



**Universidade Federal do Pará  
Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia**

**Felipe Nascimento Araujo**

**Movimentos indígenas no Acre:  
Interculturalidade e produção de saberes face a situação  
colonial**

**BELÉM  
2024**

**Felipe Nascimento Araujo**

**Movimentos indígenas no Acre:  
Interculturalidade e produção de saberes face a situação colonial**

**TESE**

**Universidade Federal do Pará**

**Antropologia**

**Orientadora: Claudia Leonor López Garcés**

**BELÉM  
2025**

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD**  
**Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará**  
**Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)**

---

A658m ARAUJO, FELIPE.  
Movimentos indígenas no Acre: Interculturalidade e produção  
de saberes face a situação colonial / FELIPE ARAUJO. — 2025.  
viii; 205 f.

Orientador(a): Prof<sup>a</sup>. Dra. Cláudia Leonor López Garcés  
Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de  
Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em  
Sociologia e Antropologia, Belém, 2025.

1. Interculturalidade, movimento indígena no Acre,  
situação colonial. I. Título.

CDD 300

---

**Resumo:**

A Tese parte de uma análise de três dimensões que se interseccionam do movimento indígena do Acre: o protagonismo de Agentes Agroflorestais Indígenas (AAFI), o protagonismo de mulheres e o protagonismo da juventude. Visou-se compreender como, a partir de práticas interculturais, agentes deste movimento produzem conhecimento sobre a situação colonial à qual os povos indígenas são submetidos. Seguindo nesta direção há a discussão de conceitos macros como antropoceno, para compreender a situação colonial contemporânea, em um esforço de entremeá-los com as visões destas e outras lideranças. A tese emerge na forma de um mosaico descritivo e entrelaça a ele uma linha de discussão sobre a interculturalidade enquanto arte de relação interétnica, suas possibilidades e limitações frente ao enfrentamento, por parte dos povos indígenas com os quais realizou-se o trabalho de campo, das ameaças inerentes à situação colonial.

**Palavras Chaves:** Interculturalidade, movimento indígena no Acre, situação colonial

**Abstract**

The Thesis is based on an analysis of three intersecting dimensions of the indigenous movement in Acre: the protagonism of Indigenous Agroforestry Agents (AAFI), the protagonism of women, and the protagonism of youth. The aim was to understand how, through intercultural practices, agents of this movement produce knowledge about the colonial situation to which indigenous peoples are subjected. In this direction, there is a discussion of macro concepts such as the Anthropocene to understand the contemporary colonial situation, in an effort to intertwine them with the visions of these and other leaders. The thesis emerges in the form of a descriptive mosaic and interweaves a line of discussion about interculturality as an art of interethnic relations, its possibilities and limitations in facing the threats inherent in the colonial situation by the indigenous peoples with whom the fieldwork was conducted.

**Keywords:** Interculturality, indigenous movement in Acre, colonial situation

## Agradecimentos

Esta empreitada não teria sido possível sem o apoio, a colaboração e a generosidade de muitas pessoas, que acreditaram em sua relevância como contribuição à autodeterminação dos povos indígenas da Amazônia. Valdenira Huni Kuin, Edilene Machado Pakakuru e Eldo Puruma me acolheram de forma extraordinária em janeiro de 2022, quando me mudei para o Acre para realizar o trabalho de campo. Graças à Francisca Arara, que me pôs em contato com Eldo, pude me juntar a essa família, que me abriu as portas tanto do movimento indígena no Acre quanto da aldeia Morada Nova, na Terra Indígena Katukina/Kaxinawa. Teka e demais jovens da aldeia Morada Nova também tiveram papel fundamental, me integrando em suas tentativas de criar uma associação e realizar reuniões e rituais intercomunitários. Os Agentes Agroflorestais Indígenas Edilson Poá, Antônio Bane e Ismael Shanenawa me explicaram, a partir de seus respectivos pontos de vistas, quais são as funções que pensam ser as mais relevantes a serem desempenhadas por um AAFI. Nedina Yawanawa teve papel fundamental no período inicial da pesquisa de campo, em conversas esclarecedoras sobre o movimento indígena acreano a partir de seu ponto de vista.

A equipe da Comissão Pró-Indígenas, que me abriu as portas para a pesquisa muitos anos antes de que eu me integrasse à essa instituição, também foi fundamental nesta empreitada. Para o ano de 2022 — dedicado exclusivamente ao trabalho de campo para a pesquisa — importa mencionar os diálogos com Gleyson Teixeira, Malu Ochoa, Vera Olinda, Renato Gavazzi e Julieta Mattos.

Cabe ressaltar, dentro do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da UFPA, a relação com os professores Claudia López e Rodrigo Peixoto, que lecionaram juntos a disciplina *Pensamento Decolonial*, no primeiro semestre de 2019. Desse curso, nasceram fortes amizades e logo professora Claudia se tornaria minha orientadora. Nessa turma, conheci Diego Parra, amigo equatoriano que trabalha com os Waorani e com quem tive o prazer de escrever sobre os desafios da interculturalidade — à luz da mediação por parte do Estado equatoriano — das relações entre os Waorani e os Tagaeri-Taromenani (grupo em isolamento voluntário).

Com o professor Rodrigo Peixoto, tive o prazer de organizar, ainda naquele ano, a *Roda de Conversa Juventude de Terreiro*, na qual trouxemos jovens de religiões de matriz africana para dentro do espaço universitário. Essa empreitada só foi possível graças ao comprometimento de Vitor Gonçalves Tata Kalepensi, Isadora Dofona de Ogum, Adrielly Iyá Ódò Ni Ifé, jovens lideranças sem vínculo direto com a UFPA.

O ano de 2020 foi marcado pela pandemia de Covid-19 e pelo remodelamento dos formatos das pesquisas, enquanto o cuidado com a família, amigos e comunidade se tornara a prioridade para todos nós. Tive a sorte de enfrentar o período de isolamento mais restrito junto com meus amigos da Casa de Jorge, no bairro Cidade Velha, Belém: Carolina Taveira, Diego, Franco, Jaqueline, Lazzuly, Eric... Naquela casa tomamos conta uns dos outros. Agradeço imensamente a todos vocês. O que vivemos juntos ficará marcado para sempre em nossos corações: a mistura da angústia, revolta e tristeza causadas pela pandemia, matizada pelo prazer da companhia, das rotinas criadas, das relações aprofundadas... Como cantou Violeta Parra: “*Gracias a la vida / que me ha dado tanto / me ha dado la risa / e me ha dado el llanto*”, naquele momento sombrio da história da humanidade, chorou-se muito na Casa de Jorge, mas também demos boas risadas.

Foi nesse período, nos idos de 2020, que professora Claudia formou o Grupo de Pesquisa Diversidade e Interculturalidade na Amazônia, unindo seus orientandos e pesquisadores do Museu Paraense Emílio Goeldi e da UFPA. Nesse Grupo, tivemos a oportunidade de acompanhar as pesquisas uns dos outros. Agradeço especialmente a Manoela Karipuna e Petrônio.

Por meio desse Grupo, nós realizamos, entre 2020 e 2021, um Curso Conjunto do Programa de Pós-Graduação em Diversidade Sociocultural do Museu Paraense Emílio Goeldi (onde Claudia também leciona) e do *Department of Native American Studies* da *University of California*, Davis. Nesse curso, alunos do Programa e alunos da UC Davis tiveram a oportunidade de compartilhar suas pesquisas em uma série de *webinários*. Foi uma honra participar da coordenação do curso junto com professora Claudia, e as professoras Beth Middleton e Hulleah J. Tsinhnahjinnie.

Agradeço também à Vicente e Flávia, compadre e comadre, com quem passei o período final da pandemia, antes de finalmente viajar para o Acre para realizar o trabalho de campo. Na região rural da Costa do Cacau, sul da Bahia, temos nossas casinhas, vizinhas uma da outra. Nossa amizade é antiga e perpassa toda a minha trajetória de trabalho com povos indígenas. Há 13 anos(2011), estávamos morando juntos em Roraima, trabalhando com os Yanomami. São parte da família que a gente escolhe.

Minha mãe, Paula, meu pai, Jorge, minha irmã, Julia, e meu irmão, Bruno, sem o amor de vocês nada disso seria possível. É do aconchego e do cuidado que dedicamos uns aos outros que nasce nossas forças e nossa alegria de viver. Muito obrigado!

Agradeço à minha orientadora Claudia Leonor López Garcés por sua parceria incondicional durante um período tão desafiador para diversas gerações de pesquisadores: a

pandemia de Covid-19. O impacto dessa pandemia no trabalho de campo de literalmente todas e todos os pesquisadores de todo o globo foi inédito. A confiança de Claudia no trabalho de suas orientandas e orientandos foi essencial naquele período: uma motivação constante.

Finalmente, agradeço à CAPES pela bolsa de Doutorado.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

## **SUMÁRIO**

Lista de siglas.....	9
Uma trajetória rumo à interculturalidade.....	10
Introdução: A agência indígena em situações coloniais.....	17
Capítulo 1: Os meandros do sudoeste amazônico indígena: uma breve contextualização das relações entre indígenas e a sociedade colonizadora.....	61
Capítulo 2: Comissão Pró-Indígenas do Acre e a Associação do Movimento dos Agentes Agroflorestais Indígenas do Acre (AMAAIAC): retrospectiva da criação e desenvolvimento dessa categoria a partir de relações interétnicas.....	80
Capítulo 3: A juventude Shanenawa e a fundação da associação Shane Feru Xinã Peshkuay Keneya: revitalização cultural, diálogos transgeracionais e fortalecimento de laços comunitários.....	111
Capítulo 4: Protagonismo feminino no Movimento Indígena do Acre.....	146
Capítulo 5: Epistemologias indígenas no Capitaloceno.....	185
Conclusão.....	
Bibliografia.....	206
Anexos.....	217

## **FOTOGRAFIAS**

Fotografia 1: Preparação do Uni.....	136
Fotografia 2: Confraternização ao nascer do dia, após a cerimônia na aldeia Shanenawa.....	139
Fotografia 3: jovens Shanenawa conduzem a cerimônia.....	141
Fotografia 4: Comunidade se reúne durante a cerimônia.....	143

## **MAPAS**

Mapa 1: Amazônia 2019 - Áreas Protegidas/Territórios Indígenas.....	68
---	----

Mapa 2: Fronteira Acre-Ucayali-Madre de Dios.....	76
Mapa 3: Terra Indígena Katukina/Kaxinawa.....	121

## **LISTA DE SIGLAS**

AAFI: Agente Agroflorestal Indígena

AMAAIAC: Associação do Movimento dos Agentes Agroflorestais Indígenas do Acre

CPI-Acre: Comissão Pró-Indígenas do Acre

FEPHAC: Federação do Povo Huni Kuin do Acre

IPCC: Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas (*Intergovernmental Panel on Climate Change*)

OPIAC: Organização dos Professores Indígenas do Acre

SEPI: Secretaria Extraordinária de Povos Indígenas

TI: Terra Indígena

# Uma trajetória rumo à interculturalidade

## *A modo de apresentação*

Para delinear da forma mais clara possível os caminhos teóricos e práticos que levaram a esta pesquisa, é necessário narrar a minha trajetória no campo do indigenismo e da Antropologia.

O meu primeiro contato com os povos indígenas se deu em 2006, no primeiro ano do curso de Geografia no qual eu ingressara na Universidade Federal Fluminense. Era um trabalho de extensão desenvolvido por uma equipe multidisciplinar da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, e eu e outro colega também recém-ingresso no curso fomos colocados em contato com esse grupo por termos expressado nosso interesse em trabalhar com povos indígenas. Esse contato fez parte do trote que nossos amigos da UFF nos deram. O curso de Geografia dessa universidade tem uma versão bastante estimulante da tradição de trote em calouros. Essa tradição, não custa relembrar, é uma espécie de ritual de acolhimento aos alunos recém-ingressos. Varia muito entre os diversos cursos e diversas universidades. Muitos cursos têm trotes que chegam a ser violentos e vexatórios, outros têm trotes mais brandos. Há estilos muito difundidos: festas feitas no próprio *campus*, pintura dos corpos, atividades para arrecadar fundos para a festa (fevereiro e março, meses em que, em tempos “normais”, pode-se facilmente ver jovens pintados e com adereços quase carnavalescos coletando dinheiro nos sinais de trânsito). O curso de Geografia da UFF, no entanto, mantinha uma tradição um pouco diferente. A acolhida era feita sem brincadeiras que insinuassem qualquer indício de prática vexatória. Havia sim dinâmicas de apresentação ao ar livre no *campus* universitário, onde os recém-ingressos tinham a oportunidade de se apresentar e falar de seus interesses e principais motivações ou expectativas. Faziam-se aulas ao ar livre também, com os professores do departamento que se sentissem à vontade para ministrá-las. Festas e confraternizações naturalmente também ocorriam.

Foi nessa dinâmica de apresentações, na qual expressei meu interesse em trabalhar com povos indígenas, que um colega veterano simplesmente nos convidou, a mim e ao meu amigo, para visitar a Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Em poucos dias de curso, estava indo de carro para um *campus* da UFRRJ com Godi, o apelido de Diogo Lima, e Vicente, velho amigo e futuro companheiro de trabalho com os Pataxó, os quilombolas de Oriximiná e com os Yanomami. Godi era nosso veterano e nos levou

praticamente pela mão até o grupo de extensão citado. Certamente uma das contingências mais importantes da minha vida. O trabalho que a equipe da UFRRJ desenvolvia era um diálogo com os Pataxó de Barra Velha, na Bahia, para uma transição da agricultura de coivara para uma agricultura baseada em Sistemas Agroflorestais. Como nós, meu colega e eu — externos ao grupo —, estivemos acompanhando a viagem de campo, não tive nenhuma atuação específica. A viagem teve sentido principalmente para a relação com os Pataxó e para a idealização de um projeto de extensão a ser conduzido a partir da UFF, que consistia na produção de um material didático diferenciado para ser utilizado na escola de Barra Velha, em particular, e pelos Pataxó de forma geral, na medida em que os materiais fossem entregues pelos professores pataxó da escola de Barra Velha às outras escolas.

Em 2007, iniciamos um projeto de extensão intitulado *Práticas Educativas em Comunidades Tradicionais*. Éramos ainda um grupo de três pessoas, todos ingressos no curso em 2006. O coordenador do curso de Geografia da UFF, gentilmente e com entusiasmo, assinou como coordenador do projeto de extensão para termos apoio da UFF, que, naquele momento, consistiu basicamente na possibilidade de nos ausentarmos das aulas por um par de semanas ou pouco mais de um mês. No final do ano, em uma parceria com o curso de Pedagogia, que nos cedeu a ilha de edição que outro projeto de extensão utilizava para a realização de documentários, tínhamos em mãos um documentário cujo roteiro, a produção e as filmagens haviam sido realizadas em conjunto com os professores e alunos da aldeia Barra Velha. Naquele ano de 2007, já éramos quatro pessoas: três estudantes de Geografia da UFF e uma aluna de Direito e Filosofia na Unirio e na Universidade Estadual do Rio de Janeiro. E ainda no ano de 2007, nosso grupo voou para o município de Oriximiná, no Pará, para realizarmos o mesmo tipo de trabalho com as populações remanescentes de quilombos. Naquele momento, estávamos reativando o *campus* avançado da UFF nesse município, que depois seria utilizado por diversos pesquisadores das mais diversas áreas, e nos beneficiamos de um convênio entre a UFF e a Força Aérea Brasileira para voarmos em seus aviões. E nesta primeira viagem, tecemos uma relação com a Associação de Remanescentes de Quilombo, cujas lideranças abraçaram generosamente o projeto e deram as indicações das comunidades que teriam mais abertura para o trabalho. Ainda em 2007, realizamos as filmagens do que viria a ser o documentário *Erepecurú*. Nos anos seguintes, produziríamos mais um documentário, expandindo as comunidades e as equipes. Teria também a oportunidade de, pela primeira vez, visitar um Terra Indígena na Amazônia — a Terra Indígena Trombetas Mapuera —

para um curto trabalho de mapeamento participativo e êmico, com professores indígenas de mais de uma etnia, como a Waiwai e Waiwaiana, para a utilização nas escolas indígenas.

Após esse primeiro contato com povos indígenas amazônicos, foi apenas em 2011 que retornei ao trabalho com indígenas, ainda na área da educação, com os Yanomami. No início daquele ano, passei a trabalhar no Programa de Educação Intercultural e Bilíngue da Associação Serviço e Cooperação com o Povo Yanomami (Secoya). Essa organização foi oficialmente fundada em 1997. No entanto, desde 1991, a equipe que fundaria a associação já atuava na Terra Indígena Yanomami na região do Médio Rio Negro. Um programa de educação diferenciada de ensino bilíngue já havia sido iniciado em 1992. Em 1999, a Secoya expandiria seu espectro de atuação, fazendo um convênio com a agora extinta Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) para a “execução de ações básicas de saúde” (texto informado pelo Site da Secoya). No âmbito do convênio, que duraria 10 anos, foram construídos polos de assistência à saúde (postos de saúde) nas aldeias mais populosas da região. Em 2001, teve início o programa de formação de professores no qual eu iria trabalhar dez anos mais tarde. Naquele momento, 2011, as atividades da associação se concentravam no Rio Marauíá, um afluente do médio Rio Negro, e uma das vias de entrada da Terra Indígena Yanomami. Aproximadamente dez aldeias se localizavam nas margens desse rio e de alguns de seus tributários. Eu viria compor, naquele início de ano, uma equipe pequena, com mais duas professoras e uma enfermeira voluntária. A princípio, o trabalho consistia em produzir os Projetos Político-Pedagógicos das escolas construídas e mantidas pela Secoya, em contato direto com os professores, em um regime de trabalho no qual eu passava dois meses dentro da TI e vinte dias de “descanso” em casa. Logo o trabalho ganhou maior abrangência. Passamos, os diferentes grupos de professores de cada uma das aldeias e eu, a produzir uma metodologia de formação continuada dos professores, que chamamos de pesquisa intercultural. Muitas experiências profissionais e pessoais relacionadas a um trabalho direto e contínuo dentro de comunidades yanomami aconteceram nesse período. Desde interdições à metodologia da pesquisa por parte de lideranças comunitárias — por receio de que antigas rivalidades e dores por mortes ocorridas em processos de cisão de comunidades fossem reacendidas por nossas pretensões de traçar a história do povoamento do Rio Marauíá, que incluiria entrevistas com pessoas mais velhas que viveram tais cisões, que possibilitaram o povoamento — até a demanda vinda dos próprios professores yanomami para que eu aprendesse a língua Yanomami falada

naquela região. Infelizmente, não tive tempo de aprendê-la, pois em 2012 estaria trabalhando com a Hutukara Associação Yanomami, cuja sede se localiza em Roraima e cujos integrantes são de regiões diferentes da Terra Indígena, falantes de outras variedades do idioma yanomami. A Hutukara também mantinha uma relação maior com outras regiões da Terra Indígena Yanomami / Ye'Kuana, para as quais tive a oportunidade de viajar. Essa experiência, rica em diversos sentidos, tornaria meu aprendizado das línguas yanomami muito fragmentado. Pelo período relativamente curto em que trabalhei diretamente com a Hutukara, foi impossível desenvolver um conhecimento realmente aprofundado da língua. Assim, não me tornei de forma alguma fluente em nenhum dos idiomas yanomami. Como uma veia secundária de minha pesquisa de mestrado, no entanto, eu me debruçaria sobre estudos de linguística e de linguística histórica comparada das línguas yanomami.

Boa parte do ano de 2011 se passou e os resultados dessa primeira experiência de trabalho foram Projetos Político-Pedagógicos bilíngues, relações profissionais e pessoais criadas com os professores yanomami e o início do aprendizado da língua da região, que seria interrompido no ano seguinte, quando, me mudando de Manaus para Boa Vista, passei a trabalhar como assessor da Hutukara Associação Yanomami, compondo a equipe do Instituto Socioambiental.

Essa transição foi em boa medida possibilitada pelo convite direto de meu colega Vicente Coelho, com quem eu havia trabalhado no projeto de extensão da UFF, e que também havia trilhado um caminho neste meio de atuação abrangente chamado indigenismo. Assim, no início de 2012, eu iniciava um trabalho que me poria em contato com diversas regiões da TI Yanomami, suas lideranças mais dinâmicas e, é claro, toda a equipe da Hutukara, e seu presidente, Davi Kopenawa. O trabalho com a Hutukara e o ISA tinha um perfil diferente do que eu havia realizado com a Secoya. O que se esperava de mim era que fortalecesse a comunicação entre aquelas duas instituições, atuando como um assessor geral de todos os coordenadores da Hutukara — as coordenações de Saúde, Educação, Comunicação e Proteção Territorial. Como assessor, eu tinha também como tarefa auxiliar na preparação logística das reuniões anuais da Hutukara, tanto a geral quanto as chamadas regionais, quando o núcleo duro da associação se reunia com lideranças de regiões específicas da TI — vale lembrar que a TI Yanomami possui 9.419.108 hectares com áreas de floresta remota e relevo montanhoso. Por esse motivo, tive a oportunidade de conhecer diversas partes da TI. Porém, o aprendizado das línguas ficou comprometido, já que eu trabalhava diretamente agora com uma equipe de

lideranças yanomami de diferentes regiões, conseqüentemente falantes de diferentes línguas yanomami (a família linguística yanomami possui consensualmente quatro línguas distintas, havendo divergências entre linguistas, por conta de orientações teórico-metodológicas, sobre a existência ou não de uma quinta língua).

Pouco tempo depois, em 2013, a preocupação da Hutukara com que tipo de relações alguns grupos yanomami mantinham com patrões e regatões no médio curso do Rio Negro me fez conceber um projeto de pesquisa em Antropologia para investigá-las. Assim, em 2014, ingressei no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade de Brasília em 2014 para realizar o mestrado nesse tema. A pesquisa resultou na dissertação *As diferentes formas de relação patrão/freguês: os Yanomami e os regatões na exploração de piaçaba em Barcelos, Médio Rio Negro*. A pesquisa seria finalizada em 2016, sob a orientação de Stephen Baines.

Tive assim a oportunidade de presenciar diferentes tipos de relação entre indígenas e não-indígenas, e as diferentes formas de enunciação de discursos em contextos como o de interlocução com operadores do Estado e interlocução com comerciantes de fibras de piaçaba. Isso conduziu minha atenção para o plano da investigação das operações realizadas dentro de diferentes epistemologias para a produção dos discursos e, de forma geral, produção de estratégias de relação. No período subsequente ao término da dissertação, o exercício de lembrar e comparar os momentos que havia presenciado permitiu construir um escopo de perguntas sobre a relação entre o agenciamento de conhecimentos e as formas de resistência indígena à situação colonial.

Optei por fazer o Doutorado em uma instituição de ensino e pesquisa de nível superior amazônica. Há uma motivação simples: a pesquisa é realizada na região amazônica e existem centros de pesquisa na Amazônia. Já havia feito o Mestrado em Brasília, a graduação no Rio de Janeiro. Minha ideia é trabalhar com a descolonização do saber. Para ser coerente com a proposta da pesquisa, quis ser coerente na escolha da instituição na qual a realizaria. Privilegiar as instituições amazônicas de pesquisa, no meu caso, me pareceu um primeiro passo em busca dessa coerência. Dentro de um esforço coletivo da comunidade acadêmica de descentralizar a produção de conhecimento, optei por uma instituição que, de um ponto de vista hegemônico, está fora do centro. Mesmo contando com menos recursos financeiros que outros centro de pesquisa de fora da região Amazônica, universidades públicas dessa região, bem como institutos de pesquisa, têm tradição de produção de conhecimento robusto e de referência internacional. A Amazônia

seria uma periferia? Centro e periferia, porém, são evidentemente posições relativas a um ponto de vista. Nesta direção, penso, ela é o centro.

Decidi empreender um esforço para a compreensão da interculturalidade como práxis indígenas na Amazônia. Mais precisamente, no sudoeste amazônico, no estado do Acre. O que me moveu foi a convicção de que essa noção é um dos instrumentos de conhecimento e prática mais sofisticados produzidos pelos povos indígenas no contexto da situação colonial. As notícias que tivera sobre a atuação de Agentes Agroflorestais Indígenas no Acre, ainda quando me encontrava em Roraima (portanto, antes mesmo da realização do Mestrado) já haviam me instigado. Logo, parti para esta empreitada mirando o Acre enquanto o “centro do mundo”. Não em uma perspectiva romantizada ou idealista. Propriamente, em uma perspectiva metodológica em sentido amplo: onde, hoje, no mundo há métodos sendo criados e realizados para mitigar, ou mesmo deter, a catástrofe climática que vivenciamos? Há, certamente, diversos lugares, bem como diversos coletivos humanos produzindo esses métodos, todos estes contextos podendo ser considerados “centros do mundo”. O Acre, nesse sentido, é um deles. Diante da catástrofe que é o Capitaloceno, vemos nos povos indígenas que habitam o Acre métodos para enfrentá-lo. O movimento indígena no Acre tem como principais alvos o direito ao território, à autodeterminação e à segurança alimentar, por meio de uma práxis de cuidado da natureza. Um levantamento amostral feito pelos próprios AAFIs e organizado pela Comissão Pró-Indígenas do Acre em plantios agroflorestais de 139 aldeias em 13 Terras Indígenas registra que os AAFIs e suas comunidades plantaram nos últimos 20 anos 137.534 plantas, de 476 espécies, sendo aproximadamente 76 espécies de frutíferas. Especificamente entre 2021 e 2023, 428 plantios em 40 aldeias de 12 TIs tiveram suas áreas mensuradas, contabilizando um total de 209,7 hectares. Para além da prática do plantio de árvores, as estratégias de vigilância dos territórios inibem o avanço do desmatamento em Terras Indígenas, que são atualmente baluartes de vegetação nativa. O fortalecimento das cultura e das língua indígena, por estratégias que serão vistas adiante, também compõe o arsenal epistemológico e a política de resistência ao Capitaloceno.

Como será visto, entendemos o Capitaloceno como resultante da situação colonial, compreendida aqui enquanto fenômeno global. Assim, as mudanças climáticas e o sexto episódio de extinção em massa de espécies, principais características do Capitaloceno, são consequências da situação colonial entendida enquanto fenômeno global. A busca pela soberania alimentar, pelo fortalecimento cultural e pelo empoderamento das mulheres indígenas, empreendida por povos indígenas no Acre, é entendida aqui

enquanto arte para enfrentar a situação colonial e o Capitaloceno. Atualmente, essa busca é realizada com um instrumento sofisticado: a interculturalidade.

## Introdução

### A agência indígena em situações coloniais

*Estar com aquela turma me fez refletir sobre o mito da sustentabilidade, inventado pelas corporações para justificar o assalto que fazem à nossa ideia de natureza. Fomos, durante muito tempo, embalados com esta história de que somos humanidade. Enquanto isso — enquanto seu lobo não vem — fomos nos alienando desse organismo de que somos parte, a Terra, e passamos a pensar que ele é uma coisa e nós outra: a Terra e a humanidade. Eu não percebo onde tem alguma coisa que não seja natureza. Tudo é natureza. O cosmos é natureza. Tudo que eu consigo pensar é natureza.*

Ailton Krenak

#### Nosso tema de pesquisa e sua pertinência

Esta pesquisa é sobre produção de conhecimento e estratégias indígenas de enfrentamento às ameaças à sua existência em contextos de relações coloniais,<sup>2</sup> e está focada na interculturalidade como forma de diálogo e método de relação. Entendemos que a interculturalidade também pode ser compreendida como um projeto político, cultural, ético, epistêmico e social, como escreve Catherine Walsh (2007, p.47) quando fala especificamente sobre os movimentos sociais indígenas e negros no Equador. Isto é, enquanto conceito, essa noção engloba diversas faces de uma epistemologia da resistência à situação colonial. Ela tem gêneses múltiplas, em diversos movimentos indígenas, negros, e outros segmentos populacionais oprimidos em uma perspectiva mais ampla na América Latina. A interculturalidade pode ser compreendida como um meio, uma ferramenta, um método, cujo fim é o enfrentamento da situação colonial e sua principal consequência contemporânea, o Capitaloceno.

Nos preocupamos aqui com o papel que as conceituações e práticas indígenas relativas à catástrofe climática em curso têm na construção intercultural de alternativas para um “adiamento do fim do mundo” (KRENAK 2019, 2017) e para a construção dos possíveis “mundos por vir” (DANOWSKI & VIVEIROS DE CASTRO 2014). Essa catástrofe não se resume apenas às mudanças climáticas, mas também ao corrente fenômeno identificado como o sexto episódio de extinção em massa experimentado pela

---

<sup>2</sup> Entendo aqui as dimensões coloniais de uma sociedade como aquelas referentes à opressão de qualquer coletivo ou indivíduo considerado como relativamente externo ou marginal. Sociedades colonizadoras modernas são resultado de processos longos de colonização, e têm nos Estados modernos as suas ferramentas para manter oligarquias ocidentais ou ocidentalizadas — uma forma de definir as elites econômicas dessas sociedades.

vida na Terra (KOLBERT 2014). Extinção em massa que leva à perda de biodiversidade em um sentido amplo, isto é, não somente a extinção de espécies, mas também a extinção de biomas e ecossistemas. Por sua vez, ambos os fenômenos estão compreendidos dentro da contemporânea era geológica, cuja causa é, como defende Moore, a espécie humana: o Capitaloceno. Moore propõem o termo Capitaloceno para marcar o período da história do planeta no qual a natureza passaria a ser organizada pelos humanos a partir da lógica do capital (Moore 2016, p.6).

\*\*\*

Nossa proposta, desde o início do trabalho de campo, foi orientar a etnografia pelo contexto do movimento indígena acreano. Mais especificamente, pelo contexto que nos era possível desvelar a partir das relações interpessoais que estabelecemos com nossos interlocutores indígenas, realizando o esforço de compreender as dinâmicas desse movimento de acordo com os referenciais internos a ele. O texto etnográfico resultante dessa decisão tem o formato de um mosaico. Discernimos três principais referências que norteiam os povos indígenas no Acre em sua prática da interculturalidade na acepção acima proposta. São elas: a soberania alimentar, o fortalecimento cultural e o empoderamento feminino. A práxis intercultural e as negociações com a sociedade colonizadora são realizadas a partir desses referenciais, para os quais se criou um vocabulário comum. Assim, essas negociações são informadas por epistemologias indígenas e ocidentais, sendo também realizadas em espaços indígenas, espaços “públicos” do Estado e espaços construídos conjuntamente. Usamos a palavra espaço em seu sentido geográfico, arquitetônico e epistêmico. A perseguição desses objetivos, por si só, pode ser compreendida como um enfrentamento da situação colonial e das consequências do Capitaloceno.

A pesquisa está baseada na análise dos esforços empreendidos por jovens indígenas Shanenawa visando o seu fortalecimento cultural, o aumento do protagonismo das mulheres indígenas do Acre no movimento indígena<sup>3</sup>, e a consolidação do processo de

---

<sup>3</sup> No caso do protagonismo feminino, nos debruçaremos sobre a trajetória de duas lideranças em particular: Edilene Barbosa Huni Kuin e Valdenira Huni Kuin. Essas trajetórias, além de explicitarem o enfrentamento de ambientes machistas, também ressaltam como uma perspectiva feminina dos desafios enfrentados pelos povos indígenas, bem como suas práticas, são fundamentais para o enfrentamento da situação colonial.

formação e prática dos Agentes Agroflorestais Indígenas do Acre (AAFI). São, portanto, três diferentes casos de protagonismo.

Em síntese, discernimos três grandes referenciais do movimento indígena no Acre: soberania alimentar, empoderamento feminino e fortalecimento cultural. O movimento em direção a esses referenciais se dá por meio de ações interculturais perpetradas por três protagonismos: jovens indígenas, mulheres indígenas e Agentes Agroflorestais Indígenas. Frisamos novamente que isto não é um recorte analítico, é uma opção narrativa baseada no discernimento que nos foi possível realizar do movimento indígena no Acre. Por isso, mais do que análises aprofundadas de cada um desses referenciais, traremos nos capítulos narrativas etnográficas que unem os pontos que eles têm em comum: a interculturalidade como arte de se mover dentro da situação colonial.

\*\*\*

Os protagonismos mencionados se refletem nas dinâmicas de resistência à situação colonial em um regime de perpétua negociação de relações intergeracionais e entre gêneros. Essas negociações se realizam em um cenário no qual o associativismo indígena torna-se um canal de diálogo entre os povos indígenas e a sociedade colonizadora e Estado. Dessa forma, as tensões intergeracionais e entre gêneros se dão também dentro do contexto do associativismo indígena, bem como na ocupação de espaços dentro do Estado, notadamente os órgãos de governo e Universidades. Dão-se igualmente no interior das comunidades indígenas e nas relações interpessoais de forma mais abrangente, dentro ou fora da comunidade, dentro ou fora do associativismo, dos espaços de poder do Estado.

Daremos atenção especial, portanto, às associações indígenas. Sabemos que o associativismo é apenas mais uma das diversas ferramentas de enfrentamento da situação colonial. Para um estudo da interculturalidade, no entanto, ele é uma ferramenta particularmente adequada: construindo Pessoas Jurídicas, os povos indígenas do Acre logram adentrar a seara epistemológica da sociedade colonizadora, ao mesmo tempo em que, para construí-las, travam articulações intercomunitárias, intergeracionais e entre gêneros. Não nos valem de uma dicotomia simplista que equivalha articulações intercomunitárias a uma dimensão interna das sociedades indígenas e o associativismo enquanto uma práxis voltada para um diálogo externo. As correlações de interesses

peçoais e coletivos, relações interpessoais e interinstitucionais e, principalmente, o caráter intercultural dessa práxis não permite a realização dessa dicotomia.

Hoje, existem centenas de associações indígenas no Brasil, associações na acepção propriamente ocidental do termo, a de livre associação de cidadãos, reconhecida formalmente pelo Estado.<sup>4</sup> O que há de subjacente ao surgimento dessas associações é, entre outros fatores, o crescente protagonismo indígena na arena política nacional. Isso lhes possibilita a apropriação de formas organizativas e papéis sociais inscritos na tradição da civilização moderna ocidental e individualista — tanto a pessoa jurídica quanto os direitos individuais têm o Estado como referencial. Porém, as associações indígenas não visam exclusivamente o diálogo com o Estado. A formação de uma rede de parcerias institucionais com entidades da sociedade civil brasileira, como Organizações Sociais de Interesse Público e institutos de pesquisa (privados ou públicos), bem como instituições internacionais, seja de fomento ou de parcerias em execução de projeto, são também alguns dos objetivos primeiros da fundação de uma associação. O estreitamento de laços intercomunitários também figura entre esses objetivos, assim como o fortalecimento e estabelecimento de laços com outros povos indígenas, tanto aqueles cujos territórios habitados localizam-se no sudoeste amazônico quanto os que vivem em outras partes da Amazônia e do Brasil.

Até o início da década de 1980, as principais interlocuções entre as sociedades indígenas e o Estado se davam quando suas terras eram invadidas, fosse por projetos estatais de desenvolvimento econômico (implantação de estradas, construção de hidrelétricas, implantação de linhas de energia etc.), fosse pela expansão da fronteira produtiva nacional (agrária, pecuária, mineira etc.), não necessariamente subsidiada pelo Estado.

A partir desse período, tem início uma mobilização indígena cada vez mais difundida pelo país, em um momento em que líderes indígenas costuram suas primeiras parcerias com ambientalistas e parceiros indigenistas e delineiam linhas discursivas que até hoje servem de moldura para a interlocução com o Estado. Na primeira fase desse momento, o principal objetivo em diversos casos é a garantia de território por meio da demarcação das Terras Indígenas. É durante as décadas de 1990 e 2000 que se intensificam a criação de associações indígenas. Uma das características do que se poderia chamar “movimento indígena” no Brasil é que, ao invés de ser um movimento nacional

---

<sup>4</sup> Veja o *website* do Instituto Socioambiental, indicado na bibliografia, onde encontramos uma lista mais ou menos atualizada dessas associações.

unificado, as mobilizações indígenas se dão ao nível local e regional, e a criação de associações denota essa característica. Em alguns casos, há a articulação de associações locais por meio de instituições criadas com esse objetivo, como a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (Foirn) e a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (Coiab). Porém, organizações como a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) não logram propriamente o alcance de uma representatividade a qual se propõem. O perfil político da mobilização indígena no Brasil ainda é o de organizações de atuação local ou regional: associações que representam determinadas aldeias, determinado povo ou povos, ou uma determinada Terra Indígena. Isso se reflete no movimento indígena no Acre. Ao mesmo tempo em que há uma gama de organizações locais e regionais, assim como organizações de recorte por categorias profissionais e gênero, houve ao menos um momento na história recente desse movimento no qual ocorreu a preponderância de uma organização de abrangência nacional nas lutas indígena. De igual forma, houve um período no qual diversas organizações, indígenas e de povos da floresta, se uniram em uma coesão espontânea, motivada por objetivos comuns. Estamos falando da União das Nações Indígenas, que teve papel significativo na articulação da Aliança pela Floresta.

Gandra e Nobre (2016) mencionam a União das Nações Indígenas como uma organização importante que surgiu no contexto da mobilização indígena brasileira a partir de 1980. O principal objetivo da UNI era manter um diálogo entre as lideranças indígenas e o Estado, promovendo uma aliança permanente entre os povos indígenas na luta por seus direitos. Em 1985, a UNI realizou uma assembleia que contou com a participação de 60 lideranças de 32 povos indígenas, onde a estruturação da própria UNI e a participação na Constituinte foram discutidas. Os autores também discutem o papel da UNI na articulação com outras entidades, como o Conselho Indigenista Missionário (CIMI). A UNI defendeu a representação indígena na Constituinte por meio de representantes escolhidos diretamente pelas comunidades, sem vinculação partidária. A estratégia da UNI incluía o contato permanente com parlamentares e a elaboração de um “Programa Mínimo”, que abordava questões fundamentais como os direitos territoriais dos povos indígenas. Ailton Krenak foi uma figura significativa que atuou como coordenador nacional da UNI. Ele é reconhecido por sua contribuição nas mobilizações durante a Assembleia Constituinte.

José Pimenta (2007) discute a Aliança dos Povos da Floresta como uma importante coalizão política que se formou no contexto da luta pelos direitos territoriais

e ambientais no Acre, especialmente no final da década de 1980. Ela uniu seringueiros, indígenas e outras populações tradicionais da Amazônia em torno de uma plataforma comum de reivindicações, com forte ênfase na defesa do território e na proteção ambiental. Essa coalizão teve repercussão internacional, particularmente após o assassinato do líder seringueiro Chico Mendes, que catalisou a formalização da aliança em 1989.

A Aliança dos Povos da Floresta surgiu das lutas comuns entre seringueiros e indígenas contra a expansão predatória da pecuária e o desmatamento na Amazônia. Ambos os grupos enfrentavam pressões e ameaças semelhantes e, ao unirem forças, conseguiram maior visibilidade e poder de negociação. O objetivo principal era garantir o controle dos territórios considerados essenciais para a reprodução sociocultural dessas comunidades. Ela foi oficialmente lançada em 12 de maio de 1989, em São Paulo, pelos representantes da União das Nações Indígenas (UNI) e do Conselho Nacional dos Seringueiros (CNS). Embora nunca tenha se consolidado como uma organização formal, a aliança representou um marco no indigenismo e ambientalismo regional.

Apesar de seu impacto inicial, a Aliança dos Povos da Floresta começou a se desarticular a partir de meados da década de 1990, devido a divergências internas entre lideranças indígenas e seringueiros. Mesmo assim, deixou um legado profundo na política ambiental e indigenista do Acre.

Nesta pesquisa, analisaremos mais detidamente o processo de criação e dinâmica de atuação de três associações indígenas no Acre. A primeira delas é uma associação indígena shanenawa, que está atualmente (2022) em processo de criação por jovens da Terra Indígena Katukina/Kaxinawa, em Feijó. Seu nome é Shane Feru Xinã Peshkuay Keneya (“pensamento da juventude Shanenawa”). Também analisaremos as atividades levadas a cabo por duas organizações indígenas fundadas no início dos anos 2000, com trajetórias já consolidadas: a Associação do Movimento dos Agentes Agroflorestais Indígenas do Acre (AMAAIAC), fundada por Agentes Agroflorestais Indígenas formados pela organização não-indígena Comissão Pró-Indígenas do Acre (CPI-Acre), e a Associação Sitoakore, uma associação de mulheres indígenas voltada principalmente para a facilitação do comércio de artesanato. Essa associação também se propõe a realizar atividades relacionadas à defesa dos direitos das mulheres indígenas de forma mais ampla, e um exemplo disso foi a realização do 1º Fórum de Mulheres Huni Kuin, em parceria com a Federação do Povo Huni Kuin do Acre (FEPHAC), entre 21 e 24 de março de 2022.

No que concerne à busca por soberania alimentar, realizaremos uma incursão sobre as relações específicas entre a AMAAIAC e a Comissão Pró-Indígenas do Acre (CPI-Acre), pois elas evidenciam as tensões entre diferentes matrizes de conhecimento na forma como se escolhe “manejar” a “natureza”. Um exemplo emblemático é a semântica dos cursos de formação de Agentes Agroflorestais, onde se ressalta a tensão epistemológicas inerentes a tais conceitos, que podem ter mais de um significado a depender do enunciante. Nesse sentido, mais do que uma discussão sobre as técnicas propriamente ditas de manejo intercultural de recursos naturais oriundos tanto do extrativismo quanto da agricultura, descreveremos a própria relação entre essas duas instituições, que é o espaço onde se produzem essas técnicas. Baseamos nossa descrição do processo de formação dos AAFIs e das atividades conjuntas entre a AMAAIAC e a CPI-Acre em documentos diversos, tais como relatórios e apostilas produzidos em cursos, viagens de assessoria técnica e oficinas realizados pela CPI-Acre ao longo das décadas de 1990 e 2010. O alcance de uma soberania alimentar atravessa negociações interculturais fundamentais, e as ações para alcançá-la têm como alicerces as noções de natureza, conservação, manejo de recursos naturais e gestão territorial e ambiental dos territórios indígenas. As negociações interculturais epistêmicas em torno desses conceitos, oriundos de uma episteme ocidental, ressaltam tensões de poder sobre corpos, territórios e capitais. Dessa forma, pedimos que leitoras e leitores não estranhem as escassas aparições deste termo (soberania alimentar) na descrição dessa relação. Basta termos em mente que, no que concerne ao objetivo da relação entre a CPI-Acre e a AMAAIAC, está o alcance de uma soberania alimentar pelos povos indígenas do Acre. Como se verá, o tema da soberania alimentar será tratado também na descrição das preocupações de algumas das lideranças indígenas com as quais trabalhamos, onde se verá a tensão entre o uso dos termos “segurança alimentar” e “soberania alimentar”. Além disso, esse tema é transversal e não nos limitaremos a tratá-lo somente ao longo da descrição das relações entre a AMAAIAC e a CPI-Acre.

No que concerne ao fortalecimento cultural, vamos acompanhar um movimento organizado por jovens Shanenawa no qual realiza-se um resgate de práticas rituais que têm no Uni (Ayahuasca) seu motor principal. Esse movimento, a um só tempo, também produz e demanda o estreitamento de laços intercomunitários e tensões geracionais. Aqui, fica especialmente evidente como a criação e realização da associação Shane Feru Xinã Peshkuay Keneya é apenas mais um dos diversos métodos interculturais para o

enfrentamento da situação colonial. A etnografia expõe sua posição em um mosaico de ações voltadas para o fortalecimento cultural.

No que concerne ao empoderamento feminino, analisaremos a trajetória de lideranças mulheres, como dito, assim como analisaremos a atuação da Sitoakore. A paisagem contemporânea do movimento indígena no Acre ressalta o protagonismo das mulheres em diversas áreas de atuação: a realização de associações, a presença em espaços públicos (universidades, órgãos públicos de governo...) e o cuidado das crianças e adolescentes dentro das Terras Indígenas e nas cidades, especialmente Rio Branco.

\*\*\*

É no contexto de construção de diálogo e de práticas interculturais junto a parceiros não-indígenas que conjuntos de saberes de diferentes matrizes, eurocentradas e ameríndias, são agenciados na criação de associações indígenas. Estamos falando da interculturalidade enquanto proposta indígena para a construção de relações com a sociedade colonizadora, nas quais a intenção é criar campos semânticos que busquem, justamente, a interpenetração de culturas. Nosso tema, portanto, vai além das questões relativas à subalternização do saber indígena na situação colonial. Entendemos que a subalternização é uma condição colonial e um ponto de vista. A sociedade colonizadora, em processos coloniais, subalterniza povos e saberes indígenas — processos de genocídio e epistemicídio. Porém, a partir do momento em que se muda o ponto de vista e o saber indígena passa a ser o centro, tem-se a situação colonial como uma estrutura material e histórica objetiva — há uma sociedade colonizadora genocida — que é interpretada e realizada de maneiras muito diferentes pelos agentes que produzem as relações interétnicas: indígenas e não-indígenas. Aqui, buscamos a agência indígena na relação interétnica no que diz respeito, especificamente, aos processos relacionados com produção e agenciamento de conhecimentos para, como dissemos, enfrentar a situação colonial e o Capitaloceno, ou seja, enfrentar o genocídio, epistemicídio e o ecocídio que são as consequências últimas dessa situação.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Por epistemicídio compreendemos o assassinato de conhecimentos, uma das consequências mais nefastas do etnocídio. O etnocídio, conceito mais conhecido, refere-se ao assassinato da cultura de um povo. Finalmente, ecocídio refere-se aqui ao assassinato de nossa casa, seja a conceituação que lhes atribuamos: Terra, Natureza, Gaia.

Tomamos o cuidado de definir as flutuações do conceito de “sociedade colonizadora” neste trabalho, pois as relações interétnicas (e consequentes epistemologias de resistência) são realizadas em diversas esferas dessa sociedade. As flutuações aqui têm a ver com essas diferentes esferas. Em uma perspectiva sul-americana, entendemos por sociedade colonizadora a sociedade que teve origem com a colonização das Américas pela Europa. Mas não nos confundamos: não estamos tratando aqui apenas das sociedades modernas das Américas, frutos diretos desses processos (WALLERSTEIN 1974; QUIJANO 2002). Estamos tratando também das sociedades que se desenvolveram na Europa a partir dessa invasão. Um passo além: estamos nos referindo também à sociedade moderna industrial, corolário dos diversos processos econômicos, políticos, culturais e tecnológicos possibilitados por esta invasão. Estamos falando ao mesmo tempo dos Estados Nacionais modernos, tanto das Américas quanto europeus, mas também os Estados e sociedades ocidentalizados (em suas dinâmicas econômicas e culturais) fora da Europa, que, graças à sua industrialização, são também agentes colonizadores, como os Estados modernos da China e do Japão.

Uma última diferenciação é necessária: flutuamos ora no entendimento de Estado como “sociedade colonizadora”, ora no entendimento de que há sociedades que se formaram nos processos históricos desencadeados pela invasão das Américas e que vão além desses Estados. A sociedade brasileira, por exemplo, é muito mais do que o Estado brasileiro. Isso se pode dizer da sociedade mexicana, canadense, francesa, ou qualquer outra sociedade que, em seu curso histórico, chegou a formar Estados Nacionais enquanto seu instrumento normativo. Há, ainda, os casos plurinacionais, quando diversas sociedades convivem sob o domínio de um único Estado. Esse caso é evidente no contexto dos Estados americanos (Brasil e Bolívia, por exemplo), mas também em Estados como a Espanha ou a China. Daí a constatação: estamos lidando com a ideia da sociedade brasileira como uma sociedade colonizadora. Um agente colonizador no curso das sociedades indígenas que estavam e estão presentes, realizando territórios, em um espaço que lhes foi usurpado por essa sociedade colonizadora, por meio, mas não somente, de um instrumento normativo criado por ela — o Estado.

Nos valemos da diferenciação que Gopal Balakrishnan (2012) realiza, em uma interpretação dos escritos de Hegel, entre nacionalidade étnica e nacionalidades derivadas do Estado moderno. Seriam nacionalidades étnicas aquelas baseadas no compartilhamento, entre comunidades, de uma história ancestral comum, língua comum e localização geográfica comum: os judeus e persas, por exemplo. Os primeiros inclusive

presentes em diversos Estados modernos e compartilhando uma diáspora ancestral comum tanto quanto uma origem geográfica ancestral comum, enquanto os segundos, formam o moderno Irã, o qual, na condição de Estado, oprime minorias étnicas como a nação curda. Seriam nacionalidades derivadas do Estado moderno aquelas fruto de um processo histórico descontínuo e orientado pela estruturação do sistema capitalista e pelos mecanismos de poder estruturados pelo Estado moderno. Gopal Balakrishnan argumenta, em uma revisão das posições de Marx sobre nacionalidade e Estado, que haveria um equilíbrio entre a noção de que a nacionalidade (étnica) é impactada pelo sistema capitalista e a noção de que esse mesmo sistema deu origem ao Estado burguês moderno, sua estrutura juridicamente invariante e sua territorialidade fixa (op. cit., p.290). Para ele, a comunidade política constituída pelo Estado moderno seria apenas imaginada, impotente e irreal. Por isso mesmo, apropriada ao Estado moderno. Um dos indícios disso é a própria ideia de naturalização e cidadania. A nação do Estado moderno é aberta não somente à assimilação de estrangeiros (nacionalidades étnicas também podem ser), mas a total assimilação necessariamente passa pela aquisição da cidadania relativa ao Estado. Isto é, torna-se plenamente brasileiro o estrangeiro (nascido em outro país) que se naturalize brasileiro, ou seja, torne-se brasileiro perante o Estado brasileiro, adquirindo a cidadania brasileira. Nação brasileira é uma comunidade inventada, não acabada ainda, e cuja identidade é estreitamente vinculada ao Estado brasileiro moderno. Por sociedade brasileira, designaremos essa entidade obscura que engloba a nação e o Estado brasileiro. A sociedade brasileira é, portanto, em sua essência, uma sociedade colonizadora quando os referencias são o território sul-americano e os povos indígenas. O mecanismo pelo qual uma pessoa indígena nascida em território do Estado brasileiro é uma pessoa de nacionalidade brasileira, usufruindo, no entanto, do direito à sua autodeterminação como membro de um povo indígena, somente torna isso mais evidente.

Intentamos aqui, com esta breve digressão, alertar aqueles que leiam este trabalho para a flutuação necessária que faremos entre os termos sociedade colonizadora e Estado. Em nossa acepção, é a “sociedade colonizadora” que engloba o Estado, e não o contrário, por conta dos processos históricos que levaram ao surgimento de ambos. Um mesmo evento histórico de colonização deu origem a processos que desaguardariam na sociedade brasileira e no Estado brasileiro. Ambos são, portanto, “sociedade colonizadora”. Há também que se ter em mente que os avanços tecnológicos do século XX possibilitaram uma intensificação da globalização já em curso desde as expansões imperialistas de países europeus no século XVI. Nesse sentido, a acepção de “sociedade colonizadora” também

pode englobar o mercado capitalista mundial e as relações internacionais entre diferentes Estados.

A criação das associações e realização dos diversos tipos de atividades são tratados aqui como uma práxis que em sua realização sintetiza conhecimentos, os organiza e direciona suas aplicações, em uma tensão entre visões diferentes sobre o que constitui o bem-viver dos povos indígenas. Enfatizamos aqui, coadunados com Fals-Borda e Rahman (1991, p.156), a práxis na condição de “unidade dialética formada por teoria e ação na qual a ação é um determinante cíclico”. Esses autores, seguindo a definição hegeliana do conceito aristotélico de práxis, deram ênfase ao elemento da prática do conceito. No entanto, também na direção apontada pelos autores, incluímos na definição de práxis elementos de sabedoria prática (*phronesis*) e um certo “saber-fazer” moral.

Valdenira Huni Kuin (atual presidente da Sitoakore) organizando viagens de mulheres indígenas para o Acampamento Terra Livre em Brasília ou encontros de tecelãs. Eldo Purumã Shanenawa (atual presidente da Organização dos Professores Indígenas do Acre) trabalhando para realizar encontros de professores indígenas ou dando palestras sobre sua pesquisa de mestrado. Tëka Shanenawa (jovem liderança que se esforça para fundar a associação Shane Feru Xinã Peshkuay Keneya) abrindo uma nova aldeia e organizando um rodízio de encontros em todas as doze aldeias shanenawa da Terra Indígena Katukina/Kaxinawa, a fim de fortalecer os laços intercomunitários e preparar uma Conferência Shanenawa, corolário do rodízio e atividade fundamental para a consolidação dessa associação criada por jovens shanenawa. Essas e outras atividades serão descritas e discutidas neste trabalho com ênfase nas motivações que levaram à realização delas, bem como no método pelo qual são realizadas – buscando compreender o componente intercultural nesse método. Tomaremos cuidado para não generalizar uma oposição pouco realista entre o que se pode entender como “conhecimentos indígenas” e o conhecimento ocidental na produção dos métodos de atuação das associações indígenas e seus realizadores. No entanto, os diferentes termos mediadores de relações interpessoais serão enfatizados, posto que, no contexto de relações interculturais, essas diferenças parecem ser as mais importantes. Analisaremos as formas de relações interpessoais mediadas pelo capital (tipicamente ocidentais) e as formas de relações interpessoais mediadas por termos culturais indígenas (HUGH-JONES, 1992). Nesse sentido, também veremos as maneiras como se realizam as interpenetrações desses termos na construção de relações interétnicas, bem como na mediação de relações intercomunitárias.

O agenciamento de conhecimentos por indígenas em um contexto de relações interétnicas dentro da situação colonial, principalmente a partir do século XXI, se vincula também, mas não só, a uma consequência da situação colonial: o Capitaloceno, com suas principais consequências, isto é, as mudanças climáticas, a extinção em massa e a perda de biodiversidade. Desenvolveremos ao longo da tese esta noção: Capitaloceno enquanto uma consequência da situação colonial. Mostraremos também como os povos indígenas e os povos das florestas são impactados tanto no aspecto difuso da mudança climática, extinção em massa e perda de biodiversidade — as consequências da desestabilização do clima — quanto de forma direta no que concerne às atividades de outros coletivos humanos que produzem os fatores que contribuem para essas consequências do Capitaloceno. Enquanto determinados coletivos humanos vivenciam *as consequências dessas atividades*, os habitantes das florestas experienciam tanto *as consequências destas atividades* — as desestabilizações do clima, extinção em massa e perda de biodiversidade — e *a violência direta* destas próprias atividades.

\*\*\*

As primeiras décadas do século XXI vêm colecionando recordes de eventos climáticos extremos: as maiores secas, os maiores incêndios, as maiores precipitações dos últimos séculos, e, especialmente, as maiores temperaturas já registradas desde que a temperatura da Terra passou a ser mensurada. As enchentes ocorridas no Rio Grande do Sul em 2024 são um exemplo catastrófico da magnitude desses eventos extremos. Foram o resultado de uma combinação de fatores climáticos adversos, incluindo bloqueios atmosféricos e frentes frias associadas a áreas de baixa pressão — alterações dos padrões de circulação atmosférica são um resultado direto do aquecimento global. Essas condições meteorológicas impediram o deslocamento típico dos sistemas de chuva, resultando em chuvas intensas e prolongadas em várias regiões do estado entre o final de abril e o início de maio. Conforme a Defesa Civil do Rio Grande do Sul e a MetSul Meteorologia, 182 pessoas foram mortas e mais de 629 mil foram expulsas de casa devido às fortes chuvas que começaram em 27 de abril em Santa Cruz do Sul, na Região dos Vales. Sem parar, a chuva se estendeu por mais de 10 dias, sobrecarregando as bacias dos rios Taquari, Caí, Pardo, Jacuí, Sinos e Gravataí. Como essas bacias são interligadas, a água chegou ao Guaíba, em Porto Alegre, e à Lagoa dos Patos, em Pelotas e Rio Grande, que também transbordaram, afetando 478 municípios. Mais de 80 mil pessoas ficaram

desabrigadas, com um total de 2.398.255 afetados diretamente pelas enchentes. O nível do Guaíba alcançou um recorde de 5,3 metros, muito acima da cota de inundação de 3,6 metros, agravando a situação nas áreas urbanas e rurais do estado.

Eventos climáticos extremos, ora históricos, fazem parte da experiência de vida de toda a humanidade — sejam experimentados diretamente, como incêndios florestais, ou como consequências da desestabilização do clima, como desabastecimento de reservatórios de água que alimentam grandes cidades, com consequentes racionamentos de água. Todos esses fenômenos que vêm sendo experimentados na última década fazem o livro de Anthony Giddens, *The politics of climate change* (2009), parecer obsoleto, posto que seu argumento então partia da necessidade de lidar com um futuro intangível, mas plausível, e da responsabilidade humana para com esse futuro. O autor alertava para a necessidade de políticas globais que visassem a mitigação dos impactos que estariam por vir até o final do século XXI se a emissão de gases de efeito estufa proveniente da atividade humana não fosse revertida. Tudo indica que os eventos extremos sobre os quais a comunidade científica vinha alertando desde a Eco 92 (1992), ao Protocolo de Kioto (2010), ao Acordo de Paris (2015), se anteciparam às expectativas.

Estão frescas na memória de muitos de nós as tragédias ocorridas nas respectivas temporadas de seca dos Hemisférios Sul e Norte no ano de 2020, e em anos anteriores, nos quais houve uma sucessiva quebra de recordes de tamanho e impacto dos incêndios. Entre junho e setembro daquele ano, quase 1 milhão de hectares do bioma Pantanal foi tragado por incêndios florestais. As lamentáveis cenas de animais carbonizados são apenas uma das muitas faces de dor causada por esses incêndios neste bioma. Os incêndios no Pantanal ao longo do 1º semestre de 2024 superaram os registros do mesmo período de 2020, que até então era o ano recorde de queimadas. Dados disponibilizados pelo Programa de BDQueimadas, do Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais (Inpe), indicam que, no 1º semestre de 2024, mais de 517 mil hectares foram consumidos pelo fogo, uma área quase quatro vezes maior que o território da cidade de São Paulo. Nos primeiros seis meses de 2024, os focos de incêndio cresceram 8% em comparação com o mesmo período de 2020. No ano de 2024, o Laboratório de Aplicações de Satélites Ambientais da Universidade Federal do Rio de Janeiro (Lasa-UFRJ) já confirmou que a área queimada no bioma, que possui 16 milhões de hectares, aumentou em 39% entre janeiro e maio em relação a 2020.

Os incêndios florestais entre os anos de 2019 e 2020 na Austrália também foram dos mais severos já registrados naquele país. As imagens da Marinha australiana

evacuando pelo litoral mais de quatro mil pessoas da praia de Mallacoota, Victoria, enquanto a cidade era acossada pelo fogo, são emblemáticas de eventos climáticos extremos. Também no ano de 2020, os incêndios florestais da costa oeste americana foram os maiores já registrados. Somente no estado da Califórnia, mais de 1 milhão e seiscentos mil hectares — cinco vezes o tamanho da cidade de Nova York — foram consumidos pelo fogo. Cidades inteiras foram engolidas pelo fogo, superando os recordes de 1932 e 1999, até então os maiores já registrados. O ano de 2020 na Califórnia veio na esteira de outros dois anos de severas queimadas: em 2018, suas florestas setentrionais foram palco de dezenas de focos de incêndio, que deixaram em seus rastros, contabilizados, mais de 30 mortos e 100 feridos. Porém, em 2019, o incêndio batizado de Camp Fire, no extremo setentrional do Estado, “deixaria mais de 42 mortos e 200 desaparecidos, superando o Griffith Park Fire, de 1933, e se tornando o maior incêndio florestal de toda a história da Califórnia” (MOURA 2019, p. 21).

Os anos de 2023 e, ao que tudo indica, 2024, serão os mais quentes registrados nos últimos 150 mil anos — ou seja, os mais quentes experimentados pela espécie humana sobre a face da Terra, segundo o Painel Intergovernamental para Mudanças Climáticas (IPCC). Esse aumento severo nas temperaturas globais tem desencadeado uma série de fenômenos climáticos extremos. Ondas de calor intensas assolam diversas regiões, como a Europa e a América do Norte, onde temperaturas recordes superaram os 45°C, levando a emergências em várias cidades. O desequilíbrio da hidrosfera também é evidente, com a seca severa nos rios amazônicos afetando a navegação e a subsistência das comunidades ribeirinhas, seguida por fortes chuvas, que resultaram em enchentes devastadoras em estados como Acre e Amazonas. No sul do Brasil, temporais violentos e fora de época têm causado destruição, enquanto a Amazônia registra um número recorde de focos de calor, exacerbando o desmatamento e as emissões de gases de efeito estufa.

Chamamos a atenção para o fato de que as mudanças climáticas são consequências da situação colonial enquanto fenômeno global. Isso pode ser colocado da seguinte maneira: a desestabilização severa do clima do planeta — resultado da humanidade emergindo como uma força geológica — coincide com a emergência da Era Industrial, em meados do século XVIII. Uma combinação de inovações tecnológicas realizadas em países coloniais europeus foi paulatinamente se espalhando por todo o globo. Estas atividades, como as de geração de energia e as de propulsão de veículos de transporte, geram resíduos. Aquelas que dependem da combustão — seja de combustíveis fósseis ou outro tipo de combustível — emitem principalmente o dióxido de carbono (CO<sub>2</sub>).

Outras atividades produtivas industriais, como atividades agrícolas e pecuárias para geração de alimento, também geram outros gases de efeito estufa, notadamente o gás metano. Ambos são os principais gases que ocasionam o efeito estufa, que gera o aquecimento global, com a conseqüente desestabilização da biosfera.<sup>6</sup> Sustentamos que a emissão de gases de efeito estufa, a nível global, só foi e é possível pela situação colonial enquanto fenômeno global, na medida em que os países que primeiro se industrializaram aumentaram suas emissões de gases de efeito estufa ancorados pela exploração econômica de países de industrialização tardia, pois, em uma geopolítica da industrialização, o fluxo de capitais dos países outrora colônias ou subjugados, foi, ao longo dos séculos, o propulsor do aumento das atividades industriais nos países ricos.

Essas atividades, baseadas em uma relação colonial, impactam a biosfera onde se localizam os países pobres desde muito antes de sua contribuição para o advento de uma mudança no clima do planeta ser reconhecida, isto é, desde muito antes de os impactos dessas atividades terem o alcance planetário e serem compreendidos como tal. A colisão do planeta Mercadoria nas Américas (VIVEIROS DE CASTRO 2015b) se deu em um contexto de intensificação da interferência humana no clima do planeta.<sup>7</sup> Também podemos nos referir a este período histórico que se estende até o presente como a criação gradual de um sistema-mundo (Wallerstein, apud CASTRO- GÓMEZ&GROSGOUEL 2007) singularmente humano, capitalista, impulsionada pela expansão colonialista europeia desde o início do século XVI. Nesse mundo, há a intensificação da produção de mercadorias por meio de tecnologias de cada vez maior impacto ao sistema-terra. São as revoluções industriais e tecnológicas, com o espraiamento de um meio técnico-científico-informacional e subseqüente intensificação de seu impacto (SANTOS 1996). Agora falamos em atividades que, além de jogarem dióxido de carbono e metano fartamente

---

<sup>6</sup> Biosfera em sua acepção mais abrangente: incluindo tudo o que é vida e gera vida. Nesse sentido, a humanidade e os coletivos humanos fazem parte da biosfera. Por países (Estados) “realizados” queremos frisar que países não são dados, são construções de coletivos humanos, de forma alguma consensuais. Ameríndios, ciganos, curdos e outros coletivos “sem-Estado” que o digam.

<sup>7</sup> A questão dos critérios para o estabelecimento de um momento no qual a humanidade passa a impactar o sistema-Terra (Earth system) se refere à fixação de um momento para o início dessa nova época. Crutzen e outros autores (CRUTZEN et al 2011, p.842-867) defendem que a Revolução Industrial seria um ponto inicial lógico para o Antropoceno — um dos nomes propostos para designar a era geológica na qual a agência humana se torna determinante para o sistema-Terra — posto que as pesquisas em geologia, climatologia e em outras áreas indicam que as mudanças nos ciclos biogeoquímicos teriam tido início no final do século XVIII. O Antropoceno já teria entrado em uma segunda fase bem delineada após a Segunda Guerra Mundial, com a expansão mundial da industrialização, o desenvolvimento tecno-científico, a explosão demográfica, a corrida armamentista nuclear e o rápido crescimento econômico (id.ibid.). Segundo Danowski & Viveiros de Castro (2014, p.16), Crutzen já estaria mais inclinado a fixar os testes nucleares do século XX como o início do Antropoceno.

para a atmosfera, contribuindo para o aquecimento global, destroem a casa de todos os povos. Por exemplo, o avanço do arco de desmatamento pelo sul do bioma amazônico no Brasil, atividades como incêndios florestais antropogênicos e criminosos, e derrubadas de florestas, ao mesmo tempo, emitem dióxido de carbono para a atmosfera e corroem os ecossistemas onde vivem todos os povos. Da mesma forma, ameaçam a existência dos povos da floresta. Grileiros e madeireiros, mineradoras, o avanço da fronteira agropecuária pelo sul e sudoeste amazônico, com seu gado e suas monoculturas como a soja mas também outros tipos de cultivo, como plantações de eucalipto, e toda uma gama de agentes e atividades respaldadas pelo sistema-mundo capitalista usurpam territórios indígenas, invadem Terras Indígenas já homologadas, impactam estes territórios mesmo que indiretamente, quando, por exemplo, há a degradação de um rio vital para uma comunidade indígena dentro de uma Terra Indígena, causada pela aniquilação das florestas das cabeceiras deste rio, mesmo que estejam fora da Terra Indígena.

