Pós-escrito sobre os Kuntanawa¹

Mariana Ciavatta Pantoja²

Desde 2001, quando a tese de doutorado que deu origem a este livro foi defendida, muita coisa se passou. Já naquele ano, é verdade, muito material ficara fora da tese, em especial o relativo à década de 1990, quando se deu todo o processo de implantação da Reserva Extrativista do Alto Juruá, do qual *os Milton* tomaram parte ativamente. Por razões de espaço, mas não só, a história d'*os Milton*, tal como narrada na tese depois publicada, encerrou-se em 1990, completando assim cem anos de história nos seringais do Alto Juruá. A década que se seguiu é, a meu ver, um período extremamente complexo na vida dos moradores dos seringais reunidos sob a Reserva, e d'*os Milton* também, como não poderia deixar de ser.

Como disse, muita coisa aconteceu: a Associação³ local se consolidou e a Cooperativa criada no final dos 80 passou por diferentes experiências de gestão administrativa; regras de uso do território e dos recursos foram estabelecidas (o Plano de Utilização) e agentes locais, com apoio do Ibama, envolveram-se no esforço de tornar essas regras uma “lei da Reserva”; estabeleceu-se um calendário de assembleias gerais na Reserva e diretorias foram sucessivamente eleitas; o Município de Marechal Thaumaturgo foi criado e prefeitos e vereadores – e seus respectivos partidos políticos – passaram a fazer parte do cenário local; um grande projeto fruto da cooperação internacional (o Projeto Resex I e II) foi executado em parceria com a Associação, e também outros projetos menores (saúde, pesquisa, couro vegetal), em parceria com ONGs, iniciativa privada e universidades; a borracha entrou numa crise sem precedentes forçando os moradores a buscar novas alternativas de vida, resultando em progressivo impacto sobre a cobertura vegetal, novas formas de ocupação do território e crescente importância de rendimentos monetários na vida dos moradores. Este leque não esgota, claro, os acontecimentos de uma década, mas sinaliza para a magnitude dos processos que tiveram lugar.

Não pretendo, neste breve pós-escrito, aventurar-me nesse processo repleto de transformações e reviravoltas.⁴ Mas trarei sim alguns de seus elementos à baila para

1 Este texto foi originalmente publicado na 2ª edição do livro, também de minha autoria, *Os Milton. Cem anos de História nos Seringais*. Rio Branco, Edufac, 2008, p. 375-393.

2 Antropóloga, PhD em Ciências Sociais (Unicamp), realiza pesquisas na região do Alto Rio Juruá (Brasil) há 20 anos. Desde 2005 é professora do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Acre (UFAC). Contato: maripantoja@yahoo.com.br.

3 Trata-se da Associação dos Seringueiros e Agricultores da Reserva Extrativista do Alto Juruá.

4 Fiz algumas incursões mais pontuais sobre alguns dos aspectos elencados no parágrafo anterior, procurando refletir sobre o que me chamava atenção e me trazia alguma inquietação. Consultar Pantoja Franco, 1997. Há ainda um artigo intitulado “Reservas Extrativistas e governança: algumas inquietações”, apresentado em seminário sobre governança ambiental organizado por Clóvis Cavalcante, da Fundação Joaquim Nabuco, em 2006. Ver também Ruiz-Pérez et alii, 2005.

tornar mais claro o que aqui se quer discutir.⁵ Se no livro tratou-se de revisitar a história dos seringais do Alto Juruá atribuindo-lhe outros sentidos ou, vejo agora com mais clareza, afirmar a própria impossibilidade de um discurso histórico totalizador, neste pós-escrito trata-se de refletir sobre uma experiência recente que *os Milton* e outros grupos na Amazônia estão vivenciando: seu ressurgimento étnico.⁶

Com efeito, falar d'*os Milton* começa a perder sentido, ao menos para eles. Quando souberam desta nova edição do livro, chegaram a me propor que o título do mesmo fosse alterado para “Os Kuntanawa”, auto-designação étnica que assumiram enquanto descendentes deste povo.⁷ Argumentei que a alteração por eles proposta não seria conveniente, que o livro era um documento histórico e antropológico reconhecido e era uma herança da nossa parceria anterior. No livro, expliquei, o grupo contava sua história a partir do que, naquele momento mesmo em que me narravam suas vidas, avaliavam como relevante e constitutivo de sua trajetória e identidade. Mas o livro não pretendia uma determinação sobre o porvir da trajetória do grupo – e dos seus sentimentos de pertencimento. E nem seria isso jamais possível.

Desdobramentos no tempo não são passíveis de previsão. Quem imaginaria que a família formada, em 1953, por seu Milton e dona Mariana, ambos descendentes de índios capturados em *correrias* e nordestinos migrantes, estaria, menos de 40 anos depois, liderando enfrentamentos com os *patrões*? Que adentraria os anos de 1990 ocupando cargos como o de presidente de uma associação de seringueiros ou de gerentes de núcleos cooperativos? E, finalmente, que no século XXI estaria afirmando sua ascendência indígena, exigindo seu reconhecimento étnico e a demarcação de um território próprio? Quando tomei conhecimento destes últimos acontecimentos, em 2004, surpreendi-me. Não tanto com o processo de subjetivação étnica (a que me

5 O que se segue é de minha inteira responsabilidade, mas gostaria de agradecer a Amilton Pelegrino Mattos e Marcelo Piedrafita Iglesias pela leitura de versões preliminares a este texto e as contribuições de cada um, que muito me ajudaram a clarear minhas próprias idéias e dúvidas.

6 Consultar, por exemplo, Vaz Filho, 2004; Correia, 2004; Lima, 2004; Ióris, 2005.

7 Inicialmente, grafaram esta auto-definição como “Kontanawa”, querendo com isso designar-se como “povo do coco”. É assim também que a imprensa e documentos governamentais costumam hoje referir-se a eles. Na primeira edição deste livro, também utilizei esta grafia. Na bibliografia, o nome “Kontanawa” é o citado (cf., por exemplo, Tastevin, 1925 e 1926 e Aquino e Iglesias, 1994). Porém, mais recentemente membros do grupo começaram a adotar o etnônimo “Kuntanawa”. O fato é que nas línguas indígenas Pano, mais especificamente o Hãtxa Kuin (falada pelos Huni Kuin, ou Kaxinawa), a palavra “konta” não teria qualquer sentido, e sim “kunta”, que se refere ao fruto “cocão” (*Scheelea phalerata*). Assim, “Kuntanawa” poderia ser traduzido como “povo do cocão”, ou “do coco”. A partir disto, e feita consulta a um dos líderes Kuntanawa, optei por corrigir a grafia utilizada neste livro, em todos os seus capítulos, para “Kuntanawa”. Povo de língua Pano, os Kuntanawa foram supostamente exterminados durante as perseguições armadas aos povos indígenas (*correrias*) que acompanharam a abertura e instalação dos seringais em todo o Acre. A família de seu Milton e dona Mariana tem os Kuntanawa entre seus ascendentes. Ver o capítulo 3 deste livro.

referirei aqui também como *indianidade*) que *os Milton* experimentavam, mas sim com a dimensão pública e política que este livro parecia estar adquirindo.

