

# Indigenismo e ambientalismo na Amazônia ocidental: a propósito dos Ashaninka do rio Amônia<sup>1</sup>

*José Pimenta*

*Professor do Departamento de Antropologia – UnB*

RESUMO: A partir de um olhar centrado nos Ashaninka do rio Amônia, região do alto Juruá, este artigo discute as relações entre indigenismo e ambientalismo que marcaram a história do Acre nos últimos vinte anos. No contexto regional da Aliança dos Povos da Floresta, os Ashaninka se organizaram progressivamente contra a exploração predatória de madeira e buscaram alternativas econômicas pautadas na ideologia do “desenvolvimento sustentável”. Ao longo dos últimos quinze anos, eles se tornaram um arquétipo do “índio ecológico” e adquiriram uma visibilidade política inédita. Recentemente, criaram a Escola Yorenka Átame (Saber da Floresta), que objetiva fomentar e difundir os ideais do “desenvolvimento sustentável” por toda a bacia do alto Juruá. Ao retratar a trajetória específica e a inserção dos índios do rio Amônia nesse contexto regional, este artigo procura refletir sobre as relações dos povos indígenas com o “novo” paradigma do desenvolvimento amazônico.

PALAVRAS-CHAVE: Ashaninka, ambientalismo, indigenismo, desenvolvimento sustentável, alto Juruá.

Após uma longa luta contra a exploração predatória de madeira e pela demarcação de sua terra, os Ashaninka<sup>2</sup> do rio Amônia desenvolveram, com o apoio de vários parceiros, diversos projetos para assegurar a

sustentabilidade de seu território. Ao longo dos últimos quinze anos, eles se tornaram um exemplo bem-sucedido da aplicação da nova ideologia do “desenvolvimento sustentável”<sup>3</sup> e conquistaram uma visibilidade inédita no cenário do indigenismo<sup>4</sup> nacional e até internacional. Símbolo dessa rica experiência dos Ashaninka do rio Amônia com projetos de “desenvolvimento sustentável”, a Escola Yorenka Átame (Saber da Floresta), recentemente inaugurada por eles, busca promover a nova ideologia da sustentabilidade para toda a bacia do alto Juruá acreano, considerada uma das regiões mais ricas em biodiversidade do planeta. O caminho percorrido pelos Ashaninka nos últimos anos oferece uma excelente oportunidade para refletir sobre o lugar dos povos indígenas na cena contemporânea do desenvolvimento amazônico e as relações entre indigenismo e ambientalismo.<sup>5</sup>

Este artigo trata da trajetória desse povo indígena nos últimos vinte anos, procurando situá-la numa conjuntura mais ampla. Inicialmente, procurarei expor as mudanças ocorridas no cenário do desenvolvimento amazônico das últimas décadas, enfatizando o contexto regional acreano marcado pelas estreitas relações entre indigenismo e ambientalismo. Numa segunda fase, orientarei meu olhar para os Ashaninka do rio Amônia para mostrar como a crise ambiental e sociocultural, decorrente da exploração ilegal de madeira no território indígena na década de 1980, levou à organização progressiva desse povo na arena interétnica. No contexto da Aliança dos Povos da Floresta, a mobilização indígena traduziu-se pela demarcação do território em 1992 e pela crescente inclusão da ideologia do “desenvolvimento sustentável” no discurso etnopolítico das lideranças ashaninka. Finalmente, baseado no exemplo da Escola Yorenka Átame (Saber da Floresta), mostrarei como essa ideologia continua norteando a política interétnica dos Ashaninka e tecerei algumas considerações sobre as relações entre povos indígenas e ambientalismo no contexto do novo paradigma do desenvolvimento amazônico.

### **Indigenismo e ambientalismo no Acre: da Aliança dos Povos da Floresta ao Governo da Floresta**

Com a falência da economia gomífera, a Amazônia mergulhou numa profunda crise econômica. A partir do golpe militar de 1964, ela se tornou novamente palco de todas as atenções e passou a ser considerada um espaço primordial, cuja valorização econômica e integração política assegurariam um futuro próspero ao país. Alimentados pelos mitos modernos do Eldorado e continuando o longo e interminável processo de conquista das regiões interioranas, o desenvolvimento econômico e a integração geopolítica da Amazônia apresentavam-se como a solução para os problemas da nação. A construção do “Brasil Grande”, preconizado pelo regime militar, passava pela integração definitiva da região ao sistema econômico moderno e ao Estado-nação.

Insensível aos paradoxos, essa ideologia desenvolvimentista e integracionista foi financiada, em grande parte, pelo capital internacional e alimentou-se, ao mesmo tempo, de ardentes discursos ufanistas e nacionalistas.<sup>6</sup> O desenvolvimentismo tornou-se o fio condutor das políticas oficiais para a região, que se intensificaram a partir da década de 1970. A nova conquista da Amazônia traduziu-se pela destruição do meio ambiente e o etnocídio de muitos povos indígenas e já foi denunciada por uma vasta literatura.<sup>7</sup>

No final da década de 1980, as conseqüências ambientais nefastas dessa colonização mobilizaram a mídia e sensibilizaram uma opinião pública preocupada com a perda da biodiversidade e, sobretudo, com o aumento dos desmatamentos, considerado uma das principais causas dos problemas ecológicos planetários. Nesse novo cenário, as organizações ambientalistas tornaram-se atores importantes e passaram a exercer pressão crescente sobre as instituições financiadoras internacionais. Associada aos protestos dos movimentos sociais e da sociedade civil brasileira,

a pressão internacional foi determinante na redefinição das políticas públicas para a região. Principalmente após a Conferência das Nações Unidas para o Meio Ambiente e o Desenvolvimento, realizada no Rio de Janeiro em junho de 1992, mais conhecida como “Eco 92”, a política brasileira do desenvolvimento amazônico foi reorientada oficialmente pela ideologia do “desenvolvimento sustentável”, que propõe associar o crescimento econômico à proteção do meio ambiente e das populações tradicionais que nele habitam (Hurrell, 1992; Arnt & Schwartzman, 1992; Little & Ribeiro, 1996).<sup>8</sup>

Nesse novo contexto, a opinião pública reativou o velho mito do bom selvagem em harmonia com a natureza, e os índios da Amazônia adquiriram uma grande visibilidade. Contrariamente à imagem etnocêntrica que os apresenta eternamente como simples objetos da história ocidental, os povos indígenas, por sua vez, souberam potencializar a seu favor as nossas fantasias e continuam exercendo um papel ativo para a consolidação da imagem do índio ecológico. Socializadas pouco a pouco nos mecanismos da política moderna, as lideranças indígenas passaram a articular suas reivindicações políticas e culturais à retórica ambientalista e estabeleceram novas parcerias. O poder simbólico, o exotismo e o carisma de algumas lideranças no campo interétnico também foram poderosos dinamizadores para interligar a questão indígena e a questão ambiental.<sup>9</sup> O diálogo entre índios e ambientalistas criou um novo espaço político de alianças interculturais marcado pela manipulação de símbolos que servem, essencialmente, para alcançar objetivos pragmáticos (Conklin & Graham, 1995).<sup>10</sup>

As mudanças que marcaram o desenvolvimento amazônico, apresentadas aqui de modo muito sucinto, também se manifestaram no Acre, particularmente na região do alto Juruá, habitada pelos Ashaninka, onde a transição entre as políticas desenvolvimentistas predatórias das décadas de 1970 e 1980 e a ideologia do “desenvolvimento sustentável”, que

se impõe como política oficial a partir do final dos anos 90, revela contornos mais nítidos.

A partir da década de 1970, o governo do estado do Acre, em parceria com o regime militar, estimulou o desenvolvimento da agropecuária na região. Apoiando-se em vantagens fiscais e aproveitando-se da crise da borracha, importantes grupos industriais e financeiros do sul do país compraram, a preços módicos, as terras dos seringais em falência para transformá-las em pastos destinados à criação de gado. Os “paulistas”, termo pelo qual os colonos originários do sul do país e seus representantes passaram a ser definidos pelos regionais, apresentavam-se como os novos civilizadores do Acre, vindos para desenvolver a região, trazendo progresso e prosperidade (Aquino, 1977).

A expansão da pecuária em território acreano caracterizou-se por enormes desmatamentos, conflitos acirrados e violências extremas na luta pela terra. Em razão dos conflitos fundiários, nas décadas de 1970 e 1980, o Acre figurou tristemente como uma das regiões mais violentas do país. Segundo Arnt e Schwartzman (1992, p. 161), a pecuária foi responsável por mais de 85% dos desmatamentos no estado, sendo o vale do Purus a região mais atingida.

As violências dessas políticas desenvolvimentistas deram origem aos primeiros sindicatos de trabalhadores rurais e às primeiras organizações indígenas. Em face da chegada dos “paulistas”, os seringueiros acreanos começaram a se organizar para defender seus direitos, principalmente o direito à terra. Inicialmente, eles se juntaram aos sindicatos de trabalhadores rurais que nasceram na década de 1970 e multiplicaram os empates.<sup>11</sup> Em 1985, foi fundado o Conselho Nacional dos Seringueiros (CNS). De modo semelhante, sobretudo a partir da Constituição de 1988, os povos indígenas do Acre iniciaram novas formas de luta e começaram a se organizar politicamente no campo interétnico.<sup>12</sup> Durante esse processo, o apoio de atores não indígenas foi fundamental. No caso

acreano, a regional do Conselho Indigenista Missionário (Cimi) e a Comissão Pró-Índio do Acre (CPI-Acre) foram os primeiros porta-vozes da causa indígena e deram o impulso necessário à organização do movimento.<sup>13</sup> Formadas e apoiadas por essas organizações indigenistas, as primeiras lideranças indígenas do Acre surgiram no campo interétnico para reivindicar junto ao governo federal a demarcação de suas terras.<sup>14</sup> Em 1986, reunidos em Rio Branco, durante a terceira assembléia indígena do Acre e do Sul-Amazonas, as lideranças de diferentes povos criaram uma organização indígena regional: a União das Nações Indígenas do Acre e do Sul-Amazonas (UNI-Norte) (Aquino & Iglesias, 1996).<sup>15</sup>

Na década de 1980, índios e seringueiros também se beneficiaram do crescimento do movimento ambientalista e da visibilidade internacional do desastre ecológico causado pelas políticas desenvolvimentistas e integracionistas para a região amazônica. O cenário político acreano da segunda metade da década de 1980 foi marcado pelas alianças entre índios e seringueiros. Percebendo interesses comuns, essas populações começaram a discutir as modalidades de uma plataforma de reivindicações conjuntas, desenhando os contornos de uma aliança política.<sup>16</sup> A repercussão internacional do assassinato do líder seringueiro Chico Mendes, ocorrido em dezembro de 1988, precipitou o acordo entre as representações nacionais da UNI e do CNS. Com pano de fundo ambientalista, a aliança entre índios e seringueiros, à qual se juntaram outras populações tradicionais da Amazônia (como os chamados “ribeirinhos”), foi definida no “Primeiro Encontro dos Povos da Floresta”, também “Segundo Encontro Nacional dos Seringueiros”, realizado em Rio Branco entre os dias 25 e 31 de março de 1989. Nessa ocasião, índios, seringueiros e outras populações tradicionais se aliaram, criaram uma identidade comum e definiram conjuntamente objetivos a serem alcançados nas negociações com o Estado brasileiro e os vários organismos financiadores internacionais (Banco Mundial, ONGs ambientalistas etc.).

A Aliança dos Povos da Floresta foi lançada oficialmente no dia 12 de maio de 1989 em São Paulo pelos representantes da União das Nações Indígenas e do Conselho Nacional dos Seringueiros, mas nunca se materializou numa organização conjunta. Embora seu objetivo ultrapassasse as fronteiras acreanas, a Aliança dos Povos da Floresta constituiu um marco importante do indigenismo e do ambientalismo regional. Foi no Acre que a idéia surgiu e teve maior respaldo, principalmente na região do alto Juruá.