Dividimos as consequências da situação colonial enquanto fenômeno global em dois grupos: as atividades que geram a degradação da biosfera e ameaçam os grupos indígenas diretamente — por exemplo, a invasão de seus territórios por grileiros, madeireiros e garimpeiros, e as consequentes derrubadas de árvores e poluição dos mananciais d'água — e o grupo relativo às consequências da desestabilização do clima do planeta. Neste último caso, as consequências resultantes da intensificação e maior ocorrência de eventos extremos, como as já descritas enchentes no Rio Grande do Sul e os incêndios florestais no Pantanal ou na Austrália.

Esta pesquisa visa ser uma contribuição à agência indígena intercultural. Consideramos que há uma proposta, uma intenção indígena para a interpenetração de conhecimentos. Desde a academia, é importante abrir este espaço, para que se produzam relações e, dessa forma, se legitimem conhecimentos gerados fora da academia, mas cuja pertinência acadêmica é inequívoca. Inequívoca por ser conhecimento, o que por si só legitima e faz necessária sua presença em qualquer espaço de produção de saber — especialmente aqueles nos quais essa produção impacta diretamente a vida de povos indígenas. Inequívoca também por ser um conhecimento necessário à defesa dos direitos desses povos à vida e à autodeterminação. Inequívoca por ser essencial para o entendimento da catástrofe climática em curso sob a ótica de epistemologias que organizam e produzem a realidade de maneira diferente das formas do conhecimento moderno ocidental. De igual maneira, a aquisição do conhecimento ocidental por parte de indígenas, inclusive a presença cada vez maior de indígenas nas universidades públicas

no Brasil, vem como a contraparte dessa proposta. Desta forma, intentamos ressaltar falas indígenas ao longo do texto.

## **Objetivos**

### ***Geral***

Investigaremos as maneiras e os contextos nos quais há produção e prática de conhecimentos gerados através de relações interculturais entre indígenas e agentes da sociedade colonizadora. Serão tratados conhecimentos voltados para o alcance da soberania alimentar, para a consolidação de um protagonismo feminino no movimento indígena e para o fortalecimento cultural. Nesse sentido, no caso da soberania alimentar, trataremos de conhecimentos relacionados ao que se pode chamar de “gestão” de “recursos naturais” em Terras Indígenas e “acesso a políticas públicas” quando se segue os referentes da episteme ocidental — o que será feito por meio da análise da relação entre a Associação do Movimento dos Agentes Agrofloretais Indígenas do Acre e a Comissão Pró-Indígenas do Acre e de como ambas se articulam para interagir com órgãos de Estado e seus gestores. No exame de qualificação deste trabalho, o professor Flávio Leonel Abreu da Silveira destacou a problemática do uso do termo "recurso" quando se trata de epistemologias indígenas, justamente por essa noção ser profundamente calcada na epistemologia e na história econômica ocidentais. No entanto, aqui, no limiar da tensão entre o conhecimento indígena. Aqui, no limiar da tensão entre o conhecimento indígena posto em prática dentro do mundo dos brancos, não há escapatória. Essas palavras/conceitos são mobilizados por lideranças indígenas em sua práxis de resistência. São objetos conceituais dos quais os povos indígenas realizaram uma apropriação, no âmbito da situação colonial.

No caso do protagonismo feminino, serão abordados os conhecimentos relacionados ao enfrentamento de contextos patriarcais de produção e reprodução de poder e conhecimentos relacionados à própria articulação entre mulheres indígenas, isto é, as formas pelas quais lideranças indígenas mulheres atuam para a conquista de direitos e, em suma, de uma vida melhor para as mulheres indígenas. Por fim, em relação ao fortalecimento cultural, serão abordados os conhecimentos relativos às formas de conduzir um estreitamento de laços intercomunitários por meio da realização, por parte da juventude Shanenawa, de rituais tradicionais que estavam em vias de esquecimento e foram resgatados a partir de intercâmbios com o povo pano Yawanawá.

Analisaremos as principais características dos processos de articulação intercomunitários e entre diferentes povos para a criação das associações citadas (AMAAIAC, Shane Feru Xinã Peshkuay Keneya e Sitoakore) e realização de suas atividades, bem como suas relações com o Estado e com segmentos da sociedade colonizadora, tanto em termos de parcerias quanto em termos de embate, atentos para o fato de que em uma mesma relação pode haver parceria e embate concomitantes. Finalmente, analisaremos como a mobilização de termos de diferentes matrizes culturais se articula com a criação de uma epistemologia da resistência à situação colonial, entendendo-a enquanto ordem global de geração de capital por meio de processos que desestabilizam o clima do planeta e produzem desigualdade e estratificações sociais em um contexto de práticas genocidas por parte de Estados e sociedades colonizadoras contra povos indígenas.

### *Específicos*

Faremos contextualizações históricas e culturais do cenário etnográfico da pesquisa, considerando a apresentação do cenário e dos atores. Para isso, trataremos um breve panorama dos povos indígenas pano e aruaque do sudoeste amazônico, trabalhando com pesquisadores que fizeram e fazem pesquisas na região: Fernando Santos-Granero, Oscar Calávia Saez, Gordon e Peter Gow (SANTOS- GRANERO 2004, 2002; CALÁVIA SAEZ 2000; GORDON 2006; GOW 2001). Veremos brevemente quais são os povos, qual o perfil demográfico e suas línguas.

Analisaremos a relação entre a Comissão Pró-Indígenas e a Associação do Movimento dos Agentes Agroflorestais Indígenas do Acre (AMAAIAC). As ações que visam o alcance da soberania alimentar fazem parte desta práxis intercultural dos Agentes Agroflorestais Indígenas do Acre (AAFI). Dessa forma, abordaremos essas ações pelo prisma da construção da categoria de AAFI. Há elementos de interculturalidade que podem ser especialmente elucidados por esta simbiose — levando-se em consideração o fato de que a AMAAIAC só pôde surgir a partir de experiências propostas pela CPI-Acre aos povos indígenas. Para as relações entre a CPI-Acre e a AMAAIAC, mobilizaremos, além dos depoimentos de nossos interlocutores e coautores da pesquisa, a produção bibliográfica e as falas de quem esteve nesta empreitada: pessoas que trabalharam na CPI-Acre durante o período que abrange da décadas de 1990 ao momento presente lideranças indígenas com as quais dialogamos. Dialogaremos, por exemplo, com os trabalhos de

Renato Gavazzi e Julieta Freschi, ambos membros da Comissão Pró-Indígenas do Acre (GAVAZZI 2012; FRESCHI 2014).

Descreveremos os esforços da juventude Shanenawa para realizar o fortalecimento cultural nos termos já mencionados. Para tanto, traremos uma etnografia da preparação da 1ª Conferência da Juventude Shanenawa, realizada em julho de 2022. Essa preparação consistiu em um “rodízio” de cerimônias, durante o qual, ao longo de dois meses, cada uma das doze aldeias Shanenawa da Terra Indígena Katukina/Kaxinawa foi anfitriã de rituais comunitários centrados na utilização do Uni. Algumas dessas cerimônias serão descritas, e sua ligação com a fundação da associação Xinã Peshkuay Keneya será analisada.

Narraremos a trajetória de duas lideranças indígenas mulheres: Valdenira Huni Kuin e Edilene Huni Kuin. Será a partir de suas trajetórias que os temas relacionados ao protagonismo feminino no movimento indígena no Acre serão trabalhados. Aqui, falamos na construção de mecanismos para geração de renda por meio do artesanato, que visam possibilitar que mulheres indígenas finalizem seus estudos básicos e adentrem em Universidades, entre outras ações.

Traremos as vozes de lideranças indígenas mulheres e de jovens indígenas Shanenawa, que são aqui considerados coautores deste trabalho. É pelas suas vozes que puxaremos o fio da meada para as discussões sobre seus protagonismos. Esse protagonismo será elucidado para além do papel fundamental que joga na estruturação do associativismo indígena no Acre: as relações intergeracionais e entre gêneros trarão à tona aspectos essenciais para a compreensão da construção de saberes sobre a situação colonial e para seu enfrentamento, bem como os desafios para a construção desses saberes.

## **Marcos teóricos e discussões**

“Uma vez fixado a perspectiva no polo indígena”, escreve Eduardo Viveiros de Castro, “tudo é interno a ele — inclusive a sociedade envolvente. Todas as relações são internas” (1999, p.120). Neste trabalho, não nos impressionamos pela “presença das evidências da sociedade colonizadora” na cultura indígena, mas sim, nos preocupamos em “apreendê-la desde o ponto de vista indígena” (ibid., p.117). Buscamos justamente os contextos de relação e, conseqüentemente, de interpenetração de culturas e sociedades — a presença de uma na outra e vice-versa, sem cair no engano de pressupor uma

consubstancialização entre elas, que pretensamente geraria um todo, quiçá mestiço. Isso evidentemente não ocorre e não ocorreu, pois se houvesse ocorrido não haveria genocídios e epistemicídios em curso — a população indígena cresce, línguas indígenas desaparecem. Apesar do crescimento da população indígena, povos em isolamento voluntário correm constante risco de genocídio. Ao tratarmos a interculturalidade como uma teoria e prática indígena, a entendemos como sendo formulada “internamente” por diversos povos indígenas em referência às relações com a sociedade colonizadora. Nos guiamos nesta seara pelo argumento de Viveiros de Castro de que as dimensões externas às sociedades indígenas, “tal como são determinadas pelos diversos regimes sociocosmológicos indígenas”, não são “a mesma coisa que a sociedade nacional” (ibid., p.120).

Entendemos por conhecimentos gerados em contextos interculturais quaisquer conceitos ou técnicas gerados e reproduzidos a partir de relações interétnicas, em processos que mobilizam tanto conceitos quanto técnicas preexistentes oriundas das diferentes tradições de saberes (epistemologias) em interação. Assumimos aqui a ideia de que produção de conceitos e técnicas se realiza através da atualização e reprodução de outros conceitos e técnicas, os quais os subjazem, como os ramos de uma árvore<sup>8</sup>. Esses conceitos e técnicas, bem como a apropriação indígena de conhecimentos ocidentais (em um sentido amplo do termo, que compreende técnicas, objetos técnicos e discursos de verdade), dão subsídio à construção de discursos políticos indígenas voltados para a arena pública do Estado. Nos inspiramos nos trabalhos de Dominique Gallois e Bruce Albert para realizar a análise desses discursos (GALLOIS 2000; ALBERT 2000, ESCOBAR 1999).

Nossa preocupação está na relação. Que a situação colonial é objetiva e condicionante para diversos aspectos da vida dos povos indígenas é evidente. Mas há uma multiplicidade de formas pelas quais se interpretam, se explicam e se constroem relações interétnicas para enfrentar essa situação a partir das epistemologias indígenas. Mais: os regimes sociocosmológicos e as epistemologias indígenas não somente interpretam, mas

---

<sup>8</sup> Coadunamos com a definição de Bruno Latour sobre o processo de produção de conhecimento em *Ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora* (1ª publicação 1998). Desse seu trabalho, depreendemos que o contexto de um conhecimento é social, pois o conhecimento (humano) é gerado por seres humanos. O pensar e o produzir conhecimento é um ato coletivo: se produz conhecimento a partir de conhecimentos produzidos por outros seres humanos. Como na produção artística. Mesmo que seja um conhecimento inédito, ainda que tenha sido necessário criar palavras para definir e conceitualizar tal ou qual fenômeno (produzido ou não por humanos intencionalmente): o percurso para a criação destas palavras passará pelo domínio de um idioma.

criam fenômenos condicionados pela relação com a sociedade colonizadora. Destas epistemologias decorre a relação com instituições do mundo dos brancos.

A criação de uma pessoa jurídica, a associação, uma pessoa coletiva reconhecida pelo Estado e por diversos coletivos indígenas, logra justamente trazer para o espaço legitimado por esse Estado uma gama de epistemologias que o questionam e, conseqüentemente, se contrapõem às bases epistemológicas nas quais ele está calcado. Dentro desse contexto, as instituições da sociedade “civil”, parceiras dos povos indígenas, são criadas e se regem pela mesma epistemologia que rege a criação dos Estados aos quais elas, em muitos momentos, ora se opõem, ora se associam. Também as organizações indígenas ora se opõem, ora se associam aos Estados na busca por proporcionar aos povos indígenas o direito a existir sem temer o genocídio, o etnocídio, o epistemicídio e o colapso da biosfera.

Nos guiamos pela noção de que o tipo particular de relação interétnica, no qual se produz conhecimento em um contexto intercultural, é um dos principais pilares potencialmente descoloniais das mais diversas epistemologias indígenas em ação. São as relações nas quais se produzem conhecimentos sobre o contato e a situação colonial, bem como conhecimentos sobre como atuar em uma situação colonial. Essa noção é uma motivação para a realização da pesquisa. Essas epistemologias formam parte de um conjunto de fenômenos interligados entre si e relacionados com a experiência indígena do contato, a partir de suas agências. As cosmologias do contato (RAMOS&ALBERT 2000), por exemplo, fazem parte desse conjunto. Essa experiência não é exclusiva de povos indígenas, mas sim de diversos povos autóctones que enfrentam ameaças às suas existências vindas de sociedades colonizadoras — como povos autóctones no Quênia, caso dos Maasai e sua gestão compartilhada do Amboseli National Park (WESTERN 1994), entre outros.

Esse tipo de relação interétnica contém em sua dinâmica uma tensão constante entre poder e parceria. As práticas das organizações dos parceiros não-indígenas trazem inevitavelmente traços colonialistas. São não-indígenas parceiros, aliados muitas vezes incondicionais, atuando dentro dos marcos epistemológicos do Estado: necessitam, justamente para serem parceiros e prestar serviços aos indígenas, criar instituições adequadas ao sistema-mundo capitalista e ao Estado. Ou seja, para que se lute pelos direitos dos povos indígenas, não-indígenas necessitam mergulhar fundo na epistemologia do Estado. Para, por exemplo, transmitir para indígenas informações sobre o funcionamento de políticas públicas produzidas pelos governos em temas que os

afetam. É necessário também um canal para a captação de recursos financeiros, e nesta seara, as organizações não-indígenas parceiras são essenciais: realizadas por não-indígenas, acabam por captar boa parte dos recursos para programas e projetos, posto que, educados no mundo dos brancos, seus membros têm mais facilidade de manter a organização regular junto ao Estado e ao mercado internacional para receber recursos financeiros dos mais diversos editais. Lideranças indígenas e antropólogos, como Alcida Rita Ramos e Gersem Baniwa (BANIWA 2009), apontam para esta contradição: as instituições não-indígenas (sejam organizações não governamentais, instituições de pesquisa etc.), dentro do contexto colonial experimentado pelos indígenas, não raro são ao mesmo tempo proponentes (para os povos indígenas) e presenças essenciais para a execução de iniciativas diversas que visam à autodeterminação e defesa dos povos indígenas.

A estrutura de alguns editais, como o edital lançado pela organização Casa Socioambiental em 2022 para financiamento de projeto de organizações indígenas nas áreas de justiça climática, soberania alimentar e defesa de direitos socioambientais, prevê a inclusão de uma organização parceira para a qual será direcionado o recurso. Isso com o intuito de possibilitar a participação, no processo seletivo, de organizações indígenas ainda não regularizadas nos termos do Estado. No contexto específico do Acre, a Comissão Pró-Indígenas serve de grande fiadora de uma quantidade significativa de organizações indígenas não totalmente regularizadas, comunidades e coletivos de forma geral. Esse formato permite que comunidades e coletivos indígenas que não possuem um Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica — o corolário da roupagem coletiva tecida com os fios epistemológicos ocidentais — possam participar da seleção e eventualmente ter seus projetos aprovados, recebendo o recurso para sua realização. O recurso é destinado a esta organização parceira, que, sendo não-indígena e engendrada e realizada/performada nas engrenagens epistemológicas do Estado, possui CNPJ e pode recebê-lo em uma conta bancária. Não são poucas, porém, as tensões decorrentes dessa relação. A estas relações designaremos como simbióticas: relações de simbiose entre organizações indígenas e organizações não-indígenas parceiras em elaboração e realização de projetos; bem como, de forma mais abrangente, parcerias que engendram a criação de organizações indígenas, como no caso da CPI-Acre e da AMAAIAC, cujo surgimento só foi possibilitado pela criação de cursos de formação de AAFIs, proposta feita pela CPI-Acre e acolhida por diversos povos indígenas. Porém, entender que os coletivos indígenas necessariamente devem “libertar-se” do jugo da colonização de parceiros não-indígenas intransigentes

talvez seja uma visão demasiado simplista de todo um conjunto de métodos de relações interculturais, elaborado por muitos anos por gerações dentro dos povos indígenas. As práticas descoloniais indígenas muitas vezes podem fugir a um entendimento objetivo quanto a quem detém o protagonismo na realização de tal ou qual projeto. Também é essencial reconhecer o papel fundamental que a CPI-Acre cumpre desde sua fundação, em 1979, na defesa intransigente dos direitos dos povos indígenas que vivem no sudoeste amazônico, especialmente no Acre. Sua atuação não se delineou como uma organização apenas combativa. Na condição de parceiras, as sucessivas equipes da CPI-Acre propuseram ações aos povos indígenas do Acre. Seu papel será explorado no devido momento.

Para a autora Silvia Rivera Cusicanqui, em uma reflexão abrangente sobre as práticas de descolonização indígenas, baseada na experiência dos povos indígenas que se relacionam com o Estado boliviano, “no puede haber un discurso de la descolonización, una teoría de la descolonización, sin una práctica descolonizadora” (2010, p.62). Escutamos essa afirmação e a entendemos como arguta não só para o contexto indígena andino, mas para o contexto do enfrentamento da situação colonial realizada por todos os povos e coletivos subalternizados nas Américas e, em última instância, em todo o mundo. Por esse motivo, faremos um constante trânsito e certas generalizações a respeito dos pensamentos indígenas na América do Sul. Assumimos que uma reflexão que transite entre pensamentos de indígenas dos Andes, da Amazônia e de outras partes do continente é condizente com uma visão pan-ameríndia, que assume e valoriza o caráter plural das epistemologias e cosmologias indígenas muito além de processos de construção étnica ou quaisquer discussões sobre autodeterminação e situação colonial, valorizando suas mútuas inteligibilidades.

É o caso do trânsito que faremos entre, por um lado, a noção de *Buen Vivir*, gestada por povos indígenas andinos e que possui papel fundamental em suas relações com os Estados Nacionais, e, por outro, as características perspectivistas do pensamento ameríndio — traço das epistemologias de vários povos amazônicos. São evidentemente epistemologias indígenas cujas histórias nas relações interétnicas são muito diferentes — a noção de *Buen Vivir* foi incorporada às Constituições de Estados latino-americanos como Bolívia e Equador em reformas constitucionais recentes e depois neutralizada no período que se seguiu às respectivas reformas constitucionais (RIVERA CUSICANQUI 2010). Por outro lado, aspectos perspectivistas do pensamento ameríndio continuam marcando uma diferença ontológica fundamental entre esses pensamentos e a

epistemologia ocidental do Estado. Aqui, cabe repetir que, em se tratando de epistemologias indígenas, entendemos que “as dimensões externas [aos povos indígenas], tal como são determinadas pelos diversos regimes sociocosmológicos indígenas”, não são “a mesma coisa que a sociedade nacional — isso seria muita presunção etnocêntrica” (VIVEIROS DE CASTRO 1999, p.120). Essa é uma crítica importante de Viveiros de Castro aos estudos antropológicos “contatualistas”. Como dito, nossa preocupação é com relações. Nesse sentido, são fenômenos centrais à transformação de Estados nacionais por meio de sua influência sobre assembleias constituintes e das parcerias com instituições não-indígenas.

Assim, chegamos a este ponto nevrálgico da relação entre os indígenas e as sociedades eurocentradas americanas: o embate com os Estados nacionais que, principalmente por sua relação com o capitalismo, são construídos e geridos para atender aos interesses das elites econômicas das sociedades que os criaram e que os gerem. Reafirmamos que a relação com os Estados nacionais é parte, não todo, de um leque de relações mais abrangentes com essas sociedades produzidas pelo processo de colonização europeia das Américas. Há relações interétnicas que se dão ao arripio dos Estados nacionais. Mas a relação entre povos indígenas e Estados nacionais tem algo único: os Estados (as pessoas que os produzem, reproduzem e fazem a máquina funcionar) arrogam-se a legitimidade de falar e fazer pelo todo da sociedade colonizadora. Assim, há a formulação de políticas por diversos Estados americanos para a relação com os povos indígenas que são desconstruídas conceitualmente, ora presumindo os indígenas como parte do Estado, ora presumindo-os como coletivos em relação com o Estado. No caso dos Estados, o princípio político-epistemológico de potencial etnocida que orienta predominantemente a elaboração de políticas públicas é o multiculturalismo. “O multiculturalismo ocidental é o relativismo como política pública, a prática complacente da tolerância [...]” (VIVEIROS DE CASTRO 2015b, p.49-50). Em contraparte, “o perspectivismo xamânico ameríndio é o multinaturalismo enquanto política cósmica (o exercício exigente da precaução)”<sup>9</sup> (id.ibid.). Para nós, aqui, a interculturalidade seria

---

<sup>9</sup> Em seu artigo *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio* (1996), Viveiros de Castro, fazendo a ressalva de que a inversão pode ser “demasiado simétrica para ser mais que especulativa” (op.cit., p.116), propõe a seguinte distinção entre as premissas ontológicas do multiculturalismo ocidental e o multinaturalismo ameríndio: o primeiro presume uma unicidade da natureza, garantida pela universalidade objetiva dos corpos e das substâncias, e uma multiplicidade de culturas, gerada pela particularidade subjetiva dos espíritos e dos significados. O segundo presume, ao contrário, uma unidade do espírito na diversidade dos corpos — assim, “cultura” e “sujeito” são o que é universal, e a natureza, ou seja, o objeto, são a forma particular (op.cit.).

uma espécie de via de diálogo. Vejamos o que um antropólogo citado por Ribeiro e Escobar (2009) fala sobre a interculturalidade em um texto no qual estes autores apontam definições para esse conceito (ressalta-se que nesta definição Canclini contrapõe explicitamente a interculturalidade ao multiculturalismo):

Las concepciones multiculturales admiten la diversidad de culturas, destacan sus diferencias y proponen políticas de respeto relativistas que a menudo refuerzan la segregación. De manera diferenciada, la interculturalidad se refiere a la confrontación y al enredamiento tramado, a lo que pasa cuando los grupos establecen relaciones e intercambios. Ambos términos suponen dos modos de producción de lo social: la multiculturalidad supone la aceptación de lo que es heterogéneo; la interculturalidad implica que aquellos que son diferentes son lo que son en relaciones de negociación, conflictos y préstamos recíprocos (García Canclini 2004, p.15 apud RIBEIRO & ESCOBAR 2009, p.30)

Entrelacemos os fios: no que concerne aos conhecimentos formados em contextos de relações interétnicas, sugerimos que eles são gerados tendo como pano de fundo a incorporação de conhecimentos ocidentais pelas epistemologias indígenas. Ao mesmo tempo, epistemologias indígenas penetram e logram redefinir os Estados na América do Sul, com mais ou menos intensidade e mais ou menos sucesso, desde as reformas constitucionais da Nicarágua e do Brasil, em fins da década de 1980, até as reformas constitucionais do Equador e da Bolívia no início do século XXI. Isto é, ao mesmo tempo em que são incorporadas à práxis indígena noções como Estado, governo, natureza, direitos humanos, pessoa jurídica, dentre outras que alicerçam o corpo de conhecimento a partir do qual a sociedade colonizadora se organiza, o inverso também se realiza: povos indígenas, organizados em associações que possibilitam a realização de um movimento unificado logram intervir não apenas nas técnicas de governo, mas propriamente na estrutura de alguns Estados modernos sul-americanos.

Nesta acepção, há conhecimentos produzidos sobre a situação colonial eminentemente interculturais, porque foram produzidos no contexto do encontro com a cultura da sociedade colonizadora. O encontro com uma sociedade subjugadora não implica necessariamente um encontro de culturas, e boa parte das chamadas cosmologias do contato prescinde inteiramente de uma interpenetração de culturas. É nesse sentido que a simbiose entre organizações indígenas e não-indígenas pode ser compreendida também como uma relação de produção de conhecimento. Mas ela não é a única. A simbiose é possibilitada pela interculturalidade como proposta relacional. Por sua vez, a interculturalidade não se trata apenas de produção de conhecimento, mas de toda uma gama de formas de relação interétnica. A intelectual militante Catherine Walsh, ao se

debruçar sobre ações e reflexões realizadas no âmbito da *Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador* – CONAIE, e sobre o contexto mais amplo do protagonismo político indígena nesse país, considera que:

El concepto de Interculturalidad tiene una significación en América Latina, y particularmente en Ecuador, ligada a geopolíticas de lugar y espacio, desde la histórica y actual resistencia de los indígenas y de los negros, hasta sus construcciones de un proyecto social, cultural, político, ético y epistémico orientado a la descolonización y a la transformación. Más que la idea simple de interrelación (o comunicación, como generalmente se lo entiende en Canadá, Europa y EE.UU.), la interculturalidad señala y significa procesos de construcción de un conocimiento otro, de una práctica política otra, de un poder social (y estatal) otro y de una sociedad otra; una forma otra de pensamiento relacionada con y contra la modernidad/colonialidad, y un paradigma otro que es pensado a través de la praxis política. En contraste con los constructos teóricos creados dentro de la academia para ser aplicados a ciertos objetos o “casos” para el análisis, la interculturalidad, tal como es presentada y comprendida aquí, es un concepto formulado y cargado de sentido principalmente por el movimiento indígena ecuatoriano, concepto al que este movimiento se refiere hacia 1990 como “un principio ideológico” (Walsh 2007, p.47).

Princípio ideológico que norteia relações interétnicas, entre essas, as que aqui chamamos de “simbióticas”. E dentre as relações de simbiose, aquelas que produzem conhecimento. Conhecimento que necessariamente será intercultural. Conhecimento sobre o contato e sobre a situação colonial, e, como aponta Cláudia Leonor Lopez (comunic. pess.), também sobre propostas para transcender essa situação colonial.

As limitações da noção de interculturalidade, porém, são importantes para a abordagem que desejamos fazer das formas indígenas de enfrentar a situação colonial. Eduardo Restrepo (2005), em determinados momentos, concorda com Catherine Walsh sobre o carácter contra- hegemônico da interculturalidade e, no plano epistemológico, da sua potencialidade para reverter mecanismos de subalternização de conhecimentos produzidos fora do Norte Global. Restrepo critica as consequências de se entender que a interculturalidade “es ‘buena’ porque supuestamente surge desde las organizaciones indígenas, que viene desde ‘abajo’, que no tiene nada que ver con las políticas neoliberales, los discursos hegemónicos o las políticas estatales” (RESTREPO 2005, pp.152-153). Alinhado com Axel Rojas (2011, apud RESTREPO 2012, p.205), critica a dicotomia entre interculturalidade enquanto um caminho “imaculado” e o multiculturalismo enquanto política de Estado de subalternização. Segundo Restrepo, as relações políticas e epistemológicas seriam mais complexas que essa dicotomia, e colocam em xeque a validade mesma da noção de cultura, posto ser um conceito

excessivamente polissêmico nas dimensões políticas e relacionais das sociedades contemporâneas, nas Ciências Sociais e na Antropologia em particular.

Agora, toda a trama de relações interétnicas definidas até aqui se dá, como já foi dito, condicionada pela situação colonial. Assumimos, desde nossa interlocução com Antônio Bane, Agente Agroflorestral Indígena, Juma Xipaia, liderança indígena Xipaia, Francisca Arara, liderança indígena Arara, Ailton Krenak, Davi Kopenawa, entre outras lideranças, que as mais perversas dimensões da situação colonial contemporânea são: a catástrofe climática, o cerco perpetrado pelos Estados aos territórios indígenas e a total subordinação de qualquer interlocução (“políticas públicas”) aos interesses do mercado e do capitalismo — um mercado movido a combustíveis fósseis e sedento pelo minério, presente em territórios reivindicados por indígenas, para a produção dos objetos da sociedade industrial.

O dilema político que ficou para as nossas comunidades que sobreviveram ao século XX é ainda hoje precisar disputar os últimos redutos onde a natureza é próspera, onde podemos suprir as nossas necessidades alimentares e de moradia, e onde sobrevivem os modos que cada uma dessas pequenas sociedades tem de se manter no tempo, dando conta de si mesmas sem criar dependência excessiva do Estado. (KRENAK 2019, p.12).

Nesse sentido, a incorporação de tecnologias (sejam instrumentos, sejam saberes) ocidentais se refere à resistência a essa catástrofe climática tanto quanto o fluxo inverso de conhecimento — a compreensão da sociedade “moderna” de que a “sua” (no sentido conceitual e de poder político) natureza não é apenas “recurso” para a geração de capital. Como fala Juma Xipaia, ao se referir à prática da coivara, “as queimadas estão saindo do controle, e isto é consequência direta das mudanças climáticas”.

Quando nos referimos aqui à situação colonial, estaremos nos movendo sempre entre dois entendimentos dessa expressão. Há um sentido específico: a opressão experimentada pelos povos indígenas que é resultante direta da invasão das Américas pela Europa. Esse sentido é o trabalhado por autores do grupo ao qual convém chamar de “decoloniais”, pelas afinidades dos temas com os quais trabalham (Walsh, Quijano, Mignolo, Dussel, Escobar, entre outros). Há também o sentido abrangente, essencial para nós, de um fenômeno experimentado universalmente por toda a humanidade: o iminente colapso da biosfera e as mudanças climáticas motivadas por ações humanas. Como argumenta Quijano (2002), o colonialismo, enquanto fenômeno de dominação político-econômica de alguns povos sobre outros, é milhares de anos anterior à colonialidade, fenômeno que esse autor vincula exclusivamente à expansão colonial europeia. A

colonialidade seria, para Quijano, um conceito que dá conta de um dos elementos fundantes do atual padrão de poder, ou seja, a classificação social básica e universal da população do planeta em torno da ideia de raça. Esse fenômeno, sim, “originado há 500 anos junto com América, Europa e o capitalismo” (id.ibid.).

A agência humana como força geológica é, ao nosso ver, resultante dessa colonialidade e da situação colonial contemporânea, que tem início com a expansão colonialista europeia no século XVI. Una-se às estruturas coloniais de produção as revoluções tecnológicas (industriais e digitais) e têm-se um mundo no qual o Norte Global (União Europeia, Reino Unido, Estados Unidos) e países emergentes (notadamente a gigante China) deterioram a biosfera não somente por meio de atividades realizadas por essas sociedades e seus respectivos Estados em seus respectivos territórios, mas também através do fomento ou realização de atividades em territórios subalternizados pela dominação colonial. Entendemos que a consolidação de um mercado global<sup>10</sup> iniciada no século XVI e os padrões de poder gerados pelo colonialismo intensificaram a exploração e comercialização, entre um conjunto cada vez mais amplo de mercadorias, de minérios e combustíveis fósseis — “riquezas” cuja exploração resultou em um dos corolários da situação colonial: a catástrofe climática em curso, vivida por toda a humanidade, experienciada localmente. Nesse sentido, o advento do Antropoceno é resultado da situação colonial, entendida como condição planetária de organização dos padrões de produção e reprodução (toda a malha técnico-científica-informacional que rege a vida de parte significativa dos humanos) que causam diretamente as mudanças no clima do planeta.

O Painel Intergovernamental para Mudanças Climáticas (IPCC), produzido pelo Programa Ambiental da Organização das Nações Unidas em parceria com a Organização Meteorológica Industrial em 2023, nos alerta: é indiscutível que há influência humana no aquecimento da atmosfera, dos oceanos e das terras. Mudanças rápidas e significativas foram detectadas tanto na criosfera<sup>11</sup> quanto na atmosfera, na biosfera<sup>12</sup> e nos oceanos e

---

<sup>10</sup> Vinculado a um sistema-mundo que, por sua vez, funciona por meio de uma dinâmica de dominação e exploração.

<sup>11</sup> Todos os elementos do sistema-terra contendo água em estado sólido.

<sup>12</sup> Tudo o que é animado dentro do sistema-terra. Nesse caso, a biosfera engloba parcela do solo dos continentes e do assoalho oceânico, os oceanos e a atmosfera: onde quer que haja vida (no sentido definido pela epistemologia da ciência ocidental — rochas, por exemplo, são consideradas “seres” inanimados, mas que compõem o conjunto de um “ser” que pode ser considerado animado como organismo simpoiético: Gaia). As querelas epistemológicas dentro das ciências ocidentais serão deixadas para depois.

terras. Segundo o IPCC, o crescente aumento da concentração de um amálgama de gases de efeito estufa (GHG)<sup>13</sup> foi observado desde meados do século XVIII e é inequivocamente causado pela ação humana. A partir de 2011, essa concentração continuou a aumentar na atmosfera, em proporções diferentes para o dióxido de carbono, o metano e o óxido nitroso. Terra e oceano absorveram uma proporção quase constante (globalmente, cerca de 56% ao ano) das emissões de CO<sub>2</sub> de atividades humanas nas últimas seis décadas, com diferenças regionais.

O aquecimento sobre a terra leva a um aumento da demanda de evaporação na atmosfera e, em consequência disso, a uma intensificação dos períodos de seca. Um maior aquecimento sobre a terra do que sobre os oceanos altera os padrões de circulação atmosférica e reduz a umidade relativa da superfície continental, o que contribui igualmente para secas regionais. Uma redução drástica da umidade relativa ocorreu em grande parte da área terrestre global desde 2000. Ainda segundo o IPCC, os aumentos projetados na evapotranspiração devido à crescente demanda de água pela atmosfera potencialmente diminuirão a umidade do solo na região do Mediterrâneo, sudoeste da América do Norte, África do Sul, sudoeste da América do Sul e sudoeste da Austrália. A atmosfera basicamente precisará absorver mais água da superfície terrestre devido ao aumento da sua temperatura (que está relacionado com o aumento da temperatura da superfície terrestre). Algumas regiões tropicais experimentarão um aumento da aridez, incluindo a bacia amazônica. A área total de terra sujeita ao aumento da frequência e intensidade das secas irá expandir. No sudoeste da América do Sul, no Mediterrâneo e no oeste da América do Norte, a aridificação futura excederá e muito a magnitude de mudanças experimentadas no último milênio.

Ocorrerão mudanças abruptas nos ciclos biogeoquímicos até o final do século XXI, e não temos hoje como moldar com precisão um cenário futuro, pois não há como sabermos até que ponto e em quanto tempo os países conseguirão diminuir a emissão de gases de efeito estufa. O cenário aqui traçado, em coincidência com as informações apresentadas no IPCC 2023, é uma realidade “já comprada”. Isto é, que muito provavelmente ocorrerá mesmo que haja uma redução drástica e rápida da emissão de GHG, posto que cada um desses gases tem um período diferente para sair da atmosfera a partir de mecanismos dos ciclos biogeoquímicos de Gaia. O IPCC 2021 ressalta, no entanto, que a continuação da destruição da Amazônia, combinada ao aquecimento

---

<sup>13</sup> GHG: sigla em inglês para *Greenhouse Gases* — os gases de efeito estufa. São, principalmente, o dióxido de carbono, o metano e o óxido nitroso.

climático, levanta a possibilidade de que esse bioma cruze um ponto irreversível em sua aridificação ao longo do século XXI. E, como a Amazônia é vital para a manutenção do equilíbrio climático da Terra, há um cenário imprevisível pela frente.

Em seu artigo *Land-use and climate change risks in the Amazon and the need of a novel sustainable development paradigm*, Nobre *et al.* (2016) sustentam que o bioma amazônico pode estar enfrentado dois “pontos de não retorno” (tradução livre para o conceito de “*tipping points*”) ligados ao desflorestamento e ao aquecimento global. Por pontos de não retorno, no que concerne a biomas e ecossistemas, entende-se a configuração de uma situação a partir da qual o bioma ou ecossistema perde a capacidade de regenerar-se por si mesmo. Ressaltemos a dramaticidade dessa noção de “ponto de não retorno”: o sentido de “regenerar-se por si mesmo” é relativo a um cenário hipotético e improvável no qual as atividades humanas que o deterioram cessem. O “ponto de não retorno” é tão mais real quanto perpetuam-se as atividades humanas responsáveis pela deterioração do bioma, que é o cenário atual e, ao que tudo indica, o cenário pelo menos desta década. Os dois pontos de não retorno que a Amazônia pode estar enfrentando são, por um lado, um muito provável aumento da temperatura global em até 4° Celsius até o final do século XXI e, por outro, o desflorestamento alcançando 40% da área de floresta. Se um ou ambos os pontos de não retorno forem atingidos, haverá uma aridificação de todo o leste e sudoeste desse bioma, exaurindo sua capacidade de regenerar-se por si mesmo. Até 2017, o desflorestamento alcançara 20% da área florestada do bioma, com um aquecimento de 1° Celsius em aproximadamente 60 anos (Nobre *et al.* 2017, p.10760).

No entanto, para o desalento de todos, 2020 foi o ano com maior taxa de desflorestamento dos últimos 12 anos, segundo dados do Projeto de Monitoramento do Desmatamento na Amazônia Legal por Satélite (PRODES)<sup>14</sup>, realizado no âmbito do Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais (INPE). Se no ano de 1996 o desflorestamento alcançou o patamar de quase 30 mil quilômetros quadrados por ano, cifra repetida em 2004, as políticas públicas de combate ao desflorestamento das gestões de Luiz Inácio Lula da Silva reverteram o quadro para o patamar de aproximadamente 5 mil quilômetros quadrados por ano em 2012. Isso se deveu a uma combinação de políticas articuladas pelo Ministério do Meio Ambiente, comandado então pela ambientalista acreana Marina Silva, depois praticamente expulsa do governo por conta da incompatibilidade de suas políticas com os interesses do capital financeiro em explorar não só a Amazônia, mas toda e

---

<sup>14</sup> [http://terrabrasilis.dpi.inpe.br/app/dashboard/deforestation/biomes/legal\\_amazon/rates](http://terrabrasilis.dpi.inpe.br/app/dashboard/deforestation/biomes/legal_amazon/rates) (último acesso 13/11/2021)

qualquer porção de todo e qualquer bioma do território brasileiro. Segundo Nobre *et al.* (op.cit., p.10760), as principais causas dessa diminuição são as políticas como o investimento em monitoramento via satélite, efetiva aplicação da legislação relativa ao meio ambiente, iniciativas de intervenção no mercado — notadamente por meio da moratória da soja e restrição de crédito financeiro para fazendas localizadas em áreas desflorestadas ilegalmente — e a mais importante para nossa pesquisa: o aumento em 47% de áreas protegidas e Terras Indígenas na porção da Amazônia que abrange o território brasileiro. A partir do ano de 2012, o desflorestamento volta a apresentar tendência de alta e no ano de 2020 alcança-se o maior patamar de desflorestamento desde 2008. Em 2020, foram aproximadamente 10 mil quilômetros quadrados desmatados. Em 2023, o desmatamento na Amazônia apresentou uma redução significativa em comparação aos anos anteriores, mas os números ainda são alarmantes, especialmente em uma perspectiva de longo prazo. Dados indicam que a perda de floresta caiu 55,8% em relação a 2022, totalizando 911.740 hectares desmatados (MAAP). No Brasil, essa redução foi de 33,6% no primeiro semestre de 2023, atribuído principalmente às mudanças nas políticas ambientais após a eleição do presidente Luiz Inácio Lula da Silva, que reforçou a fiscalização e o combate ao desmatamento ilegal.

A Colômbia também viu uma queda significativa, com uma redução de 49% na perda de floresta primária em comparação com 2022 (World Resources Institute). No entanto, a situação na Bolívia é preocupante, com um aumento de 27% na perda de floresta primária, impulsionado principalmente por incêndios e expansão agrícola (World Resources Institute).

Diferentemente, por exemplo, dos habitantes de cidades do interior dos estados de São Paulo e Minas Gerais — como Ribeirão Preto e Franca, que em 26 de setembro de 2021 experimentaram uma assustadora tempestade de poeira — os indígenas não sofrem somente com as consequências das mudanças climáticas agora em curso. Desde antes, os povos da floresta sofrem com o impacto das atividades de coletivos humanos que são as causas da mudança climática.

Nos interessa particularmente a “gestão”, entendida como forma de governar o Estado que o transforma em máquina genocida de sociedades que habitam territórios sob seu poder, particularmente seus segmentos subalternizados. Essa diferenciação é necessária para distinguir os segmentos afrodescendentes nas Américas. A população negra nos continentes americanos tem sua gênese no processo de colonização, perpetrado

pelos europeus: formam parte das sociedades diretamente identificadas aos Estados Nacionais Modernos (a “sociedade colonizadora”), porém em condição subalterna. Os Estados ocidentais ou ocidentalizados fora da Europa ocidental podem ser vistos como máquinas: a Esplanada dos Ministérios e a Praça dos Três Poderes em Brasília permite compreender essa metáfora: há uma estrutura. Essa estrutura é governada. Quem realiza o Estado são gestores, servidores públicos e políticos eleitos. A formação da ideia de “nação”, fundamental para o conceito de Estado-nação, ocorreu de forma distinta nos processos históricos do ocidente europeu e do mundo colonizado.. Mas há sempre sangue e extermínio de minorias que não pertencem à nacionalidade construída.

A máquina genocida do Estado age sobre povos indígenas. Se quisermos ser coerentes e analisar as relações interétnicas do ponto de vista indígena, essa máquina age como colonizadora, logo, coloniza algo externo a ela. Coloniza o que é externo justamente às elites da sociedade (nação) às quais ela serve. Mas, como dissemos, o Estado também é uma máquina genocida e subalternizadora de segmentos dessa própria sociedade (nação), pois ele serve às suas elites econômicas: no Brasil, sua face mais perversa é o genocídio e subalternização da população negra, da população LGBTQIAPN+ e suas intersecções. Dessa forma, nos afastamos da noção de colonialismo interno (GONZALEZ-CASANOVA 2003) para descrever a relação do Estado com povos indígenas. Com essa noção, presumiríamos que os povos indígenas “formam parte, primeiro do Estado colonizador e depois do Estado que adquire uma independência formal” (ibid., p. 432), deslocando o ponto de vista para o Estado e, conseqüentemente, perpetuando a subalternização desses povos. Como aponta Viveiros de Castro (1999, p.174), para os povos indígenas esta distinção entre um colonialismo “externo”, metropolitano, exercido pelos países ricos sobre os países pobres, e um colonialismo “interno”, exercido pelo Estado-nação que se constituiu a partir de processos coloniais em seus territórios, não faz diferença. A subalternização dos povos indígenas é perpetrada por forças complementares que são concatenadas pela gestão do Estado: as forças do capital e as forças do nacional-desenvolvimentismo, arraigado nas ideologias da classe política como forma eficiente de governo. As elites que detêm o capital também detêm a máquina do Estado. Assim, empreendimentos como grandes obras de infraestrutura podem ser geridos pelo Estado e executados por empresas “nacionais”, cujo capital é aberto ao mercado internacional e dolarizado. Nessa engrenagem, o que é “interno” e “externo” ao Estado torna-se complementar. Dessa forma, a subalternização dos povos indígenas por parte do Estado brasileiro não se configura em colonialismo interno: os

povos indígenas passam a adentrar lugares públicos na máquina de Estado (ocupando cargos no Legislativo, Executivo e Judiciário) como reação ao genocídio e etnocídio perpetrado pelo Estado. Apenas neste sentido os povos indígenas poderiam ser considerados como internos ao Estado, porém essa internalidade vem posteriormente à consolidação do Estado como tal. Só se coloniza algo que está fora. Como aponta Claudia Leonor López Garcés, “Os povos indígenas foram considerados ‘fora do estado-nação’, tanto que os esforços desse aparelho ideológico foram “integrar” os indígenas nessa ideia de estado” (comunic. pess.).

Nesse sentido, a construção de uma cidadania para os povos indígenas, uma das marcas das relações entre povos indígenas e o Estado brasileiro a partir da Constituição de 1988, pode ser entendida com uma estratégia intercultural para o resguardo de direitos coletivos. Ela é inclusive uma reação ao multiculturalismo neoliberal da década de 1980, que desaguou em reformas constitucionais como a nicaraguense e a canadense. Nesse caso, o multiculturalismo neoliberal é uma política de Estado instrumentalizada para o alijamento dos povos indígenas dos espaços de poder.

Preferimos entender a atuação genocida e epistemicida do Estado como motivada por um devir colonial inerente à própria máquina do Estado, que não o pratica “internamente”, mas sim em um sentido expansionista (tanto territorial quanto epistêmico). Tomaremos o cuidado de diferenciar as relações entre as sociedades e as especificidades que são as relações dos indígenas com os Estados. A ênfase no colonialismo praticado pelo Estado dentro do território é para melhor discernirmos as formas “locais” — as experiências de vida — pelas quais os povos indígenas experimentam a situação colonial. Toda a conjuntura de globalização, padrões de poder e exploração, com suas consequências, serão neste trabalho abordadas desde a perspectiva da vivência, da experiência, e, portanto, de suas manifestações locais.

Estamos falando dos espaços de legitimação do saber e da verdade, e do eurocentrismo como forma de controle da produção de conhecimento na situação colonial: o colonialismo cria uma colonialidade do saber. Como escreve Mignolo sobre a geopolítica do conhecimento e a diferença colonial, a história do capitalismo e da epistemologia ocidental avançam juntas e complementares, desde o Renascimento (MIGNOLO 2002). Afinal, a partir da invasão das Américas pelos europeus, a história do capitalismo é a do colonialismo, ou, nos termos de Quijano sobre a globalização, a história da colonialidade do poder como sistema de dominação e do capitalismo como sistema de exploração (QUIJANO 2002). Temos, por conseguinte, a intenção de

entrelaçar as noções de situação colonial (tais como definidas neste trabalho) e os aportes da noção de colonialidade.

Ao nos voltarmos para o contexto da pesquisa em tela, pensamos na definição feita por Roberto Cardoso de Oliveira (1981 [1964]), em suas condições gerais, da noção de situação colonial criada por Balandier na década de 1950 e desenvolvida em sua obra *Sociologie Actuelle de l'Afrique Noir* (1955). A relação colonial configurava-se, no contexto estudado por Balandier (países do continente africano em processo de independência), na dominação de uma maioria autóctone por uma minoria estrangeira. As diferenças raciais ou étnicas entre esta minoria estrangeira e aquela maioria autóctone eram utilizadas como justificativa dogmática para a dominação. A sociedade colonizada adquire uma dimensão de instrumento da colonizadora, a serviço de seus interesses (CARDOSO DE OLIVEIRA 1981 [1964] pp.17-18). Quanto à situação colonial entre os povos autóctones das Américas e os invasores transatlânticos, o genocídio ocorrido foi tamanho que, fora a região andina, a população indígena no continente reduziu-se e tornou-se menor do que a da sociedade gerada pela colonização — situação demográfica inversa à estudada por Balandier. Porém, a usurpação do território, a usurpação da autonomia, são semelhantes: a situação colonial assume diversos matizes ao longo da história. Em contraste, no caso dos povos indígenas vivendo no território também chamado Brasil, de acordo com dados do censo realizado pelo IBGE em 2023, essa população perfaz 1 milhão e 693 mil pessoas. Um crescimento de 88% em relação ao que foi apurado 12 anos atrás, no censo de 2010.

Ainda que desde a década de 1990 com uma taxa de crescimento populacional maior do que a do restante da população que povoa isto que se chama Brasil, há que se ter em mente, que é difícil ter certeza quanto à acuidade dessas cifras. Pense-se na deliberada dissimulação da identidade indígena em um país racista e genocida. Assim como há fenômenos como a etnogênese, estudada por João Pacheco de Oliveira (1998), há o fenômeno oposto e violento da dissimulação que chega até a obliteração da identidade indígena, como aponta Cláudia Leonor López (comunic. pess.). Certa vez, ao visitarmos a casa de sua avó paterna, uma grande amiga me pediu para, por favor, não fazer perguntas sobre qual seria a etnia ou povo à qual ela pertencia. Em uma família urbana belo-horizontina, todos sabiam que a matriarca era indígena, mas ninguém ousava perguntar dos fatos que ocorreram em sua infância, antes de mudar-se para Belo Horizonte.

Ao falarmos de situação colonial, estamos falando também da territorialização como “uma intervenção da esfera política”, isto é, partindo do Estado colonizador, “que associa de forma prescritiva e insofismável um conjunto de indivíduos e grupos a limites geográficos bem determinados” (PACHECO DE OLIVEIRA 1998, p.56). A territorialização é um fenômeno amplo e integra um conjunto de fenômenos junto à desterritorialização e à re-territorialização. Ele compreende tanto a delimitação de territórios (na linguagem de Estado), quanto a usurpação destes. É um ato político — a princípio de Estado, logo com as contrapropostas estratégicas indígenas (ibid., p 56).

Nesta pesquisa, como dito, encaramos a catástrofe climática em curso e o iminente colapso das condições necessárias à vida humana na biosfera enquanto uma dimensão da situação colonial. Esperamos, assim, contribuir para uma expansão ou atualização da noção de situação colonial, que incorpore essa dimensão contemporânea. As mudanças climáticas são consequências de processos possibilitados pela situação colonial — expansão do capitalismo, que permitiu a intensificação das atividades industriais e a concentração de riquezas no Norte Global. Novas ameaças, novas relações. Se o aquecimento global — um dos elementos das mudanças climáticas — impacta toda a humanidade, é por meio da singularidade dos eventos e dos coletivos humanos que ele é experienciado.

É necessário ressaltar algo essencial para a compreensão da catástrofe climática enquanto dimensão da situação colonial: o Antropoceno é um evento universal na história humana, mas cujo agente que realiza as ações para o seu advento e perpetuação não é a humanidade em sua totalidade. Povos indígenas de todo o mundo não participaram dessas ações, que são relativas ao processo de industrialização de todo o planeta.

Finalmente, faremos um entrelaçamento entre a noção de sistema-mundo e a noção de sistema-terra, como já indicado no início desta introdução. Faremos isso por acreditarmos que ambas as noções se complementam para o entendimento das agências indígenas nas relações interétnicas com sociedades e Estados colonizadores genocidas. No que concerne à noção de sistema-mundo, desenvolvida por Wallerstein ao longo dos anos setenta (CASTRO- GÓMEZ&GROSFOGUEL 2007, p.9), nós nos aproximamos de Castro-Gómez e Grosfoguel (2007), quando propõem uma perspectiva descolonial para modificar e complementar as análises que partem dessa noção:

Una perspectiva ‘decolonial’ podría modificar y complementar algunas suposiciones del análisis del sistema-mundo y de los ‘postcolonial studies’ anglosajones. La mayoría de los análisis del sistema-mundo se enfocan en

cómo la división internacional del trabajo y las luchas militares geopolíticas son constitutivas de los procesos de acumulación capitalista a escala mundial. El análisis del sistema-mundo ha desarrollado el concepto de ‘geocultura’ para referirse a las ideologías globales. Sin embargo, creemos que este concepto se mueve todavía dentro del paradigma marxista de infraestructura/superestructura. Por razones que desarrollaremos a continuación, creemos que el ámbito discursivo/simbólico que establece una división entre poblaciones blancas y no-blancas no es una ‘geocultura’ en el sentido de Wallerstein, sino que es un ámbito constitutivo de la acumulación de capital a escala mundial desde el siglo XVI. Es decir que no se trata de un ámbito ‘superestructural’, derivado de las estructuras económicas, sino que forma con éstas una ‘heterarquía’, es decir, la articulación enredada (en red) de múltiples regímenes de poder que no pueden ser entendidas desde el paradigma marxista (Kontopoulos, 1993). (Grosfoguel 2005, p.14)

Nesse sentido, acompanhamos o avanço desse grupo de intelectuais latino-americanos que atualizou e aprimorou a noção de sistema-mundo para que ela reconheça e incorpore a agência indígena na construção do mundo, não apenas como uma resistência à globalização, mas como uma agência produtora de mundos. As críticas de Sahlins a essa noção — principalmente seu artigo *Cosmologies of Capitalism: the Trans-Pacific Sector of the “World System”* (1988) — parecem ser incorporadas por essa geração de autores a partir da década de 1990 em diante. Já a noção de *sistema-terra* nos ajuda a compreender a situação colonial não somente como um fenômeno planetário gerado pelo capitalismo, mas também como uma forma de se relacionar com o planeta na qual tudo é exploração. O entendimento de que a Terra é um organismo vivo e uno nos ajudará a compreender a situação colonial enquanto experiência local, mas também enquanto fenômeno planetário.

Débora Danowski e Viveiros de Castro (2014) nos lembram que o fim do mundo não é um fenômeno novo. A novidade é a iminente extirpação das condições para a perduração dos humanos no planeta, um fim do mundo generalizado. Para os povos indígenas, por exemplo, já houve uma experimentação do fim do mundo: o genocídio decorrente da “colisão” com a Europa (ibid.) Talvez por isso as cosmologias ameríndias sejam repletas de profecias sofisticadas sobre o fim do mundo (ibid., p.100). Se o evento colonial ocasionou o fim do mundo de muitos povos na Terra, o evento Capitaloceno pode ocasionar o fim de todos.

## **Metodologia de pesquisa**

Este é um trabalho polifônico. Mais do que isso: este é um trabalho de coautoria. Ainda que contingências políticas epistemológicas não permitam ao Programa de Pós-

Graduação ao qual estou vinculado e à agência que financia esta pesquisa reconhecerem o caráter coletivo dela. Este texto leva a minha pena: é escrito por mim, com base em anotações de campo, gravação de entrevistas, leituras de diversos textos. Ele é de minha inteira responsabilidade perante o PPGSA/UFPA e a CAPES. Dito isso, este é, no entanto, em termos metodológicos e epistemológicos, um trabalho propositalmente coletivo. Aqui, as palavras de nossos interlocutores, que serão apresentados ao longo do texto, são trazidas em forma escrita: vertido em texto, o discurso mantém as nuances de reflexões sobre os mais diversos temas, que se entremeiam, se complementam e se interpenetram em um texto-fala que busca justamente registrar uma determinada forma de reflexão e produção de conhecimento. Em oposição ao texto-acadêmico, com seus recortes temáticos e linearidades no desenvolvimento de argumentos, teremos, em algumas partes deste trabalho, textos-fala nos quais, por exemplo, essa linearidade é substituída por uma expressão multilinear, na qual um mesmo tema pode ser interpenetrado por outros e “digressões” podem tornar-se o cerne de uma justificativa para alguma ação. As vozes de muitas e muitos que participam desta pesquisa aparecerão em longos trechos de fala. Outros trechos estruturam reflexões sobre seus discursos, não necessariamente trazendo suas falas, mas sim referências a elas, com devidas contextualizações. Nesses momentos, é importante ressaltar que será indicado quando as reflexões sobre tais discursos forem frutos de diálogos com aquelas e aqueles interlocutores coautores, e quando forem frutos de reflexões independentes minhas. Por “independentes” considero as análises que não foram elaboradas em conjunto, mas somente por mim. Isso não implica que tais análises não tenham sido afetadas pelas interlocuções, mas exime os demais coautores e coautoras de uma responsabilidade que não têm, caso haja discordância entre as conclusões alcançadas por minha análise e suas visões.

A pesquisa coletiva é, antes de mais nada, colaborativa. Lassiter (2005, p.79), ao escrever sobre a etnografia colaborativa, nos oferece, entre outras, duas características que devem ser ressaltadas aqui, por nossos objetivos se coadunarem com elas. A primeira é que uma etnografia verdadeiramente colaborativa gira em torno, acima de tudo, de uma responsabilidade ética e moral para com os colaboradores dessa pesquisa. Nessa defesa da etnografia colaborativa, o autor cita uma declaração da Academia Americana de Antropologia que define apropriadamente essa ética: “em pesquisa, a principal responsabilidade do antropólogo é para com aqueles que ele estuda. Quando há conflitos de interesse, [o interesse] destas pessoas deve vir primeiro” (id.ibid., p.80). Esta afirmação se aplica à atenção que dedicamos aos interesses de nossos coautores e

colaboradores. Quais são resultados práticos deste texto? Em que ele servirá para os povos indígenas do Acre e para nossos colaboradores em particular?

Devemos explicitar que este texto visa diversos fins: o registro de momentos importantes do movimento indígena do Acre; e a descrição e análise das suas características no que diz respeito às empreitadas interculturais, com o objetivo de munir lideranças indígenas com um material que possa auxiliar reflexões sobre rumos a serem tomados, atividades a serem realizadas e avaliação de eventos passados, bem como da conjuntura presente. Há aqui a necessidade de frisar o afastamento de nossa proposta de pesquisa colaborativa dos termos e premissas da Academia Americana de Antropologia. Nela, há um corte entre um coletivo de cientistas antropólogos (presumivelmente não-indígenas) estudando coletivos de não-cientistas não-brancos (indígenas e afro-americanos), para que se ressalte as responsabilidades destes primeiros para com os segundos (que estão sendo estudados).

Aqui, o contexto é outro. Dentre nossos interlocutores coautores deste trabalho há acadêmicos indígenas, ou seja, indígenas “cientistas”, e mesmo antropólogos. Vamos além, pois esta pesquisa não conta apenas com a participação de indígenas acadêmicos. Muitos de nossos colaboradores e colaboradoras não têm formação universitária. Porém, mais do que coletivos que estão sendo pesquisados, quase em uma posição passiva, como se entrevê na bem-intencionada declaração da Associação Americana de Antropologia, nossos colaboradores são pessoas ativas na pesquisa, que se apropriam dela, a moldam e direcionam.

A segunda característica levantada por Lassiter (op.cit.) é a elaboração participativa do texto. Uma metodologia simples, de construção conjunta por meio da discussão do texto em processo de escrita. Para tanto, o pesquisador apresenta o texto a seus colaboradores ao longo de todo o processo de escrita. Isto é, periodicamente, e antes de finalizar o texto, ele é trabalhado junto aos colaboradores. É lido e avaliado, passo a passo. Essa forma de escrita é essencial para uma pesquisa colaborativa, e essa demanda é inclusive feita pelos participantes da pesquisa. Assim, o texto foi submetido periodicamente a nossos coautores para que fosse avaliado.

Durante toda a pesquisa, a comunicação via WhatsApp teve grande importância. Seja nos anos que precederam ao campo, seja durante o campo, seja durante o trabalho de análise do material fora do campo. No primeiro caso, entre 2019 e o início de 2022, a única forma possível de comunicação foi por WhatsApp, tendo em vista a impossibilidade de viajar para a região devido à pandemia de Covid-19. Durante esse período, a

interlocução com lideranças como Francisca Arara e Antônio Banë nos munuiu com as primeiras texturas da região. O WhatsApp também foi essencial para a comunicação com a equipe da CPI-Acre, instituição que me munuiu com os primeiros materiais sobre a atuação indígena intercultural naquele estado, voltada para o “manejo” das Terras Indígenas: a formação de AAFIs. Em um segundo momento, já morando em Rio Branco, foi fundamental para organizar as viagens para a Terra Indígena Katukina/Kaxinawa. Mais importante: a minha inclusão em grupos como *Força juventude shané* [sic] e *A.A.F.I Protetores da Floresta* foi essencial para o acompanhamento das atividades realizadas por algumas das organizações com as quais trabalhamos, bem como para acompanhar atividades levadas a cabo por coletivos indígenas relacionadas a essas organizações. Nesse sentido, para além de uma análise dos discursos enunciados no âmbito dos coletivos com os quais trabalhamos, a presença nos grupos de WhatsApp permitiu o acompanhamento das articulações realizadas para levar a cabo as atividades. Tendo isso em vista, no entanto, é preciso falar da dimensão propriamente dita da análise de discurso que também integra esta pesquisa.

Em particular são inspiradoras para nós as palavras de Dominique Gallois. A autora consegue distinguir alguns dos principais tipos, ou categorias, de discursos indígenas. Elas são referidas e sintetizadas em sua análise das funções dos discursos políticos Waiãpi na construção político-simbólica de sua identidade étnica, quando define os depoimentos com os quais irá trabalhar:

Os depoimentos escolhidos como representativos das transformações na consciência histórica waiãpi pertencem à categoria definida por Ramos como “discurso político” (1990) e também por Turner (1988, 1993) como modalidade do discurso “histórico”. Embora eu não pretenda detalhar aqui os critérios analíticos que diferenciam narrativa mítica e narrativa histórica (Hill, 1988; Turner, 1988) e, em função deles, definir a especificidade do discurso político, é importante salientar que este se compõe de elementos tanto do gênero mítico — remetendo, portanto, à estrutura cosmológica — quanto dos relatos históricos que também possuem características estilísticas próprias dentro das várias formas de oralidade waiãpi (GALLOIS 2000, pp. 212-3).

Como mencionado, a pandemia de Covid-19 impactou severamente a pesquisa, retardando em dois anos a ida a campo e restringindo ao campo digital a possibilidade de comunicação com nossos interlocutores iniciais, por meio de aplicativos de comunicação e redes sociais. Há muitas entradas para a etnografia digital, como fala Restrepo: tomando-se os meios digitais como objeto de investigação, mas inclusive (e principalmente), uma prática etnográfica que pense o meio digital como parte fundamental da cotidianidade de nossas vidas (RESTREPO 2020).

Existen múltiples investigaciones y múltiples entradas, donde la etnografía que toma el medio digital como objeto de estudio etnográfico, o lo digital es el medio. Una herramienta, con la cual se hace etnografía. Para darles ejemplos concretos, uno puede utilizar el Whatsapp (...), los grupos de Whatsapp como un escenario de observación de ciertas identidades o disputas políticas o representaciones o prácticas concretas. Entonces tú puedes pensar los grupos de Whatsapp como un escenario, que puedes complementar con otras cosas o no, dependiendo de tu investigación. (id.ibid.)

A interlocução se deu exclusivamente por meio da Internet e da telefonia até 2021. Horas e horas de diálogos por WhatsApp. Muitos deles por meio de áudios e vídeos. Ao nos propormos a fazer uma pesquisa descolonizadora, ou ao menos descolonizada, as falas contidas nesses áudios e vídeos serão trazidas em sua íntegra para o diálogo, no corpo do texto, compondo-o, tornando-o polifônico. Autores como Luís Guillermo Vasco nos inspiram a pensar a pesquisa como um processo conjunto, no qual cada um dos participantes contribui, literalmente, com o que sabe fazer (VASCO 2007, p.43). Nos preocupamos com o processo de pesquisa enquanto um processo descolonial — bebemos nas fontes das reviravoltas epistemológicas pós-modernas na Antropologia, que consolidaram questionamentos novos sobre autoridade etnográfica (CLIFFORD 2001, p.41). Nos inspiramos também nas construções de textos polifônicos e de pesquisas-ações participativas, como as postas em prática por Fals-Borda ainda na década de 1970 (FALS-BORDA&RAHMAN 1991). Isto nos leva a dar mais ênfase em produzir uma pesquisa em conjunto, abrindo diferentes caixas de ferramentas de análises e premissas ontológicas colocadas por nossos interlocutores. Como assinalou James Clifford (2001), por sua vez preocupado com os destinos da Antropologia, “[e]l desarrollo de la ciencia etnográfica no puede entenderse en último análisis prescindiendo de los debates políticos y epistemológicos más generales sobre la escritura y la representación de la alteridad” (id.ibid., p.42). Aqui não haverá discussões sobre o que a Antropologia deveria ser ou o que deveria fazer. Em uma rotação epistemológica consciente das limitações da Antropologia enquanto um tipo de saber historicamente construído e de bases epistemológicas ocidentais, tentaremos efetuar uma pesquisa intercultural na qual a alteridade é sublimada pela interculturalidade. Uma pesquisa intercultural sobre práxis intercultural.

Em 2022, pude finalmente realizar o trabalho de campo, conhecendo meus interlocutores pessoalmente e expandindo a rede de interlocução. Durante esse ano, passei ao todo sete meses no Acre, divididos entre a capital, Rio Branco, e a Terra Indígena Katukina/Kaxinawa. Esse foi o período no qual o avanço do texto pôde seguir as diretrizes

mencionadas, no que diz respeito à sua construção coletiva. Em conversas, discutíamos quais temas deveriam ser abordados e de que forma. Ao invés de revisões conjuntas do texto, meus interlocutores preferiram apontar quais temas deveriam ser tratados, deixando a tarefa da escrita para mim, dado o imenso volume de demandas que o ativismo, atividades acadêmicas e atuação profissional lhes impunham. É neste sentido que friso serem de minha responsabilidade as fraquezas do texto, e de responsabilidade coletiva suas virtudes.

Há um intervalo de dois meses entre a primeira parte do trabalho de campo, na qual acompanhamos a juventude Shanenawa, e a segunda parte, na qual recolhemos falas de lideranças indígenas mulheres. A primeira parte foi realizada entre o final de janeiro e o final de abril de 2022. Entre maio e junho passei uma temporada de dois meses em São Francisco, Califórnia, em um intercâmbio informal com o Department of Native American Studies da University of California/Davis. A segunda parte do campo foi realizada entre julho e outubro de 2022. A partir das etnografias, desenvolveram-se as discussões sobre as alternativas criadas por nossos interlocutores e coautores deste trabalho para lidar com a situação colonial. Nesse sentido, a nossa principal inquietação será trabalhada de forma entremeada à etnografia: a interculturalidade enquanto forma de relação. As ações interculturais voltadas para a soberania alimentar, para o fortalecimento cultural e para o protagonismo feminino dentro do movimento indígena, neste caso, ganharão relevância. Importante ressaltar que todas essas ações visam o enfrentamento da situação colonial e sua face mais perigosa: o advento do Capitaloceno, cujas mudanças climáticas e extinção em massa de espécies são as características mais palpáveis.