Percebi, pelas conversas que mantive então com alguns dos membros da família, que o livro tornara-se uma espécie de “parecer” que documentava e comprovava sua origem e ascendência étnica, legitimando assim direitos territoriais.⁸ Com o tempo fui vendo que os depoimentos de dona Mariana sobre a captura de sua mãe no início do século XX, mesmo contendo alguma imprecisão de data, tornara-se um acontecimento histórico fundante da descendência dos Kuntanawa hoje existente e a data imprecisa fixada como fato. Dei-me conta de que todo o esforço que empreendêramos juntos – a família de seu Milton e eu – para que este livro se concretizasse, produzira efeitos inusitados que reafirmavam uma cara idéia de autonomia que orientou todo o trabalho.⁹

O destino do livro, assim como das pessoas dele personagens, e talvez mesmo da autora, tomava rumos inesperados. *Os Milton* nele se enxergaram e dele se apropriaram para seus próprios interesses e projetos. Afirmaram a sua autonomia e foram além do livro escrito, virando mais uma página e dando início a um outro capítulo, ou mesmo uma nova obra. O livro, que até então fora classificado como de “antropologia rural”, começou a ganhar um certo ar de “etnologia”.¹⁰ A autora de repente se viu lidando com um outro grupo social, embora composto pelas “mesmas” pessoas, e tendo que enfrentar dilemas pessoais quanto à idéia de uma Terra Indígena inteiramente superposta à Reserva Extrativista que ela, de alguma forma, ajudara a implantar.¹¹

Ao longo do livro, em especial no terceiro capítulo, é possível encontrar indicações da dimensão étnica como um componente importante na auto-identificação da família liderada por seu Milton. O mito fundador da parentela desde sempre, e hoje mais do que nunca, está nos relatos de dona Mariana sobre a captura de sua mãe Kuntanawa nas matas do rio Envira, no início do século XX. A dimensão indígena – e acho que hoje talvez o mesmo possa ser dito sobre a seringueira, esta remetendo ao universo colonizador dos seringais – foi herdada, reapropriada e reinterpretada pel’*os Milton* ao longo de sua história familiar e de sua auto-constituição como um coletivo. A partir do final dos anos de 1980 é possível perceber uma releitura, e recusa, da condição de *caboclos*.

O termo *caboclo (a)*, no Acre, remete à ascendência indígena, ou melhor, à atribuição de um sinal étnico de identificação. Mas, mais do que isso, remete aos padrões de interação que marcaram a constituição da sociedade de seringal e que puseram em relação (conflituosa e também conjugal) grupos étnicos que se reconheciam como distintos. Ou seja, entendo que *caboclo(a)* remete à identificação étnica operacionalizada num contexto de mistura e dominação – e talvez por isso esteja tão eivada de preconceito.¹²

8 Tive uma percepção similar conversando com assessores do Conselho Indigenista Missionário (Cimi) de Cruzeiro do Sul e ainda com alguns funcionários da Funai.

9 Cf. Sartre, 1979, p. 78. Consultar capítulo 1 deste livro.

10 Devo esta observação a Murilo Seabra.

11 Refleti um pouco sobre isso em Pantoja, 2008.

Em toda a região palco dos acontecimentos narrados neste livro, pessoas de ascendência étnica diferenciada – índios e brancos, internamente também diferenciados – atravessaram o século XX encontrando-se, guerreando, temendo-se mutuamente, casando entre si, trabalhando uns para os outros como *fregueses* e *patrões*,¹³ uns com os outros como vizinhos, tornando-se parentes e compadres. Foi nesse contexto que surgiram *caboclos* e *cariús*. Mais do que propriamente categorias relacionais, embora o sejam, essas denominações étnicas e sua interação estiveram, na verdade, marcadas pela fluidez e pela mistura.¹⁴

A *cabocla* Regina, heroína dos Kuntanawa, integrou-se à sociedade *cariú*, mas o fez reencontrando “primas” indígenas como ela, firmando-se como parteira e conhecedora de “remédios da mata”, e construindo uma extensa rede de compadres. Regina casou-se sucessivamente com vários seringueiros, morou e viveu com eles, mas nunca abandonou sua herança indígena, que legou à sua filha Mariana. Esta casou-se com um seringueiro descendente de índios como ela e, tal como a mãe, tornou-se renomada parteira. Ao casal e filhos, vivendo na sociedade de seringal e trabalhando como seringueiros para *patrões*, foi associada a alcunha de *caboclos*. O que estou querendo mostrar é a mistura – não só genética, mas social ou cultural, e territorial – que atravessa o século XX (e adentra o XXI), conformando tramas movediças para as definições “purificadoras”.¹⁵

As inúmeras combinações e interações entre brancos e índios na sociedade de seringal não podem ser reduzidas a oposições étnicas bem demarcadas nas quais o sentimento de pertencimento era inequívoco ou permanente. Mais do que referida à origem, a características genéticas, ou a fronteiras e regras sociais bem estabelecidas, parece-me que a auto-identificação étnica está antes referida a trajetórias de vida.¹⁶ Se é assim, por que os lugares étnicos ocupados haveriam de ser definitivos? Por que não podem ser vividos num processo de subjetivação que sofre transformações no tempo?¹⁷

12 O termo *caboclo(a)* tem uma conotação pejorativa, remetendo a atributos como preguiça, sujeira e desonestidade.

13 Neste caso, os índios como fregueses e os brancos seringalistas como patrões. Havia brancos fregueses, os seringueiros.

14 Com alguma liberdade, talvez pudéssemos nos aproximar das reflexões de Bruno Latour (1994) sobre a modernidade, que pretende uma separação entre aspectos ou dimensões da realidade, e o mundo tal como se apresenta a nós, pretensamente “modernos”: num certo sentido, bem parecido ao universo multidimensional das populações classicamente etnografadas pelos antropólogos. Lendo, por exemplo, uma página de jornal, Latour demonstra como a realidade, no nosso dia a dia, emerge tal qual uma rede, e não analiticamente identificada. “As proporções, as questões, as durações, os atores não são comparáveis e, no entanto, estão todos envolvidos na mesma história” (p. 7).

15 Cf. Latour, 1994.

16 O capítulo 3 deste livro apóia esta tese.

17 Foram-me muito sugestivas e estimulantes as considerações de Eduardo Viveiros de Castro (2006, p. 42) contra a reificação do que seria “ser índio”. Fiz uma breve incursão nesta problemática num artigo para um jornal local de Rio Branco (Pantoja, 2008).

Vizinhos e conhecidos dos até há pouco tempo *Milton*, assim como representantes de forças políticas e órgãos governamentais têm indagado: índios? Até outro dia não eram brancos? Pra ser índio não tem que viver de outro modo? Se vestir (ou despir) tal como os (verdadeiros) índios o fazem? Cadê a língua? Os rituais? E assim por diante. Não é difícil perceber nesses questionamentos um evolucionismo mal disfarçado e bastante freqüente no senso comum: haveria uma tendência inexorável e incontornável de “embranquecimento”. Isto pode estar temperado com aquilo que Darcy Ribeiro (1979) chamou de “transfiguração étnica”, mecanismo acionado por povos nativos para sobreviverem enquanto tais ao contato com a sociedade ocidental; uma forma de adaptação onde alguns resquícios étnicos, menos visíveis e ofensivos (do ponto de vista dos brancos), são conservados. A transfiguração étnica explicaria, por exemplo, *os Milton* enquanto *caboclos*. Os Kuntanawa, por outro lado, para este senso comum, são uma afronta. “Como assim: índios?”