No contexto acreano, a Aliança dos Povos da Floresta testemunha não apenas a capacidade de resistência das populações indígenas em face das políticas integracionistas e assimilacionistas do Estado, mas também exemplifica a criatividade e o dinamismo das recomposições identitárias contemporâneas. A Aliança não se encaixava nas visões classistas e quebrava o padrão de análise tradicional das relações de trabalho na Amazônia. Ela surgiu como resposta a lutas imediatas e localizadas, mas gerou movimentos mais abrangentes, combinando de maneira original localismo e universalismo (Almeida, 1994, pp. 521-37). Ao partir de uma situação de exploração comum a índios e seringueiros, seu principal objetivo era apresentar um bloco compacto e eficiente de reivindicações diante do Estado para garantir o controle de territórios considerados fundamentais para a afirmação da identidade e a (re)produção sociocultural dessas comunidades.

Os “povos da floresta” fizeram dos temas ecológicos a sua bandeira. Suas demandas eram impregnadas da retórica do movimento ambientalista internacional, adaptada e modelada às circunstâncias locais (Pimenta, 2001). Assim, a Aliança dos Povos da Floresta deve ser considerada, essencialmente, como um instrumento político, criado em um momento histórico específico para alcançar determinados objetivos e dirigido a interlocutores externos.<sup>17</sup> Essa constatação não deve diminuir sua importância social e a criatividade dessas populações na luta pela defesa de

seu modo de vida. No final da década de 1980 e início da década de 1990, índios e seringueiros souberam colocar seus antagonismos históricos de lado para lutar com eficiência contra as novas ameaças externas. Nesse contexto, foram criadas as primeiras reservas extrativistas, demarcadas muitas terras indígenas e foi instituído o Parque Nacional da Serra do Divisor. As associações locais de seringueiros se multiplicaram. No Acre, o indigenismo pós-Constituição também se caracterizou pela proliferação de associações indígenas locais, fenômeno comum no movimento indígena brasileiro, principalmente na Amazônia (Albert, 1997, 2000; Ramos, 1998).<sup>18</sup>

A Aliança dos Povos da Floresta foi progressivamente desativada na segunda metade da década de 1990 em função de divergências entre lideranças indígenas e seringueiras, mas deixou profundas marcas na política oficial acreana. Assim, desde 1998, ou seja, da primeira eleição de Jorge Viana ao governo do estado, o Acre vem se distinguindo no contexto político amazônico pela atenção concedida às questões ambientais. Enquanto em outras regiões da Amazônia o desenvolvimento sustentável ainda pode parecer uma retórica nebulosa ou marginal, no Acre, a nova ideologia investiu totalmente a política oficial do estado há uma década. Durante seus dois mandatos sucessivos (1998-2002 e 2002-2006), o governador Jorge Viana edificou sua plataforma política em torno da idéia de “sustentabilidade” e mostrou um interesse inédito pela situação dos índios e seringueiros. Seu sucessor, o atual governador Binho Marques, continua no mesmo rumo. É interessante notar que muitos dos quadros dos governos que se sucederam nos últimos anos são oriundos das lutas da década de 1980. Símbolo dessa orientação política, desde 1998, o Governo do Estado do Acre se autoproclamou “Governo da Floresta” e adotou a seringueira como logomarca.<sup>19</sup>

Apesar das inúmeras dificuldades e da heterogeneidade das situações, de uma maneira geral, os resultados obtidos pelo movimento indígena,



seringueiro e ambientalista no Acre são surpreendentes. Politicamente invisibilizados até os anos 70, ao longo das últimas décadas, os povos indígenas da região mostraram e continuam mostrando uma dinâmica sem precedentes. A luta pela terra foi a primeira e principal reivindicação e talvez seja, nas questões territoriais que podemos avaliar com mais segurança, um dos avanços alcançados pelo movimento indígena regional. Assim, até meados dos anos 70, a Funai estava ausente da região e os índios não dispunham de nenhuma terra reconhecida pela União. Se a presença de alguns povos isolados era mencionada, a maior parte dos índios via sua identidade étnica diluída na categoria genérica e pejorativa de “caboclos” (Aquino, 1977). Em 1999, o Acre já contava com 28 terras indígenas em diferentes fases de regulamentação administrativa, que representavam um total de mais de 2 milhões de hectares, ou seja, mais de 14% da superfície total do estado (Aquino & Iglesias, 1999, p. 6). A essas terras indígenas podemos acrescentar outros territórios protegidos: reservas extrativistas, Parque Nacional da Serra do Divisor, Floresta Estadual etc. Todas essas áreas resultam das lutas políticas das últimas três décadas e das alianças entre índios, seringueiros e ambientalistas. Essas terras protegidas se concentram, sobretudo, no alto Juruá, considerada uma das mais ricas regiões do mundo em biodiversidade.

### **A exploração do “rio da madeira” e suas conseqüências**

As transformações vividas pelos índios ashaninka do rio Amônia nas últimas duas décadas inserem-se no contexto histórico e político marcado pela consolidação da ideologia do “desenvolvimento sustentável”.

Embora distante dos centros urbanos e dos eixos rodoviários, como outras regiões acreanas, o alto Juruá também sofreu com a expansão da sociedade nacional e o desenvolvimento da pecuária, que provocaram

desmatamentos e conflitos pela terra. Vários seringais da região foram adquiridos por “paulistas” e transformados em fazendas destinadas à criação de gado. No rio Amônia, a nova fase de exploração econômica foi essencialmente caracterizada pelo corte intensivo de madeira a partir da década de 1980.

A ausência de seringa no médio e alto curso do rio Amônia, área habitada pelos Ashaninka, possibilitou aos índios manterem, durante a maior parte do século XX, um isolamento relativo dos brancos regionais. A partir da década de 1960, em decorrência da falência da economia seringalista no baixo rio Amônia, iniciou-se um movimento migratório de parte da população não indígena, que começou a subir o rio em busca de melhores condições de vida. A penetração maciça dos brancos regionais em território indígena ocorreu de maneira gradual nas décadas de 1970 e 1980. Com a crise da borracha, a madeira tornou-se o produto mais cobiçado. A abundância de madeira de lei na região valeu ao Amônia o apelido de “rio da madeira”.

O comércio de madeira não era totalmente novo para os índios. Desde o início do século XX, juntamente com as peles de animais silvestres, a carne de caça ou o caucho, a madeira nobre, principalmente cedro e mogno, integrava ocasionalmente as transações entre os Ashaninka e os primeiros patrões brancos da região. O comércio de peles e de caucho desapareceu progressivamente, mas as caçadas com fins comerciais continuaram sendo atividades importantes, envolvendo várias famílias indígenas. No entanto, o comércio de carne nunca atingiu o nível e a intensidade da exploração madeireira, principal atividade desenvolvida pelos posseiros brancos e Ashaninka do rio Amônia a partir dos anos 70 até o final da década de 1980.

Do corte inicial à venda industrializada, o sistema madeireiro no rio Amônia envolvia diversos protagonistas: o extrator, o intermediário (ou atravessador), os patrões de Cruzeiro do Sul e os compradores estran-

geiros. Os Ashaninka e os posseiros brancos atuavam na base desse sistema como simples mão-de-obra. Essa força de trabalho era utilizada para abrir estradas na mata, localizar árvores e cortá-las em toras para, em seguida, serem roladas até os igarapés.<sup>20</sup> Esse trabalho era geralmente realizado no verão, durante a estação seca.

Essencialmente obra de homens adultos, essas atividades, dependendo da demanda, podiam exigir uma presença na mata de várias semanas e acabavam envolvendo toda a família. Mulheres e crianças auxiliavam os homens na limpeza das estradas, facilitando o transporte da madeira. As toras retiradas da mata eram agrupadas à beira dos igarapés e entregues a um intermediário, que aguardava a época das chuvas e as enchentes para transportar a madeira, via o Amônia e o Juruá, para as serrarias de Cruzeiro do Sul. Na cidade, as toras eram processadas e encaminhadas para Manaus e Belém e destinadas à exportação, alimentando, principalmente, o mercado europeu e norte-americano.

Embora tenham trabalhado com os posseiros na exploração madeireira, os Ashaninka ressaltam que nunca gostaram dessa atividade. Além de ser cansativo e perigoso, o trabalho da madeira obrigava-os a uma convivência forçada com os brancos. Naquele momento, para os índios, a exploração madeireira era o único meio de obter as mercadorias das quais tinham se tornado dependentes: sal, munição, panelas, tecidos etc.

Como na economia da borracha, as transações efetuadas no sistema madeireiro eram baseadas no aviamento.<sup>21</sup> Entre o extrator e o intermediário, o dinheiro raramente circulava. Explorados nas transações, os índios permaneciam endividados e raramente conseguiam quitar seus débitos. Durante a exploração madeireira, os Ashaninka não tinham contato direto com os empresários de Cruzeiro do Sul, donos das serrarias. Para eles, a figura do patrão (*watorote*) materializava-se nesses intermediários com os quais faziam as transações. Moradores do rio Amônia ou do município de Marechal Thaumaturgo, esses interme-

diários ou “atravessadores” eram os únicos provedores de mercadorias que eram entregues em troca de madeira. Segundo os Ashaninka, esses patrões geralmente anotavam as contas num caderno, mas “sempre roubavam”. Os índios, que não dominavam a escrita e as regras do mercado, eram enganados na metragem e na cubagem da madeira. Nessas transações, como atestam alguns registros guardados pelos Ashaninka, uma tora de mogno podia ser trocada por um quilo de sal, de sabão ou outras ninharias.

As relações dos Ashaninka com o sistema madeireiro são muito complexas, e não cabe aqui nos determos nesse ponto. Em outro trabalho (Pimenta, 2006a), tive a oportunidade de mostrar que as relações econômicas dos Ashaninka com o sistema madeireiro (e com os brancos em geral) não devem ser simplesmente consideradas com base numa visão economicista, mas envolvem uma complexa reformulação do sistema indígena tradicional de trocas chamado *ayōpari*. É interessante salientar que os Ashaninka também nunca tiveram um padrão exclusivo e que, apesar da dominação dos brancos e das imposições do sistema do aviamento, eles nunca foram totalmente submissos aos patrões. Embora o padrão tenha se apresentado nesse período como o único provedor de mercadorias, os Ashaninka também sabiam explorar a concorrência existente entre os diversos patrões que entravam em competição na busca insaciável por madeira. Não podemos esquecer que a exploração madeireira necessitava da mão-de-obra indígena, e essa era escassa. Para atrair um trabalhador, um padrão também precisava mostrar-se mais generoso (ou menos egoísta) que os outros, oferecendo mais mercadorias em troca da mesma quantidade de madeira.

Assim, se os Ashaninka consideram que todos os patrões roubavam e, portanto, que eram explorados nas transações porque não dominavam a escrita e a contabilidade dos brancos, eles também afirmam que, em certas ocasiões, um padrão podia roubar menos que outro. Isso ex-

plica que os índios mudassem de padrão com certa freqüência em função da avaliação que faziam das transações e das alternativas que a situação histórica proporcionava. A procura por um “bom padrão” aparece como uma busca perpétua, um desejo nunca realmente alcançado, mas fundamental, na medida em que permitia ao menos a liberdade, sempre relativa, de escolher o padrão. Embora restrita, essa pequena liberdade era essencial para os Ashaninka.

No início dos anos 80, a produção madeireira dos Ashaninka, mesmo somada à dos posseiros brancos do rio Amônia, era insuficiente para satisfazer a demanda pelo produto. Em busca de maiores lucros, as madeiras de Cruzeiro do Sul decidiram intensificar a extração de mogno e cedro no médio rio Amônia. Com o apoio de maquinário pesado (tratores, rebocadores, caminhão etc.), elas empreenderam três grandes invasões no território indígena em 1981, 1985 e 1987.<sup>22</sup>

A intensificação da exploração madeireira com invasões mecanizadas e cortes em grande escala teve conseqüências desastrosas para o meio ambiente e para a população nativa, afetando profundamente a organização social e a reprodução cultural dos Ashaninka. Mais de um quarto da atual Terra Indígena Kampa do Rio Amônia foi direta ou indiretamente afetada pela atividade madeireira intensiva. As três invasões mecanizadas da década de 1980 abriram um total de cerca de 80 quilômetros de estrada e ramais na mata. Ao longo desses caminhos, importantes parcelas de floresta foram destruídas para servir de pátio de manobra aos veículos. Além de milhares de toras terem sido cortadas, principalmente de cedro e mogno, outras espécies de árvores e plantas nativas desapareceram com as derrubadas e a abertura de estradas e ramais, empobrecendo significativamente a biodiversidade da área.

