Marcel (org.). “A Difícil Sustentabilidade: política energética e conflitos ambientais”. Rio de Janeiro: editora Garamond.
- _____ 2002. *Territórios Sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade* in “Série Antropologia no 322”. Brasília: Departamento de Antropologia.
- _____ 2006. *Ecologia política como etnografia: um guia teórico e metodológico* in “Horizontes Antropológicos”, Porto Alegre, ano 12, n. 25.
- _____ 2006b “Gestão territorial em terras indígenas: definição de conceitos e proposta de diretrizes”. Relatório para a Secretaria de Estado de Meio Ambiente e Recursos Naturais do Acre. Rio Branco, 2006 (Mimeo).

- _____ 2010. *Prática brasileira da Ecologia Política: aportes da antropologia*. In MARTINS, Bnedito (Coord). "Horizontes das Ciências Sociais no Brasil: Antropologia". São Paulo: ANPOCS.
- MACIEL, Ney José Brito. 2010. "Construindo Planos de Gestão nas Terras Indígena do Acre: Diretrizes e Roteiro". Brasília:GIZ/FUNAI.
- MANÁ KAXINAWÁ *et all.* 2002. "História Indígena". Rio Branco: CPI-AC/OPIAC
- MARTINS, J. S. "Expropriação e violência: a questão política no campo". São Paulo: Editora Huncitec, 1980.
- McCORMICK, J. "Rumo ao paraíso: a história do movimento ambientalista". Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1992.
- MCCALLUM, Cecilia. 1989. "Gender, personhood and social organization among the Cashinahua of Western Amazonla" (tese de doutoramento). London: London School of Economias
- _____ 1998. *Alteridade e sociabilidade kaxinawá: perspectivas de uma antropologia da vida diária* in "Revista Brasileira de Ciências Sociais", 13(38):127-136.
- _____ 1998b *O corpo que sabe da epistemologia kaxinawá para uma antropologia médica das terras baixas sul-americanas* in ALVES, P.C., and RABELO, MC.(orgs). "Antropologia da saúde: traçando identidade e explorando fronteiras" [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ; Rio de Janeiro: Editora Relume Dumará.
- _____ 2002. *Incas e Nauas. Produção, transformação e transcendência na história Kaxinawa* in ALBERT & RAMOS. 2002. "Pacificando o Branco. Cosmologias do contato no norte-amazônico". Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado.
- _____ 2013 *Intimidade com estranhos: uma perspectiva Kaxinawá sobre confiança e a construção de pessoas na Amazônia* in. "Revista MANA" 19(1).
- _____ 2015 *Espaço, pessoa e movimento na socialidade ameríndia: sobre os modos Huni Kuin de relacionalidade* in "Revista de antropologia", São Paulo, USP, v. 58 n° 1.
- MELATTI, Júlio Cezar. 1997. *Juruá-Ucayali*, In "Índios da América do Sul – Áreas Etnográficas", Brasília: Instituto de Ciências Sociais, Departamento de Antropologia. Vol. II: 147-160
- MORAN, Emilio F. 1994. "Adaptabilidade, uma introdução antropologia ecológica, UDUSP

- MONTAG, Richard. A tale of pudicho's people : Cashinahua narrative accounts of European Contact in the 20th Century. New York : University at Albany State University of New York, 1998. (Dissertação)
- MONTE, Nietta Lindenberg. 1996. "Escolas da Floresta: Entre o passado oral e o presente letrado". Rio de Janeiro: Multiletra.
- OCHOA, Maria Luiza Pinedo. 2013. "História e Organização dos Huni Kuin do Alto Purus". Rio Branco: CPI-AC
- OLIVEIRA, João Pacheco. 1998. *Uma etnologia dos índios misturados? Situação colonial, territorialização Fluxos culturais* in "Revista Mana". V. 04, n 1.
- _____ 2013. *Etnografia enquanto compartilhamento e comunicação: desafios atuais às representações coloniais da antropologia* in FIELDMAN-BIANCO, Bela (org.). "Desafios da Antropologia Brasileira". Brasília: ABA Piublicações.
- _____ 1988. "O Nosso Governo: Os Ticuna e o Regime Tutelar". São Paulo: Marco Zero
- _____ (org.). 1987. "Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil". Rio de Janeiro: Editora Marco Zero
- _____. 1998. *Os instrumentos de bordo: expectativas e possibilidades de trabalho do antropólogo em laudos periciais*. In: OLIVEIRA FILHO. João Pacheco de (org.) "Indigenismo e Territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo". Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria Ltda.
- _____ 2016. "O Nascimento do Brasil e outros ensaios: pacificação, regime tutelar e formação de alteridades". Rio de Janeiro: Contra-Capa
- OLIVEIRA Fº, João Pacheco de & ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. 1998. *Demarcação e Reafirmação Étnica: um ensaio sobre a FUNAI*. In: Oliveira, J. P. (org.). "Indigenismo e Territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo". Rio de Janeiro: Contra Capa
- OLIVEIRA, A. Roberto. 2012, "Tempo dos Netos. Abundância e escassez nas redes de discursos ecológicos entre os Wapichana na fronteira Brasil-Guiana". Tese de Doutorado. DAN/UnB
- PANTOJA, Mariana Ciavatta. 2008, "Os Milton: cem anos de história nos seringais". Rio Branco (AC): EDUFAC.
- PESSOA, Marina Margarido. 2010. "O Etnozoneamento em terras indígenas do Acre como Ferramenta de Gestão territorial: O caso da Terra Indígena Campinas/Katukina".

