

# Navegando pelos altos rios: dilemas políticos, intelectuais e existenciais de uma antropóloga amazonista<sup>1</sup>

Mariana Ciavatta Pantoja

Professora Associada II de Antropologia/Universidade Federal do Acre

## Resumo

Este artigo, de caráter biográfico, mas não só, narra a relação pessoal e de pesquisa entre a autora e um grupo indígena Pano no Alto Juruá acreano, os Kuntanawa. Ao longo de duas décadas de relacionamento e da deflagração pelo grupo, nos primeiros anos do século XXI, de um processo de afirmação e reconhecimento étnico, negando a condição anterior de seringueiros e *caboclos*, o texto acompanha as inquietações etnográficas e caminhos analíticos buscados pela autora para lidar com a instável realidade étnica de seus interlocutores, constituindo assim os conceitos de “etnicidade” e “identidade” em guias narrativos e alvos de reflexão crítica. Neste percurso, dilemas pessoais e políticos se associaram aos teóricos, reconfigurando as relações da autora com o grupo e reposicionando-a frente aos processos interétnicos em curso no Alto Juruá.

**Palavras-chave:** etnografia; etnicidade; identidade; subjetivação; Amazônia.

## Abstract

This article, somehow biographical, discusses the personal and research relationship between the author, and a Pano indigenous group in the Acrean Upper Juruá, the Kuntanawa. Throughout two decades of this relationship, and after the eruption of a process of ethnic assertion and recognition, during the first years of the 21st century, in which it is denied their previous condition of rubber tappers and *caboclos*, the article examines the

1 Este artigo foi originalmente publicado em 2013 na revista *Brésil(s): Sciences humaines e sociales* (Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme (4)), sob o título “À propos de quelques dilemmes politiques, intellectuels et existentiels: le récit d'une anthropologue spécialiste de l'Amazonie”. Agradeço a leitura e contribuições de Véronique Boyer e Peter Fry à versão original do artigo. Esta versão em português é substancialmente a mesma, à exceção de algumas novas referências bibliográficas e da reedição da parte final do artigo.

ethnographic anxieties and the analytical paths adopted by the author to deal with the unstable ethnic reality of her interlocutors. In this way, the concepts of “ethnicity” and “identity” are constituted into narrative guides and targets of critical reflexion. In this route, personal and political dilemmas were associated themselves with theoretical ones, reconfiguring the author’s relationships with the group, repositioning her in front of the interethnic processes occurring in the Upper Juruá.

**Keywords:** ethnography; ethnicity; identity; subjectivization; Amazon.

## Introdução

Este artigo é em certa medida autobiográfico. Nele narro uma relação de pesquisa e amizade com um grupo indígena amazônico. Para tal, entre as várias possibilidades de fio narrativo elegi o da etnicidade, e os motivos para isso logo deverão estar claros. Procuro então tratar a forma como esta categoria, que habita nosso pensamento social quando o assunto é povos indígenas e a análise flerta com a sociologia, foi se impondo a mim como um alvo de reflexão e dúvidas de diversas naturezas.

Deixe-me situar melhor e brevemente o que tenho em mente.

O tema da etnicidade está classicamente associado às formulações de Max Weber ([1922]1984) sobre “comunidades étnicas”, que costumam desaguar nas formulações de Fredrik Barth (1969) sobre “fronteiras étnicas”. Estas, por sua vez, poderiam ser entrevistas na etnologia brasileira que se debruçou sobre a “questão do contato”, notadamente a noção de “fricção interétnica” (Cardoso de Oliveira 1976) e os trabalhos sobre “emergência étnica” (Oliveira Filho 2004), ambas perspectivas pressupondo uma (ou alguma) agência nativa.

De acordo com este último autor, o surgimento de grupos étnicos, vários deles julgados desaparecidos, ocorreria num contexto de interação e reflexividade (no sentido de refletir sobre si mesmo) normatizado pelo Estado e com a presença de agentes mediadores (igrejas, associações, universidades etc.). A noção de “territorialização” é operacionalizada como o ato político e exterior que associa uma coletividade a uma unidade territorial. Nesse processo, que é de luta e de reinvenção de si mesmo, a noção de “identidade” descreverá analiticamente os processos de subjetivação que têm lugar. Este modelo analítico foi também utilizado para pensar situações amazônicas de (re)surgimento étnico (Ioris (2005), por exemplo).

Outras formulações procuraram chamar atenção para uma dimensão mais interna, ou menos pública, da etnicidade (Carneiro da Cunha [1979]1987). E a própria noção de “processos de territorialização” foi relida à luz das próprias formas de apropriação de territórios por “povos e comunidades tradicionais” em todo o país (Almeida 2006).

Movendo-me em meio a essas possibilidades teóricas e conceituais, e mesmo fazendo uso de algumas delas, num determinado momento elas não foram mais capazes de conter minhas inquietações científicas. Causa ou consequência destas, ou ambas, a leitura de Eduardo Viveiros de Castro (2006) e outros autores<sup>2</sup> foi aos poucos redirecionando

2 Bruno Latour (1994), Roy Wagner (2010) e Gilles Deleuze (Deleuze & Guatarri (1995) em particular) tiveram um inegável impacto sobre mim. Incluiria também neste redirecionamento de olhar autores brasileiros como Márcio Goldman (2009) e Mauro Almeida (2007).

meus interesses de pesquisa e reflexão, e também de prática política.<sup>3</sup> Comecei a nutrir uma desconfiança quanto à noção de identidade e à categoria “etnicidade”, pois não clarificavam a articulação da dimensão política da última com os processos mais rotineiros de subjetivação. Formulações mais permeáveis à flexibilidade que marcaria experiências locais de afirmação de autopertencimento passaram a me atrair irresistivelmente.<sup>4</sup>

A problematização da emergência de coletividades que se reivindicam como etnias diferenciadas não é uma exclusividade amazônica nem brasileira. Peter Gow (1991), a partir do estudo de “comunidades nativas” na Amazônia peruana, recusa a noção de etnicidade como ferramenta analítica. Segundo ele, a priorização das fronteiras interétnicas como foco de análise encobriria os significados dos termos de autodefinição para os próprios nativos: no caso, “sangue misturado”. Já neste século, John & Jean Comaroff (2009) chamaram atenção para o investimento de coletividades étnicas de todo o globo na transformação de sua cultura e identidade em objetos de empreendimentos comerciais. Este processo de etnicização, que se dá num contexto neoliberal, constitui o que eles denominaram “Ethnicity, Inc.”. Os autores assinalam que se, por um lado, a criação de padrões de autenticidade pode reforçar a consciência coletiva e autoestima cultural, por outro lado, a comodificação pode levar também a novas formas de subordinação e aprofundar, ou criar, desigualdades internas.

Neste artigo, portanto, procurarei detalhar um pouco melhor essa trajetória de estudo (e de vida) e os dilemas teórico-políticos (e pessoais) que tive (e tenho) que enfrentar. Mas agora, como não poderia deixar de ser, um pouco de história.

## Breve histórico da dinâmica interétnica no Alto Juruá

O Vale do Juruá foi historicamente ocupado por povos indígenas de diversos troncos linguísticos, entre eles o Pano, conforme os registros históricos mais antigos (Tastevin 2009). No que é hoje o Estado do Acre, a partir de finais do século XIX, em consequência da chegada de levadas sucessivas de migrantes do Nordeste brasileiro para produção de borracha, esses grupos indígenas foram expulsos, perseguidos, mortos ou capturados. Muitos povos foram dados como desaparecidos nesse processo (Ribeiro 1979). Na estrutura de seringais que então se estabeleceu, os *patrões*<sup>5</sup> organizavam *correrias*, as temidas expedições armadas que cercavam e invadiam as malocas indígenas, dizimando seus moradores, mas também aprisionando mulheres e crianças (Wolff 1999; Pantoja 2008; Iglesias 2010).

Em meio a toda a violência desse processo, uniões conjugais ocorreram, e não são poucas as famílias da região que contam com ascendentes indígenas, sobretudo mulheres (Wolff 1999; Martini 2005; Pantoja 2008). Os seringais estabeleceram-se, portanto, a partir

3 Um artigo, publicado em 2012, com Amilton Pelegrino de Mattos, sobre a implantação de experiências agroecológicas no Alto Juruá e os processos de subjetivação nela implicados, aponta claramente neste sentido (Pantoja & Mattos 2012).

4 Como assinalou Márcio Goldman (2009: 17) sobre a cristalização de experiências locais na forma de identidades, “jamais estamos às voltas com oposições claras entre formas ideológicas ou sociais individualizadas, mas com processos instáveis em regime de variação contínua”.

5 Proprietários ou pretensos donos dos seringais, estes compostos de um conjunto de *colocações*, isto é, unidades produtivas que incluíam área de moradia e floresta, esta abrigando as *estradas de seringa*: trilhas nas quais o trabalhador (*seringueiro*) recolhia o látex das seringueiras (*Hévea brasiliensis*) para produção de borracha.

de confrontos e encontros entre coletividades diferenciadas: famílias de *seringueiros*, muitas delas com componentes indígenas, ocupando as colocações e trabalhando para patrões, e grupos indígenas, via de regra dispersados enquanto tais ou refugiados nos altos rios e matas desprovidas de seringueiras.