E a emergência dos Kuntanawa guarda ainda um outro elemento de não muito fácil apreensão, um dispositivo intangível e fundamental: a ayahuasca, bebida ancestral conhecida de povos indígenas pan-amazônicos preparada a partir de um cipó (*Banisteriopsis caapi*) e de uma folha (*Psychotria viridis*).¹⁸ É sob a experiência visceral desta bebida tida como sagrada para esses povos que seu Milton e filhos afirmam estar acessando dimensões mais profundas da indianidade Kuntanawa.

O contato dos Kuntanawa com a ayahuasca vem do final dos anos de 1980, quando Antonio Macedo, do Conselho Nacional dos Seringueiros (CNS), acabara de chegar na Restauração e a Cooperativa estava sendo criada.¹⁹ Cerimônias rituais, viagens a Terras Indígenas vizinhas, contato com pajés Ashaninka e Kaxinawa e também com ayahuasqueiros moradores da capital Rio Branco – todas essas oportunidades se apresentaram naqueles anos. É verdade ainda que desde os anos de 1960 os seringueiros do alto rio Tejo conheciam o “cipó” por intermédio de grupos indígenas vizinhos, mas o período aqui referido parece ter aberto, para *os Milton*, novas experiências que de alguma forma fizeram-se e fazem-se presentes, de forma mais ou menos visível, na construção de sua auto-identificação.

Lembro que Osmildo, um dos filhos de seu Milton e atual liderança na luta pelo reconhecimento indígena, em 1991, quando o conheci recém-chegado da viagem de Cadastramento da Reserva e visita a Terras Indígenas, incorporava elementos indígenas no seu trajar, como colares e faixas no cabelo. Nas sessões de ayahuasca costumava cantar os cantos que aprendera com seus amigos das Terras Indígenas dos rios Amônia, Jordão e Breu. Almejava tornar-se um pajé e realizou todo um período de iniciação ritual, concebido na época por ele próprio, para tal. Um outro filho de seu Milton, Pedrinho, nesta mesma época também começou a preparar ele próprio a ayahuasca, o que se deu após uma marcante experiência sob o efeito da bebida em que foi “autorizado” a tal. Aos poucos, seu Milton e filhos foram conformando um núcleo

18 Este aspecto já foi assinalado em Pantoja, 2006. Ver também Pantoja Franco e Conceição, 2004. Sobre o uso ritual da ayahuasca entre povos indígenas e também no contexto urbano, consultar Labate e Araújo, 2004.

19 Ver capítulo 8 deste livro.

familiar, majoritariamente masculino, que periodicamente passou a se reunir para tomar ayahuasca – costume até hoje vigente.

Foi, portanto, na passagem dos anos 90 que *os Milton* conheceram a bebida ancestral da qual a finada dona Regina falava quando contava sobre a cultura de seu povo. As narrativas de dona Regina foram neste contexto lembradas, e provavelmente ganharam novos significados. Hoje, conforme afirmam, tendo a ayahuasca como guia e professora, os Kuntanawa exploram dimensões insondáveis e delas trazem de volta para seu povo pinturas corporais, cânticos e conhecimentos mágicos e etnobotânicos. É sob o comando da ayahuasca, e agora com o apoio de pajés Ashaninka, que Osmildo prepara-se para ser o pajé de seu povo. Jovens Kuntanawa, netos de seu Milton, aprendem com a ayahuasca e a orientação dos mais experientes a “ouvir” a natureza em rituais ao ar livre e silenciosos. Cantos indígenas são entoados sob inspiração da bebida ritual, e também das canções ayahuasqueiras dos “parentes” Kaxinawa e Yawanawa. Diante de uma língua quase irremediavelmente perdida, há um esforço de reconstruí-la a partir da memória de dona Mariana, de canções ayahuasqueiras e também da grafia utilizada por outros povos de língua Pano.

Não gostaria aqui de submeter a presença desse dispositivo de subjetivação – a ayahuasca – na emergência Kuntanawa a uma explicação historicista. Afirmar que 20 anos de ayahuasca tornaram *os Milton* em *Kuntanawa* seria reduzir o alcance (teórico, inclusive) dessa experiência a uma causalidade linear e evolutiva. Reconheço que há pontes de compreensão ainda a serem construídas em todo esse processo. Mas podemos seguir em frente com o que por hora temos, e o fato é que, na virada do século XXI, a alcunha *caboclos* passou a ser recusada e a de *índio* afirmada. Vejamos isto um pouco melhor.

O engajamento nas lutas pela criação da Cooperativa e da própria Reserva, no final dos anos de 1980, trouxe mudanças para a vida de seu Milton e família. Vários deles assumiram cargos de gerentes de núcleos cooperativos ou trabalharam em outras funções relacionadas. Isto trouxe, claro, benefícios, como remuneração e, no caso das mercadorias, acesso direto a bens de consumo que simbolizavam poder.²⁰ Não há como negar que *os Milton* ficaram em evidência. E esta evidência, por outro lado, e como seria de se esperar, teve custos. A falência econômica da Cooperativa nesta primeira fase (de 1989 a 1992, aproximadamente) foi, dentro da Reserva, em parte atribuída aos *Milton*. Esta associação parecia reforçar o senso comum sobre a desonestidade ou incapacidade dos *caboclos*.

Este não foi, é claro, um processo linear. A família de seu Milton, durante quase toda a década de 1990, permaneceu como um grupo de referência com o qual todos os projetos que neste período foram implantados na área (saúde, pesquisa, couro vegetal) podia contar, e, com efeito, era sempre procurada. Seu Milton foi vice-presidente da Associação por dois mandatos (1989 a 1993), e também exerceu a presidência da mesma (1993-1994). Em 1994, seu Milton entregou, em assembléia da Associação, o cargo de presidente para Chico Ginú, antigo delegado sindical e que fora seu primeiro presidente (1989-1991). Em 1996, assumiu a presidência Antonio de Paula, seringueiro veterano, ex-contabilista da Cooperativa e coordenador do Projeto de Saúde. Durante todos esses anos (1989 a 1999), seu Milton e filhos permaneceram próximos à

20 Cf. Pantoja Franco, 1994.

Associação, participando de suas assembléias, alguns integrando as diretorias eleitas, atuando nos projetos que foram canalizados para a Reserva. No alto Tejo, permaneceu reconhecidamente, mesmo que a contragosto para alguns, como um extenso grupo familiar influente e pioneiro nas lutas da Reserva.