Dissertação de Mestrado. Centro de Desenvolvimento Sustentável/Universidade de Brasília.

PIMENTA, José Antonio Vieira. 2003. “*Desenvolvimento Sustentável e Povos Indígenas: Os Paradoxos de um Exemplo Amazônico*” in “Anuário Antropológico/2002-2003”. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro

_____. 2007. *Indigenismo e Ambientalismo na Amazônia ocidental: A propósito dos Ashaninka do rio Amônia* in “Revista de Antropologia”, 2007, vol. 50 (2),

_____. *O amazonismo acriano e os povos indígenas: Revisitando a história do Acre*. 2015. In “Amazôn., Rev. Antropol”. (Online).

POSEY, D. A. 1997. *Manejo da floresta secundária, capoeiras, campos e cerrados (Kayapó)*. In: RIBEIRO, D. (Coord.). “Suma etnológica brasileira: Etnobiologia. 3”. Belém: Editora da UFPA.

RAFFESTIN, Claude. 1993 [1980]. “Por uma Geografia do Poder”. São Paulo: Ática.

RAMOS, Alcida Rita. 1990. *Ethnology Brazilian Style* in “Cultural Anthropology”, vol. 5, nº 4 . Chicago: University of Chicago Press

_____. 1994 *Ensaio Sobre o Não Entendimento Interétnico* in “Série Antropologia” 444. Brasília: DAN/UnB.

_____. 1995. *O índio hiper-real* in “Revista Brasileira de Ciências Sociais”, n. 28, v. 10.

_____. 1998. “Indigenism: Ethnic politics in Brazil”. Madison: The University of Wisconsin Press.

REDFORD, K. 1990. “The ecologically noble savage”. Orion n. 9.

RIBEIRO, G. Lins. 1991. *Ambientalismo e desenvolvimento sustentado: nova ideologia/utopia do desenvolvimento* in “Revista de Antropologia”, v. 34, p. 59-101, 1991. São Paulo.

_____. 2002. *Ambientalismo e desenvolvimento sustentado: ideologia e utopia no final do século XX* in. “IBICT/Ci. Inf.”, Brasília, 21(1): 23-31, jan./abr.

RICOEUR, Paul. 1978. “O Conflito das Interpretações: Ensaios de Hermenêutica”. Imago editora. Rio de Janeiro/RJ.

_____. 2007. “A memória, a história e o esquecimento”. Campinas: Editora Unicamp.

RICUPERO, Rubens. 2000. “Rio Branco: O Brasil no Mundo”. Rio de Janeiro: Petrobras/NUSEG.