A sociedade de seringal atravessou todo o século XX em meio a períodos de prosperidade e de crise econômica, mas sem desestruturar-se. Mas, no final dos anos 1980, agravava-se a queda nos preços da borracha, e mecanismos estatais de protecionismo sofrem um significativo desmonte. Concomitante, o sistema de propriedade das florestas e rios do Alto Juruá conhece uma reviravolta: índios e seringueiros conquistam para si extensos territórios (Carneiro da Cunha & Almeida 2002). Hoje o conjunto de povos indígenas e grupos agroextrativistas conforma uma multiplicidade social que ocupa um tecido contínuo de terras indígenas e unidades de conservação legalmente reconhecidas e que se estende por todo o Vale do Juruá acriano.<sup>6</sup>

Na transição do século XX para o XXI, surgiram dois movimentos de autoidentificação étnica por parte de grupos locais tidos como agroextrativistas e que implicavam demandas territoriais sobrepostas ao território da Reserva Extrativista do Alto Juruá, criada dez anos antes a partir da mobilização do movimento social dos seringueiros.<sup>7</sup> Tratava-se dos Arara, no rio Amônia, que em 2008 conquistaram a identificação de sua Terra Indígena (Aquino 2010), e dos Kuntanawa, no alto rio Tejo, um afluente da margem direita do Juruá. Para efeitos deste artigo, interessa-nos este último caso.

Os Kuntanawa contam entre seus antepassados sobreviventes de povos indígenas que escaparam à perseguição e destruição física e cultural e passaram a viver no meio dos “brancos”. Dona Mariana e seu Milton, a primeira geração destes ascendentes, cresceram no rio Jordão, lá se conheceram e se casaram em 1953. Junto de seus dez filhos e filhas, trabalharam como seringueiros para os patrões de então. Em 1955, mudaram-se para o vizinho rio Tejo, onde estão até hoje reunindo em torno de si, além de sua prole, netos e bisnetos.<sup>8</sup> Esta parentela, uma “comunidade de descendência” com continuidade genealógica ao longo de cerca de três gerações, remonta a mulheres indígenas sobreviventes de correrias no início do século XX.<sup>9</sup> Localmente, o grupo desde sempre foi reconhecido como *caboclo*, alcunha que, no Acre, indica se tratar de família indígena ou mestiça e que ainda hoje tem um tom depreciativo.

6 Terra Indígena Kampa do Rio Amônia, Terra Indígena Arara do Rio Amônia, Reserva Extrativista do Alto Juruá, Terra Indígena Kaxinawá-Ashaninka do Rio Breu, Terra Indígena Jaminawa-Arara do Rio Bagé, formando um corredor que se prolonga com a Terra Indígena Kaxinawá do rio Jordão e outras terras indígenas e reservas extrativistas nos vizinhos rios Liberdade, Tarauacá e Envira.

7 Reservas Extrativistas são unidades de conservação que preveem a permanência de agrupamentos humanos em seu interior, e estes deverão observar regras de manejo dos recursos naturais. Sobre a história das Reservas Extrativistas, ver Almeida (1995) e Allegretti (2002). Sobre a Reserva Extrativista do Alto Juruá, ver Carneiro da Cunha & Almeida (2002).

8 Na verdade, há já alguns anos seu Milton e dona Mariana vivem na cidade de Cruzeiro do Sul, a “capital” do Alto Juruá, decisão tomada pela família em função do estado de saúde instável da matriarca. Na cidade, a residência do casal funciona como uma “maloca” Kuntanawa na cidade, sendo sempre possível observar lá um trânsito significativo de membros da família.

9 Em meu doutorado, observei que o conceito de “família” localmente conhecia certa elasticidade e polissemia e que, neste sentido, se referiria a um grupo operacional não necessariamente predeterminado pela estrutura das relações genealógicas. Explorando estas implicações foi possível articular a noção de “família” tanto à de “parentela” (Pereira de Queiroz 1975) quanto à de “kindred” (Freeman 1968).

No final dos anos 1980, seu Milton e filhos engajaram-se nas lutas sociais contra o regime patronal que resultaram na criação da Reserva Extrativista do Alto Juruá. Na década que se seguiu, apoiaram abertamente as atividades de implantação da Reserva, ocupando cargos na Associação de moradores e participando em diversos projetos executados na área. Foi nessa época que nos conhecemos. Nos primeiros anos do século XXI, contudo, a situação mudara.<sup>10</sup>

Com o extrativismo da borracha em franco declínio, os moradores da Reserva partiram para a agricultura e criação de gado como alternativas econômicas rentáveis, além dos empregos públicos criados pela prefeitura. A Associação passou a ser dominada por moradores que, até então, mantinham uma relação mais distanciada com a implantação da Reserva. O movimento social dos seringueiros conheceu uma maior institucionalização, com a crescente profissionalização da Associação e a ampliação de seu papel na gestão da Reserva. Os seus novos dirigentes adotaram práticas políticas bem próximas ao clientelismo que sempre marcou as relações de poder na região, e a Reserva conheceu um período no qual práticas predatórias e ilegais (caçadas comerciais e abertura de pastagens) tornaram-se comuns. Progressivamente excluída de projetos, posições e benefícios, a família de seu Milton sentiu-se alvo de preconceito étnico. Seu Milton costuma lembrar o dia em que viu suas netas chorando ao chegarem em casa vindas da escola. O motivo: a professora declarara que nas correrias os índios deveriam ter sido todos mortos ao invés de seus remanescentes estarem nos bancos das escolas.

Foi em meio a essa situação que seu Milton, dona Mariana, filhos e netos procuraram novos aliados e mediadores (em especial, o Conselho Indigenista Missionário – CIMI, a Organização dos Povos Indígenas do Rio Juruá – OPIRJ e também funcionários da Fundação Nacional do Índio – Funai) e impulsionaram um movimento de afirmação étnica. Uma disputa territorial estava no horizonte: a demanda apresentada pelos Kuntanawa foi por uma Terra Indígena própria e separada da Reserva, embora a ela sobreposta.

O nome “Kuntanawa”, que fazia parte da tradição oral do grupo familiar, tomou então o lugar do termo genérico de “caboclos”. Vale observar que o etnônimo “Kuntanawa” se encontra na crônica missionária (Tastevin 2009: 61-71) e figura no mapa de Curt Nimuendajú. Estes registros históricos reforçariam uma “autenticidade” da existência Kuntanawa perante aliados e opositores. Mas aos poucos fui enxergando este autorreconhecimento como um agenciamento criativo por eles colocado em movimento. A forma como se moveram e as conexões que estabeleceram subverteram a condição desprestigiada de “caboclos”, na qual até então estavam, e os catapultou, como indígenas, para a linha de frente de defesa da conservação da floresta. E também os tirou de um provável ostracismo político e da subordinação às novas forças dirigentes da Reserva, abrindo para eles um novo campo de atuação e de relações.

Pessoalmente, contudo, naquele momento inicial, vi-me às voltas com uma série de questões inusitadas e que me pegaram de surpresa.

10 Este e o próximo parágrafo estão apoiados em Pantoja, Costa & Postigo (2009), Pantoja (2008) e PNCSA (2009).

## Os Milton e eu

Em 2001 defendi minha tese de doutorado, publicada como livro três anos depois sob o título “Os Milton. Cem anos de história nos seringais”.<sup>11</sup> Foi, como costumam ser as teses, um enorme esforço intelectual, extenuante e, para minha sorte, gratificante. Em todo o tempo de redação, em especial em seus momentos finais, quando as forças pareciam faltar frente a um trabalho sem fim, alimentava-me do claro sentimento de que gostava do tema que escolhera tratar, da forma como o estava fazendo e de que as implicações pessoais ali envolvidas eram significativas.

A família do sr. Milton Gomes da Conceição entrara na minha vida em abril de 1993, ano em que saí definitivamente do Rio de Janeiro e fui me aventurar nos seringais do Acre, uma viagem da qual, poderia dizer, jamais voltei.<sup>12</sup> Por razões de pesquisa, mas também políticas, nos tornamos muito próximos: seu Milton e filhos, como já disse, eram lideranças da criação e implantação da primeira Reserva Extrativista do planeta, a do Alto Juruá, oficializada em 1990. Minhas atividades na Reserva, num projeto de pesquisa que tinha entre seus coordenadores Manuela Carneiro da Cunha e Mauro W. Barbosa de Almeida, este último meu futuro orientador no doutorado, eram não só científicas, mas fundamentalmente de assessoria política à nascente associação dos moradores, capacitando seus líderes, articulando projetos, documentando e apoiando reuniões e assembleias comunitárias (cf. Pantoja (2008: 33-51)).

Vivendo intensamente o dia a dia dos seringueiros, e também a “política de seringueiro”, fui aos poucos percebendo que estava me filiando, ou me colocando ao lado de um expressivo grupo de parentes. Esta família, como me dediquei a mostrar em meu trabalho acadêmico, constituía-se enquanto tal ao longo de todo o século XX, seus laços de parentesco cimentados fundamentalmente pela performance e convivência afetiva. Pelas outras famílias locais, o grupo liderado por seu Milton era conhecido – embora assim não se autorreconhecesse, e este ponto é importante – como “os Milton”, denominação pela qual o nome do patriarca era transformado num nome que diferenciava uma coletividade.<sup>13</sup>

Naqueles anos, não enxergava uma descontinuidade expressiva entre “os Milton” e as demais famílias que ia conhecendo na Reserva. Havia, claro, a ascendência indígena, assumida mais ostensivamente por alguns membros da família, mas que não chegava a ser propriamente uma exclusividade do grupo. E havia também o uso recente e regular que pai e filhos faziam da *ayahuasca*, outra referência indígena, mas não só.

O contato d’os Milton com a *ayahuasca*, substância alucinógena usada imemorialmente por inúmeros grupos indígenas da floresta amazônica, se dera na convivência com etnias

11 A tese foi defendida junto ao Doutorado em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), sob a orientação de Mauro Almeida. Após premiada num concurso da Fundação Joaquim Nabuco, ela foi publicada e, alguns anos depois, com apoio da Lei de Incentivo à Cultura do Estado do Acre, reeditada (Pantoja 2008).