A alteração do meio ambiente afetou diretamente o modo de vida nativo. Não pretendo apresentar um relato exaustivo dos impactos da exploração intensiva de madeira sobre os Ashaninka do rio Amônia.

Alguns exemplos são suficientes para perceber a dimensão dessa violência que afetou todos os domínios da vida indígena.

O mogno e o cedro são madeiras importantes na vida cotidiana dos Ashaninka. Eles coletam, por exemplo, vários tipos de sementes e de corantes vegetais destinados, principalmente, à fabricação de seu artesanato. Entre esses corantes, a casca do mogno é tradicionalmente usada no tingimento dos tecidos, em especial das *kushma*,<sup>23</sup> sendo, portanto, um valioso recurso natural.<sup>24</sup> De modo semelhante, o cedro, utilizado pelos Ashaninka na fabricação de canoas e de instrumentos musicais (tambores), tornou-se uma espécie rara. O barulho causado pelas motosserras e outras máquinas usadas na atividade madeireira em grande escala, com equipes trabalhando, às vezes, dia e noite, afugentou muitos animais da área. O óleo diesel derramado nos igarapés poluiu as águas causando a rarefação de peixes.

Além desses efeitos diretamente decorrentes da atividade madeireira, a chegada dos brancos<sup>25</sup> multiplicou as caçadas e as pescarias predatórias. A região do médio e alto curso do rio Amônia era uma zona de refúgio para os animais, muitos deles presas tradicionais dos Ashaninka, como o mutum, a queixada, a paca, o veado e o macaco cuatá. A intensificação das caçadas comerciais com uso de cachorros levou muitos animais a migrar para regiões mais calmas. A fauna tornou-se escassa e algumas espécies, como o tracajá e o cuatá, desapareceram da região durante esse período. A dieta indígena foi fortemente perturbada pela exploração madeireira e pelo contato intensivo com os brancos. Os Ashaninka referem-se a essa época como um período de penúria e de fome, contrapondo-o à situação de fartura que existia quando viviam mais isolados dos brancos.

O período de exploração madeireira é também considerado pelos Ashaninka como o momento de mais doenças e mortes. O contato permanente com os brancos caracterizou-se pela multiplicação das enfer-

midades: gripe, pneumonia, coqueluche, sarampo, hepatite, febre tifóide, cólera etc. Embora não existam dados quantitativos que permitam avaliar o impacto dessas doenças na população indígena, os Ashaninka afirmam que elas se tornaram endêmicas, causando várias mortes, atingindo, principalmente, as crianças e dizimando muitas famílias.

A intensificação da exploração madeireira é vista ainda como um período de profunda crise cultural. Ela trouxe preocupações associadas às crenças sobre a escatologia nativa e aos perigos causados pelas almas dos mortos na medida em que, durante as invasões mecanizadas, os brancos atuaram nas proximidades dos cemitérios indígenas.<sup>26</sup> Os rituais ashaninka eram alvos da ironia e do desprezo dos brancos, que também são acusados de embriagar os índios com cachaça e de abusar de mulheres indígenas. Algumas dessas mulheres contraíram doenças sexuais e passaram a ser discriminadas pelos índios por terem se envolvido com brancos. Os Ashaninka também contam que os brancos adicionavam cachaça à gamela do *piyarentsi*<sup>27</sup> para elevar o grau de álcool da caiçuma, bebida ingerida por adultos e crianças. Em razão da presença dos brancos, a frequência dos rituais do *piyarentsi* e do *kamarãpi*<sup>28</sup> diminuiu. Alguns Ashaninka deixaram de usar a *kushma* e passaram a se vestir como os regionais. Durante esse período, os índios evitavam falar a língua nativa em presença dos brancos para não sofrer discriminações. Muitos homens, constantemente solicitados no corte de madeira ou em outras tarefas a serviço dos brancos,<sup>29</sup> deixaram progressivamente de fazer seu artesanato, assim, certas peças exclusivamente produzidas por eles, como arco, flechas e chapéu, quase desapareceram.

Se o “tempo da madeira” é hoje lembrado como um período de grandes dificuldades e de muitas inquietudes, os Ashaninka também ressaltam que foi em decorrência dessa conjuntura que eles começaram a se organizar para conquistar seus direitos. Foram as conseqüências da exploração madeireira em grande escala que levaram os índios a se mobili-

zar e lutar contra o domínio dos posseiros e dos patrões. Assim, a situação de crise social e cultural causada pela intensificação da exploração madeireira constitui o cenário do qual emerge uma nova tomada de consciência política por parte dos Ashaninka. Esse processo é caracterizado pela luta para a demarcação da terra indígena, momento decisivo em sua história recente. Nesse contexto de crise, os Ashaninka receberam o apoio de diversos setores do indigenismo e do ambientalismo.

### **A luta pela terra no contexto da Aliança dos Povos da Floresta**

A organização dos índios pela demarcação de seu território começou em meados da década de 1980 com pedidos de apoio ao órgão indigenista, que, naquele momento, era o único interlocutor dos índios. A intervenção da Funai iniciou uma nova era na história dos Ashaninka, às vezes referida como “o tempo dos direitos”.<sup>30</sup> Aos poucos, os índios se libertaram da opressão madeireira e concretizaram suas aspirações à liberdade com a demarcação da terra indígena em 1992.

Embora a Funai tenha tido um papel importante nesse processo, quando os Ashaninka se referem à luta pela terra, eles destacam não tanto a atuação da instituição, mas, sobretudo, o papel de dois atores: o antropólogo Terri Valle de Aquino e o indigenista Antônio Luís Batista de Macedo.<sup>31</sup> Apesar de funcionários da Funai, nem sempre suas relações com a instituição foram pacíficas: afastamento, reintegração, demissão etc. Se Terri e Macedo foram os primeiros porta-vozes dos Ashaninka do rio Amônia e os ajudaram a organizar a luta contra os patrões madeireiros, a sua atuação vai além dos Ashaninka.

Como membros fundadores da Comissão Pró-Índio do Acre (CPI-Acre), funcionários da Funai, ou simplesmente como militantes ativos



em defesa dos direitos indígenas e seringueiros, o antropólogo Terri Valle de Aquino e o indigenista Antônio Luís Batista de Macedo, conhecidos carinhosamente entre os povos das florestas acreanas como *txai* Terri e *txai* Macedo,<sup>32</sup> tornaram-se nomes emblemáticos do indigenismo no Acre. Escapando a diversos atentados orquestrados pelo poder político e econômico regional, eles dedicaram suas vidas à defesa dos povos da floresta.

As populações indígenas e, de modo mais amplo, os povos da floresta encontraram em Terri Aquino seu primeiro porta-voz. Entre 1975 e 1980, momento da colonização dos “paulistas”, suas matérias no jornal local *O Varadouro* alertavam a opinião pública para os dramas vividos pelas populações indígenas e seringueiras nos altos rios acreanos. Aluno do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília, Terri Valle de Aquino realizou sua pesquisa de mestrado com os Kaxinawá do rio Jordão, orientado pelo saudoso professor Roberto Cardoso de Oliveira (Aquino, 1977). Com as lideranças dessa comunidade, ele criou as primeiras cooperativas na região, quebrando o sistema do aviamento que dominava a comercialização da seringa e mantinha os índios em cativeiro. Como funcionário da Funai, ele sempre atuou em defesa dos povos indígenas, mantendo uma distância crítica e um olhar agudo sobre os rumos da política indigenista brasileira, o que lhe valeu muitas inimizades e conflitos com a instituição.

A dedicação de Macedo à causa dos povos da floresta não é menos exemplar, e sua importante atuação com os seringueiros do Juruá já foi destacada por Almeida (2004, pp. 46-8). Filho de seringueiro, Macedo entrou no quadro da Funai em 1977 como mecânico, passando logo a atuar como indigenista. Excluído da instituição em 1980 em razão de seu ativismo político entre os índios acreanos, ele realizou vários trabalhos como membro da CPI-Acre. A partir de 1983, no âmbito dessa ONG, iniciou a instalação de pequenas cooperativas entre os povos

indígenas da região de Cruzeiro do Sul, levando progressivamente à falência o sistema do aviamento local. Reincorporado em 1986 no quadro da Funai por pressão das lideranças indígenas, Macedo foi nomeado chefe de posto do órgão indigenista em Cruzeiro do Sul, cargo ocupado por um curto período em razão de manobras políticas que levariam à sua demissão da Funai. Macedo passou então a exercer seu papel de militante em favor dos povos da floresta fora do indigenismo governamental e só voltaria a integrar os quadros da instituição no final da década de 1990.

Em 1988, com o apoio de Chico Mendes, Macedo integrou o Conselho Nacional dos Seringueiros (CNS) e ajudou a criar a representação regional do Juruá, da qual se tornou assessor. Nesse mesmo ano, ele foi o principal responsável pela elaboração do projeto de criação de uma reserva extrativista no rio Tejo, afluente do Juruá. Esse projeto, apresentado ao BNDES, previa a compra de barcos, a construção de escolas e postos de saúde e, sobretudo, a implantação de cooperativas dotadas de um capital de giro para pôr fim ao sistema do aviamento. No início de 1989, na esteira do assassinato de Chico Mendes, ocorrido em dezembro do ano anterior, a proposta foi aprovada pelo BNDES, desencadeando a criação da Reserva Extrativista do Alto Juruá em janeiro de 1990. Esta era criada a primeira reserva extrativista do Brasil. Executado entre 1990 e 1992, o “Projeto de Implantação da Reserva Extrativista do Alto Juruá e Desenvolvimento Comunitário das Áreas Indígenas Circunvizinhas”, financiado pelo BNDES, propiciou a consolidação da Aliança dos Povos da Floresta, beneficiando seringueiros, ribeirinhos, pequenos agricultores e populações indígenas da região (Aquino & Iglesias, 1996, 1999). Macedo ainda participou da criação da Associação dos Seringueiros e Agricultores do rio Tejo e do movimento indígena do vale do Juruá.<sup>33</sup>

Em um contexto de grandes tensões, onde as injustiças sociais do sistema seringalista (ou madeireiro, no caso dos Ashaninka) tinham

apoio das autoridades locais (políticos, polícia, igreja, empresários etc.), a Aliança dos Povos da Floresta conseguiu juntar índios e seringueiros do Juruá e quebrar paulatinamente o monopólio comercial dos patrões no alto Juruá. Líder carismático, Macedo mobilizava os mais diversos aliados (pessoas comuns, artistas, cientistas, políticos, antropólogos, advogados, ativistas de ONGs etc.) e construiu uma rede de amizades que se estendia das florestas do Juruá à Europa e aos Estados Unidos, passando por Rio Branco, Brasília, São Paulo e Rio de Janeiro. Figura de mediação, Macedo viajava para o exterior, recrutava aliados e canalizava doações para o escritório do Conselho Nacional dos Seringueiros em Cruzeiro do Sul. No alto Juruá, Macedo foi o principal articulador das lutas locais dos seringueiros e dos índios com o ambientalismo global.

Assim, a Aliança dos Povos da Floresta mostrou-se particularmente ativa e eficiente na região do alto Juruá, tendo Macedo e Terri como seus principais promotores, desempenhando um papel fundamental tanto na organização política dos índios como na dos seringueiros. Enquanto Terri atuava mais na bacia dos rios Tarauacá e Jordão, Macedo teve uma presença mais localizada no rio Juruá e seus afluentes, o que lhe possibilitou uma proximidade maior com os Ashaninka do rio Amônia.

A luta dos Ashaninka contra a exploração madeireira está intimamente ligada a essa conjuntura regional e só encontrou visibilidade política junto à Aliança dos Povos da Floresta no final dos anos 80 e início dos 90. O primeiro contato entre Macedo e os Ashaninka ocorreu em 1985, durante uma visita da equipe da Funai aos índios.<sup>34</sup> A partir de 1986, sua permanência em Cruzeiro do Sul como chefe de posto da Funai e, posteriormente, como assessor do Conselho Nacional dos Seringueiros (CNS) e da Aliança dos Povos da Floresta facilitou seu apoio aos Ashaninka do rio Amônia. Convidados por Macedo, os líderes ashaninka começaram a sair da área para defender seus direitos perante as autoridades nas cidades de Cruzeiro do Sul e de Rio Branco.