- RIST, G. 1997. "The history of development: from western origins to global Faith". London and New York: Zed Books.
- SAHLINS, M. 1987. "Ilhas de história". Rio de Janeiro: Zahar.
- SAHLINS, Marshal. 1997. *O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um 'objeto' em via de extinção*. In: "Revista Mana" v. 3, n. 1 e 2.
- SANTILLI, Marcio. 1999. *Natureza e situação da demarcação das terras indígenas no Brasil* in Kasburg, C e Grankow, M (orgs) "Demarcando Terras Indígenas: experiências e desafios de um projeto de parceria". Brasília: FUNAI/PPTAL.
- SANTOS, Luiz Claudio Gomes. 2002. "O Império e as Republicas do Pacífico". Curitiba: UFPR
- Secretaria de Estado de Ciência, Tecnologia e Meio Ambiente (SECTA). 2002. Gerência de Assuntos Indígenas. Relatório de Atividades desenvolvidas pela Gerência de Assuntos Indígenas (Relatório)
- SILVA, N. E. da. 2010. "Um governo na floresta: Política, mito e história no Acre contemporâneo". São Paulo: Baraúna.
- SOMBRA, Luís 1913. *Os Cachinauas: ligeiras notas sobre seus costumes* in "Separata do Jornal do Comércio", Rio de Janeiro, 13 de janeiro.
- SOUZA LIMA, Antonio Carlos. 1995. "Um Grande Cerco de Paz. Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil". Petrópolis, Vozes.
- SOUZA e all. (2010). "Estado e Movimento Indígena na Amazônia Ocidental: do conflito à conciliação". II Encontro da Sociedade Brasileira de Sociologia da Região Norte. Belém-PA: mimeo.
- TASTEVIN, Constant. 2009[1925]. *Os Kaxinawa Comedores de Cadáveres* in CUNHA Manuela Carneiro da. 2009. "Tastevin, Parrissier. Fontes sobre índios e seringueiros do Alto Juruá". Rio de Janeiro: Museu do Índio
- _____ 2009[1925]. *O rio Muru: seus habitantes, crenças e costumes Kachinawá*. In CUNHA Manuela Carneiro da. 2009. "Tastevin, Parrissier. Fontes sobre índios e seringueiros do Alto Juruá". Rio de Janeiro: Museu do Índio.
- TOCANTINS, Leandro. 2001. "Formação histórica do Acre". Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial.
- TSING, Anna Lowenhaupt. 2005. "Friction : an ethnography of global connection". USA: Princeton University Press.
- TOWNSLEY, Graham Eliot. 1988. "Ideas of Order and Patterns of Change in Yaminahua Society". Cambridge: Cambridge University.

- _____. 1993. "Song paths: The ways and means of Yaminahua shamanic knowledge" in "L'Homme" n. 126/127/128.
- URBAN, T. 1998. "Saudade do matão: relembando a história da conservação da natureza no Brasil". Curitiba: Editora da UFPR.
- VERDUM, Ricardo. 2006. "A Gestão Ambiental e Territorial no Brasil Indígena - Conceitos, Estratégias e Mecanismos de Apoio no Âmbito do MMA/SDS/DADS". Mimeo. Brasília.
- VIEIRA, José Glebson. Amoroso, Marta e Viegas, Suzana de Matos. 2015. *Dossiê Transformações das Territorialidades Ameríndias nas Terras Baixas (Brasil)*. in "Revista de Antropologia", v. 58 n° 1. São Paulo: USP
- VIEIRA, Litz. 2001. "Os Argonautas da cidadania: a sociedade civil na globalização". Rio de Janeiro: Ed. Record
- VIOLA, Eduardo. 1992. *O Movimento Ambientalista no Brasil (1971-1991): da denúncia a conscientização pública para a institucionalização e o desenvolvimento sustentável*. In: GOLDENBERG, M. (coord.) "Ecologia, ciência e política". Rio de Janeiro: Revan.
- VIOLA, E. & LEIS, H. 1986. "*O movimento ecológico no Brasil (1974-86). Do ambientalismo à ecopolítica*". In: "Revista Brasileira de Ciências Sociais", 1 (3), 5-26.
- WOLF, Eric R. 2005. "A Europa e os povos sem história". São Paulo. Editora Universidade de São Paulo.
- WEBER, Ingrid. 2006. *Um Copo de Cultura: Os Huni Kuin do Rio Humaitá e a Escola*". Rio Branco, Acre. EDUFAC
- VIEIRA, Paulo Freire e WEBER, Jacques (orgs). 2002. "Gestão de Recursos Naturais Renováveis e Desenvolvimento: Novos desafios para a pesquisa ambiental". Cortez Editora.
- WOOD, Denis. 1993; *The fine line between mapping and mapmaking* in "Cartographica". Vol 30. Number 4".
- ZEE. Governo do Estado do Acre. 2000. "Zoneamento Ecológico-Econômico: Aspectos socioeconômicos e ocupação territorial. Volume I, II e III". Rio Branco: SECTIMA