12 Morei em Cruzeiro do Sul entre 1993 e 1994, quando voltei ao sudeste do país para meu doutoramento (entre 1995 e 2001), sem jamais romper relações com a Reserva, sempre a ela voltando para inúmeros trabalhos, inclusive minha pesquisa de tese. Desde 2002 resido em Rio Branco, capital do Acre.

13 Mauro Almeida (comunicação pessoal, 2013) sugeriu que a opção por utilizar “os Milton” para designar a família de seu Milton e dona Mariana foi “um ato performativo” por meio do qual constitui “um ente coletivo distinto” e que refletiria a visão dos moradores vizinhos que os viam como diferenciados. Neste sentido, “os Milton” poderia ser visto como “uma primeira versão da etnificação da família de seu Milton e dona Mariana”.

vizinhas, mas também através de membros da doutrina do Santo Daime.<sup>14</sup> O envolvimento da família no processo político de criação da Reserva, sua lealdade à liderança carismática de Antonio Macedo<sup>15</sup> e a abertura a projetos e parcerias eram também notáveis. Inegavelmente estes fatores os singularizavam e me atraíam. Mas imaginava, algo inocentemente, como hoje me parece, haver uma totalidade que nos abarcaria a todos – eles, eu e os demais: a Reserva.

## **Kuntanawa: o autorreconhecimento d’Os Milton**

Nos primeiros anos deste século, vi-me forçada a maiores intervalos entre as minhas viagens ao Alto Juruá. Já doutora, sem emprego ou qualquer bolsa de pesquisa ou estudo, precisava ganhar a vida. Recém-chegada a Rio Branco, aceitei vários trabalhos de consultoria que me levaram a outros locais e estados, pontuados por contatos mais ou menos esporádicos com meus amigos da Reserva. Mas, em 2005, os Milton voltaram a entrar em minha vida, não mais como a família de seringueiros “caboclos” que eu conhecera, mas agora como “índios” Kuntanawa e, enquanto tais, sujeitos de direitos.<sup>16</sup>

Quando “os Milton” tornaram-se Kuntanawa, vi-me forçada a entrar numa seara que nunca andara: a da etnicidade. Como escrevi, a partir da sugestão de um amigo, quase “me tornei” etnóloga da noite para o dia (Pantoja 2008: 379), embora sem saber exatamente o que isso poderia significar. Entender a etnicidade Kuntanawa, naquele momento inicial, tornou-se para mim um desafio e uma necessidade: precisava explicar, para mim fundamentalmente, que processo era aquele que estava em curso. Esta indagação também era colocada por colegas, amigos da família e gestores públicos. Como aquela mudança ocorrera, perguntava(m)-me, e quais suas possíveis consequências, em especial para a Reserva.

Mas e se se tratava de uma ilusão de descontinuidade, e os Kuntanawa sempre estiveram ali, em potência, digamos? Alguns dos filhos e netos de seu Milton argumentaram neste sentido, recusando terminantemente a ideia de que teriam “emergido” etnicamente, termo (e hipótese) que cheguei a utilizar em meus primeiros escritos sobre o assunto. Objetavam que não eram “sementes” para hibernar sob a terra e, subitamente, aparecerem. Eram antes “índios existentes, não emergentes”, ou seja, sempre foram índios. O problema seria meu, que não conseguira descrever isto.

Em 2008, quando o livro publicado conheceu sua 2ª edição, meus amigos e interlocutores reivindicaram que o título fosse mudado de “os Milton” para “os Kuntanawa”. O primeiro, de acordo com eles, era uma atribuição externa com a qual não se identificavam, e o segundo uma afirmação legítima de autorreconhecimento. Na ocasião contra-arguntei que a etnicidade Kuntanawa não era um tema para o grupo no período em que a pesquisa

14 Os usos indígenas da ayahuasca estão disseminados numa vasta bibliografia (uma espécie de balanço pode ser encontrada em Calávia Saez (2011)); sobre o Santo Daime, ver, entre outros, Labate & Araújo (2004); e sobre a trajetória ayahuasqueira do sr. Milton e filhos, ver Pantoja & Conceição (2002).

15 Antonio Macedo, nascido seringueiro e sertanista por profissão, coordenou a Regional Vale do Juruá, do Conselho Nacional dos Seringueiros, entre 1988 e 1993. Sobre este período e sua atuação, ver Almeida (2004).

16 À diferença do “caboclo”, utilizado no Acre como sinônimo de indígena e com conotação em geral pejorativa, os “índios” têm direitos legais inscritos na Constituição Federal e hoje protagonizam processos de valorização de sua “cultura”.

foi feita, e que estava explicitamente dito no livro que “os Milton” não era um termo de autoatribuição. Porém, cá comigo não pude deixar de reavaliar o olhar que naquela época tivera sobre o grupo em função dos meus próprios interesses teóricos (a reconstrução da história familiar) e, por que não dizer, políticos (a viabilidade da Reserva como um projeto de futuro).

Creio assim que o primeiro impacto que o autorreconhecimento étnico dos Kuntanawa teve para mim foi a desestabilização da certeza que tinha quanto à construção do projeto da Reserva como um objetivo inquestionável para “os Milton” e, portanto, nosso. Eles pareciam ter tomado outra direção, seguido outro rumo, rompendo o que chamaria de uma aliança tácita. A “irrupção” Kuntanawa, portanto, pegou-me de surpresa e obrigou-me a um esforço reflexivo, teórico e político. Era a Reserva um objetivo inquestionável para mim? E, agora, qual o lugar da Terra Indígena Kuntanawa nos meus planos de trabalho e de vida? Lembro que para mim, nesta época, foi bastante doloroso cogitar que teria de optar entre uma ou outra possibilidade, talvez mesmo porque fosse difícil imaginar a separação que o estatuto legal de uma e outra condição (índio-Terra Indígena e seringueiro-Reserva Extrativista) considera dada. Voltarei a isto mais adiante.

O fato é que a ideia de identidades estáveis e opostas (como a clássica dualidade “índios” e “brancos”) se dissolvia diante dos meus olhos num movimento de diferenciação que me desafiava e que não podia ignorar. Os Kuntanawa, por sua vez, operavam com a dualidade. Queriam-se existentes, desde sempre, e a mistura era colocada por eles em segundo plano (Pantoja 2008: 386). Não havia como escapar: era preciso empreender um percurso de estudo em busca de alternativas teórico-conceituais que me permitissem melhor dialogar com minhas experiências de campo, antes e especialmente depois do autorreconhecimento étnico.

Uma questão se colocou de pronto no cenário público: mas são “índios” mesmo? Os próprios Kuntanawa viram-se às voltas com este questionamento, colocado inclusive por seus “parentes” de outras etnias.<sup>17</sup> Ouvia moradores da Reserva, meus amigos, vizinhos dos Kuntanawa, argumentando criticamente que seus velhos conhecidos desde sempre foram “seringueiros” e não “índios de verdade” que, a seu ver (e do senso comum), andam nus, usam cocares e se pintam, além de falarem outra língua. Funcionários da Funai, por sua vez, me procuraram querendo mais elementos para poder encampar a demanda Kuntanawa, que tendiam a aproximar do caso dos “índios do Nordeste”.<sup>18</sup> E o órgão federal gestor da Reserva tendia a defendê-la de qualquer desmembramento já que a Terra Indígena pleiteada estava inteiramente sobreposta àquela.<sup>19</sup>

Por outro lado, não foram poucas as vezes em que alguns filhos e netos de seu Milton me interrogaram de forma mais incisiva, até com alguma desconfiança, sobre minha própria posição e interesses e mais especificamente se estaria realmente disposta a contribuir

17 “Parentes” é como grupos indígenas (Pano e não) podem se referir uns aos outros afirmando um laço mais genérico e político que os une: o de serem todos indígenas.

18 Trata-se de grupos indígenas da região nordeste do Brasil que, após quase 500 anos de contato, surgiram enquanto tais apresentando demandas de reconhecimento étnico e territorial. Há vasta literatura sobre o tema (Oliveira Filho 2004).

19 A posição do Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio), ele próprio criado em 2007, conheceu mudanças aos longos dos últimos anos no tratamento dos casos de sobreposições entre unidades de conservação e terras indígenas, questão fora do alcance deste artigo.

com a minha *expertise*. Percebia haver uma clara diferença entre meu trabalho de campo nos anos 1990 e a situação de pesquisa que eu vivenciava então. Os acordos em vigor durante o doutorado estavam sendo revistos num contexto bastante mudado e estavam sendo negociados pela geração seguinte a que comigo trabalhara anteriormente.<sup>20</sup> Sentia-me em geral desconfortável nestas ocasiões e não raramente ofendida.

Se havia uma sólida relação de confiança entre mim e seu Milton, dona Mariana e a “ala feminina” de filhas, noras e netas de ambos, entre os filhos e netos havia certa diferenciação. Em meu trabalho de doutorado, os interlocutores principais, além de seu Milton e dona Mariana, foram os seus filhos e filhas. De pelo menos três filhos do casal, ao longo dos anos 1990, tornei-me comadre. Não estabeleci na época qualquer relação de pesquisa com a geração dos netos e netas. Meus colaboradores diretos foram, portanto, o núcleo da família de tradição seringueira, ou seja, aqueles que jovens iniciaram-se no ofício da produção de borracha, cedo contrataram uniões, não passaram por uma formação escolar, letrada, e o contato com o mundo exterior à realidade dos seringais data do início das lutas pela criação da Reserva. Até os primeiros anos do século XXI poucos deles haviam viajado para a capital do Acre, que dirá para outras cidades brasileiras ou mesmo fora do país.