\*\*\*

Esperamos fornecer no primeiro capítulo informações fundamentais para a contextualização do cenário onde se dá a agência indígena nos processos estudados. Daremos enfoque a uma contextualização dos povos Shanenawa e Huni Kuin, pois nossos interlocutores mais próximos são destes povos. Eldo Purumã, atual presidente da OPIAC e ex-professor da Escola Indígena da Morada Nova — Escola Estadual Tekahayne Shanenawa —, é Shanenawa; Valdenira Huni-Kuin, coordenadora de projetos da Sitoakore, é Huni-Kuin. Todos os jovens que participaram da fundação da associação Shane Feru Xinã Peshkuay Keneya no ano de 2022, são Shanenawa. Dessa forma,

realizaremos um breve panorama linguístico e histórico do sudoeste amazônico, com ênfase nos povos Pano.

No segundo capítulo, há uma descrição das relações da AMAAIC com a CPI-Acre, baseada principalmente em pesquisa documental e bibliográfica. A práxis desta organização indígena é essencial para uma ilustração precisa do tipo de relação simbiótica entre uma organização indígena e uma organização não-indígena parceira. Daremos ênfase aos processos de formação e à atuação dos Agentes Agroflorestais Indígenas, os quais serão descritos, sendo ressaltadas as suas características interculturais. No capítulo, encontraremos a voz de Francisca Arara, liderança indígena do Acre, fazendo reflexões sobre os trabalhos dos AAFIs. Alguns dos projetos voltados especificamente para a soberania alimentar também serão mencionados. Importante ressaltar que este tema é transversal à formação e atuação dos AAFIs, assim como o tema das mudanças climáticas. O processo de construção de tecnologias interculturais para atingir a soberania alimentar e mitigar os impactos das mudanças climáticas serão abordadas, por exemplo, as tecnologias de manejo territorial e ambiental das Terras Indígenas.

Em seguida, no terceiro capítulo, descreveremos nossa chegada ao Acre e as primeiras relações interpessoais que criamos. Narraremos qual foi o percurso que consolidou o trabalho com jovens Shanenawa e com lideranças indígenas mulheres. Realizaremos a descrição das estadias na Terra Indígena Katukina/Kaxinawa, quando tivemos a oportunidade de acompanhar cinco das doze cerimônias preparatórias para a 1ª Conferência da Juventude Shanenawa. Nesse momento, descreveremos nossa viagem à TI, nossa participação nas cerimônias, nossos principais interlocutores, ao mesmo tempo em que trataremos discussões preliminares sobre interculturalidade amparadas nos exemplos do campo. Este é o capítulo no qual descreveremos a realização de um “rodízio de cerimônias”. A preparação para a conferência consistiu em um rodízio de 12 cerimônias ao longo dos meses de março e junho, em cada uma das 12 aldeias Shanenawa, com vistas a organizar a 1ª Conferência da Juventude Shanenawa, onde seria debatida, entre outros temas, a fundação da associação Shane Feru Xinã Peshkuay Keneya. Descreveremos os vínculos deste rodízio de cerimônias com um movimento mais abrangente realizado pela juventude Shanenawa de fortalecimento cultural e dos laços intercomunitários.

No quarto e último capítulo, baseado nas vozes de lideranças indígenas mulheres, abordaremos o protagonismo feminino no movimento indígena do Acre. Assim como no

capítulo anterior, no qual vertemos ao texto falas da jovem liderança Shanenawa Tëka, aqui as falas de Valdenira Huni Kuin e Edilene Barbosa Pakakuru serão centrais.

Finalizaremos a tese trazendo os temas da etnografia para um plano abrangente de discussão sobre os lugares das epistemologias indígenas no Capitaloceno e os mundos possíveis que elas engendram.

# CAPÍTULO 1

## **Os meandros do sudoeste amazônico indígena: uma breve contextualização das relações entre indígenas e a sociedade colonizadora**

Traçaremos primeiramente um breve panorama do sudoeste amazônico indígena pano.<sup>15</sup> Com este termo, não visamos indicar a noção de uma “dimensão indígena” de um “sudoeste amazônico”, como seria o caso se partíssemos do entendimento de que há um sudoeste amazônico dado, que engloba em sua composição um componente indígena.<sup>16</sup> Visamos, pelo contrário, frisar a dimensão indígena do sudoeste amazônico como constituinte fundamental dessa região, não um componente. Para este trabalho, ao utilizarmos o termo “sudoeste amazônico indígena”, estamos nos referindo a uma noção de territórios do sudoeste do bioma amazônico que são habitados e, por isso, realizados por povos indígenas.

Esses povos têm fortes diferenças e convergências em termos de organização social e traços culturais. Há um mosaico cultural complexo nesse sentido, construído por meio de relações interétnicas ao longo de um passado longínquo e recente, além das relações do presente. Falamos em centenas de anos, desde os primeiros contatos no período das invasões europeias até o presente. Pensamos aqui nas linhas da Antropologia que se ancoram em diálogos com a Arqueologia e a Linguística a partir da glotocronologia — que visa a análise dos processos de construção dos idiomas e, conseqüentemente, dialoga com investigações sobre relações interétnicas em passados longínquos (MELATTI 2011; ERIKSON 1999; HILL & SANTOS- GRANERO 2002). Faremos um trânsito entre a noção de família linguística e agrupamento de povos que compartilham traços culturais comuns. Apesar desse trânsito facilitar a descrição do cenário indígena na região, não há, de forma alguma, uma homogeneidade total que permita um agrupamento dos povos tipo

---

<sup>15</sup> Utilizamos a letra maiúscula para indicar o substantivo e a minúscula para indicar adjetivos. Por exemplo: línguas do conjunto Pano, a família linguística Pano, coletivos pano, aldeias pano.

<sup>16</sup> Entendemos que o termo “sudoeste amazônico” tem um significado abrangente levando-se em conta a perspectiva biogeográfica do bioma amazônico (isto é, uma região que vai além da bacia hidrográfica do Rio Amazonas). Abrange toda a porção da Amazônia que incide sobre a Bolívia e suas interações com o Chaco, toda a Amazônia que incide sobre o Peru e suas interações andinas e o sul da Amazônia que incide sobre a Colômbia — seguimos aqui a delimitação realizada pela *Red Amazônica de información socioambiental georreferenciada* ([www.raisg.socioambiental.org](http://www.raisg.socioambiental.org)) —, além de seus encontros com os biomas Cerrado e Pantanal no Brasil. Nesta concepção, o sudoeste amazônico abrange, em se tratando do território brasileiro, o sudoeste do estado do Amazonas e os estados Acre e Rondônia, bem como o noroeste do Mato Grosso.

“língua/cultura”. Há povos que falam línguas de famílias linguísticas diferentes e compartilham traços culturais importantes e, inversamente, povos que compartilham línguas, mas não compartilham traços culturais relevantes. Tudo é relação.

O sudoeste amazônico indígena é uma região de encontro entre línguas das famílias linguísticas Pano, Aruaque, Arauá e Katukina. Efetivamente, as famílias Pano e Aruaque são duas das cinco maiores famílias linguísticas das Terras Baixas da América do Sul, juntamente com a família Caribe, a família Tupi (ERIKSON 1999, p.45) e a família Jê (FLECK 2013, p.9). A família linguística Pano é a quinta maior família da América do Sul (FLECK 2013, p.9), enquanto a Aruaque é a maior. Ambas possuem características diferentes em termos de padrão de abrangência geográfica. Enquanto a família Aruaque é a mais espalhada da América do Sul, e das Américas de forma mais abrangente, a família Pano se circunscreve a uma zona bem delimitada:

A diferencia de las otras familias mencionadas, los grupos panos se caracterizan, sin embargo, por una uniformidad lingüística, territorial y cultural totalmente excepcional para la población tan numerosa en la escala de las tierras bajas de América del Sur. Con unos 35 o 40 mil hablantes, esta familia ocupa efectivamente una área casi ininterrumpida en la región limítrofe entre el Brasil y el Perú, la cual prácticamente se extiende del alto Solimões (5° S) al alto Purus (10° S). De oeste a este se encuentra a los Panos del Ucayali y sus afluentes de la izquierda (75° O) hasta las afluentes del Javari, y del Purús (70° O). Fuera de esta zona principal, el único otro enclave pano de importancia se sitúa a caballo entre el territorio de Rondonia en Brasil y el noreste de Bolivia, del alto Madeira al río Beni (op.cit., p.45).

Já o espalhamento da família Aruaque por todas as Américas e Caribe é impressionante. Diferentemente da família Pano, não há uma zona geográfica à qual a família Aruaque esteja circunscrita. Tampouco há uma continuidade geográfica na qual sejam faladas línguas aruaque. Nos limites setentrionais de sua dispersão, as línguas aruaque chegam à América Central, sendo faladas por povos indígenas em Honduras e Belize (RODRIGUES 2000 apud FLORIDO 2008, p.36-37). Sua presença foi registrada em ilhas do mar do Caribe (op.cit.). No continente sul-americano há presença de línguas aruaque na Península de la Guajira, entre Colômbia e Venezuela (op.cit.). Ela é falada também pelos Wapixana, que convivem com os Makuxi (de língua caribe) na Terra Indígena Raposa Serra do Sul (op.cit.). À leste, na borda norte da Amazônia Oriental, é falada a língua aruaque Palikur (op.cit.). Voltando-se novamente para o oeste, mais precisamente no Noroeste Amazônico, escutam-se línguas aruaque na região do alto Rio Negro, sendo o Baniwa um exemplo (op.cit.). Um subgrupo, as “línguas tá”, se estende desde os afluentes do Orinoco até as já mencionadas ilhas caribenhas (op.cit.). Ao sul,

nas regiões meridionais de sua dispersão, chega-se à bacia do Rio Paraguai: os Terena têm seu idioma vinculado à família Aruaque; ao alto Mamoré — Mojo e Bauré (op.cit.). Na direção sudeste (tendo como referência a Amazônia) encontramos, por exemplo, os Enawenê-nawe falando uma língua aruaque em um afluente do rio Juruena, noroeste do Mato Grosso (ISA 2001).

Lathrap (2010, p.113) considera que a restrita dispersão geográfica da família Pano é um indicativo de que os processos migratórios (causas da dispersão de línguas) dos povos falantes da língua Proto-Pano são relativamente recentes, sem, no entanto, apontar um período provável para o início dessas migrações. Esse arqueólogo e linguista sugere o termo Macro-Pano para englobar o conjunto de línguas pano mais um pequeno conjunto de línguas tacana, presente nos limites meridionais da região de dispersão das línguas Pano. O autor propõe a hipótese de que a protolíngua dos idiomas quéchua e aymara e a protolíngua do Macro-Pano “derivam de una protolengua aún más antigua, fechada alrededor del año 2000 a.C.” (LATHRAP 2010, p.113). É pertinente levar esta hipótese em consideração, principalmente por conta dos limites ocidentais da dispersão atual das línguas pano, que são justamente os sopés andinos.

Nesse mosaico cultural, talvez a interação mais intensa tenha sido a realizada entre os povos Pano e os povos Aruaque, tanto em um passado longínquo (1.000 anos BP<sup>17</sup> e os três primeiros séculos da invasão do continente americano pelos povos e instituições da Europa ocidental) quanto em um passado recente (final do século XIX até os anos 1970). Hill & Santos-Granero (2002, p.17) argumentam que a intensidade de interações se deveu em grande medida à propensão para formar alianças multiétnicas, isto é, alianças que transcendiam as diferenças linguísticas e culturais entre diferentes povos. Isso teria se manifestado na habilidade dos povos falantes de línguas aruaque em criar rapidamente “novas confederações regionais no contexto de expansão colonial e de Estados-nação” (op.cit.). Esta capacidade de abertura e inclusividade inerente aos povos Aruaque, na perspectiva desses autores, possibilitara a formação de alianças multilinguísticas. Daí revelarem-se paisagens nas quais se formaram, na porção da Amazônia que abrange o território hoje chamado Peru, uma “panonização” de povos Aruaque e uma “aruaquezação” de povos falantes de línguas pano. Isto é, um processo no qual povos

---

<sup>17</sup> BP: Before Present. Isto é, antes do presente. Este tipo de datação visa escapar da datação “Antes de Cristo/Depois de Cristo”, abrindo o entendimento da passagem do tempo a uma concepção laica e livre, ao menos em parte, das referências culturais da sociedade ocidental. Ao menos em parte, evidentemente, posto que continuamos utilizando o calendário gregoriano e que nesta seção não lidaremos com os tempos míticos ameríndios.

falantes de línguas aruaque adquirem e reproduzem traços culturais de povos falantes de língua pano e vice-versa (op.cit.). Importa ressaltar que os povos Pano mantiveram e mantêm contato com povos falantes de outras famílias linguísticas, como os Cocama (Tupi), os Kulina (Arauá), os Kanamari (Katukina), os Ticuna e mesmo falantes do quéchua (ERIKSON 1999, p.51).

Hill & Santos-Granero (op.cit., p.28) apontam que quando os espanhóis adentraram as florestas tropicais do leste do Peru e parte dos Andes, na segunda metade do século XVI, encontraram dois tipos diferentes de sociedades indígenas. Um, formado “provavelmente” por sociedades falantes de língua pano e sociedades falantes de língua aruaque (respectivamente os Conibo e os Piro), ao longo do alto Rio Ucayali e baixo Rio Urubamba, vivendo em grandes aldeias, belicoso, e sob o comando de lideranças guerreiras. O outro tipo, formado por sociedades falantes de línguas aruaque e vivendo nas encostas orientais dos Andes em pequenas aldeias esparsadas e sob a liderança de homens com pouco poder político (Santos-Granero 1980, p.29; Renard-Casevitz 1981, p.130 apud HILL & SANTOS GRANERO 2002). Notemos que essa especulação (“provavelmente”) é referente a povos falantes de línguas pano e aruaque compartilhando traços culturais. Na segunda metade do século XVII, período no qual missionários franciscanos e jesuítas começaram a trabalhar na região, os Conibo e os Piro

monopolized trade along the Ucayali-Urubamba axis by means of large armed fluvial expeditions. These two dominant peoples are described as engaged in constant war with each other and with their weaker semiriverine or interfluvial neighbors: the Pano-speaking Shipibo, Setebo, Cashibo, Amahuaca, Mochobo, Comabo, Remo, and Sensi, who lived along the tributaries of the Lower Urubamba and the Ucayali River, and the Arawak-speaking peoples who inhabited the vast area along the Andean piedmont. (Hill & Santos Granero, op.cit., p.28)

Os Aruaque interfluviais contrastavam com seus vizinhos Pano (com exceção dos aruaque “panonizados”) no que tange às formas de relações interétnicas. Entre os Aruaque pré-andinos não havia guerras intra-étnicas (isto é, os grupos Aruaque não guerreavam entre si), à exceção dos Piro “panonizados” (op.cit., pp.29-30). Enquanto isso, as sociedades falantes de línguas pano apresentavam traços belicosos. Belicosidade voltada para outros povos e também voltada para dentro do conjunto pano. Isto é, apresentavam traços de guerra tanto exógena (voltadas aos grupos falantes de línguas de outras famílias linguísticas) quanto endógena (voltadas para outras sociedades pano).

A guerra como traço de relação interétnica entre os povos Pano e Aruaque tinha longa tradição (op.cit., p. 29):

Archaeological evidence and oral tradition suggest that the Arawak were gradually pushed against the Andean range by successive waves of Pano-speaking peoples who settled in the Ucayali River (Lathrap 1970a; Santos-Granero 1998). The Piro (Yine), who had reached the Urubamba River from the east (see chapter 6), also pushed the Arawak in a westward direction. In addition, Pano-speaking groups were in constant war with each other. In general terms, the Conibo raided the semiriverine Pano groups, while all of them assailed the more interior, headwater groups; these, in turn, were continually raiding each other (Frank 1994; Erikson 1994; Townsley 1994; Dole 2000; Morin 2000). Pano endo-warfare, under the guise of blood feuds, slave raids, and pillaging, increased in colonial times as each group attempted to monopolize trade in tools with the Spanish (Frank 1994, 148). (Hill & Santos-Granero 2002, p.29)

Os Piro, aruaques “panonizados”, são importantes para a compreensão dos referenciais culturais desse passado longínquo cujas dinâmicas de interações interétnicas condicionaram os referenciais atuais. Atualmente, a relação com a sociedade colonizadora dá a tônica de muitas das interações entre os povos do sudoeste amazônico (interações entre si e com outros povos indígenas, na rede pan-indígena contemporânea, cuja paisagem será descrita em breve). Ainda em um período pré-colombiano e logo nos dois primeiros séculos de invasão hispânica do sudoeste amazônico — que se deu através dos Andes e, portanto, desde o oeste em direção a leste — os Piro teriam ocupado um “lugar singular dentro do conjunto aruaque” (op.cit., pp.31-32) no que tange à sua relação com os Pano. Apesar de sua filiação linguística aruaque, eles compartilhavam traços culturais com os Pano habitantes das margens dos rios Ucayali e Urubamba, o que “foi notado pelos primeiros cronistas do período colonial” (op.cit., pp.31-32).

Os povos Pano, nesse passado longínquo, valorizavam a guerra interétnica, ou endógena, e o rapto de mulheres como “elemento constitutivo de sua identidade” e “como meio de construção de sociedade” (op.cit., pp.47-48). Esses povos favoreciam “a afinidade, a exogamia e a constante incorporação da alteridade através da guerra” (op.cit., pp.47-48), não importando proximidades linguísticas.<sup>18</sup> Favoreciam assim um modo de relação assentado em trocas e guerras, que se baseavam em habilidades guerreiras, controle de pessoas por meio da subjogação militar e constante conversão de parceiros de troca em aliados. Em contraste, os povos Aruaque praticavam guerra exógena. Os povos Aruaque valorizavam “a integração social através da descendência, consanguinidade e crescentes esferas de solidariedade” (op.cit., pp.47-48).

---

<sup>18</sup> Compreendem-se por “alteridade” as comunidades de outros povos — fossem pano ou não.

Tais considerações sobre as relações entre os povos Pano e Aruaque em um passado longínquo podem dar a impressão de que haveria um eixo Ucayali-Urubamba como área central das populações pano. Porém, Erikson (1999, p.48) argumenta que essa noção, compartilhada por arqueólogos de renome como Lathrap e por etnohistoriadores como Myres, dá demasiada importância “às particularidades econômicas e políticas dos grupos ribeirinhos com os quais estes autores trabalharam” (op.cit., p.48). Para Erikson, a coesão pano, verificada até o presente, está calcada em fatores ideológicos, sociológicos e históricos. Ou seja, relação, mais do que localização, seria o principal fator de coesão do conjunto Pano. Poderíamos resumir o argumento desse autor da seguinte forma: a particularidade geográfica do conjunto de povos pano que se verifica no presente (uma região bem definida, como já foi demonstrado) é uma consequência do compartilhamento de fatores históricos, sociológicos e ideológicos, e não a sua causa. Para Erikson, “a grande diversidade de zonas ecológicas ocupadas pelos povos pano” demonstraria isso. Essa diversidade, dentro da região ocupada pelos povos Pano, está calcada principalmente na ocupação das zonas ribeirinhas e das zonas de terra firme — zonas interfluviais e zonas fluviais. Ora, mesmo compartilhando uma diversidade de elementos culturais relacionados ao modo de vida (subsistência, técnicas de relação com o meio), os povos Pano compartilham um relativamente homogêneo conjunto de elementos culturais relacionados à forma de organização social, sistemas rituais/mitológicos e, obviamente, linguísticos.

Erikson (1999) reúne fontes etnográficas que remontam à década de 1930 para discernir e propor a divisão do conjunto de povos pano em oito subconjuntos, relativos estritamente a critérios linguísticos. Porém, as intersecções entre relações interétnicas, contiguidade geográfica e compartilhamento de elementos culturais fica evidente. É importante ressaltar também que essa divisão não se correlaciona com etnônimos, sendo antes de tudo esquemática e válida para fins analíticos. Apesar de extensa, a citação a seguir será pertinente para contextualizar uma observação nossa a respeito dos povos Shanenawa e Huni-Kuin, com os quais desenvolvemos o presente trabalho.

1) Los Shipibos/Conibos, que ocupan un territorio ribereño al borde del Ucayali, son el más conocido y numeroso pero también el más divergente de los grupos panos. A pesar de un contacto plurisecular con la sociedad peruana, han conservado muchos rasgos tradicionales y reinaban hasta época reciente como señores discutidos de la llanura aluvial ucayalina. Aunque su organización social y económica difiere considerablemente de la de los otros Panos (interfluviales), entre todos se asemejan mucho más de lo que generalmente se dice. Observemos que en el curso de los siglos precedentes, algunos de los Panos ribereños (en particular los Shetebos) vivían más al norte y, portanto, podían más fácilmente entrar en contacto con Mayorunas.

2) Los Panos meridionales (Chacobos, Pacaguaras, Karipunas, Kaxararis) se sitúan al norte de Bolivia y en el Estado de Rondonia en el Brasil. Etnográficamente son mucho menos conocidos que los otros Panos y además están separados de ellos por enclaves de hablantes de lenguas arawak y tacana (estos últimos se incluyen a veces en una misma familia pano-tacana: KEY, 1968; GIRARD, 1971). Antaño más numerosos y más diversificados, la mayoría de estos grupos son muy reducidos hoy en día, y en ciertos aspectos son más próximos a sus vecinos Tupi y sobre todo Tacana que al resto de su familia lingüística. Los Panos meridionales presentan igualmente la particularidad de haber sufrido la influencia de las sociedades estratificadas de los Llanos de Moxos.

3) Los Yaminahuas, considerados por mucho tiempo como un solo grupo étnico, representan de hecho según TOWNSLEY (1988) un conjunto políticamente heteróclito, si bien culturalmente homogéneo, que comprende las diversas fracciones bautizadas como Yaminahuas: los Sharanahuas, los Marinahuas, los Mastanahuas, los Morunawas, los Parquenahuas (recientemente contactados y también conocidos como Yoras o Nahuas), etc. Townsley bautizó al conjunto de estos grupos como “Purus panoans”, que no hay que confundir con la expresión “panos del Jurua-Purus” empleada con frecuencia en referencia a los Cashinahuas, a los Amahuacas y a los Yaminahuas juntos.

4) Los Amahuacas, lingüísticamente bastante diferentes de los Yaminahuas, mantienen, sin embargo, relaciones estrechas con ellos. Antiguamente su nombre remitía indistintamente a diversos grupos panos de Jurua-Purus y hasta a un grupo del Javará medio, pero ellos son originarios sin duda de un afluente de la ribera derecha del Ucayali: el río Amenguaca (en pano: ‘río de los carpinchos’). Esto explicaría su antigua designación de origen arawak: Impetineris (‘carpinchos’). Hoy en día el término amahuaca se refiere a un conjunto compuesto de hablantes de diversos dialectos “amahuacas”. Cada uno de esos subgrupos posee una o varias designaciones terminadas según la costumbre pano en nawa o en-bo (RUSSELL, 1962-4; WOODSIDE, 1980:92).

5) Los Cashinahuas (Kaxinawas en el Brasil) presentan, más que los otros subconjuntos aquí definidos, las características normales de una “etnia”, en términos políticos, matrimoniales y territoriales. Sin embargo, se observa la existencia de al menos tres dialectos distintos (McCallum, comunicación personal) y una diferencia bastante grande entre los Cashinahuas del Perú y los del Brasil, claramente más dependientes, por su parte, de la economía del mercado regional. Etnográficamente mejor conocidos que los otros Panos, representan a los ojos de muchos el paradigma de una sociedad tipo pano, sin duda porque el dualismo funciona aún mientras que fuera sólo sobrevive en estado residual.

6) Los Cashibos/Unis, divididos en tres subgrupos dialectales de los que los Cacataibos son los más conocidos (FRANK & al., 1990:8), se cuentan entre los más aislados de los Panos debido a su temida belicosidad y a su reputación de feroces antropófagos, lo que les excluía de las treguas estivales en vigor en la región. Su hábitat y su lengua difieren más que el promedio de las de los otros Panos a los que, sin embargo, se asemejan incontestablemente, y con los que siempre han mantenido contacto aun cuando no fuese más que a través de mujeres raptadas. La marginalidad cultural de los Cashibos, por lo demás, disminuyó a principios de este siglo por la acción “civilizadora” de Bolívar Odicio, quien logró imponer a la mayor parte de los suyos un modelo de aculturación tomado de los Shipibos entre los que había pasado su infancia (GRAY, 1953).

7) Los Marubos, los Capanahuas, los Katukina-panos (Waninawas, Kamanawas, Iauanawas), los Remos (Isconahuas) y los Poyanawas constituyen en la región del Alto Tapiche y del Alto Ipixuna un conglomerado que designaremos con el término de Pano Medianeros. Los Sensis, hoy desaparecidos, provenían sin duda de ellos. Aunque cada uno de los componentes de este conjunto sea independiente y él mismo subdivisible y presente caracteres específicos, nos parece legítimo agruparlos en razón de sus

semelhanças lingüísticas e culturais. MELATTI (1981:37) informa que os Marubos compreendem 50% do kapanawa e do katukina, e segundo o interpreta OPPENHEIM (1936a:150-3), os Poyanahuas, os Remo-Nukuinis e os Capanahuas falariam línguas praticamente idênticas. Sabemos adicionalmente que todos estes grupos mantêm relações contínuas, embora sejam belicosas (MONTAGNER MELATTI 1977:39), e levavam tatuagens similares (OPPENHEIM, 1936b). Este elo perdido da unidade pano, intermediário entre os Panos do Juruá-Purus e os Mayorunas, retendrá particularmente nossa atenção porque dá um apoio geográfico a uma das teses implícitas defendidas ao longo de todo este livro: a semelhança entre os Mayorunas e os outros Panos.

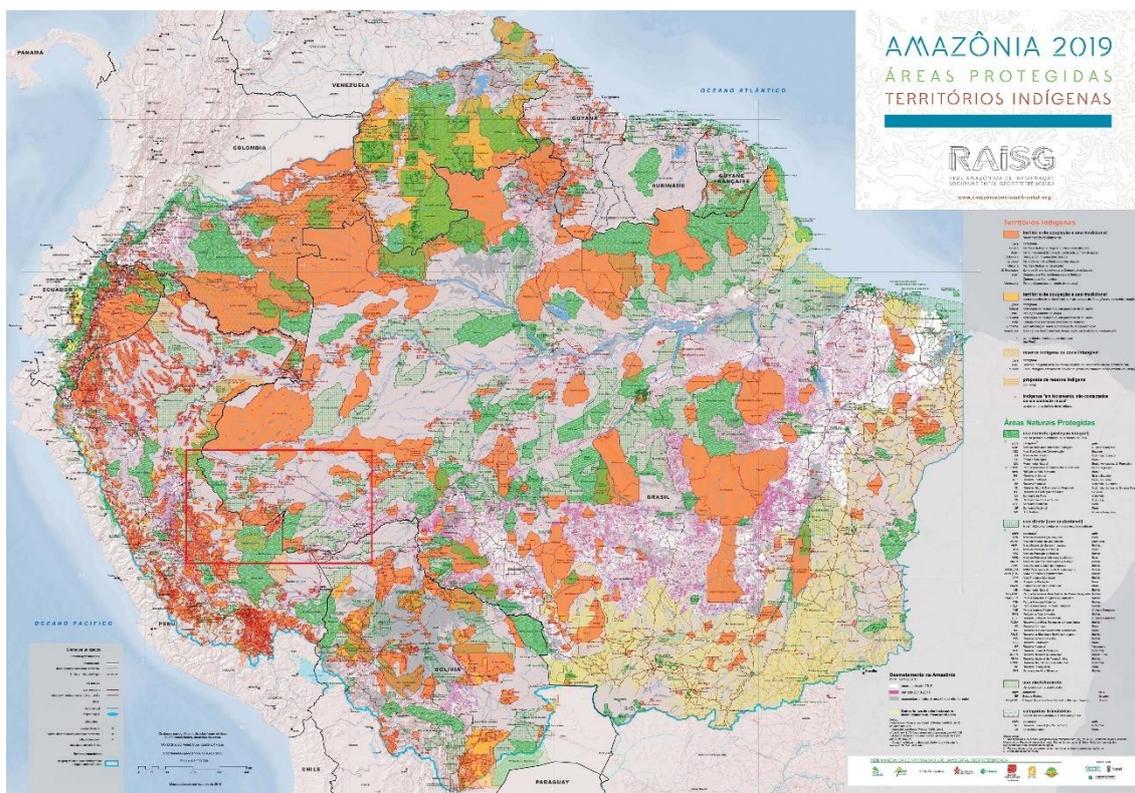
8) Finalmente, os Mayorunas (a os que se acrescentam os Matis, os Matses e muitos outros grupos enumerados no seguinte capítulo), figuram geralmente como uma fração divergente de sua família etnolingüística, e as teorias extravagantes se têm lançado para dar conta da pretendida marginalidade. D'ANS (1982) postula, por exemplo, que os Mayorunas teriam sido separados dos outros Panos por mudanças climáticas ocorridas no século X. Outra explicação pouco aceitável é a proposta pelos autores do H.S.A.I. (1948) e seus continuadores (em particular, a escola arqueológica de LATHRAP), a qual consiste em relegar aos Panos septentrionais a lo mais baixo da escala evolucionista, no âmbito de protopanos primitivos (Erikson 1999, p.48-50).

Ao nos voltarmos para critérios estritamente lingüísticos (FLECK 2013), podemos agrupar os povos Huni-Kuin e Shanenawa em um conjunto de línguas Pano Interfluviais. Fleck (op.cit., pp.9-10) os agrupa em um subgrupo dialetal Nawa, cujas línguas têm em comum a utilização do sufixo nawa para designar “gente”, ou “povo”, o que engloba alteridade e autodenominação a um só tempo. “São também Pano interfluviais, os Shâwadawa (ou Arara do Acre), os Katukina do Acre, os Nukini, os Poyanawa, os Jaminawa e os Yawanawá” (BRITO 2018, p.42). À frente, trataremos da atual situação da Nuke Tsây (língua dos Shanenawa), que está em vias de extinção, posto que já não é mais falada em contexto cotidiano e que seus últimos falantes fluentes são pessoas idosas.

Os Shanenawa se identificam como tal e este etnônimo significa “povo do pássaro azul” — Shane significa “pássaro azul”, nawa significa povo (ou gente). Os povos nawa englobariam, entre outros, os Yaminawá, Shanenawa, Katukina Nukini, Yawanawá, Poyanawa, Arara Shawadawa. Algo importante para se compreender a objetivação do branco por parte dos povos nawa é a sua não-qualificação: o não-indígena flutua no ar, ele é apenas nawa.

Atualmente, o povo Shanenawa habita a Terra Indígena Katukina/Kaxinawa, em 12 aldeias. Nesta TI também há comunidades Huni Kuin. Ela tangencia o Rio Envira, às margens do qual há algumas das aldeias Shanenawa, incluindo a maior, a “aldeia mãe”, de onde derivaram, por processos diversos, as demais aldeias. A Morada Nova fica às margens do Rio Envira, perto da cidade de Feijó. O Rio Envira, por sua vez, é um afluente do Rio Juruá. Será importante, portanto, realizar uma contextualização histórica das

relações interétnicas entre os povos indígenas que habitavam o alto curso da bacia hidrográfica do Rio Juruá (isto é, o alto curso deste rio e seus afluentes).



Mapa 1: Amazônia 2019 — Áreas Protegidas/Territórios Indígenas. Fonte: Red Amazônica de Información Socioambiental Georreferenciada. *Retângulo em cor vermelha: a região do sudoeste amazônico onde há a maior concentração de população indígena Pano.*

\*\*\*

Os povos do sudoeste amazônico indígena têm uma história compartilhada do contato com a sociedade colonizadora. A exploração da borracha nessa região, desde o final do século XIX, com a revolução industrial, e também durante a 2ª Guerra Mundial, configurou um cenário genocida, no qual esses povos foram escravizados no âmbito da exploração econômica industrial dos diversos tipos de látex — a borracha. A exploração econômica da seringa, do caucho, bem como as atividades impulsionadas pelas sociedades colonizadoras luso-brasileiras e hispano-americanas até os dias contemporâneos, delinearam um certo padrão de relação interétnica que se consolidou e perpetuou. São as relações patrão-freguês no âmbito do sistema de aviamento, principalmente para a exploração da borracha no contexto do sudoeste amazônico, mas também de outros produtos da floresta, como frutas, peixes, caças, madeiras de lei e fibras.

Os dois assim chamados “*booms*” da borracha (final do século XIX e 2ª Guerra Mundial) ocasionaram também levadas de migração e povoamento dos rios Juruá, Purus e afluentes por não-indígenas, tanto no primeiro ciclo quanto no posterior. O trabalho de Mauro Almeida (1992) é um excelente ponto de partida para uma boa compreensão deste contexto — a formação de um complexo extrativista na região, que estruturou uma cadeia econômica ao mesmo tempo em que proporcionou uma gama de relações interétnicas entre os indígenas da região e não-indígenas migrantes. No trabalho desse autor, há a descrição dos diferentes ciclos da exploração da borracha e suas consequências, como migrações e a constituição da forma de relação patrão-freguês. Taussig, para o contexto do rio Putumayo/Içá, ainda que não trate especificamente dos povos indígenas com os quais trabalhamos aqui, nos traz uma descrição precisa das atrocidades perpetradas pelos caucheiros e por empresas como a Peruvian Amazon Company. A violência vivenciada nas regiões de Putumayo são similares às vivenciadas pelos povos Aruaque e Pano que participam em nosso trabalho. (TAUSSIG 1987; ALMEIDA 1992).

A constituição das relações interétnicas entre os povos Pano e Aruaque que habitam os afluentes do alto Rio Juruá e a sociedade colonizadora — suas margens e interflúvios, em Terras Indígenas e em bairros de cidades como Cruzeiro do Sul, Feijó e, no estado do Amazonas, Eirunepé — está estreitamente ligada à constituição do sistema de aviamento ao longo do século XX. O processo de constituição da população indígena contemporânea nessa região, segundo Mauro Almeida (1992, p.9), pode ser dividida em quatro fases: a anterior à década de 1870, aquela entre a década de 1870 e 1912, aquela que vai de 1912 a 1943 e aquela que vai de 1943 à década de 1985. Atualmente, estaríamos vivendo uma nova fase.

Na primeira fase, haveria uma incipiente constituição do sistema de aviamento, na qual os indígenas realizavam a extração da borracha. Na segunda fase, impulsionada pela Revolução Industrial, a fronteira extrativista avançou rapidamente para o Alto Juruá, com um afluxo de migrantes para a região. Esta é a fase denominada como a do primeiro “*boom*” da borracha. A fase seguinte, entre 1912 e o início da década de 1943, experimenta um considerável declínio da demanda por borracha. O sistema de aviamento, que se constituía nas décadas anteriores, se mantém, porém, alimentando uma economia regional, não mais fortemente conectada às cadeias globais de demanda por borracha que haviam impulsionado a constituição e consolidação desse sistema. Na fase seguinte, entre 1943 e a década de 1980, os padrões da borracha tornam-se políticos e clientes econômicos

de políticas de estado voltadas para a extração da borracha e povoamento da região com migrantes do Nordeste (ALMEIDA op.cit.).

Entre a metade do século XVIII e meados do século XIX, pode-se divisar as relações interétnicas entre os indígenas e os primeiros comerciantes (colonos não-indígenas) que se aventuravam até o médio curso do rio Juruá para adquirir salsaparrilha, banha de tartaruga, e sequestrar indígenas para serem escravizados. Nesse período, as empreitadas se amparavam na mão de obra indígena para serem realizadas. A aquisição dos produtos citados, assim como a baunilha, o cacau e o óleo de copaíba, era realizada por meio do escambo de produtos, embora não se possa dizer que um sistema de aviamento se formara na região (op.cit.). Havia, nos períodos de seca, a extração da borracha, que era escoada para Tefé no período de retorno das chuvas. Nessa época, a borracha não passava de mais um entre os muitos produtos oriundo da atividade extrativista, caça e pesca que eram comercializados na região amazônica. Esse foi um período particularmente violento na história recente do sudoeste amazônico indígena. Ao invés de se envolverem no sistema de aviamento, muitos povos indígenas da região se engajaram em resistência a essas atividades. A população indígena se reduziu drasticamente em decorrência dos conflitos relacionados à resistência, e do espriamento de doenças infectocontagiosas. A população remanescente constituía muito mais um obstáculo do que um possível incremento na implementação de um sistema de aviamento para a exploração dos produtos já citados.

Quando ocorre o primeiro “boom” da borracha (1870-1912), “o conflito entre o suplemento limitado de mão de obra e a crescente demanda por borracha encontrou uma solução na importação de não-indígenas como coletores de borracha” (ALMEIDA op.cit. p.11). Mauro Almeida sugere que tenha havido uma média de 25 a 50 mil migrantes vindos do Nordeste para cada década desta primeira fase. Dessa forma, em uma década a bacia hidrográfica do Juruá foi povoada por migrantes, em um processo inverso ao que ocorrera com a população indígena ao longo dos séculos XVIII e XIX, no qual houve um acentuado declínio demográfico. Essa primeira leva de migrantes foi financiada por comerciantes de Belém do Pará, com o capital acumulado oriundo da exploração da borracha, diferentemente do que ocorreria na década de 1940, quando a migração seria financiada pelo Estado brasileiro. Em 1877, os primeiros nordestinos começaram a chegar no médio curso do Rio Juruá. Esse povoamento, cada vez mais rápido à medida que a borracha se valorizava no mercado internacional, alcançou o alto curso do Rio Juruá e seus afluentes na última década do século XIX.

Neste período, a extensão do que hoje é a área do município acreano Cruzeiro do Sul chegou a ser povoada. Porém, a expansão demográfica de migrantes estancou-se aí, nos limites da presença das áreas ricas em árvores de seringa (os seringais). A expansão só foi possível por conta do extermínio da população indígena realizado na região desde a década de 1860. Até aquela década, a presença dos aguerridos grupos guerreiros falantes de línguas pano, como os Jaminawa, Sharanawa, Amahuaca, Kaxinawa, Poyanawa, Kontanawa, entre outros, representara um empecilho para a expansão de colonos migrantes. Apenas após o extermínio ou drástica redução demográfica desses grupos é que o povoamento da região por migrantes foi possível, alcançando assim os limites referidos (ALMEIDA, op.cit., pp. 12-13). Os grupos Pano sobreviventes a essa época, vívida na tradição oral como a época das “correrias”, se deslocaram para as cabeceiras dos afluentes do Juruá, alcançando territórios peruanos, ou inseriram-se no sistema de aviamento em uma condição subalterna, igualmente vívida na memória oral desses povos como a época do cativo.

Até a década de 1870, a economia extrativista dos rios Juruá e Purus ainda se configurava à margem da economia global (*world market*) no sentido de Wallerstein (1989 apud. ALMEIDA 1992, p.31). A partir dessa década, a região passa a se inserir no mercado global de forma periférica. Reativada pela demanda por látex, a economia extrativista da região impulsiona levas de migração, povoamento, genocídio de povos indígenas, seus deslocamentos para regiões mais afastadas e inserções no sistema de aviamento. Cada vez mais pessoas e mercadorias circulando pela região, cada vez mais capital, cada vez mais relações interétnicas. A demanda do mercado mundial por látex impulsionava todos esses processos, interligando-os.

O mercado mundial incrementava a demanda por látex. Porém, as limitações geográficas da região, bem como as limitações técnicas, não permitiam um aumento da produtividade dos seringais. Os seringais, é importante frisar, são “bolsões” florestais em uma determinada área na qual há uma predominância desta espécie: a *Hevea brasiliensis*. Não havia plantações de seringueiras na Amazônia. Havia plantações de seringueiras em outra parte do mundo: o sudeste asiático, mais especificamente Malásia, Indonésia, Ceilão e Indochina. Lá, em grandes fazendas de monocultura (*plantations*), a extração do látex de seringueiras domesticadas era realizada por trabalhadores contratados. O cultivo de *Hevea brasiliensis* domesticadas começou na Malásia em 1912 (ALMEIDA op.cit., p.43). Essa combinação de domesticação e novas formas de relação de trabalho e técnicas levou a um aumento dramático da produção. Em poucos anos, o sudeste asiático se tornou a

região do planeta que abastecia o mercado mundial com látex. Nesse período, o sistema de exploração da borracha amazônica entra em declínio. Sem a robustez e dinamismo que a demanda do mercado mundial por látex lhe conferia, o sistema de aviamento perdurou na região, agora mediando relações interétnicas em uma dinâmica regional de circulação de mercadorias, com a “disrupção da estrutura de comércio da borracha” (ALMEIDA op.cit., p.44). A exploração da borracha no Acre receberia novo impulso a partir do início da década de 1940, agora com o Estado como principal agente organizador e fomentador da atividade, articulando a migração de nordestinos para a região.

No filme *Já me transformei em imagem*, produzido pelo coletivo Video nas Aldeias e dirigido pelo diretor Huni Kuin Zezinho Yube, nós aprendemos que os Huni Kuin dividem sua história em cinco diferentes épocas: a *época das malocas*, a *época das correrias*, a *época do cativo*, a *época dos direitos* e a *época da cultura*. Esta divisão é feita também pelos Shanenawa e talvez possa ser um traço dos povos Pano deste subgrupo que chamamos nawa.

A época das malocas é o período pré-invasão das Américas e de seu território pelos brancos. É a época na qual a sociedade colonial europeia e euroamericana ainda não havia invadido seus territórios. A época das correrias refere-se ao período da invasão e pode variar entre um tempo mítico e a história oral recente, quando os povos fugiam, corriam dos brancos. A época do cativo refere-se ao período entre o final do século XIX e o início da década de 1980, quando os povos nawa foram escravizados pelo sistema de aviamento calcado na relação patrão-freguês. Impulsionado pela exploração da borracha, esse tipo de relação interétnica se consolidou e se manteve apoiado na exploração de diversos “produtos” (para nós, seres) da floresta: frutas, fibras de palmeiras, caça, peixes, entre outros (a produção agrícola de alimentos como mandioca e banana também entrava nesse sistema de aviamento). A época dos direitos é o período que se inicia na década de 1970, quando diversos povos indígenas construíram canais de diálogo com o Estado (neste caso específico, o Estado brasileiro). O diálogo foi inicialmente baseado na noção de direito ao território. Esse período, assim como o da cultura, é fortemente compartilhado com a maioria dos povos indígenas que vivem em territórios “dentro” deste território chamado Brasil.

O *tempo das correrias* teve duas características cruéis: as expedições para atacar os povos indígenas tinham tanto o objetivo de capturar mão de obra para o trabalho escravo nos seringais quanto para a eliminação desses povos, para que mais áreas de seringais fossem abertas para a colonização. Isto é, as regiões nas quais existiam comunidades

indígenas e seringais (os bolsões de seringueiras) eram visadas pelos colonos. Conseqüentemente, realizavam-se expedições que ou eliminariam totalmente essas comunidades ou as eliminariam em parte, trazendo os sobreviventes para o trabalho escravo nos seringais. Segundo Freschi, bióloga que teve um extenso trabalho juntos aos AAFIs por intermédio da Comissão Pró-Índio do Acre (2014, p.28), apenas no início do século XX, principalmente com a criação do Território Federal do Acre em 1903 é que as correrias passaram a arrefecer e assim, gradualmente, estabeleceu-se a época do cativo. Nesse início do século XX, as correrias passaram a ser quase que totalmente para o sequestro de indígenas com vistas ao trabalho nos seringais. O *tempo do cativo* perduraria por mais de oitenta anos, chegando ao ponto de Aquino encontrar-se com anciãos indígenas que possuíam “em seus braços, marcadas a ferro, as iniciais de seus primeiros patrões e as datas em que foram amansados” (1982 apud FRESCHI 2014, p.28).

O Território Federal do Acre só seria elevado à categoria de unidade da Federação, isto é, a um estado da Federação, em 1962, por um Decreto do então presidente João Goulart. A digressão sobre as disputas por essa região entre as sociedades colonizadoras brasileira e boliviana foge ao escopo do presente trabalho. Porém, é pertinente salientar que houve essa disputa, que um Estado Independente do Acre chegou a ser criado em 1889 pelo espanhol Luiz Galvez Rodrigues de Arias, com o apoio do estado do Amazonas, que esse Estado durou pouco mais de um ano, que uma outra república acreana seria proclamada em 1900, dessa vez por brasileiros, e que essa república seria dissolvida por militares bolivianos naquele mesmo ano. Em janeiro de 1903, seria proclamada ainda uma terceira República, com a Revolução Acreana (na qual brasileiros tomaram o controle da região em detrimento dos bolivianos).

Com o Tratado de Petrópolis, naquele mesmo ano, seria criado o Território Federal do Acre e, poucos anos depois, em 1910, seria também criado o Serviço de Proteção aos Indígenas (SPI), órgão que seria substituído pela Fundação Nacional do Índio, em 1967. Em sua existência, o SPI, enquanto um braço do Estado brasileiro no governo do território e dos corpos indígenas (corpos de pessoas e corpos coletivos), foi explicitamente assimilacionista e racista. Nesse sentido, suas ações e omissões se coadunaram com o interesse dos patrões seringalistas e com a empreitada do Estado para exercer o controle daquela região recém anexada ao Brasil.

O *tempo do cativo*, com todas as suas iniquidades, se prolonga por mais de um século, até que, na década de 1970, um novo horizonte se avizinha, com um crescente protagonismo de lideranças indígenas na busca pela demarcação de territórios, costura de

parcerias com setores da sociedade colonizadora que lhes são afeitos e consequentes potenciais aliados ambientalistas e indigenistas. Esse é o *tempo dos direitos*, que tem estreita relação com o subsequente *tempo da cultura*, iniciado no final da década de 1980 em um Brasil recém-democratizado, no qual a comunicação entre indígenas e a sociedade colonizadora se complexifica, extrapolando as demandas por salvaguarda de territórios e por direitos à saúde e a uma educação diferenciada. Não se trata apenas de adquirir direito à reprodução de seus costumes — de sua cultura. Esse é o momento no qual o discurso político sobre a cultura é produzido e enunciado na arena pública das relações interétnicas com o Estado. O *tempo dos direitos* e o *tempo da cultura* estão intimamente relacionados, entrelaçados. Se retroalimentam. É um período no qual também se criou uma rede de relações panindígenas, que une os mais diversos povos indígenas de todas as regiões do Brasil em encontros como o Acampamento Terra Livre, realizado em Brasília anualmente desde 2004. Povos indígenas da Caatinga do Nordeste brasileiro, como os Tupinambá, povos presentes nos Pampas gaúchos, como os Kaingang, diversos povos habitantes da Amazônia, da Mata Atlântica, do Cerrado, do Pantanal, todos se encontram, confraternizam e lutam juntos nos gramados da Esplanada dos Ministérios.

Dessa forma, a partir da década de 1990, os povos indígenas que habitam territórios sobrepostos, definidos pela territorialidade do Estado brasileiro e da sociedade brasileira como o estado do Acre, têm alcançado um protagonismo cada vez mais intenso no que se refere à gestão de territórios e, de forma mais abrangente, aos diálogos interétnicos com a sociedade colonizadora. Como bem aponta Brito Maciel (2018, p.9) sobre o caso dos Huni Kuin:

Assim como muitos povos indígenas do interflúvio Juruá/Purus acreano, nas décadas recentes, esses Huni Kuin [da Terra Indígena Igarapé do Caucho] 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 (op.cit.).

Nesta dinâmica de construção de um diálogo com o Estado e com a sociedade colonizadora, há uma característica igualmente compartilhada entre os diversos povos indígenas das Terras Baixas sul-americanas (nesse caso, os que se relacionam com o Estado brasileiro, a sociedade brasileira e, de forma abrangente, com os países e povos do Norte Global e do Sul Global). Essa característica é a profunda interação com os movimentos ambientalistas que surgiram e se desenvolveram a partir da década de 1970.

Essa interação teve papel na construção de discursos voltados para a relação interétnica com o Estado. Estamos no terreno do conhecido “Mal-entendido Interétnico” (ALBERT 2000). Da união de interesses de indígenas e de ambientalistas, há a criação de um espaço semântico manejado pelos primeiros, nos quais a noção de conservacionismo ambiental é instrumentalizada para a garantia de direitos ao território. Nesse mal-entendido produtivo, a Natureza dos ambientalistas é apropriada pelos povos indígenas em suas argumentações básicas para construção de um alicerce conceitual para a luta pelo território. Não importa muito que ambientalistas conservacionistas, ou até mesmo com vieses socioambientalistas, nem sequer vislumbrem a possibilidade de abandonar sua fé na entidade Natureza para dar início a um diálogo epistêmico com seus parceiros indígenas sobre os referenciais coloniais aos quais essa noção se liga. O que importa é que esse mal-entendido é produtivo: os indígenas, a partir da década de 1970, vão tornando-se, nesta relação interétnica e em referência à perspectiva de seus parceiros brancos ambientalistas, os grandes conservacionistas da Natureza. Assim, recebem cada vez mais apoio deste segmento. É importante ressaltar aqui que os ambientalistas não estão de forma alguma equivocados dentro dos referenciais de sua fé: as imagens de satélites do PRODES, por exemplo, não deixam dúvidas: as Terras Indígenas são ilhas verdes em meio a territórios devastados pela expansão da fronteira agropecuária. Esse movimento é tão forte e generalizado, principalmente na Amazônia, que Brito chega a referir-se a um “indigenismo ambiental” (op.cit., pp. 58-59).

\*\*\*

Agora que chegamos ao presente, é necessário traçar um panorama específico dos povos Huni Kuin e Shanenawa. Resumiremos a seguir algumas informações sobre as populações e os territórios ocupados por esses povos atualmente, bem como algumas informações históricas pormenorizadas em relação ao povo Shanenawa, com o qual ainda há uma relativa escassez de pesquisa. Neste último caso, nos baseamos principalmente no trabalho de Eldo Barbosa Shanenawa, mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Letras, Linguagem e Identidade na Universidade Federal do Acre.

Os Huni Kuin são atualmente um povo de população numerosa, espalhada entre o estado do Acre e uma parte da Amazônia peruana. A população, em 2023, somava 11.620 pessoas no Brasil (CENSO IBGE 2023). Já no Peru, segundo dados do Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI) para 2007, a população Huni Kuin era de 2.419



orientando-se exclusivamente pela denominação do grupo (...). Desde a primeira metade do século passado, os registros históricos produzidos por missionários, viajantes e agentes governamentais sobre as populações indígenas do rio Juruá fazem referência a grupos indígenas conhecidos pelo nome de Katukina. Entretanto, “Katukina” (ou Catuquina, Katokina, Katukena e Katukino) é um termo genérico que chegou a ser atribuído a cinco grupos lingüisticamente distintos e geograficamente próximos, conforme o antropólogo Paul Rivet (1920). Atualmente esse número se reduz a três: um da família lingüística Katukina, na região do rio Jutai, no estado do Amazonas, e dois da família lingüística Pano, no estado do Acre. Nenhum dos dois grupos pano conhecidos pelo nome de “Katukina” o reconhece como auto-denominação. Os membros de um deles, localizado às margens do rio Envira, próximo à cidade de Feijó, preferem ser reconhecidos como Shanenawa, sua auto-denominação. Os do outro não reconhecem no nome “Katukina” qualquer significado na sua língua, mas o adotam, dizendo que a denominação, na verdade, foi “dada pelo governo”. (ISA, Verbete Povos Indígenas. [https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Katukina\\_Pano](https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Katukina_Pano))

A Terra Indígena Katukina/Kaxinawa se localiza integralmente no município de Feijó e é cortada pelo Rio Envira, às margens do qual se localizam algumas de suas aldeias. Ela tem uma área de 23 mil hectares. Como o nome sugere, abriga comunidades de dois povos distintos: os Shanenawa e os Huni Kuin. Da mesma forma, em seu próprio nome ela explicita a situação colonial vivida por esses povos: suas autodenominações não foram contempladas no momento da demarcação e homologação da Terra Indígena.

Segundo Eldo Purumã Shanenawa (2022, p.19), o processo de demarcação da TI Katukina/Kaxinawa remonta à década de 1970. Em 1976, a Funai identificara duas áreas indígenas não contíguas: Área Indígena Katukina de Morada Nova, com superfície de 3.840 ha e perímetro de 38 km, e Área Indígena Kaxinawa do Igarapé Paroá, com extensão de 8.765 ha e perímetro de 40 km (op.cit., p.19). Esse pesquisador, educador e liderança shanenawa traça em sua dissertação de mestrado uma genealogia da criação da TI. Em 1982, a Funai, atendendo a reivindicações de lideranças shanenawa, primeiro identificou uma única área com 17.750 ha. Há subsequentes aumentos da extensão territorial da área até que, em 1984, a Terra Indígena é demarcada com 23.474 hectares (op.cit.). Segundo o autor:

A demarcação da TI Katukina/Kaxinawá, com 23.474,0358 ha e perímetro de 76,456 km, foi efetivada em 1987, no âmbito do Plano de Ação Provisório do Projeto de Proteção ao Meio Ambiente e às Comunidades Indígenas (PMACI). Financiada com recursos do Banco Interamericano de Desenvolvimento/BID (60%) e da contrapartida nacional (40%), esse projeto previa recursos no valor de 10 milhões de dólares para a demarcação de diversas áreas indígenas no estado do Acre, impactadas pela pavimentação da BR-364, no trecho Porto Velho-Rio Branco. Sua demarcação, no entanto, só foi homologada em 1991, pelo Decreto nº 283 de 29/10/91. Para encerrar o seu processo de regularização fundiária, a terra indígena foi registrada em 1999, nos Cartórios de registro de Imóveis de Feijó (2.840 ha) e de Envira (20.644 ha) (op.cit.).

Eldo Purumã traça a história recente dos Shanenawa enquanto uma diáspora, baseando-se na memória oral dos anciãos shanenawa. Lutas, resistência, conquistas e sobrevivência se entremeiam nessa história recente. Purumã reúne a memória de diversos anciãos shanenawa e, a partir dela, nos guia por um emaranhado de histórias. Com base nos relatos de anciãos, ele afirma que o povo Shanenawa vivia “na cabeceira do igarapé Paturi, afluente da margem esquerda do alto rio Gregório, junto com outros povos da família linguística Pano, como os Yawanawa, Iskunawa, Runuwawa, Nukekuĩ (...)” (op.cit., p.52). Os Shanenawa passam a migrar para a região onde habitam atualmente por conta de desavenças com os outros grupos pano, em especial os Yawanawa. Nessa região, instalaram as primeiras aldeias, incluindo a aldeia Morada Nova.

Porém, ainda seguindo as narrações entrecruzadas das memórias dos anciãos, Purumã nos mostra que não foram apenas desavenças com povos pano que ocasionaram deslocamentos shanenawa. Eles também estavam fugindo dos patrões, sendo estrangulados pelo sistema de aviamento descrito acima. Na memória do ancião shanenawa Bruno Brandão, está vivo o contexto dessa fuga. Nela, um grupo shanenawa fugiu “em direção à cabeceira do rio Tarauacá, até chegarem no seringal Tamandaré no médio curso do rio Tarauacá, onde se instalaram no início do século XX” (op.cit., p.53). Sim, ao fugir dos patrões, um grupo shanenawa se viu em um seringal. Purumã cita o nome de alguns patrões, bem como de seringais onde coletivos do povo Shanenawa trabalharam. Sua conclusão, ao ouvir o relato de anciãos de diversas aldeias, é que nesse período os Shanenawa viviam em escravidão. Não lhes era permitido falar o Nuku Tsãy (a língua shanenawa), assim como praticar seus costumes.

Há toda uma rede de deslocamentos de grupos shanenawa pela região descrita por Purumã. A tônica é de que esses deslocamentos desembocavam em relações com patrões e em uma inserção dentro do sistema de aviamento. Adicionalmente, Purumã também narra outro tipo de atividade realizada por grupos shanenawa em suas vivências nos seringais: o “amansamento” de “parentes”. Isto é, obrigados pelos patrões, grupos shanenawa faziam contato com indígenas que buscavam afastar-se da frente colonizadora e os traziam para os seringais. Tendo em vista o já descrito conjunto Pano nessa região, depreendemos que os Shanenawa se beneficiavam da proximidade linguística com outros grupos pano para o processo de convencimento. Em outras palavras, sendo mutuamente inteligíveis, travavam diálogo com outros grupos e os convenciam a vir para os seringais. Todo o cenário narrado por Purumã, com base em relatos de anciãos shanenawa, nos

permite sentir com maior intensidade a atrocidade desse período que, em uma perspectiva pano, pode ser definido como o de cativoiro.

Dessa forma, Purumã realiza em sua dissertação um panorama da história recente do povo Shanenawa e uma contextualização de suas características demográficas, territoriais e socioculturais, especialmente sociolinguísticas, que são o foco de interesse desse autor.

Neste capítulo, buscamos trazer informações para um entendimento preliminar do contexto da pesquisa.

## CAPÍTULO 2

### **Comissão Pró-Indígenas do Acre e a Associação do Movimento dos Agentes Agroflorestais Indígenas do Acre: retrospectiva da criação e desenvolvimento desta categoria a partir de relações interétnicas**

Tendo feito um breve panorama histórico dos povos Pano, vamos partir para uma descrição da relação simbiótica entre a Comissão Pró-Indígenas (CPI-Acre) e a Associação do Movimento dos Agentes Agroflorestais Indígenas do Acre (AMAAIAC). Ao longo desta descrição, aspectos como diálogo intercultural e protagonismo indígena ficarão, esperamos, evidentes. Diálogo intercultural, nesta seção, deve ser entendido da seguinte forma: os desenlaces resultantes da aceitação, por parte de diversos povos indígenas, de propostas feitas pela equipe da CPI-Acre, bem como a construção conjunta de uma categoria (Agentes Agroflorestais Indígenas). Protagonismo indígena deve ser entendido, neste momento, como a apropriação, por parte de indígenas que aceitam a proposta feita pela CPI-Acre, da empreitada que foi e é a realização dessa categoria.

Quando os membros da CPI-Acre propõem a criação de uma categoria profissional a diversas lideranças indígenas, em meados da década de 1990, estamos ao mesmo tempo diante do corolário de um processo e da abertura de uma nova etapa nos esforços indígenas para fazer frente às ameaças à sua existência. Um corolário porque é o deságue de relações anteriores entre a CPI-Acre e seus parceiros indígenas. Ao longo da década de 1980 e o início da década de 1990, outras categorias já haviam sido criadas em conjunto, como os professores indígenas e agentes indígenas de saúde. O que chamamos de “apropriação” é a disposição dos indígenas envolvidos em levar adiante a proposta. Posto que é fruto de um diálogo, ela não é exatamente uma proposta vinda da CPI-Acre sem uma prévia reflexão feita por indígenas que já trabalhavam com esta organização. AAFI é uma categoria proposta pela CPI-Acre partindo de um diálogo intercultural em curso. Ela é também uma proposta indígena. Há um protagonismo indígena nesse sentido. A captação de recursos para a formação, a condução dos cursos, a própria viabilidade da criação da categoria é protagonizada pela CPI-Acre. Porém, nada aconteceria se todos os envolvidos não se apropriassem da proposta.

Existem muitas formas de começar a falar sobre a criação da categoria “Agentes Agroflorestais Indígenas”. Uma delas poderia ser trazendo as primeiras discussões entre

lideranças indígenas sobre a chegada de uma proposta, por parte da CPI-Acre, da criação dessa categoria e das maneiras pelas quais ela seria criada (por meio de cursos interculturais de formação). Outra forma é trazer a trajetória da CPI-Acre, desde sua criação até o período no qual a proposta de criação da categoria é gestada, apresentada e realizada com indígenas. Esta última forma nos parece ser a que pode trazer mais elementos para a discussão da categoria de AAFI, tal qual é compreendida pelos indígenas envolvidos em sua criação e realização.

Como dispomos de poucos elementos de memória oral dos AAFI, limitação causada pela impossibilidade de pesquisa de campo nos anos da pandemia de Covid-19, nos atemos também ao acervo desta organização, com seus relatórios produzidos a um só tempo para entidades financiadoras dos projetos de formação e para os próprios envolvidos no processo, seus relatórios de viagens de “assessoria técnica” à AAFI, oficinas itinerantes dentro de Terras Indígenas, entre outros tipos de relatórios de diversas atividades. O material foi gentilmente cedido por Renato Gavazzi, um dos idealizadores e primeiros coordenadores do curso de formação de AAFI desde meados da década de 1990 até a primeira década do século XXI. Nesses materiais, encontramos preciosos depoimentos de AAFI sobre os cursos, falas transcritas quase que em sua totalidade, e que tornam os relatórios muitas vezes em espaços de falas indígenas. São depoimentos sobre atividades específicas, o que ajuda a compreender as dinâmicas das atividades de formação para além de sua mera descrição. Apesar da riqueza das falas presentes nos relatórios, reconhecemos suas limitações para desenhar uma perspectiva indígena mais robusta, por não darem conta nem da totalidade dos participantes do curso e nem de uma abrangência mais ampla de suas reflexões sobre aspectos político-epistemológicos do curso. Feitas essas observações, vamos à trajetória da CPI-Acre e da construção e realização de atividades relacionadas à formação e atuação dos AAFI.

### **Trajетória da Comissão Pró-Indígenas do Acre e a criação da categoria AAFIs: atividades relacionadas a essa categoria**

A Comissão Pró-Indígenas do Acre (CPI-Acre) foi fundada por indigenistas em 1979, no contexto de emergência de associações indígenas e de um protagonismo indígena nas arenas públicas do Estado. Vem dessa época, no Brasil e em particular na Amazônia brasileira, o início da simbiose entre organizações civis de “brancos” e

organizações civis de indígenas — como é o caso da própria CPI-Acre. Nesse contexto em particular, a parceria entre a CPI-Acre e povos indígenas para criar a Organização dos Professores Indígenas do Acre (OPIAC) levou mais de uma década. . E mais de duas décadas de parceria foram necessárias para o surgimento da AMAAIAC. Como outras Organizações Não-Governamentais de viés indigenista, a CPI-Acre proporcionou desde o início a “ressonância” do discurso indígena com o discurso ecologista, e fomentou a convergência<sup>20</sup> entre os dois movimentos — o indígena, naquele momento ainda difuso, e o movimento ambientalista, um pouco mais coeso.

Uma característica significativa das relações interétnicas entre os povos indígenas que habitavam a região acreana na época é sua profunda ligação com o sistema de aviação. Neste caso, estamos falando da relação patrão-freguês estabelecida na exploração dos seringais — a exploração da borracha e do caucho, especialmente no sudoeste amazônico, marcou de forma violenta e traumática as relações interétnicas na região.<sup>21</sup> As primeiras ações da CPI-Acre junto aos indígenas do Acre foram justamente voltadas para fomentar a autonomia econômica dos indígenas em relação aos seringalistas.

A CPI-Acre foi fundada em fevereiro de 1979 para apoiar os povos indígenas em lutas pela conquista e o exercício de seus direitos coletivos. No início da década de 70, a opinião pública acreana e os órgãos governamentais, inclusive a própria FUNAI, não reconheciam a existência de índios [sic] no estado do Acre. Os índios [sic], por sua vez, viviam nos seringais trabalhando para os patrões seringalistas e desconheciam seus direitos territoriais. A fundação da CPI-Acre foi pensada, então, enquanto meio para viabilizar alternativas concretas para que os povos indígenas assegurassem a posse de seus territórios e pudessem gerenciá-los com autonomia. Neste sentido, um dos resultados mais importantes de sua atuação foi a assessoria e o incentivo à criação de grande parte das terras indígenas no estado. Paralelamente ao processo de criação das terras indígenas, na década de 80, a CPI-Acre fomentou a implementação de cooperativas e de escolas indígenas com o intuito de substituir o esquema vigente nos seringais. A ideia era que, com a saída dos patrões seringalistas, os índios [sic] passassem a administrar eles próprios a sua produção de borracha e suas relações com a sociedade envolvente (Fonte: <https://CPI-Acreacre.org.br/quem-somos/>).

Ao longo da década de 1980, a CPI-Acre consolidou e ampliou seu leque de atuação e rede de parcerias com povos indígenas.

---

<sup>20</sup> A convergência entre os argumentos de lideranças indígenas na arena pública e o discurso ambientalista é aprofundado por Bruce Albert em seu artigo *O ouro canibal e a queda do céu* (1995).

<sup>21</sup> Sobre as perspectivas históricas e antropológicas das relações entre povos indígenas e o sistema de extrativismo da borracha no sudoeste amazônico, ver: o trabalho de Michel Taussig, *Shamanism, colonialism, and the wild man a study in terror and healing* (1987); *Os Patrões Marúbo*, de Júlio Cezar Mellati (s/d); e o filme *Fitzcarraldo*, de Werner Herzog (1982).

No início de 1983, a CPI-Acre realizou, na cidade de Rio Branco, o “I Curso de Formação de Monitores Indígenas”. Este primeiro curso contou com a participação de 25 representantes de 6 povos — Huni Kuĩ (Kaxinawá), Noke Ko’í (Katukina), Manxineru, Apurinã, Yawanawa e Jaminawa —, sendo que boa parte deles não eram alfabetizados e nem falavam português. O curso também representou uma oportunidade de encontro; muitos participantes estavam tendo contato com “parentes” de outros povos pela primeira vez. Além de preparar os monitores para que eles pudessem administrar as cooperativas locais, o propósito do curso era que eles também pudessem ensinar aos demais, impulsionando as escolas comunitárias. Já neste primeiro curso foram produzidos, com a participação dos monitores, os primeiros materiais didáticos publicados pela CPI-Acre para serem utilizados nas escolas: a “Cartilha do Índio [sic] Seringueiro” (de alfabetização) e “Histórias de Hoje e de Antigamente” (coletânea de narrativas). Como fazem questão de ressaltar ao contarem suas histórias de vida, foi com base nestas cartilhas que muitos índios [sic] no Acre se alfabetizaram. O curso marcou o início do Projeto de Educação da CPI-Acre intitulado “Uma Experiência de Autoria dos Índios [sic] do Acre”. A proposta pedagógica e política de trabalho gerou o conceito da “autoria” que viria a se tornar marca registrada da instituição, inspirando todas as suas ações em diferentes frentes (Fonte: <https://CPI-Acreacre.org.br/quem-somos/>).