A partir de 1999, inaugurou-se um período de fortes mudanças, tanto do ponto de vista da política local quanto do espaço político ocupado pel'*os Milton* na gestão da Reserva. Não pretendo aqui me alongar sobre isso, mas apenas indicar alguns fatores que foram aos poucos compondo o contexto no qual os Kuntanawa emergiram.²¹

Em 1998, como se sabe, uma ampla frente partidária liderada pelo PT conquistou o governo do estado do Acre. No Vale do Juruá, contudo, a presença do partido sempre fora minoritária, situação esta que, as eleições mostraram, precisava ser mudada. No Município de Marechal Thaumaturgo, cuja prefeitura estava sob o domínio do PMDB, a Associação surgia como o principal aliado político do governo estadual. Eram anos, num certo sentido, favoráveis aqueles. Desde 1994, e mais expressivamente a partir de 1995, recursos do Projeto Resex²² começaram a chegar à Reserva, concretizando-se na forma de apoio institucional à Associação e seus diretores (montagem e funcionamento de um escritório, ajudas de custo) e de benefícios materiais para os moradores da Reserva (barcos comunitários, peladeiras de arroz, engenhocas de cana, casas-de-farinha etc.). A Associação gozava então de legitimidade perante seus sócios.

Nesta conjuntura, a assembléia de 1999 da Associação, quando eleições para a diretoria se realizariam, contou com uma inédita presença de representações institucionais e político-partidárias (com destaque para o PT). Representando o novo governador, veio o vice. Deputados estaduais recém-eleitos e vereadores também se fizeram presentes, e era claro o apoio de alguns deles a um dos candidatos, Orleir Fortunato, ex-tesoureiro da Associação. Até o prefeito apareceu. O governo federal se fez representar por meio do CNPT/Ibama. Representantes de ONGs e pesquisadores universitários também compareceram e apoiaram tecnicamente a condução dos trabalhos. Mas algo havia mudado na “política seringueira”. Um grande número de sócios apareceu somente no dia da votação determinados a eleger Orleir Fortunato. Moradores partidários de Chico Ginú, o primeiro presidente da Associação e também candidato, vinham lhe entregar bilhetes nos quais Orleir prometia benefícios caso eleito. Parecia assim que um grupo de candidatos à diretoria da Associação jogava com as armas da política clientelista local combinadas a recursos da cooperação internacional, privilegiando grupos e trocando favores por votos.

21 Uma descrição e discussão mais aprofundada desse contexto pode ser encontrada no já citado artigo de 2007 sobre “governança” e em Pantoja, 2006.

22 Trata-se de um componente do Plano Piloto para Proteção das Florestas Brasileiras, que começou a ser negociado durante a ECO92, e viabilizou recursos da Comunidade Econômica Européia, intermediados pelo Banco Mundial, para uma série de projetos, entre eles o Resex, gerenciado pelo CNPT/Ibama e destinado à consolidação das quatro primeiras Reservas Extrativistas criadas no Brasil: a do Alto Juruá, a Chico Mendes (ambas no Acre), a Ouro Preto (RO) e a Cajari (AP). O Projeto Resex teve duas fases, a I e a II, totalizando US\$ 4 milhões. Seus primeiros recursos foram liberados a partir de 1994.

A partir de então consolidou-se um quadro no qual as assembléias, tomadas aqui como situações sociais privilegiadas para a compreensão dos processos em curso na Reserva, passaram a contar com expressiva representação institucional, principalmente governamental, em seus diversos níveis. O modelo até então vigente de assembléias onde problemas da Reserva e planejamentos futuros eram discutidos em grupo de trabalho compostos pelos sócios e/ou em plenárias perdeu a força. Grupos de música passaram a ser convidados (como em 2002) e comerciantes também se fizeram presentes, tal como num Novenário,²³ como observou certa vez um representante do CNS. Note-se que representantes das Terras Indígenas vizinhas, que desde 1989 faziam-se presentes nas assembléias da Associação, delas desapareceram.

As assembléias de 2002 e de 2005 foram marcadas por um clima de animosidade. Partidários de Orleir Fortunato (eleito em 1999), que pleiteou (e conseguiu) a reeleição em ambas as ocasiões, e de candidatos da oposição trocavam acusações envolvendo “compra de votos” e manobras eleitoreiras. Em 2002, tentou-se, sem sucesso, uma mobilização visando à criação de uma nova associação, protagonizada principalmente por alguns dos grupos pioneiros em todo o processo de criação da Reserva. Sentiam-se alijados dos processos decisórios e das instâncias de poder da Associação, e também discriminados pela diretoria, como era o caso d’os *Milton*, que alegavam estar sendo alvo de exclusões deliberadas do acesso a benefícios e de preconceito étnico.

Recordando a assembléia da Associação de 2002, encontrei em meu caderno de campo anotações de falas dos diretores recém-eleitos preocupados com a ameaça que a demanda Arara no rio Amônia já representava para a Reserva e a potencial ameaça que uma demanda similar no Tejo poderia vir a significar.²⁴ Um deles acusava o CIMI de estar entrando “clandestinamente” (*sic*) na Reserva para fomentar e encaminhar estas demandas. Terri Aquino registrou em relatório que naquela ocasião foi procurado por vários integrantes da família chefiada por seu Milton para “se aconselhar comigo sobre a possibilidade da Funai identificar uma nova terra indígena para eles no Tejo, um dos rios mais importante da Reserva, alegando que se sentiam discriminados e excluídos pela atual diretoria da Associação”.²⁵

23 Consultar glossário.

24 Os Arara (ou Apolima-Arara, como foram inicialmente identificados) do rio Amônia emergiram publicamente em 1999 e a área por eles pleiteada atingirá o Projeto de Assentamento Rio Amônia (criado em 1996), a Reserva e o Parque Nacional da Serra do Divisor (criado em 1989), implicando na remoção de cerca de 50 famílias. Em 2002, o GT de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Arara do Rio Amônia instituído pela Funai esteve em campo; em 2005, o relatório final foi concluído. Porém, diante de contestações por parte dos Arara dos limites territoriais propostos no relatório, no mesmo ano um relatório complementar inseriu as demandas indígenas. Restaram, porém, contradições entre os dois relatórios, elaborados por diferentes antropólogos, em especial nos critérios de delimitação e na área proposta. Em janeiro de 2008, um terceiro relatório foi elaborado e recomendou a compatibilização das argumentações contidas nos dois outros relatórios.

25 Cf. Aquino, 2003, p. 30.

A emergência étnica protagonizada pelos Kuntanawa remete, sem dúvida, a relações políticas. A ruptura política traduziu-se numa ruptura étnica: somos diferentes, somos outro povo. De alguma forma um limite foi ultrapassado, e este limite, é possível pensar, diz respeito à impossibilidade de continuar a viver na Reserva como *caboclos*.