Com os netos do casal de velhos a situação era diferente. Se é verdade que estavam acostumados a me ver em suas casas, gravando, anotando, tirando fotos ou simplesmente lá conversando, nunca havíamos trabalhado propriamente juntos. E vários destes jovens, no início do século XXI, estavam ascendendo como lideranças de seu povo, tanto localmente quanto em fóruns nacionais e mesmo, com o tempo, internacionais. Foram eles que primeiro adotaram nomes indígenas e se interessaram em aprender a língua ancestral.<sup>21</sup> Apesar de os mais velhos desta geração terem alguma familiaridade com a produção de borracha, nenhum deles trabalhou como seringueiro. Com raras exceções, todos passaram pela escola, o que seus pais nunca cogitaram para si. Foi esta geração que progressivamente introduziu o uso de computadores, gravadores, filmadoras e máquinas fotográficas digitais. E ela também que alçou os primeiros voos para fora do país, abrindo a rede de aliados dos Kuntanawa, além dos tradicionais “pesquisadores” (entre os quais eu mesma), aos artistas, jornalistas, outros líderes indígenas, dirigentes de ONGs, funcionários do Estado, entre outros.

Eram, sem dúvida, esses jovens líderes Kuntanawa, outros interlocutores. Tratava-se, tanto para mim quanto para eles, de outra relação a construir. Mais de uma década envolvida com o grupo não representava necessariamente, para esta geração, um atestado de confiabilidade, digamos assim, para que eu pudesse, por exemplo, gravar suas canções.<sup>22</sup> Embora nunca tenha sido confrontada diretamente, na época chegaram aos meus ouvidos, por exemplo, questionamentos sobre vantagens financeiras que poderia estar tendo com minha pesquisa. É claro que o aval de seu Milton era relevante, mas sentia nitidamente que precisava continuamente justificar perante a esses jovens minhas intenções.

20 Edilene Cofacci Lima (2014) vivenciou experiências conflituosas parecidas com os Katukina, também no Alto Juruá. Nos conhecemos em 1991, em Cruzeiro do Sul, ambas recém-chegadas e iniciando suas pesquisas.

21 Os Kuntanawa falam português. Como não há falantes de sua própria língua, os mais jovens esforçam-se para, de um lado, registrar as palavras e expressões ainda recordadas por dona Mariana e, por outro, aprender outras línguas Pano similares, reconstituindo assim, aos poucos, o que seria a língua Kuntanawa.

22 A música tornou-se neste século, para os jovens Kuntanawa e de outras etnias, uma via de manifestação cultural privilegiada. Em 2008, por exemplo, formaram o Grupo Vukanã e gravaram um CD.

Nunca antes estivera envolvida com demandas indígenas e não sabia exatamente o que eu poderia, ou deveria, fazer para colaborar com o pleito Kuntanawa. Não me via falando publicamente a favor da demanda, o que, avaliava, seria papel deles próprios. Mas quando o Instituto Socioambiental (ISA) solicitou a colaboração na redação do verbete “Kuntanawa” para a sua Enciclopédia dos Povos Indígenas, atendi prontamente<sup>23</sup> e fiz o mesmo quando o governo do Acre publicou um volume sobre os povos indígenas do Acre, contando este último trabalho com uma contribuição de uma liderança Kuntanawa (Pantoja 2010). Apoiei lideranças Kuntanawa na redação de alguns documentos e cartas, quando me procuraram para tal. Contudo, em meio a esta “militância”, modesta a meu ver, avalei, incentivada também por colegas interlocutores, que o melhor era me voltar para a produção acadêmica sobre etnicidade e temas afins. Todavia, o encaminhamento das reivindicações Kuntanawa junto aos órgãos governamentais, em particular a Funai, colocava no meu horizonte a provável requisição para produção de um documento técnico visando a identificação e delimitação de uma Terra Indígena.

### Primeiros passos: a dimensão política da etnicidade

A formulação do fenômeno da “emergência étnica” para pensar situações amazônicas de sobreposição territorial entre demandas indígenas e unidades de conservação (cf. Ricardo & Macedo (2004)) foi por onde comecei. Naquele momento estava preocupada em construir uma narrativa histórica (e de cunho mais sociológico) que pudesse encontrar no passado e na trajetória recente d’os Milton-Kuntanawa uma explicação para a situação presente.

Em 2006, para uma reunião da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), escrevi um *paper* analisando o caso dos Kuntanawa à luz daquela ferramenta conceitual e que resultou numa abordagem da dimensão política da etnicidade (Carneiro da Cunha 1987) no contexto histórico da Reserva. “A atual emergência da reivindicação de uma identidade e território diferenciados por parte dos Kuntanawa”, então escrevi, “deve ser entendida como parte de um contexto onde se entrecruzam processos de reelaboração identitária, de exclusão política e discriminação étnica, a emergência de reivindicação similar por outro grupo vizinho, a atuação de mediadores, entre outros”.<sup>24</sup>

Lendo este texto hoje, que me causa incômodo por estarem as falas locais por demais subsumidas nas minhas formulações, considero, contudo, positiva a reconstrução histórica ali feita dos anos anteriores à demanda Kuntanawa. Mas percebo que o que mais me atrai na releitura do texto é a percepção de certa fluidez de experiências ocorridas durante a criação da Reserva (entre os anos 1980 e 1990), quando a família de seu Milton teve inúmeras oportunidades de aproximação com grupos e realidades indígenas, visitando Terras Indígenas vizinhas, conhecendo caciques e pajés, iniciando-se no uso da ayahuasca, convivendo com etnólogos (como Terri Aquino)<sup>25</sup> e reapropriando-se, inclusive através do

23 Disponível em : <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kuntanawa>>. Acesso em: 01 maio 2016.

24 O *paper* foi transformado, em 2008, num artigo (não publicado) com o título de “Apontamentos sobre a emergência étnica dos Kuntanawa (Alto Juruá, Acre)”.

25 O antropólogo Terri Aquino foi, a partir do final dos anos 1970, um dos principais responsáveis por tornar pública e reconhecida a presença de povos indígenas no Acre, assim como pela instalação da Funai no estado. É autor de relatórios técnicos que resultaram na identificação e demarcação de boa parte das Terras Indígenas existentes hoje no Acre.

meu trabalho, das narrativas memorialísticas de dona Mariana, matriarca do grupo cuja mãe, Índia Kuntanawa, que foi capturada numa correria no início do século XX nas florestas do rio Envira (Wolff 1999; Pantoja 2008).

Como incorporar essas experiências à análise?

Esta ideia me perseguiu nos anos seguintes, qual seja, a de que a dimensão política não esgotaria os sentidos da etnicidade.<sup>26</sup> Mais que isso. A de que havia algo que escapava à análise e resvalava para o terreno de uma subjetividade Kuntanawa, algo que defini como uma “eticidade difusa” e que estaria, a meu ver, recebendo um reforço emocional e positivo por meio da experiência da ayahuasca. Era preciso encontrar uma solução teórico-conceitual para tratar o fenômeno e escapar da dualidade argumentativa que tendia a marcar minha reflexão, oscilando entre as dimensões externas e internas da etnicidade. Mais do que algo misterioso que a análise histórica não alcançaria, o que se colocava para mim era a própria questão dos processos de subjetivação e sua dinâmica.

### **Ayahuasca e cultura: um caminho possível**

De fato, parecia-me que a ayahuasca tinha um importante papel intensificando e mesmo viabilizando a autoconstituição Kuntanawa. Seu uso ritual, tal como me era descrito, estaria permitindo a eles ultrapassar o mundo ordinário, histórico e acessar o que seria a “realidade verdadeira”: espécie de fundo cultural e espiritual que sempre teria estado presente os constituindo enquanto um povo indígena.<sup>27</sup> Por meio desta bebida utilizada por muitos povos de língua Pano, mas não só, os Kuntanawa estariam lançando um novo olhar sobre si, sua história e ambiente.

Ouvia-os declarar que a ayahuasca lhes dava o dom de acessar elementos distintivos de sua cultura original, tais como cânticos, pinturas corporais, ornamentos (como cocares) e conhecimentos mágicos e etnobotânicos. O xamanismo, antes mais focado num dos filhos de seu Milton, conhecia um novo impulso no grupo com vários netos (e netas também) de seu Milton iniciando-se, ou melhor, constituindo a ciência ayahuasqueira Kuntanawa e sagrando-se “pajés” (Pantoja 2014).<sup>28</sup> Locais nos altos rios passaram a ser significados como “sagrados”, por serem cemitérios ou pontos de coleta de “medicinas” (isto é, espécies vegetais consideradas medicinais); sítios antigos de morada do grupo foram recuperados em sua significação histórica; matas de caça e coleta erigidas em “tradicionalistas”.<sup>29</sup>

Com interesse observava alianças e lealdades interétnicas sendo firmadas, numa rede que incluía os povos Ashaninka (Arawak) e Yawanawa (Pano), ambos ayahuasqueiros, proporcionando intercâmbios culturais no campo do xamanismo (diets, retiros, cantos,

26 No referido texto de Manuela Carneiro da Cunha (1987), ela chama atenção para um “resíduo” da análise, que ela conceitua de “cultura”, tema que a autora expandirá em reflexão posterior (Carneiro da Cunha 2009).

27 Talvez esteja aí um dos sentidos da declaração de que são índios existentes, e não emergentes.

28 O termo “pajé”, um equivalente de “xamã”, deriva do tupi falado pelos índios brasileiros da costa atlântica e que se generalizou no contexto dos movimentos sociais indígenas. É o termo utilizado pelos grupos indígenas referidos neste artigo quando se comunicam entre si em português.