Vêm do início da década de 1980 os esforços da CPI-Acre para organização de assembleias que pusessem indígenas de diversos povos em contato. É nesse período que uma das formas de atuação que caracterizaria os processos de formação de AAFIs começou a se estabelecer: as “viagens de assessoria”. Inicialmente, as viagens eram feitas no âmbito do Projeto de Educação citado. Posteriormente, elas se adequariam à prática e formação dos AAFIs. No ano de 1986, as atividades da CPI-Acre passaram a abarcar também a formação de Agentes Indígenas de Saúde. Da mesma forma que na formação de professores, a formação de Agentes de Saúde se preocupava em alcançar um viés intercultural.

[...]os agentes de saúde indígenas eram capacitados para lidar com práticas não indígenas, como a vacinação e o uso de alguns remédios alopáticos (que já eram utilizados pelos povos indígenas no Acre), mas estimulava-se também a pesquisa e a prática dos conhecimentos tradicionais, como o uso de plantas medicinais. Incentivava-se, por exemplo, a criação de “Farmácias Vivas” nas aldeias que consistiam no cultivo de plantas medicinais em áreas próximas às moradias (Fonte: <https://CPI-Acreacre.org.br/quem-somos/>).

Em 1994, a CPI-Acre criou o Centro de Formação dos Povos da Floresta (CFPF), um local que seria fundamental para a formação dos AAFIs, posto que muitos dos cursos seriam realizados nele. Além disso, no CFPF também seriam realizadas as subsequentes oficinas itinerantes e visitas de assistência técnica às aldeias em Terras Indígenas, que compõem desde o final da década de 1990 o processo de formação e de acompanhamento

dos trabalhos dos AAFIs. O CFPF foi construído pela CPI-Acre em um terreno adquirido por ela a 12 km de Rio Branco. Uma área degradada, de antigas pastagens que foram regeneradas ao longo dos cursos de formação de AAFI, com a implementação do Sistema Agroflorestal e de reflorestamento.

Em 1996, a CPI-Acre deu início à formação de Agentes Agroflorestais Indígenas. Este programa nasceu a partir de uma demanda das comunidades indígenas por assessoria na área de plantio e manejo de árvores frutíferas, a exemplo do que se começava a fazer no Centro de Formação dos Povos da Floresta. Tratava-se também de um desdobramento dos cursos de professores e de agentes de saúde que já relacionavam a questão alimentar, a saúde e o meio ambiente com a ocupação territorial, o manejo dos recursos naturais e o desenvolvimento sustentável. Com a criação desta nova categoria social, o Agente Agroflorestal Indígena (AAFI), buscava-se ampliar e aprofundar estas discussões nas aldeias. O primeiro curso de formação de Agentes Agroflorestais Indígenas aconteceu em 1996 com 15 participantes representantes de três povos: Manxineru, Jaminawa e Huin Kuĩ (Kaxinawa) (Fonte: <https://CPI-Acreacre.org.br/quem-somos/>).

A CPI-Acre também auxiliou na construção de Planos de Gestão Territorial e Ambiental (PGTAs) de Terras Indígenas do Acre desde o início dos anos 2000. Essa atividade foi o resultado das Oficinas de Etnomapeamento realizadas ao longo desse período em 8 TIs. Em 2005, é relevante a atuação no Grupo de Trabalho Transfronteiriço, coordenado pela CPI-Acre e pela SOS Amazônia, que congrega diversas associações indígenas e indigenistas em esforços para o “nivelamento de informações sobre os grandes empreendimentos em curso na fronteira entre o Brasil e o Peru e seus impactos socioambientais sobre as Terras Indígenas (TIs) e as unidades de conservação da região, bem como o monitoramento e a avaliação das políticas públicas aí incidentes” (ibid.). No que diz respeito aos AAFIs:

a formação realizada pela Escola do Centro de Formação dos Povos da Floresta foi reconhecida como curso de ensino médio técnico profissionalizante através da aprovação, pelo Conselho Estadual de Educação do Acre, da Proposta Político-Pedagógica e Curricular de Formação Profissional e Técnica Integrada à Educação Básica de Agentes Agroflorestais Indígenas do Acre (AAFI) (Fonte: <https://CPI-Acreacre.org.br/quem-somos/>).

**“Cursos de formação”, “oficinas itinerantes” e “viagens de assessoria técnica”:  
traçando as principais características da idealização da categoria AAFI e a  
construção de redes de parceria**

Esta pesquisa se iniciou formalmente em 2019, quando ingressei no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará. Eu já havia tido conversas em 2018 com Francisca Arara, minha principal interlocutora dentro da AMAAIAC, para expor a ideia da pesquisa e sondar se havia interesse por parte da AMAAIAC e da CPI-Acre. E havia. O projeto de pesquisa foi escrito, fui selecionado no Doutorado no PPGSA, me mudei para Belém do Pará em março de 2019 e comecei a cursar as aulas do programa. O trabalho de campo, no cronograma traçado, ficou para 2020, um campo curto preparatório, e finalmente eu me mudaria para o Acre em 2021 para conduzir a pesquisa.

Em fevereiro de 2020, passei dez dias em Rio Branco, quando pude conhecer pessoalmente Francisca Arara, visitar a sede da CPI-Acre e da AMAAIAC — que compartilham um grande terreno fora do perímetro urbano de Rio Branco. Tive a oportunidade de criar vínculos com alguns ativistas da CPI-Acre, como Estevão e Maria Luiza, e pude conversar com Poã, então presidente da AMAAIAC. Naquele período, a maioria dos Agentes Agroflorestais estava fora de Rio Branco, mas Poã acolheu a proposta da pesquisa, como já havia previsto Francisca ao me pôr em contato com ele. A equipe da CPI-Acre, conforme o contato que eu havia feito antes de chegar a Rio Branco, já estava disposta a contribuir no que fosse possível, contanto, claro, que a pesquisa fosse acolhida pela AMAAIAC. Dessa forma, comecei a criar uma rede de AAFI e de membros da CPI-Acre que se tornariam interlocutores ao longo de toda a pesquisa. A equipe da CPI-Acre me pôs em contato com Renato Gavazzi, ex-integrante da equipe. Durante boa parte da década de 1990, dos anos 2000 e parte da década de 2010, fora uma das pessoas que organizaram os cursos de formação e demais atividades relativas ao trabalho dos AAFI. Como mencionei, posteriormente eu manteria contato com ele, e o material de arquivo que ele me cederia foi essencial para a compreensão desta proposta: “Agentes Agroflorestais Indígenas”. Foram Francisca e Poã que generosamente me colocaram em contato com alguns AAFI, os quais, por sua vez, me puseram em contato com outros após as primeiras conversas por WhatsApp, e assim a rede de interlocução foi aumentando. Durante todo aquele ano, eu não imaginava que boa parte da “pesquisa de campo” — boa parte das interlocuções — seria realizada por meio do WhatsApp.

Os relatórios produzidos pela CPI-Acre — os quais, a partir da fundação da AMAAIAC, foram produzidos em grande parte em parceria com ela — descrevem momentos das atuações dos AAFI. A atividade cotidiana, a evolução de processos envolvendo a atuação dos AAFI, dilemas, inovações, tensões, parcerias comunitárias e

interpessoais, entre outras atividades e particularidades relacionais do dia a dia, não são retratadas de forma completa. Elas estão presentes nos fragmentos dos depoimentos transcritos e na descrição de fatos avaliados como relevantes para serem registrados nos relatórios. Esse é o típico desafio de trabalhar com fontes escritas, sem possibilidade de recorrer ao diálogo e à oralidade. Com a impossibilidade de um diálogo mais dinâmico com AAFI durante a pandemia, sem a possibilidade de um trabalho de campo extenso, analisaremos os materiais historiográficos levantados, com a consciência de que são como fotografias de processos dinâmicos.

Traçaremos o amadurecimento, a diversificação e a consolidação das atividades e das atribuições dos AAFI — tanto no sentido ideal quanto no sentido prático. Isto é, tanto no que se refere à questão de quais devem ser suas atribuições e a própria definição de um AAFI (sentido ideal), quanto no sentido do progressivo aumento de iniciativas, resultante do aumento do número de AAFI formados ao longo de mais de duas décadas (sentido prático).

Buscaremos também mapear a rede de relações que são construídas pela CPI-Acre e pela AMAAIAC para a realização das atividades dos AAFI — tanto os cursos de formação quanto projetos específicos vinculados à atuação dos AAFI. Isso nos leva aos intercâmbios com associações e cooperativas de indígenas e não-indígenas, bem como às relações com instituições financiadoras e órgãos do Estado.

Podemos inclusive traçar as relações interinstitucionais de financiamento das atividades descritas nos relatórios de que dispomos. De forma bastante esquemática, a *Tabela Análise historiográfica: traçando as relações interinstitucionais de financiamento das atividades e redes de articulação (Anexos)* procura mostrar o percurso das relações interinstitucionais no que concerne ao financiamento das atividades e traçar parcialmente algumas das redes interinstitucionais ressaltadas por esses relatórios. Isto será de grande valia para compreendermos a dinâmica da prática política intercultural da AMAAIAC.

\*\*\*

O material ao qual tivemos acesso, produzido pela CPI-Acre ao longo de 22 anos (de 1997 a 2019), é composto por relatórios de cursos de formação de AAFI, viagens de assessoria técnica, oficinas de etnomapeamento, fóruns de AAFI, propostas político-pedagógicas e curriculares para formação técnica integrada à Educação Básica de Agentes Agroflorestais Indígenas e relatórios de programas (mais abrangentes, direcionados à

instituições financiadoras). Existem lacunas, anos para os quais não tivemos acesso aos materiais produzidos, o que não significa que tenha havido estagnação das atividades, mas sim uma limitação de nossa parte no levantamento desses relatórios.

Vemos a consolidação gradual das atividades realizadas pelos AAFI, bem como o aumento de seu número, uma vez que, ano a ano, os módulos de cursos de formação anuais formavam novos agentes. Há que se acrescentar que, ao longo dos anos, novos indígenas são incorporados aos cursos de formação, mas o programa foi desenhado para ser contínuo, havendo assim a participação em cursos subsequentes de AAFI que já haviam participado de cursos anteriores. Ressaltamos a não linearidade dessa participação, pois a presença de AAFI em todos os cursos não foi constante — ademais, seria um grande desafio logístico a realização, por exemplo, em 2018, de um curso no qual participassem todos os agentes já formados desde 1996.

Enquanto nos primeiros anos — de 1997 a 2000 — dispomos de relatórios dos cursos de formação realizados no Centro de Formação dos Povos da Floresta, a partir de 2001 são produzidos relatórios de viagens de assessoria técnica, e em 2004 surge o relatório do primeiro fórum de AAFI do Acre (ou seja, após a criação da AMAAIAC em 2002). Dispomos do relatório de uma proposta político-pedagógica e curricular para formação técnica integrada à Educação Básica de Agentes Agroflorestais Indígenas, que em alguns sentidos pode ser vista como um corolário político-epistemológico da relação interétnica entre os AAFI e o Estado, por ser uma proposta voltada para a regularização formal (“forma”, “roupagem”) de uma iniciativa em relação ao Estado. Entre tantos relatórios, os das oficinas de etnomapeamento e cursos de formação realizados fora do Centro de Formação Povos da Floresta, em aldeias dentro de Terras Indígenas (“Oficinas Itinerantes”), bem como os das viagens de assessoria técnicas são particularmente interessantes. Nestes relatórios há descrições detalhadas dos Sistemas Agroflorestais implementados e manejados por AAFIs, bem como falas transcritas dos AAFI sobre temas que vão além do próprio manejo dos SAFs. Temas como a descrição de organizações comunitárias para a escolha de AAFIs (um panorama das atividades dos AAFI enquanto líderes comunitários), relatos mitológicos em uma gama variada, pertinentes para a compreensão do papel multifacetado dos AAFIs.

O texto que vem a seguir é um trecho de uma fala proferida por Francisca Arara no evento *Mulheres Indígenas em MOVIMENTO – Pandemia, Políticas Climáticas, Arte e Espiritualidade*. Esta live foi produzida pela Comissão Pró-Indígenas e publicada em seu canal no Youtube, em 19 de novembro de 2020.. Neste trecho, Francisca Arara descreve

as atribuições de um AAFI partindo de um olhar de 2020, ou seja, 24 anos após o início do processo de formação de AAFI. Além de descrever parte da metodologia da formação, essa liderança indígena elenca diversas atribuições dos AAFI.

*O trabalho dos AAFI é uma categoria que veio depois dos professores indígenas aqui no estado do Acre. Os AAFIs têm um papel muito importante dentro das Terras Indígenas onde eles trabalham. A conscientização...*

*Eles passam por uma formação modular [uma formação continuada, realizada em módulos anuais de duração variável], que é a Comissão Pró-Indígenas do Acre que realiza. Eles vêm, ficam um período, 40 dias, com a aula prática. Depois voltam para fazer os seus trabalhos em suas Terras Indígenas. Este trabalho dentro da Terra Indígena também consta em seu currículo, em sua formação.*

*Depois da demarcação das nossas terras, passamos a ter uma terra limitada. A gente tem que morar ali, sobreviver ali dentro daquela terra, daquele território. Tirar a nossa sustentabilidade de lá, sem acabar com a nossa floresta. Usar a nossa terra com sabedoria. O AAFI tem que orientar cada família a ter o seu sistema agroflorestal, a cultivar a medicina tradicional, fortalecer a cultura, falar a própria língua, a valorizar as suas sementes tradicionais. Orientar as famílias a não trazerem para dentro da TI qualquer tipo de semente, pois elas podem acabar exterminando as sementes tradicionais. Tem que valorizar a nossa ecologia tradicional, o nosso jeito próprio de plantar, agregando sementes da região. Orienta também em projetos para a criação de pequenos animais. O fortalecimento das hortas “orgânicas” e medicinais, visando com isso a segurança alimentar das crianças, das mulheres grávidas. Pensando também a merenda escolar regionalizada, produzir comida para as escolas. Porque temos que plantar para termos alimento, mas também quem sabe poder vender e gerar renda para a comunidade.*

*Cuidar das nascentes dos rios e não fazer desmatamento. Fazer trabalhos de reflorestamento. Fortalecer os roçados tradicionais. Fortalecer o trabalho comunitário, social, trabalhar com as escolas, com os alunos. O trabalho dos AAFI é isso. É um trabalho muito bonito, muito enriquecedor. O AAFI tem que ser um articulador também. Tem que ter capacidade para buscar recursos, buscar projetos, para melhorar os seus trabalhos de sistemas agroflorestais (...)*

*A gente está vivendo um retrocesso: as mudanças climáticas. Nos últimos dois anos, a gente percebe que teve um aumento muito grande na quantidade de queimadas e*

*de desmatamento. O que é importante observar é que cada estado... Eu, por exemplo, aqui no Acre, como eu sou presidenta do Comitê Regional para Parceria com Povos Indígenas e Populações Tradicionais, esse comitê tem dois objetivos: trabalhar a representatividade desses membros na produção de políticas públicas para a Amazônia e monitorar os princípios de colaboração que os governadores aderiram. O importante é a gente entender que cada estado tem as políticas e os governadores têm se alinhado para fazer esse plano de combate e controle. Mas é muito importante que esse plano seja levado a sério pelos governos. É importante que esse plano tenha ações fortes: na questão de educação ambiental, na questão de novas tecnologias, envolver a sociedade, para que não seja só os brigadistas, nem seja só apagar o fogo. Não adianta só apagar o fogo. Temos que pensar no futuro, em ações de longo prazo, para ver como vamos efetuar o controle das queimadas (...)*

*Independentemente de acadêmicos, de nós indígenas estarmos nas universidades, nós povos indígenas preservamos muito bem o conhecimento tradicional, o conhecimento da medicina tradicional. Agora nestes tempos de pandemia, nós falamos de farmácia viva. Como que os governos podem apoiar as farmácias vivas, as medicinas tradicionais, já que elas se mostraram muito importantes não só no combate à pandemia, mas a outras doenças também.*

*A gente sabe que nem todo mundo pode ter acesso a esses conhecimentos. Falando de cultura mesmo. Nem todos os nossos conhecimentos podem ser escolarizados, estudados ou pesquisados. Tem conhecimentos que, sim, a gente pode falar para os pesquisadores, para as universidades. Mas tem conhecimento que... nem tudo a gente pode ensinar na escola.*

*Na questão do extrativismo: no Acre, nós temos essa experiência dos AAFI, da qual já falei. Somos atualmente 192 AAFIs, provenientes de 16 povos. Esses AAFI têm uma formação profissionalizante e vêm fazendo um trabalho muito bom nas TIs. Eles têm o conhecimento técnico-científico e seu conhecimento tradicional. Eles conhecem muito bem os tipos de plantas para plantar em seu território, os espaçamentos entre elas, quais plantas não dão na sua terra... então, o trabalho dos AAFI é muito legal: independente se eles são agrônomos, ou se eles ainda não são engenheiros florestais. Eles podem não ser essas categorias no diploma, no papel, mas eles têm esse conhecimento. Eles são capazes de dialogar com qualquer universitário, com qualquer doutor da ciência porque eles têm muito conhecimento. O aprendizado é isto: é uma troca. Hoje nós estávamos*

*falando da educação intercultural. A educação intercultural é uma troca de conhecimentos.*

*Os AAFI estão fazendo os seus trabalhos nas Terras Indígenas. Mesmo durante a pandemia, eles estão dando continuidade. O trabalho não parou: reflorestando, trabalhando na sistematização dos Sistemas Agroflorestais, organizando a segurança alimentar, melhorando e ampliando os SAFs, fazendo seus roçados tradicionais. Os AAFIs têm essa capacidade, e assim como muitos professores e muitas mulheres que também têm esse conhecimento.*

No relatório do 2º Curso de Formação de AAFIs, 1997, já se registrava a preocupação com o estabelecimento da gama de atividades atribuídas aos AAFIs, bem como uma preocupação com o impacto que a criação dessa categoria teria para as comunidades das quais os primeiros agentes eram oriundos. Esse curso contou com a participação de:

(...)14 Agentes Agroflorestais Indígenas de quatro etnias, 4 Manchineri da TI Mamoadate, 4 Kaxinawá do Alto Purus, 1 do Igarapé do Caucho, 1 da Colônia 27, 1 do Rio Jordão, 1 do Rio Tarauacá, 1 Jaminawá da TI Mamoadate e 1 Katukina do Campinas (op.cit., p.1).

Trazemos aqui um trecho desse relatório que dialoga de maneira profunda com a fala da liderança Francisca Arara sobre as atribuições de um AAFI. Vejamos como há uma linearidade na idealização dessa categoria.

#### VIII - Função do AAFI na aldeia e suas práticas

Através das observações nas viagens de assessorias às Terras Indígenas que fazem parte do projeto, constatou-se que a participação comunitária está sendo uma das características marcantes deste projeto. Todas as ações do processo para implantação dos Sistemas Agroflorestais nas aldeias (construção dos viveiros de mudas, produção de mudas e plantio no local definitivo), vem tendo forte participação comunitária. Tais ações envolvem os alunos das escolas, os professores, agentes de saúde e a grande maioria dos homens e mulheres adultos. Já nos trabalhos de horta orgânica a participação feminina é maior. (...)

Uma das preocupações que a Comissão Pró-Indígenas tem em relação à nova função social criada nesse projeto para esses jovens Indígenas é a maneira como esses novos atores estão interagindo com as suas comunidades. O projeto tem algumas dúvidas em relação a esses novos atores responsáveis pelas discussões referentes à gestão territorial e ambiental em sua comunidade.

Quais são as obrigações e os deveres que o AAFI tem para com a sua comunidade? Quem são os AAFIs que estamos formando? Será possível discutir junto com eles novas formas de uso dos recursos naturais, sem levar esses recursos a sua escassez para as futuras gerações?

O fato de os AAFIs passarem um determinado tempo em Rio Branco nos cursos de formação, recebendo assessoria técnica, torna-os importantes personagens para implantação de tecnologia de manejo dos recursos agroflorestais nas suas aldeias, fazendo com que a comunidade confira uma certa credibilidade e respeito a sua pessoa. Nesse caso é necessário discutir junto a eles quais são as suas obrigações dentro da comunidade. Quem são esses novos atores sociais, que juntos aos professores, alunos, agentes de saúde e lideranças tradicionais, têm também um determinado prestígio social no seu grupo. Prestígio advindo das funções relacionadas a certos saberes adquiridos na sua formação profissional.

Durante o curso tivemos a possibilidade de realizar algumas reuniões com os AAFIs para discutirmos suas funções e suas práticas junto à comunidade. Participaram também de uma das discussões, os 15 Agentes de Saúde, criando um momento bastante interessante. As discussões referentes a esse tema foram baseadas em observações feitas nas viagens de assessoria as terras indígenas e na forma particular que o projeto está formando.

As discussões junto aos AAFIs proporcionaram uma melhor compreensão do desempenho do AAFI e de sua nova função social dentro do grupo, para poder esclarecer melhor o seu papel que vem assumindo no empenho dos trabalhos realizados em sua comunidade.

Alguns pontos que ficaram bastante evidentes nas discussões dos AAFI foram:

- 1 - O AAFI tem que mostrar através de seus trabalhos os sistemas implantados na aldeia.

- 2 - Envolver os alunos da escola indígena nas atividades de produção de mudas e no plantio no local definitivo.

- 3 - Implantar com a participação dos professores e alunos um pequeno pomar de frutíferas próximo ao espaço da escola.

- 4 - Incentivar as famílias a terem pequenos quintais com várias espécies de frutíferas plantadas.

- 5 - Orientar a comunidade para a necessidade de manejo dos recursos naturais de sua Terra Indígena.

- 6 - Trabalhar junto à liderança e comunidade nos trabalhos de implantação dos SAFs em suas aldeias.

- 7 - As mudas produzidas no viveiro são para ser doadas às pessoas da comunidade, nunca ser trocada ou vendida. O AAFI produz a muda de fruta para que as pessoas de sua comunidade possam ter a facilidade de adquiri-las. (op.cit., p.18-20)

Ao analisarmos a evolução da noção das atribuições dessa categoria ao longo desses 24 anos uma observação deve ser feita. A percepção de que as mudanças climáticas estão no escopo de desafios enfrentados pelos AAFIs. Não somente a “segurança alimentar”, pelo manejo sustentável da floresta e da agricultura, não somente a coesão comunitária. As atividades são as mesmas, mas a percepção do alcance de seus resultados é que se amplia. Se por um lado as atividades descritas buscam a segurança alimentar e formas viáveis de produzir alimento em áreas limitadas, por outro, ela atinge um alcance global, pois a captação de dióxido de carbono realizada pela floresta (e pelos Sistemas Agroflorestais) é essencial na mitigação do aquecimento global e, conseqüentemente, das mudanças climáticas.

A rede de relações nas quais o curso está inserido não pode ser traçada em sua totalidade pela análise do relatório. As relações interétnicas e intercomunitárias, bem

como as discussões interpessoais nas comunidades não podem ser acessadas através dele. Há, em trechos de falas de AAFI transcritas neste e em outros relatórios, narrações do processo de escolha realizado pelas comunidades sobre quem deveria ou não se transformar em AAFI, mas mesmo nesses depoimentos falta a perspectiva comunitária, acessível apenas quando mais vozes são escutadas. Por outro lado, o relatório explicita a rede de relações interinstitucionais que viabilizam o curso em termos financeiros, bem como as relações de intercâmbio entre coletivos indígenas. Esses intercâmbios, note-se bem, são realizados utilizando uma roupagem escolhida dentro do repertório de vestimenta coletiva da epistemologia ocidental, em sua seara política. Isto é, relações de intercâmbio que se dão mediadas pelas associações indígenas enquanto Pessoas Jurídicas, como descrito na Tabela *Análise historiográfica: traçando as relações interinstitucionais de financiamento das atividades e redes de articulação (Anexos)*.

Dando alguns passos além, ao analisarmos o Relatório da Viagem de Assistência Técnica às Terras Indígenas Kampa do Rio Amônia e Terra Indígena Arara do Rio Humaitá, que data de 2001 e é de autoria de Julieta Matos Freschi, temos uma descrição pormenorizada das formas de relação interétnica para a costura de alianças políticas por meio de uma capilarização dentro do Estado.

### 2.3. Atividades realizadas durante a Assessoria com os Asheninka

#### 2.3.1 Políticas Públicas

- Articulações com a prefeitura de Marechal Thaumaturgo.

No dia 26 de março eu e Francisco Pianko nos reunimos com o sr. Itamar Pereira de Sá, o prefeito de Marechal Thaumaturgo, município ao qual pertence a TI Kampa do Rio Amônia. Atualmente Francisco Pianko é secretário municipal de meio ambiente e o prefeito tem demonstrado muita predisposição para trabalhar em parceria com a comunidade Asheninka, e para aproveitar a experiência que os mesmos têm a oferecer na área de gestão ambiental ao trabalho a nível municipal. Dessa forma, ele está apoiando as atividades idealizadas e implementadas pelos Kampa e pretendem trabalhar em parceria em projetos futuros. Por outro lado, os Asheninka estão extremamente preocupados e conscientes da necessidade de se trabalhar e apoiar as comunidades no entorno de sua Terra. Assim, os frutos do trabalho conjunto entre asheninkas e prefeitura poderá render resultados muito importantes a nível local, dando inclusive exemplos para outros povos indígenas e prefeituras do Acre e do Brasil.

Assuntos discutidos na reunião:

- falamos sobre a formação de AAFIs, e a experiência de trabalho acumulada pelo Benki;
- Problemas detectados no assentamento do INCRA, necessidade de trabalhar com o entorno da terra;
- Isolamento: dificuldade da prefeitura de conseguir recursos humanos que viabilizem projetos e façam trabalhos prévios de educação ambiental. O prefeito comentou a necessidade de fazer mais contatos e articulações com universidades, ter um diagnóstico, dados do IBGE, ZEE do município.
- Prefeito comentou da época dos patrões, que faziam os seringueiros gastarem a maior parte de seu tempo tirando o látex, pra depois terem que comprar tudo

o que consumiam. Foi-se criando assim o hábito insustentável de vender toda a produção para comprar depois o que consumir (ficando mais dependentes de recursos financeiros), ao invés de produzir para o próprio consumo e só vender o excedente;

- Prefeito contou da existência de um projeto do INCRA para abrir 24 km de ramal no assentamento do Amônia. Aproveitar para discutir projetos de agricultura com as bases. Aquela área foi comprada para pessoas que ainda insistiam em ficar na terra indígena, com participação do próprio prefeito, que fez um “mea culpa”. O pessoal vive de empreita e serviços terceirizados, diárias;

- Acordo para o reconhecimento municipal do AAFI (op.cit., pp.20-21).

Essa atividade descrita por Julieta Fresch (2014) encontra na fala de Francisca Arara, reproduzida a seguir, uma complementaridade essencial para a compreensão da prática política intercultural. Reproduzamos a fala e, ato contínuo, ligaremos os pontos:

*Olá, boa tarde a todos e a todas que estão aqui neste momento nos assistindo. Queria aqui parabenizar a Comissão Pró-Indígenas por proporcionar este espaço para nós estarmos aqui dialogando, falando do nosso papel de mulheres indígenas em movimento em tempo de pandemia, nessa inclusão das mudanças climáticas. Queria aqui agradecer também aos nossos parceiros, que sempre têm nos apoiado, como o pessoal da Noruega.<sup>22</sup> Queria aqui mencionar uma pessoa muito especial também, a Colleen, que está nos assistindo. A Colleen, que é secretária do Comitê Global do GCF, a Força-Tarefa dos Governadores pelo Clima e Floresta.<sup>23</sup> Tenho muito respeito por ela. Quero também parabenizar as nossas palestrantes, a Telma Taurepang, a Puyr, a Edna Shanenawa, a Ana, que é uma jovem, mas está indo para o auge, não é Ana? Está aí, fazendo essa mediação. A gente precisa de mulheres fortes, com energia para entrar nesta luta (...)*

*Assim tenho que novamente mencionar a força das nossas mulheres indígenas, como a Puyr no Pará, a Eliane no Mato Grosso, Telma em Roraima, em Tocantins Nairúbia, lá em Rondônia a Val, Shirley também, minha parenta, minha xará. Nós não*

---

<sup>22</sup> Representantes da organização financiadora RainForest, da Noruega. Essa instituição, bem como setores da Embaixada da Noruega no Brasil, financiam iniciativas socioambientais há algumas décadas e são parceiras históricas de diversos povos indígenas. Importante frisar: há coletivos e coletivos de noruegueses. A atuação da “Noruega” enquanto uma “entidade” pode ser vista como dúbia: há uma Noruega que financia projetos de mineração que atingem diretamente a vida de povos indígenas ao mesmo tempo em que financia programas de fomento a iniciativas socioambientais? A questão é que não há um “jogo duplo” sendo feito pelos mesmos noruegueses. O que há é um conflito de visões e de interesses entre diferentes coletivos noruegueses, com maior e menor poder.

<sup>23</sup> Governor’s Climate & Forest Task-Force (GCF), tem seu secretariado sediado na University of Boulder, Colorado/EUA. Atua no Brasil, Peru, México e Indonésia. (<https://www.gcftf.org/>, acesso em 24/11/2020)

*medimos esforços neste tempo de pandemia. Fizemos uma força-tarefa em nossos estados, negociando com o PNUD para mobilizarmos os Comitês Regionais para Parceria com Povos Indígenas [no âmbito da Força-Tarefa Governadores pelo Clima e Floresta (GCF)], do qual hoje estou coordenando este trabalho no Acre [da mesma forma que Puyr Tembé coordena no Pará através da Federação dos Povos Indígenas do Pará (FEPIPA), em ligação direta com o PNUD no âmbito da GCF].*

*A gente tentou captar recurso, para trazermos apoio, para apoiar o trabalho das mulheres, a segurança alimentar, itens de proteção como máscaras, combustível. A gente fez essa força-tarefa, mas primeiro não tivemos muito sucesso. Mas a gente foi por outras vias e fizemos essas parcerias, conseguimos esses apoios. Conseguimos, através desse trabalho, construir um TDR [termo de referência] para os consultores e abrir um edital para cada estado, para os consultores ingressarem, e fazer um trabalho, um estudo do impacto da Covid. Sobre o que isso causou na segurança alimentar dos nossos povos, o impacto que isso causou na economia dos nossos povos, como está a questão das queimadas em nossas terras. Então, a gente espera que esses consultores que foram contratados, que foram selecionados pelo PNUD, com o nosso aval, para os nove estados da Amazônia brasileira, a gente espera que esse trabalho que esses consultores estão fazendo... que aqui no Acre tem o olhar da Comissão Pró-Indígenas, tem o olhar da COIAB [Confederação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira] e a minha avaliação enquanto coordenadora... a gente espera que esse trabalho venha a dar subsídios para os estados melhorarem cada vez mais as políticas com os povos indígenas, que as políticas de fato cheguem nas pontas. Não adianta só os povos indígenas lutarem, mas nós como governo temos que fazer a nossa parte, e a sociedade civil junto. Gente, nós estamos vivendo um momento muito difícil. Está na hora de todo mundo refletir e se juntar. Não está na hora mais de estarmos brigando entre nós. A gente sabe que não está fácil o cenário, como a Telma falou, mas os indígenas têm tido a resistência muito grande. A gente já venceu mais de quinhentos anos, não é agora que a gente vai parar.<sup>24</sup>*

Pois bem: articulação política a partir de uma gama diversificada de relações. Podemos dizer que cada passo dado nessas articulações, por serem passos em relações “inter” — interétnicas, interinstitucionais, interculturais, interpessoais — são passos

---

<sup>24</sup> Este é um trecho da mesma fala proferida por Francisca no evento *Mulheres Indígenas em MOVIMENTO - Pandemia, Políticas Climáticas, Arte e Espiritualidade*, cujos outros trechos foram reproduzidos anteriormente.

realizados e interpretados em regimes sociocosmológicos diferentes. As mesmas atividades, múltiplas interpretações e entendimento sobre elas. Mas esta reflexão será desenvolvida em um segundo momento.

Agora, tracemos a teia de relações que ambos os trechos — o texto de Julieta Fresch e a fala de Francisca — explicitam, e que são parte da prática política intercultural indígena. Por um lado, temos a descrição de articulações regionais, com atores locais: o prefeito de Thaumaturgo. Vemos que a máquina do Estado é penetrada por povos indígenas através da figura de Francisco Pianko. Não temos detalhes das articulações políticas que levaram Pianko à Secretaria Municipal de Meio Ambiente, mas independentemente do caminho pelo qual Pianko chegou à secretaria, uma penetração foi realizada. Pode-se discutir a característica “inter” desta penetração — uma interpenetração entre a epistemologia indígena e ocidental a partir da presença de um indígena dentro do Estado. Já a fala de Francisca, a um só tempo, nos mostra a transição da relação dos povos indígenas com instituições internacionais para um padrão no qual o diálogo se dá sem intermediação de instituições não-indígenas parceiras. Revela também a rede de parcerias entre lideranças indígenas de diferentes povos e diferentes regiões da Amazônia, promovida por processos ligados à relação com instituições dos brancos — indigenistas e financiadores — que possibilitaram viagens e realizações de eventos regionais.

Veremos agora como se deu a criação da AMAAIAC.

### **Associação do Movimento dos Agentes Agroflorestais Indígenas do Acre: retrospectiva de sua criação**

O Programa de Gestão Territorial realizado pela Comissão Pró-Indígenas do Acre formou 182 Agentes Agroflorestais Indígenas (AAFI) desde 1996 até 2019. A AMAAIAC, fundada em 2002, atua principalmente em comunidades Manchinere, Jaminawa, Shanenawa, Huni Kuin, Kulina e Ashaninka, em diversas Terras Indígenas, das quais podemos citar: TI Katukina Kaxinawá; TI Katukina do Campinas; TI Kaxinawá do Igarapé do Caucho e TI Rio Gregório.

Devemos atentar para o fato de que ela é criada em um ambiente onde já havia diversas associações indígenas, como a dos Kaxinawa e a dos Poyanawa, ou a Organização dos Professores Indígenas do Acre (OPIAC). “O ano de 1988 foi marcado pelo surgimento das primeiras associações indígenas no Estado do Acre, dentre elas, a

Associação Agroextrativista Poyanawa do Barão e Ipiranga (AAPBI)”. Podemos citar também a Associação Ashaninka do Rio Amônia (Apiwtxa); Associação dos Seringueiros e Agricultores da Reserva Extrativista do Alto Juruá (ASAREAJ); Associação dos Seringueiros e Agricultores da Reserva Extrativista do Alto Tarauaca (ASAREAT) e a Associação dos Seringueiros Kaxinawá do Rio Jordão (ASKARJ) (FRESCHI 2014, p.36).

A AMAAIAC é uma associação multiétnica e pan-indígena. Ela reúne em sua própria equipe de coordenação (presidente, vice-presidente, secretário, tesoureira) pessoas de diferentes povos indígenas. Quanto aos Agentes Agrofloretais Indígenas (AAFI) com os quais a AMAAIAC trabalha, a diversidade étnica aumenta, pois eles são oriundos de diversos povos indígenas que têm presença no Acre. Sua dinâmica de atuação segue um padrão comum a outras organizações indígenas: a realização de projetos em parceria com instituições e profissionais não-indígenas, respaldados por e voltados para as comunidades indígenas com as quais a AMAAIAC mantém vínculos.

Essa dinâmica e seus tensionamentos são bem exemplificados pelo encontro de AAFI em junho de 2018. O encontro foi realizado em dois espaços localizados no município de Marechal Thaumaturgo: o Centro Yorenka ãtame<sup>25</sup> (onde ocorreram diálogos, discussões e trocas de saberes) e a TI Kampa do Rio Amônia (onde ocorreram diversas “visitas técnicas” para a apresentação das iniciativas em gestão territorial, preservação ambiental e uso sustentável dos recursos naturais — a parte prática de intercâmbio de experiências do encontro). Participaram do evento AAFIs de diferentes etnias e de diferentes Terras Indígenas do Acre, bem como integrantes da equipe da AMAAIAC, cujo primeiro presidente, presente no encontro, foi também um dos fundadores do Centro Yorenka ãtame, em 2007. Esse evento de intercâmbio estava previsto no Plano de Gestão *Fortalecendo a Produção Agroflorestral Familiar Indígena do Acre*, realizado no âmbito de um convênio entre a AMAAIAC e a Secretaria de Estado de Extensão Agroflorestral e Produção Familiar (SEAPROF/AC), por sua vez dentro do Programa de Desenvolvimento Sustentável do Acre — PDSA II, cujo financiador é o Banco Interamericano de Desenvolvimento. O entrelaçamento entre intercâmbio de práticas de manejo desenvolvidas em contextos de ensino e pesquisa interculturais e as

---

<sup>25</sup> O Centro se localiza em frente à sede municipal de Marechal Thaumaturgo. É uma área de 86 hectares e foi inaugurado em julho de 2007. Iniciativa da Associação Ashaninka do Rio Amônia (texto informado pela associação em <http://apiwtxa.blogspot.com/2007/10/histria-do-yorka-tame.html>, acesso em 24/11/2020)

articulações entre organizações indígenas e instituições governamentais são constituintes das relações interétnicas em contextos amazônicos, às quais referimos como baseadas em um determinado tipo de relação intercultural: aquela na qual há a interpenetração de epistemologias guiadas pela agência indígena.

Julieta Matos Freschi escreve em sua dissertação de mestrado que, já durante os primeiros anos de formação, os AAFIs também se preocuparam em trabalhar algum tipo de organização política. Essa organização se materializaria na AMAAIAC, cuja atribuição basilar é representar os interesses dos AAFIs, e atuar em todas as frentes decorrentes dessa representatividade (Freschi 2004, p.57). Segundo a autora:

Em 2001, os AAFIs receberam uma primeira assessoria jurídica do advogado João Veras, que já havia apoiado os professores indígenas na fundação da OPIAC [Organização dos Professores Indígenas do Acre]. Em 2002, durante o VIII curso, o advogado trabalhou com os agentes por 26 horas, aprofundando a discussão sobre a organização do movimento e assessorando os agentes para a criação da AMAAI/Ac (FRESCHI 2014, p. 57).

Nas palavras dos indígenas que participaram da criação da AMAAIAC, transcritas por Freschi (ibid.):

A AMAAIAC [tem] o objetivo e responsabilidade de representar todos os AAFIs que pertencem a 9 municípios no Estado do Acre e 1 município do Amazonas, onde se encontram 8 etnias diferentes... A melhor maneira que tem para nós AAFIs conquistar todos os objetivos, e melhoria de situação dentro do nosso trabalho, em forma de desenvolvimento do dia a dia que nós vem enfrentando junto com os nossos povos é se unir todos os AAFIs e elaborar um plano de trabalho: projetos, reuniões, para discutir uma política no Estado, em termo de nossos interesses dentro da nossa necessidade deste trabalho realizado de AAFIs. Por isso, sinto que a AMAAIAC é para divulgar, cobrar e solicitar todas as coisas que nós AAFIs estamos com necessidade e nunca tivemos oportunidade de conseguir individualmente... Portanto, a AMAAIAC é a cabeça e responsável dos AAFIs na área de organização, solicitação, etc. (AAFI Antonio Alberto Kaxinawá, tesoureiro da AMAAIAC)  
(...) [AMAAIAC] foi criada com objetivos de corresponder às necessidades de interesse do movimento, para divulgar, fortalecer e priorizar a categoria e os trabalhos dos AAFIs do Acre, na área de gestão ambiental, nas Terras Indígenas e comunidades do Estado do Acre. O intuito da AMAAIAC é fazer o Estado do Acre e as sociedades envolvidas reconhecerem o trabalho dos agroflorestais como uma categoria profissional no Estado do Acre, a nível municipal, estadual e federal, no país brasileiro (AAFI José Guilherme Kaxinawá).

Desde então, nos 18 anos subsequentes à sua fundação, a AMAAIAC atuou de forma contínua em parceria com a Comissão Pró-Indígenas. Paralelamente à organização da formação dos AAFIs e estruturação de condições para a atuação destes, a AMAAIAC tem a atribuição fundamental de articular a relação dos AAFIs com o Estado. A

AMAAIAC possui uma atribuição política, no sentido de costurar parcerias em governos mais favoráveis às pautas de regularização da profissão dos AAFIs. São atribuições que lançam seus membros e diretores na arena pública, na qual a mediação entre seus interesses em relação aos AAFIs e às consequências positivas de suas ações de gestão nas Terras Indígenas, e os interesses divergentes do Estado e de determinados segmentos da sociedade brasileira tem de ser tratados por meio de um tipo de discurso específico. Essa especificidade é a linguagem própria do regime discursivo baseado no campo epistemológico e político no qual o discurso de Estado também é realizado. Como veremos, a atuação dos AAFIs tem um valor especialmente importante na medida em que transcende a dicotomia entre a epistemologia ocidental e as epistemologias indígenas, a partir de uma apropriação por parte dos indígenas de saberes ocidentais fundamentais para o enfrentamento de desafios de sobrevivência impostos pela própria situação colonial.

**Box 1: Um resumo do Projeto: Convênio 001/2014 – Contribuição dos Agentes Agroflorestais do Acre para o Equilíbrio do Clima**

**Projeto: Convênio 001/2014 – Contribuição dos Agentes Agroflorestais do Acre para o Equilíbrio do Clima**

O Convênio 001/2014, assinado pela AMAAIAC e a Secretaria de Desenvolvimento Florestal, da Indústria, do Comércio e dos Serviços Sustentáveis (SEDENS), integra o Subprograma Indígena do Programa ISA Carbono, o primeiro Programa do SISA. O objetivo primordial do convênio é valorizar os estoques de carbono do Estado, incorporando incentivos relacionados à redução de emissões por desmatamento e degradação florestal (projetos de REDD+).

**Execução e Financiamento**

O convênio foi executado com recursos do Contrato de Contribuição Financeira celebrado entre o Fundo Estadual da Floresta (FEF) e o Banco Alemão KfW. Inicialmente no valor de R\$3.558.940,00, o convênio teve seis aditivos, alcançando um valor final de R\$5.506.660,00. Cerca de 90% dos recursos foram destinados à remuneração dos Agentes Agroflorestais Indígenas (AAFI), com o restante utilizado em despesas administrativas e outras rubricas.

**Resultados e Impacto**

Durante os quatro anos de investimentos do REM (REDD Early Movers), foram remunerados 149 AAFIs. Atualmente, 135 AAFIs são remunerados, contribuindo para a gestão territorial de mais de 1.700.000 hectares de território indígena em 25 Terras Indígenas no Estado do Acre.

Esse convênio visou fortalecer a atuação dos AAFIs na implantação e manutenção dos Sistemas Agroflorestais (SAFs), promovendo segurança alimentar com conservação

ambiental, e contribuindo para a redução do desmatamento e o uso sustentável dos recursos naturais no Estado do Acre.

## **Primeiros passos em direção à AMAAIAC e à CPI-Acre**

Nas primeiras duas semanas de campo, tentei organizar uma parceria com a AMAAIAC e a CPI-Acre, como havia planejado. Tendo me mudado para Rio Branco no dia 26 de janeiro, logo em 28 de janeiro de 2022 realizei uma primeira reunião com Marcondes Poyanawa, presidente da AMAAIAC. Ficou evidente desde o início que seria difícil iniciar uma pesquisa em conjunto com a AMAAIAC, dada a sobrecarga de demandas com que seus membros lidavam, em relação ao combate à pandemia de Covid-19, mas também ao enfrentamento do contexto histórico propositalmente anti-indígena criado pelo governo de Jair Bolsonaro. Desmonte de políticas públicas voltadas para povos indígenas na área de saúde, educação e proteção de seus territórios, esvaziamento dos órgãos de Estado responsáveis por tais políticas, juntamente com o incentivo explícito às atividades ilegais de extração de madeira, garimpo e mesmo invasão de Terras Indígenas faziam parte de um “pacote genocida” arquitetado naquela gestão. Essa arquitetura ficaria evidente em janeiro do ano seguinte, na gestão de Luiz Inácio Lula da Silva, com a visita das ministras dos Povos Indígenas, Sônia Guajajara, e da Saúde, Nísia Teixeira, e do próprio presidente à Roraima. Nesse período, a situação catastrófica e desumana enfrentada pelo povo Yanomami seria apresentada à sociedade brasileira e à comunidade internacional de forma mais abrangente. As iniquidades cometidas pela gestão Bolsonaro se evidenciariam nas consequências de um abandono proposital de políticas de combate ao garimpo e de assistência médica ao povo Yanomami, aliadas a um incentivo explícito ao garimpo ilegal em seu território. Essas consequências se evidenciavam nos corpos flagelados de indígenas de diversas regiões da Terra Indígena Yanomami, na outra ponta da Amazônia.

A reunião ocorreu na sede da AMAAIAC, o que quer dizer, no terreno que a CPI-Acre comprou, e onde funcionam ambas as sedes. Na estrutura da sede da CPI-Acre há um espaço coletivo de dois andares, com pequenos “escritórios” (mesas de trabalho), mas são escritórios abertos. As estruturas da AMAAIAC são um pouco menores e há uma grande sala onde materiais de cursos passados, publicações e demais documentos se

amontoam, alguns em fichários, outros em pastas. Misturam-se nesse espaço, diversas esculturas talhadas em madeira, realizadas por indígenas em cursos promovidos pela CPI-Acre.

Após algumas trocas de mensagem com Marcondes por Whatsapp, marcamos o encontro neste dia: 28 de janeiro. Marcáramos para a parte da manhã, porém não consegui achar a entrada do terreno, pois o GPS do Uber que eu havia solicitado não localizara corretamente a sede da CPI-Acre e AMAAIAC. Resultado, saltei do carro no lugar errado e tive que ligar para Marcondes para pedir orientações de como chegar na sede. Ele já não tinha tempo para a reunião na parte da manhã. Dessa forma, remarcamos para a parte da tarde. Retornei para a casa e ,à tarde, o próprio carro dirigido por um motorista que presta serviço à AMAAIAC veio me pegar em casa para finalmente realizar a reunião com Marcondes.

Nessa visita, não encontrei ninguém da CPI-Acre. Mas não sabia ao certo se havia alguém na sede. Fui direto à estrutura aberta semelhante a uma maloca. Lá acabara de ocorrer outra reunião, da qual não me inteirei do teor. Conheci pessoalmente Marcondes. Ele realmente estava aberto ao diálogo, mas, por ter outras prioridades, urgências como organizar a contenção da pandemia dentro da TI Poyanawa, não estava tão inclinado a se envolver nas propostas que fiz. Apesar disso, me ouviu com atenção — quando expliquei quem sou (minha trajetória de trabalho junto aos povos indígenas), amparado por qual instituição realizo a pesquisa, e, evidentemente, qual é a pesquisa e quais são minhas propostas para a contrapartida (que são, como sempre, assessorias à associação em qualquer demanda).

Porém, Marcondes não tinha tempo, e a relação comigo e minha pesquisa ocupavam as últimas posições em sua lista de prioridades. Foi acolhedor, mas pontuou que para dar prosseguimento à pesquisa seria necessária uma reunião com Vera, coordenadora da CPI-Acre, que eu me comprometi a marcar. Após breve conversa, ele me mostrou a sede da AMAAIAC, essa que acabei de descrever. Finalmente, já era hora dele e de outro companheiro da AMAAIAC irem para a rodoviária. Deram-me novamente uma carona até em casa.

A reunião via Zoom que Marcondes solicitara aconteceu em 4 de fevereiro, uma sexta-feira, às 15:30h, meia hora após o término do *webinário* do curso conjunto MPEG/UC Davis, que eu estava coordenando juntamente com a minha orientadora, Claudia Leonor López, e com as professoras Beth Middleton e Hulleah J. Tsinhnahjinnie. Não foi com Vera, e sim com Julieta. Durante a semana anterior, eu havia entrado em

contato com ambas. Como coordenadora geral, Vera ponderou que seria melhor uma reunião com Julieta, por Julieta estar acompanhando e conduzindo minha relação com a CPI-Acre e ser a coordenadora do Programa de Gestão Territorial e Ambiental da instituição. O *webinário* havia sido um sucesso e eu estava bastante realizado. Isto foi talvez um certo amparo emocional para essa reunião, que durou cerca de uma hora. Não foi uma reunião das mais promissoras. Julieta me pedira alguns dias antes o Projeto da Pesquisa — que prontamente editei, atualizando-o com o viés voltado para a análise dos Planos de Gestão Territorial e Ambiental das Terras Indígenas (PGTAs), um recurso para afunilar o espectro de análises. Retirei boa parte da discussão teórica, mantendo apenas o essencial — relações interculturais como estratégias para um combate ao genocídio; formação e atuação dos AAFIs e prática política da AMAAIAC e da CPI-Acre em sua simbiose; e perspectivas sobre as mudanças climáticas. Mesmo assim, Julieta ponderou que o projeto era “bastante teórico”. Ponderou também qual seria a pertinência de uma análise dos PGTAs, quando o mais importante são os processos que levam à produção e realização deles — muito mais do que o produto escrito em si. A isso repliquei que uma análise dos PGTAs seria um fio condutor para chegar a esses processos, os quais seriam analisados através da documentação que tinha em mãos (relatórios de cursos de formação de AAFIs, relatórios de visitas técnicas, de oficinas em Terras Indígenas, publicações conjuntas AMAAIAC/CPI-Acre) e por meio da interlocução com os AAFIs. Fiz a proposta decisiva: escolher duas Terras Indígenas com características diferentes e analisá-las. Isso tornaria a pesquisa executável, pois afunilaria e definiria com quais AAFIs eu trabalharia — apenas aqueles que trabalham nas Terras Indígenas escolhidas. Marcondes pontuou que não seria possível realizar a pesquisa na TI Poyanwa, pois naquele momento todos os esforços da AMAAIAC estavam voltados, como disse, para a contenção da pandemia de Covid-19 na T.I (a variante Ômicron chegou a infectar aldeias inteiras). Dito isso, umas das TIs que eu aventara estava fora das possibilidades.

Por que eu havia proposto a Terra Indígena Poyanawa? A resposta recai sobre os critérios que elaborei para a escolha das Terras Indígenas. Como disse, teriam que ter características diferentes a serem analisadas. Determinei as seguintes características a serem contrastadas, com base em minhas experiências prévias de trabalho no Pará e em Roraima.<sup>26</sup> Primeiro, o tamanho, segundo a localização. Uma TI “em ilha”: pequena e

---

<sup>26</sup> Trabalhei com os Yanomami em Roraima entre 2012 e 2013. Como membro da equipe do Instituto Socioambiental, eu realizava “a ponte” entre essa instituição e a Hutukara Associação Yanomami. Em 2020, participei da Força-Tarefa de Governos para o Clima e a Floresta, que visava o Levantamento da

sem contiguidade com outra Terra Indígena ou qualquer tipo de Unidade de Conservação de proteção integral ou uso sustentável (Reservas Biológicas, Reservas de Desenvolvimento Sustentável, Reservas Extrativistas, Parques Nacionais ou Estaduais, entre outras) e de fácil acesso — por estradas ou poucas horas de barco. A outra Terra Indígena deveria ser maior e fazer parte de um mosaico de Terra Indígenas e Unidades de Conservação, sendo de acesso mais difícil — sem estradas ou por muitas horas e dias de barco ou, inclusive, com a utilização de aeronaves.

Para uma ilustração desses contrastes, podemos nos voltar aos contextos da Amazônia Oriental. Enquanto no oeste de Roraima temos a Terra Indígena Yanomami, uma das maiores do Brasil, ao leste temos a Terra Indígena Raposa Serra do Sol, muito menor que a TI Yanomami, mas ainda assim uma TI relativamente maior que as demais Terras Indígenas do estado. Em Roraima, TIs como São Marcos contrastam com as últimas, pois são aquilo que se usa chamar de Terras Indígenas “em ilhas”. Muito pequena, rodeada por desmatamento (retirada ilegal de madeiras de terras públicas), grilagem (falsificação de títulos de propriedades) em áreas contíguas à TI, e outros tipos de pressão e ameaças decorrentes da expansão da colonização. Com a população crescendo e sem espaço para expandir as áreas de plantio, a Terra Indígena perde um flanco importante para a garantia da soberania alimentar (o outro, claro, é a geração de renda, que também não é fácil de se estruturar por meio da comercialização de produtos como artesanato). A Federação dos Povos Indígenas do Pará (FEPIPA), por meio da minha assessoria, coordenada por Puyr Tembé, diagnosticou esse padrão contrastante em Terras Indígenas do Pará em 2020. Ouvi lideranças indígenas de TIs pequenas e grandes, e os tipos de ameaças variam de uma para a outra, bem como as possibilidades para a solução.

Nas TIs do segundo grupo, as invasões, ainda que mais laboriosas, contam com a dificuldade de monitoramento que é posta pelo tamanho da Terra Indígena. Novamente podemos trazer o exemplo da Terra Indígena Yanomami, especificamente o Rio Uraricoera: a entrada de garimpeiros é laboriosa, mas eles contam com a impunidade. Não apenas pela conivência do discurso do governo entre 2019 e 2022, que era abertamente a favor do garimpo em Terras Indígenas e desprezava a vida dos povos

---

situação e diagnóstico participativo dos problemas, tendências e possíveis soluções vinculados para a gestão ambiental e para desenvolvimento da economia tradicional em terras indígenas no Estado. Ouvi lideranças indígenas de TIs grandes e pequenas, e os tipos de ameaças variam de uma para a outra, bem como as possibilidades para a solução.

indígenas com uma retórica atroz. Há uma dificuldade real de monitoramento e de retirada dos garimpeiros, junto com suas balsas e demais equipamentos. Em suma: invadir uma Terra Indígena mais isolada, porém grande e, por conseguinte, de difícil monitoramento das fronteiras, pode ser mais dispendioso, porém a impunidade quase certa é um atrativo para possíveis invasores. O tipo de atividade voltada para o alcance da soberania alimentar também pode ser diferente, pois, além de estratégias para a geração de renda (que também vão além da produção de artesanato, abrangendo a venda de plantas cultivadas ou de outras vidas e substâncias de origem vegetal, como a mandioca, a banana e os óleos de copaíba e andiroba), há a possibilidade de intensificação da produção de alimentos, bem como a possibilidade da caça e da pesca como fontes significativas de alimento.

Porém, a Terra Indígena Poyanawa já não seria um local para a realização da pesquisa. Na reunião via Zoom com Marcondes e Julieta ficamos neste impasse. Nada foi decidido. A Comissão Pró-Indígenas do Acre também estava em uma fase delicada, redimensionando com frequência as atividades previstas para 2022 de acordo com o avanço e contenção da variante Ômicron no estado. Quando os contágios regrediam, atividades eram previstas, como o 27º Curso de Formação de Agentes Agroflorestais do Acre. No final de 2021, ele estava previsto para ocorrer em meados de março. Porém, com o avanço da variante Ômicron nas Terras Indígenas, os planos estavam ameaçados novamente — não haveria uma postergação do curso, mas a possibilidade era concreta. O curso realmente ocorreu no mês de março.

Após essa interlocução com Marcondes e Julieta, entrei novamente em contato com Francisca. Em uma troca de áudios e mensagem de texto por WhatsApp, tendo explicado para ela os critérios de escolha, ela me sugeriu duas duplas de Terras Indígenas: a primeira proposta seria trabalhar no Rio Jordão, respectivamente com as Terras Indígenas Alto Rio Jordão e Baixo Rio Jordão. A outra proposta fora a dupla TI Poyanawa e Katukina do Rio Campina (na troca de mensagens, eu não havia tido a oportunidade de informá-la com mais detalhes de minha interlocução com Marcondes).

Ismael Shanenawa, AAFI com o qual Francisca Arara também me pôs em contato, me adicionou ao grupo de WhatsApp dos AAFIs naquela mesma semana. Por esse grupo, venho acompanhando as mobilizações dos AAFIs. Organizei uma pasta com as fotografias e os vídeos postados pelos AAFI. Esse trabalho já rendeu um fruto: um vídeo editado por Caroline Nascimento mostrando imagens (fotos e vídeos) das enchentes dos rios Humaitá, Jordão e Tarauaca, bem como das atividades dos AAFIs. Um vídeo de cinco

minutos e meio em formato “pendular”: as imagens revoltantes das enchentes e as imagens estimulantes dos AAFIs trabalhando se intercalam. A intenção é mostrar os efeitos catastróficos das mudanças climáticas entremeadas com as ações humanas que fazem frente a ela. O vídeo mostra o trabalho dos AAFIs, como a manutenção de viveiros e de Sistema Agroflorestais, e os coloca em contraposição à catástrofe, como uma das formas de diálogo com Gaia. Diálogo esse que é essencial para criarmos um mundo possível depois do advento de uma sociedade humana (que está longe de englobar todos os humanos) que desestabilizou o clima do planeta, tornando-se efetivamente uma força geológica capaz de produzir mudanças geológicas — que impactam diretamente a biosfera — em um tempo muito curto.

\*\*\*

Como já foi explicitado na Introdução, a intenção de realizar um estudo comparativo entre duas ou mais Terras Indígenas foi substituída por (i) um acompanhamento das atividades da juventude Shanenawa em seu intuito de fundar uma associação por meio do fortalecimento de vínculos comunitários e da cultura; (ii) um aprofundamento no estudo da relação entre CPI-Acre e AMAAIAC; e (iii) uma compreensão do papel das mulheres indígenas no movimento indígena do Acre.

## **Considerações sobre o 27º Curso de Formação de Agentes Agroflorestais Indígenas do Acre**

No ano de 2022, devido à pandemia covid-19 que, apesar de arrefecida, ainda ameaçava a saúde dos povos indígenas, a CPI-Acre desenhou o seguinte formato para o curso: dois cursos de um mês cada, com turmas reduzidas, de apenas 15 AAFIs. Antes, o padrão era a realização de cursos com a participação de até 30 AAFIs. A primeira turma é formada por AAFIs com mais tempo de atividade, a segunda turma será composta por AAFIs que começaram sua formação mais recentemente.

Tive a oportunidade de acompanhar três dias do curso presencialmente, por conta do trabalho de campo na Terra Indígena Katukina/Kaxianawa, o qual coincidiu com o mês de realização do curso — de 15 de março a 15 de abril de 2022. Nesse período, viajei

para a TI em 16 de março e retornei em 17 de abril. Passei apenas os dias 4 a 7 de abril em Rio Branco, acompanhando, portanto, três dias de curso.

Nesses dias, na parte da manhã, foi trabalhada a construção de cisternas para captação de água da chuva e, na parte da tarde, houve aulas de português, focadas em redação e ministradas pela professora Eurilinda. Na primeira semana do curso, haviam sido realizadas atividades relacionadas ao que a CPI-Acre categorizou como atividades de “Arte e Ofício”. Fazem parte do programa do curso e estão voltadas para a produção de arte e artesanato com reaproveitamento de madeiras — escultura e pintura. Nas aulas de português da professora Eurilinda, a escrita foi trabalhada diretamente por meio de elaboração de projetos, voltados para editais abertos por instituições de fomento. Tive a oportunidade de participar acompanhando Antônio Banë na produção de seu projeto, voltado para a soberania alimentar em sua aldeia, Nova Olinda, na Terra Indígena Nova Olinda. Nesse caso, a implementação de 36 galinheiros na aldeia — um galinheiro para cada família.

A dinâmica do curso parece refletir bem o tipo de relação construída pela CPI-Acre junto aos AAFIs: capacitação direta para a realização de atividades que tragam benefícios para a comunidade. Os AAFIs, por sua vez, costumam essa relação a partir de um agenciamento de seus conhecimentos tradicionais — em “Arte e Ofício”, por exemplo, animais e pinturas são produzidos em harmonia com o conhecimento mitológico e artístico, pois os padrões das pinturas dos objetos produzidos (esculturas e vasos) seguem a tradição dos Kene.<sup>27</sup> Nesse caso, os padrões de desenho que também são usados nas pinturas corporais e nos adereços corporais (pulseiras, colares etc). Também outros conhecimentos são adquiridos sem a busca por um “entrelaçamento cultural”: cisternas e

---

<sup>27</sup> Os Kene, segundo Eldo Purumã (2022, p.15), são “Formas de grafismos realizadas por Shanenawa e por vários outros povos Pano”. São conectados com personagens míticos e conseqüentemente remetem à mitologia de forma abrangente, cada padrão trazendo consigo histórias e ensinamentos. Um exemplo emblemático é o Kene da Jibóia, que evoca significados como força e perseverança, ao mesmo tempo em que abre um canal para um discurso mitológico, abrangendo o conjunto de mitos nos quais há a participação da Jibóia enquanto personagem principal ou secundário. São padrões geométricos que podem ser pintados no corpo, ou em qualquer objeto, como esculturas, utensílios de cozinha, ferramentas, pilares de ocas, paredes, telas, vestuários e toda a sorte de superfície onde se possa pintar, bordar, moldar, esculpir — em suma, registrar visualmente os Kene. A beleza dos Kene reside neles próprios enquanto grafismo, nos referenciais mitológicos aos quais se vinculam, mas também no laborioso estudo necessário para dominá-los: há quem saiba desenhar um, dois, três ou quatro. Porém, há aqueles que conhecem toda a gama de padrões, que pode chegar à casa das centenas. Outro aspecto relevante dos Kene é que são uma tradição aberta: todas as pessoas de povos Pano podem criar novos padrões, que, tendo sido produzidos por pessoas destes povos, são reconhecidos como legítimos na perspectiva pano e quiçá pan-indígena. Questões sobre direitos autorais coletivos relativos à cultura e apropriações culturais serão trabalhadas em seu devido momento.

planilhas de orçamento fazem parte, hoje, do arcabouço epistemológico indígena sem que tenham passado por qualquer tipo de ressignificação: cisternas captam água da chuva, orçamentos são necessários no vasto campo que é as relações entre instituições financiadoras e coletivos executores de projetos voltados para o benefício e interesse de povos e comunidades indígenas. Aqui, a interculturalidade, mais uma vez, orienta a relação. Não produz conhecimentos novos pois o objetivo não é a produção de conhecimento, mas sim sua apropriação. Agência na relação.

### **As atividades e os frutos que vêm sendo colhidos pelos AAFIs nos últimos 20 anos: pondo em contexto**

Levantamentos dos quintais e dos Sistemas Agroflorestais em uma amostragem de 139 aldeias em 13 Terras Indígenas registram que os AAFIs e suas comunidades plantaram, nos últimos 20 anos, 137.534 plantas, de 476 espécies, sendo, aproximadamente, 76 espécies de frutíferas. Especificamente entre 2021 e 2023, 428 plantios em 40 aldeias de 12 TIs tiveram suas áreas mensuradas, contabilizando um total de 209,7 hectares de plantios. Esse é um levantamento que vem sendo feito por AAFIs que estão se formando em geotecnologias, processo recente, que está sendo realizado pelo Setor de Geoprocessamento da CPI-Acre desde 2021. A partir da utilização de um aplicativo de georreferenciamento e mensuração de área, cerca de 20 AAFIs estão medindo o tamanho de seus SAFs, tendo sido contratados como consultores pela CPI-Acre para realizarem essa medição em outras Terras Indígenas. São viagens nas quais há encontro entre grupos de AAFIs, nas quais ambos — ou um grupo — percorrem e adentram os SAFs, mas também outros tipos de plantios, como os chamados quintais medicinais. Nesses momentos, conversa-se sobre muita coisa: técnicas de plantio, estratégias para o alcance de segurança alimentar, pressões e ameaças enfrentadas pelas Terras Indígenas e quantos e quantos mais assuntos que tangenciam, transpassam ou mesmo fogem ao escopo de formação de AAF. São, antes de tudo, conversas e vivências entre indígenas, muitas vezes amigos de longa data, companheiros de cursos e intercâmbios. Outras vezes, encontro intergeracionais.

Além desses dados “macro” acerca dos frutos que vêm sendo colhidos — literalmente —, é importante ressaltar como é a relação AAFI-aldeia. Isto é, o que a comunidade espera do AAFI e quais os tipos de cooperação. Antes de mais nada, é preciso

ressaltar que há aqui centenas de relações AAFI-aldeia em jogo. Dessa forma, qualquer tentativa de definir um padrão é uma generalização sobre relações humanas.

Eu viria a poder testemunhar momentos de discussão dessas relações em reuniões comunitárias a partir de 2023, quando me tornaria assessor da CPI-Acre e atuaria diretamente na formação e no acompanhamento dos trabalhos dos AAFIs (viajando para Terras Indígenas como a Mamoadate e as Terras Indígenas do Rio Jordão, dentre outras). Há sempre correlações entre o que a aldeia espera dele e o que ele pode fazer. Há, por vezes, comunidades mais alinhadas ao trabalho do AAFI, nas quais as lideranças definem ações comunitárias específicas, bem como comportamentos individuais específicos para com o AAFI, no sentido de contribuir com seu trabalho. Exemplo destas últimas são a aldeia Peri, Terra Indígena Mamoadate, na qual as lideranças estabeleceram que, sempre que um indígena da aldeia for para a floresta — seja para caçar, para o roçado, para pescar, para uma visita a outra aldeia, para extrair palhas, frutos ou qualquer outro “ente” na floresta — essa pessoa preste atenção em sementes. A orientação é para que sempre cheguem sementes nativas às mãos dos AAFIs, que, por sua vez, têm o dever de fazer mudas com elas. Em outras aldeias, nas Terras Indígenas do Rio Jordão, por exemplo, as lideranças estipulam que deve haver mutirões para brocar a mata e plantar as mudas produzidas pelos AAFIs em seus viveiros.