Hoje a gente fala de peito limpo, se identifica onde for preciso porque hoje nós não tememos mais a discriminação, nós sabemos que nós estamos livres daquilo, muito embora as pessoas ainda queiram jogar aquele preconceito em cima da gente mas nós não aceitamos! Hoje se o cara me chamar de caboclo, eu digo: “caboclo é você, porque eu sou índio”, né? Porque na verdade nós somos indígenas. Quem não é índio é que é caboclo, porque é uma mistura. Isso a gente vê ainda muitas vezes: da pessoa ter aquela timidez e não quer se aparecer, se apresentar da maneira que ela é. (Pedrinho, Restauração, setembro de 2007)

Nesta fala tão significativa, Pedrinho, filho mais velho de seu Milton e dona Mariana, refere-se a pessoas que negam a sua ascendência indígena por temer o preconceito e a hostilidade, e delas se diferencia. Elas são por ele chamadas de *caboclos*, pois permaneceriam simbolicamente dominadas, incapazes de dar um sentido positivo à mistura. A seu ver, os Kuntanawa surgem num processo de libertação, ou seja, de desvencilhamento de um medo, o da discriminação, e da afirmação, “de peito limpo”, do que de fato são: *índios*. O discurso de Pedrinho parece operar uma purificação: ele separa *caboclos* e *índios*. Isso é interessante, pois os *índios* que agora emergem têm a mistura na sua história, mas não mais como os *caboclos*. Sigamos em frente.

Para afirmarem-se política e publicamente enquanto tais, os Kuntanawa viram-se e ainda vêm-se forçados a provar para os demais – indígenas e não-indígenas – que são índios. É um processo árduo, mas também bastante criativo. Nele tem lugar a exibição pública de sinais distintivos identificados como marcadores étnicos (cocares e pinturas, por exemplo), a participação em eventos promovidos por organizações indígenas e reuniões com os poderes públicos, a divulgação de suas demandas por meio de veículos de comunicação e também junto aos poderes constituídos (Funai, Ibama, Ministério Público, secretarias estaduais). Não descartaria a hipótese, contudo, de que esta experiência pública e política seja, para os que a vivem, em especial no caso dos “índios emergentes”, marcada por sentimentos de auto-afirmação; que elas sejam parte de todo o processo de subjetivação étnica em curso.

Nos encontros e reuniões (com outros indígenas ou autoridades) a que passaram a comparecer a partir de 2005, os Kuntanawa já se apresentavam paramentados com pinturas, cocares e colares de “seu povo”, recuperados por meio de experiências com a ayahuasca, de uma garimpagem apurada nos relatos de dona Regina ainda vivos na memória de dona Mariana, e acordados entre os líderes Kuntanawa, e da convivência com outros povos indígenas. Nas suas falas, a referência ao seu local de moradia, ou à Reserva, começou a ser substituída pela menção a “minha aldeia”, batizada de “Sete Estrelas”. Os demais índios, referidos como “parentes”; nomes indígenas passaram a ser adotados; artesanatos confeccionados a partir daqueles já feitos por dona Mariana e dos existentes nas Terras Indígenas vizinhas; a língua perdida sendo gradativamente retomada por meio de outras similares. Visitas e intercâmbios a Terras Indígenas passaram a ocorrer com maior periodicidade.

Em janeiro de 2006 e depois em setembro de 2007, estive com os Kuntanawa. Visitei-os em suas casas e pudemos conversar. Notei que um novo elemento compunha o seu discurso: a discordância e oposição à forma como os bens da natureza vêm sendo apropriados pelos moradores da Reserva e a ausência das instâncias competentes de gestão da área, como as associações e o Ibama.²⁶ Seu Milton e família afirmaram-me por diversas vezes sua indignação com o descumprimento das leis da Reserva, criadas pelos próprios moradores.²⁷ A conquista de seu próprio território ganhava mais uma justificativa: a da “preservação”.

Você andou aqui no Tejo, no início do trabalho e você viu como é que era: subia [o rio] com a canoa de 800 quilos, 700 quilos, carregada de mercadoria, no verão, e vinha bater aqui [na Restauração]. Agora, pra você vir, você vem numa canoa que pesa 300 quilos, às vezes pega três pessoas com a bagagem e o motor, e você anda mais pela praia do que dentro da canoa. Por quê? Pelo desrespeito do povo, do pessoal. Você vai daqui pra foz do Tejo você só vê o descascado²⁸ na beira do rio! E o que diz o Plano de Uso? É que o cidadão tem que brocar com 100 metros [da margem do rio]. (...) Hoje em dia o pessoal estão querendo virar fazendeiro; desmatar pra não lucrar, porque tem muitas pessoas que tem 30 cabeças de rês, desmatou um absurdo, não tem como zelar; a capoeira tomou de conta de novo, isso é um absurdo, meu irmão! Tem vez que eu perco o sono imaginando.

Ninguém tem a certeza de morrer a família toda de uma vez, você sempre deixa um descendente. Pensar só em você eu acho que é egoísmo, você tem que pensar em todas as pessoas que estão ao seu redor. Tem muitas pessoas que chegaram aqui [na Restauração] dos fundos dos seringais, pra vir pra cá, eles não perguntaram nem a onde era que eles estavam chegando, de quem eram as estradas [de seringa] que eles estavam invadindo, tirando madeira.²⁹ Depois foi que eu, como delegado do sindicato, comecei a orientar as pessoas, a dizer pra eles: – “Vocês têm conhecimento do Plano

26 Em 2005, duas novas associações foram criadas por moradores da Reserva descontentes com a única Associação existente. São elas as Associações Agroextrativistas do Rio Tejo e do Rio Juruá, respectivamente, Asatejo e Asajuruá. Em 2007, o Ibama foi reestruturado, surgindo o Instituto Chico Mendes, responsável pela gestão das Unidades de Conservação. Contudo, até o momento, para os moradores da Reserva, o Ibama é o órgão federal responsável.

27 Referiam-se aqui ao Plano de Utilização, votado e aprovado em assembléia no ano de 1991 e publicado no Diário Oficial em 1994. Este documento estabelece normas de uso dos recursos naturais existentes na Reserva e estabelece punições. A partir de 2000, o Sistema Nacional de Unidades de Conservação (Snuc) estabeleceu a obrigatoriedade do Plano de Manejo para as Reservas Extrativistas, não dando claro destino ao Plano de Utilização. Nas Reservas onde o Plano de Manejo já foi elaborado, o Plano de Utilização tem sido revisto, atualizado e incorporado ao texto do primeiro. Até a presente data, a Reserva Extrativista do Alto Juruá não dispõe de Plano de Manejo.

28 Ou seja, as margens do rio foram desflorestadas, desmatadas, o que está contribuindo para o assoreamento do rio Tejo, cada vez mais raso na avaliação dos moradores.