29 Em 2009, numa oficina de mapas promovida pelo Projeto Nova Cartografia Social, os Kuntanawa tiveram oportunidade de desenhar o mapa do território que identificavam como seu (PNCSA 2009).

práticas), da medicina (plantas e ervas de cura), da agrobiodiversidade (apoio à implantação de sistemas agroflorestais) e da linguística (aprendizado de língua da mesma família). Mas os contatos estendiam-se também ao universo não-indígena, como grupos ayahuasqueiros urbanos e/ou adeptos do turismo espiritual, no Brasil e no exterior. Aos “festivais da cultura”, que já conheciam alguma história no Acre,<sup>30</sup> representantes Kuntanawa passaram a comparecer e, em 2010, dentro da área que pretendem como sua Terra Indígena, realizaram com apoios diversos (indígenas e não) o I Festival Cultural Pano, que se repetiu no ano seguinte.

Pude comparecer ao I Festival, encontro multiétnico que teve duração de seis dias e reuniu representantes de nove etnias Pano (além dos Kuntanawa, os Huni Kuin ou Kaxinawá, Yawanawa, Shanenawa, Shawādawa, Jaminawa, Nukini, Marubo e Katukina) e uma Arawak (Ashaninka), além de convidados de vários estados brasileiros e também de outros países (Inglaterra, Espanha, Suíça, Alemanha, entre outros). A presença mais notável foi a de uma delegação Inuit (da Groelândia) e seu xamã, que já haviam sido visitados por dois Kuntanawa (filho e neto de seu Milton) numa viagem internacional no ano anterior. Estimou-se que entre 200 a 300 pessoas estiveram presentes no Festival. Moradores vizinhos não-indígenas tiveram acesso restrito ao evento.

Em todos os anos que já estivera com a extensa família chefiada por seu Milton, nunca os vira tão “índios” e nunca sua “cultura” fora tão enfatizada. Do patriarca seu Milton e da matriarca dona Mariana a seus bisnetos, todos estavam presentes. O Festival era, claro, um momento extraordinário, que fugia do cotidiano: todos se mudaram para pequenas casas improvisadas na aldeia Kuntamanã, deixando suas casas de residência, a alimentação era coletiva, tarefas de roçado e outras do dia a dia foram deixadas de lado – até o término do Festival. Neste, era hora de viver a “cultura”. As aspas aqui não contêm qualquer ironia, e sim são um recurso de citação (Carneiro da Cunha 2009), pois era assim mesmo que tudo que estava sendo “resgatado” naquele contexto eminentemente interétnico – pintura, vestimenta, danças, música, jogos e brincadeiras, a língua e os conhecimentos e rituais ditos sagrados – era conceituado.<sup>31</sup>

Observando todo este movimento, fui levada a reformular minha pergunta inicial e especular se o papel da ayahuasca como um operador de perspectivas que atua sobre a subjetividade Kuntanawa estaria não só na montagem de um sistema cultural (com e sem aspas) próprio, particularmente no campo do xamanismo, mas também no cosmopolitismo cosmológico de que é capaz, possibilitando o acesso e entrada numa ampla rede de relações interétnicas (cf. Pantoja (2014)).<sup>32</sup>

30 Desde 2002, os Yawanawa realizam anualmente o Festival Yawa, na TI Rio Gregório, ocasião na qual recebem grande quantidade de visitantes. Os Ashaninka, por sua vez, realizam uma festa um pouco mais restrita para comemorar a demarcação de seu território, que ocorreu em 1992. Mais recentemente, povos como os Kaxinawá, os Shawandawa, os Katukina e os Puyanawa vêm realizando “festivais culturais”, alguns dos quais já inseridos no circuito turístico do estado.

31 Manuela Carneiro da Cunha (2009) sustenta que há uma convivência entre o que a antropologia costuma conceituar como cultura (e que corresponderia, digamos, a costumes e valores vivenciados mais do que formulados pelos nativos) e a apropriação do termo (por isso as aspas) que é feita em contextos interétnicos por estes mesmos nativos, nos quais a “cultura” fala da cultura.

32 Peter Gow (1996) já questionou se o xamanismo ayahuasqueiro tal como praticado na contemporaneidade é, de fato, originário de povos nativos ou parte de uma situação colonial amazônica. Carneiro da Cunha (1998) chamou atenção que os xamãs operam como tradutores entre universos diferentes no

A ideia da formulação de um sistema cultural diferenciante amparado no xamanismo evoca situações históricas similares, como a da região do Putumayo, na Colômbia, descrita por Taussig (1993), também ela antiga produtora de borracha e famosa pela violência do sistema de trabalho e opressão que atingiram os povos indígenas nos primórdios do século XX, lá os principais trabalhadores nos seringais. De acordo com Taussig, o xamanismo ayahuasqueiro que encontrou nas montanhas quando lá realizou suas pesquisas, nos anos 1970 e 1980, mobilizava o passado de terror que atingiu os povos “selvagens” das terras baixas, onde o “yagé” (ayahuasca) era encontrado, em favor do poder de cura mágica atribuída a esta bebida, subvertendo assim, afirma o autor, a violência colonial. Os xamãs das montanhas, com suporte dos antepassados selvagens detentores do yagé, curavam índios e não-índios que os procuravam, constituindo-se em mediadores políticos privilegiados atravessando tempo, espaço e fronteiras de diversas naturezas.

Aproximações entre esta situação e o xamanismo Kuntanawa (mas não só) são possíveis: é junto aos ancestrais, alcançando-os por meio da ayahuasca, que se obtém o repertório cultural-xamânico espelhado nas pinturas corporais, nas músicas e cantorias, nos conhecimentos medicinais e nos rituais de cura, dos quais participam nativos e não-nativos (“brancos”). Os pajés Kuntanawa, em suas mágicas viagens, trazem de volta consigo os bens mais preciosos para seu povo, pois que os constituem subjetivamente e os fortalecem simbólica e politicamente para a luta territorial na qual se acham engajados. Mas haveria ainda outra implicação relativa ao xamanismo ayahuasqueiro:<sup>33</sup> a rede acessada por meio da ayahuasca não seria apenas interétnica, e sim uma rede de relações subjetivas da qual participam não só humanos, mas também animais, espíritos e outras qualidades de seres, sendo o xamã, na definição de Taussig, um “mestre do esquematismo cósmico” (apud Viveiros de Castro 2002: 351). O universo cosmológico Kuntanawa seria, portanto, constituído de várias outras subjetividades, pontos de vista em constante interação e disputa uns com os outros, sendo esta dinâmica parte da constituição deste multiverso. Isso projetaria, por sua vez, o processo de subjetivação que vimos discutindo num outro patamar argumentativo, o de uma cosmopolítica. Mas isto demandaria, claro, dados etnográficos à altura deste investimento teórico – e este é um limite que é preciso reconhecer: não os tenho.

De toda forma, e retomando o percurso de minhas reflexões, a ideia da realidade como uma rede de relações – encontros, conexões, mas também práticas e perspectivas – orientou o que veio depois.

## Rede e subjetividade

Quando meu livro foi reeditado, em 2008, resolvi inserir um “pós-escrito sobre os Kuntanawa”, em que procurei apontar alguns caminhos de análise para pensar o processo de subjetivação que viviam. Assumindo de pronto a indianidade do grupo, temperei-a relativizando a oposição entre índios e brancos (ou caboclos e cariús) e chamando atenção para a “mistura” (genética, cultural, social e territorial) que marcou toda a colonização do Alto Juruá pelo empreendimento da borracha.

---

tempo e no espaço. Mais recentemente, Labate & Coutinho (2014) escreveram sobre a entrada indígena no circuito urbano da ayahuasca.

33 Como foi sugerido pelo parecerista anônimo da R@U.

A ideia era que, apesar da purificação da qual as categorias de “índio” e “branco” tendem a ser objeto em situações de conflito interétnico, historicamente e no dia a dia o que se observaria seriam antes sujeitos de múltiplas maneiras conectados. Assim, ao pensar o Alto Juruá como *locus*, antes e depois do empreendimento gomífero, de inúmeras interações inter e intraétnicas, tendia a considerá-las como uma rede que podia ser vislumbrada tanto do ponto de vista semântico quanto das relações sociais.

Observei neste sentido que havia várias categorias de identificação que as populações chegantes utilizavam para se referir aos povos nativos (*índios* ou *caboclos*) que eram então adjetivadas gerando diferenciações (*brabos*, *mansos*, *amansados*, *civilizados*), estas passíveis de novas diferenciações. Por exemplo, enquanto os Kaxinawá reunidos pelo patrão Felizardo Cerqueira (Iglesias 2010) foram “amansados na maloca”, como uma coletividade, a mãe Kuntanawa de dona Mariana, batizada Regina, fora “pega na mata, a laço”. Além disso, as interações entre essas pessoas e grupos se deram de formas bastante diversificadas, embora concomitantes e não necessariamente excludentes, indo desde assassinato e perseguição (como os membros da maloca Kuntanawa a qual pertencia Regina e também casos em que as vítimas eram seringueiros), raptos e fugas (novamente Regina, mas também casos de crianças e mulheres brancas capturadas por índios), até trabalho e proteção (novamente o caso dos Kaxinawá do Jordão, mas também de Regina que, já amansada e casada com um seringueiro, temia os índios brabos), compadrio e casamento (Regina, cabocla mansa, teve diversos companheiros-seringueiros e tornou-se célebre parteira, conquistando uma sólida rede de compadrio nos seringais que a amparou em diversas ocasiões).<sup>34</sup>

O conjunto dos termos, sejam eles de identificação ou de autoatribuição, forma o que poderia ser chamado de cartografia social e remete mais à imagem de uma rede de relações do que a pares de oposição. A índia braba ainda sem nome foi batizada Regina (nome de branco). Já casada com seringueiros, convivia com os Kaxinawá amansados por Felizardo Cerqueira, mas não se alimentava quando ia a suas casas, com medo de feitiço. Cabocla renomada por seu conhecimento de “remédios da mata” e habilidades como parteira, deixou esta herança para sua filha Mariana. Esta casou-se com seu Milton, filho de índio Nehanawa amansado por seringueiros brancos, e se tornou parteira requisitada pelas famílias de seringueiros do rio Tejo. Os filhos do casal trabalharam nos seringais do alto rio Tejo – os “caboclos do Milton”, como se dizia, filhos da “cabocla Mariana”. Lutaram pela Reserva Extrativista, desafiando os padrões de então junto com outros seringueiros, e hoje brigam por sua Terra Indígena, afirmando-se índios e retomando para si, numa perspectiva pronominal, a categoria classificatória criada pelos brancos. Como será visto adiante, o autorreconhecimento indígena é combinado com a perspectiva de virem (os Kuntanawa) em auxílio à Reserva e seus moradores, e não contra ela.