Os AAFIs também são enxergados — e efetivamente se enxergam nesta posição — enquanto pessoas responsáveis por trabalhar em alternativas para que a aldeia produza a maior quantidade de alimento possível de forma “agroecológica”. Isto é, basicamente, sem a coivara de áreas e com plantios enriquecidos com muitas espécies — com especial atenção à frutíferas.

Do AAFI também se espera que auxilie os demais produtores a alcançar políticas públicas de compra de alimentos. São três em execução no Acre atualmente (2022-2024): Programa de Aquisição de Alimentos, realizado pela Companhia Nacional de Abastecimento (PAA-CONAB); o Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE), em seu braço de execução em Terras Indígenas, realizado pela Secretaria Estadual de Educação com recursos do Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação; o PAA estadual, em seu braço para indígenas, executado pela Secretaria Estadual de Agricultura com recursos do Ministério do Desenvolvimento Social. Espera-se dos AAFIs que expliquem o que são e como funcionam essas políticas aos demais comunitários. Espera-se que auxiliem no cadastramento, que organizem a produção. Espera-se também que auxiliem os fornecedores a acessarem seus pagamentos. Na divisão de tarefas, muitas

vezes, apenas o fluxo de fornecimento dos produtos recai sob a responsabilidade de coordenadores pedagógicos e dos professores da escola, em parceria com os demais produtores. No conjunto dos três programas, aproximadamente 300 produtores serão contemplados até 2025.

Há também um esforço histórico de manter bolsas para que os AAFIs possam desempenhar esse papel de organizadores comunitários. Pois ser um organizador comunitário demanda dinheiro. Como viajar tanto, fazendo consultorias e cursos, e manter seus SAFs bem cuidados? Há exemplos, como o de Edilson Poá, um AAFI formado no início dos anos 2000 que também é a liderança geral da Terra Indígena Campinas/Katukina, no qual os demais membros da comunidade cuidam voluntariamente de seus plantios quando ele se ausenta para reuniões, cursos, consultorias e intercâmbios. Porém, nem todos os AAFIs são lideranças gerais... Dessa forma, boa parte deles necessita, em algum momento, trocar o cuidado do SAF por dinheiro, seja para um amigo, um cunhado, um irmão. Ferramentas para o trabalho, gasolina para o barco, nada disso vem de graça. Dessa forma, a CPI-Acre tenta, desde o final da década de 1990, junto a diversas instituições, fazer com que os AAFIs passem a ser uma categoria profissional reconhecida pelo Estado, com um caráter de serviço público a ser remunerado, como os professores e Agentes Indígenas de Saúde. Porém, enquanto esse dia — ou melhor, esse dinheiro — não vem, outras estratégias vêm sendo realizadas para fornecer dinheiro aos AAFIs, na forma de bolsas e de pagamentos por consultorias.

Há no Estado do Acre o pagamento de bolsas aos Agentes Agroflorestais Indígenas (AAFI), financiado pelo Programa REDD+ Acre - REM Fase II. Este suporte financeiro é canalizado por meio do projeto denominado *Apoio ao pagamento de bolsas aos Agentes Agroflorestais Indígenas do estado do Acre*, gerido em parceria entre a Secretaria Extraordinária de Povos Indígenas (SEPI) e a Associação do Movimento dos Agentes Agroflorestais Indígenas (AMAAIAC). O repasse do recurso por parte do Programa REDD+ Acre - REM Fase II para a AMAAIAC é realizado através da SEPI. Esse projeto teve duração de março de 2020 a junho de 2024.

Desde 2014, o Programa REM Acre tem operacionalizado ações institucionais da AMAAIAC, por meio da remuneração de uma equipe de assessoria técnica, de gestão financeira e administrativa, em apoio à diretoria da associação. Os membros da associação são AAFIs que vivem em suas Terras Indígenas, onde prestam um trabalho em suas aldeias. Eles vêm a Rio Branco periodicamente para discussões coletivas, cursos de capacitação, intercâmbios, viagens, seminários e diálogos com o governo e outras

organizações. Até dezembro de 2018, os recursos para pagamento das bolsas de remuneração para os 145 AAFIs (36 formados e 109 em diferentes níveis de formação), foram subsidiados pelo do Programa REM KfW.

No projeto *Apoio ao pagamento de bolsas aos Agentes Agroflorestais Indígenas do estado do Acre*, a AMAAIAC atua como gestora dos recursos. O total do valor em repasse para o pagamento de bolsas é de R\$1.272.365,50. Este valor foi gerido da seguinte maneira: havia a remuneração de 36 AAFIs formados, para cada um dos quais foram canalizadas 21 parcelas de R\$800,00, totalizando R\$432.000,00. Havia, paralelamente, a remuneração de 109 AAFIs em formação, para cada um dos quais foram repassadas 21 parcelas de R\$500,00, totalizando R\$817.500,00.

O pagamento das bolsas, tanto de AAFIs formados quanto em formação, só é realizado mediante a entrega de relatórios periódicos de suas respectivas atividades. Isto é, o AAFI envia mensalmente ou bimestralmente o relatório de suas atividades para a AMAAIAC, que se certifica de que este AAFI está em atuação. Dessa forma, a ótima gestão do recurso financeiro é assegurada.

Efetivamente, as comunidades esperam que os AAFIs sejam um canal de penetração com o mundo dos brancos, posto que sua rede de relações penetra esse mundo. Não que sejam os únicos indígenas nesta posição. Pelo contrário, são parte de um grupo grande e heterogêneo de indígenas que logram manter relações confiáveis com instituições e pessoas não-indígenas. Professores e Agentes de Saúde também o fazem, assim como os envolvidos com a cultura ayahuasqueira, que viajam para o México, Alemanha, Suécia e Polônia levando essa bebida e fazendo cerimônias em lugares tão distantes das aldeias. Há aqueles envolvidos na “política”, preocupados em eleger prefeitos e vereadores, e as lideranças de associações indígenas. Porém, o que há de singular nos AAFIs são as técnicas de produção de alimentos e a preocupação com a segurança alimentar. Plantar, plantar, plantar. Mas também trazer a rede de tecnologias e saberes proporcionada por instituições parceiras, como a CPI-Acre, a AMAAIAC, a Organização dos Povos Indígenas do Rio Juruá e a Secretaria Extraordinária dos Povos Indígenas (SEPI, ressurgida em 2023 a partir de uma articulação de interesses entre Francisca Arara, que a preside, e o governador do Acre, Gladson Camelli). A organização de intercâmbios de sementes é um exemplo importante. Financiados por essas instituições, fazem circular pelas Terras Indígenas sementes nativas do sudoeste amazônico. Há, nesses momentos, uma curiosa interligação entre a preocupação com técnicas “novas” de produção de alimento (os SAFs) e a preservação das sementes

tradicionais. Muitas aldeias esperam, no final das contas, que o AAFI seja um organizador comunitário alinhado com a liderança.

## **CAPÍTULO 3**

### **A juventude Shanenawa e a fundação da associação Shane Feru Xinã Peshkuay Keneya: revitalização cultural, diálogos transgeracionais e fortalecimento de laços comunitários**

#### **A chegada ao campo: tecendo relações interpessoais no sudoeste amazônico e definindo os rumos da pesquisa**

A intenção inicial, quando cheguei em Rio Branco no final de janeiro de 2022, era realizar uma pesquisa em parceria com os AAFIs e com a AMAAIAC e a CPI-Acre. Minha intenção era analisar a dinâmica de atuação dos AAFIs, o formato dos cursos de formação de AAFIs organizados desde a década de 1990 pela CPI-Acre e a relação entre esta instituição e a AMAAIAC. Porém, como mencionado na introdução, a paisagem do movimento indígena no Acre é composta por três grandes vertentes: o protagonismo das mulheres indígenas, uma ascensão de jovens lideranças e a prática dos AAFIs. Nesse sentido, foi necessário expandir o escopo da etnografia. Dessa forma, me envolvi profundamente com o presidente da OPIAC, Eldo Purumã, com a presidente da Sitoakore, Valdenira Huni Kuin, e com os jovens shanenawa da Terra Indígena Katukina/Kaxinawa que estão fundando a associação Shane Feru Xinã Peshkuay Keneya. Edilene Pakakuru Machado, articuladora de projetos para as mais diversas associações indígenas do Acre e esposa de Eldo Purumã, foi essencial na costura dessas novas relações de amizade e trabalho.

O período da pandemia foi desafiador para todas as associações indígenas e instituições parceiras. A Comissão Pró-Indígenas se encontrava em uma situação na qual todos os esforços estavam voltados para a manutenção da rede de Agentes Agroflorestais Indígenas. Além disso, oferecia suporte institucional às organizações indígenas que, por sua vez, amparavam comunidades indígenas afetadas tanto pela pandemia quanto pelas enormes enchentes do início de 2022, que ocasionaram a perda de muitos roçados e o agravamento da insegurança alimentar vivenciada nessas comunidades. Dado este quadro, não foi possível realizar uma pesquisa em conjunto com a CPI-Acre e a AMAAIAC, porque todas as forças de ambas as instituições estavam voltadas para as ações descritas. Ao longo do ano, ambas as organizações conseguiram realizar, com muito

esforço, o 27º e o 28º Curso de Formação de AAFI, dos quais pude participar apenas de parte do primeiro.

Na organização da viagem para o Acre (realizada desde Belém do Pará ao longo do ano de 2021) tive o gentil e precioso suporte de Francisca Arara, com quem, infelizmente, não tive a oportunidade de encontrar na primeira estadia em Rio Branco, entre janeiro e abril de 2022. No entanto, mantivemos uma interlocução por WhatsApp desde 2019. Quando me preparava para viajar para Rio Branco, lhe perguntei se havia a possibilidade de me hospedar na casa de alguma liderança indígena, contribuindo com o aluguel e, se possível, alugando um quarto. Ela me colocou em contato com Eldo Purumã. Ele e Edilene mantêm uma casa em Rio Branco e uma casa na Aldeia Morada Nova, Terra Indígena Katukina/Kaxinawa. A casa em Rio Branco é uma herança do pai de Edilene, a casa na aldeia está sendo construída por Eldo em conjunto com ela. Ao entrar em contato com Eldo, rapidamente negociamos uma estadia. Basicamente, o aluguel de um quarto na casa, por tempo indeterminado. Para ele e Edilene, foi uma excelente forma de complementar a renda doméstica, hospedando uma pessoa de confiança indicada por Francisca Arara.

Dessa forma, cheguei em sua casa no dia 26 de janeiro de 2022. Já passava das nove horas da noite quando Valdenira abriu a porta para mim. Eldo havia me avisado que seria ela quem me receberia. Ele e Edilene estavam, naquele período, na aldeia Morada Nova. Valdenira é, como eles se determinam, prima de Eldo. Apesar de não ser Shanenawa, e sim Huni Kuin, sem parentesco consanguíneo direto com Eldo que possa ser traçado, se tratam como primos por serem indígenas da mesma geração e estarem em um mesmo movimento. A casa tem certa característica, não “institucionalizada”, de um pouso de acolhimento a indígenas que vêm de Terras Indígenas para resolver os mais diversos assuntos em Rio Branco. Não é exatamente uma casa coletiva, mas a rede de parentesco e parcerias de Eldo Purumã e Edilene Machado é grande e robusta o suficiente para manter a casa sempre com pessoas. Valdenira e sua filha, Natasha, moram lá. A casa tem um quintal na frente, quatro quartos, uma sala frontal, uma sala aos fundos, uma cozinha, um banheiro e um quintal dos fundos, mais privado que o frontal. Lá, lavamos roupa, há redes e uma grande caixa d’água onde se pode tomar banho de balde, em alternativa ao chuveiro do banheiro.

Assim que cheguei, ela me mostrou os dois quartos que Purumã “reservou” para mim, dos quais eu poderia escolher um. Escolhi o quarto de forma um tanto aleatória. Deixei minhas coisas nele e ela me mostrou o restante da casa. Conversamos por uns dez

minutos no quintal. Lá foi que ela me explicou porque veio para Rio Branco, me falou da associação de mulheres da qual é presidente e de outras organizações indígenas do Acre. Falou da saudade que dá da aldeia e dos parentes. Falou da importância de seu trabalho. De como outras indígenas vinham, eram eleitas e retornavam para as aldeias. Dessa forma, não acompanhavam os processos políticos, atividade para a qual foram eleitas. Agora, quem assume cargos de coordenação ou presidência da associação Sitoakore tem que assinar um termo de compromisso de que ficará em Rio Branco e acompanhará as atividades relacionadas às suas funções.

Valdenira tem um filho de 23 anos e uma filha de 14. Em 2015, apenas a menina, Natasha, veio com ela para Rio Branco. Segundo Valdenira, é bastante incomum uma mulher indígena ter, como ela, apenas dois filhos. Em sua perspectiva, isso se deve a uma questão muito séria: os homens indígenas não autorizam educação sexual nas aldeias — questões como métodos contraceptivos. O mais comum é que mulheres indígenas tenham de três a oito filhos. No entanto, para Valdenira, isso é insustentável, pois, nos dias de hoje, a demanda por vestuários dos brancos e a necessidade de continuar a educação escolar fora da aldeia se tornam impossíveis de suprir com mais de dois filhos. Como sustentar quatro filhos na cidade, onde até para beber água precisa pagar? *“Na aldeia temos a água do rio, a caça da floresta. Na cidade, toda a comida precisa ser comprada.”*

E, dessa forma, Valdenira me falou um pouco dela e eu me apresentei. Disse que estava fazendo doutorado na UFPA e que desejava estudar a relação entre a AMAAIAC e a CPI-Acre — eu havia acabado de chegar e, naquele momento, não tinha ainda a dimensão do quão diferente se tornaria o tema da pesquisa. Falei um pouco da minha trajetória, desde a produção cartográfica para a escola indígena com os Waiwai na Terra Indígena Trombetas-Mapuera, em 2007, até os trabalhos com os Yanomami, entre 2011 e 2016. Falei de como espero sempre que meu trabalho de pesquisa seja uma contribuição concreta aos povos indígenas: por meio, principalmente, de sua utilização como material didático, seja em escolas ou em qualquer tipo de formação. Me coloquei à disposição para ajudar na organização do encontro de mulheres indígenas.

Valdenira também falou da relação da associação de mulheres indígenas com a CPI-Acre. A equipe da CPI-Acre não gosta de receber críticas, e muitas vezes a associação critica a forma como a CPI-Acre age. Conversamos também um pouco sobre isso. O que são parcerias estratégicas, e como as relações interinstitucionais têm sempre conflitos. Tudo se deu talvez nos primeiros vinte minutos de minha chegada.

Na noite de 7 de março, Eldo Purumã e Edilene chegaram da TI Katukina/Kaxinawa. Eldo estava no segundo ano do mestrado no Programa de Pós-Graduação em Letras, Linguagens e Identidades na Universidade Federal do Acre, e Edilene, no primeiro. Eldo é profundamente comprometido com o registro da língua shanenawa, e seu objetivo é produzir um dicionário da língua no doutorado, que pretende realizar no mesmo programa. No mestrado, trabalhou na linha de pesquisa de Linguística com a língua shanenawa. Edilene trabalha com histórias orais de parteiras, e também é tesoureira da Sitoakore. Entrevistas com parteiras, capítulos sobre a Marcha das Mulheres Indígenas, entre outros temas formam o corpo de sua dissertação. Aquela estadia foi relativamente curta, apenas uma semana. Uma agenda lotada de compromissos entre reuniões e eventos. Participei de um deles acompanhando Purumã. O evento era a distribuição de vale-gás para famílias indígenas por meio de uma parceria entre a Federação do Povo Huni Kuin do Acre (FEPHAC) e a Petrobrás, na qual o recurso foi destinado à FEPHAC via Banco do Brasil (e, por isso, havia, além do núcleo duro da FEPHAC, um funcionário deste banco).

Eldo e Edilene estão juntos há oito anos, numa relação de muita parceria e comprometimento com ações comunitárias e de representatividade a nível regional. Não têm filhos deles, pois, quando se casaram, Eldo já tinha quatro e Edilene já tinha três. Um número razoável de filhos. Decidiram não ter outros. Purumã, como dito, atualmente é presidente da Organização dos Professores Indígenas, fundada em 2001. A OPIAC tem uma relação mais distante com a CPI-Acre do que a AMAAIAC, embora já tenham realizado projetos juntos e a OPIAC já tenha captado recursos através da CPI-Acre. Moram na maior e mais antiga aldeia da TI Katukina/Kaxinawa: Morada Nova.

Eldo fala o idioma shanenawa — nuke-tsãï — com mais fluidez do que o hãtxa-kuin, embora, segundo ele e Valdenira, quem fale uma língua pano compreende razoavelmente as demais línguas pano. Eldo nasceu no seringal, em um *tempo de cativo*. Seu pai trabalhava para um patrão seringalista e vivia o drama da “escravidão por dívida” — um dos formatos mais difundidos da economia amazônica calcada no extrativismo e orientada pelo sistema de aviamento. No “barracão” — uma espécie de mercearia que se instala nas “colocações” —, seu pai adquiria dívidas impagáveis na compra de produtos como sal. Nessas mercearias, os preços dos itens são exorbitantes, muito acima de seu preço nas cidades, justamente para produzir esse sistema de escravidão por dívida. As colocações são acampamentos provisórios nos quais os seringueiros moram durante o período de extração da seringa, e podem eventualmente se

tornar comunidades com o passar do tempo.. Nesses ambientes, os indígenas eram proibidos de falar suas línguas — e, por isso, a língua era sussurrada, comprometendo muito a transmissão dela para as gerações seguintes. Eldo não teve interesse na língua shanenawa durante sua infância e adolescência. Somente aos vinte e um anos, quando iniciou seu percurso como professor, ele se voltou para a língua e iniciou uma nova etapa na relação com as gerações mais velhas, e dessa forma se tornou fluente. Atualmente, ele fala em shanenawa com seu neto. Porém, seus filhos não dominam a língua.

É um realista, não um otimista. Em uma conversa, ele afirmou categoricamente que a língua shanenawa vai desaparecer. Atualmente, são 47 anciãos (pessoas da geração acima da dele, ou seja, que têm idade para ter um filho de 42 anos) falantes fluentes, e apenas um punhado de pessoas de sua geração. Mesmo com esse horizonte, seu entusiasmo por escrever um dicionário da língua shanenawa não se abala — ou será justamente a perspectiva da extinção da língua que lhe dá ânimo para realizar essa empreitada?

## **Roças e rendas: entre soberania e segurança alimentar**

Edilene me explicou que Eldo abriu um novo roçado de mandioca e construiu uma casa de farinha na aldeia Morada Nova. O plantio da mandioca foi feito com a tecnologia tradicional: coivara (queimada da mata e posterior plantio). Agora eles estão transformando a roça em um Sistema Agroflorestral: já plantaram diversas árvores frutíferas e diversificaram os tubérculos, incluindo a batata. A ideia é que a produção dessa plantação, unida a um açude para piscicultura ainda por ser construído, traga segurança alimentar para a família, pois os filhos e filhas ou entrarão ou já estão cursando a faculdade. Como a dedicação ao curso compromete a geração de renda (empregos de meio turno, com remunerações mais baixas), a ideia é que a produção desse roçado sirva de base para uma vida mais confortável na cidade.

Quando nos voltamos para o contexto da Terra Indígena Katukina/Kaxinawa, os roçados adquirem outra função: a busca por soberania alimentar. Enquanto a família de Edilene e Eldo se preocupa com a segurança alimentar na cidade, também explica a necessidade do alcance de soberania alimentar dentro da Terra Indígena. Reflexão similar também é feita por Valdenira. A diferenciação da noção de soberania alimentar e segurança alimentar reside no grau de autonomia alcançado por uma comunidade no que

concerne à alimentação. Pensa-se em segurança alimentar quando estamos diante de uma situação na qual, ainda que haja produção de alimentos dentro da comunidade (plantações e criação de animais), há também a necessidade de comprar alimentos para complementar a dieta da comunidade. Nesse caso, complementa-se a produção de alimentos com geração de renda para a aquisição de mais alimentos. A geração de renda pode vir de diversas fontes: salários (como os que recebem os professores), pensões (como as aposentadorias), rendas oriundas de programas de distribuição de renda (como o Bolsa Família), comercialização de artesanato e até de outros produtos alimentícios. Nesse cenário, havendo uma proporção razoável de pessoas com renda em uma comunidade, têm-se uma situação de segurança alimentar. A soberania alimentar é a independência total dos gêneros alimentícios de fora da comunidade: a comunidade produz integralmente os alimentos que necessita para a nutrição básica. A complementação da dieta com alimentos e condimentos vindos de fora é sempre o ideal e muito bem-vinda: sal, açúcar, óleo, café, doces e salgados industrializados podem trazer um momento de prazer, um lanche de fim de tarde. Porém, a nutrição estará garantida sem esses itens. Esse cenário, infelizmente, não é alcançado pelas comunidades Shanenawa.

A Via Campesina (2018) e a Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura – FAO (2007) diferenciam claramente os conceitos de segurança alimentar e soberania alimentar. Segurança alimentar refere-se ao acesso a alimentos suficientes e nutritivos para todos os indivíduos, independentemente das circunstâncias, como conflitos ou desastres naturais. A segurança alimentar é focada na distribuição e acesso aos alimentos, muitas vezes dentro de um contexto de políticas neoliberais que promovem o livre comércio e a globalização dos mercados alimentares. No entanto, essas políticas muitas vezes beneficiam grandes corporações em detrimento dos pequenos agricultores, perpetuando desigualdades e a dependência de importações alimentares baratas que podem prejudicar a produção agrícola local (La Via Campesina, FAO).

Soberania alimentar, por outro lado, enfatiza o direito dos povos de definir suas próprias políticas e estratégias sustentáveis para a produção, distribuição e consumo de alimentos, respeitando a cultura local e os métodos de produção ecológicos. Esse conceito surgiu como uma resposta às falhas das políticas neoliberais e da segurança alimentar tradicional, propondo que os produtores, distribuidores e consumidores tenham controle sobre o sistema alimentar, ao invés das corporações e do mercado global. A soberania alimentar busca garantir que a produção de alimentos seja justa, sustentável e benéfica para as comunidades locais, promovendo a agroecologia, o uso de sementes nativas e a

proteção dos direitos das populações que produzem alimentos em arranjos familiares e comunitários (La Via Campesina, FAO).

Os produtos oriundos do roçado que Eldo estava manejando naquele ano (2022) foram plantados com o objetivo de complementar a alimentação da família em Rio Branco, unindo-se a outros alimentos comprados com dinheiro da renda gerada por empregos na cidade. A soberania alimentar na aldeia ainda está para ser alcançada. Nesse cenário, a geração de renda para alcançar um patamar saudável de alimentação não seria necessária. Não haveria necessidade de comprar nenhum alimento produzido fora da Terra Indígena, pois todos os alimentos fundamentais para uma dieta saudável seriam produzidos dentro da aldeia. Não há, como pude constatar em minha estadia na Terra Indígena Katukina/Kaxinawa, um consenso intra ou intercomunitário sobre a necessidade ou não de se voltar para esse desafio. Há comunitários e lideranças que enxergam nas estratégias para o alcance de segurança alimentar um objetivo mais plausível e realista. Afinal, o estudo e a profissionalização têm sido cada vez mais valorizados. Havendo profissionais formados e empregados — como professores e agentes de saúde — bem como uma cadeia robusta de venda de artesanato, dimensionar uma alimentação que se baseia em produção e compra de alimentos seria factível. No caso, a “produção” inclui os gêneros oriundos do roçado (como mandioca, banana, coco, cana-de-açúcar, entre outros), mas também oriundos do extrativismo sustentável (frutíferas como açaí e bacaba), da caça e da pesca. Os alimentos adquiridos no mercado são principalmente industrializados e de monoculturas (como óleo de soja, açúcar, sal e arroz).

## **O mercado de projetos: fazendo aliados na sociedade colonizadora**

Na segunda semana de março, escrevi um projeto com Eldo e Edilene, contando com o auxílio de ambos em dias diferentes. Tratava-se de uma proposta para um edital do Fundo Casa Socioambiental, que oferece financiamento de R\$33.000,00 para projetos. Este tipo de edital é bastante comum entre instituições que fomentam iniciativas socioambientais na Amazônia, com formatos variados, geralmente relacionados aos recursos disponíveis e aos eixos temáticos propostos.

Os financiamentos variam desde parcerias robustas, como as da RainForest Foundation, que apoiam projetos quinquenais com valores acima de 1 milhão de reais, até editais mais modestos, como este do Fundo Casa Socioambiental, dedicado a ações

pontuais e de menor alcance, tanto em duração quanto no número de pessoas impactadas “direta ou indiretamente”. Embora variem em recursos e eixos temáticos, eles também compartilham características comuns, como a defesa da soberania e autodeterminação dos povos, que é sempre um pano de fundo. Neste edital, por exemplo, o projeto deveria estar vinculado a um destes três “eixos prioritários”: “Justiça climática”; “Soberania alimentar; e “Defesa dos direitos socioambientais”. Embora cada eixo tenha seu foco, há uma transversalidade entre eles na maioria dos projetos submetidos.

A linguagem contemporânea de editais é uma mescla de diversas linguagens. A linguagem produzida ao longo das décadas de 1970 e 1980 pela Organização Internacional do Trabalho em suas diferentes convenções, até o corolário de defesa dos direitos de autodeterminação, representados pela Convenção 169 (1989) e pela Declaração sobre os Direitos dos Povos Indígenas (Nações Unidas, 2007). Ou seja, ter o poder para controlar os processos que definem seu futuro, bem como ter o poder para determinar seus usos e costumes, que os caracterizam como povos diferentes das sociedades industriais colonizadoras ocidentais/ocidentalizadas. O imperativo de o Estado produzir, em conjunto com essas populações, políticas que mitiguem os impactos causados pela sociedade colonizadora a seus territórios e a seus modos de vida também deve ser destacado.

Também há a linguagem utilizada nas iniciativas, que podem ser agrupadas em termos como “indigenistas” e “socioambientalistas”. Este último é uma derivação-desenvolvimento das concepções ecologistas da década de 1970, que consideravam necessária para a preservação da “Natureza” a criação de reservas ambientais nas quais não haja atividade humana. Essa perspectiva vem passando por um processo de deslocamento, no qual a inclusão de coletivos humanos é vista como elemento fundamental e coerente com a preservação de biomas e ecossistemas.

As concepções ecologistas são a raiz das políticas de proteção ambiental que levaram, ao longo do século XX, ao estabelecimento de uma instituição ontológica: a reserva ambiental — tão violenta quanto outras políticas colonialistas. O deslocamento forçado de populações autóctones, ou segmentos populacionais agrupados neste termo amalgamante de “populações tradicionais”, para a criação de reservas naturais é parte fundamental da história das Américas e do mundo colonizado. No Brasil, essa concepção se reproduz com vitalidade nas definições do Sistema Nacional de Unidades de Conservação: há as Unidades de Proteção Integral (como Parques Nacionais e Estaduais), nas quais não pode haver presença de coletivos humanos, e Unidades de Uso Sustentável

(como Reservas de Desenvolvimento Sustentável e Florestas Nacionais), que permitem a presença de coletivos humanos e atividades de exploração industrial dos recursos naturais não somente pelos grupos que residem dentro dela, mas também por empresas.

Finalmente, há a linguagem construída a partir das décadas de 2000 e 2010, que relaciona diretamente os direitos coletivos e difusos dos povos indígenas à Natureza com as mudanças climáticas causadas pelas atividades industriais, agropecuárias e energéticas das sociedades industriais.

Edilene e Eldo optaram por escrever um projeto para a realização de uma assembleia da Organização dos Professores Indígenas do Acre — a OPIAC. É necessário realizar essa assembleia para manter a OPIAC dinâmica, mas também para realizar uma eleição: o mandato vigente da atual diretoria expiraria naquele ano (2022). Há uma série de elementos nesta equação: o projeto deve contemplar os eixos temáticos e a assembleia deve ser realizada em um local que garanta a eleição ou reeleição de pessoas capacitadas e de confiança. A dimensão mais estimulante desse processo é percebermos o quão são entremeados todos os três eixos temáticos (“Justiça climática”; “Soberania alimentar; e “Defesa dos direitos socioambientais”). Edilene, Eldo e eu concordamos em tornar esta assembleia em um encontro de professores que tem como principal objetivo a troca de sementes e a troca de experiências pedagógicas. Porém, optamos por inscrever o projeto na linha “Justiça climática” ao invés de “Segurança alimentar”, como seria o mais adequado à primeira vista. Não sabíamos se isso teria implicações negativas para o projeto. Propusemos a realização da troca de sementes priorizando os professores oriundos de comunidades que tiveram suas plantações comprometidas pelas enchentes do mês de fevereiro. Justificamos as trocas de experiências pedagógicas, com seu entrelaçamento com a troca de sementes (atividade voltada, a um só tempo, para a segurança alimentar e para a valorização do conhecimento indígena) como parte de um movimento mais abrangente que visa a justiça climática. A realização da assembleia e eleição de nova diretoria foram postas como um dos objetivos do encontro, mas não figuraram enquanto sua justificativa principal, apesar desta ser a motivação para Edilene e Eldo submeterem um projeto a esse edital de financiamento.

Caso houvesse sido aprovado, teriam sido trazidos 36 professores para a aldeia Morada Nova, na Terra Indígena Katukina/Kaxinawa. Esta é a aldeia onde eles residem. Para o contexto amazônico, R\$33.000,00 é um orçamento que teria quase a sua metade destinada somente ao transporte dos professores e professoras. Professoras e professores que vêm de longe, de Terras Indígenas mais distantes, necessitam de passagens de avião

até Rio Branco e de ônibus de Rio Branco até Feijó, de onde seguem de barco até a Morada Nova. No orçamento, é necessário prever passagens aéreas, passagens de ônibus, litros de gasolina para o trajeto fluvial de Feijó a Morada Nova e, ainda, a ajuda de custo para as viagens dos participantes, pois, segundo Edilene, “não é justo que ninguém viaje de barriga vazia”.

\*\*\*

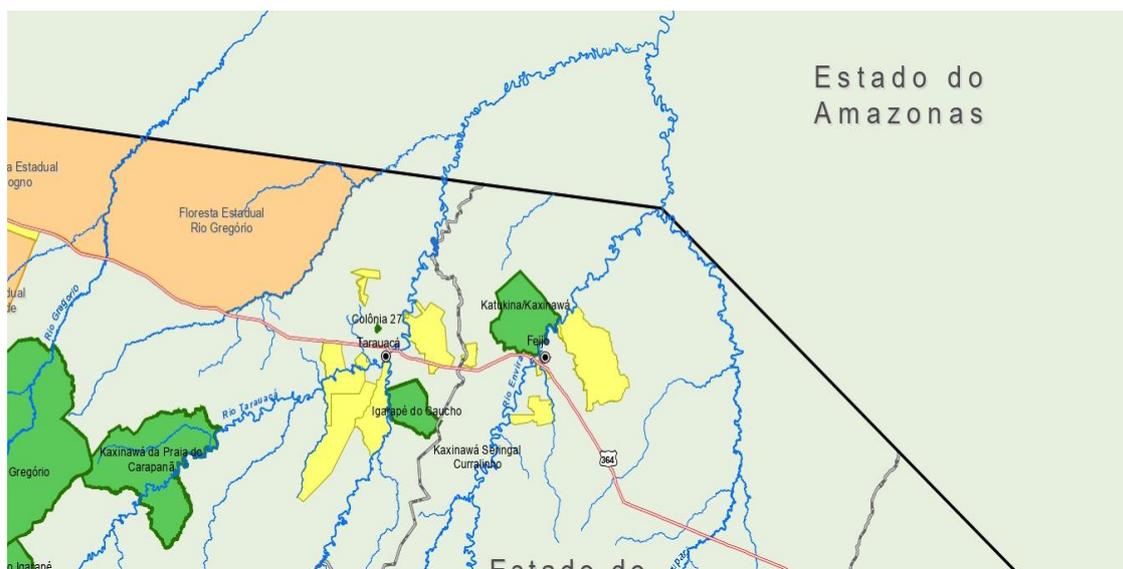
Nesse período de aclimatação ao contexto de algumas das organizações indígenas acreanas, e de desenvolvimento de relações interpessoais, foram levantados temas essenciais a serem desenvolvidos em uma análise mais detida. Surgiram no convívio diário com Valdenira, Purumã e Edilene. São, principalmente, a questão da soberania alimentar enquanto condição importante para o enfrentamento da situação colonial e a questão do relacionamento entre organizações indígenas e não-indígenas. As discussões acerca das diversas formas de alcançar a soberania alimentar, como a mescla de geração de renda com produção de alimentos, nos levarão a reflexões sobre métodos interculturais para o alcance do *Bem-Viver*.

### **A juventude Shanenawa: revitalização cultural, diálogos transgeracionais e fortalecimento de laços comunitários**

Na véspera de Purumã e Edilene voltarem para a aldeia Morada Nova, eu lhes propus realizar parte da pesquisa na Terra Indígena Katukina/Kaxinawa. Eles acolheram a proposta. Imediatamente, comecei a preparar a minha ida. Viajei para a aldeia Morada Nova no dia 17 de março.

A viagem de Rio Branco a Feijó é bastante desgastante por conta das condições da estrada. Saí pouco depois das sete horas da manhã, após um pequeno atraso do ônibus, e só chegamos a Feijó às três e meia da tarde. Quando cheguei à rodoviária, havia uma mensagem de Purumã no WhatsApp. Por conta de um compromisso, ele não poderia vir me buscar, como havíamos combinado. Em vez disso, veio Eduardo, Dudu, seu filho (enteado, mas considerado como filho, assim como são todos os filhos de relacionamentos anteriores do casal). Seguindo as orientações de Purumã, pedi uma carona para os motoristas do ônibus na van da empresa até o centro de Feijó e mandei mensagem para

Eduardo. No posto de gasolina, localizado na beira do Envira, Dudu me reconheceu assim que saí da van. Me recebeu com a doçura característica desta família. Fomos ao mercado, comprei arroz, feijão, entre outras coisas, e passamos no posto de gasolina, onde comprei 4 litros de combustível para utilizar no motor de rabeta ou moto em eventuais deslocamentos dentro da TI. Partimos para a Morada Nova.



Mapa 3: Terra Indígena Katukina/Kaxinawa. Fonte: Comissão Pró-Índigenas.

Assim que chegamos na casa de Purumã, conheci seu neto, Luiz. E, é claro, me encantei com ele, pois ele é de se encantar. Logo, Eduardo me levou para conhecer Nixima, irmão mais novo de Purumã (tem 24 anos, ao passo que Purumã está em seus quarenta e poucos), e fomos com ele até a beira cheirar rapé com Paulo, seu cunhado, primo de sua esposa. Atualmente, Paulo, um nawa<sup>28</sup> negro com a mesma idade de Nixima, mora com eles. Foi a melhor recepção que eu poderia esperar. Nixima fez apenas dois cursos de manejo do fogo com a CPI-Acre, porém, é conhecido e respeitado por toda a equipe. Está no grupo de WhatsApp dos AAFIs, e as fotos que postara alguns dias antes haviam sido comentadas por Renato Gavazzi, um dos fundadores do programa de formação de AAFIs, que atua na região desde a década de 1990.

No início da pesquisa, minha visão sobre a atuação dos AAFIs e da AMAAIAC era muito limitada. Primeiro porque nem todos os AAFIs — aqueles que participam de forma continuada nos cursos da CPI-Acre — têm interesse ou podem continuar atuando como

<sup>28</sup>Nawa é uma palavra pano utilizada pelos indígenas do Acre para designar os não-indígenas de forma geral, embora tenha mais peso em sua conotação “branco/a”. Porém, há nawas que não são brancos.

tais em suas comunidades. As atribuições são muitas. Por outro lado, há exemplos de sobra, como o de Nixima ou mesmo de Purumã: são, ao mesmo tempo, organizadores comunitários e praticam técnicas agroflorestais.

Outro elemento importante que emergiu em nossa conversa tem a ver com mecanismos interculturais de relação dos povos indígenas com a sociedade e o Estado brasileiro. A “política” realizada pelos Shanenawa em particular, e pelos povos indígenas que habitam a região do Acre de forma geral, apresenta nuances que estão fora do “corpo” da “pessoa” “jurídica” da associação indígena. A “política” entre aspas aqui refere-se à definição feita por Márcio Goldman em seu trabalho *Como funciona a democracia* (2005), ou seja, os processos pelos quais as pessoas lidam com a política nos termos do Estado, quando as relações traçadas visam adentrar os espaços de poder da estrutura do Estado republicano, principalmente suas esferas representativas e executivas. Isto é, visam a ocupação de cargos eletivos. No caso específico, especialmente os cargos eletivos do Legislativo municipal — cargos de vereador. Isso implica, na dinâmica como é realizada a “política”, a construção de relações interpessoais com partidos políticos e outros “parentes”, isto é, pessoas indígenas de diversos povos que votam. Colocamos as aspas para delimitar o sentido desta “política”, em oposição a reflexões mais abrangentes sobre métodos de relações políticas interculturais, nas quais o que está em jogo não é a entrada de pessoas indígenas na barriga do Leviatã, mas sim o diálogo intercultural com o Estado enquanto entidades diferentes — o Estado contra as sociedades indígenas. Nessa acepção abrangente, a realização da “política” é mais uma das diferentes artes de diálogo intercultural, englobada em um arcabouço onto-epistemológico de resistência.

Todos os três — Paulo, Nixima e Eduardo — expressaram a preocupação com o fato de não haver nenhum vereador shanenawa em Feijó, e disseram o que pensam que deve ser feito para sanar essa lacuna: uma única candidatura shanenawa em Feijó. Na última eleição, dois shanenawa disputaram o cargo de vereador, e um deles quase conseguiu a quantidade necessária de votos para entrar na câmara. Os Huni Kuin já possuem seus vereadores, disseram, pois, além de serem um povo mais numeroso (a maior população indígena do Acre), também seriam mais unidos. Lembrei que, quando visitei a FEPHAC, um vereador Huni Kuin estava lá. Parecia que a conversa se encaminharia para a “política”. Mas veio o convite para participar da cerimônia de Uni (ayahuasca) que ocorreria no sábado à noite.

Este foi um momento chave. Nixima explicou que, naquele momento, os jovens estavam “puxando” um movimento de revitalização do uso do Uni aliado à tecitura de

uma maior coesão do povo Shanenawa. A proposta era que não só jovens participassem das cerimônias, mas a iniciativa, segundo Nixima, partira deles. A cada semana, há uma reunião em uma aldeia shanenawa diferente para tomar o Uni. Ainda nas palavras de Nixima, se antes esta cerimônia era realizada pelos mais velhos com intenções espirituais e medicinais, atualmente, além destas dimensões, há outra. É a dimensão de uma revitalização da cultura tradicional aliada à intenção de construir uma coesão entre os Shanenawa. A cerimônia tem diversas etapas e, em uma delas, os representantes de cada aldeia são chamados a falar seus pensamentos. Desta forma ela ganha seus contornos políticos. O corolário dessas atividades seria a realização da 1ª Conferência da Juventude Shanenawa.

Segundo Nixima, as duas principais lideranças desse movimento são os jovens Mana e Teka. Foram eles que iniciaram a organização de grupo de jovens para criar a associação Shane Feru Xinã Peshkuay Keneya. Há um núcleo de aproximadamente trinta jovens que participaram da fundação desta associação. Ela estava em fase de regularização perante o Estado enquanto “Pessoa Jurídica”. Para consolidar a associação, seus membros estavam preparando a Conferência. Para realizá-la em junho, a juventude que participa da associação organizou um rodízio de cerimônias por todas as aldeias shanenawa da TI Katukina/Kaxinawa. Apesar de não ser a primeira associação shanenawa, é a primeira vez na história recente deste povo em que há um chamado realizado pela juventude para um encontro que reúna todas as 12 aldeias, por meio de suas representações, chamadas “delegações”. A realização dessas cerimônias é fundamental para ambos os objetivos, de revitalização cultural e de fortalecimento dos laços intercomunitários. Nela, a utilização do Uni (ayahuasca) é um fator central.

Os caminhos para a criação dessa associação remontam à adolescência dos jovens adultos que a fundaram. Segundo Nixima, houve uma gradual tomada de consciência dos jovens em relação à importância da revitalização da cultura shanenawa como canal para um Bem-Viver. A tomada de consciência veio aos poucos, em uma transversalidade geracional: ao mesmo tempo em que era criada a primeira associação shanenawa, a ACOSMO (Associação Comunitária Shanenawa de Morada Nova), em 1989, também eram feitas as primeiras reflexões sobre a importância de um protagonismo político dos Shanenawa — nesse caso, a eleição de um vereador para a Câmara de Feijó. Porém, há uma particularidade que remonta a uma fala de Edilene, dita em uma conversa que tivemos sobre a dinâmica das associações shanenawa: “aqui, cada aldeia tem uma associação”. A ACOSMO, no caso, foi a Associação Comunitária da Aldeia Morada

Nova. Segundo Nixima, “nenhuma outra aldeia tinha associação”. Poucos anos depois, foi criada a Cooperativa Vakainu, uma cooperativa “do povo Shanenawa”, como dito por Nixima. Segundo fontes do Instituto Socioambiental, em 2013, essa cooperativa firmou uma parceria com a Caixa Econômica Federal para levantar a documentação de 480 famílias da TI Katukina/Kaxinawa. O objetivo era construir unidades habitacionais pelo Programa Nacional de Habitação Rural, por meio de uma parceria entre a Caixa Econômica e a Secretaria Estadual de Habitação e Interesse Social do Acre.

Segundo Nixima, em suas palavras sobre a juventude shanenawa, foi a partir de 2012 que eles “ouviram falar em Uni”. Nesse ano, houve um intercâmbio cultural, realizado pela Escola Indígena da Morada Nova, com os Yawanawa da Terra Indígena Rio Gregório, aldeia Nova Esperança. Nele, um grupo de Shanenawa teve a oportunidade de provar a bebida chamada Uni. Os então adolescentes, que hoje realizam o movimento de retomada dessas práticas, tiveram contato com uma cultura que, segundo Nixima, “estava no auge” — a cultura do povo Yawanawa. Nas palavras de Nixima: “senti o que era ser Indígenas, buscar aquela alegria, aquela vontade de viver, aquela vontade de buscar os nossos costumes, conhecer nossas ervas, nossas músicas, tudo! Tudo aquilo ali, eu senti que estava no meio da cultura, nos Yawanawa”. Após esse intercâmbio, ocorreu outro. Dessa vez, o encontro foi na Terra Indígena Nova Olinda, comunidade Nova Olinda, no Alto Rio Envira, com os Huni Kuin. Ao longo de dez anos, houve uma aproximação desses jovens Shanenawa com outros povos Pano, o que possibilitou o contato com um conjunto cultural pano.

Nixima conta que, quando começou a beber Uni, adquiriu maior nitidez em seus pensamentos “sobre minha família, sobre o eu-Indígenas, porque, pelo fato de morar próximo da cidade [Feijó, a dez minutos de barco da aldeia Morada Nova], tinha uma certa confusão: não sabia se pensava na cidade ou na minha cultura”. Foram, portanto, dois movimentos complementares, mais ou menos concomitantes: a criação da primeira organização shanenawa enquanto invólucro epistêmico ocidental para a organização intercomunitária (ACOSMO), e a retomada da utilização do Uni e de rituais de cura. O passo seguinte, segundo Nixima, foi a discussão sobre a política na aldeia Morada Nova.

Cada uma das aldeias conta com uma liderança escolhida pela comunidade. Todas as aldeias foram fundadas a partir de dissidências da “aldeia mãe”, a Morada Nova. Dissidências ocasionadas por diversos fatores, sempre ligados a interesses de grupos familiares (por exemplo, quando um grupo familiar se torna grande o suficiente para fundar uma nova aldeia). Por esse fato, há redes de parentesco intercomunitárias. Isto é:

é comum que cada shanenawa tenha parentes em diversas aldeias. Isso sempre dinamizou a relação entre os jovens, fortemente ancorada no lazer — os jogos de futebol, por exemplo — e nas trocas de alimentos. Dessa forma, já havia um terreno preparado em termos de coesão da juventude para que se realizasse o movimento ancorado na utilização do Uni, a um só tempo, enquanto revitalização cultural, invenção cultural e fortalecimento de laços comunitários.

A utilização do Uni da forma como estava sendo feita nesse “rodízio” de cerimônias — todas as aldeias sendo convidadas para “consagrar” o Uni juntas — recaí fortemente no aprendizado sobre traços culturais pано que as vivências com os Yawanawa proporcionaram aos jovens Shanenawa. Essa forma de utilização nunca havia sido feita pelos Shanenawa, pelo menos em sua história recente. Antes, mal se ouvia falar em Uni. Era utilizado somente cerimônias fechadas, pelos “pajés” e seus pacientes em rituais de cura. A utilização do Uni foi uma forma que a juventude encontrou para mobilizar o povo. Quando a juventude começou a utilizar o Uni, novamente nas palavras de Nixima: “nosso ponto de vista foi mudando, fomos criando mais laços, começamos a ficar mais próximos, a ter mais carinho pelo nosso povo, pelas nossas famílias”. “Não era mais bebida alcoólica, festa de brancos.” Houve, segundo Nixima, uma avaliação por parte dos jovens de que as lideranças comunitárias estavam desunidas, cada uma pensando somente em si. A ideia de fundar a associação Shane Feru Xinã Peshkuay Keneya parte do princípio de que ela representará todo o povo Shanenawa. Segundo Nixima, Tëka, o grande incentivador desse movimento, “já nasceu com o dom para ser pajé”. De acordo com ele, há dois tipos de pajés: o espiritual e o medicinal, que trabalha com as folhas da floresta. “O espiritual, tu só pode ser pajé se tu nascer [pajé]. Não tem negócio de abrir corrente, de abrir corpo. Não. Já nasce com aquilo. O espiritual. O medicinal... você pode ser pajé espiritual e medicinal também.” Tëka, pajé espiritual de 23 anos, e Maná, jovem cacique e também pajé espiritual da aldeia Paredão, se juntaram para iniciar o movimento.

Tëka também participou do intercâmbio com os Yawanawa, embora Maná não tenha participado. Naquele momento, aqueles que poucos anos depois seriam jovens adultos se conscientizaram da importância de uma revitalização cultural e da realização de esforços para maior coesão do povo Shanenawa. Foi o festival Yawá, realizado na Terra Indígena Rio Gregório. Este festival também lhes demonstrou as possibilidades que poderiam ser abertas através do que Tëka e Nixima chamam de “etnoturismo”. No festival, os jovens shanenawa viram o Uni sendo consagrado por toda uma aldeia, com a presença de não-indígenas, inclusive estrangeiros, realizando o chamado “etnoturismo”.

Esse evento também serviu de inspiração para que os jovens shanenawa criassem grupos musicais e aprendessem a tocar instrumentos dos nawa, como o violão e o tambor. Cada aldeia Shanenawa hoje tem um grupo. Ao conjunto de todos esses grupos musicais é dado o nome de “Shaná”, que significa pássaro, posto que, assim como os pássaros, entoam música, e cada grupo específico tem seu próprio nome.

Não havia cerimônias com o Uni na Morada Nova da forma como é realizado pelos Yawanawa. Mas a estadia com este grupo tocou o coração dos jovens shanenawa, e eles começaram a preparar o Uni e realizar rituais por eles mesmos. Não foi fácil, pois eles não sabiam como fazer o Uni. Buscavam o cipó na mata e realizavam o “feitio” na casa de Nixima, que, na época, ainda era de chão de barro. Foram criticados pelos mais velhos, em uma tensão geracional que embaralhava detenção de saberes e diferentes concepções sobre cultura e formas de vida. Porém, se em um primeiro momento o pequeno grupo de jovens da Aldeia Morada Nova precisava buscar cipó e fazer o preparo por conta própria, após alguns anos, conseguiram o apoio do cacique Brandão, da aldeia Morada Nova, para a busca de Uni, ainda que de forma relutante e pontual.

O capítulo seguinte do crescente protagonismo da juventude shanenawa no que concerne às reflexões e práticas de Bem-Viver seria justamente a criação da Associação Shene Feru, em 2022. A realização de uma sequência de cerimônias utilizando o Uni, que culminou na realização da 1ª Conferência da Juventude Shanenawa, está também atrelada à intenção de consolidar o protagonismo desta associação enquanto representativa dos interesses de todo o povo Shanenawa e de cada aldeia em particular.

Para esse rodízio, Tëka foi com um grupo para uma comunidade ribeirinha no rio Envira, já no estado do Amazonas, onde extraíram 52 “feixos”<sup>29</sup> de cipó para fazer o Uni na aldeia Paredão. Trouxeram 50 para a aldeia Paredão — aldeia de Maná. Tëka e Maná chamaram todas as aldeias para realizar essa busca, mas foram apenas pessoas das aldeias Cardoso, Shanekaya e Aldeia 40 junto com Tëka. Chegando no Paredão, houve o primeiro preparo do Uni, com a intenção de ser um preparo coletivo para todo o povo Shanenawa. Até então, cada grupo de jovens de cada aldeia preparava o seu próprio Uni. Esse foi o primeiro preparo da juventude Shanenawa. Quinze dias de trabalho. Enquanto uns iam pescar e buscar a macaxeira, outros realizavam as atividades relativas à produção do Uni.

---

<sup>29</sup> Feixos é um termo êmico que designa certa quantidade de pedaços de cipó amarrados com qualquer material para serem carregados. Não há uma medida específica de peso ou quantidade de pedaços de cipó que formam o feixo. Isto é, podem haver feixos maiores ou menores (mais ou menos pesados, com mais ou menos pedaços de cipó.)

Nesse preparo, foi produzido pouco mais de 1.500 litros de chá, que, por sua vez, foram distribuídos para as aldeias, para que cada uma pudesse realizar a cerimônia coletiva. As aldeias que contribuíram com o preparo ganharam uma quantidade suplementar de chá para a realização de cerimônias futuras. As que não contribuíram com o preparo receberam a quantidade necessária para a cerimônia do rodízio.

### **Cerimonia na aldeia Shanaihu: acompanhando a juventude**

A cerimônia aconteceu na madrugada de domingo. Durante todo o dia de sábado, eu não sabia ainda se iria participar ou não. De manhã, havia combinado com Nixima de acompanhá-los até a comunidade Shanaihu, que sediaria o ritual. Mas, ao longo do dia, Edilene recebera algumas ligações e parecia que um ônibus iria sair no final da tarde ou início da noite de Feijó para Rio Branco, levando as mulheres shanenawa que iriam participar do 1º Fórum de Mulheres Huni Kuin, realizado pela Sitoakore em parceria com a FEPHAC. Na noite anterior, Edilene e eu havíamos ficado até tarde com Kely, uma artesã, líder do grupo de artesãs Yawá, escrevendo um projeto para concorrer ao edital lançado pela Casa Sustentável — e esse é apenas um pequeno exemplo dos muitos projetos nos quais ela assessora mulheres. Durante a tarde, houve uma incerteza: caso ela viajasse, a casa ficaria vazia e Eduardo teria que ficar lá, para que a casa não ficasse sozinha. Eu havia decidido que, caso Eduardo não fosse, eu também não iria. Eu lhe faria companhia. Ficaríamos à noite cheirando rapé na varanda e conversando. Ao longo do dia, não sabíamos o que ocorreria e minha única certeza era esta: ficaria em casa, caso Eduardo tivesse que ficar em casa.

Ao longo da tarde, chegaram de outra aldeia dois outros filhos de Purumã com sua ex-esposa. Seu primogênito eu não conhecia ainda. Mas chegaram o segundo e o terceiro filho. O mais velho, de vinte e um anos, corpulento, com seus adereços shanenawa, seu cabelo raspado atrás e com fios longos no coco da cabeça, amarrados como um samurai. Grandão e expansivo, ele carregava, junto com suas bolsas coloridas, um violão a tiracolo. O mais novo, de dezessete anos, bem mais baixo, cabelos compridos e óculos. Só depois Eduardo me esclareceu que ele, apesar da idade, estava estudando para ser pajé e é, talvez, de todos os filhos desse casal — que cuidou e cuida dos filhos respectivamente um do outro — aquele que tem mais conhecimento. Bem menos expansivo, sua suave presença chega aos poucos e apenas para aqueles que a querem encontrar. A mãe deles, uma das

poucas pajés shanenawa, é uma mulher bem corpulenta, a mais corpulenta de todo o grupo, com o rosto cuidadosamente pintado, uma pintura complexa, com tintura de jenipapo. Todos com adereços e colares. Também vieram outras três jovens adolescentes. Nos conhecemos, fomos nos apresentando. Edilene lhes serviu café. Pouco depois, Eduardo a levou até Feijó e retornou. A incerteza continuava. Talvez ele tivesse que buscá-la em Feijó, caso o ônibus não saísse naquela noite. Nisso, já estávamos pelo meio da tarde. Lembrei que Nixima me havia dito que sairiam por volta das quatro da tarde. Eduardo então me chamou para ver a malhadeira com ele no igarapé Pitombeira, bem perto da aldeia.

Decidi ir com ele e, para mim, a história estava selada. O ritual ficaria para outra oportunidade. Desamarramos a canoa, Eduardo ligou o motor e fomos até o igarapé. Eduardo desligava o motor quando havia muitas plantas na água e seguia a remo, religava o motor onde a água estava mais limpa. Primeiro, fomos até a última malhadeira, no final do igarapé. Apenas uns curimatãs. E pronto, a correia do motor arrebentou. Já era fim de tarde. Viemos voltando a remo, com Eduardo tentando de todas as formas religar o motor. Usamos o cadarço de minha calça. Nada. Chegamos na segunda malhadeira. Nenhum peixe. Novas tentativas para ligar o motor. Enquanto Eduardo tentava, eu, com muito afinco, conduzia a canoa a remo da forma como podia. Obviamente prestei um desserviço para nós, embicando a canoa para um furo errado do igarapé. Anoteceu. Sorte que havíamos levado lanternas. Eduardo considerou rasgar a própria camisa para fazer girar o motor, mas lembrou da corda de amarrar a canoa e começou novas tentativas com ela, não sem antes nos colocar na direção certa novamente. Finalmente, o motor “pegou”. Conseguimos retornar com ele, ao invés do remo. Mas foi bastante custoso para Eduardo, antes de chegarmos à parte mais limpa do igarapé, e com o motor parado, passar pelas folhagens empurrando o remo contra elas para impulsionar a canoa. Precisa-se de bastante força para fazer isso. Seu rosto demonstrava a força que ele fazia. Nos raros momentos em que tentei fazer o mesmo, trocando de posição com ele para que ele tentasse, por sua vez, ligar o motor, percebi que, mesmo com todo afinco, não conseguia nem sequer fazer a canoa se mexer.

Quando retornamos à casa, já rondavam as oito horas da noite. De longe, avistei todo o grupo ainda na varanda. Chegamos em casa. A indefinição quanto à ida de Edilene para Feijó perdurava, mas uma coisa era certa: caso ela fosse sair, seria apenas de madrugada. Então, Eduardo iria logo a Feijó, a traria de volta para casa e ela aguardaria novas informações. Por esse motivo, decidi por acompanhar o grupo e participar do ritual.

O grupo já estava saindo. Corri para organizar minha mochila. Niximar e Paulo chegaram. Calcei as botas que Eduardo me aconselhara a comprar de manhã, quando havíamos ido a Feijó comprar comida — esse foi um conselho precioso. Enquanto me arrumava, Dudu pegou o barco e foi buscar sua mãe em Feijó.

Sáimos. Era um grupo de oito ou nove pessoas. Noite fechada, havia chovido boa parte do dia. O caminho que escolheram, indicado por Nixima, era o mais rápido, porém, o mais alagado. Reparei que nenhuma das mulheres usava botas, somente alguns dos homens. Algumas tiraram suas sandálias, outras enlamearam seus tênis. A caminhada foi relativamente lenta por conta dos lamaçais. Nós passávamos por eles, ora nos equilibrando em troncos, ora saindo um pouco da trilha e caminhando pelas folhas. Essa parte mais lamacenta do caminho era realizada com um misto de bom humor e enfado: “nunca mais venho por aqui!”, “Niximar, este é o pior caminho!”, e outras tantas interjeições eram proferidas nessa miscelânea de sentimentos. Passada a parte mais difícil, a trilha seca subia um morro e todo mundo caminhava rápido, nossos corpos aquecendo na noite serenada. Ao chegarmos no alto do morro, demorei um pouco a compreender que havíamos chegado na aldeia. Cumprimentamos os homens que estavam na casa no alto do morro, de onde se podia ver apenas as silhuetas das demais casas esparsadas pelo campo aberto. Diferentemente da Morada Nova, onde cada casa tem uma luzinha que significa “casa”, a Shanaihu Esperança tinha sombras. Lá estava também Tuã, outro irmão de Purumã. Noite fechada, querendo chover. Nos deram água.

No largo da aldeia, um descampado mais ou menos central dentre as casas esparsas, havia, de um lado, um pequeno abrigo estreito e retangular coberto de palha, onde algumas pessoas se abrigaram na noite garoenta. Do outro lado, também coberta de palha, havia uma estrutura quadrangular, lembrando uma barraquinha (o local onde estavam guardadas as garrafas com o chá de Uni), uma mesa com vários copinhos descartáveis, desses de servir café, e alguns galões de água. Ao centro, uma fogueira. Na medida em que o sereno foi passando, o anfitrião da aldeia agradeceu a presença de todos, em uma voz nem alta nem baixa, uma fala cristalina que se escutava nitidamente. Agradeceu a todos os parentes shanenawa que haviam caminhado até lá, mesmo com um tempo chuvoso, para estar presente e fortalecer essa iniciativa. Disse que o tempo chuvoso era o que a natureza queria, e que com ela não se discute. Disse que, por conta do tempo chuvoso, a cerimônia havia demorado um pouco mais para começar já — já era por volta das onze horas. Agradeceu aos músicos shanenawa que vieram, as duas bandas que tocariam durante a cerimônia. Breves palavras que condensavam um sentido milenar:

“Agora será servido o chá, a nossa bebida sagrada, o Uni”. Chamou as pessoas. Que viessem chegando. Que formassem fila. Aos poucos, foram-se chegando. Primeiro, um grupinho se formou. “Vamos chegando, minha gente. Vamos chegando, meu povo”. Aos poucos, o grupinho engrossou e uma fila foi se formando. Quem ministrava o chá era um senhor ancião, talvez o mais velho da aldeia. Só servia o chá após uma breve reza, que talvez fosse uma bênção, ou uma louvação ao Uni, ou muitas e muitas outras coisas que me fogem ao entendimento.

Após todos os que quiseram terem tomado — isto é, até o último da fila — um dos momentos mais importantes da cerimônia ocorreu. O senhor que nos ministrara o chá teve a oportunidade de entoar cânticos para toda a aldeia. Com uma voz macia e rouca, como são roucas as vozes dos muito idosos, o ancião começou a entoar músicas que, por muitas décadas, teve que guardar consigo, em sua memória, nos *tempos do cativo*, quando os patrões da borracha proibiam os indígenas subjugados de fazerem suas cerimônias, falar sua língua e cantar seus cantos. Agora, com esse movimento, puxado pelas jovens gerações, as atenções se voltavam totalmente para ele. Entoou alguns cantos e, logo em seguida, a banda começou a tocar. Tambores, chocalhos, violão e coro. Uma música que me lembrou a musicalidade andina. O que não é à toa, pois, subindo-se o Rio Envira, chega-se ao sopé dos Andes. Muitos dos povos panos e aruaque do sudoeste amazônico têm no corpo um sopro andino. A música era linda. O ritual se estendeu pela madrugada, seguindo essa liturgia ao mesmo tempo nova e ancestral, ao mesmo tempo herdada de um passado pano compartilhado e tomada emprestada dos Yawanawa, através dos mencionados intercâmbios realizados pelos agora jovens adultos Shanenawa.

### **Cerimônia na aldeia Morada Nova: considerações sobre liturgia ritual, diálogos transgeracionais e relações interétnicas**

Durante a tarde de sábado, 26 de março de 2022, Tëka veio até a casa de Purumã para me conhecer melhor. Durante a semana, ele havia passado rapidamente pela varanda de nossa casa. Um dia antes, Niximar havia me adicionado ao grupo de WhatsApp *Juventude Shane*.

A recepção dentro do grupo de WhatsApp não foi tão boa. Houve, por parte de alguns dos jovens, um olhar crítico unido a rixas internas alheias a mim. No primeiro caso, as ressalvas necessárias ao início de uma relação com qualquer branco que proponha

a realização de uma pesquisa — ainda que deixe explícitas a intenção coautoral e a preocupação de orientar a pesquisa para temas considerados pertinentes pelo grupo. Em termos gerais, as reiteradas experiências com pesquisadores brancos cujas pesquisas não trazem nenhum retorno ao povo é uma das críticas mais perspicazes de lideranças indígenas. Por outro lado, logo após eu enviar as duas mensagens nas quais me apresentava e propunha um trabalho conjunto, um dos jovens prontamente me deu as boas-vindas e deixou claro seu interesse em participar da empreitada. Como é natural, há atritos, divergências e, em certo grau, até inimizades dentro do grupo, o que ocasionou algumas horas de tensão. Acusações mútuas de quem tinha legitimidade ou não para falar em nome do grupo afloraram, queixas sobre o afastamento de algumas pessoas e outros tipos de atrito levaram até mesmo um jovem a explicitar que seria contra a empreitada proposta por mim. Têka, no dia seguinte, me tranquilizou e explicou que o que acontecera tinha menos a ver com minha proposta do que com a dinâmica de relações dentro do grupo.

### *A cerimônia*

Naquela noite, na aldeia Morada Nova, a liturgia do ritual foi feita conforme as orientações do cacique Carlos Brandão.<sup>30</sup> Nesse sentido, por sua proximidade com comunidades do Santo Daime e com a União do Vegetal<sup>31</sup>, os contornos litúrgicos do ritual incorporaram elementos destas duas designações. O preparo do chá de Uni foi realizado em parceria com nawas (brancos, não-indígenas). Por “preparo”, entendamos aqui a apuração do chá entregue ao grupo do cacique pelos jovens shanenawa. O chá foi

---

<sup>30</sup> A noção de cacique no contexto acreano é fluida: há diversas oscilações para dentro e para fora da aldeia. Eldo Purumã já ocupou o cargo de cacique da Morada Nova por dois anos. Porém, ainda hoje, em determinados contextos, também pode ser considerado “cacique”. Porém, os contextos nos quais ele é considerado ou se coloca como cacique são fora da aldeia Morada Nova. Seja na arena pública de debate com o Estado, seja em eventos fora do Acre, por exemplo.

<sup>31</sup> Segundo Sandra Goulart, referindo-se às religiões do Santo Daime, da União do Vegetal e da Barquinha: “[estes rituais] são tratados aqui como diferentes linhas de uma mesma tradição religiosa, que agrupamos sob o nome geral de tradição religiosa ayahuasqueira ou ainda religiões da ayahuasca. Estes grupos têm em comum a utilização ritual da ayahuasca, a qual é uma bebida psicoativa. A expressão religiões da ayahuasca ou ayahuasqueiras foi inspirada em definições e categorias dos próprios adeptos dos grupos pesquisados” (2004, p.8). De forma superficial, poderíamos apontar que o Santo Daime se baseia fortemente em elementos do catolicismo, a UDV, do kardecismo, e a Barquinha, da Umbanda, religião afrobrasileira. Há, especialmente no caso do Santo Daime e da Barquinha, entrelaçamentos de elementos religiosos que chegam a ser compartilhados, posto que a Umbanda mais próxima do kardecismo incorpora elementos da tradição católica, como o culto a Jesus Cristo e à Santíssima Trindade juntamente com Orixás, exus, caboclos, pretos-velhos, marujos, sereias, entre outros conjuntos de seres encantados amazônicos, sertanejos e do mar.

entregue ao grupo, que o “apurou” no fogo, isto é, reduziu uma dada quantidade de chá através da ebulição. Dessa forma, chegou-se a um perfil de chá mais concentrado e, portanto, mais forte, no qual as propriedades enteógenas da planta se tornaram, por conseguinte, mais intensas.<sup>32</sup>

Em uma estrutura retangular, havia, ao fundo, uma mesa com velas e imagens de Jesus Cristo. O cacique Brandão sentava-se de frente para a entrada, de costas para a mesa, também ao fundo. Aos poucos, o espaço foi sendo preenchido pelas pessoas que chegavam para participar do ritual. Com a casa cheia, o Uni começou a ser servido. Após ser servida a primeira dose, cacique Brandão conclamou a juventude a se pronunciar: “vamos começar, gente. Alguns dos parentes já estão sentindo o efeito da nossa bebida sagrada, já estão entrando na miração”. Um jovem de cada aldeia, todos tiveram a oportunidade de falar. Nesse momento das falas, o Uni verdadeiramente só estava começando a fazer efeito nas pessoas que o haviam bebido primeiro. A maior parte dos presentes ainda não estava sob seu efeito. Após as falas, os músicos ligados ao cacique Brandão começaram a tocar, e a “miração” passou a chegar inexoravelmente em quem havia bebido. Como o chá, desta vez, estava mais concentrado, raras foram as pessoas que não sentiram seu efeito. Cacique Brandão só fez seu discurso após ter sido servida a segunda dose. Em sua fala, as interjeições “em nome de Nosso Senhor Jesus Cristo” entremeavam-se com um panorama geral dado por ele sobre sua relação com os demais caciques, com a “juventude” (em uma conotação difusa, que tanto poderia significar os jovens da comunidade Morada Nova quanto toda a juventude Shanenawa) e com os membros de sua comunidade, além de traços autobiográficos. Um discurso menos próximo às perspectivas do movimento da juventude Shanenawa do que às suas preocupações mais abrangentes enquanto liderança comunitária e cacique do povo Shanenawa como um todo. Após o discurso, ele se sentou novamente, dessa vez no centro do recinto, e iniciou uma sessão de rapé. Assoprou o rapé, um por um, em todos os representantes das diferentes aldeias e em quem mais o quis. Foi uma longa sessão de

---

<sup>32</sup> Podemos comparar esse processo à produção de óleos de *cannabis* por empresas em determinados estados dos Estados Unidos e em outros países onde ela já está legalizada em diferentes patamares, bem como aos óleos produzidos por associações brasileiras que adquiriram autorização judicial para produzi-lo. Enquanto empresas como a americana Revivid produzem um óleo com concentração de 100 miligramas (mg) de canabidiol (CBD, um dos canabinoides componentes da *cannabis*) para cada 1 mililitro (ml) de óleo, associações como a brasileira Associação de Apoio a Pacientes de Cannabis Medicinal (Apepi) produzem óleos de concentração 33 mg de CBD para 1 ml. O que ocorre com a ebulição no chá de Uni é a maior concentração dos componentes alucinógenos do Uni em um mililitro, ou litro, de chá. O chá servido nesta cerimônia, portanto, era bem mais forte do que o servido na cerimônia anterior, na aldeia Shanaihu.

rapé da qual não participei. Após o efeito do Uni ter passado, Paulo gentilmente me trouxe até em casa, posto que, mesmo estando na Morada Nova há mais de uma semana, eu ainda não saberia me localizar durante a madrugada, sobretudo sob um parco efeito do Uni.