29 Nos primeiros anos deste século, a Restauração foi alvo de uma intensa migração por parte de moradores vindo dos *centros*. Ver parágrafos a seguir.

de Uso, dos estatutos da Reserva?"; – "Não"; – "Mas por quê? Vocês não receberam também? Quando eu era cantineiro eu não distribuía pra vocês? Que foi que fizeram dele?"; – "Não tenho mais"; – "Pois o meu está aqui, do mesmo jeitinho, e eu lembro de tudo que tem aqui dentro. E ele diz o seguinte: que o morador é o próprio fiscal da sua colocação. Então você tem que parar, que ali tem dono." (Antonio, Restauração, 19 de setembro de 2007)

Nós vimos que a Reserva Extrativista estava perdendo e perdeu a característica de Reserva Extrativista. Pra mim, a Reserva Extrativista existe o nome mas não existe a demanda de Reserva Extrativista; pra mim ela está tipo um fantasma, que você vê falar do fantasma, mas você só vê o fantasma; se você vê, não vê; os outros falam, "não, vi o fantasma", mas você não sabe que jeito é o fantasma. As leis da Reserva Extrativista é uma lei fria, compadre Zé,³⁰ sabe? Os estatutos, o Plano de Utilização da Reserva Extrativista, tudo existe no papel, mas você vê é desrespeitar na sua colocação. O pessoal sai daqui da Restauração, vai lá na sua colocação, mete o moto-serra e derriba um angelim, derriba um cedro, derriba um amarelim, derriba um cumaru, sem nem lhe pedir licença! Porque você preserva mas os outros vem e não preservam. (Osmildo, aldeia Sete Estrelas, 30 de setembro de 2007)

Antonio e Osmildo falam de um mesmo fenômeno recorrente nos dias que correm na Reserva: o descumprimento do Plano de Utilização, que já foi conhecido como "a lei da Reserva", e das regras costumeiras de propriedade. As críticas proferidas pelos dois são compartilhadas por outros moradores veteranos da Restauração, como o citado "compadre Zé", que se sentem prejudicados pelo desrespeito de regras que tradicionalmente regeram o uso da floresta pelos seringueiros, embora desde sempre conhecendo alguma desobediência. A proibição de caçadas com cachorro, por exemplo, é uma herança antiga, regra já vigente no tempo dos *patrões*. Quando da elaboração do Plano de Utilização, foi votada e aprovada em assembleia, passando a constar do documento. A fiscalização e obediência ao seu cumprimento já conheceu dias melhores.³¹ Hoje é praticamente unânime a afirmação de que a caçada com cachorro está "liberta", ou seja, não há fiscalização e tampouco punição para os infratores. Isto tem dado margem a "invasões", ou caçadas predatórias. Um outro exemplo que citam é o quadro de desmatagem expressiva na beira dos cursos d'água e no interior da floresta. No Plano de Utilização, o desmate para fins agrícolas ou pecuários está autorizado dentro de limites e apenas quando mantida uma distância mínima de 100 metros da margem de rios e igarapés.

Se as "leis da Reserva" vêm sendo sistematicamente descumpridas, o mesmo tem ocorrido com os direitos de propriedade adquiridos com a criação da Reserva. Naquele momento, lembremo-nos, todos os moradores foram cadastrados, registrando suas colocações, estradas de seringa e demais benfeitorias. Este registro foi feito tendo por base direitos de propriedade costumeiros, tais como a antiguidade do morador e uso efetivo dos recursos.³² Estes direitos, contudo, estão hoje submetidos a uma forte tensão pelas mudanças que vêm ocorrendo na forma de ocupação e uso do território e que, em

³⁰ Trata-se do primo José Virgílio do Nascimento, conhecido como Zé do Lopes, que estava presente por ocasião desta gravação: uma reunião de família na casa de seu Milton.

³¹ Sobre o Plano de Utilização, consultar Almeida e Pantoja, 2004.

síntese, caracterizam-se pela formação de núcleos populacionais – em contraposição ao sistema de colocações dispersas na floresta – e por atividades econômicas focadas na agricultura, na criação animal e no setor de serviços.

A Restauração, antiga sede de seringal e onde a família de seu Milton vive desde os anos 60, é hoje uma “vila” com mais de cem casas, um posto de saúde, uma escola de primeiro e segundo grau, quatro igrejas (uma católica e três evangélicas), estabelecimentos comerciais e uma rede elétrica. Entre as principais motivações alegadas pelos moradores que chegaram nos últimos anos na vila vindos dos *centros* está o acesso dos filhos à escola. A Restauração concentra ainda empregos públicos (professor, agente de saúde, vigia e faxineira, cozinheira, transporte escolar, serviços de limpeza etc.) e oportunidades de trabalho “na diária” (manutenção de pastos, corte e benefício de madeira, serviços diversos para a Prefeitura). Não é difícil imaginar o impacto sobre o estoque de madeiras das matas no entorno da Restauração para a construção das casas hoje lá existentes, praticamente todas erguidas com recursos do crédito-moradia liberado pelo Incra aos moradores da Reserva a partir de 2004. Assim como o impacto sobre o estoque de caça, o que, inclusive, tem levado grupos de moradores da vila a se deslocar até o paranã do Machadinho, área mais afastada e menos povoada, para caçar – o que começa a incomodar os moradores daquela localidade.

Numa situação, portanto, de concentração populacional e atividades econômicas de maior impacto sobre a cobertura vegetal e os recursos da mata, combinadas a políticas sociais por parte dos poderes públicos municipais e estaduais, além de, é preciso ser dito, ausência do órgão federal responsável e enfraquecimento das associações locais, a ordem instaurada pela Reserva vem sendo sistematicamente desrespeitada. Moradores veteranos sentem-se injustiçados ao assistirem suas colocações sendo dilapidadas com a retirada de madeiras para construção de casas alheias, caçadas com cachorro e a ameaça que a proximidade de roçados e campos está significando para as estradas de seringa. O que mais os deixa indignados, afirmam, é que muito raramente sua autorização para tais atividades é requisitada.³³

Uma nova jurisdição parece estar querendo ganhar terreno na Reserva, e nela o poder público municipal tem se destacado. Contudo, esta pretensão está sobreposta a uma outra – a da Reserva – que conhece jurisdição federal e é regida por leis de cunho ambiental. Há um impasse, ou melhor, um vazio ou mesmo crise institucional, pelo menos do ponto de vista do projeto da Reserva. São situações como essas que levam Antonio a perder o sono e Osmildo a falar da Reserva como um “fantasma”, do qual se ouve falar, vislumbra-se sua silhueta, mas “você não sabe que jeito é o fantasma”. Fantasmas são, diria, por definição, ilusórios, não traduzem a realidade tal qual vivida no dia-a-dia.

Há uma crítica forte ao destino da Reserva nas falas dos Kuntanawa, há uma desidentificação com um projeto do qual um dia já foram parte e há a formulação de

32 Sobre direitos de propriedade entre os seringueiros da Reserva, consultar Luna, 2003.

33 Sobre esse fenômeno que talvez pudesse ser descrito como de “urbanização na floresta”, fiz duas breves incursões em Pantoja, 2006a e 2007.

um projeto próprio, alternativo, étnico. Em sua Terra Indígena, afirmam os Kuntanawa, não serão permitidas “invasões” como as que estão ocorrendo na Reserva, haverá zonas de refúgio para caça visando garantir a sua reprodução e o desmatamento será controlado. A Terra Indígena, afirmam os Kuntanawa, trará benefícios para todos, inclusive para os moradores não-indígenas, que poderão usufruir dos benefícios de uma área preservada, qual sejam: a fartura de caça e peixes, animais que não conhecem fronteiras e transitarão da Terra Indígena para a Reserva, e vice-versa.