Esta rede de relações e (auto)reconhecimentos, portanto, ao contrário de estável, esteve sujeita a mudanças dadas as múltiplas conexões que ela abrigou e permitiu no espaço e no tempo. Pessoas como os ascendentes dos Kuntanawa de hoje (e eles próprios) foram (e são) atravessados por mais de uma categoria de (auto)identificação, transitando entre posições num movimento não previsível ou fixador. Os processos em curso no Alto Juruá, e na Reserva em particular, só podem ser compreendidos se considerarmos que esse dispositivo

34 Parteiras tornam-se automaticamente comadres dos pais das crianças que ajudam a nascer. Os exemplos listados neste parágrafo estão mais bem descritos em Pantoja (2008).

continua operando. Os objetos-sujeitos que estão se formando seriam antes de tudo um feixe de relações; não estariam dados *a priori*, e sim constituindo-se no momento mesmo em que conexões são estabelecidas.

Posteriormente, a imagem de um “rizoma” (Deleuze & Guattari 1995) veio em meu socorro. O rizoma é uma raiz capaz de emitir novos ramos em direções imprevistas, de constituir pontos de aglutinação que parecem conhecer alguma consistência para logo se tornarem eles mesmos origem de novas conexões. Como alternativa ao conceito de identidade – que remeteria a um “estado massivo de ‘diferença’ anteriorizada e estabilizada” (Viveiros de Castro 2006: 42) –, colocar-se-ia uma alternativa que apostaria justamente numa perspectiva mais instável de articular relações (Viveiros de Castro & Goldman 2006).

Não quero defender aqui, contudo, a inexistência de momentos de estabilidade, em que as relações parecem muito claramente definidas e as posições bem demarcadas. Eles existem, claro. Mas minha prática de pesquisa me mostra que a experiência subjetiva daqueles que se reconhecem como Kuntanawa não se encerra em se afirmarem “índios” perante os “brancos” ou perante o Estado. No dia a dia das aldeias, se é Kuntanawa uns perante os outros, fazendo rapé, artesanato, cozinhando, caçando, cuidando das crianças ou nos rituais ayahuasqueiros. É-se *Kunta*, como costumam dizer ou cantar.<sup>35</sup> A subjetivação Kuntanawa não caberia toda numa disputa territorial entre eles e os moradores da Reserva ou numa reivindicação de direitos étnicos perante a Funai.<sup>36</sup>

Por que não enxergar este autorreconhecimento como uma linha de fuga cujo traçado permite aos Kuntanawa escapar das ameaças que rondam a Reserva e seus moradores e propor novos agenciamentos? Refiro-me aqui às ameaças representadas pela dependência de políticas públicas assistencialistas e pela submissão a uma estrutura de gestão centralizada ou pelo avanço da alternativa agropecuária, que mantém com a floresta uma relação predatória e utilitária.<sup>37</sup> Ao se afirmarem Kuntanawa, pergunto, não estariam eles defendendo outro projeto de vida, outro modo de ser?

Este projeto de vida – que reúne reinvenção cultural, preservação ambiental e agroecologia – não lhes é necessariamente exclusivo, e sim extensível ao entorno da terra indígena almejada, ou seja, seus vizinhos da Reserva. Foi dito por eles de forma bastante clara em diversas ocasiões: a Terra Indígena Kuntanawa viria a favor da Reserva, seria desta uma aliada (cf. Pantoja (2008); PNCSA (2009); Rezende (2012)). Na primeira, por exemplo, a interdição de práticas predatórias de caça garantiria a reprodução das espécies sobre-exploradas na Reserva. Ou a implantação de experimentos agroflorestais pelos Kuntanawa garantiria o fornecimento de mudas e a orientação técnica a moradores da Reserva interessados, como já vem ocorrendo. Assim, no discurso Kuntanawa a Reserva é também uma referência positiva.

35 “Kunta” é, para os Pano, a palavra para coco (*Scheelea phalerata*). Kuntanawa seria o “povo do coco”.

36 “Todas as etnografias bem elaboradas [...] mostram que, além de extremamente sofisticadas, as teorias locais são hábeis e flexíveis. E que o discurso da identidade aparece sempre que o Estado entra em cena. [...] a tarefa mais interessante da antropologia não seria justamente encontrar um modo de se conectar com essas outras formas, mais instáveis, de articular as relações? Essa é uma aposta política e teórica” (Viveiros de Castro & Goldman 2006: 188).

37 Uma análise crítica sobre os processos em curso na Reserva pode ser encontrada em Pantoja, Costa & Postigo (2009). Para uma crítica mais global ao modelo das Reservas Extrativistas tal como apropriado e regulamentado pelo Estado, consultar Eringhaus (2005), Lobão (2010) e Cunha (2010).

A ideia de uma articulação de rede, política e subjetivamente operante, ganha reforços quando lembramos que, nos anos 1990, o Alto Juruá foi palco da Aliança dos Povos da Floresta, reunindo indígenas e seringueiros em ações diversas (Almeida 2004). Ou quando assistimos, já no século XXI, à fundação, pelos Ashaninka do rio Amônia, do Centro Yorenka Antame, uma escola de práticas e conhecimentos tradicionais visando alternativas de desenvolvimento para a região.<sup>38</sup> E quando, neste mesmo contexto contemporâneo, vemos o surgimento de uma expressiva força pró-Reserva, o Grupo Vida e Esperança, defendendo práticas de reflorestamento e a aliança com os vizinhos indígenas, os Kuntanawa entre eles (Pantoja & Mattos 2012; PNCSA 2014).

### À guisa de conclusão

Uma diferença étnica entre Kuntanawa e demais moradores da Reserva é percebida, mesmo vivenciada no dia a dia. Contudo, só vem a instaurar “fronteiras étnicas” quando a questão territorial entra em pauta, ou melhor, quando o assunto é a sobreposição da Terra Indígena demandada à Reserva criada. A previsão é que poucas famílias serão efetivamente removidas na identificação e demarcação da Terra Indígena. Mas os moradores da vila Restauração, no alto rio Tejo, em sua grande maioria, criticam as pretensões Kuntanawa e a restrição que irão sofrer no uso de áreas de floresta para atividades de caça e extração de madeira para construções (Rezende 2012; Arruda 2014).

Todavia, mesmo aqui não há consenso. Entre os Kuntanawa, pessoas como seu Milton afirmam que “o pai de família” que estiver caçando para alimentar seus filhos o poderá fazer, ou seja, adentrar as matas circunscritas pela Terra Indígena. Não poderão fazê-lo, ressalva, aqueles que matam de forma predatória e para vender. Aqui se toca num ponto bastante delicado hoje em toda a Reserva e objeto de acalorados debates entre os próprios moradores: as caçadas ilegais ou “invasão”, seja porque não se trata de habitantes da Reserva, seja porque se caça em grandes quantidades para comercializar, ou ainda porque há efetivamente uma pressão maior sobre os animais silvestres nas matas próximas às “comunidades” mais populosas, como é justamente o caso da vila Restauração.

Na área pleiteada, há também famílias que têm relações de parentesco com o grupo indígena, embora não se reconheçam enquanto tal. Estas são incentivadas por lideranças Kuntanawa a ficar, e ouvi o chefe de uma delas dizer que queria permanecer, pois enxerga a Terra Indígena como uma proteção contra o desmatamento produzido por criadores de gado e comerciantes da vila Restauração. Por outro lado, um morador na mesma situação declarou que, mesmo reconhecendo a legitimidade da demanda indígena, vai sair, pois teme ficar sob a autoridade de um cacique e não poder “mandar no que é seu”.

Porém, talvez algo seja consensual: ser índio, ao contrário de caboclo, é ser sujeito de direitos, entre eles o territorial, talvez o mais evidente. Legalmente, índios e Reservas Extrativistas são termos que não vão juntos, assim como seringueiros (agroextrativistas) e Terras Indígenas; se os “caboclos do Milton” cabiam na Reserva, os “índios Kuntanawa” não mais. Mas, novamente, dando provas de que na prática as coisas conhecem desdobramentos outros e as categorias de análise (política ou científica) conhecem limitações, observa-se que a

38 Disponível em: <<http://revistaraiz.uol.com.br/blog/apiwtxa-associacao-ashaninka-do-rio-amonia/> e <http://apiwtxa.blogspot.com.br/2007/10/histria-do-yorka-tame.html>>. Acesso em: 01 maio 2016.

relação entre etnicidade e território não parece ser tão clara ou inequívoca: os Kuntanawa não têm ainda uma terra identificada, mas estão sobre uma terra regularizada na qual enxergam e usufruem de direitos. Precária ou provisória, esta situação tem lhes permitido realizar seus festivais culturais, agrupar-se em aldeias, implantar projetos próprios (de artesanato, reflorestamento), caçar, pescar e promover rituais ayahuasqueiros, muitos destes com presença dos vizinhos não-índios.