O fato de a cerimônia do rodízio ter sido feita por Carlos Brandão e seu núcleo familiar é emblemático das formas de articulação que a Juventude Shanenawa cria: mesmo que os jovens, em sua maioria ligados à família de Tëka, tenham construído uma maloca circular muito apropriada para a realização de cerimônias, a cerimônia do rodízio foi realizada no espaço da família de Brandão. Uma negociação não somente transgeracional, mas também inter e intracomunitária. Os contornos litúrgicos sincréticos, a mescla entre elementos ritualísticos pano, do Santo Daime e da União do Vegetal, delineiam a natureza intercultural desse evento.

### **Uma nova associação, uma nova aldeia**

Poucos dias após a cerimônia na Aldeia Morada Nova, fui visitar Tëka. Sua casa é de madeiras e tem apenas um cômodo. Seria a cozinha de um projeto original cuja planta teria 10x12 m, como o tamanho da casa de Purumã. Porém, os planos mudaram, e a fundação de uma nova aldeia fez com que Tëka e sua esposa decidissem construir essa casa lá. Os planos de construção da casa em Morada Nova foram redirecionados para Nishuvini, que, naquele momento, ainda estava sendo construída a partir da mata madura dentro da TI Katukina/Kaxianawa. A fundação da Associação Indígena Shane Feru Xinã Peshkuay Keneya seria, segundo Tëka, um plano complementar e concomitante à fundação da aldeia. Nesse sentido, há um explícito contraste entre a ata, ao mesmo tempo muito precisa e excepcionalmente abrangente quanto às atribuições da associação, e o atrelamento da associação a uma aldeia específica.

A dinâmica de criação paralela de uma associação e de uma nova aldeia traz, em si, a articulação da interculturalidade em seu sentindo mais profundo. Há interpenetração de formas de corpos sociais oriundas de duas matrizes culturais: a ameríndia (ou, por outra perspectiva, de um conjunto que une epistemologias de povos falantes de línguas das famílias Aruaque, Pano e Arauá) e a matriz ocidental. Há também, simplesmente, uma forma tradicional de surgimento de uma nova aldeia: a partir da intensificação de diferenças e de convergências de interesses entre mais de uma família, ou dentro mesmo de uma família. Neste caso em particular, de jovens, homens, casados e com filhos. Da mesma forma, esse também é o perfil dos fundadores da associação. No registro oficial,

sua sede e foro são a aldeia Nishuvini — ao passo que a Associação propõe uma atuação que potencialmente pode servir aos interesses coletivos do povo Shanenawa ou de cada uma das comunidades da TI Katukina/Kaxinawa. Estar sediada na aldeia Nishuvini, a longo prazo, garantiria o controle do grupo fundador sobre os rumos da associação e sobre a organização das eleições para a diretoria, previstas no estatuto da Associação.

Os três movimentos, portanto, parecem se desenvolver juntos, e com Tëka como um de seus protagonistas: a mobilização de jovens para uma sequência de encontros, culminando na 1ª Conferência da Juventude Shanenawa; a criação da Shane Feru Xinã Peshkuay Keneya; e a fundação de uma nova aldeia. Teka participa de todos esses movimentos. A fundação da nova aldeia tem motivações em suas relações interpessoais comunitárias e familiares.

### *A produção do Uni para o rodízio de cerimônias: interculturalidade na utilização do ayahuasca*

Se a sequência de cerimônias é uma iniciativa construída coletivamente, a produção do Uni utilizado nelas recaiu fortemente nas relações de Tëka. Os cipós com os quais se prepara o Uni foram adquiridos com a família da esposa de Tëka, no município de Envira, a um dia de viagem descendo o rio Envira, já no estado do Amazonas. Tëka criou um vínculo especial com um grupo que tem alguns laços com a família de sua esposa. Segundo ele, na primeira vez que ele visitara esse grupo que utiliza o Uni, sentiu um profundo estranhamento e incômodo quanto à forma com que o Uni era utilizado. Em suas palavras, foi convidado a consagrar o Daime, ao que assentiu. Porém, o Daime era servido e bebido, e só. Os integrantes do grupo iam cada qual para a sua rede, dispersando. Pegavam no celular. Não havia uma interação, uma liturgia, a reprodução de uma estrutura litúrgica que convidasse o Daime a fazer seu trabalho. Segundo Tëka, foi a partir de suas palavras que o grupo passou a refletir sobre a necessidade de beber o Daime com um propósito e agindo para tal. Ele teve a oportunidade de cantar canções shanenawa e, passo a passo, criou um vínculo com esse grupo a partir da consagração do chá, ao mesmo tempo Daime e Uni neste caso.<sup>33</sup> Ele e outros jovens da comunidade ajudaram esse grupo

---

<sup>33</sup> As diferenças são litúrgicas. A bebida é rigorosamente a mesma: cipó ayahuasca (entre outros nomes, como Uni) fervido com a chacrona (ou rainha, entre outros nomes). Ao se referir a “Uni”, se está falando do chá no contexto cultural Shanenawa, em particular, e Pano, de forma mais abrangente. Ao se falar “Daime”, se adentra no campo da tradição “daimista”, isto é, da Igreja do Santo Daime. O intercurso entre grupos Pano e seringueiros daimistas data dos tempos dos seringais.

a construir uma pequena casa para realizar as cerimônias, levando madeira de Feijó para lá. Por ter ajudado o grupo, Teka pôde receber em troca, um tempo depois, os cipós para preparar o chá que foi servido na sequência de cerimônias. Um grupo de jovens da Terra Indígena Katukina/Kaxinawa viajou a essa comunidade e trouxe os cipós para a comunidade shanenawa Paredão. Nesta comunidade, foi preparada uma grande quantidade de chá, da qual boa parte seria enviada a cada uma das aldeias para ser utilizada durante as cerimônias ao longo dos meses de março e junho. Outra parte está guardada na casa da mãe de Tëka, e será utilizada pelo seu círculo mais próximo de amizades e relações de parentesco em momentos apropriados, em cerimônias fechadas.

Na casa de sua mãe, há um cômodo no qual se guardam os instrumentos da banda — violões, ukulelê, djambe, charango — e as garrafas PET de 1,5 litros contendo o Uni, separadas as que serão distribuídas das que ficarão com eles. A presença de um instrumento de ascendência árabe nascido na Espanha (violão), um instrumento de um arquipélago isolado no Pacífico, que, em uma ironia histórica e geográfica, hoje é um estado dos Estados Unidos da América (ukulelê), um instrumento cujas raízes remontam à África Ocidental (djambe) e um instrumento andino (charango) pode ser vista como um resultado artístico do encontro entre mundos e de uma das faces de produção de conhecimento da interculturalidade.



Fotografia 1: *Preparação do Uni*. Fonte: Acervo Shane Feru Xinã Peshkuay Keneya. Autor: Nixima Kakiuma.

## **A Cerimônia na aldeia Shanenawa: caciques começam a aderir ao movimento**

Sábado, dia 2 de abril, ocorreu a cerimônia na aldeia Shanenawa. A aldeia leva o nome do povo. Nela, o cacique Inácio Tëka (não confundir com a jovem liderança Tëka)

construiu um centro cultural com o apoio da comunidade e recursos do seu próprio bolso (ele é professor da rede pública). Separado das casas esparsadas, há um pátio com uma maloca em seu extremo. Ao redor do pátio, pequenos abrigos de madeira e palha, aproximadamente um para cada família da aldeia, bem como algumas estruturas maiores, abertas, nas quais visitantes podem atar redes ou mesmo montar barracas. No diálogo com a juventude shanenawa, ficou acordado que a cerimônia seria realizada ali.

Desta vez, foi postado no grupo de WhatsApp *Juventude Shane* uma chamada para a cerimônia, com uma foto do pátio central do centro cerimonial, e abaixo uma programação, que iniciava às 14h, sem hora para acabar. Durante a tarde, haveria recepção dos participantes, jogos e brincadeiras tradicionais, até ser servida a sopa às 18h. Às 20:30h, se daria início à cerimônia propriamente dita, que duraria até o amanhecer, pois “festa de Indígenas tem hora para começar, mas não tem hora para acabar”, dito que tanto ouvi ao longo da realização das diversas cerimônias. Tive a oportunidade de conversar durante a tarde com o cacique Inácio, que expôs um pouco de seus pensamentos sobre o que a juventude está fazendo. Ele reiterou que o povo Shanenawa, diferentemente de outros povos Pano, não utilizava o Uni em festas ou cerimônias coletivas abertas. Ele era utilizado apenas para fins medicinais em circunstâncias específicas, com poucas pessoas presentes. Entre os Yawanawa (como dito) e também, segundo ele, entre os Huni Kuin, há o uso tradicional do Nishi Pãe (nome dado pelos Huni Kuin ao Uni) em cerimônias de caráter festivo. Porém, na visão de Inácio, o que a juventude está fazendo agora é algo positivo, pois, apesar de iniciar uma nova forma de utilização do Uni, continuam fazendo isso ressaltando o caráter sagrado da medicina da floresta. Além disso, as cerimônias contam apenas com músicas indígenas — ainda que não sejam apenas cantos tradicionais. Nesse caso, as músicas já descritas, que são cantadas com versos que utilizam somente as palavras ainda remanescentes do idioma shanenawa. Outros aspectos litúrgicos, como a proibição de bebidas alcoólicas durante o ritual, também são enfaticamente aprovados por Inácio. Ele reconhece que há um processo de revitalização cultural e uma busca por maior coesão em curso.

De forma perspicaz, Inácio não se colocou como mestre de cerimônias. Ao invés disso, Tuwã, um dos irmãos mais novos de Purumã (o mesmo presente na aldeia Shanaihu), conduziu a cerimônia. Tuwã está, por assim dizer, no meio do caminho, em uma posição intermediária nessa dinâmica transgeracional que é um dos aspectos mais relevantes deste movimento. Ele é mais novo do que os caciques da maioria das aldeias shanenawa da Terra Indígena Katukina/Kaxinawa (há duas aldeias que contam com

caciques jovens, com menos de trinta anos) e mais velho do que a maior parte do grupo Juventude Shanenawa. Inácio, naturalmente, iniciou a abertura com uma breve fala e com uma breve apresentação musical, na qual cantou algumas músicas com a banda da sua aldeia. Com teclados e microfone, ele cantava músicas shanenawa com as mesmas harmonias e ritmos que são realizados pelos violões das outras bandas, porém, com essa estética um tanto diferente. Um sopro andino de melodias que se repetem, tipicamente shanenawa. Em sua fala, ele agradeceu a presença de todos os grupos que saíram de suas aldeias para vir fortalecer o movimento. Citou cada uma das aldeias, juntamente com seus respectivos representantes. Citou meu nome também, agradecendo minha presença. Finalmente, algo extremamente relevante estava ocorrendo: alguns caciques, de outras aldeias, também vieram prestigiar o movimento. Inclusive o cacique Carlos Brandão, da Morada Nova, que no início havia sido reticente ao movimento e que, em sua aldeia, enquanto mestre de cerimônias, não havia proporcionado tempo e espaço suficientes para que a juventude se manifestasse; apenas alguns minutos de agradecimento. Essa foi a primeira vez que presenciei o espaço de diálogo sendo aberto, pois eu havia saído mais cedo da aldeia Shanaihu, não podendo presenciar a roda aberta de diálogo.

Nesta cerimônia, um dos principais objetivos da Juventude começou a se concretizar: mais e mais espaço para falas, mais e mais pessoas podendo se manifestar na “ágora”, que, desde o início da noite, contava com uma fogueira. Após essa primeira rodada de falas — a cada agradecimento feito por Inácio, um chamado para a realização de uma fala era feito aos jovens — a cerimônia passou a ser conduzida por Tuwã. Antes de servir o Uni, ele fez uma breve fala, dando orientações para os participantes. Falou da importância da medicina sagrada. Falou que aquela que realizávamos não era uma festa qualquer. Que, após a “consagração da medicina”, todos deveriam evitar falar alto, rir e gargalhar, para não atrapalhar, para respeitar, os processos espirituais/corporais que qualquer um estivesse experimentando. “Para não atrapalhar aquela pessoa que está em uma miração.” O chá foi servido e a fogueira alimentada.

Dessa vez, “na força do Uni”, antes e depois da segunda dose, com a utilização do rapé, diversos pequenos grupos se formaram, e diálogos sobre os rumos dos movimentos e sobre os desafios atuais de cada comunidade foram realizados. Esse talvez tenha sido o momento no qual o objetivo principal do movimento se realizava com o pé firme no chão. “Na força do Uni”, a juventude se encontrava, procurava os caciques mais velhos e conversas diversas ocorriam. Essa dinâmica se seguiu por toda a noite, com duas ou

mesmo três doses de Uni, e muito rapé. Uma nova forma de utilizar o Uni? O que já foi feito dentro de sua força nos últimos séculos ou milênios?

Por volta da meia-noite, as apresentações musicais cessaram por um momento e uma nova roda de falas foi aberta por Tuwã. A primeira parte foi reservada aos caciques e anciãos presentes. A segunda parte, finalmente, foi dedicada às mulheres. As mulheres que falaram eram da aldeia Shanenawa e, também, mulheres um pouco mais velhas, que vinham acompanhando as cerimônias junto com seus filhos jovens desde o início.

Após essas falas, novas bandas se apresentaram, a fogueira continuou sendo alimentada, mais Uni, rapé e sananga (um colírio extraído da planta brejeira, cujo conhecimento de produção e aplicação é compartilhado entre os povos Pano) foram servidos. Até o amanhecer.



Fotografia 2: *Confraternização ao nascer do dia, após a cerimônia na aldeia Shanenawa.* Fonte. Acervo Shane Feru Xinã Peshkuay Keneya.

### **Cerimônia na aldeia Shanekaya: consolidação de um diálogo intercomunitário e transgeracional**

A cerimônia na aldeia Shanekaya, em 9 de abril, foi a quarta cerimônia da qual participei. O acesso a essa aldeia é mais fácil através de um ramal da BR-364. Por isso, saímos da Aldeia Morada Nova de barco até Feijó. Em Feijó, encontramos a delegação da Aldeia Paredão e, com ela, espremidos na caçamba de um caminhão alugado, fomos até a boca do ramal. Como o cacique da aldeia Shanekaya, Geraldo, marcara a cerimônia apenas para a noite, saímos aproximadamente às 16h da Morada Nova, e, entre a espera

da organização de todo o grupo em Feijó, a ida até a boca do ramal e a pequena caminhada que tem de ser feita até chegar na aldeia, chegamos por volta das 19h. Lá, havia um espaço preparado para que as delegações se acomodassem: um galpão único, coberto e aberto para o pátio central onde seria realizada a cerimônia. Por conta da chuva, parte do ritual, que havia sido planejado para ser realizado no pátio, foi feita no galpão. As mesas contendo o Uni foram trazidas para dentro, bem como as cadeiras onde se sentariam os anfitriões.

Cacique Geraldo havia preparado um roteiro para a cerimônia: abrindo com a recepção das agora chamadas “delegações” (grupos vindos de cada aldeia), uma sopa de mandioca com frango desfiado; servimento do Uni com subsequente apagar das luzes do galpão e um momento de silêncio e meditação; entoação de cânticos em língua shanenawa, cantados pelo próprio cacique Geraldo, que pouco a pouco veio a ser acompanhado pelas vozes de mulheres da aldeia (neste momento, a chuva parara); convocação de todas as delegações para o pátio e a apresentação dos primeiros grupos musicais. Às 2h da manhã, com o acender de uma lâmpada no extremo do pátio onde se dispunham os músicos e os anfitriões, foi feita a convocação dos representantes das delegações ou mesmo aldeias (caso o cacique da aldeia estivesse presente); convocação das mulheres a falarem — importa ressaltar que a palavra foi dada um tanto aleatoriamente, apenas àquelas que quisessem se manifestar, e não com o chamado formal feito para as outras delegações (“aldeia Morada Nova!”, “Aldeia Nova Vida!” etc.); o servimento de uma segunda dose de uni e a apresentação de duas outras bandas até o amanhecer.

É importante destacar que nesta cerimônia uma dinâmica mais robusta de diálogo intercomunitário já tomava forma, em uma progressiva consolidação desde as primeiras cerimônias. Esta cerimônia contava com a presença de diversos caciques, que falaram como representantes da comunidade. Os jovens, chamados depois, enfocavam suas falas no movimento da juventude. Tomemos o exemplo da comunidade Morada Nova. Havia a presença do cacique Carlos Brandão e da delegação de jovens, liderada por Tëka. Brandão, naturalmente, falou primeiro, na primeira parte da roda de diálogo, juntamente com os demais caciques. Enfocou sua fala em sua trajetória pessoal, nos desafios enfrentados pela aldeia Morada Nova e em expor uma série de princípios éticos que deveriam gerir a vida de uma pessoa shanenawa: uma ênfase no “caminho da verdade e da união”. Porém, Tëka, apesar de viver ainda na Morada Nova, está abrindo uma nova comunidade, Nishuvini, a qual sediou a última cerimônia desse rodízio antes da

Conferência. Nesse sentido, foi chamado a falar como “representante da aldeia Nishuvini!” — interjeição padrão de chamado realizado pelos mestres de cerimônia, no momento do diálogo (quando são chamadas uma por uma as delegações). Assim, pôde ao mesmo tempo falar enquanto representante de uma comunidade e seu líder, ainda que seu título de “cacique” esteja sendo construído.

Os momentos de diálogo agora começavam a atingir o principal objetivo colocado por seus idealizadores: ao invés de falas voltadas para as demandas de suas próprias comunidades, os jovens representantes das delegações de cada aldeia falavam em união do povo Shanenawa, deixando as falas sobre as aldeias específicas para os caciques. Assim, um caminho para consensos sobre o futuro se abria.



Fotografia 3: jovens Shanenawa conduzem a cerimônia. Fonte: Acervo Shane Feru Xinã Peshkuay Keneya

### **Cerimônia na Aldeia Cardoso: entrando na roda**

Sáímos de canoa da Morada Nova no sábado, 16 de abril, ao final da tarde, quase anoitecendo. Era a quinta e última vez que eu acompanhava a delegação da Nishuvini

para uma cerimônia. A aldeia Cardoso fica a aproximadamente uma hora rio Envira acima, adentrando um igarapé largo que leva o mesmo nome da aldeia. Chegamos na aldeia já à noite. A Cardoso é uma das menores aldeias shanenawa. Apenas meia dúzia de casas formando uma pequena vila, com acesso pela estrada. Como local de recepção das delegações, as árvores frondosas em um espaço perto do rio. Nelas, atamos nossas redes. Felizmente, a noite, de lua cheia, era bem limpa e nenhuma nuvem cobria o céu. Sem chuva, apenas um bom cobertor auxilia a passar a madrugada. Desta vez, menos delegações foram para a cerimônia. Não obstante, a dinâmica de diálogos, consolidada ao longo das cerimônias anteriores, continuou seu amadurecimento. O roteiro conduzido pelo mestre de cerimônia também começava a seguir um padrão. Desta vez, ao ar livre. O momento de meditação foi realizado nas respectivas redes.

Após a apresentação dos primeiros grupos musicais, teve início a roda de conversas. Foi a primeira vez que pude me apresentar para todas as delegações presentes. Isso só foi possível pelo fato de a cerimônia ter tido a presença de menos pessoas, aliado ao fato de eu ter conhecido, previamente, os líderes de diversas delegações nas outras cerimônias. Assim, ressaltai que o registro desse momento histórico realizado pela juventude Shanenawa seria a minha principal contribuição.



Fotografia 4: Comunidade se reúne durante a cerimônia. Fonte: Acervo Shane Feru Xinã Peshkuay Keneya

\*\*\*

Finalizaremos este capítulo com a voz de Tëka. Mais especificamente, seu discurso proferido durante a cerimônia na Aldeia Cardoso, já de madrugada, em pé, em frente à

fogueira e arrodado de lideranças e comunitários. No frio da madrugada na mata, abrigado em seu poncho, Tëka trouxe a mensagem que vem repetindo desde o início do rodízio. A bem dizer, desde antes. É a mensagem que essa jovem liderança traz consigo a todos os lugares, e a que comunica a toda gente. Nessa breve fala, condensam-se alguns dos temas mais importantes desta pesquisa. Temas complexos, comunicados de forma simples. Essa fala é significativa, por “resumir” as preocupações deste capítulo. Sem mais delongas, fechemos esta sessão e capítulo com a fala de Tëka. No próximo capítulo, adentraremos outro aspecto relevante do movimento indígena no Acre: o protagonismo feminino. A juventude e as mulheres são o esteio do movimento, como tentaremos demonstrar nos capítulos subsequentes.

### **Fala de Tëka na Cerimônia da Aldeia Cardoso**

*Quero lembrar a mensagem aqui do nosso cacique Carlos Brandão, da Morada Nova. Ele falou: “aluno que dorme, ao invés de aprender, está desaprendendo”. Então, chamar a juventude aí, porque nós estamos novos. Vamos mostrar nossa resistência, nossa força jovem. A gente sai lá das nossas casas, com amor, com dedicação. Para comemorar estes encontros com nossos irmãos. Também saber ouvir, saber fazer a festa, trazer a mensagem. A juventude que toma o chá: não é uma disciplina, mas nós todos somos aprendizes. Aguardar os nossos shaná [anciãos] passar sananga. Da outra vez eu já posso falar “eu peguei sananga”. Quero agradecer à casa mais uma vez, à pessoa também de nosso irmão Ibä, ao cacique Shuru, Tukä, Juca, a meninada aqui da casa. Eu vi aí a meninada dançando, um motivo de felicidade nós estarmos vendo nossas tias e nossas primas trazendo seus fakë [crianças], estão fazendo parte. Agradecer todas as mulheres, todas as comunidades que estão aqui, nossos irmãos nawa. Agradecer aqui a medicina da floresta, que está dando esta oportunidade para nós estarmos aqui se encontrando. Estou trazendo o nome também da pessoa do sr. Zé, da onde a gente conseguiu a medicina [ribeirinho do município de Envira que forneceu os cipós para Tëka, com os quais foram preparados os chás para as cerimônias]. As comunidades que fizeram parte da força desse preparo. Trazendo também esta lembrança de que a medicina foi trabalhada com muita dedicação, muito esforço, muito amor, para estar sendo realizado este trabalho. Cada vez, a gente vem vendo que a cada noitada vem fortalecendo mais. Uma observação minha, como aprendiz também: vi que nas outras*

*comunidades, aqueles que estavam juntos [as delegações com seus respectivos grupos musicais], quando iam se apresentar, os outros grupos iam se sentar para observar. Agora, hoje foi uma pureza, que tem que ser dessa forma mesmo, todas as equipes que estão manifestando, independentemente de qual é o grupo que está cantando. Estamos fazendo a festa juntos, estamos trazendo essa emoção juntos, nossos caciques fazendo frente.*

*Agradecer essa força jovem que vem reivindicando mesmo. Este é o objetivo também do nosso rodízio estar chegando na casa dos nossos irmãos: estar separando também de que forma os irmãos vem trabalhando com as medicinas, os cânticos, os rezos. Hoje, para quem bem observou, foi feita uma defumação de várias medicinas. Foi aplicado também a medicina perante o trabalho. Um trabalho que está sendo novo para mim, vindo na casa, conhecendo também agora, através da família estar nos acolhendo. Dizer que agora, sábado, novamente será lá no Ibä [na comunidade onde Ibä vive]. Conversei hoje com Ninawa [da aldeia Shanenawa, não confundir com o atual presidente da FEPHAC, seu homônimo] para a gente estar chegando lá. Não entendi o motivo dele não ter vindo, ele confirmou que vinha.*

*Dizer também que a última comunidade que está faltando pegar o Uni é a comunidade Vitória. As outras todas já estão com a medicina, nos aguardando para dar continuidade a este rodízio. Chegando aí, está bem em cima. Nós já estamos finalizando o rodízio. Vamos estar nestes próximos encontros pensando de que forma nós vamos organizar esses dois dias de encontro, de Conferência. Precisamos definir o lugar. Precisamos estar nos articulando para estar fazendo esse movimento, para estar informando os nossos pajés, nossos shatã, nossas shanu, nossos epã, para que eles possam estar vindo, para participar e para orientar nós jovens. Para que a gente possa levar essa clareza de nós jovens, para trazer cada um que tem um pouco de conhecimento diferente de nossa cultura. Como nosso tuká shanainê [uma qualidade de pajé], que vai ser nossa biblioteca, que vai estar com nós nessa força.*

*Dizer que nessa Conferência vai ser um encontro 'X' de nosso trabalho. Nós temos que estar colocando o esforço que foi feito. O Maná não está aqui, mas o Uni foi feito no Paredão, com toda a dificuldade, o rio enchendo, a gente, dando o máximo para hoje a gente estar vendo essa alegria. Vendo nossos primos e nossos irmãos, tudo junto e conectado. Para dizer que, no momento do 'pega' [o momento difícil, quando os jovens encontram as principais dificuldades: falta de comida, falta de combustível, de estruturas adequadas para preparar o Uni, entre outros desafios], a gente só encontra os verdadeiros.*

*Verdadeiros não somente por falar a verdade. Verdadeiros por ter compromisso com Deus e com a medicina. Pois cada um de nós jovens que estamos dentro desta caminhada, nós temos, cada um, um aprendizado diferente. Nós temos que valorizar esse conhecimento que a natureza está nos dando, nós também fazendo a nossa parte, andando para a frente.*

*Dizer para cada jovem que está escutando, que está tomando esta medicina, que este é o primeiro passo que nós, juntos, estamos dando. A contrapartida da ação, da força de vontade, é que faz a diferença. Temos guerreiros e guerreiras, nossos pajés orientando. Nós, jovens, vamos praticar a nossa cultura tradicional, o nosso nukutsãe. Porque nós somos mestiços. Somos nawa com yurá, yurá com yurá. Indígenas diferentes. Mas, hoje, a gente veste a camisa do nosso povo shanenawa. É uma mensagem que trago para nós. Nós estamos trazendo, praticando nossa cultura. Nós somos mestiços: yawanawa com shanenawa, huni-kuin com shanenawa, nawa com shanenawa, mas também não vamos esquecer da nossa essência. Hoje, me espelho muito em nosso tuka Ninawa, nossos caciques, nossos orientadores, que dominam ainda o conhecimento. Nós temos, assim, a possibilidade de adquirir nosso nukutsãe. Estamos com a faca e o queijo na mão para dividir entre todos nós esta oportunidade única que é a união. Essa quantidade de união só tende a aumentar.*

*Shava, shava!!*

Para fechar o capítulo, é possível destacar que as falas transcritas ao longo deste estudo apontam para uma articulação complexa e dinâmica das estratégias de resistência dos jovens Shanenawa à situação colonial. Essas estratégias são construídas por meio do fortalecimento de laços intercomunitários e pela revitalização cultural, que se apresentam como processos interligados e fundamentais para garantir a autonomia do povo Shanenawa e a preservação de sua identidade diante das pressões externas.

O movimento de criação da associação Shane Feru Xinã Peshkuay Keneya, liderado pela juventude, não se limita à formalização institucional. Ele emerge como um espaço para o fortalecimento das relações entre as diferentes aldeias, por meio de práticas compartilhadas e rituais, como o uso do Uní (ayahuasca), que se torna central não apenas em suas dimensões espirituais, mas também como um catalisador de coesão comunitária. A retomada dessas práticas é uma clara demonstração de como os jovens, em diálogo com as gerações mais velhas, encontram nas tradições ancestrais caminhos para responder aos desafios contemporâneos, ao mesmo tempo que reinventam essas tradições em novas formas de organização.

Esses encontros rituais interaldeias, descritos como “rodízios”, são instâncias onde se negociam identidades, papéis sociais e projetos futuros, refletindo uma resistência que vai além da mera oposição ao sistema colonial. Eles demonstram um processo de resistência criativa, no qual o fortalecimento de laços intercomunitários é simultaneamente uma prática política e cultural. A própria estrutura da associação e a organização das cerimônias têm o objetivo de promover um senso de pertencimento coletivo, desafiando a fragmentação histórica causada pela colonização e pela inserção do povo Shanenawa em um sistema de mercado que enfraquece as formas tradicionais de organização social.

A revitalização cultural e o resgate do uso do Uni, impulsionados pela juventude, revelam uma estratégia que busca restaurar um senso de continuidade histórica, enquanto o movimento de criação de uma nova aldeia expressa a interdependência entre a resistência cultural e a autonomia territorial. Esse é um exemplo claro de que a luta por soberania não é apenas uma questão política, mas envolve práticas cotidianas e rituais que mantêm viva a memória ancestral, assegurando que os valores e saberes indígenas sejam transmitidos de geração em geração.

## Capítulo 4

### Protagonismo feminino no Movimento Indígena do Acre

As mulheres indígenas são o esteio da resistência à situação colonial e às ameaças à integridade dos territórios indígenas — reconhecidos ou não pelo Estado — à autodeterminação dos povos indígenas e à vida indígena. Isso significa que, em última instância, são o esteio da perduração da vida humana, se considerarmos que os povos indígenas foram, são e serão essenciais na preservação da biodiversidade do planeta, por meio do manejo de seus territórios. Esta afirmação soa generalizável a todos os cantos do mundo, em todos os continentes habitados por humanos. Neste momento, a etnografia enfoca o contexto do sudoeste amazônico indígena, realizado na região também chamada Acre.

Quando há um encontro relacionado à resistência à situação colonial fora de sua aldeia (como assembleias de associações indígenas, reuniões entre associações indígenas e órgãos de Estado que formulam e executam políticas voltadas para educação, saúde, proteção territorial, geração de renda, suporte à produção agrícola, dentre outros temas), a mulher só pode ir se as suas crianças não adoecerem — como nos ensinam Valdenira Huni Kuin e Edilene Shanenawa. Caso adoçam, ficarão em casa par cuidar delas. Quando os homens vão para a cidade, para participar do movimento indígena, são elas que cuidam das casas, das crianças, dos idosos, das roças. Não que fiquem sozinhas — não são todos os homens de uma aldeia inteira que saem para participar de reuniões na cidade. Sempre há os irmãos, os cunhados, os sobrinhos e filhos mais velhos, os homens das famílias expandidas (amigos sem parentesco consanguíneo ou afim). Porém, o cuidado das crianças e idosos é, principalmente, domínio delas. Haverá cunhados ou irmãos que podem se encarregar da manutenção das roças enquanto outros homens se ausentam, mas o zelo pelo conjunto é feito por elas.

O que significa cuidar, simultaneamente, de idosos e crianças senão interligar o fluxo da reprodução cultural? A mulher indígena é a principal agente conectora entre as gerações, mantendo viva a tradição. Ela zela pela permanência no mundo daqueles que detêm o conhecimento mais profundo das tradições, e nutre aqueles que aprenderão essas tradições e as levarão adiante.<sup>34</sup> O que significa a responsabilidade pela casa e pelo roçado (neste caso, sua manutenção ou a vigilância dos acordos com outros homens para sua manutenção) senão a

---

<sup>34</sup> Não buscamos aqui substancializar uma dicotomia simplista entre detentores da tradição e aprendizes. As pessoas mais velhas são também reprodutoras e atualizadoras sofisticadas de conhecimentos tradicionais relativos a diversos campos do saber — da mitologia às técnicas pesqueiras, de rituais a discursos políticos.

garantia material da vida presente e futura nas aldeias? Estamos aqui falando de seu papel em relação aos roçados já prontos. Porém, as mulheres também têm um papel fundamental na abertura, semeadura e colheita dos roçados ao lado dos homens — e o que não é esse papel senão a base para o alcance de uma soberania alimentar e a gestão produtiva do território?

Para cada aspecto da resistência à opressão colonial, vemos o protagonismo feminino como esteio das atividades relacionadas a essa resistência. Porém, há algo que embaralha nossos referenciais. É a situação de opressão vivida por mulheres indígenas dentro do contexto patriarcal de sua própria família, sua própria comunidade, do movimento indígena e da sociedade não-indígena. Na luta pela ocupação de espaços de liderança e de poder —no que diz respeito à articulação inter e intracomunitária, ao associativismo indígena ou à ocupação de espaços públicos dentro do Estado — elas têm de lidar com o ambiente machista que encontram onde quer que cheguem. Seja na cidade, seja na aldeia. Seja de pessoas não-indígenas, seja de indígenas. Seja de estranhos, ou de familiares e maridos. Seja de homens, seja de mulheres.

É necessário conferir certa fluidez ao termo “protagonismo feminino no movimento indígena”. Pode-se presumir, pelo que acabamos de expor, que, ao fim e ao cabo, todas as mulheres indígenas são protagonistas do movimento indígena, inclusive aquelas que não têm e não buscam posições e espaços de liderança comunitária ou regional. Todas as adolescentes, todas as mães, todas as avós são o esteio do movimento indígena. Ao mesmo tempo, pode-se compreender a expressão em um sentido mais específico, no qual ela se refere apenas às mulheres indígenas que estão ou buscam estar nessas posições e espaços de liderança. Trabalhando com nossas interlocutoras, coautoras desta parte da Tese, desvelam-se ambas as acepções desse protagonismo. Ou seja, revela-se como uma liderança mulher traz preocupações, reflexões e práticas especificamente voltadas a questões de gênero para os espaços decisórios e executores do movimento indígena. Ao mesmo tempo, ressaltam-se os papéis que as mulheres ocupam na reprodução das condições materiais e culturais da vida dos povos indígenas.

Há também que se salientar a utilização do termo “movimento indígena” neste capítulo. A princípio vago, esse termo é utilizado para designar o conjunto de atividades, realizadas por coletivos indígenas, que visam enfrentar as ameaças à integridade dos povos indígenas impostas pela situação colonial. Ele é utilizado por indígenas em posição ou não de liderança e por não-indígenas. As atividades designadas podem ser levadas a cabo com ou sem a parceria e/ou financiamento de instituições e pessoas não-indígenas. O termo abarca um leque abrangente de atividades, as quais serão descritas ao longo deste capítulo. Porém, sua conotação vai além, pois designa também relações interpessoais e interinstitucionais, bem como concepções históricas e

produção de conhecimento. Em suma, o termo é um repositório de significados e serve como sintetizador deles.

Neste capítulo, descreveremos partes das trajetórias de duas mulheres em posição de liderança no movimento indígena do Acre: Valdenira Huni Kuin e Edilene Machado Barbosa Shanenawa. Por meio desta descrição, ressaltaremos os principais aspectos do protagonismo feminino no movimento indígena do Acre, os dois primeiros sendo característicos de todas as mulheres, os demais sendo característicos das mulheres em posições ou em busca de posições de liderança:

- a) O provimento das condições materiais e relacionais para a comunicação intergeracional;
- b) O provimento das condições materiais e relacionais para a atuação de lideranças indígenas (homens e mulheres);
- c) O delineamento e condução de atividades que visem especificamente o combate à violência de gênero;
- d) O delineamento e condução de atividades que visem a geração de renda e soberania alimentar por meio do artesanato e da produção de alimentos;
- e) O delineamento e condução de atividades que visem a ocupação de espaços públicos por mulheres indígenas — especificamente no que diz respeito à posição de poder dentro dos órgãos do Estado.

Esses aspectos elencados são a esquematização das falas de Valdenira Huni Kuin e Edilene Shanenawa. Elas são, neste capítulo, nossas educadoras. São elas que nos conduzem por toda a complexidade desse tema. Suas falas estão neste capítulo. Elas são, desta forma, coautoras dele.

Ambas as lideranças têm, dentro do movimento indígena, trajetórias bastante diferentes, que se entrecruzam em suas vidas adultas. Valdenira Huni Kuin vem da Terra Indígena Igarapé do Caucho. Tem mais de vinte anos de ativismo. Aos 19 anos, já atuava como uma organizadora comunitária. Ao longo dos anos, teve seu trabalho de base reconhecido por lideranças dentro e fora de sua comunidade. Durante sua caminhada, que se iniciou e floresceu na comunidade, na Terra Indígena, foi alçada a posições de liderança a nível regional, sendo chamada para ocupar espaços em associações indígenas do Acre. Edilene, filha de mãe Huni Kuin e pai branco, adentra no movimento indígena já adulta, quando se casa com Eldo Purumã Shanenawa. Antes de iniciar seu ativismo, traçou um longo percurso de formação universitária. São trajetórias que demonstram a diversidade de perfis de lideranças indígenas mulheres que existe no Acre.

Descreveremos a trajetória de vida delas com base em duas entrevistas. A primeira delas foi realizada com Edilene Shanenawa, em 21 de outubro de 2022, via Zoom. Nesta entrevista, eu me encontrava em Rio Branco e Edilene, na Aldeia Morada Nova, Terra Indígena Katukina/Kaxinawa. A entrevista com Valdenira Huni Kuin foi realizada em 24 de outubro, em Rio Branco, na casa de Edilene e Purumã, onde Valdenira mora quando está na cidade.

A primeira trajetória a ser analisada será a de Valdenira. Todos os trechos em itálico são transcrições de sua fala.

## **Valdenira Huni Kuin: Da comunidade à COP 27**

### **Entrevista**

**24, outubro, 2022**

**Rio Branco**

Valdenira cresceu na Terra Indígena Igarapé do Caucho, embora tenha nascido na aldeia Morada Nova, Terra Indígena Katukina/Kaxinawa. Na época de seu nascimento, seu pai trabalhava “cortando seringa”, ou seja, era seringueiro, assim como grande parte dos homens Huni Kuin da região dos rios Envira e Tarauacá. Somente aos 10 anos de idade Valdenira veio se fixar com a família na Terra Indígena Igarapé do Caucho, após viverem em diferentes comunidades, em diferentes Terras Indígenas na região.

*Eu sou a Valdenira. Eles me chamam no português Valdenira. Agora, meu nome na tradição é Nuku Kariani Huni Kuin. Eu sou lá da Terra Indígena Igarapé do Caucho. Mas eu nasci em Feijó. Eu sou de Feijó, lá da Terra Indígena Katukina/Kaxinawa. Lá é uma Terra Indígena dos Huni Kuin e dos Shanenawa. Na época, os meus pais moraram lá. Nasci ali, na Morada Nova. E daí o meu pai, como ainda não era Terra Indígena, eles trabalhavam com os patrões. Então, dali me levaram para Tarauacá. De lá, a gente foi morar no Humaitá, na Terra Indígena Humaitá. Eu tenho uma pouca lembrança. Devia ter de uns 6 a 8 anos de idade. Já era Terra Indígena. Na época, estavam demarcando. Parece que foi Terry quem foi para lá, levando o Vicente Saboia, Jose Miranda e Jose Renato, da Terra Indígena Igarapé do Caucho.*

*Então, naquela época, ainda acontece isto: daqui a pouco mora aqui, aí sai daqui, vai para outra Terra Indígena. Eles não têm costume de fixar ali naquela Terra. E eu fui para lá. Lá para o Caucho. Eu me lembro que eu vim acho que com 10 anos. A gente se mudou para lá, vindo lá do rio [Humaitá]. Como meu pai cortava seringa, na época, ele era seringueiro. E lá os patrões... naquela época nunca pagavam a conta. Como hoje em dia ainda existem os*

*patrões. Tem patrão que pega os cartões dos aposentados. Então, na época era a borracha. Cortava seringa o ano todo e nunca pagavam as suas contas. Quando compravam fiado, e a mercadoria era um absurdo... era uma escravidão. Os patrões escravizavam os seringueiros como hoje em dia ainda escravizam os aposentados, que às vezes não têm esse conhecimento. Como já aconteceu lá em Tarauacá, em Feijó... em Feijó teve até prisão. Aquela vereadora que foi presa porque pegava o cartão dos aposentados. Sempre acontece isso.*

*Quando eu vim ali para o Caucho com meus pais, acho que eu tinha uns 10 anos. E dali a gente não saiu mais. Eu cresci ali. Convivi a minha adolescência. Eu vim para estudar, lá do Caucho, eu tinha uns 11 anos. Já era uma adolescente. Eu me lembro assim né. Não tinha escola, era apenas uma casinha coberta de telha, onde os pastores faziam o culto. Então, ali tinha um professor, que era o Chagas Reinaldo, que dava aula lá. Então, eu me lembro, a primeira vez que eu estudei lá foi com ele. Estudei lá só até a 4ª série. Me alfabetizei lá.*

Destacamos três aspectos do início da trajetória de Valdenira dentro do movimento indígena. Primeiramente, ela começa a se aproximar do movimento indígena relativamente cedo para os padrões da década de 1990, período no qual, segundo ela, ainda não havia se consolidado um espaço específico para os jovens no movimento, uma cultura de incentivo à participação de jovens nas atividades relacionadas com o ativismo indígena. Em segundo lugar, essa aproximação se dá, em um primeiro momento, pelo incentivo da própria comunidade. Valdenira destaca que não entendia claramente o que as lideranças de sua comunidade viam nela ao escolhê-la como representante junto a uma organização indígena, que havia sugerido a indicação de uma mulher para conduzir suas atividades. Valdenira frisa que ela não compreendia exatamente o que as lideranças da sua comunidade viam nela quando a escolheram como representante da comunidade junto à uma organização indígena que lhes propôs a escolha de uma representante mulher para conduzir as atividades propostas por esta organização. Finalmente, Valdenira nos explica que, nesse primeiro momento, ela não tinha nenhum conhecimento sobre organizações indígenas ou movimento indígena. Aos 19 anos de idade, Valdenira é escolhida como representante de sua aldeia após a visita de uma delegação de mulheres ligadas a uma organização que ela mal sabia o nome. Nada de cursos preparatórios ou capacitação para atuar como ponto focal de uma associação indígena. Ela inicia sua trajetória cercada de uma intrincada nebulosidade, sem saber o que fazer e sem compreender o que se esperava dela. Dentro dessa nebulosidade, apenas o fato de que as lideranças de sua comunidade

viram “algo” nela era indubitável. Mesmo assim, a nebulosidade se estendia até mesmo a esse “algo”.

Há uma observação importante feita por Valdenira ao narrar o início de sua trajetória como liderança. A lacuna na comunicação entre as comunidades dentro das Terras Indígenas e as associações indígenas de abrangência regional. Aqui, por regional, entenda-se o alcance de associações de médio porte, como a FEPHAC e a AMAAIAC. Não estamos nos referindo a associações de abrangência regional, como a COIAB (Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira), para as quais a adjetivação “regional” para sua abrangência tem uma conotação geograficamente mais ampla. No caso daquelas, o desafio descrito por Valdenira, ao pintar o cenário de meados da década de 1990, ainda se impõe. A lacuna de comunicação se traduz na falta de representatividade e em um empecilho à continuidade de ações realizadas em comunidades indígenas. Ao criar uma associação cuja sede fica na capital do estado, as lideranças têm que eventualmente se afastar da base para poder conduzir a associação. Daí a importância de lideranças locais dinâmicas. Talvez o potencial de Valdenira para ocupar essa posição tenha sido entrevisto por pessoas ligadas às organizações que visitaram a comunidade, e pelas próprias lideranças da comunidade.

Naquele primeiro momento, como “representante”, Valdenira literalmente não sabia o que fazer. Segundo ela, não conduziu nenhuma atividade. Sua função como representante era meramente formal. Sem apoio ou estrutura, sem diálogo com organizações indígenas, recém-saída da adolescência. Em 2000, Valdenira precisa se mudar para Rio Branco para cuidar da avó. Lá, ela tem, pela primeira vez, um contato mais intenso com o movimento indígena. Frequenta eventos organizados pelo governo de Jorge Vianna. É um momento de efervescência do movimento indígena acreano, no qual a cultura se torna uma forma de diálogo com o Estado (CARNEIRO DA CUNHA 2009). Estamos em um momento de amadurecimento do *tempo da cultura* (CANGAÇU 2018). Entremeada com o *tempo dos direitos*, a cultura indígena vem se tornando a metalinguagem por excelência do diálogo com o Estado. Associações indígenas foram fundadas ao longo da década de 1990 e outras seguiriam sendo fundadas ao longo das décadas subsequentes. Valdenira se encontra nesse ambiente e começa a participar de eventos e reuniões em Rio Branco.

O contato com esse cenário lhe municia para o retorno à aldeia. Quando é chamada de volta pelas lideranças comunitárias, traz consigo um entendimento sobre que tipo de ações deveria tomar em sua comunidade. Há um contraste entre seu protagonismo e a forma com ele se dá, por indução. A princípio, sem uma agência própria, sendo “escolhida pela comunidade” e depois sendo “chamada de volta”. No entanto, sua veia de liderança e seu dinamismo afloram

em seu retorno, e, em última instância, há que se reconhecer que as lideranças de sua comunidade estavam certas quando a escolheram para uma posição de protagonismo. Sua primeira ação como liderança é reunir as mulheres em sua aldeia para fazerem roçados comunitários de banana e hortas para a produção de hortaliças, com fins de geração de renda e geração de alimento para consumo. Nesse primeiro momento, há uma demonstração da amplidão de sua visão, posto que, em coadunância com as discussões das quais participara nos eventos em Rio Branco, Valdenira mirava, a um só tempo, a geração de renda, os primeiros passos para o alcance de uma soberania alimentar e as estratégias possíveis para proporcionar autonomia financeira às mulheres em sua comunidade.

*E aí, nesta trajetória, a gente morou lá na aldeia. Entre 1990 e 1995, já começou o movimento indígena. Uma organização que se chamava UNI, ou UNI-Acre... uma coisa assim, eu não me lembro muito bem. Eu não tinha muito essas conexões com eles. Quando a gente é da aldeia, a gente não participa muito, a gente não é muito informado. Principalmente os jovens. Agora os jovens, eles participam, mas antes não tinha isto.*

*E aí foram umas mulheres daqui que formaram um grupo de mulher e foram para lá. E, como eu era muito jovem, eu não sei o que que eles viam de mim. Falaram: “Valdenira Kariani tem que ser representante das mulheres!” Mas eu não sabia o que que essa representante fazia. Eu não tinha noção de nada... o que era, para que era, se era para trabalhar... Daí eu fiquei como representante, mas eu não fazia nada. Não chamava ninguém para reunião, não participava de nada. Fiquei só nomeada. Eu tinha uns 19 anos. E aí eu vim para Rio Branco cuidar de uma avó que tinha problema de saúde. Ela tinha TB crônico [tuberculose]. Ela tinha que fazer uma cirurgia de câncer. Vim cuidar dela, como acompanhante. Vim em 2000.*

*Aí, a primeira vez que o governador, que era o Jorge Vianna, estava chamando os povos indígenas para participar de um encontro dos povos indígenas, das lideranças... na época, ninguém sabia o que era a cultura. Assim, eles sabiam, mas eles não se demonstravam, eles tinham vergonha... por conta do preconceito. Pouca gente sabia. Eles ficavam mais escondidos do que mostrando a cultura. E aí eu vim. Já estava aqui, cuidando da minha avó. Participei. Foi ali no Kaxinawá. Ali era um restaurante, mas que não havia sido feito pelos povos indígenas. Acho que foram os brancos mesmo que fizeram e colocaram o nome Kaxinawá. Aí eu participei lá. Fiquei lá junto com eles, fiz uma apresentação, a gente fez uma roda lá. Os que sabiam, cantaram. Então, ficamos durante uns cinco dias ali reunidos, falando... Eu participei um pouco, mas eu não entendia ainda o que era o movimento. E foram para aldeia. Quando foram para a aldeia, eu fiquei, pois estava cuidando da minha avó.*

*Aí o liderança de lá me chamou. Que eu precisava voltar para a aldeia, que eu tinha que ir, porque não podia ficar aqui em Rio Branco, porque eu era uma representante, que tinha que trabalhar lá. Eu digo “poxa, que eu vou, então tem que ir”, então voltei. Aí lá, como eu já comecei a entender, comecei a chamar as mulheres: “Olha, gente, a gente tem que se reunir, tem que participar, as mulheres de outros lugares se reúnem...”. Aí eu já fui incentivando as companheiras, as jovens igual eu, as minhas tias. Assim, a gente começou a trabalhar.*

*“O que que nós vamos trabalhar?” “Tem que trabalhar. Vamos fazer roçado.” “Vamos, vamos, vamos fazer roçado comunitário!” Daí, fez o roçado comunitário de banana. “Por que que nós vamos fazer esse roçado comunitário?” “Porque nós vamos precisar de recurso e nós não somos empregadas. Nós não temos emprego. Então a renda das mulheres vai ser isso.” E a gente não sabia trabalhar o artesanato ainda. A gente não sabia. Trabalhava só para o uso, mas não fazia para vender. A gente só fazia para usar. Aí a gente fez [o roçado comunitário de banana]. Daí, “vamos fazer hortaliça!”. Todo mundo junto. Quando a gente precisar, a gente vai tirar. Então, isso eu fui fazendo com a mulherada das aldeias e comunidades.*

Valdenira realiza sua primeira viagem para fora do Acre para participar de um encontro organizado pela COIAB. Ela viaja com uma delegação de mulheres da extinta UNI, a associação indígena União dos Povos Indígenas do Acre e do Sul do Amazonas. A UNI, na época, havia formado o Grupo de Mulheres Indígenas, GMI, com o objetivo de fomentar o protagonismo de lideranças femininas. As lideranças mulheres que coordenavam o GMI moravam em Rio Branco na época. Isso contrastava com sua realidade, de uma liderança comunitária. Nessa viagem a Belém entra em contato com a venda de artesanato feita por mulheres indígenas de diversas partes da Amazônia. Sua percepção sobre a intersecção entre fortalecimento cultural, geração de renda e empoderamento feminino se amplia e, dessa forma, ao retornar para o Acre, decide iniciar projetos de produção e venda de artesanato com as mulheres de sua comunidade e de comunidades vizinhas.

Há que de destacar o primeiro projeto que realiza: tecelagem de algodão. Nesse projeto, além dos componentes mencionados, há ainda um outro: intercâmbio entre comunidades Huni Kuin. Nele, mulheres de comunidades do Rio Humaitá foram chamadas para realizar as Oficinas e ensinar outras mulheres que não conheciam as técnicas. O intercâmbio cultural, como demonstrado no caso da revitalização do uso ritual do Uni pela juventude Shanenawa, é uma das formas mais eficazes para fortalecer a cultura. Naquele contexto, os intercâmbios da escola indígena da Morada Nova com os Yawanawa foram fundamentais. Neste caso, houve a difusão de conhecimentos huni kuin detidos por um pequeno grupo de mulheres de

comunidades do Rio Humaitá para outras mulheres indígenas. Uma consequência direta dessa ação também foi o estreitamento de laços intercomunitários entre aldeias huni kuin do Rio Humaitá e do Rio Tarauacá.

*Aí eu vim para um encontro da COIAB. “Ah, as mulheres têm que participar também!”, de cada região. Aí me chamaram, me convidaram. Foi a primeira vez que fui para Belém. Aí a gente foi. A gente foi, eu parecia uma criança [já tinha 20 anos]. Quando a gente chegou lá, a gente nem falou nesse encontro que a gente foi. A gente foi só para dizer que foi. Fomos só para marcar presença. A gente foi [uma delegação feminina] pela UNI. Dentro dessa UNI, era um grupo de mulheres que tinha, que era o GMI [Grupo das Mulheres Indígenas — moravam em Rio Branco]. Era a Letícia Yawanawa. A Geralda, que hoje é advogada. Outras parentes do povo Apurinã. Então, eram aquelas mulheres que viviam aqui mesmo dentro de Rio Branco. Elas que começaram a fundar essa organização. Já estavam indo para a aldeia, incentivando outras mulheres, essas jovens.*

*Então voltamos [do encontro em Belém]. Então, já comecei: “nós temos que trabalhar assim, temos que trabalhar projeto”. Quando eu fui a primeira vez, vi as mulheres de fora vendendo artesanato. Então, eu digo: “quando chegar na minha aldeia eu vou fazer isso”. Lá em Belém já tinha aquelas exposições das quais elas participam.*

*Daí eu conheci o pai da minha filha, que na época trabalhava na Funai. Aí ele disse: “A Funai apoia, a gente pode trabalhar em um projeto para oficina de miçanga”. “Aí eu quero. Você me ajuda a escrever?” Ele disse “ajudo”. Bora lá, fizemos. Foi o primeiro projeto que escrevi. Empoderamento feminino. Fizemos um projeto de tecelagem de algodão para fazer durante 30 dias essa oficina. “Vamos buscar parceria com quem?” Sebrae. Já tinha a Sebrae, só que a gente não conhecia né. Fizemos [o projeto], foi aprovado. Aí o pessoal da Sebrae foi lá com a Funai, deu o maior apoio. Então a gente foi buscar as mulheres que moravam no Humaitá. Só elas que sabiam fazer os artesanatos. As mulheres do Humaitá foram fazer uma Oficina na Terra Indígena Igarapé do Caucho, na aldeia central. Participaram acho que umas 15 mulheres. A gente fez... e o algodão... o algodão a gente tinha plantado. A gente começou aí.*

*Então passou o segundo projeto. Eu digo: “vou fazer de novo. Agora eu quero de miçanga”. A gente fez outro projeto. Mandaram poucas. Mandaram cinco quilos de miçanga para a gente, para iniciar. Não deu muito resultado não, o de miçanga. Nós levamos... ninguém sabia muito...*

*Os projetos quem escrevia para mim era o pai dos meus filhos mesmo, pois trabalhava na Funai, então já tinha esse conhecimento. Digitava e tudo. Então eu dava para ele fazer para mim. Então fizemos né.*

Valdenira se afasta do movimento quando tem seu primeiro filho, pois, não havia quem cuidasse dele para que ela tivesse condições de prosseguir com sua atuação enquanto organizadora comunitária. Ela retomaria as atividades dois anos depois, com uma nova experiência de vida acumulada: a maternidade. Assim como ela amadurecera, o movimento indígena ao seu redor também se tornava cada vez mais dinâmico. Agora, assembleias comunitárias em sua aldeia eram realizadas com relativa regularidade, em um esforço coletivo para manter alinhados os interesses das comunidades da Terra Indígena Igarapé do Caucho e as atividades desenvolvidas pelas associações indígenas com sede — e coordenadores — em Rio Branco.

Nesse período, Valdenira participa das assembleias na aldeia. Mas, principalmente, continua realizando um trabalho de base, organizando as mulheres e os jovens nas aldeias. Suas principais preocupações eram o incentivo à produção de roçados coletivos, iniciativas educativas — especialmente no campo da educação em saúde para as mulheres —, bem como a produção de artesanato e a reprodução cotidiana da cultura, como a produção de ayahuasca para cerimônias. Dentro de poucos anos, teria sua primeira filha, fruto de sua segunda gestação. Dessa vez, com uma atuação comunitária realmente consolidada, ela tem apoio para os cuidados da bebê e pode seguir trabalhando.

Por contingências pessoais, Valdenira retorna a Rio Branco: seu agora ex-marido, funcionário da Funai, vivia naquela cidade na época e queria ver os filhos. Em Rio Branco, ela é chamada para compor a equipe da Sitoakore. A sua perseverança no trabalho de base — a organização comunitária — lhe rendeu um reconhecimento consolidado dentro do movimento indígena.

Ela é chamada para compor a equipe da Sitoakore em 2015, onde está até hoje. Ela passa a viver mais tempo em Rio Branco do que em sua comunidade. Traz consigo sua filha caçula e a matricula em uma escola da cidade. Seu primeiro filho permanece na aldeia.

Se depara, naquele momento, com um contexto experimentado recorrentemente pelas associações indígenas: a inadimplência fiscal impossibilitava a captação de recursos para a realização de suas atividades. Ademais, uma desorganização generalizada dentro da associação dificultava até mesmo o delineamento de estratégias para sanar as dívidas com a Receita. Assim, vindo do movimento de base, Valdenira adentra no associativismo indígena também com uma

função de base: reorganizar uma associação em muitos sentidos, muito além do fiscal. A costura de relações interinstitucionais e com as comunidades, a definição de papéis das pessoas em postos de coordenação na associação e, principalmente, a difícil tarefa de compreender como funciona este organismo tão estranho e retorcido que é a figura de uma Pessoa Jurídica nos marcos epistemológicos do Ocidente.

Nos primeiros anos trabalhando com a Sitoakore, Valdenira tem a oportunidade de viajar para diferentes regiões do Acre. Dessa forma, ela expande e refina sua visão sobre as singularidades dos contextos vividos pelos diferentes povos presentes no Acre, bem como as singularidades das diversas Terras Indígenas. Há contextos geográficos que são compartilhados por comunidades de povos distintos. Ou seja: não há apenas um contexto para cada povo, há um mosaico de contextos compartilhados por diferentes povos. Por exemplo, os Huni Kuin da Terra Indígena Katukina/Kaxinawa, no município de Feijó, Rio Envira, compartilham com as comunidades Shanenawa certo contexto de proximidade com a sede — isto é, o núcleo urbano — do município. Comunidades Huni Kuin do Alto Purus experimentam contextos diferentes, de maior isolamento, e que são, por sua vez, compartilhados com outras etnias presentes no alto curso desse rio.

A atuação de Valdenira na Sitoakore envolveu também, ao longo dos anos, a realização de oficinas voltadas para o fortalecimento cultural. Por exemplo, a realização de oficinas com parteiras, com detentoras de conhecimentos relativos à medicina tradicional e as oficinas de artesanato.

Dessa forma, fica nítido o percurso singrado por Valdenira Huni Kuin: a partir do reconhecimento de sua atuação local enquanto organizadora comunitária por parte de lideranças do movimento indígena, Valdenira expande sua atuação para um nível regional. Após trabalhar arduamente no contexto comunitário — o contexto “de base” — entra na Sitoakore e abraça responsabilidades diferentes, relativas a esse nível regional: a organização de coletivos de mulheres indígenas em todo o Acre.

*Então fiquei mais dois anos parada quando eu engravidei. Eu não tinha quem cuidasse do meu filho, então fiquei em casa. Daí, quando eu voltei para o Movimento, eu comecei a participar mesmo. Dentro de reuniões ali na aldeia, eles já começaram a fazer assembleias, escolher o presidente da associação... então começaram a fazer uns eventos grandes para as mulheres participarem. Não eram todas as mulheres que falavam. A gente ia para ouvir também. Como sempre — a gente ainda vê muito, isso não é novidade — tem aquelas mulheres ali, mas estão mais para ouvir. Algumas delas que falam, perguntando para a comunidade o*

*que que eles acham. Fui participando assim. Eu fiquei esse tempo todo na aldeia fazendo esse trabalho de aldeia mesmo. Roça, artesanato, reunir as mulheres, falar um pouco da saúde, ir pescar, buscar a medicina na mata. Fazer a medicina para tomar, que é o ayahuasca. Então eu fiquei mais trabalhando ali, por um tempo, junto com os jovens e com as mulheres mais velhas. Trabalhando com a juventude. A gente vivia o dia a dia na comunidade fazendo isso.*

*Aí, em 2015, eu vim aqui para Rio Branco. O pai da minha filha me trouxe, para eu trazer a menina para ele ver. Quando eu vim, eles me convidaram para participar. Ela me chamou, uma amiga minha que eu tinha, a Letícia, disse assim: “Nós vamos fazer assembleia, vamos participar... você é uma pessoa que a gente admira, você faz o seu trabalho na comunidade, então acho que vocês têm que se desenvolverem mais”. Aí eu fiquei assim: “ai, eu tô com medo”. “Ah não, vamos...” Aí ela disse: “não, vai, vamos participar que eu te ajudo. Escrever projeto, alguma coisa, a gente está aqui à disposição para ajudar vocês”. “Tá bom.” Aí a gente disputou uma chapa lá. Eu, ela mais outras pessoas lá. Aí nós fomos eleitas para a Sitoakore.*

*A Sitoakore já existia, mas como elas não tinham prestado conta, a Sitoakore tinha acabado, tinha ficado inadimplente e não tinha mais nenhum documento. Não podia fazer projeto. Não tinha nada. Então nós fomos eleitas assim como que numa brincadeira, não recebemos nada de documento. Tinha um companheiro, um amigo, que ele incentivou muito, ele trabalhou na ata. Hoje ele tem uma organização, é advogado e tudo. Então ele fez todo o processo para registrar a Sitoakore e tudo.*

*Então, de 2015 até agora 2022, foi uma experiência que eu tive. Eu participei de projetos da Sitoakore. A gente andou em todos os territórios aqui do estado do Acre. A gente fez 13 oficinas: parteiras e conhecedoras de medicina e segurança alimentar. Em todos os territórios dos povos a gente foi dar essas oficinas. Foi quando eu tive mais experiência com cada povo, cada organização. Cada povo tem sua organização diferente, tanto na união, na medicina... todos são diferentes uns dos outros. São todos indígenas e são diferentes.*

*Então a gente fez essas oficinas, terminou e eu fui para o segundo mandato. Eu fiquei mais três anos. Agora já está com quase sete anos que estou nessa organização. E eu comecei a viajar nessas aldeias nessas experiências. A gente vê as muitas dificuldades das mulheres de outros povos. A gente vê as Madiha, as Jaminawa... então, isso, para a gente era uma preocupação. Porque a gente vinha vendo as adolescentes. Elas casam muito cedo, às vezes sofrem violência. Então, isso na comunidade é muito ruim para nós. A gente quer que as mulheres se desenvolvam, tenham as suas autonomias. E, hoje, a autonomia das mulheres é mais o artesanato.*

Valdenira une a experiência de trabalho de base com a expansão de sua visão sobre os desafios vivenciados por comunidades indígenas em todo o Acre, proporcionada pela atuação em nível regional através da Sitoakore. Esse processo municia a sua participação em discussões e reflexões coletivas realizadas no âmbito deste novo cenário no qual se encontra, de contato permanente com lideranças regionais e locais. Discussões relativas a esses desafios e as ações necessárias para fazer frente a eles.

Ela está interessada em produzir e implementar estratégias para alcançar o equilíbrio em um conjunto de problemas e possíveis soluções particularmente sensível. Como proporcionar maior independência e um ambiente mais seguro para as mulheres em suas comunidades? Como contribuir para que essas comunidades como um todo também sejam mais autônomas? Nesse sentido, Valdenira desenvolve um entendimento sofisticado sobre a relação entre soberania alimentar, geração de renda e empoderamento feminino.

Desde o início de sua atuação na Sitoakore, Valdenira foi uma questionadora a respeito da extensão às comunidades indígenas do Acre de programas de Estado voltados para a segurança alimentar delineados com base em contextos não-indígenas. Suas reflexões se voltam especificamente aos programas de distribuição direta de alimentos no formato de “cestas básicas”, aos quais determinados cidadãos e cidadãs inscritos no Cadastro Único Nacional têm direito. Quanto aos programas de transferência de renda, como o Bolsa Família, Valdenira tem ressalvas. Porém, não os considera necessariamente prejudiciais, posto que não desestimulam *diretamente* a produção de alimento (podem vir a desestimular a produção de forma indireta, devido a contingências específicas, como falta de acesso a solos apropriados para roça ou desestruturação familiar causada pelo alcoolismo, que, por si só, compromete o trabalho do roçado).

Sua preocupação reside em *aliar* ações para o alcance de uma soberania alimentar com ações para geração de renda no que se refere às mulheres — e seu conseqüente *empoderamento*, no sentido de conferir-lhes poder sobre suas próprias vidas e ambientes mais seguros para viverem. A geração de renda, por si só, não elimina a dependência do mercado e tampouco garante uma alimentação de qualidade, posto que esta depende tanto de uma adequada educação alimentar quanto de uma renda suficiente para a compra de alimentos saudáveis e em quantidade suficiente. Sem educação alimentar, o mercado não garante a adequada nutrição: pode-se gastar todo o dinheiro em alimentos pobres em proteínas e vitaminas, mas com grande quantidade de açúcar, por exemplo. Nesse sentido, Valdenira questiona a própria viabilidade do artesanato enquanto alternativa adequada para o empoderamento feminino. Primeiro, coloca, sua produção é laboriosa e lenta demais para garantir uma renda suficiente para a compra de

alimentos saudáveis — isto é, a renda oriunda do artesanato é, no final das contas, insuficiente para garantir uma alimentação adequada. Segundo, ainda que o artesanato gere renda e que com ela se compre alimentos, em não havendo uma educação alimentar, o mercado pode tornar-se uma armadilha para a saúde. Valdenira não é contra a produção de artesanato. No que se refere à geração de renda, ela a entende como algo complementar. No que se refere à reprodução cultural, ela a entende como fundamental.