– *“E vocês tendo o território de vocês dessa forma, vocês vão ter uma área que vai servir pra vocês e que vai servir pr’os moradores de volta [do entorno] da Reserva Extrativista também porque de um lado tem a área indígena dos Kaxinawa do rio Breu, pelo outro lado a área indígena dos Kaxinawa do rio Jordão, e pelo lado de cá fica a área dos Kuntanawa. Então tem uma área que tem segurança em preservação, tanto de um lado e de outro como de vocês. Então os moradores que estão dentro da Reserva Extrativista precisam compreender que vocês estão fazendo o bem pra vocês e para o próprio futuro também do povo que está lá dentro. Falta ter uma reunião, que o Ibama vai participar de uma reunião, que a Funai vá lá fazer isso”. E ainda falou: –“Ainda vamos criar o grupo de GT, que está faltando, estou entrando na presidência agora, mas espero que daqui pra o final desse ano eu já esteja com o grupo do GT, de fazer o GT da terra, todo preparado pra fazer isso, porque em final de 2008 eu quero, tenho muita fé em Deus, que eu quero todas as áreas indígenas demarcadas, porque já ameniza uma carga de mim. Porque depois da terra ser demarcada vem a homologação e tudo isso tem um tempo.”* (Osmildo, aldeia Sete Estrelas, 30 de setembro de 2007)

Nesta fala, Osmildo contava-me o que ouviu do presidente da Funai em abril de 2007, quando esteve em Brasília para as comemorações do Dia do Índio. É provável que a fala não repita textualmente o que foi então dito, mas ela retrata a intenção Kuntanawa e o fato de que, em Brasília, perante o presidente da Funai, não se sentiram desautorizados, e sim legitimados em seus pleitos. Os Kuntanawa sabem que precisarão de apoio para enfrentar a delicada questão da sobreposição do território que pretendem a uma parte da área da Reserva, mais especificamente o alto rio Tejo e alguns de seus afluentes (Camaleão, Machadinho e Boa Hora). Internamente, junto aos seus vizinhos, moradores não-indígenas que estão dentro da área pretendida, os Kuntanawa terão que estabelecer o diálogo possível e necessário numa circunstância de provável indenização e remoção desses moradores tendo em vista a regularização fundiária que requer uma Terra Indígena.

A situação toda é delicada, não resta dúvida. Como disse Eliza Costa recentemente, referindo-se a uma outra situação de emergência étnica na Reserva, não se trata de “mocinhos e bandidos”.³⁴ Os prováveis futuros atingidos pela Terra Indígena pleiteada pelos Kuntanawa são extrativistas em transição para uma situação de perfil mais

34 Cf. Costa, 2007. Entre os meses de novembro de 2007 e janeiro de 2008, em Rio Branco, instaurou-se um debate envolvendo artigos de jornal e postagens em blogs sobre as demandas indígenas no Alto Juruá, dos Arara em especial, e os direitos dos não-indígenas. Apesar das situações Arara e Kuntanawa guardarem particularidades, em ambos os casos há populações locais a serem indenizadas e removidas. Consultar Aquino, 2007; Costa, 2007; Pereira Neto, 2007; Pantoja, 2008. Acessar postagens entre os meses de novembro de 2007 e janeiro de 2008 nos blogs: www.altino.blogspot.com/ e www.aflora.blogspot.com/.

agropecuário por razões até certo ponto alheias à sua vontade; uma população com uma história de mais de cem anos na área. Muitos têm índios entre seus ascendentes. De formas diferentes, participaram das lutas pela criação da Reserva, e, também de forma não homogênea, estão envolvidos no esforço de mantê-la para seus filhos e netos.

Resistência política e econômica a um modelo predador da floresta e de seus moradores, humanos e não humanos, era uma das justificativas, e que ganhou a formulação de um “novo modelo de desenvolvimento” – ou “a reforma agrária do seringueiro”. A proposta defendia os direitos territoriais das populações extrativistas, a melhoria de suas condições sociais de vida e a conservação da floresta para as gerações vindouras. Embora propriedade da União, as Reservas Extrativistas eram de usufruto de seus moradores, que, em parceria com o órgão governamental competente, estabeleceriam regras de acesso e uso aos bens naturais e seriam co-responsáveis pela gestão da área.³⁵ O parentesco entre as Reservas Extrativistas e as Terras Indígenas era evidente, e intencional.³⁶

Este era o contexto, lembremo-nos, da morte de Chico Mendes e da Aliança dos Povos da Floresta, movimento que reuniu índios e seringueiros e que, no Vale do Juruá, ganhou expressão por meio de projetos (como o da Cooperativa, que também contemplou Terras Indígenas), intercâmbios, reuniões e visitas mútuas. Não deve ser menosprezado aqui o papel de Antonio Macedo, então no CNS mas com um extensa trajetória como sertanista. No final dos anos 80, em Cruzeiro do Sul, os escritórios do CNS e da União das Nações Indígenas (UNI), por exemplo, funcionavam na mesma casa. Quando Milton Nascimento visitou a Terra Indígena Kampa do Rio Amônia, em 1989, seringueiros da futura Reserva (criada em 1990) foram convidados por Macedo para acompanhar a comitiva. Nas primeiras assembleias dos seringueiros da Reserva, uma noite sempre era destinada a uma sessão de ayahuasca sob o comando do já falecido pajé Davi Lopes Kampa, da Terra Indígena Kaxinawa/Ashaninka do Rio Breu. Siã Huni Kuin, da Terra Indígena Kaxinawa do Rio Jordão, em 1991 visitou a Reserva filmando seus moradores e localidades, material que utilizou para a montagem de seu filme “Os Povos do Tinton Renê”.

Do ponto de vista de uma aliança entre índios e seringueiros (ou agroextrativistas), todo aquele momento poderia ser visto como uma oportunidade para que tivesse lugar uma ruptura com o senso comum e um processo de subjetivação no qual a socialidade indígena fosse reconceituada positivamente pelos não-indígenas.³⁷ Mas não foi isso que ocorreu. Os indígenas, para os seringueiros de uma maneira geral, permaneceram *caboclos*. Neste sentido, os Kuntanawa rompem com o senso comum – e por isso talvez encontrem tanta resistência – e abrem a possibilidade de traçar uma linha de fuga e

35 O decreto 98.863, de 23 de janeiro de 1990, que criou a Reserva Extrativista do Alto Juruá, em seu Art. 2º afirmava que o Ibama, para “implantação, proteção e administração” da Reserva, poderia “celebrar convênios com as organizações legalmente constituídas, tais como cooperativas e associações existentes na Reserva, para definir as medidas que se fizerem necessárias à implantação da mesma”.

36 Consultar Almeida, 1995, p. 163.

37 As formulações deste parágrafo são fruto da interlocução com Amilton Pelegrino Mattos.

escapar da situação que parece ameaçar os moradores da Reserva: a sedução pelos apelos de uma vida “urbana”, a dependência de políticas públicas e a submissão a uma economia cada vez mais monetarizada, o que pode estar levando a uma dilapidação não de todo voluntária do patrimônio natural que seus descendentes herdarão.

Os desafios, portanto, são grandes para os Kuntanawa.