“Índio”, como se sabe, é uma categoria de análise, uma categoria administrativa e também do movimento social indígena, portanto, política. Nesta ambiguidade o antropólogo se move (Boyer 2010): um campo minado, onde pode se ver pressionado por todos os lados. Seus amigos-interlocutores querem que ele prove cientificamente nos laudos e escritos que produzirá que eles são, sim, o que dizem ser, isto é, índios; o Estado, que ele escreva documentos técnicos fundamentando os pleitos territoriais (de seus amigos-interlocutores índios); e seus colegas de disciplina e de Associação, que sua análise seja rigorosa e possa fazer justiça à situação de discriminação étnica reinante no Brasil. E isso para não falar de juízes, que podem inquirir o antropólogo sobre seu trabalho técnico na medida em que este passa a ser parte de processos judiciais, e de opositores dos direitos indígenas, que podem tentar denegri-lo publicamente.

Desde 2013, por motivos diversos, não voltei a realizar visitas regulares ou um campo mais prolongado entre os Kuntanawa, embora mantenha contato periódico com seu Milton e dona Mariana. Uma consequência imediata desta distância é a impossibilidade de reunir dados etnográficos que possam refrescar e balizar minha interlocução com novas leituras afins à questão da etnicidade, fio condutor deste artigo. Se, como disse, quando os Kuntanawa se afirmaram publicamente enquanto tais, me senti surpreendida, hoje aquela sensação chega a causar-me estranheza e percebo o quanto o desenrolar das coisas desde então modificou minha visão sobre o grupo. Não só o desenrolar das coisas, mas das minhas ideias também.

De uma inicial abordagem centrada no fenômeno político da etnicidade, logo parti em busca de alternativas que me permitissem uma compreensão mais fluida da subjetividade vivenciada pelo grupo que eu até então conhecera, ou nominara, como “os Milton”. Escapar da dualidade argumentativa entre as dimensões externas e internas da etnicidade, este era o desafio e a motivação: como descrever a dinâmica daquele processo de subjetivação? A primeira coisa a reconhecer foi que não era possível desconsiderar o impacto – visível e invisível – que o contato e consumo da ayahuasca tinham sobre o grupo, do qual eu mesma fui testemunha.<sup>39</sup> Todo sistema cultural do grupo ia sendo reconstruído, assim como as pessoas transformadas.<sup>40</sup> Um sistema xamânico próprio se constituía e projetava os Kuntanawa definitivamente para longe da condição dominada de caboclos, fortalecendo, em diversos espaços e frente a interlocutores também diferenciados, seu reconhecimento como indígenas.<sup>41</sup> Temperei em seguida a indianidade do grupo com a noção de rede, ou mistura, identificando uma cartografia sujeita a múltiplas e instáveis conexões, semânticas e sociais.

39 Estive presente em várias situações, ao longo dos anos 1990, nas quais membros do grupo iam aprofundando seu contato com os mediadores (pajés, Antonio Macedo, daimistas) que criavam oportunidades de consumo da ayahuasca.

40 Não era, claro, um processo homogêneo e que atingiu a todos, mas era inegável nas lideranças masculinas e na geração dos netos e netas de seu Milton e dona Mariana.

41 Ou humanos, se pensarmos do ponto de vista de uma cosmopolítica de base perspectivista.

Restam, claro, lacunas teóricas e etnográficas neste fio narrativo. Mas está claro que ao me afastar de uma abordagem mais sociológica, e num certo sentido mais segura e consolidada, lancei-me num espaço novo, como o das redes de subjetividades, e mesmo misterioso, como o do universo ayahuasqueiro, do qual o livro de Taussig (1993) é uma prova irrefutável. Neste percurso algumas coisas ficaram para trás e outras permaneceram: refiro-me, como não poderia deixar de ser, aos próprios Kuntanawa. Talvez um bom caminho a seguir agora – antes tarde do que nunca – seja o da autoetnografia.

Isto significaria que o termo de autorreconhecimento “Kuntanawa” deveria ser tomado tal como aqueles mesmos que o adotaram por vontade própria o utilizam (cf. Goldman (2015: 650)). Seria possível escapar da ideologia da mistura que marca a ideia de “índios emergentes”, com a qual os Kuntanawa não se identificam, e, ainda seguindo Goldman, abrir espaço para as “alteridades imanentes” ao discurso deles (Goldman 2015: 648), constituindo a diferença nos próprios termos nativos. E significaria também, como chama atenção José Antonio Kelly Luciani (2016), lançar um novo olhar sobre como o grupo indígena, no caso os Kuntanawa, vive e conceitua seu status misturado. Para o autor, esta experiência é em geral incompatível “com a fusão consumptiva inerente à noção de mestiçagem” (Luciani 2016: 62). O mundo indígena, defende, é marcado por uma oscilação transformacional – o “ou” cedendo lugar ao “e” na articulação das posições étnicas (mas não só), sendo uma e outra alternadamente eclipsadas (Luciani 2016: 56) e potencializando uma força antimestiçagem.

\* \* \*

Hoje tenho a nítida sensação de que estou ligada aos Kuntanawa por laços de diversas naturezas (amizade, pesquisa, hostilidade) e a certeza de que tenho interesse sobre o seu destino. Não pensamos da mesma forma, e provavelmente eles não concordariam com tudo o que escrevi aqui. Porém, com tensões ou não, os Kuntanawa são parte da minha vida, assim como eu da deles. Acredito mesmo que desempenhei algum papel na construção de uma narrativa histórica sobre si mesmos por eles, ou parte deles.

Em 1994 formulei meu projeto de doutorado e nos anos seguintes dediquei uma atenção especial aos relatos de dona Mariana. Fiz inúmeras gravações com ela, a maior parte delas em ocasiões e/ou locais de reunião da família (como a cozinha), ou seja, toda esta parte do estudo foi pública, aberta a quem quisesse ouvir e participar. O material foi publicado na forma de narrativas extensas, evitando-se os pequenos trechos descontextualizados. O grupo teve pleno acesso ao livro em suas duas edições.<sup>42</sup> Como notei, ele tornou-se uma espécie de “parecer” que documentava a sua ascendência étnica, legitimando assim direitos territoriais (Pantoja 2008: 379). De alguma forma, todo o esforço de pesquisa colaborativa que fizéramos produziu efeitos inesperados.

Mas o livro também conheceu, e conhece, oposição: por que, fui inquirida mais de uma vez, o fato de serem índios não estava ali mais explicitamente registrado? Por parte de lideranças do grupo percebo ainda hoje uma relação bastante ambígua com o livro, o que

42 Esclareço que no caso da minha tese de doutorado, já em 1995, acordos foram firmados com seu Milton e seus filhos mais velhos sobre uma eventual publicação da pesquisa que então se iniciava. Em 2004 e 2008, quando o livro conheceu suas duas edições, novos acordos foram firmados relativos à distribuição dos livros e dos recursos advindos com a sua venda.

por vezes se estende a minha pessoa. Seguidamente, após 2008, algumas delas afirmaram que a história “verdadeira” do grupo ainda estava por ser escrita – e que isso seria feito pelos próprios Kuntanawa.

Mas e o que caberia a mim, já que o caminho da autoetnografia Kuntanawa parece fechado ou ao menos pendente de negociações? Muito provavelmente a participação como antropóloga perita na redação de um relatório visando a criação da Terra Indígena Kuntanawa.<sup>43</sup> Imagino que deve estar claro para o leitor que, neste caso, se colocaria um dilema entre lealdades distintas, para o qual não tenho a solução. Se teoricamente meu percurso de estudo me leva para longe de uma abordagem que agrupe coletivos locais em blocos identitários e/ou que privilegie as políticas do Estado para gestão territorial, politicamente é justamente para este campo que as demandas de meus amigos-interlocutores-índios tendem a me levar.

Mas, mirando noutra direção, pergunto-me: não teria a instauração de um GT para identificação da Terra Indígena efeitos positivos sobre a Reserva, cujos objetivos e regras de gestão têm sido seguidamente desrespeitados? Para além de um previsível acirramento das oposições interétnicas, talvez a ocasião também possa favorecer outro tipo de movimento em relação à situação presente. O aspecto, digamos, revolucionário de um momento como o de discussão do estatuto legal de um território frente a demandas sociais, para além do cumprimento de todas as suas promessas, seria permitir devires capazes de produzir novas situações.<sup>44</sup>

Hoje, na Reserva, há forças desta natureza. Os Kuntanawa são uma delas. O Grupo Vida e Esperança dos moradores da Reserva é outra. O Centro de Formação dos Ashaninka também. Indígenas agroflorestais nas Terras Indígenas do entorno são aliados. Jardins medicinais e a experiência do Movimento dos Artistas Huni Kuin, no vizinho rio Jordão, também. Os riscos de captura destas experiências são grandes, a institucionalização é uma delas. Como antropóloga não quero contribuir para isto. Uma etnografia que possa estar sensível ao frescor que se insinua, por vezes imperceptivelmente, nas falas e ações de nossos interlocutores e uma reflexão que se inspira nesta percepção são o sinuoso rio pelo qual, me dou conta agora, venho buscando navegar.

## Referências

ALLEGRETTI, Mary. 2002. *A Construção Social de Políticas Ambientais. Chico Mendes e o Movimento dos Seringueiros*. Tese de Doutorado, Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília.

43 Até o momento (maio de 2016) a demanda Kuntanawa não foi alvo de instauração, pela Funai, de um Grupo de Trabalho (GT) de Identificação e Delimitação de Terra Indígena. Em 2012, colaborei na elaboração do “Relatório de Qualificação da Demanda Kuntanawa”, documento interno da própria Funai. Em 2013, a Justiça Federal determinou a realização de uma perícia judicial na área e elaboração de laudo antropológico. Devido ao meu envolvimento com o grupo, declinei da indicação de meu nome como perita. O outro antropólogo indicado aceitou e, no início de 2014, enviou uma proposta para realização da perícia à Justiça Federal, até o momento sem resposta.