Nessa difícil equação, entra sua experiência de base: produção de alimentos para a geração de renda. Nesse sentido, os esforços para melhorar e ampliar a produção de alimentos, bem como para definir seus objetivos, contribuem tanto para empoderamento feminino quanto para a maior autonomia da comunidade em relação à cidade e ao dinheiro. Aqui, as reflexões de Valdenira são informadas por suas primeiras ações de base, quando organizava mulheres para a produção de roçados coletivos de banana. A ideia basilar da produção de alimentos pelas mulheres é relativamente simples: consome-se o necessário e vende-se o excedente. Vender excedentes da produção de alimentos gera renda. Com a renda, pode-se *complementar* os itens da alimentação, comprando itens que não são produzidos na aldeia. Dessa forma, possibilita-se, a um só tempo e com a mesma ação, a geração de renda e o alcance relativo de uma soberania alimentar comunitária. O empoderamento feminino é consequência desse processo, pois a produção e venda dos alimentos tem nas mulheres suas protagonistas: a renda gerada lhes possibilita maior autonomia em relação à comunidade, à família e aos maridos.

*Por isso, hoje, nós queremos trabalhar também com segurança alimentar. Porque a gente vê muito, quando fala em saúde, que não tem uma alimentação de qualidade [nas comunidades]. A gente vê muito nas comunidades que a gente vai: eles recebem cesta básica. Isso eu já até tinha questionado um pouco, que a gente não queria que doassem cesta básica. Nós queremos que as mulheres trabalhem a segurança alimentar criando ave, plantando, fazendo hortaliça... Por quê? As verduras e os legumes não é simplesmente só você comer. Você não vai comer as coisas só porque você gosta. Você vai comer as coisas também para melhoria de sua alimentação e de sua saúde. As vitaminas que têm nas verduras... porque hoje a gente entende isso. Antes a gente pensava que era só comer. Hoje tem muitas mulheres que querem trabalhar nisso agora. Eu estava pensando agora no próximo projeto que a gente quer fazer com as mulheres Huni Kuin: trabalhar na economia, mas na produção, não só no artesanato. Mas para que elas produzam para trazer para o mercado mesmo. Comida: batata, verdura... o que a gente acha que é importante. Porque isso, se elas forem vender, é uma renda que elas vão ter. Porque hoje, nas comunidades, não é todo mundo que vai ter emprego para*

*ganhar seus salários. É complicado, se você não tiver uma renda, ou que não seja da produção de artesanato ou alimentar, você não vai ter. E, hoje, você vê que essas aldeias que são mais próximas da cidade, eles querem comprar as coisas só do mercado... querem comprar bolacha. Porque a gente tem uma terra que é para produzir. Pode criar galinha, para ter a galinha caipira, ovo... porque tudo que você faz ali na comunidade tem como vender para fazer a sua economia. Você produz, come e ainda vende. Então, é isso que eu venho olhando.*

*Para isso, a gente tem que trabalhar em um projeto de longo prazo. Para ter uma pessoa também que possa orientar, para mostrar como é que planta, para que a gente possa desenvolver também esse trabalho. Hoje, eu não penso só em artesanato. Porque o artesanato é uma renda também para as mulheres indígenas. Mas, se ela produzir muito, faz duas, três peças... não dá. Mas se fizer 30, 40, 200 daí para lá, daí dá dinheiro. Tem poucas mulheres que conseguem trabalhar diariamente ali para produzir toda essa quantidade. Mas na aldeia não dá para trabalhar ali diariamente sentada, porque tem a roça, tem criança para cuidar... principalmente mãe de família. Ela tem os filhos para cuidar, tem que ir para roça, tem que lavar roupa... aí é no momento vago dela é que ela vai trabalhando. Então, não faz essa produção, muitos artesanatos, é muito pouco.*

*Agora, se ela trabalha o artesanato e se ela planta, o dinheiro que ela vai vender o artesanato, que ela vai vender o produto dela, ela vai comprar só o que é necessário comprar no mercado. Ela não vai se preocupar com alimentação, porque ela tem lá. Do que tem lá na aldeia, acho que o que falta mesmo é o sal, o óleo... porque antigamente a gente usava banha de porco. Hoje na aldeia não se cria mais porco, porque antes criava tudo solto.*

Com uma posição já consolidada dentro da Sitoakore e uma presença expressiva especificamente no contexto do associativismo indígena no Acre, Valdenira é chamada também a participar de outras organizações indígenas. Sua presença passa a ser requisitada nas reuniões da FEPHAC. Sobrecarregada que estava (e está) com as atividades da Sitoakore, relutou muito em participar de uma reunião da FEPHAC, em 2019. Junto com um coletivo de lideranças mulheres indígenas, passa a questionar o fato de que não havia mulheres em postos de coordenação na FEPHAC. Dessa forma, fazem algumas tentativas de trazer mulheres para postos de coordenação, porém, sem sucesso — havia, por parte da mulher inicialmente escolhida, uma limitação quanto à sua mobilidade entre sua comunidade e Rio Branco. Ao fim desse processo, em uma votação secreta, Valdenira é escolhida, à sua revelia, para ocupar o cargo de coordenação do Departamento de Mulheres Huni Kuin nesta organização, cargo que ocupa atualmente. Neste cargo, enfrenta diversas frustrações relativas às limitações

orçamentárias para a realização de atividades que considera essenciais ao Departamento, como uma reunião com representantes mulheres de cada uma das Terras Indígenas onde há presença de Huni Kuin no Acre, a ser realizada em alguma comunidade, não em Rio Branco.

*Durante esta trajetória que eu venho, em 2019, eu fui participar da primeira reunião que fui pela FEPHAC. A aproximação com a FEPHAC foi assim: quando eles me convidavam para participar da reunião na FEPHAC era difícil. Eu nem ia às vezes. Cansada às vezes de reunir, e às vezes a gente não via resultado de nada. Aí eu fui, a gente ficou durante cinco dias. Fiz uma campanha, que a gente questionou, porque tinha que ter uma mulher na Federação. Então, a primeira coordenadora que foi disse que não fazia, pois não tinha condições de vir da aldeia para a cidade. A gente colocou lá outra mulher para ocupar o espaço. Quando foi no dia da eleição, eu tive uma surpresa, porque as lideranças já tinham colocado o meu nome lá e a votação tinha sido secreta. Aí, ai meu Deus, eu pensei assim umas duas vezes: “porque, se você não quiser, você vai desrespeitar as lideranças”, eu digo, “mas eu já participo de outra organização”. Tudo bem, mas fui lá e aceitei esse desafio na Federação. Sou a coordenadora das mulheres Huni Kuin [FEPHAC]. É um departamento. E na Sitoakore eu sou Secretária.*

*Eu fiquei. Disse: “como a gente vai fazer?” “Como a gente vai participar?” Porque para juntar essas 12 Terras Indígenas que têm aqui nas cinco regiões, é difícil. Muito difícil. Até hoje ainda não fiz um encontro na comunidade com elas [representantes de todas as Terras Indígenas], porque não tem recurso. Eu preciso ir nessas comunidades: agora eu fui no Rio Envira até o Nova Olinda, e subi o Rio Purus até lá em Santa Rosa, mas não cheguei até o final da aldeia.*

O pensamento e atuação de Valdenira em prol do empoderamento feminino transcendem as questões de soberania alimentar e geração de renda, que visam proporcionar uma relativa independência das mulheres em relação à suas famílias e maridos, assim como certa autonomia da comunidade em relação à cidade. Sua preocupação também abrange a violência de gênero e o machismo, vistos como elementos opressores das mulheres.

Segundo ela, há uma concepção acerca da violência de gênero nas comunidades que se limita à violência física, embora essa discussão esteja avançada no contexto das associações de atuação regional (com sede em Rio Branco e cujos coordenadores e coordenadoras passam mais tempo na cidade do que nas aldeias, bem como efetuam viagens para eventos nacionais e internacionais). Nas comunidades, ainda não há uma discussão robusta sobre todas as formas de violência de gênero, incluindo a psicológica, a moral e a financeira. O caminho para extirpar

todas essas formas de violência, bem como o machismo, estaria, segundo Valdenira, em práticas educacionais. A educação de homens e mulheres, mas principalmente de crianças e jovens, sobre o que é a violência e o que é o machismo. Aliadas às estratégias de geração de renda e alcance da soberania alimentar, as práticas educativas voltadas para a ampliação do entendimento de violência de gênero e fomento à discussão sobre machismo formam a base para proporcionar o empoderamento feminino.

Valdenira cita as dificuldades de trazer mulheres das comunidades para encontros em Rio Branco ou em outras Terras Indígenas como emblemáticas do machismo enfrentado pelas mulheres indígenas. Há, segundo ela, a necessidade de uma negociação caso a caso com homens em posição de liderança nas comunidades, mas, principalmente, com maridos e companheiros, para que mulheres possam sair de suas comunidades para participar desses encontros.

O outro lado dessa dinâmica, ressalta, é o crescente envolvimento de jovens mulheres indígenas com as atividades do associativismo indígena, principalmente no amadurecimento da convicção sobre a importância de aprimorar a representatividade. Convicção demonstrada em diversas comunidades. Isto é, há um entendimento cada vez mais consolidado de que as mulheres indígenas precisam ser representadas por mulheres indígenas que vivam nas comunidades — que conheçam a realidade em seu cotidiano. Seja a representatividade em associações de mulheres indígenas, ou em departamentos de mulheres nas associações que não têm recorte de gênero. Segundo Valdenira, esse florescimento desemboca em um dos principais desafios da representatividade nas associações de abrangência regional — cujas sedes estão em Rio Branco e cujos coordenadores e coordenadoras passam mais tempo na cidade do que nas aldeias, ou mesmo moram somente na cidade: a questão orçamentária para manter o fluxo dessas representantes. Há um custo inacessível para manter o fluxo aldeia-cidade, manter um grupo representante circulando entre a cidade e a comunidade periodicamente. Pode haver recursos pontuais, angariados no mercado de projetos, mas que não permitem uma dinâmica contínua desse fluxo. De qualquer forma, o fato de essa discussão estar florescendo em uma nova geração de mulheres não deixa de ser um sinal alvissareiro de expansão do entendimento sobre as possibilidades que podem advir de uma aproximação com associações. Primeiramente, define-se o alvo para depois produzir alternativas para alcançá-lo.

*Eu vejo que as mulheres precisam muito, necessitam muito ainda trabalhar desenvolvimento da política. Tem mulher que elas não conhecem qual é o seu direito. Ainda tem muitos parentes homens que são machistas. Eles não deixam quase as mulheres participar. Tem vezes que... às vezes, até eu mesma... eu não conhecia o que era a violência contra a*

*mulher, eu achava que violência só era o espancamento. Mas hoje, de tanto eu participar desses encontros e falar da violência contra a mulher... eu já sofri muita violência. Não fisicamente, mas psicológica, moral, patrimonial. Eu já sofri muito isso. E, hoje, as mulheres, muitas acham que a violência só é física, mas não, elas sofrem muita violência. Às vezes elas não participam das coisas, às vezes as pessoas dizem que elas não entendem... então, é uma violência psicológica que elas sofrem. E, para isso, a gente precisa envolver mais essas mulheres, chamar as lideranças para trazer elas. Ou então levar algum livro ou folheto — sei lá — para as escolas. Porque os homens, eu vejo que eles são assim ainda — machistas — porque vai pela criação. As criações, desde jovem. Você precisa ensinar desde jovem: como se respeita, quais são os direitos das mulheres. Porque o direito é igual.*

*Hoje, se você vê um homem fazendo comida lá na comunidade... para eles, o homem não é para fazer comida; para eles, o homem não é para cuidar de casa; para eles, o homem não é para cuidar de menino. Então, eles são bem tradição mesmo do passado. A mulher que tem que fazer tudo. Então, hoje eu vejo que o direito é igual. O homem pode trabalhar, a mulher também pode. Os serviços domésticos, o homem também pode fazer. Então, eu vejo isso.*

*Há uma barreira [para trazer as mulheres para encontros], ô Felipe. A gente tem que falar com liderança, aí tem que falar com os maridos pra trazer... às vezes o marido diz: “Ah! Se minha mulher for, eu quero ir também!” É difícil. Por isso que, às vezes, as mulheres vêm com seus maridos. Ou elas vêm só, mas querem voltar logo... É assim. É muito complexo ainda trabalhar com as mulheres. Os homens não acreditam muito nas mulheres... às vezes eu vejo nas comunidades, quando a mulher começa a falar os homens não ouvem: levantam, vão embora. Eu vejo muito isto ainda: falta de respeito, falta de consideração pelas mulheres.*

*Hoje, a gente quer fazer pelo menos um curso para poder qualificar essas mulheres para serem lideranças. Mulher liderança na comunidade. Eu vejo que outros povos já têm mulher liderança. As Huni Kuin, elas são muito caladas ainda. Elas não têm essa liderança das mulheres Huni Kuin. Só tinha uma Huni Kuin que era como liderança. Não sei nem se ela ainda é.*

*Agora quando fui na comunidade eu falei, né. Que muitas delas, muitas jovens, estavam querendo uma representante. Eu falei com o Sami da Funai pra que a gente fizesse um projeto para um encontro das mulheres indígenas do Purus. Porque elas querem uma representante que represente elas. Então, eu achei isso certo, porque, como elas falaram, elas não querem uma pessoa que more na cidade. Elas querem uma pessoa que more na comunidade e que saiba a realidade da comunidade.*

*Porque hoje você morar na cidade é completamente diferente de ver o que acontece na comunidade. E quem mora na comunidade é totalmente diferente... o que eles estão fazendo na cidade? E hoje, aqui em Rio Branco, eu acho que mora mais de 300 famílias Huni Kuin. Só do Rio Purus. Muito, muito, muito, muito jovem em contexto urbano. Às vezes eu fico muito preocupada. Por que é que estão vindo, deixando o território? Vêm para estudar. Depois... quem se forma... depois não querem voltar mais para a aldeia. Ele vai querer trabalhar. Ele vai querer ganhar o dinheiro dele. E na comunidade só tem emprego se for professor, se for agente de saúde. Então, quando o jovem estuda, ele quer ter um emprego. Ele quer ter o salário dele. Ele não vai simplesmente se formar e voltar para roça. Edital que aparece, eles já estão fazendo, para ver se conseguem se encaixar. Para a comunidade, eu acho que não voltam mais. Tenho certeza disso.*

*Minha preocupação agora é isto: levar mais conhecimento para as comunidades, para as mulheres trabalharem. Ter o seu desenvolvimento através da sustentabilidade: o artesanato e a agricultura mesmo.*

O trabalho de Valdenira no âmbito do associativismo indígena também lhe proporcionou o contato com a realidade vivenciada por povos indígenas de outras partes da Amazônia e da América do Sul. Isto é, além da organização de eventos dentro do Acre, como anteriormente descrito, faz parte de sua atuação a participação em eventos regionais no sentido amplo do termo — eventos pan-amazônicos e de âmbito “nacional” e “internacional”. Dessa forma, Valdenira circulou por capitais amazônicas, como Belém do Pará e Manaus, pela capital do Brasil, Brasília, e, mais recentemente, participou da COP 27, realizada no Cairo, Egito. Gostaríamos de diferenciar os eventos “internacionais” pan-amazônicos, isto é, que congregam lideranças indígenas dos países que abrangem a Amazônia, dos eventos “internacionais” que reúnem países de todo o globo.<sup>35</sup> Da mesma forma que Valdenira viajou por quase todas as Terras Indígenas do Acre, entrando em contato com realidades locais, ela viajou para fora do Acre e tomou contato com narrativas e testemunhos sobre os contextos vividos por povos indígenas de diversas partes do Brasil e da América do Sul, através de encontros com lideranças indígenas vindas de várias regiões.

---

<sup>35</sup> Lembremos aqui que há, na Introdução deste trabalho, uma discussão acerca dos problemas relativos à utilização de termos como “nação”, “Estado-nação” e “nacional”: a construção colonial desses termos é violenta em relação aos povos indígenas amazônicos. Falar em eventos internacionais que reúnem lideranças indígenas do Brasil e do Peru, por exemplo, equivale a substancializar estas construções históricas (Brasil e Peru) calcadas na violência colonial. Basta lembrar que o povo Huni Kuin habita regiões que abrangem ambos os países.

Ao mesmo tempo em que testemunha os contextos locais vividos por mulheres indígenas em Terras Indígenas do Acre, Valdenira conhece, em suas viagens, mulheres de outras partes. Além de expandir seus conhecimentos sobre as diferentes realidades vividas por mulheres indígenas em contextos locais variados, seu coração se dilacera com os relatos de violências atrozmente perpetradas contra essas mulheres. Relatos trazidos por elas. Relatos sobre invasões de Terras Indígenas por garimpeiros e madeireiros. Assassinatos. Estupros. Segundo Valdenira, tais realidades atrozmente — como as experimentadas em Terras Indígenas localizadas no arco do desmatamento (norte do Mato Grosso e Sul do Pará, por exemplo) — ainda não foram experimentadas em Terras Indígenas no Acre, pelo fato de não haver ouro na região.

Pensando novamente no contexto específico do Acre, Valdenira enfatiza que as mulheres têm ocupado cada vez mais espaços de poder nas comunidades, os quais, embora nem sempre sejam reconhecidos como espaços de liderança, são certamente marcados pelo dinamismo. A maior parte da docência em Terras Indígenas é realizada por mulheres. Há mais professoras do que professores. Estamos falando de um cenário no qual as escolas abrangem apenas o Ensino Fundamental — com poucas exceções, como a escola da aldeia Morada Nova, que possui Ensino Médio. Da população de jovens indígenas que iniciam um curso universitário, uma parte significativa é de mulheres. Ou seja, há um amargo abismo entre o dinamismo das mulheres e o ambiente machista e inseguro vivenciado por elas. Ao mesmo tempo em que a responsabilidade pela educação escolar de nível Fundamental está a cargo, majoritariamente, de mulheres, o ambiente machista perdura. É importante frisar que mulheres professoras são mulheres empregadas, com renda. As professoras se destacam por esse perfil um pouco mais autônomo — são, talvez, uma exceção que confirma a regra. Mas, mesmo as professoras, muitas vezes não escapam da opressão machista infligida pela comunidade, pela família e pelo marido.

De qualquer forma, o fato de haver mulheres nessas posições pode ser a precursora de tempos de maior segurança e liberdade para todas as mulheres indígenas na região conhecida por Valdenira.

*Aqui no Acre, os principais [eventos] que eu participei, em 2016, assim que eu entrei para a Sitoakore, foi um encontro organizado pela APIB: o CNPI [Conselho Nacional de Política Indigenista]. Um encontro grande, que era da Funai. Foi feito as regionais, em cada estado. Depois, teve a nacional, que a gente foi também. Fomos para lá. Participamos, em Brasília. Aconteceu lá na Asa Norte, num hotel que alugaram. Participei assim, mas eu não fui muito para falar. Fui mais para ouvir, expor meus artesanatos, fui mais para isso.*

*Participei também dos Encontros de Mulheres. Estava tendo encontros estaduais de mulheres. Depois eu fui também para o nacional, em Brasília também.*

*Participei também de um encontro que chama Voz das Mulheres Indígenas, dentro da ONU. Um encontro entre as mulheres que convivem mais no estado mesmo, que estudam, que estão na faculdade e se formando. Participei junto com elas. Eu achava muito importante também estar junto, participando, falando, ouvindo outras mulheres que vinham de outros estados. Falando a mesma situação. Principalmente as mulheres do Mato Grosso, de Belém, que elas sofrem violência do garimpo, as invasões de terra. Porque aqui no Acre a gente ainda não tem isso, graças a Deus. Estupros nas Terras Indígenas, invasões das Terras Indígenas. No Mato Grosso tem. A gente assiste muito e elas, quando vêm, é muito triste. A gente tá participando com as suas companheiras, as suas amigas e elas falarem a situação que está acontecendo dentro das comunidades, dentro dos territórios delas. Que são invadidos, que são estupradas, mortas. Então, isso é muito ruim pra gente.*

*Participei também do encontro para falar da saúde indígena. Participei duas vezes, lá em Brasília.*

*Fui também, pela primeira vez, já não me lembro quando, para a marcha das mulheres, que foi das Margaridas. Acho que foi em 2018. Eu fui para a Marcha das Margaridas, que teve muitas mulheres de todo o Brasil.*

*E sempre fui também para os Acampamento Terra Livre. Sempre participei. Fui 3 vezes. Fui agora, que era o Levante pela Vida, contra o Projeto de Lei 914 [marco temporal]. E a última que foi agora, a Marcha das Mulheres Indígenas do Brasil.*

*Então, essa minha experiência, como eu fui né, eu consegui levar as mulheres Huni Kuin. Para mim, foi um alívio porque eu consegui levar a quantidade de mulheres Huni Kuin. Porque elas não participam muito dos eventos, mas são a maior população que tem aqui no estado do Acre. São os 12 territórios, 116 aldeias, nos cinco municípios. A população eu não sei, mas era 16 mil há três anos atrás. Então, quando a gente vai participar, vem aquela minoria, dois ou três Huni Kuin. Outros povos vêm só de um município ou de um território. A gente via que nós não tinha muita participação. Por isso que a gente criou esse departamento de representação de mulheres Huni Kuin dentro da FEPHAC: para participar mais, para ser mais participativo. E hoje eu vejo. Pelas outras organizações, quando eles nos convidam, a gente vai. Quando é da FEPHAC mesmo, a gente traz a quantidade de mulheres que é para participar. E prosseguimos. E estamos quebrando esse preconceito de só os homens participar.*

*Hoje, já tem muitas mulheres. No Rio Envira, a maioria são as mulheres que são professoras. Representantes. Tem muitas mulheres que estão formando, fazendo faculdade.*

*Então, hoje, a gente tá querendo avançar mais nisso. E nós vamos buscar uma formação para as mulheres. Que elas possam conhecer os seus direitos e defender seus territórios também. Hoje, a gente não pode esperar mais só os homens, porque... de repente a liderança não está mais lá, mas as mulheres estão lá. Para falar dos seus direitos. Então, é isso. Nós vamos atrás desses recursos para ter algum projeto, alguém que possa nos apoiar para que a gente possa fazer esses encontros de formação de liderança.*

Quanto à aludida participação na COP 27 (que, efetivamente, se realizou uma semana depois desta entrevista), uma consideração é necessária acerca do trânsito de Valdenira entre as realidades locais e um encontro global. O potencial de um encontro global como a Conferência das Nações Unidas sobre Mudanças Climáticas recai justamente na conexão entre lideranças locais, como Valdenira, e lideranças como Sônia Guajajara, Marina Silva e Luiz Inácio Lula da Silva (na época da entrevista, respectivamente, futuras Ministra dos Povos Originários, Ministra do Meio Ambiente e Mudanças Climáticas e Presidente do Brasil). Toda a costura diplomática para a retomada do Fundo Amazônia, por exemplo, depende da ponta executora dos mais variados programas e projetos que venham a ser financiados por recursos oriundos deste fundo, que são as lideranças locais.

É nesse cenário que se dá a participação de Valdenira e outras lideranças locais e regionais. Para elas, a tônica principal é o intercâmbio de experiências com lideranças locais de todo o globo. Seu papel não é o de articular relações entre governos de Estados — papel de figuras como Lula, Marina Silva ou Sônia Guajajara. As lideranças locais e regionais trocam experiências e se capacitam para executar, em suas regiões, atividades que visem o enfrentamento da situação colonial. Sejam ações em parceria com e financiadas pelos governos de Estado, sejam ações ao arremedo dessas entidades.

[Em relação à COP27, Cairo] *Para a COP, eu vou participar como experiência. Porque a COP tem todos os anos, e nós mulheres indígenas Huni Kuin nunca participamos — as lideranças. A única liderança que participa é a nossa liderança maior, que é o Ninawa. No ano passado, foi ele mais dois jovens. Este ano, nós queremos duas mulheres. Eu e a Matsuã, que é a esposa dele, e o Isaka, que é um fotógrafo que tem uns 24 ou 23 anos. Ele é uma pessoa bem jovem, que está aprendendo, está aí no movimento. Para mim, é gratidão mesmo de participar. E, quem sabe, para os próximos anos, a gente conseguir levar mais mulheres. Hoje eu quero visitar elas, para elas se prepararem. Se prepararem desde seus artesanatos, de seus*

*passaportes... porque as oportunidades chegam e você tem que estar preparado para isso. Então, da Sitoakore eu não sei se vai alguém. Porque nunca foi uma mulher da Sitoakore participar da COP. Nunca nós participamos. Eu não sei como é que está. Porque agora a nossa coordenadora [Nedina Yawanawa] faz parte do Conselho da maior organização que tem, que é a COIAB. Ela está sendo conselheira da COIAB. Então ela tem todo o direito de participar. Eu ouvi falar que ela ia também. Daqui para a frente, eu espero que a gente participe mais destes encontros: das mudanças climáticas, do REDD, que acontece aqui no Acre.*

*Às vezes, é arrecadado dinheiro para as mulheres indígenas e não é executado como é para ser, para chegar na ponta. Às vezes, o governo desvia para outras atividades, envia para outros lugares. A gente quer cobrar nessas coisas.*

No que tange a sua presença na COP27, as concepções de Valdenira sobre as mudanças climáticas e suas causas privilegiam os impactos locais. Os impactos sentidos especificamente pelas mulheres são uma preocupação temporal de longo prazo. Para complexificá-los, ela se vale da descrição dos fenômenos resultantes das mudanças climáticas e das atividades que causam essas mudanças. Ela elabora argutas descrições sobre esses fenômenos, com uma linguagem possível apenas a quem os vivencia na pele. Processos como assoreamento de rios, por conta da derrubada da mata ciliar, e diminuição de biodiversidade têm sua descrição balizada por experiências cotidianas. A perspectiva temporal é relativa à preocupação com o que acontecerá com seu povo, em particular, e com a Terra, em geral, daqui a 50 anos — uma preocupação própria de quem, em uma posição de liderança, reflete sobre os impactos futuros de sua atuação.

Quanto às concepções sobre impactos que só podem ser sentidos por mulheres (ou pessoas que menstruam, de forma mais abrangente), ela nos traz a relação entre aumento da temperatura e a menstruação.

Quanto à responsabilização das pessoas que praticam atividades que levam às mudanças climáticas, é importante ressaltar aqui a discussão realizada na Introdução sobre impactos diretos e indiretos dessas atividades sobre os povos indígenas. Valdenira elabora um discurso que abarca ambas as categorias. Por impactos diretos, determinamos, na Introdução, os impactos relacionados às atividades em si — por exemplo, fazendeiros que desmatam a região em volta das Terras Indígenas e que, inclusive, as invadem; e a poluição ambiental causada por essas atividades, notadamente as ondas de fumaça oriunda das queimadas, que, no verão, atingem comunidades inteiras, adoentando-as de forma generalizada. Por impactos indiretos, designamos o aquecimento global em si e a perda de biodiversidade — sentida, principalmente,

no escasseamento de peixes nos rios e de caças na floresta. Salientemos que esse escasseamento pode ser compreendido também como consequência direta das atividades — o assoreamento ou poluição (tanto material quanto sonora) dos rios e matas. Porém, aqui não pretendemos uma acuidade conceitual entre causas e efeitos. Somente chamamos a atenção para a abrangência do leque de impactos sofridos pelos povos indígenas por conta da situação colonial, como descrito na Introdução.

*Papel especial mesmo das mulheres nas mudanças climáticas é preservar. Porque os homens — não os homens indígenas, mas os homens brancos que vivem nas comunidades... aqui no Rio Purus eu não vi muito, não. Mas no Rio Envira... os rios são todos desmatados. Tudo. É tanto de um lado quanto do outro. O que que os peixes vão comer? Se tira aquela árvore grande ali, ali vai desmorronar. Vai desmorrinando e vai virando praia, o rio vai secando, os peixes não têm o que comer, vão indo embora. Não tem mais peixes. Por quê? Porque os peixes se alimentam das frutas, dos insetos que caem lá de cima das árvores... e, se não tem árvore, não tem fruta. Se não tem árvore, não tem os insetos. Abelha, borboleta que gostam de florzinha... do que é que os peixes vão se alimentar? Não tem. Eles vão embora.*

*Essas mudanças climáticas vêm acontecendo desde muito tempo. Hoje, eu não penso só agora, daqui a dez anos. Nós pensamos daqui a 50 anos. Como esse rio vai estar? Porque, quando eu vim pela primeira vez para Rio Branco, em 2000, esse Rio Acre era bem um rio largo. Não tinha praia. Hoje, você vê, parece um igarapé. Seco, tudo desmorrinando. E pra ti ver: hoje tem alagação. Você pensa que não vai chover e, dali a pouco, vem uma chuva carregando tudo. Friagem, hoje não existe mais. Antes tinha friagem, passava cinco dias, fazia aquela fogueira. Atualmente fez frio hoje, amanhã já é o sol.*

*Tem tudo isso, e as mulheres indígenas se sentem muito incomodadas. Principalmente em suas épocas de menstruação, naquela quentura... é muito difícil. Até que você vai para a mata na beira de um igapó, está tudo seco, não tem mais aquela água. Os fazendeiros não se preocupam não. Só querem saber se criam gado. Daí, estão desmatando igarapé, beira de rio, a vertente onde tem aqueles igapó. Se derrubar ali, a água vai secando. Não tem mais. Para tu ver, os peixes eles pegam do açude, da Amazônia aonde tem mais peixe. Mas aqui mesmo não tem mais. Fica difícil. E as caças também. Onde não tem fruta, não tem caça. O que que os animais vão comer? Tudo que tem ali de fruta eles derrubam, os fazendeiros. Os indígenas não, tu vê que o indígena não cria muito gado, não pensa em fazer aquele clarão. Ele só faz roça. Ele só broca quando ele vai fazer o roçado dele. Não são hectares. É apenas para comer. Então, a gente vê tudo isso.*

*Eu fui para o Rio Purus. Menino, que difícil pegar peixe. Pescava, pescava e nada... meu Deus do céu! Não tem peixe. Só aquele rio largo, cheio de pau caído, então não tem. No Envira, os meninos jogavam a tarrafa, pegavam aqueles bodózinhas, mas ainda tinha. No Purus, tá difícil. Tá igual ao Rio Tarauacá também. Não tem peixe, os rios todos vazando, desmoronando...*

Finalmente, fecharemos esta seção trazendo as principais motivações de Valdenira para perseverar com sua atuação no âmbito do associativismo indígena, mesmo em condições tão adversas. Confessamos que essa força de vontade sempre nos intrigou. Cercada de tantas adversidades, obrigada a abdicar de uma vida mais “sossegada” atuando como uma organizadora comunitária em sua comunidade, por que Valdenira persevera em sua atuação? Suas posições de liderança dentro da Sitoakore e da FEPHAC não lhe garantem renda fixa, não são um emprego. Necessita correr contra o tempo sempre, trabalhando com artesanato nas escassas horas vagas. As viagens, seja para as Terras Indígenas no Acre, seja para encontros em outros estados, a princípio, são estimulantes e gratificantes. Porém, também são fatigantes, principalmente após 20 anos de atuação. Viajar e ficar longe de sua filha adolescente, Natasha, lhe traz a preocupação e a saudade próprias da maternidade. Pouco importa se a viagem de duas semanas é para Terras Indígenas do Rio Purus ou para o Cairo. Esses e outros sacrifícios lhe são familiares. Lhe são familiares também a sequência de frustrações por conta de projetos que não têm continuidade, ou o constante e necessário arrefecimento de ânimos de lideranças e comunitários que se desentendem. A lista de desafios não é pequena.

A explicação, deixaremos integralmente a ela, sem mais elocubrações que não esta: Valdenira pensa no futuro dos povos indígenas, das mulheres indígenas e, principalmente, no futuro de sua filha Natasha.

[Por que continua no movimento mesmo tendo que enfrentar tantos sacrifícios?] *É porque eu não quero ver essas mulheres como no passado. Não conhecer, não ter mulher formada. Porque antes era assim: a mulher só era de cuidar menino, cuidar o afazer de casa. Elas não saíam, não conhecia. Então, hoje, acho que as mulheres têm que se desenvolver, buscar o conhecimento para defender principalmente os seus territórios, e conhecer também o mundo Ocidental. Hoje, nós não estamos mais na época da correria. Hoje, as mulheres têm que conhecer e estudar para se formar e defender seus direitos. Hoje, nós não queremos viver como simplesmente um indiozinho lá dentro da mata. Nós queremos também ocupar os espaços. Porque, hoje, Felipe, tem tantos espaços aí, Secretarias, que fala em nome dos povos indígenas.*

*Mas você não vê um indígena lá ocupando um espaço. Olha a Saúde Indígena: vai lá na Secretaria [em Rio Branco] — só tem branco. Tem quatro indígenas. Uma enfermeira aqui em Rio Branco, a Ioca Manchinere. Um Huni Kuin e dois Apurinã, um Yawanawa como técnicos de enfermagem. E os outros cargos? Ai eles dizem assim “ah, mas não tem Indígenas formado!”. Tem. Aqui tem Indígenas formado sim. Já tem Indígenas com doutorado. Então, eu quero que essas mulheres... eu digo “mulher, vocês têm que ocupar esses espaços”. Não é só estar em reunião. É ocupar esses espaços que falam em nome dos povos indígenas. Ai quando aparece um edital simplificado [concurso], os Indígenas não passam. Por quê? Por que que só passam os brancos e os Indígenas não passam para ocupar os espaços? Alguma coisa tem.*

*Era para isso que nós queríamos eleger um deputado [indígena]. Porque, hoje, estes cargos de secretarias [relacionados] aos povos indígenas é indicação de político. Só os políticos que querem colocar os seus fulanos lá, e colocam. E os Indígenas não passam. Então, eu vou lá, participo, falo, quero chamar outras mulheres para isso. Se a gente só vem sofrendo, até quando a gente vai chegar a esse ponto, de um dia a gente ocupar os nossos espaços? Não falando só das mulheres Huni Kuin, mas outras mulheres também, que são capazes de ocupar. Porque nós indígenas, a gente sabe tudo o que a gente passa e qual melhoria a gente quer. Os brancos não sabem. Tu tá fazendo esse estudo e tudo, quer trabalhar com indígenas, mas tu não sabe realmente o que que o Indígenas quer, o que que o Indígenas sofre.*

*Eu ainda não acabei com a minha missão. Porque eu tenho uma filha. E a gente sabe que o indígena, ele sofre preconceito. Na escola, às vezes eu fico olhando, quando eu vou para a aula, aquelas mulheres que não são indígenas, às vezes elas não querem nem se sentar perto de mim. Só querem ir para perto de mim quando eu vou fazer o trabalho, quando eu vou apresentar. Ai eu penso assim na minha filha. Poxa, talvez a minha filha sofra tudo isso também. Mas eu quero que ela se forme. Ainda digo assim: “a minha missão, eu ainda não cumpri.” Porque eu ainda vou esperar a minha filha formar para depois eu ir para a comunidade. Porque, se Deus quiser, ela vai ocupar o espaço dela. Eu penso em voltar para a aldeia para cuidar da minha mãe. Mas eu não vou parar por aqui. Eu vou sempre incentivar. Tem sobrinhas, outras amigas... eu sempre falo isso para elas: “estuda e ocupa espaço”. Tem a Saúde Indígena, tem a Funai, tem a Secretaria de Educação dos Povos Indígenas... Secretaria de Educação dos Povos Indígenas tem uma indígena, que é a Nedina. Só. O resto é tudo é branco. Tanto faz aqui em Rio Branco quanto nos municípios.*

**Edilene Machado Barbosa Shanenawa: a descoberta da indianidade**

## Entrevista

Morada Nova, Terra Indígena Katukina/Kaxinawa (via Zoom)  
21, outubro, 2021.

A trajetória de Edilene Machado Barbosa Shanenawa no movimento indígena é representativa, pois põe em relevo a diversidade de perfis que compõem o mosaico de mulheres indígenas em posições de liderança hoje no Acre. Pode-se, eventualmente, argumentar que essa diversidade de “perfis” corresponderia simplesmente a quantidade de mulheres — cada pessoa é única. Porém, há nuances e contextos de histórias de vida que, em alguns casos, se aproximam e, em outros, se afastam, permitindo assim vislumbrar padrões de perfis. Por exemplo, a história de Valdenira Huni Kuin, criada em uma comunidade indígena e atuante no movimento indígena desde a adolescência, em um contexto de base (organização comunitária), até a maturidade, em um contexto regional (atuação em associações indígenas de representatividade e alcance regional).

O caso de Edilene é emblemático por três principais motivos. Sua trajetória dentro do movimento indígena é a de uma mulher que toma contato com sua própria indianidade na vida adulta, quando se casa com um indígena; sua entrada relativamente tardia no movimento indígena se deu após ter completado os estudos de nível superior, e se interliga com suas pesquisas de pós-graduação; ela faz parte de uma minoria de lideranças mulheres indígenas que são casadas com companheiros indígenas também envolvidos com o movimento.

*Meu nome na língua portuguesa é Edilene Machado Barbosa. Eu sou Machado porque sou filha de uma família tradicional daqui de Feijó, que é a família Souza Machado. Por incrível que pareça, essa família é uma das mais ricas do município. A família Machado é a família do pai da minha mãe. Por incrível que pareça, o meu avô saiu de casa com 16 anos e foi morar na aldeia com a mãe da minha mãe. Daí, eles são descendentes de nordestinos e a minha mãe é descendente de Huni Kuin. Minha mãe é Huni Kuin. Então, como foi que eles [os pais de Edilene] se conheceram? Meu avô materno, da família Machado, foi trabalhar no seringal à revelia da família, porque ele não queria ir para o Exército. E lá ele casou com minha avó, que tinha vindo com a família, pela demarcação das terras, de Mato Grosso para Manaus e de Manaus para o Rio Envira. Daí eles moravam no Seringal Berlim. Então, a minha descendência indígena é por parte da minha mãe.*

*Por parte do meu pai: os missionários da Igreja Anglicana estavam no Envira catequizando os Indígenas e levaram a minha mãe — o pastor levou ela — para trabalhar em Rio Branco. E lá ela conheceu o meu pai. Eu sou filha única, porque quatro anos depois minha*

*mãe faleceu. Logo em seguida, eu fui morar com a minha avó materna. Morei com ela até os 12 anos, em uma comunidade indo para Boca do Acre, na divisa com os povos indígenas Apurinã — então, ainda tenho parentesco de primo com os indígenas Apurinã, e com os Huni Kuin. Aos 12 anos, me mudei para Rio Branco.*

*Meu pai era muito do movimento. Para poder ter abertura de estrada, para poder ter planta, essas coisas. Ele trabalhava com derrubada, abrindo roçado para os parentes. Ele conheceu a minha mãe, e ela foi para lá, para essa região. E lá aconteceu que ela pegou malária.*

Edilene trabalhou na cidade de Rio Branco como empregada doméstica. Ficou grávida do primeiro filho aos 15 anos. Pouco depois, trabalhou por dois anos na comunidade de seu pai, pois este lhe propôs que, caso ela aceitasse esse período de trabalho, ele compraria uma casa em Rio Branco para ela. Dessa forma, após esse período de trabalho na comunidade onde seu pai residia, retornou para a capital, para uma casa comprada para ela. Atualmente, ela vive entre essa casa e a casa construída por seu companheiro, Eldo Purumã, na Aldeia Morada Nova.

Ela foi incentivada por um amigo a estudar, completar o Ensino Médio e entrar na faculdade. Tinha então 24 anos de idade, um filho e uma filha de diferentes pais. Preparou-se para as provas de vestibular através do programa Telecurso 2000 e de um curso pré-vestibular, passando para o curso de História na Universidade Federal do Acre. Após isso, realizou o Exame Nacional do Ensino Médio, com o intuito de mudar de curso.

Após a realização do Exame, ela recebeu uma carta notificando-a de que havia tirado uma nota acima da média nacional e que teria 15 dias para se apresentar na universidade particular UniNorte — ela teria bolsa integral pelo Portal Único de Acesso ao Nível Superior (PROUNI) e poderia escolher entre os cursos de Ciências Biológicas e Língua Portuguesa. Na sala de espera, Edilene leu um panfleto que falava sobre a profissão do biólogo, e foi apenas neste momento que escolheu o curso Ciências Biológicas.

O pai a ajudava: com o dinheiro, ela comprava comida para as crianças e pagava as contas. Tomava conta das crianças, trabalhava e estudava. Edilene iniciou um estágio na Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (EMBRAPA), no qual ficou por três anos e meio. Nesse período, trabalhava com extração de DNA, e foi quando teve seu primeiro contato com comunidades indígenas. Uma colega fazia coleta de frutas em Terras Indígenas e ela fazia a extração em laboratório na EMBRAPA.

Até então, não tinha tido contato com a cultura indígena, somente com o racismo e o preconceito. Em sua família, lhe diziam que ela era preguiçosa e dormia muito por ser filha de índia.

*Nesse contexto todo, eu consegui concluir [o curso de Ciências Biológicas na UniNorte Acre] e fiz minha primeira viagem para Manaus. Fui apresentar a minha pesquisa em um congresso de botânica.*

Edilene apresentou seu trabalho sobre cacau e cupuaçu. O objetivo da pesquisa era produzir mudas de cacau resistentes a pragas. Nesse período de sua vida, Edilene se aproximou dos povos indígenas. Viajou até uma comunidade Baniwa no Alto Rio Negro com um grupo de pesquisadores da Universidade Federal do Amazonas, do Instituto Nacional de Pesquisa da Amazônia (INPA), entre outras instituições.

Ela cogitou participar da seleção de Mestrado pelo Programa de Fisiologia Vegetal na UFAC. Infelizmente, por contingências pessoais, ela não pode participar. Também realizou a seleção para um Mestrado no INPA, porém, tampouco obteve sucesso. momento de sua vida, Edilene se volta para o campo da Educação e se muda para Manaus. Lá, realiza um curso profissionalizante em gestão escolar. Na época, trabalhava no Instituto Embelleze — uma instituição privada de ensino nas áreas de estética e cuidado — para gerar sua renda, e trabalhava como professora em Manaus. Quando retornou ao Acre, foi trabalhar como professora em Sena Madureira, município entre Rio Branco e Feijó, por um ano.

O ano de 2013 lhe reservou dois acontecimentos fundamentais — um doloroso, o outro feliz. Em julho, seu pai faleceu e, em agosto, Edilene conheceu seu atual marido, Eldo Purumã. A morte de seu pai a levou à depressão. Foi nesse estado que Eldo a levou pela primeira vez para a Morada Nova. Lá, a avó de Eldo iniciou com ela um tratamento que pouco a pouco lhe fez recuperar o ânimo de viver.

Ao invés de retornar para Rio Branco, Edilene se casou com Purumã em 28 de novembro de 2013.

*E aí aconteceu que ela disse para mim: “filha, tu não vai não. Tu fica aqui que eu vou fazer um tratamento contigo”. Aí ela fazia o tratamento com as plantas medicinais. Inclusive, eu relato isso na minha dissertação. Ela ficou um mês fazendo o tratamento. E ela era parteira, ela era quem conhecia melhor as músicas, ela era quem conhecia melhor as histórias. Aprendi muita coisa com ela, da cultura Shanenawa. Foi ela quem me deu o nome de Pakakuru. Eu*

*achei um nome muito bonito, mas eu não sabia o significado. Então, um dia na reunião na escola, o diretor disse assim: “você sabia que quando a mãezinha te deu o nome de Pakakuru, é por que tem muito a ver com você?” Olhei para ele e perguntei “por que, professor?”. “Porque Pakakuru é taboca roxa, que significa resistência, quando a pessoa se reinventa”. E ele nem conhecia a minha história como ela. Daí que fui entender porque que ela havia me dado o nome.*

*Isso era no mês de novembro — não, dezembro. Quando foi em janeiro, ela fez uma reunião da comunidade — reunião de avaliação, do dia 31 para o dia 1. Então, eles me escolheram para ser professora aqui. Eu dei aula na Takahaine durante 2014 todo. Quando foi no final de 2014, terminou meu contrato, que era só 10 meses.*

Ato contínuo, propôs a Eldo que fizesse um curso superior em Rio Branco, proposta que ele aceitou. Retornando a Rio Branco, Edilene passou a dar aula no Projeto Asas da Floresta, atuando nesse projeto por quatro anos até que ele se formasse. Finalmente, Eldo Purumã se formou em Pedagogia, em 2017.

Nesse período de sua vida — a partir do casamento com Eldo Purumã — Edilene passou a se envolver mais e mais com o movimento indígena. Madura, com mais de trinta anos, e formada em Ciências Biológicas pela universidade UniNorte, para mencionar alguns elementos de sua história de vida que viriam a delinear sua forma de atuação. Francisca Arara, outra liderança indígena importante do Acre, na época, coordenadora da Organização dos Professores Indígenas do Acre (OPIAC), convidou Eldo Purumã para atuar nessa organização. Segundo ela, a presença de um Shanenawa seria importante para diversificar a diretoria, na época composta majoritariamente por indígenas Huni Kuin.

Durante o período no qual Eldo Purumã realizava seu curso de Pedagogia, Edilene trabalhou em uma escola localizada no bairro Vila Acre, chamada São Pedro, enquanto Eldo trabalhava no Núcleo de Educação Indígena da OPIAC. Ao longo desses quatro anos, quando havia encontro de mulheres e pautas relacionadas, Francisca Arara convidava Edilene sempre que possível. Dessa forma, a foi inserindo no movimento, trazendo-a para reuniões de diversas associações e organizações — incluindo eventos realizados pela Comissão Pró-Indígenas do Acre.

Em 2017, Edilene participou da organização de um evento de mulheres indígenas na CPI-Acre que reuniu lideranças mulheres de toda a região Norte. Em uma semana, se reuniram 200 mulheres. Nesse contexto, havia mulheres Waipi, mulheres de Roraima, Macuxi, Baniawa, Baré, dentre outros povos. Inclusive mulheres indígenas do Peru. Edilene colaborou com a CPI-

Acre e com Francisca — que, na época, era a única mulher indígena na Rede de Cooperação Amazônica.

Em 2018, foi realizada uma assembleia da Sitoakore na Morada Nova, e Francisca Arara a instou a participar, arcando inclusive com os custos de sua viagem. Francisca lhe propôs que representasse a OPIAC, enquanto outra liderança mulher indígena representaria a AMAAIAC.

*Lá, as mulheres fizeram uma roda e me disseram que iriam me candidatar [para um cargo de coordenação na Sitoakore]. E eu fiquei na maior saia justa sem saber como dizer não. Porque, como elas estavam depositando a confiança delas em mim, eu sabia que não ia ser fácil.*

*Cheguei como ouvinte e saí como coordenadora. E estou lá até hoje. Quando eu voltei [para Rio Branco], Francisca falou que era aquilo mesmo que ela queria. Me desejou boa sorte. E aí quando teve a 1ª Marcha das Mulheres Indígenas [em Brasília], ela pegou e me mandou para a Marcha, eu e a Val, já em 2019. Dessa vez, a gente só foi em três porque o custo era muito alto. Na 2ª Marcha, nós já fomos em 16. Já aumentou o número de mulheres e de responsabilidade também. Aí eu já fui cuidando das mulheres da OPIAC e mulheres da Sitoakore. Juntou tudo e deu 16. Em 2021, ficou tudo muito parado. A gente só fazia encontros online. Fizemos um projeto da culinária. Nesse projeto, fizemos um encontro no Kaxinawa e fizemos um encontro grande estadual de artesanato, com mulheres do Acre todo, mais Rondônia e Boca do Acre.*

Nos anos subsequentes, Edilene e Purumã entraram no Programa de Pós-Graduação em Letras: Linguagens e Identidade, da Universidade Federal do Acre. Conduziram pesquisas em nível de Mestrado, respectivamente, sobre o conhecimento tradicional das parteiras e sobre a língua Nuke Tsãy (língua do povo Shanenawa). Em 2022, ambos ingressaram no Doutorado, neste mesmo Programa, expandindo suas pesquisas.

Atualmente, Edilene é tesoureira da Sitoakore e atua como professora de biologia em uma escola indígena da Terra Indígena Katukina/Kaxinawa, além de doutoranda na UFAC. Suas reflexões acerca de sua trajetória no movimento indígena levam em conta os desafios enfrentados por ela para construir um lugar de fala, posto que não há uma aceitação generalizada de sua indianidade por parte de outros e outras indígenas que constroem o movimento. Ela também cita, colocando no mesmo plano um elemento pessoal e um coletivo, a dificuldade de angariar recursos por parte de associações para a realização das diversas atividades — desde a execução de projetos até a estruturação de um espaço físico.

*Os dois marcos históricos na minha trajetória foi conseguir o meu espaço dentro da organização, porque eu sofri muito preconceito quando eu cheguei, porque meu pai não era indígena e porque tem uma história da minha mãe que é apagada, invisibilizada. Tanto que algumas pessoas me consideram, outras não consideram [indígena], mas eu não ligo, porque eu sei o meu lugar de fala e sei a minha história.*

*O segundo desafio é: recurso. Recurso, porque a minha parte dentro da organização Sítokore, como tesoureira, é captar. A minha função é captar, executar e prestar contas. Então, é um gargalo. Não é fácil manter uma organização apta, porque tem que pagar os impostos, fazer as prestações para a Receita. O racismo estrutural e a parte financeira [são os principais desafios relacionados à sua atuação no movimento indígena]. Porque, por exemplo, a OPIAC tem trabalhos incríveis, mas a gente precisa ter independência para poder... eu vejo isso muito na visão da própria COIAB. Porque a COIAB não manda te buscar na tua aldeia, mas só paga sua passagem se você estiver na capital. Então, não consigo levar mulheres das aldeias para os encontros. Apenas mulheres em contexto urbano. E a maioria das mulheres estão mais distantes. As que precisam de capacitação, de formação, as que precisam aprender, falar das experiências delas nos territórios...*

Edilene também cita, como Valdenira, a dificuldade de manter uma comunicação dinâmica com as mulheres que vivem nas comunidades.

*Outro desafio é eu conseguir me comunicar com elas. Por exemplo, tem conselheira nossa que eu digo “quando vocês vierem para o município vender artesanato, levar menino ao médico... vocês me liguem”. E elas me ligam para saber informação. Então tem que ser uma coisa programada. Não é assim, eu quero falar contigo e só te mando mensagem.*

*Por exemplo, estou organizando um encontro de conselheiras para fevereiro. Mas já estou falando com elas desde dois meses atrás.*

Também em concordância com Valdenira Huni Kuin, Edilene avalia que o machismo é uma condição a ser superada, que tem impacto direto sobre a participação das mulheres das comunidades nas atividades realizadas pelas associações indígenas de abrangência regional.

*Outro desafio nesse contexto: para tu trazer uma mulher do território, tem que falar com a liderança, com o marido dela e o filho dela tem que não adoecer. Pode, do nada, o filho dela adoecer e ela não poder sair.*

*No meu caso, isso não acontece porque o Eldo me ajuda. Eu tenho um apoio. Mas, por exemplo, na 2ª Marcha, eu paguei minha cunhada para ficar com o Luis [seu neto].*

Aqui cabem algumas considerações sobre as nuances do perfil de Edilene. Como dito, ela se destaca por ser uma das poucas mulheres indígenas em posições de liderança que têm companheiros em funções semelhantes. Nesse contexto, a relação conjugal não a impede de militar. Pelo contrário, seu companheiro a estimula a perseverar no movimento, e eles efetivamente se apoiam mutuamente nas tarefas diárias relativas ao ativismo. Há ainda que se considerar o fator financeiro, que fica em relevo neste último trecho de sua fala. Quando não pôde contar com a ajuda de Eldo — que, na época da realização da 2ª Marcha das Mulheres Indígenas, não tinha condições de ajudá-la com os cuidados da criança — Edilene pagou sua cunhada por essa tarefa. Isso só foi possível pelo fato de Edilene ter renda, assim como Eldo Purumã. Enfrentando adversidades, em um percurso que não é linear, ambos, juntos, conseguem ter renda pelos salários de professores e bolsas de Mestrado.<sup>36</sup> Edilene é uma liderança indígena mulher que tem uma renda oriunda de um emprego acessível apenas a quem conclui o Ensino Superior.

No início desta seção, ressaltamos a relevância de Edilene também por outros dois fatores. Mencionamos ser relevante o fato de Edilene ter tido contato com sua indianidade apenas na vida adulta, após se casar com um indígena. Esse aspecto de sua trajetória foi, a um só tempo, feliz, gratificante e desafiador. Feliz porque o reencontro com suas raízes tem o potencial de trazer plenitude à vida daqueles que viveram um apagamento de sua identidade. Gratificante pois a trouxe para o campo do movimento indígena, ao qual se dedica profundamente. Desafiador porque lhe colocou face a face com a desconfiança por parte de seus pares indígenas em relação à sua identidade indígena — e consequentes questionamentos acerca de seu lugar de fala. A esse desafio, Edilene responde da melhor forma possível: dedicando-se ao movimento indígena.

---

<sup>36</sup> Este trecho do texto foi escrito originalmente em 2022. No ano de 2024, ambos já se encontram no Doutorado no mesmo programa, tendo ingressado em 2023. Eldo Purumã assumiu, neste ano, a Coordenação Regional Juruá, da FUNAI, e ambos se mudaram para Cruzeiro do Sul. Isso é interessante para ver como a vida dessas lideranças é fluida e muda rapidamente de situação.

Mencionamos também a relevância do fato de Edilene ter iniciado sua atuação no movimento indígena após ter completado os estudos de nível superior. Esse aspecto de seu perfil é particularmente útil ao movimento indígena quando se trata de lidar com a burocracia necessária para manter uma associação indígena e seus projetos em andamento: manter a regularidade da Pessoa Jurídica e escrever projetos para editais de financiamento, por exemplo. A familiaridade com textos acadêmicos — tanto na leitura quanto na escrita — a municia para a compreensão de editais, bem como para a produção dos textos de projetos. De forma similar, a interpretação de textos relativos, por exemplo, ao funcionamento das associações, lhe é facilitada pelas atividades acadêmicas. Outro fator, tributário desse fato (ter iniciado sua trajetória no movimento indígena com curso superior completo) é a interligação de sua atuação no movimento com sua trajetória acadêmica. A realização de suas pesquisas de Mestrado e Doutorado se vincula diretamente a objetivos mais amplos traçados por lideranças indígenas no Acre, isto é, o fortalecimento cultural: pesquisas acadêmicas sobre a cultura indígena, que trazem anciãs e anciãos para o centro das atenções. No mesmo plano, está a própria presença de indígenas na universidade em geral e em cursos de pós-graduação, em particular. Edilene e Eldo Purumã encarnam esta representatividade: servem de inspiração para uma nova geração de indígenas que deseja ocupar esses espaços. Mais do que apenas exercer um papel de representatividade e inspiração, Edilene é também uma instigadora, uma efusiva defensora de que jovens indígenas entrem na universidade: em reuniões comunitárias, por exemplo, esse é um tema no qual Edilene se aprofunda sempre que possível.

Essas são as principais questões que podemos elucidar ao analisarmos a história de vida de Edilene e, mais especificamente, sua trajetória no movimento indígena. Falar dessa trajetória implica tocar em temas sensíveis, como a construção identitária e a busca por uma legitimação dessa identidade perante um coletivo — indígenas. Quando era vítima de racismo em sua própria família, por ser filha de uma mulher indígena, Edilene pertencia à comunidade indígena sem pertencer. Quando, finalmente, pôde entrar, precisou (e ainda precisa) lidar com a desconfiança por parte de alguns de seus membros.

### **Protagonismo feminino no movimento indígena: interseções**

Hoje, em inícios de 2023, Valdenira e Edilene atuam em conjunto na Sitoakore. Suas trajetórias desvelam algumas interseções importantes, relativas ao protagonismo feminino no movimento indígena no Acre.

A profunda preocupação com a soberania alimentar enquanto condição fundamental de enfrentamento da situação colonial é uma marca do protagonismo feminino — tanto em sua concepção ampla, considerando-se o conjunto de mulheres indígenas, quanto em sua concepção restrita, considerando as mulheres em posições de liderança ou em busca dessas posições. Nesse sentido, iniciativas como as dos Agentes Agroflorestais Indígenas, categoria majoritariamente masculina, dependem do envolvimento das mulheres, como descrito no início deste capítulo.

A análise das trajetórias dessas duas lideranças revela um aspecto importante do associativismo indígena: a interseção entre instituições indígenas, evidenciada pela circulação de lideranças entre elas. Essas lideranças contribuem para diferentes organizações por meio de arranjos, rearranjos e ações que fortalecem o funcionamento institucional. Relações de parentesco, amizade e reconhecimento pela dedicação e experiência são fundamentais nessa rede de interações interpessoais, que sustentam tanto as instituições quanto as conexões entre elas. É comum que uma mesma liderança transite por diversas associações, ocupe múltiplos espaços de poder e utilize sua influência para impulsionar a atuação de “parentes” em outras organizações — das quais participa direta ou indiretamente, já participou ou participará.

Finalmente, um último aspecto relativo a essa aventura que é se propor a ocupar espaços de liderança deve ser ressaltado. O amargo aspecto da abdicação. Neste momento, alçamos a análise a um nível macro, nos referindo a uma experiência compartilhada por grande parte das mulheres indígenas em posições de liderança com as quais tivemos a oportunidade de trabalhar durante esta pesquisa. Romper as barreiras do machismo estrutural é uma tarefa árdua e que demanda imensos sacrifícios. Ao enfrentar esse machismo, a mulher, não raro, precisa romper barreiras em sua família, em sua comunidade e, evidentemente, nos espaços de poder que ela visa ocupar. Nesse caminho, pode ser — quase sempre é — necessário abdicar do conforto de uma casa, por exemplo, vivendo entre a aldeia e a cidade, em casas de parentes e amigos. Há que se abdicar, muitas vezes, de um roçado próprio, de tempo hábil para a geração de renda (seja por meio da produção de artesanato, de um emprego como professora, ou outra forma de geração de renda). Saudade da família que está na aldeia. Malas sempre a postos para diversos tipos de viagem — para Terras Indígenas, para encontros em capitais —; viagens de semanas, seja por barco, ônibus, carro ou avião. É necessário, não raro, abdicar de casamentos. Abdicar desse tipo de relação amorosa “tradicional”: criar uma família com um parceiro homem. Estar solteira pode não ser exatamente uma escolha. Pode ser consequência do machismo estrutural que impacta diretamente a vida dessas lideranças. Homens em posição de liderança geralmente são casados, e suas companheiras sustentam a sua atividade: cuidam da casa e da família, e, muitas vezes, das finanças domésticas. Mulheres em posição de liderança raramente encontram

companheiros dispostos a dar o mesmo tipo de suporte. Temos convicção de que há muitos arranjos familiares e afetivos possíveis, e que lograr a constituição de uma família com um marido não é, de forma alguma, a única condição para se alcançar uma realização na vida pessoal. Apenas pontuamos aqui que a constituição desse tipo de relação é particularmente mais complexa quando se trata de uma mulher que está em, ou que se propôs a ocupar um, espaço de liderança e poder no movimento indígena.

### **O papel das mulheres indígenas no enfrentamento da situação colonial (Capitaloceno)**

Uma das primeiras lições que as lideranças mulheres com as quais trabalhamos nos trazem é a necessidade de uma expansão do que compreendíamos como alicerces da situação colonial e do Capitaloceno. É preciso incluir aí a violência de gênero e a opressão da mulher enquanto pilares da situação colonial, tal como a definimos. O conceito de colonialidade de gênero, desenvolvido por Maria Lugones, oferece uma crítica radical à maneira como a colonização europeia impôs estruturas de gênero e sexualidade que desumanizaram as populações colonizadas. Lugones (2010) amplia o conceito de colonialidade do poder de Aníbal Quijano, destacando que as relações de poder coloniais não apenas racializaram os corpos, mas também impuseram uma hierarquia de gênero. Ela argumenta que a colonização europeia introduziu um sistema binário de gênero que não existia em muitas culturas pré-coloniais. Esse sistema não só subordinava as mulheres europeias aos homens europeus, mas também racializava e desumanizava as mulheres e homens indígenas e africanos, retirando-lhes agência e humanidade. As populações colonizadas eram frequentemente vistas como “sem gênero” ou “fora” das normas de gênero europeias, o que justificava a violência e exploração contra elas (op.cit.).

Lugones critica a universalização do patriarcado, argumentando que as formas de opressão de gênero variam significativamente de acordo com o contexto histórico e cultural. Ela enfatiza a necessidade de uma abordagem interseccional que considere raça, classe, gênero e sexualidade como sistemas interligados de opressão.

A exploração da mulher está intimamente relacionada com a exploração da natureza (SANTISTEBAN 2020; SHIVA 1992). A estrutura do colonialismo é capitalista e patriarcal, tendo as noções de gênero e raça como categorias de opressão. A educadora, pesquisadora e ativista peruana Majandra Rodriguez Acha (in SANTISTEBAN 2020) traz um aporte

importante a essa linha argumentativa: as mudanças climáticas são produto de um sistema de extração e exploração tanto da natureza quanto de pessoas e povos. Sendo assim, a dicotomia entre natureza e pessoas é artificial, baseada ela mesma em um sistema que categoriza a vida em uma dinâmica de dominados e dominadores (RODRIGUES ACHA 2020, p.105).

Lideranças indígenas mulheres vêm trazendo contribuições essenciais para o processo de construção de alternativas para enfrentar o Capitaloceno. Como fica evidente nos discursos de Valdenira Huni Kuin, Edilene Huni Kuin e Francisca Arara, há um esforço para chamar atenção para as formas como o Capitaloceno afeta desproporcionalmente mulheres indígenas, as quais geralmente lidam com a responsabilidade de cuidado da família, da comunidade e da terra.<sup>37</sup> Nesse sentido, o protagonismo de mulheres dentro do movimento indígena também traz a importância de incorporar a proteção do direito à autodeterminação e as perspectivas dessas mulheres nos esforços para a adaptação e para mitigação dos efeitos do Capitaloceno. Por direito à autodeterminação, consideramos a proteção à sua integridade física e psicológica, a proteção aos seus direitos de arbitrar sobre os rumos de suas próprias vidas.

O que percebemos na práxis dessas lideranças, e, de forma mais abrangente, na práxis de indígenas feministas na Amazônia como um todo e em outras partes do mundo, é o esforço para colocar as vozes das mulheres indígenas no centro das discussões e decisões sobre ações voltadas às mudanças climáticas. Cabe ressaltar que mulheres indígenas vêm, há muitos séculos, “manejando” seus territórios e preservando conhecimentos relacionados ao que se chama “manejo” “sustentável” de “recursos” “naturais”.<sup>38</sup>

Mais do que em qualquer outro espaço de produção intercultural de conhecimento, é nas práticas das lideranças indígenas mulheres que parece ficar mais evidente a interconexão entre as questões “ambientais” (a proteção dos territórios indígenas e da natureza nas diferentes gramáticas socioambientais, desde as mais “conservacionistas” até as mais preocupadas com

---

<sup>37</sup> Relembremos aqui algumas das principais características que ressaltamos no Capitaloceno, cuja raiz consideramos ser a situação colonial enquanto fenômeno global. Esta Era geológica possui uma face difusa, que atinge toda a humanidade: o aquecimento global e a desestabilização do clima planetário, a extinção em massa de espécies e da biodiversidade, a acidificação e o aumento do nível dos oceanos. Comunidades indígenas e aborígenes, bem como os pobres em todo o globo, são desproporcionalmente afetados por essas consequências difusas. Para além disso, ressaltamos a face relacionada às atividades humanas que ocasionam o advento desta nova Era: a exploração de combustíveis fósseis, a destruição de biomas para a expansão da agropecuária e a urbanização. De igual maneira, comunidades indígenas e aborígenes são impactadas desproporcionalmente pela violência dessas atividades: os seus territórios são invadidos e seus meios de subsistência, destruídos. Seus corpos, violentados e oprimidos.

<sup>38</sup> As aspas aqui indicam as translações de noções ocidentais para as epistemologias indígenas, em um movimento, ao mesmo tempo, violento (inexorabilidade da situação colonial), mas também conduzido pela agência indígena.

os direitos dos povos indígenas e populações tradicionais) e a justiça social. Isso porque suas práticas enfrentam diretamente as questões de gênero e raça, categorias de opressão estruturantes da situação colonial.

Cabe ressaltar a diversidade dessas práticas, que não se restringem às descritas por nossas principais interlocutoras nesta pesquisa. Há diversos campos e diversas escalas de atuação. Desde o âmbito local, comunitário, como a atuação de Valdenira, que lhe proporcionou o reconhecimento do movimento indígena e lhe permitiu transitar para atuações regionais, até atuações em esferas de poder “nacionais” e “internacionais” (com as ressalvas já feitas a essas noções). Lideranças como Sônia Guajajara e Joênia Wapichana, no Brasil, ou Phyllis Omidó e Hindou Oumarou Ibrahim, no Quênia, trazem a práxis feminista e anti-patriarcal para o plano internacional. Essa práxis se expressa tanto em mutirões comunitários com “a mulherada” para a produção de roçados coletivos, como Valdenira tanto fez no início dos anos 2000, quanto na atuação de Sônia Guajajara enquanto Ministra do Ministério dos Povos Indígenas do Brasil. São escalas de atuação complementares, orientadas pelo mesmo prisma: ser mulher indígena.

Ao trazer as vozes e as perspectivas de mulheres indígenas para o centro das discussões sobre políticas e ações voltadas para a mitigação e adaptação às mudanças climáticas, estas (e outras) lideranças abrem uma possibilidade para a construção coletiva de alternativas mais acuradas, equitativas e, em última análise, mais apropriadas. Essas lideranças trazem uma abordagem interseccional das consequências do Capitaloceno, uma vez que enfatizam as interconexões entre os eixos sociais, políticos, econômicos e de gênero no contexto da situação colonial que lhe deu origem e o perpetua. Através desta abordagem interseccional, mulheres indígenas em posição de liderança praticam e propõem respostas ao Capitaloceno. Essas respostas são inclusivas e informadas sobre as diversas experiências e necessidades dos membros das comunidades com as quais têm contato — seja o contato “de base”, isto é, as comunidades das quais são oriundas, sejam os contatos proporcionados por seu ativismo, isto é, comunidades com as quais se relacionam em sua atuação como lideranças.