Os pleitos Kuntanawa, além de amparados em direitos garantidos pela Constituição Federal, podem ainda ser tomados como uma oportunidade de lembrar e refletir sobre ideais hoje um pouco esquecidos: a idéia de um desenvolvimento que não seja apenas humano ou econômico, conforme o auferem os índices oficiais, mas que dê também uma chance ao bem-estar da natureza, e de uma situação de governança na qual a autodeterminação seja um princípio. Vistos em perspectiva, os Kuntanawa nos contam algo sobre o contexto amazônico atual, no qual, por exemplo, pululam casos de sobreposições de Terras Indígenas a Unidades de Conservação.³⁸

Tendo a concordar que é preciso um reconhecimento efetivo, e não apenas formal, dos direitos das populações não-indígenas, ou seja, que se possa traduzir em procedimentos mais justos de negociação e políticas públicas, em especial no caso das indenizações.³⁹ À Funai e ao novo Instituto Chico Mendes/Ibama, entre outros órgãos governamentais, é exigida uma nova postura para lidar com uma situação de tal complexidade e delicadeza, e cada vez mais recorrente. Negar-se a reconhecer a legitimidade e a realidade dos pleitos indígenas somente contribuirá para a instauração de situações de insegurança, conflito e prejuízo dos direitos legais.

Embora, na sua própria avaliação, não tenham recebido até o momento uma resposta satisfatória da Funai, ou seja, medidas concretas visando a identificação e demarcação de seu território, os Kuntanawa acreditam firmemente que isso virá a ocorrer, mais cedo ou mais tarde. E preparam-se para tal: fazendo-se conhecidos, arregimentando apoios e alianças, estruturando sua aldeia, organizando-se como povo e costurando suas diferenças internas – e tomando sua ayahuasca nas florestas do Alto Juruá.

Rio Branco, Junho de 2008

Bibliografia citada

Almeida, Mauro W. B. de. “O Estatuto da Terra e as Reservas Extrativistas” in: *Reforma Agrária*, Campinas, v. 25, n. 1, 1995, p. 153-167.

Almeida, Mauro W. B. de e Pantoja, Mariana C. “Justiça local nas Reservas Extrativistas” in: *Raízes. Revista de Ciências Sociais e Econômicas*, n. 1 e 2, vol. 23. Campina Grande, UFPB, 2004, pp.27-41.

Aquino, Txai Terri V. de. *Conflitos Territoriais e Relevância Ambiental no Alto Juruá acreano*. Relatório entregue ao CNPT/IBAMA. Brasília: mimeo, 2003.

38 Consultar Ricardo, 2004.

39 Cf. Costa, 2007.

_____. “Arara do Amônia: conflitos territoriais no Alto Juruá” in: *Página 20*. Rio Branco, 25 de novembro, 2007, pp. 22-23.

Aquino, Txai Terri V. de e Iglesias, Marcelo P. *Kaxinawá do rio Jordão. História, território, economia e desenvolvimento sustentado*. Rio Branco, CPI, 1994.

Correia, Cloude. “O Parque Nacional da Serra do Divisor e as Terras Indígenas Nawa e Nukini” in: Ricardo, F. (org). *Terras Indígenas & Unidades de Conservação da Natureza. O desafio das sobreposições*. São Paulo: ISA, 2004, p. 449-453.

Costa, Eliza. M. L. “A solução dos conflitos entre índios e não-índios no rio Amônia exigem urgente ação inovadora do Estado” in: *Página 20*. Rio Branco, 9 de dezembro, 2007, pp. 22-23.

Ioris, Edwiges M. *A forest of disputes: struggles over spaces, resources, and social identities in Amazonia*. Florida, University of Florida, 2005.

Labate, Beatriz e Araújo, Wladimir. *O uso ritual da Ayahuasca*. Campinas, Mercado das Letras, 2004, 2ª Edição.

Latour, Bruno. *Jamais fomos modernos. Ensaio de Antropologia Simétrica*. Rio de Janeiro, Editora 34, 1994.

Lima, Deborah de M. “As sobreposições em Mamirauá e a necessidade de um novo pacto institucional” in: Ricardo, F. (org). *Terras Indígenas & Unidades de Conservação da Natureza. O desafio das sobreposições*. São Paulo: ISA, 2004, p. 540-541.

Luna, Mariza B. de A. *Afinal, quem tem mais direito? Conflitos e noções de justiça na Reserva Extrativista do Alto Juruá*. Dissertação de Mestrado, IFCH/UNICAMP, 2003.

Pantoja, Mariana Ciavatta. “Apontamentos sobre a emergência étnica dos Kuntanawa (Alto Juruá, Acre)”. Texto apresentado na 25ª Reunião Brasileira de Antropologia. Goiânia, 11 a 14 de junho, 2006.

_____. “De volta a Restauração” in: *Página 20*. Rio Branco, março, 2006a, p. 22-23.

_____. “Arremedos urbanos na floresta” in: *Página 20*. Rio Branco, novembro, 2007, p. 22-23.

_____. “Indianidade e direitos no Alto Juruá” in: *Página 20*. Rio Branco, janeiro, 2008, p. 10-11.

Pantoja Franco, Mariana C. “Seringueiros e cooperativismo: o fetichismo das ‘mercadorias’ nos seringais do Alto Juruá” in: Medeiros, L. S. et al. *Assentamentos rurais. Uma visão multidisciplinar*. São Paulo, Edunesp, 1994, p. 187-203.

_____. “As Reservas Extrativistas e a institucionalização do movimento local dos seringueiros: o caso do Alto Juruá” in: *Raízes. Revista de Ciências Sociais e Econômicas*. Campina Grande, UFPB, 1997, p. 103-112.

Pantoja Franco, Mariana C. e Conceição, Osmildo S. “Breves revelações sobre a ayahuasca (o uso do chá entre os seringueiros do Alto Juruá)” in: Labate, B. e Araújo, W. *O uso ritual da Ayahuasca*. Campinas, Mercado das Letras, 2004, p. 201-226.

Pereira Neto, A. “É preciso avançar no processo de regularização da Terra Indígena Arara do rio Amônia, paralisado pela Funai desde 2001” in: *Página 20*. Rio Branco, 2 de dezembro, 2007, pp. 16-17.

Ricardo, Fanny (org). *Terras Indígenas & Unidades de Conservação da Natureza. O desafio das sobreposições*. São Paulo: ISA, 2004.

Ruiz-Pérez, Manuel et alii. “Conservation and Development in Amazonian Extractive Reserves: the case of Alto Juruá” in: *Ambio* (3), vol. 34, 2005, pp. 218-223.

Sartre, J. P. *Questão de método*. São Paulo, Difusão Européia do Livro (ed. orig. 1966), 1979.

Tastevin, C. “Le fleuve Muru” in: *La Géographie*, n. 43, 1925.

_____. “Le Haut-Tarauaca” in: *La Géographie*, n. 45, 1926.

Vaz Filho, Florêncio A. “As comunidades Munduruku na Flona do Tapajós” in: Ricardo, F. (org). *Terras Indígenas & Unidades de Conservação da Natureza. O desafio das sobreposições*. São Paulo: ISA, 2004, p. 571-574.

Viveiros de Castro, Eduardo. “No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é” in: Ricardo, B. e Ricardo, F. (eds). *Povos Indígenas no Brasil 2001-2005*. São Paulo: ISA, 2006, p. 41-49.