44 A referência para estas últimas ideias seria a reflexão de Gilles Deleuze registrada no documentário “L’Abecedaire de Gilles Deleuze”, em especial a letra “G”, de “gauche”.

- ALMEIDA, Mauro W. B. de. 1995. "Estatuto da Terra e as Reservas Extrativistas". *Reforma Agrária*, 25(1):153-168.
- \_\_\_\_\_. 2004. "Direitos à Floresta e Ambientalismo: os seringueiros e suas lutas". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 19(55):35-52.
- \_\_\_\_\_. 2007. "Caipora, Mandioca e Outros Conflitos Ontológicos". In: *Palestra na UFSCar*, São Carlos.
- ALMEIDA, Alfredo W. B. 2006. *Terras de Quilombo, Terras Indígenas, "Babaçuais Livres", "Castanhais do Povo", Faxinais e Fundos de Pasto: Terras Tradicionalmente Ocupadas*. Manaus: PPGSCA-UFAM/Fundação Ford.
- AQUINO, Terri V. de. 2010. "Apolima Arara do Rio Amônia". In: FEM (ed.), *Povos indígenas no Acre*. Rio Branco: Fundação Elias Mansur. pp. 20-28.
- ARRUDA, Wilian J. S. de. 2014. *Os Dois Lados do Rio: etnicidade e disputas territoriais na Reserva Extrativista do Alto Juruá*. Monografia de Bacharelado, CFCH, Universidade Federal do Acre.
- BARTH, Fredrik (ed.). 1969. *Ethnic Groups and Boundaries*. Oslo: Universitetsforlaget.
- BOYER, Véronique. 2010. "Qu'est le quilombo aujourd'hui devenu? De la catégorie colonial eau concept anthropologique". *Journal de la Société des Américanistes*, 96(2):229-251.
- CALÁVIA SAEZ, Oscar. 2011. "A vine network". In: B. C. Labate & Jungaberle (ed.), *The Internationalization of Ayahuasca*. Zurich: Switzerland, Lit Verlag.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1976. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1987. *Antropologia do Brasil. Mito, história e etnicidade*. São Paulo: Brasiliense.
- \_\_\_\_\_. 1998. "Xamanismo e tradução: pontos de vista sobre a Floresta Amazônica". *Mana*, 4(1):7-22.
- \_\_\_\_\_. 2009. "'Cultura' e Cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais". In: \_\_\_\_\_, *Cultura com Aspas*. São Paulo: Cosac Naify. pp. 311-373.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; ALMEIDA, Mauro W. B. de (eds.). 2002. *Enciclopédia da Floresta. O Alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações*. São Paulo: Cia. das Letras.
- COMAROFF, John; COMAROFF, Jean. 2009. *Ethnicity, Inc*. Chicago: University of Chicago Press.
- CUNHA, Cláudia C. 2010. *Reservas Extrativistas : Institucionalização e Implementação no Estado Brasileiro dos Anos 1990*. Tese de Doutorado, Programa EICOS, UFRJ.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. 1995. *Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34. v. 1.
- ERINGHAUS, Christiane. 2005. *Post-Victory Dilemmas: land use, development, and social movement in Amazonian Extractive Reserves*. Dissertation of Doctor of Philosophy, Yale University.

- FREEMAN, John D. 1968. "On the concept of the kindred". In: P. Bohannan & J. Middleton (ed.), *Kinship and Social Organization*. New York: The Natural History Press. pp. 255-272.
- GOLDMAN, Marcio. 2009. "Introdução: políticas e subjetividades nos 'novos movimentos culturais'". *Ilha – Revista de Antropologia*, 9(1-2):8-22.
- \_\_\_\_\_. 2015. "'Quinhentos anos de contato': por uma teoria etnográfica da (contra)mestiçagem". *Mana*, 21(3):641-659.
- GOW, Peter. 1991. *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.
- \_\_\_\_\_. 1996. "River People: Shamanism and History in Western Amazonia". In: C. Humphrey & N. Thomas (ed.), *Shamanism, History and the State*. Ann Arbor: Michigan University Press. pp. 90-113.
- IGLESIAS, Marcelo P. 2010. *Os Kaxinawá de Felizardo: Correrias, Trabalho e Civilização no Alto Juruá*. Brasília: Paralelo 15.
- IORIS, Edviges M. 2005. *A Forest of Disputes: Struggles Over Spaces Resources, and Social Identities in Amazonia*. Dissertation presented for the degree of Doctor of Philosophy, University of Florida.
- LABATE, Beatriz C.; ARAÚJO, Wladimir (orgs.). 2004. *O Uso Ritual da Ayahuasca*. Campinas: Mercado de Letras.
- LABATE, Beatriz C.; COUTINHO, Tiago. 2014. "'Meu avô deu ayahuasca para o Mestre Iri-neu': reflexões sobre a entrada dos índios no circuito urbano de consumo da ayahuasca no Brasil". *Revista de Antropologia*, 57(2):215-250.
- LATOUR, Bruno. 1994. *Jamais fomos modernos*. São Paulo: Editora 34.
- LIMA, Edilene C. de. 2014. "'Nosso conhecimento vale ouro': sobre o valor do trabalho de campo". *Anuário Antropológico*, 39(1):73-98.
- LOBÃO, Ronaldo. 2010. *Cosmologias Políticas do Neocolonialismo: como uma política pública pode se transformar em uma política do ressentimento*. Niterói: EdUFF.
- LUCIANI, José A. K. 2016. *Sobre a antimestiçagem*. Curitiba: Species; Florianópolis: Cultura e Barbárie.
- MARTINI, Andréia. 2005. *A Margem do Limite: fronteira e narrativa na foz do Breu, Acre, Brasil*. Tese Doutorado. IFCH, Universidade Estadual de Campinas.
- OLIVEIRA FILHO, João P. (org.). 2004. *Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED.
- PANTOJA, Mariana C. 2008. *Os Milton. Cem anos de história nos seringais*. Rio Branco: Edufac.
- \_\_\_\_\_. 2010. "Os Kuntanawa". In: FEM (ed.), *Povos indígenas no Acre*. Rio Branco: Fundação Elias Mansur. pp. 95-100.
- \_\_\_\_\_. 2014. "Kuntanawa: ayahuasca, ethnicity and culture". In: B. C. Labate & C. Cavnar (ed.), *Ayahuasca Shamanism in the Amazon and Beyond*. New York: Oxford University Press. pp. 40-58.

- PANTOJA, Mariana; CONCEIÇÃO, Osmildo S. 2002. "Breves Revelações Sobre a Ayahuasca: o uso do chá entre os seringueiros do Alto Juruá". In: B. C. Labate & W. S. Araújo (ed.), *O Uso Ritual da Ayahuasca*. Campinas: Mercado de Letras. pp. 199-225.
- PANTOJA, Mariana; COSTA, Elisa; POSTIGO, Augusto. 2009. "A presença do gado em reservas extrativistas: algumas reflexões". *Revista Pós Ciências Sociais*, 13(26):115-130.
- PANTOJA, Mariana C.; MATTOS, Amilton P. 2012. "Os plantios como experiência criativa: um primeiro ensaio". *Mediações. Revista de Ciências Sociais*, 17(1):153-171.
- PEREIRA DE QUEIROZ, Maria I. 1975. "O coronelismo numa interpretação sociológica". In: B. Fausto (org.), *História Geral da Civilização Brasileira. O Brasil Republicano*. São Paulo: Difel. pp. 155-190.
- PNCSA. 2009. *Kuntanawa do Alto Rio Tejo, Alto Juruá, Acre*. Rio Branco: PNCSA/UEA Edições.
- \_\_\_\_\_. 2014. *Grupo Vida e Esperança e Rede de Conhecimentos Tradicionais do Alto Juruá, Marechal Thaumaturgo, AC*. Manaus: UEA Edições.
- REZENDE, Roberto. 2012. *Relatório sobre Conflitos Territoriais Relacionados a Sobreposições de Terras Indígenas na Reserva Extrativista do Alto Juruá (Produto II)*. Brasília: ICMBio/MMA.
- RIBEIRO, Darcy. 1979. *Os Índios e a Civilização. A integração das populações indígenas no Brasil Moderno*. Petrópolis: Editora Vozes Ltda.
- RICARDO, Fanny; MACEDO, Valéria (orgs.). 2004. *Terras Indígenas & Unidades de Conservação da Natureza. O desafio das sobreposições*. São Paulo: ISA.
- TASTEVIN, Constant. 2009. "Na Amazônia (Viagem ao Alto Juruá e ao rio Tejo), 1914". In: M. Carneiro da Cunha (ed.), *Tastevin, Parrissier. Fontes Sobre Índios e Seringueiros do Alto Juruá*. Rio de Janeiro: Museu do Índio. pp. 61-71.
- TAUSSIG, Michael. 1993. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. "Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena". In: \_\_\_\_\_, *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify. pp. 345-399.
- \_\_\_\_\_. 2006. "No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é". In: B. Ricardo & F. Ricardo (eds.), *Povos Indígenas no Brasil: 2001-2005*. São Paulo: ISA. pp. 41-48.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; GOLDMAN, Márcio. 2006. "Abaeté: Rede de Antropologia Simétrica". *Cadernos de Campo*, 14/15:177-190.
- WAGNER, Roy. 2010. *A Invenção da Cultura*. São Paulo: Cosac Naify.
- WEBER, Max. 1984. "Comunidades Étnicas" In: \_\_\_\_\_. *Economia y Sociedad. Esbozo de Sociología Comprensiva*. México: Fondo de Cultura Económica. pp. 315-327.
- WOLFF, Cristina S. 1999. *Mulheres da Floresta*. São Paulo: Hucitec.

Recebido em 02 nov. 2015.

Aceito em 05 out. 2016.