Com seu apoio, os índios também criaram uma cooperativa e buscaram alternativas econômicas ao trabalho madeireiro.

Em 1987, com um pequeno recurso do posto indígena da Funai de Cruzeiro do Sul, dirigido por Macedo, os Ashaninka criaram uma cooperativa. Entre novembro de 1989 e fevereiro de 1990, eles receberam apoio da Gaia Foundation (ONG ambientalista britânica), que possibilitou a compra de um barco e um pequeno capital de giro. Em seguida, foram contemplados com a verba do BNDES.<sup>35</sup>

No início da década de 1990, os Ashaninka contaram ainda com o apoio da antropóloga Margarete Mendes. Orientanda do professor Mauro Almeida no mestrado em Antropologia da Universidade de Campinas (Unicamp), Margarete realizou sua pesquisa sobre o ritual do *piyarentsi*, permanecendo entre os Ashaninka cerca de onze meses, entre janeiro de 1990 e abril de 1991 (Mendes, 1991). A antropóloga exerceu um importante papel tanto na reorientação da produção da cooperativa para a venda de artesanato como na luta pela demarcação da terra indígena.

No contexto regional da Aliança dos Povos da Floresta e graças ao apoio desses parceiros, os Ashaninka se mobilizaram e endereçaram dezenas de cartas a diversas instituições: Funai, Ibama, Incra, Polícia Federal, Procuradoria Geral da União etc. Todas denunciavam o corte ilegal de madeira, as caçadas predatórias com objetivos comerciais, o narcotráfico,<sup>36</sup> a destruição do meio ambiente, as violências e ameaças de morte contra suas lideranças e aliados, o desrespeito à cultura indígena etc. Nelas também solicitavam providências para agilizar o processo de demarcação da terra indígena, indenizar os posseiros e assentá-los fora dos limites da reserva.

Diante da inércia das autoridades, em agosto de 1991, o líder ashaninka Antônio Pianko e seu filho Moisés viajaram a Brasília, acompanhados de Margarete Mendes e Ana Valeria Araújo Leitão, assessora jurídica do antigo Núcleo de Direitos Indígenas (NDI). Após mobiliza-

rem a mídia, conseguiram audiência com os representantes da Funai, Ibama, Secretaria do Meio Ambiente, Procuradoria Geral da República e Polícia Federal, para os quais reiteraram suas reivindicações.

Essa viagem a Brasília e a visibilidade política e midiática da Aliança dos Povos da Floresta foram decisivas para acelerar o processo de demarcação territorial. Com o apoio do Núcleo de Direitos Indígenas (NDI), da Gaia Foundation, da Overseas Development Agency (ODA) e da World Wildlife Fund (WWF), os Ashaninka conseguiram os recursos necessários para fazer os trabalhos de demarcação de seu território, realizados em junho de 1992.<sup>37</sup> No mês seguinte, Moisés Pianko e seu irmão Benki, acompanhados de outras lideranças indígenas do vale do Juruá, participaram da Eco 92 no Rio de Janeiro. No dia 23 de novembro do mesmo ano, a Terra Indígena Kampa do Rio Amônia foi homologada com 87.205 hectares.

A partir de 1993, a Aliança dos Povos da Floresta começou a se desarticular, tanto em nível nacional como no alto Juruá. Embora tenha sido lançada oficialmente após a morte de Chico Mendes, sua ideologia estava muito ligada à personalidade e ao carisma do líder dos seringueiros. As disputas internas ao movimento indígena e ao CNS para a sucessão de Chico Mendes levaram à desconexão progressiva das lutas dos índios e dos seringueiros. O fim da Aliança não impediu os Ashaninka, nem outras populações indígenas e seringueiras organizadas em associações, de continuar a luta por seus direitos.<sup>38</sup>

### **A Escola Yorenka Ātame: o caminho dos Ashaninka rumo ao “desenvolvimento sustentável” do alto Juruá**

Como vimos, no final da década de 1980 e início dos anos 90, a região do alto Juruá foi palco de uma aliança entre ambientalistas, indigenistas,

índios, seringueiros e outras populações tradicionais. Na prática, essa aliança se traduziu numa efervescência de ricas e originais experiências pautadas na ideologia do “desenvolvimento sustentável”. A luta dos “povos da floresta” permitiu a muitas dessas populações conquistar seus direitos territoriais. No entanto, a situação está longe de ser satisfatória e os problemas fundiários não desapareceram. Muitos territórios, hoje protegidos por lei, como as terras indígenas, a Reserva Extrativista do Alto Juruá, o Parque Nacional da Serra do Divisor, continuam invadidos. Demandas territoriais de alguns povos indígenas ainda aguardam uma definição por parte do Estado. Para a grande maioria da população regional, o desenvolvimento econômico sustentável do alto Juruá, quando desejado, é mais uma aspiração que uma prática efetiva. A exploração madeireira e a criação de gado, modelos regionais do desenvolvimento predatório, continuam. O município de Marechal Thaumaturgo apresenta um triste paradoxo. Situado no coração de uma das regiões do mundo mais ricas em biodiversidade, cobrindo uma área de 770 mil hectares e com uma população de cerca de 8,5 mil habitantes, ele é o único do Brasil a ter aproximadamente 95% de seu território como área protegida e também ser um dos mais pobres do país.<sup>39</sup>

Nesse cenário, os Ashaninka do rio Amônia se firmaram nos últimos anos como os herdeiros dos ideais da Aliança dos Povos da Floresta e os principais promotores da “ideologia do desenvolvimento sustentável” para toda a bacia do alto Juruá. Antes de falar da criação da Escola Yorenka Átame (Saber da Floresta), maior símbolo da política interétnica desse povo indígena, é importante voltarmos ao final da década de 1980 e retrarmos rapidamente o caminho dos Ashaninka do rio Amônia rumo ao “desenvolvimento sustentável”.

Com a criação da cooperativa indígena em 1987, os Ashaninka orientaram-se, inicialmente, para a produção de excedentes agrícolas destinados ao mercado. Como alternativa à exploração madeireira, eles come-

çaram a produzir milho, feijão e arroz. Essa primeira tentativa, no entanto, não teve êxito.<sup>40</sup> Incentivados pela antropóloga Margarete Mendes, eles reorientaram, então, suas atividades comerciais para a venda de artesanato nativo que, desde o início da década de 1990, constitui o principal recurso da cooperativa indígena.

Com a demarcação de sua terra, os Ashaninka do rio Amônia também criaram a associação APIWTXA e, apoiados por diferentes parceiros, lançaram-se numa ambiciosa política de proteção e recuperação ambiental de seu território, procurando tirar benefícios de alguns de seus recursos naturais produzidos de maneira sustentável. No novo contexto do indigenismo, marcado pelo crescimento das preocupações ambientais, os Ashaninka, além da produção e comercialização de artesanato indígena, elaboraram uma série de projetos de “desenvolvimento sustentável” com diversos parceiros.

Em 1992, ainda no âmbito da Aliança dos Povos da Floresta, os Ashaninka iniciaram uma parceria com o antigo Centro de Pesquisa Indígena (CPI) para viabilizar o aproveitamento sustentável dos recursos naturais da terra indígena.<sup>41</sup> Financiada, principalmente, com recursos oriundos da Chancelaria da Áustria, o projeto “Óleos e Essências Florestais Nativas” foi desenvolvido entre 1992 e 1995. Durante esse período, um grupo de jovens ashaninka foi treinado nos procedimentos básicos da pesquisa botânica: identificação de espécies, procedimentos de coleta, extração, processamento das essências etc. Mais de cinquenta espécies nativas, entre óleos, folhas, polpas, castanhas e outros, foram pesquisadas e catalogadas durante os três anos de duração do projeto. O potencial econômico de cada produto foi estudado levando-se em consideração a porcentagem de óleo produzida, sua qualidade e a possibilidade do uso das essências na comercialização.

Esse projeto marca a entrada dos Ashaninka do rio Amônia no “mercado de projetos” (Albert, 2000) e na política interétnica pautada pela

ideologia do “desenvolvimento sustentável”. A essa iniciativa se sucederam vários outros projetos, entre os quais, podemos citar: produção e comercialização de sementes, apicultura, recuperação de áreas degradadas, criação de sistemas agroflorestais (SAFs), planos de manejo da caça e da pesca, criação de quelônios, ecoturismo etc.<sup>42</sup>

Essas experiências pioneiras e bem-sucedidas deram aos Ashaninka do rio Amônia uma notável visibilidade. Ao longo dos últimos anos, esse povo foi erguido a modelo de sustentabilidade socioambiental. Essa nova imagem é particularmente forte em nível regional, mas também tem repercussões nacionais e até internacionais. Regularmente apresentados por indigenistas, ambientalistas e pelo próprio Governo da Floresta como ícones vivos do novo paradigma do desenvolvimento amazônico, os Ashaninka se transformaram em vitrina da nova ideologia, e, periodicamente, sua imagem serve de propaganda simplista para difundir os méritos do “desenvolvimento sustentável” e legitimar a política do Governo da Floresta. Essa visibilidade deu a alguns líderes ashaninka a oportunidade de serem convidados pelo poder público municipal e estadual para ocupar cargos políticos. Em 2001, o líder Francisco Pianko foi nomeado secretário de Meio Ambiente e Turismo do município de Marechal Thaumaturgo. Em 2003, ele aceitou o convite do governador Jorge Viana para ocupar a inédita função de secretário dos Povos Indígenas do Estado do Acre.<sup>43</sup> Atualmente, Francisco Pianko é assessor de assuntos indígenas do governador Binho Marques. Ao deixar a secretaria de Turismo do município de Marechal Thaumaturgo, Francisco foi substituído por seu irmão, o agente agroflorestal Benki Pianko, que deixou essa função no final de 2006 para se dedicar integralmente à coordenação da Escola Yorenka Ātame.<sup>44</sup>

Inaugurada no dia 7 de julho de 2007, essa escola constitui um marco importante na política interétnica dos Ashaninka do rio Amônia. Ela fortalece e expande para novos horizontes a estreita relação que esse povo



indígena mantém com a ideologia do “desenvolvimento sustentável”. A escola é um passo importante para a concretização de um antigo ideal dos Ashaninka.

Desde a demarcação de seu território, os índios do rio Amônia procuram ampliar e difundir suas experiências sustentáveis para conscientizar as populações vizinhas e iniciar um vasto plano de gestão ambiental da bacia do alto Juruá. Essa preocupação em envolver as comunidades vizinhas em suas atividades é uma marca da política interétnica da APIWTXA. Os Ashaninka consideram que um dos maiores problemas enfrentados pela comunidade é a manutenção da perenidade dos recursos naturais de seu território, ameaçada pelos brancos vizinhos, ou seja, madeireiros peruanos, moradores de um assentamento do Inca e até a Reserva Extrativista do Alto Juruá, que, por falta de alternativas econômicas sustentáveis e devido ao esgotamento dos recursos naturais em seus territórios, invadem, periodicamente, a terra indígena em busca de caça ou de madeira de lei. Para diminuir o impacto socioambiental causado por essas invasões, que, além de destruir o meio ambiente, geram conflitos sociais, a APIWTXA há anos tenta sensibilizar a população vizinha a adotar práticas de manejo sustentável. Para implementar essa consciência na população regional e fazer novas parcerias, os Ashaninka sempre procuraram integrar outros povos indígenas e famílias não indígenas nos projetos por eles desenvolvidos. Eles cultivam a esperança de que essas famílias levem as novas alternativas econômicas para seus respectivos lugares e atuem como multiplicadores para os vizinhos. Com o mesmo objetivo, as lideranças da APIWTXA realizam palestras periódicas no município de Marechal Thaumaturgo para mostrar à população regional a importância da preservação do meio ambiente e a necessidade de implantar alternativas econômicas à pecuária e à exploração predatória de madeira.