Em suma, no que concerne ao enfrentamento do Capitaloceno, a perspectiva de mulheres indígenas traz um aporte fundamental, sem o qual outros esforços para dismantelar as estruturas coloniais não poderão ser bem-sucedidos: ela ressalta a dimensão patriarcal das estruturas coloniais. Se o patriarcalismo é estruturante da situação colonial, o empoderamento das mulheres é imperativo para o dismantelamento dessa situação.

## Capítulo 5

### Epistemologias indígenas no Capitaloceno

Traremos uma perspectiva indígena sobre a atual catástrofe climática — a marca irrevogável do Capitaloceno. Nesse sentido, haverá um diálogo entre essa perspectiva e um conceito ocidental: epistemologia.

Isso será feito trazendo as palavras de Edilson Poá Noke Ko'i, liderança geral da Terra Indígena Campinas/Katukina e Agente Agroflorestral formado na década de 2010. Os Noke Ko'i são um povo Pano. Perfazem atualmente, 1100 pessoas: 703 dentro da TI Campinas/Katukina (IBGE 2023), 113 no Rio Tauari e 250 no Rio Gregório (Poá Kone Ko'i, comunic. pess.). Após as *correrias* e o *cativeiro* da borracha, os Noke Ko'i foram reduzidos a quatro famílias, e se dispersaram entre o Rio Gregório e afluentes a jusante do Rio Juruá. Em duas diferentes levadas migratórias, ocuparam uma região no entorno da BR-364. Algumas famílias chegaram ainda no início da década de 1970, vindas do Juruá para a margem da recém-inaugurada rodovia BR-364, para aproveitar a proximidade com o centro urbano do município de Cruzeiro do Sul. Trabalharam, ao longo daquela década, no asfaltamento da estrada. Poá, entre outras lideranças com mais de 50 anos, é filho dessa região. Curiosamente, há lideranças mais novas, na casa dos 30 anos, que chegaram crianças, desta vez vindas do Rio Gregório, no final dos anos 1990. A TI Campinas Katukina foi homologada em 1985. O povo Noke Ko'i mantém forte a língua, de forma impressionante. Sendo um grupo pano relativamente pequeno, toda a população é falante da língua Noke Ko'i. Apenas as lideranças e professores falam português, e parte significativa da população é monolíngue. Fazer com que as crianças só aprendam português a partir da adolescência é uma estratégia utilizada. De igual forma, são orgulhosos por morarem tão perto de Cruzeiro do Sul e, ao mesmo tempo, não haver nenhuma família morando no município.

A fala de Poá Noke Ko'i a seguir foi proferida durante o efeito do Uni, em um momento de reflexão. Assim como já descrito em relação aos Shanenawa, os Noke Ko'i também possuem o hábito de conversar durante o efeito da ayahuasca. Nessa noite, eu estava presente. O objetivo da cerimônia foi preparar as lideranças para a reunião com as empresas contratadas pela Transmissora Acre, responsáveis pelas obras relativas ao Componente Indígena do Plano Básico Ambiental (CI-PBA). Esse componente é uma exigência da Funai para o licenciamento da instalação de 36 torres do linhão Feijó-

Cruzeiro do Sul dentro da Terra Indígena. Essa obra está impactando diretamente o povo Noke Ko'i. Por isso, parceiros como a Organização dos Povos Indígenas do Rio Juruá e a Comissão Pró-índigenas do Acre se uniram ao Ministério Público Federal e à Coordenação Geral de Licenciamento Ambiental para a elaboração de um Termo de Ajustamento de Conduta (TAC), que obriga a empresa a dialogar de forma coerente com as lideranças durante a execução do CI-PBA. As lideranças haviam paralisado a obra após seis samaúmas terem sido derrubadas na abertura do linhão. Segundo as lideranças, durante a consulta, os Noke Ko'i haviam deixado claro que as samaúmas — consideradas os pajés mais fortes para este povo — não poderiam ser cortadas para a implementação do linhão. No entanto, as lideranças foram ludibriadas pela empresa e assinaram documentos autorizando a derrubada dessas entidades em determinadas circunstâncias. Quando verificaram que seis samaúmas haviam sido derrubadas, as lideranças decidiram paralisar a obra e chamar atenção dos parceiros. Após algumas horas, nas quais um pequeno grupo de funcionários foi mantido refém, em um dia do início de 2024, lograram que o MPF interviesse nas tratativas entre os Noke Ko'i e a empresa.

Realizei, através da CPI-Acre, uma viagem de assessoria às lideranças para trabalhar, de forma pedagógica, o TAC resultante das negociações feitas entre elas e a empresa com a mediação do MPF. Haveria uma reunião com a empresa, mediada pela Funai, para rever alguns aspectos do CI-PBA à luz dos novos acordos. Era importante que as lideranças dominassem o conteúdo e a forma do TAC, por mais que soubessem que acordos haviam sido realizados. Por isso, Poá solicitou a assessoria à CPI-Acre.

Algumas noites antes das reuniões previstas, Poá compartilhou sua visão sobre a atual situação colonial/Capitaloceno. Acredito que a fala traz os principais aspectos de um certo entendimento indígena do Capitaloceno enquanto situação colonial, e do próprio lugar que os povos indígenas ocupam neste momento da história humana (e do planeta). Segue uma parte de sua fala, que resumirá, como se poderá constatar, os principais aspectos de uma epistemologia indígena no Capitaloceno:

**Edilson Poá Noke Ko'i**  
**08, junho, 2024**  
**Satanawa**

*Eu penso... durante a minha infância, quando eu tinha mais ou menos sete anos de idade, na época da produção de borracha, meu pai cortava seringa e eu acompanhava, e eu acompanhava ele pela estrada, baleando. Fazia aquela baladeira de seringa.*

*Trabalhava, a bem dizer, bem jovem, bem criança ainda. O que meu pai estava fazendo na caça, na pesca, ele me orientava: “é assim, é assim desse jeito, é assim que se rasteja anta, é assim que se rasteja queixada”. Tudo foi pela natureza e pelo meu mestre, meu pai. Ele partiu para outro mundo, mas deixou todo o conhecimento que ele tinha da vida, dos cantos, a história, que meu pai contou para mim e que hoje estou repassando para meu filho, Washimã. A história é assim, é passada de pai para filho.*

*Então, eu fico muito feliz quando vejo a natureza em pé. Ao mesmo tempo, fico triste quando vejo a natureza sendo destruída. As nossas riquezas naturais sendo acabadas, sendo queimadas. E, ao mesmo tempo, quando estou na força da medicina, fico pensando na vida. O clima ficando quente. Não tinha, não existia isso ao longo dos anos. Dava aquele frio de uma semana no mês de maio, e então chegava o verão. E hoje eu vejo até fruta dando fora da época, peixe subindo o rio fora da época. Então, isso é mundo, né? A água muito quente, você não consegue mais dar um mergulho. Isso tudo devido ao desmatamento da floresta pelo homem branco. Para eles, é bom porque eles vivem no ar condicionado, né? Mas para quem vive na floresta... tanto o indígena e o não-indígena que vive dentro da floresta, o nosso ventilador é a floresta. Isso eles não veem. Os bancos e os governos não veem isso, e quem vive na floresta se lasca. Não chega apoio para quem está preservando a floresta, para quem está salvando a vida. Não chega recurso nenhum na ponta. Se acaba no governo municipal e estadual, se acaba no município, se acaba no estado — o estado não repassa para o povo indígena, o povo que preserva a floresta, os povos originários, povos nativos da floresta. Isso eu acho um absurdo. Tanto recurso que vem da Noruega, do banco da Alemanha, dos Estados Unidos e outros países do mundo...*

*Fazem grandes conferências mundiais, falam bonito: “nós vamos preservar a Amazônia”. Falam bonito, mas quando chegam nos seus países, a coisa é diferente. Tantos milhões para ajudar os povos indígenas e esse dinheiro nunca chega e nunca vai chegar — se some no estado, se some no município, se some no governo federal e isso nunca chega. Nunca vai chegar para quem está preservando uma vida: preservando a floresta é preservando uma vida de uma humanidade. Isso as pessoas não veem, não enxergam, parece que estão cegos. Parece que não têm coração, não pensam as coisas para o futuro, só pensam as coisas para si. E daí o indígena se lasca, porque o indígena não pensa dessa forma. O indígena pensa diferente, pensa para futuramente, para uma vida melhor. Manter a floresta em pé, nosso ar-condicionado natural, todas nossas riquezas naturais, nossas medicinas, nossa farmácia viva, onde está a nossa festa, a*

*nossa casa e é onde nós estamos vivendo. Eu fico preocupado quando vejo dessa forma: o homem branco destruindo, jogando mercúrio no rio, matando peixe, matando ser humano, matando todas riquezas naturais...*

*Eu me lembro, quando eu era criança, a gente bebia a água do Juruá quando ia para a cidade. Hoje, o rio está todo poluído, contaminado de mercúrio, e assim em outros cantos do Brasil. Veja o que está acontecendo com os Yanomami... isso eu acho um absurdo, o mundo totalmente destruído. Destruído pelo homem branco. Quem sabe o que vai acontecer amanhã? Tudo o que a gente vê, alagação muito grande no Rio Grande do Sul, isso não é de qualquer jeito. É que estão destruindo a natureza. Enchente, queimada, essas coisas não vêm de qualquer jeito. O povo brasileiro não vê isso.*

*Eu, como Noke Ko'i, como liderança do meu povo, olho para o mundo. Não olho só para meu povo, olho para o mundo. Sempre tenho falado “vamos continuar preservando nossa floresta, vamos preservar a nossa vida — vida de quem mora aqui, no Japão...”. Para nós, povo Noke Ko'i, tudo que é criado é deus. Terra, para nós, é Deus. Floresta, para nós, é Deus. Água, para nós, é Deus. Tudo é e foi criado por Deus — nós também fomos criados por Deus. Deus não é uma pessoa que a gente vê. Ninguém vê Deus. Mas tudo aquilo que foi criado por ele, nós consideramos Deus. Tudo é Deus. Eu tenho observado muito isso: ao mesmo tempo, o homem branco nessas grandes conferências, nessas grandes reuniões, o homem branco envenena Deus. Envenenando água, matando peixe, destruindo, mete a máquina na terra, mete veneno para a plantação crescer mais rápido... o homem branco está envenenando Deus. E, isso, não sabem. Só quem sabe é quem pensa para futuramente. É como eu disse: sou pequeno no tamanho e grande na responsabilidade.*

Escutamos, nesse discurso, um entrelaçamento entre a condição histórica da situação colonial — neste caso, do cativo da borracha às dinâmicas de poder de grandes bancos e países, passando pela dinâmica de poder de Estado — e a emergência climática, enfatizada principalmente pela desregulação dos ciclos hidrológicos e dos comportamentos de animais e frutos. Há um ponto de crítica ao campo teológico da epistemologia ocidental: o “tudo é Deus”, em oposição ao Deus de Abraão. Ao passo que tudo é Deus, o Capitaloceno é o envenenamento de Deus. Em uma rotação de perspectiva, o homem branco está, em última instância, envenenando Deus.

\*\*\*

Ao longo desta pesquisa, em parceria com nossas e nossos interlocutores, analisamos três diferentes campos de produção e reprodução de conhecimento indígena no Acre: as práxis dos Agentes Agroflorestais Indígenas, dos jovens Shanenawa e das lideranças femininas. A questão do associativismo mostrou-se transversal a essas práxis: a dinâmica de relação entre a Associação do Movimento dos Agentes Agroflorestais Indígenas do Acre e a Comissão Pró-Indígenas do Acre; o empenho de jovens para criar uma associação que possibilite concatenar os esforços por fortalecimento cultural e estreitamento de laços intercomunitários, com o diálogo com o Estado; a importância, no que concerne ao protagonismo feminino, da conquista de espaços dentro de associações indígenas. É necessário dizer que a minha intenção inicial, ao elaborar o plano de pesquisa em 2018, era trabalhar apenas com os AAFIs. Porém, seguindo a premissa de adequar os objetivos da pesquisa ao campo, o protagonismo das mulheres e dos jovens surgiram como elementos centrais para a compreensão do movimento indígena no Acre. Isto é, procurei coadunar o recorte analítico ao perfil do movimento indígena naquela região. Dessa forma, o recorte seguiu a dinâmica do movimento indígena do Acre e do diálogo com interlocutores e interlocutoras que aparecem neste trabalho. Oferecemos aqui um mosaico, um artefato que espelha a complexidade dos vários campos de produção e reprodução indígena de conhecimento intercultural no Acre.

Retomemos as noções de Capitaloceno, situação colonial e interculturalidade à luz da etnografia produzida nesta pesquisa, para aprofundar o debate sobre sua pertinência na compreensão das realidades vivenciadas pelos povos indígenas no Acre e, de forma mais ampla, pelos povos aborígenes em nível global. Neste momento, não pensamos essas noções apenas enquanto categorias analíticas, mas sim como marcadores discursivos entre-mundos, interculturais. Marcadores de uma linguagem comum, presentes tanto nos discursos e práxis de lideranças indígenas quanto no campo epistemológico dos Estados e de entidades internacionais. Evidentemente as palavras Capitaloceno, interculturalidade e situação colonial não são encontradas nos discursos indígenas aqui trabalhados. Porém estes conceitos estão lá. Nomeá-los é um recurso de diálogo. Não importa tanto agora de onde surgiram, em qual seara, se no campo epistêmico ocidental, se no campo epistêmico indígena. O que importa é que são utilizados por estes diversos atores em relação — utilizados no âmbito discursivo e no âmbito da práxis.

Isso nos leva às experiências de produção de Planos de Gestão Territorial e Ambiental (PGTAs) feitos no Acre — os mesmos que inspiraram a PNGATI. Um

exemplo emblemático é o PGTA produzido pelos Huni Kuin do Jordão. Um plano que foi gestado por oito anos, e que envolveu a realização de acordos entre as mais de 30 aldeias do Rio Jordão e Rio Tarauaca: o *Plano de Gestão Territorial e Ambiental das Três Terras Indígenas Kaxinawa do Rio Jordão*. São elas: TI Kaxinawa do Baixo Rio Jordão, TI Kaxinawa do Rio Jordão e TI Kaxinawa do Seringal da Independência. O trabalho costurado pelas lideranças resultou em um PGTA conjunto. Foram feitos acordos intercomunitários relativos à caça, à pesca, à criação de áreas de refúgio para animais, à preservação da mata ciliar, ao manejo de resíduos sólidos, entre outros temas.

O PGTA foi publicado em 2013, através de uma parceria entre a AMAAIAC e a CPI-Acre. Porém, por ser um livro, é um objeto estático. Enquanto acordo, igualmente, torna-se esmaecido com o tempo. Nesse sentido, os processos de atualização dos PGTAs devem ser constantes. Em 2023, houve uma reavaliação do PGTA nessas Terras Indígenas, realizada por AAFIs e por mim, como assessor da CPI-Acre. Descobriu-se, por um lado, uma lacuna geracional, por outro, os logros e os pontos fracos do Plano.

Pelo fato de os acordos terem sido realizados há dez anos, muitos jovens nem sequer tinham conhecimento de alguns deles. Por isso a importância da revisão. Por outro lado, verificou-se que a estipulação das áreas de refúgio possibilitou o reaparecimento de bandos de queixada no baixo curso do rio Jordão. Durante a década de 1990, esses bandos haviam desaparecido dessa região e, em 2013, já não eram avistados. No ano de 2023, foi constatado o reaparecimento desses animais na região. Levando-se em consideração que esses bandos nunca deixaram de circular no alto curso do rio Jordão, depreende-se que foi graças aos acordos referentes à área de refúgio que eles puderam novamente circular nas regiões mais a jusante desse rio. A ideia de refúgio é simples: não se caça nas cabeceiras dos igarapés. Após dez anos desse acordo bem cumprido, frutos começaram a ser colhidos. Claro que esse acordo não foi livre de dissenso. Caçadas com cachorro, ainda que esporádicas e episódicas, não deixaram de ocorrer. Porém, com uma intensidade significativamente menor.

Por outro lado, os acordos referentes à mata ciliar não foram cumpridos. Boa parte das margens do rio Jordão continua sendo usada para roçados. Esses dois exemplos demonstram o dinamismo do PGTA e reforçam que o cumprimento dos acordos é essencial para sua efetiva “implementação” — ou, mais precisamente, “realização”

As negociações intercomunitárias para a implementação e realização de Planos de Gestão Territorial e Ambiental de suas Terras Indígenas podem ser consideradas como corolários das relações interculturais. Há a interpenetração de coletividades aglutinadas

em duas entidades: os coletivos comunitários agrupados em *povos indígenas*, os interesses difusos da sociedade brasileira, representados pelo Estado. Técnicas ocidentais de manejo e gestão, que objetificam sujeitos como a floresta e as águas, se dispõem lado a lado com acordos entre aldeias para lidar com esses sujeitos. Áreas de refúgio nada mais são do que a casa de seres com nomes, histórias e laços de parentesco. As cutias se conhecem. Se uma cutia desaparece (é caçada), as outras dão por falta dela, como nos explica o AAFI Edilson Poá.

## Conclusão

É essencial destacar como o protagonismo da juventude Shanenawa no Acre, especialmente por meio da fundação da associação Shane Feru Xinã Peshkuay Keneya, revela um exemplo potente de *sympoiesis*, conceito central na obra de Donna Haraway. Em *Staying with the Trouble* (2016), Haraway propõe a ideia de que todos os seres estão interligados e que a criação coletiva é inerente à sobrevivência e à resistência em tempos difíceis, como ela denomina o Chthuluceno. Nesse contexto, as práticas da juventude Shanenawa refletem não apenas um esforço de revitalização cultural e fortalecimento de laços comunitários, mas uma resposta ativa às crises ecológicas e sociais que atravessam suas vidas, reforçando o conceito de “fazer junto” que Haraway destaca.

Ao observar o movimento jovem, liderado por figuras como Tëka e Maná, que promovem a revitalização de práticas ancestrais, como o uso do *Uni* (ayahuasca) em cerimônias intergeracionais e intercomunitárias, podemos entender essa ação como um exemplo claro de *sympoiesis*. A juventude Shanenawa, ao buscar fortalecer a coesão entre suas comunidades, criar uma associação e planejar a 1ª Conferência da Juventude Shanenawa, envolve-se em um processo de construção coletiva que vai além de lideranças individuais, promovendo uma interconexão entre gerações, aldeias e práticas culturais. Assim, eles respondem não só às demandas internas de seu povo, mas também às pressões externas do sistema colonial e capitalista.

Haraway argumenta que a sobrevivência no Chthuluceno exige a colaboração e a interdependência de todos os seres, humanos e não-humanos. No caso dos jovens Shanenawa, a própria reintrodução e valorização do *Uni* como prática coletiva serve como uma metáfora concreta dessa interdependência. O cipó e as tradições associadas ao seu uso refletem o elo entre os jovens e seus ancestrais, mas também entre eles e o meio ambiente que procuram proteger e regenerar. O preparo do *Uni* e sua distribuição entre as aldeias, como descrito nas cerimônias do rodízio, simbolizam essa teia de interconexões que Haraway evoca. Ao mesmo tempo, a juventude está criando novas alianças, tanto dentro do movimento indígena quanto com outras esferas da sociedade.

Os fundamentos epistemológicos que sustentam a profissão e o *ethos* dos Agentes Agroflorestais Indígenas no Acre emergem de uma articulação entre saberes tradicionais indígenas e práticas técnicas ocidentais, configurando um processo de interculturalidade profundo e dinâmico. Essa base epistemológica se apresenta na Proposta Político-

Pedagógica e Curricular (PPP), de 2008. Os AAFIs se tornaram figuras centrais na mediação entre o conhecimento tradicional indígena e as tecnologias e conhecimentos científicos ocidentais voltados para a gestão ambiental.

A interculturalidade é um conceito central na epistemologia dos AAFIs, pois reflete a interação contínua e dinâmica entre diferentes sistemas de conhecimento. No PPP, a formação dos AAFIs é desenhada para promover o diálogo entre o conhecimento indígena e o conhecimento técnico ocidental, que inclui práticas agroflorestais, mapeamento territorial e, é claro, gestão ambiental. Buscamos argumentar que os AAFIs desempenham um papel crucial na produção de saberes que resistem ao modelo hegemônico ocidental, ao mesmo tempo em que se apropriam de certos elementos desse modelo para garantir a sustentabilidade e a preservação dos territórios indígenas. Assim, a interculturalidade não é apenas um conceito teórico, mas uma prática diária que guia as ações dos AAFIs em suas funções.

Os fundamentos epistemológicos dos AAFIs também estão profundamente enraizados nas cosmologias indígenas, particularmente nas noções de território como espaço sagrado e interligado. Os povos indígenas do Acre, como os Noke Ko'i e os Shanenawa, concebem o território como um espaço que não é meramente físico, mas que envolve uma teia de relações espirituais e ecológicas. O território é o local onde se dá a vida social, espiritual e produtiva, e os AAFIs, como defensores do território, operam dentro dessa compreensão ampliada. Nesse sentido, é possível entender, finalmente, a educação intercultural como parte da resistência à situação colonial.

Por fim, em última instância, os fundamentos epistemológicos dos AAFIs se relacionam com a busca pela autonomia indígena e a soberania territorial. Os AAFIs desempenham um papel fundamental na garantia do direito dos povos indígenas de governar seus territórios de acordo com seus próprios sistemas de conhecimento e suas próprias prioridades.

Os AAFIs são mais do que meros técnicos; eles são agentes de transformação que operam em um espaço intercultural, integrando saberes tradicionais e científicos em prol da defesa dos territórios e da sustentabilidade das comunidades indígenas. Sua profissão e *ethos* são profundamente informados por uma epistemologia intercultural, que desafia as lógicas coloniais e promove uma visão de mundo centrada na valorização do conhecimento indígena e na aquisição do conhecimento ocidental (técnico, em particular) e de uma compreensão abrangente do mundo dos brancos (como funciona o Estado, como são produzidas e executadas as políticas públicas).

É importante destacar como as trajetórias de vida de Valdenira Huni Kuin e Edilene Shanenawa ilustram, de maneira singular e complementar, o protagonismo feminino no movimento indígena do Acre. Ambas as lideranças representam dimensões fundamentais dessa luta, que transcende a ocupação de espaços institucionais e públicos, adentrando o cotidiano das mulheres indígenas e suas responsabilidades para com suas comunidades.

Valdenira, criada dentro da Terra Indígena Igarapé do Caucho, começou sua atuação ainda jovem, impulsionada por lideranças comunitárias que reconheceram nela o potencial para mobilizar mulheres e jovens na luta pela soberania alimentar e geração de renda. Sua atuação na base e sua expansão para o cenário regional revelam a importância da articulação comunitária para a construção de alternativas produtivas e de empoderamento feminino.

Por outro lado, a trajetória de Edilene Shanenawa nos convida a refletir sobre o despertar para a indianidade e o ingresso no movimento indígena em uma fase adulta. Ao combinar sua formação acadêmica com o ativismo, Edilene traz à tona uma perspectiva diversa sobre a liderança indígena, mostrando que o fortalecimento cultural e a educação formal podem andar juntos, oferecendo novas ferramentas de luta para as mulheres indígenas. Sua experiência, permeada pela formação universitária e pela articulação entre diferentes identidades culturais, mostra a força de quem, ao se descobrir indígena, passa a lutar por seu lugar no movimento com a mesma intensidade das mulheres criadas nas aldeias.

Valdenira, por exemplo, ao se engajar com a organização das mulheres na produção de roçados comunitários e na promoção de autonomia alimentar, está construindo uma forma de resistência que poderia ser interpretada como descolonial. Ela não apenas desafia o patriarcado ao mobilizar mulheres para liderarem atividades produtivas, mas também questiona a lógica econômica colonial, que impõe a dependência do mercado e dos programas de distribuição de alimentos. Sua visão de soberania alimentar se opõe ao modelo colonial de exploração da terra, ao propor um retorno às práticas comunitárias de subsistência, o que Lugones chamaria de uma prática feminista descolonial que desafia as formas de dominação racial, de classe e de gênero.

Edilene, por sua vez, ao entrar no movimento indígena após completar sua formação universitária, ilustra outro aspecto importante da análise de Lugones: a luta pela identidade indígena em um mundo moldado pelo colonialismo racial. Sua trajetória de autodescoberta e de resistência à imposição de um sistema patriarcal e capitalista reflete

a “conhecimento situada” de que fala Lugones, que reconhece a importância das experiências vividas por mulheres racializadas como uma forma legítima de saber. Edilene, ao vincular sua atuação política ao conhecimento acadêmico e à pesquisa, utiliza a educação como uma ferramenta de resistência, ao mesmo tempo em que reivindica seu pertencimento ao mundo indígena, desafiando as fronteiras entre o este mundo e o ocidental.

As histórias de vida dessas duas lideranças evidenciam os desafios enfrentados pelas mulheres indígenas para ocupar espaços de poder, seja nas aldeias, nas associações indígenas ou nos órgãos do Estado. Elas lutam contra a violência de gênero, o machismo enraizado nas comunidades e a marginalização histórica dos povos indígenas. Ao mesmo tempo, suas trajetórias revelam a importância de ações coletivas, como a criação de roçados comunitários e a mobilização para a participação política, como formas de promover a soberania alimentar, o empoderamento econômico e a preservação cultural.

O protagonismo feminino é um elemento central e estruturante da resistência indígena no Acre. Valdenira e Edilene são exemplos de como as mulheres indígenas, apesar das adversidades, continuam a ser o esteio da luta pela vida, pelo território e pela autodeterminação de seus povos. É por meio dessas lideranças que o movimento indígena do Acre se fortalece e avança, e é nelas que reside a esperança de um futuro em que as mulheres indígenas possam ocupar plenamente os espaços de decisão e poder, tanto dentro quanto fora de suas comunidades.

Outro ponto crucial da análise de Lugones é a noção de “múltiplas opressões” que afetam as mulheres racializadas. As histórias de Valdenira e Edilene demonstram como as mulheres indígenas no Acre enfrentam a opressão de gênero, classe e raça, mas resistem a essas forças ao construir redes de apoio comunitário e buscar formas de poder e liderança que desafiam tanto o patriarcado quanto as estruturas coloniais ainda presentes nas políticas públicas e nos projetos de desenvolvimento voltados para as Terras Indígenas.

O protagonismo feminino no movimento indígena do Acre não é apenas uma luta por igualdade de gênero, mas sim uma resistência descolonial que desafia a colonialidade do poder em suas múltiplas facetas. Valdenira e Edilene não apenas lutam por espaços de liderança, mas também por uma reconfiguração das relações de poder dentro e fora de suas comunidades. Isso vai ao encontro da proposta de Lugones de um feminismo descolonial, que reconhece que a libertação das mulheres racializadas deve estar ligada à luta mais ampla contra o colonialismo, o capitalismo e o patriarcado, todos interligados.

Esta tese, construída como um mosaico, busca refletir a diversidade e a interconexão das forças que impulsionam o movimento indígena no Acre. Mulheres, jovens e Agentes Agroflorestais Indígenas (AAFI) se envolvem ativamente em lutas pela autonomia, revitalizam tradições e criam caminhos para o futuro. Essas ações não pertencem a um único grupo, mas se manifestam de forma transversal, demonstrando que a força do movimento reside na atuação conjunta e entrelaçada dessas três dinâmicas.

Mais do que uma análise acadêmica, esta tese se propõe a ser uma contribuição para o próprio movimento indígena. Ao colocar em diálogo as histórias, os saberes e as práticas que emergem dessas três dimensões, espero que esta obra sirva de ferramenta para o fortalecimento das lutas coletivas que estão em curso, honrando as trajetórias daqueles que resistem e constroem, em meio a tantos desafios, um caminho para um mundo melhor.

## BIBLIOGRAFIA

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Martins Fontes, São Paulo. 1998

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Boitempo, São Paulo. 2004

ALBERT, Bruce. O ouro canibal e a queda do céu. IN: RAMOS, Alcida & ALBERT, Bruce. **Pacificando o branco: Cosmologias do contato no Norte Amazônico**. Editora Edusp, São Paulo, 239-276, 2000

ALMEIDA, Mauro William Barbosa de. **Rubber Tappers of the Upper Juruá River, Brazil: The Making of a Forest Peasant Economy**. Dissertation. University of Cambridge. 1992

ANDERSON, Benedict (Ed.). Introduction. IN: **Mapping the Nation**. Verso, London. 2012 (1ª Publicação: 1996)

BANIWA, Gersem. Indígenas no Ensino Superior: novos desafios para as organizações indígenas e indigenistas no Brasil. In: BAINES, S.G. et. al. (Org.) **Faces da Indianidade**, Capes, Curitiba, p. 187-202, 2009

BALAKRISHNAN, Gopal. The National Imagination. IN: ANDERSON, Benedict (Ed.). **Mapping the Nation**. Verso, London. 2012 (1ª Publicação: 1996)

BALÉE, W. Biodiversidade e os Indígenas Amazônicos. In Viveiros de Castro, Eduardo & Carneiro da Cunha, Manuela. **Amazônia: Etnologia e História Indígena**. São Paulo: Edusp: 385-393. 1993

BARRETO FILHO, Henyo. Populações tradicionais: introdução à crítica da ecologia política de uma noção. In: Adams, Cristina et. al. (eds.) **Sociedades caboclas amazônicas**. São Paulo; Annablume, Fapesp. 2006 109-145.

BELAUNDE L.E., Echeverri J.A. “Como un padre que da consejo”: Paullinia yoco entre los airo-pai del Perú, in M. Lenaerts y A. M. Spadafora, (org.), **Pueblos indígenas, plantas y mercados: Amazonía y Gran Chaco**, Bucarest, FLACSO/Zeta Books, pp. 107-135. 2008

BETTINI, Giovanni. Environmental catastrophe. In: CASTREE, N.; HULME, M.; PROCTOR, J. D. **Companion to Environmental Studies**. London and New York : Routledge, pp. 39-42. 2018

BRIGHTMAN M. Plants, property and trade among the Trio and Wayana of southern Suriname, in M. Lenaerts y A. M. Spadafora, (org.), **Pueblos indígenas, plantas y mercados Amazonía y Gran Chaco**, Bucarest, FLACSO/Zeta Books, pp. 157-173. 2008

BRITO Maciel, Ney José. **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 de doutorado. Unb. 2018

CALAVIA SAÉZ, Oscar. Mito, história e modelos etnológicos. *MANA* 6(2):7-35, 2000

CANGAÇU, Carolina Lima. **O cinema Huni Kuin no “tempo da cultura”.** Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social/Usf. 2018

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O Indígenas e o Mundo dos Brancos.** Editora Universidade de Brasília 3ª Edição. Brasília 1981 [1964]

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Cultura com aspas.** Cosacnaif. São Paulo. 2009

CASTRO-GÓMEZ, Santiago & GROSGOUEL, Ramón. Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico In: Castro Gómez, S. & Grosfoguel, R. (Eds.) **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.** Siglo del hombre Editores. 2007

CHAKRABARTY, Dipesh. **O clima da história: quatro teses.** *Sopro*, 91, p. 1-22. 2013

CLIFFORD, James. **Dilemas de la Cultura. Antropología, Literatura y arte en la perspectiva posmoderna.** Gedisa Editorial, Barcelona 2001.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. Ch'ixinakax utxiwa: **Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores.** Tinta Limón Ediciones. Buenos Aires, 2010

CRUTZEN, Paul; STEFFEN, Will; GRINEVALD, Jacques; McNEILL, John. The Anthropocene: conceptual and historical perspectives. IN: **Philosophical Transactions** (369): 842-867, 2011

DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, E. **Há um mundo por vir? Ensaio sobre o medo e os fins.** Florianópolis: Cultura e Barbárie/ISA, 2014

DUSSEL, Enrique. **Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação.** *Revista Sociedade e Estado* Volume 31 Número 1 Janeiro/Abril 2016

ERIKSON, Philippe. **El sello de los antepasados. marcado del cuerpo y demarcación étnica entre los Matis de la Amazonía.** ABY AYALA / Instituto Francés de Estudios Andinos. 1999

ESCOBAR, Arturo. **El final del Selvaje: Naturaleza, Cultura y Política en la Antropología Contemporánea.** ICAN, Bogotá, 1999

FLECK, David. Panoan Languages and Linguistics. **Anthropological Papers of the American Museum of Natural History.** 2013

FALS-BORDA, Orlando & RAHMAN, Muhammad Anisur. **Action and Knowledge Breaking the Monopoly With Participatory Action-Research.** Apex Press, New York. 1991

FAO. **Declaration of Nyéléni**. Disponível em: <https://www.fao.org>, 2007

FLORIDO, Marcelo Pedro. **As parentológicas Arawa e Arawak: Um estudo sobre parentesco e aliança**. Dissertação. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/USP. 2008

FRESCHI, Julieta Matos. **Autoria, Interculturalidade e Conhecimentos Etno-Ecológicos: O caso dos Agentes Agroflorestais do Acre**. Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília. Centro de Desenvolvimento Sustentável, 2014

GALLOIS, Dominique. “Nossas falas duras”: discurso político e auto-representação Waiãpi. IN: RAMOS, Alcida & Albert, Bruce. **Pacificando o branco: Cosmologias do contato no Norte Amazônico**. Editora Edusp, São Paulo, 205-238. 2000

GAVAZZI, Renato Antonio. **Agrofloresta e Cartografia Indígena: a gestão territorial e ambiental nas mãos dos Agentes Agroflorestais Indígenas do Acre**. Dissertação de Mestrado. Departamento de Geografia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. 2012

GIDDENS, Anthony. **The politics of climate change**. Cambridge: Polity Press, 2009

GOLDMAN, Márcio. **Como funciona a Democracia: Uma Teoria Etnográfica da Política**. 7Letras. 2006

GONZALEZ-CASANOVA, Pablo. **Colonialismo interno. Una redefinición. Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo**. México: Universidad Autónoma de México. 2003

GORDON, Flávio. **Os Kulina do Sudoeste Amazônico: História e Socialidade**. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social /Museu Nacional /Universidade Federal do Rio de Janeiro PGAS-MN/UFRJ, Rio de Janeiro, 2006

HARAWAY, Donna J. Symptoiesis. IN: **Staying with the trouble. Making kin in the Chthulucene**. Durham and London: Duke University Press, pp. 58-98. 2016

HARTLEY, Daniel. Anthropocene, Capitalocene, and the Problem of Culture. In: MOORE, Jason W. (Ed.). **Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism**. Oakland: Kairos Books, pp.154-165. 2016

HILL, Jonathan D.,&SANTOS-GRANERO, Fernando (Eds.). **Comparative Arawakan Histories. Rethinking language, family and cultural area in Amazon**. University of Illinois. 2002

HUGH-JONES, S. 1992. Yesterday luxuries, tomorrow necessities: business and barter in northwest Amazonia. In: Hugh Jones & Humphrey (Org.). **Barter, exchange and value: an anthropological approach**. Cambridge University Press. Cambridge. 1992

INGOLD, Tim. Two reflections on ecological knowledge. In: Glauco Sanga and Gherardo Ortalli (eds.), **Nature Knowledge. Ethnoscience, Cognition, and Utility**. New York: Berghahn Books, pp. 301-311. 2003

IPCC: Sections. In: **Climate Change 2023: Synthesis Report. Contribution of Working Groups I, II and III to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change** [Core Writing Team, H. Lee and J. Romero (eds.)]. IPCC, Geneva, Switzerland, pp. 35-115. 2023

KOLBERT, Elizabeth. **The Sixth Extinction: An Unnatural History**. Henry Holt and Co., New York. 2014

KOPENAWA, Davi & ALBERT, Bruce. **A Queda do Céu: Palavras de um xamã yanomami**. Companhia das Letras. São Paulo. 2010

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. Companhia das Letras. 2019.

LASSITER, Luke Eric. **The Chicago Guide to Collaborative Ethnography**. The University of Chicago Press, Chicago, 2005.

LATHRAP, Donald. **The Upper Amazon**. Praeger Publishers Inc., New York, 1970

LATOUR, Bruno. **Políticas da natureza como associar as ciências à democracia**. Trad. Carlos Aurélio Mota de Souza, Editora Unesp. 2019 (eds. Em francês 1999,2004)

LATOUR, Bruno. **Face à Gaia. « Huit conférences sur le Nouveau Régime Climatique »**. Paris: La Découverte, pp.164-234. 2015

LATOUR, Bruno. **Ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora**. Trad: Benedetti. Editora Unesp, 2000 [1a publicação 1998]

LA VIA CAMPESINA. **Food Sovereignty and Peasant Rights**. Disponível em: <https://viacampesina.org>, 2018

LENAERTS M., Etnobotánica ashéninka, entre la tradición y la modernidad: ¿Qué significa “conocer las plantas?”, **Mundo Amazónico**, vol. 2, pp. 67-94. 2011

LÓPEZ-GARCÉS, Claudia Leonor. Pueblos indígenas, fronteras y estados nacionales: Reflexiones histórico-antropológicas desde las fronteras Brasil-Colombia-Perú y Brasil-Francia. **Mundo Amazónico 2**: 155-178, 2011

LUGONES, Maria. **Rumo a um feminismo descolonial**. **Revista Estudos Feministas**. Artigo originalmente publicado na revista Hypatia, v. 25, n. 4, 2010. file:///C:/Users/rodri/Documents/Pensamento/decolonial/na/América/Latina/Rumi/a/um/feminismo/descolonial/Maria/Lugones.pdf

MAAP. **Amazon Deforestation & Carbon Update for 2023**. MAAP Project. Disponível em: <https://www.maaproject.org>, 2023

MAAP **State of the Amazon in 2023**. MAAP Project. Disponível em: <https://www.maaproject.org>, 2023

MELATTI, J.C. Os padrões Marúbo. **Anuário Antropológico**, Brasília. 1983

MENZIES, Charles R.(Ed.).**Traditional Ecological Knowledge and Natural Resource Management**. University of Nebraska Press, 2006

MIGNOLO, Walter D. A Geopolítica do Conhecimento e a Diferença Colonial. **Revista Lusófona de Educação**, 48, 187-224, 2002.

MOORE, Jason W. (Ed.). **Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism**. Oakland: Kairos Books, 2016.

MOURA, Guilherme Fagundes. **Fogos Gerais: Transformações Tecnopolíticas na Conservação do Cerrado (Jalapão, TO)**. Tese. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social / Universidade de Brasília. 2019

NADASDY, Paul. **Hunters and Bureaucrats: Power, Knowledge, and Aboriginal State Relations in the Southwest Yukon**. Vancouver: University of British Columbia Press 2003.

NOBRE, Carlos et all. Land-use and climate change risks in the Amazon and the need of a novel sustainable development paradigm. **Proceedings of the National Academy of Sciences of United States of America**.vol. 113 no.39. p.1075910768. 2016

OLIVEIRA, Alessandro. Awnetypan amazad: políticas indígenas do habitar e gestão territorial-ambiental em terras indígenas. **Anuário Antropológico v.45 n.1**. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (UnB), 25-46. 2020

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Uma Etnologia dos “Indígenas Misturados”? Situação Colonial, Territorialização e Fluxos Culturais. **MANA** 4(1):47-77, 1998

PIMENTA, José. Indigenismo e ambientalismo na Amazônia ocidental: a propósito dos Ashaninka do rio Amônia. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 50, n. 2, p. 633-681, jul./dez. 2007.

PLANO DE GESTÃO TERRITORIAL E AMBIENTAL DAS TRÊS TERRAS INDÍGENAS KAXINAWÁ DO JORDÃO. Associação do Movimento dos Agentes Agroflorestais Indígenas do Acre/ Comissão Pró-Indígenas do Acre. 2013

POSEY, Darrell. Os povos tradicionais e a conservação da biodiversidade. In C. Pavan (org.) **Uma estratégia latino-americana para a Amazônia** v.1. São Paulo: Memorial/Unesp: 149-157, 1996

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade, Poder, Globalização e Democracia. **Novos Rumos** ano 17, v. 7, 2002

RAMOS, Alcida & Albert, Bruce. **Pacificando o branco: Cosmologias do contato no Norte Amazônico**. Editora Edusp, São Paulo, 2000

RAMOS, Alcida Rita. O Indígenas hiper-real. **Critique of Anthropology**. Vol. 14, n°2/153-172. 1994

RAMOS, Alcida Rita. **Hierarquia e Simbiose. Relações Intertribais no Brasil**. São Paulo. Hucitec/INL-MEC. 1980

RAPPAPORT, Joanne. **The Politics of Memory: Native Historical Interpretation in the Colombian Andes**. Duke University Press, 1998.

RESTREPO, Eduardo. **Políticas de la teoría y dilemas en los estudios de las colombias negras**. Editorial Universidad del Cauca, Cauca. 2005

RESTREPO, Eduardo. **Intervenciones en teoría cultural**. Editorial Universidad del Cauca, Cauca. 2012

RESTREPO, Eduardo. **De qué se trata la labor Etnográfica?** Conferência. Universidad Surcolombiana, Radio Universidad Surcolombiana 89.7 FM. 12/04/2020

RIBEIRO, Gustavo Lins & ESCOBAR, Arturo. **Antropologías del mundo: transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder**. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. México DF. 2009

SAHLINS, Marshal. **Cosmologies of Capitalism: the Trans-Pacific Sector of the “World System”**. 1988

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço: Técnica e Tempo. Razão e Emoção**. São Paulo, SP: EDUSP (Editora da Universidade de São Paulo), 2002 [1996]

SANTOS-GRANERO, Fernando. Arawakan sacred landscapes. Emplaced myths, Place Rituals, and the Production of Locality in Western Amazonia. In: Ernst HALBMAYER & Elke MADER (eds.) **Kultur, Raum, Landschaft. Zur Bedeutung des Raumes in Zeiten der Globalität.**, Frankfurt am Main: Brandes & Apsel Verlag. Pp 93-122, 2004

SANTOS-GRANERO, Fernando. The Arawakan Matrix: Ethos, Language and History in Native South America. In: Jonathan D. Hill & Fernando Santos-Granero (Eds.) **Comparative Arawakan Histories: rethinking Language Family and Cultural Area in Amazonia**. University of Illinois Press, 25-50, 2002

SHANENAWA, Eldo Carlos Gomes Barbosa. **“Os novos não falam a Nuke Tsây, querem ser não indígenas”:** usos linguísticos e possibilidades de (re)existências linguísticas do povo Shanenawa da Terra Indígena Katukina/Kaxinawa (Aldeia Morada Nova). Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Acre, Programa de Pós-Graduação em Letras: Linguagens e Identidade. Rio Branco. 2022

SHIVA, Vandana. **Biopirataria: a pilhagem da natureza e do conhecimento**. Editora Vozes, Petrópolis 2001

SOUZA LIMA, Antônio Carlos. Estado e Povos Indígenas no Brasil Contemporâneo: da tutela à ação do movimento indígena, in: VALLE, C.G. (org) **ETNICIDADE E MEDIAÇÃO**, Annablume Editora, São Paulo, p.87-116, 2015

TAUSSIG, Michael. **Shamanism, Indigenismo, and the wild man a study in terror and healing**. The University of Chicago Press, Chicago, 1987

UNITED NATIONS ENVIRONMENT PROGRAMME & WORLD METEOROLOGICAL ORGANIZATION. **Intergovernmental Panel on Climate Change: The Physical Science Basis**. 2021.

VASCO, Luis Guilherme. **Así es mi método en etnografía**. TABULA RASA. No.6, janeiro-julho 2007

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural**. São Paulo: Cosac Naify.2015b.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Etnologia brasileira. IN: Sergio Miceli (org.) **O que ler na Ciência Social brasileira (1970-1995)** Vol. I (Antropologia), p. 109-223. 1999

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo amerIndígenas. **MANA** [online]. 1996, vol.2, n.2, pp. 115-144. 1996.

WALLERSTEIN, Immanuel. **The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century**. Nova Iorque: Academic Press, 1974.

WALSH, Catherine. Interculturalidad y colonialidade del poder: um pensamento y posicionamento “otro” desde la diferencia colonial. In: Castro Gómez, S. & Grosfoguel, R. (Eds.) **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Siglo del hombre Editores. 2007

WESTERN, David et. Alli (Eds.). **Natural Connections. Perspectives in Community-based Conservation**. Island Press, Washington,DC. 1994

WESTERN, David. at alli. The status of wildlife in protected áreas compared to non-protected áreas of Kenya. **PloS one**, 4(7), 2009.

World Resources Institute. Forest Pulse: **The Latest on the World’s Forests**. World Resources Institute Research. Disponível em: <https://research.wri.org>, 2023

## **FONTES DOCUMENTAIS**

Aboriginal Affairs and Northern Development Canada. **Indigenous Knowledge and Science**. 2012

African Wildlife Foundation. **Samburu Heartland**. 2021

BOLLING, M. **Indigenous Peoples in Kenya: Land Rights, Ethnicity and Representation.** 2014

AMAAIAC. **Relatório do I Fórum dos Agentes Agroflorestais Indígenas do Acre.** Centro de Formação dos Povos da Floresta. Rio Branco, mimeo. 2004

AQUINO, Terri Vale de. **Indígenas Caxinauá: de seringueiro caboclo e peão acreano.** Centro de Documentação e pesquisa Indígena, Comissão Pró-Indígenas do Acre. Rio Branco, 1982

Canadian Council on Ecological Areas. **Conservation Values of Indigenous Protected Areas in Canada.** 2019

Canadian Parks Council. **Indigenous Perspectives on Protected Areas and the Pathway to Canada Target 1: Final Report.** 2018

CPI-ACRE/AC&AMAAIAC. **Projeto Político Pedagógico do Centro de Formação dos Povos da Floresta: Setores de Educação e de Agricultura e Meio Ambiente.** Rio Branco, 2001, mimeo.

DIAS, Adriano. **Relatório de Viagem de Assessoria à Terra Indígena Kaxinawá/Ashaninka do Rio Breu.** Programa de Gestão Territorial e Ambiental. Comissão Pró-Indígenas do Acre, Rio Branco, 2009. Mimeo.

DIAS, Adriano. **Relatório Descritivo de Assessoria e Avaliação à Terra Indígena Kaxinawá /Ashaninka do Rio Breu.** Programa de Gestão Territorial e Ambiental. Comissão Pró-Indígenas do Acre, Rio Branco, 2010. Mimeo.

DIAS, Adriano. **Relatório descritivo de viagem de assessoria à Terra Indígena Kaxinawá do Seringal Independência e Kaxinawá do Baixo Rio Jordão Rio Jordão.** Projeto: “fortalecendo as experiências agroflorestais indígenas no Acre”. Programa de Gestão Territorial e Ambiental. Comissão Pró-Indígenas do Acre, Rio Branco, 2011. Mimeo.

CONSTANTINO, Pedro. **Relatório do I Oficina de Etnomapeamento da Terra Indígena Nukini.** Projeto de Conservação Transfronteiriça do Alto Juruá e Serra do Divisor, Brasil/Peru. Sub-Projeto: Etnomapeamento em 8 Terras Indígenas na Faixa de Fronteira do Estado do Acre, Brasil/Peru. Comissão Pró-Indígenas do Acre. Setor de Agricultura e Meio Ambiente. Rio Branco. 2006

CPI-ACRE/AC&AMAAIAC. **Relatório final do I Fórum dos Agentes Agroflorestais Indígenas do Acre.** Centro de Formação dos Povos da Floresta. Rio Branco, 2004, mimeo.

CPI-ACRE/AC&AMAAIAC. **Proposta Político-Pedagógica e Curricular de Formação Técnica Integrada à Educação Básica de Agentes Agroflorestais Indígenas do Acre, AAFIs.** Escola do Centro de Formação dos Povos da Floresta, Comissão Pró-Indígenas do Acre, Rio Branco, 2008, mimeo.

CPI-ACRE&AMAAIAC. **RELATÓRIO FINAL DO CONVÊNIO 001/2014 AMAAIAC / SEMA-FEF TOMO I CONTRIBUIÇÃO DOS AGENTES AGROFLORESTAIS INDÍGENA DO ACRE PARA O EQUILÍBRIO DO CLIMA.** 2018

CPI-ACRE&AMAAIAC. **RELATÓRIO FINAL DO CONVÊNIO 001/2014 AMAAIAC / SEMA-FEF TOMO II RESULTADOS ALCANÇADOS.** 2018

CPI-ACRE&AMAAIAC. **Relatório da segunda oficina “Gestão Territorial e Ambiental das Áreas Naturais Protegidas do município do Jordão Gestão integrada para a proteção dos territórios”.** 2019

FRESCHI, Julieta. **Relatório de viagem de assessoria às Terras Indígenas Kampa do Rio Amônia & Arara do Igarapé Humaitá.** Subprojeto 718: Manejo de Recursos Agroflorestais nas Terras Indígenas do Estado do Acre. Comissão Pró-Indígenas do Acre Setor de Agricultura e Meio Ambiente Rio Branco, 2001. Mimeo.

FRESCHI, Julieta. **Relatório da II Oficina de Etnomapeamento da Terra Indígena Kampa do Rio Amônia.** Projeto de Proteção e Conservação Transfronteiriça do Alto Juruá e da Serra do Divisor - Brasil-Peru. Comissão Pró-Indígenas do Acre Setor de Agricultura e Meio Ambiente. Rio Branco, 2004. Mimeo.

FRESCHI, Julieta. **Relatório da I Oficina de Etnomapeamento da Terra Indígena Kaxinawá do Rio Jordão.** Projeto de Conservação Transfronteiriça do Alto Juruá e Serra do Divisor (Brasil- Peru). Subprojeto Etnomapeamento em Oito Terras Indígenas na Faixa de Fronteira do Estado do Acre, Brasil/Peru. Comissão Pró-Indígenas do Acre, 2005. Mimeo.

GANDRA, Edgar Ávila; NOBRE, Felipe Nunes. A mobilização pelos direitos indígenas na Constituição de 1988: articulações do Conselho Indigenista Missionário e da União das Nações Indígenas através do jornal Porantim (1985-1988). **Fronteiras: Revista de História**, v. 18, n. 32, p. 136-157, jul./dez. 2016.

GAVAZZI, Renato A. (Org.). **Etnomapeamento da Terra Indígena Kampa do Rio Amônia: O mundo visto de cima.** Comissão Pró-Indígenas do Acre. Brasília, 2012

GAVAZZI, Renato A. (Org.). **Chegou o tempo de plantar as frutas.** Comissão Pró-Indígenas do Acre. Setor de Agricultura e Meio Ambiente. Rio Branco, 1997.

GAVAZZI, Renato A. (Org.). **II Curso de Formação dos Agentes Agroflorestais Indígenas. Relatório de Atividades.** Comissão Pró-Indígenas do Acre - Setor Agricultura e Meio Ambiente Rio Branco, 1997. Mimeo.

GAVAZZI, Renato. **Relatório do III Curso de Formação de Agente Agroflorestal Indígena.** Programa Piloto Para a Proteção das Florestas Tropicais no Brasil - PDA. Comissão Pró- Indígenas do Acre. Rio Branco, 1998. Mimeo

GAVAZZI, Renato. **Relatório de viagem de assessoria à Terra Indígena Kaxinawá do Rio Jordão. III Curso de Formação dos Agentes Agroflorestais Kaxinawá.**

**Oficina Itinerante na Terra Indígena Kaxinawá do Rio Jordão.** Comissão Pró-Indígenas do Acre: Setor Agricultura e Meio Ambiente Rio Branco, 2000. Mimeo.

GAVAZZI, Renato. **Relatório do V Curso de Formação de Agentes Agroflorestais Indígenas.** Centro de Formação dos Povos da Floresta (CFPF). Setor de Agricultura e Meio Ambiente, Comissão Pró Indígenas do Acre CPI-ACRE/Ac Rio Branco, 2000. Mimeo.

GAVAZZI, Renato A&RESENDE, Márcia Spyer. **Atlas Geográfico Indígena do Acre.** Comissão Pró-Indígenas do Acre. Rio Branco, 1996.

GAVAZZI, Renato A; TAVARES Roberto A.; DIAS Adriano. **I Seminário de Agrofloresta Indígena: XII Curso de Formação de Agentes Agroflorestais Indígenas.** Setor de Agricultura e Meio Ambiente - Comissão Pró-Indígenas do Acre. Rio Branco, 2005. Mimeo.

Kenya Wildlife Service. **Community Conservation and Ecotourism.** 2021

MONTE, Nietta L. **Jacaré Serviu de Ponte.** Comissão Pró-Indígenas do Acre. Rio de Janeiro, 1984.

MONTE, Nietta L. **Fábrica do Indígenas.** Comissão Pró-Indígenas do Acre. Rio de Janeiro, 1985.

ÔCHOA, Maria Luiza, IGLESIAS, Marcelo P., TEIXEIRA, Gleyson A. **Indígenas do Acre história e organização.** Comissão Pró-Indígenas do Acre. Brasília, 2002.

RAMALHO, Ana Luiza Melgaço. 2011. **Relatório descritivo de viagem de assessoria às Terras Indígenas Kaxinawá do Rio Jordão e Baixo Rio Jordão.** Projeto: “Fortalecendo Experiências Agroflorestais Indígenas no Acre”. Comissão Pró-Indígenas do Acre CPI-ACRE/AC Programa de Gestão Territorial e Ambiental PGTA. Rio Branco, 2011. Mimeo.

REYES, Víctor Alexis Valenzuela. **Relatório de Assessoria às Tis Kaxinawá Seringal Independência e Baixo Rio Jordão.** Comissão Pró- Indígenas do Acre. Programa de Gestão Territorial e Ambiental. Rio Branco, 2010, mimeo.

REYES, Víctor Alexis Valenzuela. **Relatório de Assessoria às Tis Kaxinawá do Baixo Rio Jordão e Rio Jordão.** Comissão Pró-Indígenas Acre. Programa de Gestão Territorial e Ambiental. Rio Branco, 2011, mimeo.

SILVA, José F. de Melo. **Etnomapeamento em Terras Indígenas do Estado Acre: A experiência da Comissão Pró-Indígenas do Acre.** Experiências Participativas em Terras Indígenas na Amazônia Brasileira. Setor de Agricultura e Meio Ambiente. Comissão Pró-Indígenas do Acre. Rio Branco, 2006, mimeo.

SILVA, José. **Relatório da Viagem de Assessoria à Terra Indígena Kaxinawá do Rio Jordão.** Projeto: Fortalecendo Experiências Agroflorestais em 4 TI do Acre. Comissão Pró Indígenas do Acre CPI-ACRE/AC. Programa de Gestão Territorial e Ambiental Rio Branco, 2011, mimeo.

United Nations Development Programme. **Integrating Indigenous Knowledge in Climate Change Adaptation in Kenya.** 2017

**FONTES ORAIS (entrevistas):**

Tëka Shanenawa Nixima Shanenawa

Edilene Barbosa Pakakuru Huni Kuin

Francisca Arara

Valdenira Huni Kuin

Ninawa Huni Kuin

Nixima Shanenawa

Antônio Banë Huni Kuin

## ANEXOS

**TABELA – Análise historiográfica: Traçando as relações interinstitucionais de financiamento das atividades e redes de articulação: CPI-Acre e AMAAIAC**

<b>ANO</b>	<b>RELATÓRIO</b>	<b>REDE DE INSTITUIÇÕES PARCEIRAS E FINANCIADORAS</b>
1997	II Curso de Formação dos Agentes Agroflorestais Indígenas	Ministério do Meio Ambiente PD/A; Projeto “Implantação de Tecnologia do Manejo dos Recursos Agroflorestais nas Terras Indígenas”, programa piloto a Proteção das Florestas Tropicais do Brasil.
1998	III Curso de Formação de Agente Agroflorestal Indígena - 1998	Ministério do Meio Ambiente PD/A; Projeto “Implantação de Tecnologia do Manejo dos Recursos Agroflorestais nas Terras Indígenas”, programa piloto a Proteção das Florestas Tropicais do Brasil.
2000	III CURSO DE FORMAÇÃO DE AGENTES AGROFLORESTAIS INDÍGENAS - ALDEIA BELO MONTE – 2000	Realização: Associação dos Seringueiros Kaxinawá do Rio Jordão (ASKARJ); Setor de Agricultura e Meio Ambiente, Comissão Pró-Indígenas do Acre Financiamento: SubProjeto 717: Manejo dos Recursos Agroflorestais das Terras Indígenas do Acre, financiado pelo PDA/PPG7 Programa Amazônia Solidária redes:

		Associação dos Seringueiros Kaxinawá do Rio Jordão (ASKARJ); Organização dos Povos Indígenas do Rio Tarauacá (OPITAR), IBAMA, CNPT, IMAC e FUNAI.
	III Curso de Formação dos Agentes Agroflorestais Kaxinawá - Oficina Itinerante – 2000	Financiamento: SubProjeto 717: Manejo dos Recursos Agroflorestais das Terras Indígenas do Acre, financiado pelo PDA/PPG7 Programa Amazônia Solidária redes: Associação dos Seringueiros Kaxinawá do Rio Jordão (ASKARJ)
	V Curso de Formação de Agente Agroflorestal Indígena do Acre - 2000	Financiamento Instituto do Meio Ambiente do Acre – IMAC, através do Projeto de Gestão Ambiental Integrada – PGAI ; State Universit of New York - SUNY redes: FUNAI
2001	RELATÓRIO DE VIAGEM DE ACESSORIA TERRAS INDÍGENAS KAMPA DO RIO AMÔNEA & ARARA DO IGARAPÉ HUMAITÁ	Financiamento: SubProjeto 717: Manejo dos Recursos Agroflorestais das Terras Indígenas do Acre, financiado pelo PDA/PPG7 Programa Amazônia Solidária
2003	Relatório de viagem de assessoria Terras Indígenas Kaxinawá do Rio Jordão, Baixo Rio Jordão e Seringal Independência	Financiamento: SubProjeto 717: Manejo dos Recursos Agroflorestais das Terras Indígenas do Acre, financiado pelo PDA/PPG7 Programa Amazônia Solidária redes:

		Secretaria Executiva de Assistência Técnica e Extensão Rural (SEATER); Associação dos Seringueiros Kaxinawá do Rio Jordão (ASKARJ)
2004	II Oficina de Etnomapeamento do Rio Amônia	Realização: Comissão Pró-Indígenas do Acre (CPI-Acre); Associação do Movimento dos Agentes Agroflorestais Indígenas do Acre (AMAAIAC); Associação APIWTXA Apoio: The Nature Conservancy / Gordon and Betty Moore Foundation
	Relatório do I Fórum dos Agentes Agroflorestais Indígenas do Acre	Realização: CPI-Acre; AMAAIAC; Organização dos Professores Indígenas do Acre
2005	I Oficina de Etnomapeamento da Terra Indígena Nukini	Realização: Comissão Pró-Indígenas do Acre – CPI-Acre; Associação do Movimento dos Agentes Agroflorestais Indígenas do Acre - AMAAIAC; Associação dos Povos Indígenas do Rio Humaitá- ASPIRH e Associação da Cultura Indígena do Humaitá (ACIH) Apoio: The Nature Conservancy – TNC - Gordon and Betty Moore Foundation
	RELATÓRIO DA I OFICINA DE ETNOMAPEAMENTO DAS TERRAS INDÍGENAS KAXINAWÁ DO BAIXO RIO JORDÃO E SERINGAL INDEPENDÊNCIA	Realização: Associação do Movimento dos Agentes Agroflorestais Indígenas do Acre (AMAAIAC) – Associação dos Seringueiros Kaxinawá do Rio Jordão (ASKARJ) - Comissão Pró-Indígenas do Acre (CPI-Acre) Apoio: The Nature Conservancy (TNC) – Gordon and Betty Moore Foundation
	RELATÓRIO DA I OFICINA DE ETNOMAPEAMENTO DA TI KAXINAWÁ	Realização: Associação do Movimento dos Agentes Agroflorestais Indígenas do Acre (AMAAIAC) – Associação dos Seringueiros

	ALTO RIO JORDÃO – 2005  XII CURSO DE FORMAÇÃO DE AAFIs - RELAT I SEMINÁRIO DE AGROFLORESTA INDÍGENA - 2005	Kaxinawá do Rio Jordão (ASKARJ) - Comissão Pró-Índígenas do Acre (CPI-Acre) Apoio: The Nature Conservancy (TNC) – Gordon and Betty Moore Foundation  Realização: CPI-Acre
2008	Proposta Político- Pedagógica e Curricular de Formação Técnica Integrada à Educação Básica de Agentes Agroflorestais Índigenas do Acre, AAFIs	Realização: Comissão Pró-Índígenas do Acre, CPI-Acre e Associação do Movimento dos Agentes Agroflorestais Índigena do Acre, AMAAIAC
2009	Relatório Descritivo de Assessoria e Avaliação à Terra Índigena Kaxinawá/Asheninka do Rio Breu- 2009.	Apoio: RFN - Gestão Territorial e Ambiental em Terras Índigenas do Acre  Governo de Estado/Secretaria de Articulação Institucional – Alternativas Índigenas Sustentáveis Para a Região do Alto Juruá Fundo Brasileiro para a Biodiversidade (FUNBIO) – Programa ARPA – Experiências Índigenas e Seringueiras no Entorno do PNSD, Alternativas para o Desenvolvimento Regional
2010	Relatório Descritivo de Assessoria e Avaliação à Terra Índigena Kaxinawá/Asheninka do Rio Breu – 2010	Fundo Brasileiro para a Biodiversidade (FUNBIO) – Programa ARPA – Experiências Índigenas e Seringueirasno Entorno do PNSD, Alternativas para o Desenvolvimento Regional

	Relatório Viagem de Assessoria. Terras Indígenas Seringal Independência e Baixo Rio Jordão - 2010	Financiadores: Programa Petrobrás Ambiental
2011	RELATÓRIO VIAGEM ASSESSORIA - Terras Indígenas Kaxinawá do Baixo Rio Jordão e Rio Jordão – 2011 (julho)	Financiadores: Programa Petrobrás Ambiental
	RELATÓRIO VIAGEM ASSESSORIA – Terras Indígenas KAXINAWÁ DORIO JORDÃO E BAIXO RIO JORDÃO - 2011	Financiadores: Programa Petrobrás Ambiental
	RELATÓRIO VIAGEM ASSESSORIA – Terras Indígenas Kaxinawá do Rio Jordão e Baixo Rio Jordão – 2011 (julho-agosto)	Financiadores: Programa Petrobrás Ambiental
	RELATÓRIO VIAGEM ASSESSORIA – Terras Indígenas KAXINAWÁ DORIO JORDÃO E BAIXO RIO JORDÃO – 2011	Financiadores: Programa Petrobrás Ambiental

	(outubro-novembro)	
	<p>RELATÓRIO VIAGEM ASSESSORIA – Terras Indígenas KAXINAWÁ DORIO JORDÃO E BAIXO RIO JORDÃO – 2011 (novembro)</p>	<p>Financiadores: Programa Petrobrás Ambiental</p>
2015	<p>RELATÓRIO II FÓRUM DE AGENTES AGROFLORESTAIS INDÍGENAS - 2015</p>	<p>Realização: AMAAIAC</p> <p>PATROCÍNIO: PETROBRAS – PROGRAMAPETROBRAS SOCIOAMBIENTAL</p> <p>APOIO: Comissão Pró Indígenas do Acre; Governo do Acre – Projeto REM – SEDENS, FUNAI</p>
2017	<p>Relatório de Assessoria – Programa de Desenvolvimento Sustentável do Estado do AcreDSAI - Artes e Ofício - Jordão</p>	<p>Realização: AMAAIAC</p> <p>Convênio Nº 001/2017/PDSA II entre a AMAAIAC e a Secretaria de Estado de Meio Ambiente do Acre (SEMA).Parte do recurso através do PDSA II e parte oriundo do Plano de Gestão “Reutilização de madeira para a confecção de moveis, esculturas e outros objetos de uso”</p> <p>fonte de recurso: Governo do Estado com o Banco Interamericano de Desenvolvimento – BID (Contrato BID nº PO 2928/OC- BR) para o financiamento do Programa de Desenvolvimento Sustentável do Estado do Acre – Fase II</p>

	Contribuição dos Agentes Agroflorestais Indígena do Acre para o equilíbrio do clima - AMAAIAC –2018	<p>Fonte de recursos:</p> <p>Convênio 001/2014 – AMAAIAC/SEMA-FEF - Sub-Programa Indígena do Programa ISA Carbono, primeiro Programa do SISA</p> <p>Realização: AMAAIAC</p>
2018	RELATÓRIO FINAL DO CONVÊNIO 001/2014 AMAAIAC / SEMA-FEF TOMOI - CONTRIBUIÇÃO DOS AGENTES AGROFLORESTAIS INDÍGENA DO ACRE PARA O EQUILÍBRIO DO CLIMA	<p>Fonte de recursos:</p> <p>Convênio 001/2014 – AMAAIAC/SEMA (Secretaria Estadual de Meio Ambiente)-FEF - Sub-Programa Indígena do Programa ISA Carbono, primeiro Programado SISA</p> <p>Contrato de Contribuição Financeira entre Fundo Estadual da Floresta (FEF) e o Banco Alemão KfW (Kreditanstalt für Wiederaufbau)</p>
	RELATÓRIO FINAL DO CONVÊNIO 001/2014 AMAAIAC / SEMA-FEF TOMO II - RESULTADOS ALCANÇADOS	<p>Fonte de recursos:</p> <p>Convênio 001/2014 – AMAAIAC/SEMA-FEF - Sub-Programa Indígena do Programa ISA Carbono, primeiro Programa do SISA</p> <p>Contrato de Contribuição Financeira entre Fundo Estadual da Floresta (FEF) e o Banco Alemão KfW (Kreditanstalt für Wiederaufbau)</p>
2019	Relatório da segunda oficina “Gestão Territorial e Ambiental das Áreas Naturais Protegidas	<p>Fonte de recursos: Rainforest Foundation Noruega</p>