Em 2000, os Ashaninka do rio Amônia tentaram concretizar essa filosofia e encaminharam uma ambiciosa proposta de “manejo de sistemas agroflorestais e recuperação ambiental de áreas degradadas” ao PD/A.<sup>45</sup> Esse projeto, intitulado “*Átame Aniro*: A Floresta é nossa Mãe”, não chegou a ser avaliado pela instituição em razão das mudanças na estrutura do PPG7 e da criação do PDPI.<sup>46</sup> No entanto, ele merece alguns comentários na medida em que a atual Escola Yorenka *Átame* se apresenta como uma reformulação atualizada, com novos parceiros, daquela primeira idéia.

O principal objetivo do projeto “*Átame Aniro*” era a recuperação de áreas de floresta degradadas pela exploração madeireira e pela pecuária e a capacitação das comunidades do alto Juruá, indígenas e não indígenas, na gestão ambiental sustentável dos recursos naturais de seus territórios. Ao elaborar o projeto para o PD/A, os Ashaninka procuravam sistematizar, potencializar, ampliar e difundir as diferentes experiências da comunidade com o uso sustentável dos recursos naturais. O projeto já salientava a sua preocupação com as áreas do entorno de seu território e a precária situação das populações da região. Além dos próprios Ashaninka, a proposta contemplava moradores da reserva extrativista, do assentamento do Incra e de mais seis terras indígenas do vale do Juruá. Previa, inclusive, a integração de uma comunidade ashaninka situada no lado peruano da faixa de fronteira.

A idéia de envolver toda uma região e não se limitar às fronteiras de uma única terra indígena norteava o projeto e foi elogiada por muitos dos observadores externos que tiveram a oportunidade de conhecer a proposta. Apesar da não aprovação do projeto, os Ashaninka não desanimaram. Ao assumir a função de secretário de Meio Ambiente e Turismo do município de Marechal Thaumaturgo em 2007, Benki Pianko tentou novamente concretizar essa idéia e traçou os contornos de uma política de sustentabilidade para toda a bacia do alto Juruá. Por falta de

apoio político e financeiro, mais uma vez, o projeto não saiu do papel. Os Ashaninka tiveram de esperar uma conjuntura mais favorável para pôr em prática suas idéias.

A nova oportunidade surgiu em 2005 quando o projeto Escola Yorenka *Ātame* começou a ser elaborado. Na realidade, trata-se da reformulação e atualização das propostas anteriores. Como o projeto "*Ātame Aniro*", a escola objetiva levar os conhecimentos e a experiência fortalecida dos Ashaninka com o "desenvolvimento sustentável" além dos limites da Terra Indígena Kampa do Rio Amônia para, eventualmente, desembocar na implantação de uma política de gestão ambiental em toda a bacia do alto Juruá.

A idealização e concretização do projeto da escola devem muito ao carisma e à performance no campo interétnico do líder Benki Pianko. Em 2005, após receber o Prêmio Nacional de Direitos Humanos, Benki conheceu o cantor carioca Leoni, que o convidou a participar de uma turnê na França. Benki juntou alguns músicos ashaninka, aceitou o convite e foi fazer um show em Paris. Sobretudo, soube potencializar, a favor de seu povo, a rede de relações de Leoni e construiu um círculo de amigos no Rio de Janeiro, principalmente no meio empresarial e artístico da Rede Globo. Várias pessoas, sensibilizadas pela situação dos Ashaninka, decidiram apoiar a idéia de construção de uma escola para fomentar projetos de "desenvolvimento sustentável" no alto Juruá. Assim nasceu a "rede de amigos da escola", articulada por Luis Paulo Montenegro, principal financiador da escola e vice-presidente do Instituto Brasileiro de Opinião Pública e Estatística (Ibope).<sup>47</sup>

Em menos de dois anos, as doações desses parceiros chegaram a cerca de 1 milhão de reais. Elas viabilizaram a compra de um terreno, situado na margem direita do rio Juruá, em frente à sede do município de Marechal Thaumaturgo, e a construção marcante da estrutura física da escola, que conta com salas de aula, cozinha, refeitório, biblioteca, sala

de informática, sala de administração, alojamento, lavanderia e banheiros. Duas casas tradicionais ashaninka também foram construídas no local.

A inauguração da escola reuniu cerca de 300 pessoas vindas das terras indígenas vizinhas, da Reserva Extrativista do Alto Juruá, do Parque Nacional da Serra do Divisor e das cidades de Marechal Thaumaturgo, Cruzeiro do Sul, Tarauacá, Rio Branco, Brasília, Rio de Janeiro e São Paulo, além de representantes de países como Irlanda, França, Canadá, Austrália e Estados Unidos. O evento teve ainda a presença das autoridades locais, do governador do estado, Binho Marques, de artistas da Globo, além de diversos parceiros. A escola já conheceu ilustres visitantes, como a ex-primeira dama da França, Danielle Mitterrand, que se hospedou no local no início de setembro de 2007 durante uma visita ao alto Juruá, convidada por Benki Pianko. Presidente da Fondation France-Libertés, a ex-primeira dama ofereceu apoio aos Ashaninka para o desenvolvimento das futuras atividades.

Com base na experiência dos Ashaninka do rio Amônia, a Escola Yorenka Átame procura oferecer aos moradores da região alternativas econômicas sustentáveis para conservar as florestas protegidas e garantir a riqueza de sua biodiversidade. Ela funcionará como um centro de formação de jovens e adultos, indígenas e não indígenas, do município de Marechal Thaumaturgo e das comunidades do entorno sobre os conceitos e as práticas do “desenvolvimento sustentável”. Ela também é apresentada como um espaço educativo, cultural e ambiental destinado a promover a troca de saberes e o diálogo intercultural. Nessa nova empreitada, a escola e os Ashaninka contam com múltiplas parcerias: Município de Marechal Thaumaturgo, Governo do Acre, Ibama/AC, associações indígenas, ONGs indigenistas e ambientalistas, Universidade Federal do Acre (UFAC), antropólogos etc. O projeto político-pedagógico, atualmente em fase de elaboração, definirá com mais precisão o

rumo a ser traçado e os cursos dos próximos anos. Seu futuro pode ser incerto, mas a Escola Yorenka Ātame procura recriar o ideal da Aliança dos Povos da Floresta.

### **Considerações finais**

A noção de “desenvolvimento sustentável” apresenta-se hoje como uma alternativa ao modelo desenvolvimentista etnocida e ecocida e procura, ao mesmo tempo, respeitar a diversidade cultural e a natureza, manifestando uma disposição inovadora para preservar os recursos naturais para as gerações futuras sem romper com a ideologia do crescimento econômico. Preconizado originalmente pelo movimento ambientalista, esse paradigma vem-se impondo e, hoje, orienta as políticas públicas do desenvolvimento amazônico.<sup>48</sup> Apresenta-se como uma idéia polissêmica capaz de aglutinar as mais diversas intenções. As contradições inerentes a essa nova “ideologia-utopia” (Ribeiro, 1992) da sociedade moderna (ou pós-moderna para alguns) já foram objeto de reflexão de vários autores. A própria idéia de “desenvolvimento”, seja ele sustentável ou não, está intimamente ligada à história ocidental e a suas pretensões universalistas, que dificultam a compreensão de outras cosmologias ou visões de mundo (Rist, 1997). Entre os críticos ferrenhos, que consideram o “desenvolvimento sustentável” como uma nova retórica do capitalismo para continuar seu processo destrutivo, e seus ingênuos ou oportunistas defensores, que o apresentam como uma solução milagrosa para conter a crise ambiental planetária, há vários autores que, sem deixar de refletir criticamente sobre a nova ideologia, salientam a maneira original e criativa por meio da qual os povos indígenas interpretam e se reapropriam dos discursos dominantes em seus próprios termos. Referindo-se aos estudos de antropólogos que trabalham com povos da Nova Guiné,

Sahlins (1997, pp. 59-68), por exemplo, mostrou como a noção ocidental de “desenvolvimento” (*development*) foi apropriada criativamente pela população local, segundo os próprios sistemas cognitivos, para fortalecer o conceito nativo de “desenvolver o homem” (*develop man*), ou seja, o desenvolvimento da noção de pessoa nos moldes dos valores tradicionais. Esse desenvolvimento indígena, longe de se tornar uma cópia pálida do “sistema mundial”, traduziu-se, por exemplo, pela ampliação das trocas cerimoniais e das redes de parentesco.

Na Amazônia brasileira, seringueiros e índios também encontraram na ideologia do “desenvolvimento sustentável” novas modalidades de ação para concretizar suas reivindicações. Graças às alianças com o ambientalismo e a uma inventividade surpreendente, eles deram uma visibilidade inédita a suas lutas e consolidaram seu espaço na arena política. Em um artigo recente, Almeida (2004) mostra como os seringueiros marginalizados do alto Juruá souberam se organizar numa conjuntura única, utilizando-se de meios materiais e simbólicos para construir alternativas históricas até então inimagináveis. O discurso político das lideranças indígenas também surge como um processo de criatividade simbólica que manipula, ao mesmo tempo, os registros provenientes de suas tradições culturais e as ideologias oriundas do mundo ocidental (Albert, 1993). A dominação, muitas vezes opressiva, dos poderes hegemônicos não reduz os povos indígenas a meros apêndices da história ocidental.

Como tentei mostrar aqui, o Acre de modo geral e a região do alto Juruá em particular aparecem como um microcosmo privilegiado para o estudo das relações entre indigenismo e ambientalismo. As lutas dos povos indígenas e dos seringueiros da região, que emergiram na cena política a partir de meados da década de 1970 e se consolidaram no final dos anos 80 e no início de 90, contaram com importantes apoios do movimento ambientalista internacional. A história local dos últimos vinte anos esteve profundamente marcada pelo contexto global. As idéias

do ambientalismo chegaram aos cantos mais remotos da floresta acreana e foram reinterpretadas criativamente por índios e seringueiros para construir um novo futuro. Desde 1998, índios e seringueiros acreanos também encontraram um ouvido atento no governo do estado. Pautadas na ideologia da sustentabilidade, as iniciativas de ambientalistas, indigenistas e do Governo da Floresta não conseguiram pôr fim ao desenvolvimento predatório, mas continuam multiplicando os esforços para mudar o cenário regional e vêm contribuindo, incontestavelmente, para a melhoria das condições de vida dessas populações historicamente marginalizadas pelo poder político e econômico.

As alianças entre ambientalistas e povos indígenas suscitam uma solidariedade legítima entre os antropólogos que lutam há anos contra o etnocídio das populações indígenas do Acre. No entanto, a simpatia não deve anular a crítica. Em outra ocasião (Pimenta, 2005), procurei mostrar, embasado no caso dos Ashaninka, como muitos projetos, idealizados pelos protagonistas da sustentabilidade, continuam alimentando, numa nova roupagem, a velha retórica do destino civilizatório dos índios. Imersos nos paradoxos do “desenvolvimento sustentável”, alguns militantes do novo ideal ocidental continuam se comportando como instrutores dos índios, perpetuando o paternalismo introjetado na história das relações entre índios e brancos.

É bom lembrar que as relações dos povos indígenas com o que chamamos de “natureza” são complexas e enraizadas na cosmologia específica de cada povo. Ora, esses preceitos e crenças são, geralmente, desconhecidos ou descartados pelo limitado olhar ocidental que considera a natureza apenas como fonte de recursos a serem explorados, mesmo de modo sustentável.<sup>49</sup> A exemplo de vários povos indígenas da Amazônia, como os Yanomami, cujo principal porta-voz, Davi Kopenawa, apropriou-se e re-significou a noção ocidental de ecologia em seu discurso etnopolítico (Albert, 1993), ou os Waiãpi, que incorporaram a garim-

pagem sustentável como uma atividade tradicional (Gallois, 1990), os Ashaninka do rio Amônia fizeram da ideologia do “desenvolvimento sustentável”, essencialmente, um instrumento de luta política.

Em outra oportunidade, pude mostrar como o processo de territorialização dos Ashaninka do rio Amônia levou a uma reformulação do padrão de assentamento dos índios com a criação de uma “comunidade” e ao surgimento de novas estruturas de representação política no campo interétnico (Pimenta, 2008). Os atuais líderes ashaninka surgiram na década de 1980 e desempenham um papel fundamental como mediadores entre a comunidade indígena e os diferentes setores do indigenismo e do ambientalismo. Todos os líderes da comunidade são filhos do *kuraka*<sup>50</sup> Antônio Pianko e de dona Piti, uma mulher branca regional que vive entre os índios desde início dos anos 60. Entre os Ashaninka do rio Amônia, a família Pianko é o grupo familiar mais forte numérica e politicamente. Frutos de uma união interétnica, Francisco e Moisés Pianko, filhos mais velhos de Antônio e Piti, foram alfabetizados em português pela mãe, freqüentaram a escola dos brancos durante alguns anos e souberam potencializar sua posição estrutural para se firmar como lideranças dos Ashaninka durante a luta pela demarcação territorial. No contexto da Aliança dos Povos da Floresta, eles eram os únicos índios capazes de trafegar na fronteira intercultural, entre o mundo ashaninka e o mundo dos brancos. No período mais recente, os professores Issac e Bebito e o agente florestal Benki, principal articulador da Escola Yorenka Átame, vieram apoiar seus irmãos mais velhos.

As mudanças na organização social e estrutura política foram indispensáveis para garantir a demarcação territorial, mas também fomentaram novos desafios, cujas manifestações mais visíveis são a concentração do poder e a desigualdade econômica crescente na aldeia *Apiwtxa* (Pimenta, 2006b). Entre os Ashaninka do rio Amônia, Antônio Pianko goza de um grande prestígio e é respeitado por todos. A grande maioria



dos índios também apóia e participa amplamente das iniciativas de suas lideranças. Todos sabem que os filhos de Antônio e Piti são, ainda hoje, os únicos a conseguir navegar com eficiência pelos meandros do mundo exterior. Embora formem um coletivo coeso na arena interétnica, como toda sociedade, os Ashaninka também têm seus problemas que a ideologia da sustentabilidade veio acirrar.

Para a maioria dos índios, o “desenvolvimento sustentável” permanece um mistério. Todos, no entanto, percebem os paradoxos dos “projetos”. Como entre os Kayapó (De Robert, 2002), a palavra “projeto” tornou-se de uso corrente na aldeia ashaninka. Os índios a usam para se referir às iniciativas de “desenvolvimento sustentável” executadas nos últimos anos pela associação APIWTXA e por seus parceiros ambientalistas e indigenistas. Retomando a expressão de Sahlins (1997), podemos dizer que os Ashaninka “indigenizaram” a modernidade apresentada pela nova ideologia do “desenvolvimento sustentável” ao materializá-la na noção de “projeto”. Para eles, o “projeto” é o equivalente semântico de “mercadoria”. Como já tive a oportunidade de mostrar (Pimenta, 2006a), o “projeto” é uma nova modalidade de comércio com os brancos, reinterpretada com base no *ayompari*, o sistema tradicional de trocas. Ao atribuir ao “desenvolvimento sustentável” um significado próprio, todos os Ashaninka sabem que seus novos parceiros brancos são atores essenciais para garantir a sustentabilidade de seu território. Por outro lado, eles também percebem que esses mesmos parceiros os integram cada vez mais na economia ocidental, trazendo-lhes novos desafios.

Em razão de suas parcerias com setores do indigenismo e do ambientalismo, os Ashaninka do rio Amônia também ganharam grande visibilidade e passaram a ser vistos como índios “naturalmente” ecológicos. Embora politicamente eficiente, essa imagem “positiva”, veiculada pela ideologia ambientalista, pelo indigenismo contemporâneo e pelo Governo do Estado do Acre, deve ser tomada com extrema precaução.

A solidariedade legítima com os povos indígenas e a indispensável consciência ambiental não devem se transformar numa nova versão do “mito do bom selvagem”, que carrega a arrogância do etnocentrismo ocidental e reduz os povos indígenas à condição de objeto, ao domínio da natureza e não da cultura.<sup>51</sup>

Longe dos projetores, a grande maioria dos índios do rio Amônia, menos familiarizada com a política interétnica, vive ancorada num universo simbólico muito peculiar e extremamente distante das preocupações ambientalistas ocidentais. Informados por sua cultura milenar e ainda tentando superar os impactos da longa e dramática história de contato com a nossa sociedade,<sup>52</sup> o espírito que os anima continua vendo o “branco”, essencialmente, como um predador do meio ambiente.

Dessa forma, para os Ashaninka do rio Amônia, a ideologia do “desenvolvimento sustentável” e os projetos executados em parceria com ambientalistas e indigenistas apresentam-se como um “mal-entendido produtivo” (Sahlins, 1981, p. 72). Na atual conjuntura histórica, os índios e suas lideranças sabem que os projetos são o único caminho para garantir a inviolabilidade do território indígena e a renovação de seus recursos naturais, condição necessária para assegurar sua (re)produção física e cultural. A Escola Yorenka Âtame é uma etapa importantíssima no caminho dos Ashaninka rumo à sustentabilidade. Ao fortalecer e ampliar o diálogo intercultural, ela busca assegurar a perenidade dos recursos naturais da Terra Indígena Kampa do Rio Amônia e garantir o futuro de seus habitantes. Ela também testemunha a força cultural desse povo indígena, a tenacidade e habilidade política de suas lideranças diante das vicissitudes do contato interétnico. Sua inauguração abre um horizonte de esperanças para toda a população, indígena e não indígena, do alto Juruá. A Escola Yorenka Âtame reativa o sonho daqueles que viam na Aliança dos Povos da Floresta e de seu símbolo maior, Chico Mendes, as promessas de um futuro melhor.

O sucesso da política interétnica dos Ashaninka do rio Amônia e da Escola Yorenka Ātame dependerá de sua aceitação pelas outras comunidades indígenas e seringueiras da região do vale do Juruá. Se as lideranças ashaninka participam ativamente do movimento indígena local, esse movimento, em nível regional, é dominado por grupos da família linguística pano, principalmente pelos Kaxinawá, que representam mais da metade dos índios no Acre. Com o crescimento da visibilidade política dos Ashaninka, as críticas também aumentaram. Além de ser cobinado por algumas lideranças do movimento indígena acreano, o cargo de Francisco Pianko como assessor de assuntos indígenas do governo do estado liga automaticamente os Ashaninka à política oficial. É comum ouvir de representantes indígenas e seringueiros que o governo do Acre só tem olhos para os Ashaninka do rio Amônia, que o assessor só beneficia sua comunidade etc. Com sua experiência política e, sobretudo, com medidas efetivas em favor de muitos povos indígenas, Francisco Pianko soube, até o momento, estabelecer um diálogo com seus opositores, receber o apoio das comunidades locais e manter a confiança do governador Binho Marques.

Ao reabrir as trilhas da sustentabilidade nas florestas do alto Juruá, a Escola Yorenka Ātame enfrentará, certamente, inúmeros desafios, mas, como a Aliança dos Povos da Floresta, ela provoca as estruturas de poder e incentiva as populações locais a buscar novas conquistas e a construir a própria história. Articulando a tristemente chamada “periferia” com as agendas mundiais, a Escola Yorenka Ātame mostra que a região do alto Juruá não está condenada a seguir inevitavelmente um modelo de desenvolvimento predatório imposto de fora. Ao abrir novos espaços de liberdade e criatividade, ela desafia o determinismo histórico e amplia o horizonte do possível.

## Notas

- 1 Agradeço Alcida Rita Ramos por seus comentários a uma versão preliminar deste artigo.
- 2 Principal componente dos Arawak subandinos, os Ashaninka são um dos maiores povos nativos da Amazônia. A imensa maioria vive na região da Selva Central, no Peru. No Brasil, na região do alto Juruá, existem cerca de mil índios ashaninka, metade deles habitando as margens do rio Amônia. O artigo trata destes últimos. Para uma apresentação etnográfica dos Ashaninka, ver o volume V do *Guia Etnográfica de la Alta Amazonía*, editado por Fernando Santos e Frederica Barclay, principalmente os artigos de Søren Hvalkof e Hanne Veber e de Gerald Weiss (Santos & Barclay, 2005).
- 3 Usarei a idéia de “desenvolvimento sustentável” com aspas por ser uma noção ainda muito vaga e sujeita a várias interpretações e definições.
- 4 Usarei aqui a definição de indigenismo proposta por Ramos (1988). A autora define o indigenismo como um campo multifacetado, composto de uma grande variedade de atores que participam na chamada “questão indígena”: índios, indigenistas, ambientalistas, antropólogos, ONGs etc.
- 5 Como o indigenismo, o ambientalismo também pode ser definido como um campo constituído por uma multiplicidade de atores com ideologias muito variadas, mas todos envolvidos com a problemática ambiental: ONGs, políticos, militantes de movimentos de defesa da natureza etc. Como veremos ao longo deste trabalho, esses dois campos, embora possam existir separadamente, estão intimamente interconectados no cenário amazônico.
- 6 O famoso *slogan* da propaganda do regime militar “integrar para não entregar” é apenas um exemplo desse patriotismo exagerado.
- 7 Ver, por exemplo, Ramos (1991) e Schmink e Wood (1992), além dos clássicos livros de Darcy Ribeiro, *Os índios e a civilização* (1970), e Shelton Davis, *Victims of the Miracle: Development and the Indians of Brazil* (1977), que mostram o drama dos povos indígenas impactados pela expansão da sociedade nacional na Amazônia.
- 8 Obviamente, não assistimos a uma mudança significativa de paradigma. Na realidade, as políticas de cunho desenvolvimentista continuam ainda hoje a nortear muitos programas, oficiais ou não, para a região amazônica: expansão da monocultura, garimpo, exploração madeireira predatória etc. Nesse sentido, embora

impregnado da retórica da sustentabilidade, o Programa de Aceleração do Crescimento (PAC) do segundo mandato do presidente Lula revela certa semelhança com os programas desenvolvimentistas dos governos militares da década de 1970, principalmente com o Programa de Integração Nacional (PIN) do general Médici (construção de estradas, valorização econômica da Amazônia etc.). Não pretendo entrar aqui numa discussão sobre “desenvolvimentismo” *versus* “desenvolvimento sustentável”, que nos distanciaria da proposta deste trabalho. Devemos estar cientes da polissemia do conceito de “desenvolvimento sustentável” e da diversidade de suas práticas, mas, de modo geral, podemos afirmar que essa nova ideologia vem se impondo, ao longo dos últimos quinze anos, como modelo “oficial” para o desenvolvimento amazônico.

- 9 Entre essas lideranças emblemáticas, podemos citar, por exemplo, Ailton Krenak, Payakan, Raoni e Davi Kopenawa.
- 10 Ver Albert (1993) para um excelente exemplo dessa articulação criativa de um discurso xamânico yanomami com o registro ambientalista ocidental.
- 11 O Sindicato de Trabalhadores Rurais de Brasiléia foi fundado em 1975 e o Sindicato de Trabalhadores Rurais de Xapuri em 1977. Os “empates” podem ser definidos como uma forma de ação coletiva que juntava várias famílias de seringueiros num protesto não violento para impedir os desmatamentos e a expulsão territorial. O primeiro protesto pacífico desse tipo aconteceu em 1976 no seringal Carmen, no município de Brasiléia. Originário de Xapuri, Chico Mendes firmou-se rapidamente como líder dos seringueiros e deu ao movimento uma visibilidade internacional inédita. A forma pacífica dos empates não deve ocultar a violência dos conflitos fundiários na região. Além da figura emblemática de Chico Mendes, vários outros líderes seringueiros e sindicalistas foram assassinados durante essas lutas pela terra. É o caso de Wilson Pinheiro, fundador e presidente do Sindicato de Trabalhadores Rurais de Brasiléia, morto em 1980. Sobre a luta e a história dos seringueiros no Acre e, particularmente, no alto Juruá, ver Almeida (1992, 2004).
- 12 A emergência do movimento indígena acreano deve ser situada num contexto político mais amplo da afirmação da indianidade no Brasil e nas Américas a partir da década de 1970. Sobre a emergência e consolidação do movimento indígena no Brasil, ver Albert (1997), Ortolan Matos (1997) e Ramos (1998). Para um panorama mais amplo da afirmação da indianidade na América Latina, ver Morin (1992).

- 13 Por meio da regional Amazônia Ocidental, os missionários do Cimi, influenciados pela teologia da libertação, começaram a atuar na bacia do rio Purus a partir de 1975. No final da década de 1970, o Cimi organizou as primeiras assembleias indígenas na região nas quais representantes de vários povos se reuniam, confrontavam suas respectivas situações perante a sociedade nacional e estabeleciam as bases do movimento indígena emergente. Por sua vez, a CPI-Acre foi criada em 1979 por um grupo de acreanos oriundos da chamada “sociedade civil”: antropólogo, jornalista, sertanista, artista etc. Ela possui uma forte identidade acreana, mas pertence a uma geração de ONGs nascidas no final da década de 1970 que aspiravam à democratização do país abafado pela ditadura militar. Entre os membros fundadores da CPI-Acre, encontramos o antropólogo Terri Valle de Aquino e o sertanista da Funai Antônio Luis Batista de Macedo, dos quais falarei adiante. Cabe notar que o movimento dos seringueiros também se beneficiou tanto do apoio de setores progressistas da Igreja católica como de organizações oriundas da sociedade civil, principalmente o Centro de Trabalhadores da Amazônia (CTA). O papel de antropólogos, como Mauro W. Barbosa de Almeida e Mary Alegretti, também foi fundamental na organização do movimento dos seringueiros.
- 14 Entre essas lideranças, encontramos figuras emblemáticas do movimento indígena acreano como Antônio Apurinã, José Correia Jaminawá, Biraci Brasil Yawanawá e Siã Kaxinawá.
- 15 Nos últimos anos, a UNI-Norte foi desativada e substituída pela Organização dos Povos Indígenas (Opin).
- 16 A principal reivindicação dos seringueiros, de criação de reservas extrativistas, encontra muitas semelhanças com a luta dos povos indígenas para a demarcação de seus territórios. A idéia de “reserva extrativista”, ou seja, de um território protegido por lei adaptado a uma população não indígena que habitava tradicionalmente a floresta e usava seus recursos de uma forma não predatória, era muito inspirada no conceito de “terra indígena”.
- 17 No Acre, as relações entre índios e seringueiros foram historicamente conflituosas. Muitas sociedades indígenas da região foram dizimadas pela economia da borracha e todas sofreram os impactos da chegada dos seringueiros. No final do século XIX e início do século XX, os conflitos entre índios e seringueiros pela ocupação do território foram extremamente violentos e deixaram profundas cicatrizes. Para

os índios, os seringueiros não deixam de ser representantes do mundo dos brancos. Por sua vez, muitos seringueiros ainda vêem os índios como “caboclos em via de civilização”.

- 18 O levantamento que pude realizar em agosto de 2000 revelou a existência de vinte organizações indígenas apenas na região do vale do Juruá acreano. Não tenho conhecimento da existência de dados mais recentes, mas, certamente, o número é hoje bem superior. Geralmente de composição étnica ou pan-étnica, essas associações indígenas entraram no “mercado de projetos” (Albert, 2000) e tentam implementar, com o apoio de vários parceiros (ONGs nacionais ou internacionais, instituições públicas, empresas privadas etc.), programas de desenvolvimento sustentável, educação e saúde. Para uma caracterização e uma listagem das associações indígenas da região amazônica, ver Albert (2000).
- 19 O exemplo mais conhecido dessa associação da política oficial do Acre com a questão ambiental é, sem dúvida, o percurso extraordinário da senadora Marina Silva, ex-seringueira, companheira de luta de Chico Mendes e ex-ministra do Meio Ambiente do governo Lula.
- 20 Os igarapés eram fundamentais para o trabalho de exploração da madeira porque constituíam a via natural para o transporte das toras para as águas do rio Amônia.
- 21 Existe uma literatura abundante sobre o sistema do aviamento na Amazônia. No caso do Acre, especificamente, ver, por exemplo, Aquino (1977), Allegretti (1979), Almeida (1992) e Geffray (1995).
- 22 Um dos principais responsáveis por essas invasões foi o empresário e político cruzeirense Orleir Cameli, que governou o estado do Acre de 1994 a 1998. No final da década de 1990, os Ashaninka moveram uma ação judicial contra ele. O processo ainda está em andamento.
- 23 Vestimenta tradicional usada pelos Ashaninka. Feita de algodão, ela é confeccionada pelas mulheres no tear.
- 24 Uma vez extraída, quebrada em pedaços e fervida, a casca solta uma tinta marrom. O tecido é mergulhado nessa tinta e, em seguida, exposto ao sol para secar.
- 25 Nos anos 1980, no auge da exploração madeireira, os Ashaninka afirmam que a população branca na área chegou a atingir um total de cerca de 400 pessoas, representando umas 70 famílias. Dessa forma, a população branca teria superado a população indígena, que, segundo o relatório de Espírito Santo em viagem à região

- a serviço da Funai, contava, em 1985, com 256 pessoas divididas em 49 famílias (Espírito Santo, 1985). Já em 1990, Mendes (1991) relata a presença de 12 famílias brancas dentro dos limites da área e uma população indígena de 226 pessoas.
- 26 Segundo as crenças ashaninka, os mortos, cujos corpos ainda estão em fase de decomposição, não devem ser perturbados pelos vivos sob pena de atrair o efeito maléfico de suas almas (*pejari*), que pode causar doenças e mortes.
  - 27 A palavra indígena *piyarentsi* designa a bebida fermentada à base de mandioca, conhecida regionalmente como caíçuma, e o próprio ritual em que é consumida.
  - 28 Nome do ritual religioso da ayahuasca e do cipó usado no preparo do chá.
  - 29 Além do trabalho na extração de madeira, os Ashaninka também eram força de trabalho para os brancos nas caçadas ou nos roçados.
  - 30 No Acre, a referência a períodos sucessivos para relatar os acontecimentos históricos é comum a vários povos indígenas: “tempo dos antigos”, “tempo dos patrões”, “tempo dos direitos”.
  - 31 A Funai, principalmente a administração regional de Rio Branco, nem sempre apoiou a luta indígena. Os Ashaninka acusaram periodicamente alguns dos funcionários do órgão indigenista regional de conivência com o poder político e econômico contrário aos direitos indígenas.
  - 32 Na língua kaxinawá, a palavra *txai* pode ser traduzida como cunhado. No Acre, esse termo é de uso freqüente no contexto interétnico e intertribal. Índios de diferentes povos usam a palavra como equivalente de “amigo” ou “parceiro” para se referir a membros de outros grupos indígenas, antropólogos, funcionários da Funai ou membros de ONGs com os quais simpatizam.
  - 33 O primeiro presidente da Associação dos Seringueiros e Agricultores do Rio Tejo foi o seringueiro Chico Ginú, que lutava há vários anos para abolir a cobrança de renda nos seringais e desarticular o sistema patronal. Em 1990, com a criação da Reserva Extrativista do Alto Juruá, essa associação transformou-se na Associação dos Seringueiros e Agricultores da Reserva Extrativista do Alto Juruá (ASAREAJ). Sobre os conflitos no rio Tejo e o papel de Chico Ginú, ver Almeida (2004, pp. 40-2). O Movimento dos Povos Indígenas do Vale do Juruá (MPIVJ) foi criado em 1991 em Cruzeiro do Sul. O líder ashaninka Moisés Pianko assumiu, por um curto período, a coordenação desse movimento.
  - 34 Naquele momento, Macedo não fazia parte do órgão indigenista, mas integrava a equipe como presidente da CPI-Acre.



- 35 Além dos Ashaninka do rio Amônia, outros 15 grupos indígenas foram beneficiados por esse projeto do BNDES: Kaxinawá do Jordão, Kaxinawá e Ashaninka do rio Breu, Jaminawá-Arara do Breu, Arara do igarapé Humaitá, Katukina do Campinas, Jaminawá do igarapé Preto, Nukini do rio Moa, Poyanawá do Barão, Kaxinawá do rio Humaitá, Kaxinawá da Colônia 27, Kaxinawá da praia do Carapanã, e Yawananá e Katukina do rio Gregório (Aquino & Iglesias, 1996, p. 526).
- 36 A região do alto Juruá é considerada uma das rotas de entrada de cocaína no Brasil. A droga, produzida no Peru ou na Colômbia, é transportada pelos inúmeros varadouros que ligam a região do alto Juruá brasileiro ao departamento peruano do Ucayali. Durante a exploração madeireira, alguns posseiros brancos também se envolveram com o narcotráfico e usaram o território indígena para facilitar a entrada da droga no país.
- 37 A maior parte dos recursos veio da ODA, agência financiadora do governo britânico.
- 38 É interessante notar que em novembro de 2007, o governo federal promoveu com alguns parceiros, como a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), o Grupo de Trabalho Amazônico (GTA) e o Conselho Nacional dos Seringueiros (CNS), o “II Encontro Nacional dos Povos da Floresta”. Realizado em Brasília, o principal objetivo do encontro foi promover o “desenvolvimento sustentável”, salientando a importância da participação das “populações tradicionais” no novo desenvolvimento amazônico.
- 39 Com o Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) de 0,533, Marechal Thaumaturgo é considerado pela ONU como um dos municípios mais pobres do Brasil. No entanto, é importante notar que esse índice é muito criticado, não sem razão, por políticos locais por representar realidades urbanas que não podem ser aplicadas às populações rurais – cerca de 88% da população de Marechal Thaumaturgo vive espalhada pelo meio rural.
- 40 Embora façam parte da dieta ashaninka, esses produtos são secundários, pois sua alimentação básica é constituída pela mandioca, que é consumida diariamente acompanhada de carne ou peixe. A produção agrícola era essencialmente destinada à comercialização em Marechal Thaumaturgo e Cruzeiro do Sul. Para explicar o fracasso dessa primeira experiência, os Ashaninka afirmam que a agricultura com fins comerciais acabava também por prejudicar o meio ambiente na medida em que necessitava da abertura de roças maiores e, portanto, aumentava a superfície de áreas desmatadas. Além disso, a produção ashaninka nunca encontrou com-

pradores, uma vez que o comércio local estava inteiramente controlado pelos padrões madeireiros (também donos dos principais pontos comerciais), e não pôde ser uma alternativa econômica duradoura.

- 41 O Centro de Pesquisa Indígena era uma organização não governamental ligada ao Núcleo de Cultura Indígena (NCI), criado em 1985 e dirigido pelo líder indígena Ailton Krenak. O CPI nasceu em 1989 para viabilizar programas de pesquisa cujos objetivos visavam o aproveitamento sustentável dos recursos naturais das terras indígenas e a capacitação de técnicos nativos para a execução dessas novas atividades. Com o apoio de instituições e organizações internacionais (Comunidade Européia, Gaia Foundation, Embaixada da Áustria etc.), o CPI formou jovens de diferentes grupos étnicos e criou condições para a implementação de projetos de desenvolvimento sustentável: viveiros de plantas nativas, criação em cativeiro de espécies de peixes, manejo de animais silvestres etc. A partir de uma base de apoio instalada em um sítio nos arredores de Goiânia, os Projetos Piloto do CPI beneficiaram um conjunto de áreas indígenas da Amazônia, do Cerrado e da Mata Atlântica. No contexto da Aliança dos Povos da Floresta, o CPI criou uma representação na cidade de Cruzeiro do Sul e inaugurou alguns projetos com as populações indígenas da região do alto Juruá.
- 42 Para uma apresentação mais detalhada de alguns desses projetos, ver Pimenta (2005).
- 43 O Acre foi o primeiro estado a criar uma Secretaria Estadual dos Povos Indígenas (SEPI), desativada em 2007 pelo novo governador Binho Marques.
- 44 Falarei adiante da família Pianko e de sua importância na mobilização política dos Ashaninka do rio Amônia no contexto interétnico.
- 45 O PD/A (Projetos Demonstrativos tipo A) é um dos subprogramas do PPG7 (Programa Piloto para a Proteção das Florestas Tropicais do Brasil). Esses projetos são financiados com recursos oriundos dos principais países industrializados, principalmente da Alemanha, por meio do GTZ e do KsW, respectivamente, Agência de Cooperação e Banco do Governo Alemão.
- 46 O PDPI (Projetos Demonstrativos para Populações Indígenas) foi criado no ano 2000 para atender às necessidades específicas dessas populações. Até então, o PD/A financiava tanto os projetos oriundos de comunidades indígenas como não indígenas.
- 47 Com sede em São Paulo e no Rio de Janeiro e várias filiais no país, o Grupo Ibope é uma multinacional brasileira cujo foco é a atividade de pesquisa de mercado e de

informação. O Ibope se apresenta como uma empresa “socialmente responsável” e criou, em 2000, o Instituto Paulo Montenegro, instituição sem fins lucrativos, responsável por coordenar as ações sociais da empresa (informações dos sítios [www.ibope.com.br](http://www.ibope.com.br) e [www.ipm.org.br](http://www.ipm.org.br) consultados em 17 de março de 2008). É interessante notar que nenhum desses dois sítios faz qualquer menção aos Ashaninka. Não sei dizer se Luis Paulo Montenegro apoiou a escola a título pessoal ou se também envolveu o Ibope e o instituto. Tive a oportunidade de conhecê-lo na inauguração da obra. Minha sensação foi de ele ser uma pessoa muito simpática, mas também discreta. Infelizmente, por várias contingências, não pude conversar muito com ele. Percebi, no entanto, e essa informação foi posteriormente confirmada pelos Ashaninka, que ele não gosta de aparecer como um dos principais mentores do projeto. Para ele, todo o mérito é dos Ashaninka, únicos responsáveis pela criação da escola.

- 48 É importante notar que não se trata de uma idéia totalmente nova. Embora a expressão “desenvolvimento sustentável” tenha se popularizado com a publicação pela ONU, em 1987, do Relatório Brundtland, *Nosso futuro comum*, e, sobretudo, com a Eco 92, podemos traçar uma longa genealogia do pensamento ambientalista que levou à fomentação dessa idéia. Assim, ao investigar as origens do ambientalismo, MacCormick (1992, pp. 21-45) nos lembra das lutas fratricidas nos Estados Unidos do final do século XIX e início do século XX entre os “preservacionistas” e os “conservacionistas”. Contrariamente aos primeiros, que se propunham a proteger as “áreas virgens de qualquer uso que não fosse educacional ou recreativo”, os segundos apoiavam uma exploração dos recursos naturais de forma racional e sustentável. Podemos ainda constatar que conceitos como os de “eco-desenvolvimento” (Sachs, 1986) ou “etnodesenvolvimento” (Stavenhagen, 1985), cunhados no meio intelectual das décadas de 1970 e 1980, não tiveram o sucesso do conceito de “desenvolvimento sustentável”. A polissemia e ambigüidade deste último contribuíram certamente para sua popularização e grande aceitação por setores muito variados da sociedade.
- 49 Essa afirmação soa como óbvia para os antropólogos que trabalham com povos indígenas. Para o leitor não familiarizado com essa temática, ver, entre muitos outros trabalhos, Descola (2000) e Viveiros de Castro (1992).
- 50 A palavra *kuraka*, de origem quéchuá, tem sido muitas vezes empregada na literatura etnográfica da Amazônia ocidental em geral e pelos estudiosos dos Ashaninka

em particular como equivalente a “chefe”. Para uma discussão sobre esse termo e uma reflexão sobre a chefia entre os Ashaninka do rio Amônia, ver Pimenta (2006b e 2008).

- 51 Sobre esse processo de “naturalização dos índios”, ver Descola (1985) e Viveiros de Castro (1992).
- 52 O registro do primeiro contato dos Ashaninka com os brancos data do final do século XVI.

## Bibliografia

ALBERT, Bruce

- 1993 “L’or cannibal et la chute du ciel: une critique chamanique de l’économie politique de la nature (Yanomami, Brésil)”, *L’Homme*, Paris, n. 126-128: 349-78.
- 1997 “Territorialité, ethnopolitique et développement: à propos du mouvement indien en Amazonie brésilienne”, *Cahier des Amériques Latines*, Paris, n. 23: 176-210.
- 2000 “Associações indígenas e desenvolvimento sustentável na Amazônia brasileira”, in RICARDO, Carlos Alberto (org.), *Povos indígenas no Brasil 1996-2000*, São Paulo, Instituto Socioambiental, pp. 197-207.

ALLEGRETTI, Maria Helena

- 1979 *Os seringueiros: estudo de um caso em um seringal nativo do Acre*, dissertação de mestrado em Antropologia, Universidade de Brasília.

ALMEIDA, Alfredo Wagner de

- 1994 “Universalização e localismo: movimentos sociais e crise dos padrões tradicionais de relação política na Amazônia”, in D’INGAO, Maria Ângela & SILVEIRA, Isolda M. da (org.), *A Amazônia e a crise da modernização*, Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi, pp. 521-37.

ALMEIDA, Mauro William Barbosa de

- 1992 *Rubber Trappers of the Juruá River: The Making of a Forest Peasantry*, Ph. Dissertation, University of Cambridge.
- 2004 “Direito a floresta e ambientalismo: seringueiros e suas lutas”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, vol. 19, n° 55: 33-53.

- AQUINO, Terri Valle de  
1977 *Kaxinawá. De seringueiros “caboclos” a “peão” acreano*, dissertação de mestrado em Antropologia, Universidade de Brasília.
- AQUINO, Terri Valle de & IGLESIAS, Marcelo Piedrafita  
1996 “Regularização das terras e organização política dos índios do Acre (1975-94)”, in RICARDO, Carlos Alberto (org.), *Povos indígenas no Brasil 1991-1995*, São Paulo, Instituto Socioambiental, pp. 517- 28.  
1999 *Zoneamento ecológico-econômico do Acre. Terras e populações indígenas*, Rio Branco, mimeo.
- ARNT, Ricardo Azambuja & SCHWARTZMAN, Stephan  
1992 *Um artifício orgânico. Transição na Amazônia e ambientalismo*, Rio de Janeiro, Rocco.
- CONKLIN, Beth A. & GRAHAM, Laura R.  
1995 “The Shifting Middle Ground: Amazonian Indians and Eco-Politics”, *American Anthropologist*, vol. 97(4): 695-710.
- DAVIS, Shelton H.  
1977 *Victims of the Miracle: Development and the Indians of Brazil*, Cambridge/New York, Cambridge University Press.
- DE ROBERT, Pascale  
2002 “Falar e fazer desenvolvimento numa aldeia Kayapó”, *Boletim Rede Amazônia – Diversidade Sociocultural e Políticas Ambientais*, Rio de Janeiro, n. 1: 67-71.
- DESCOLA, Philippe  
1985 “De l’indien naturalisé à l’indien naturaliste: les sociétés amazoniennes sous le regard de l’Occident”, in CADORET, A. (org.) *Protection de la nature: Histoire et idéologie. De la nature à l’environnement*, Paris, L’Harmattan, pp. 221-35.  
2000 “Ecologia e cosmologia”, in DIEGUES, Antônio Carlos (org.), *Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos*, São Paulo, Hucitec/NUPAUB-USP, pp. 149-63.

- ESPÍRITO SANTO, Marco Antônio do  
1985 *Relatório de viagem à área indígena Kampa do rio Amônia*, mimeo, Brasília, Fundação Nacional do Índio.
- GALLOIS, Dominique T.  
1990 “L’or et la boue: cosmologie et orpaillage Waiãpi”, *Ethnies*, Paris, n. 11-12: 50-55.
- GEFFRAY, Christian  
1995 *Chronique de la servitude en Amazonie brésilienne*, Paris, Karthala.
- HURREL, Andrew  
1992 “Brazil and the International Politics of the Amazonian Deforestation”, in HURREL, A. & KINSBURY, B. (org.), *The International Politics of the Environment*, Oxford, Clarendon Press, pp. 398-429.
- LITTLE, Paul Elliot & RIBEIRO, Gustavo Lins  
1996 “Neo-Liberal Recipes, Environmental Cooks: The Transformation of Amazonian Agency”, *Série Antropologia*, Brasília, n. 213.
- McCORMICK, John  
1992 *Rumo ao paraíso: a história do movimento ambientalista*, Rio de Janeiro, Relume-Dumará.
- MENDES, Margarete K.  
1991 *Etnografia preliminar dos Ashaninka da Amazônia brasileira*, dissertação de mestrado em Antropologia, Universidade Estadual de Campinas.
- MORIN, Françoise  
1992 “Vers une déclaration universelle des droits des ‘peuples autochtones’. L’état actuel des travaux de l’ONU”, in GIORDAN, H. (ed.), *Les minorités en Europe, droits linguistiques et droits de l’homme*, Paris, Editions Kimé.
- ORTOLAN MATOS, Maria-Helena  
1997 *O processo de criação e consolidação do movimento pan-indígena no Brasil (1970-1980)*, dissertação de mestrado em Antropologia, Universidade de Brasília.

PIMENTA, José

- 2001 “De l’ethnocide à l’indianité: la question indienne dans l’État de l’Acre”, *L’Ordinaire Latino-Américain*, Toulouse, n. 184: 87-97.
- 2005 “Desenvolvimento sustentável e povos indígenas: os paradoxos de um exemplo amazônico”, *Anuário Antropológico*, Rio de Janeiro, ano 2002/2003, pp. 115-50.
- 2006a “De l’échange traditionnel à l’économie du ‘développement durable’. La notion de ‘projet’ entre les Ashaninka du Haut-Juruá (Amazonie brésilienne)”, *Cahiers du Brésil Contemporain*, Paris, n. 63/64, pp. 17-50.
- 2006b “Reciprocidade, mercado e desigualdade social entre os Ashaninka do rio Amônia”, *Série Antropologia*, n. 392, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília. Disponível em <http://www.unb.br/ics/dan/Serie392empdf.pdf>
- 2008 “‘Viver em comunidade’. O processo de territorialização dos Ashaninka do rio Amônia”, *Anuário Antropológico*, Rio de Janeiro, ano 2006, pp. 117-50.

RAMOS, Alcida Rita

- 1991 “Amazônia: a estratégia do desperdício”, *Dados – Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, nº 34(3): 443-61.
- 1998 *Indigenism. Ethnic Politics in Brazil*, Madison, The University of Wisconsin Press.

RIBEIRO, Darcy

- 1970 *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*, Petrópolis, Vozes.

RIBEIRO, Gustavo Lins

- 1992 “Ambientalismo e desenvolvimento sustentado: nova ideologia/utopia do desenvolvimento”, in RIBEIRO, Gustavo Lins Ribeiro, FAUSTO, Carlos & RIBEIRO, Lúcia (orgs.), *Meio ambiente, desenvolvimento e reprodução: visões da ECO 92*, Rio de Janeiro, ISER, pp. 5-36.

RIST, Gilbert

- 1997 *The History of Development. From Western Origins to Global Faith*, London/New York, Zed Books.

SACHS, Ignacy

- 1986 *Ecodesenvolvimento: crescer sem destruir*, São Paulo, Vértice.

SAHLINS, Marshall

1981 *Historical Metaphors and Mythical Realities. Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*, Ann Arbor, The University of Michigan Press.

1997 “O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção (Parte I)”, *Mana*, Rio de Janeiro, n. 3(1): 41-73.

SANTOS, Fernando & BARCLAY, Frederica (org.)

2005 *Guía etnográfica de la Alta Amazonía – Volume V – Campa Ribereños y Ashéninka*, Lima, Smithsonian Tropical Research Institut/Instituto Francés de Estudios Andinos.

SCHMINK, Marianne & WOOD, Charles H.

1992 *Contested Frontiers in Amazonia*, New York, Columbia University Press.

STAVENHAGEN, Rodolfo

1985 “Etnodesenvolvimento: uma dimensão ignorada no pensamento desenvolvimentista”, *Anuário Antropológico*, Rio de Janeiro, n. 84: 11-44.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

1992 “Sociedades indígenas e natureza na Amazônia”, *Tempo e Presença*, São Paulo, n. 261: 25-6.



ABSTRACT: Focusing on the Ashaninka of the Amonia River in the Upper Juruá River basin, this article discusses the connection between indigenism and environmentalism as these have greatly influenced the history of Acre in the last twenty years. Within the regional context of the “Forest Peoples Alliance,” gradually the Ashaninka organized themselves against illegal lumbering by seeking economic activities based on the ideology of “sustained development”. In the past fifteen years they became the epitome of the “ecological Indian” and acquired an unprecedented political visibility. More recently they founded the “*Yorenka Átame* School (Knowledge of the Forest)” which aims at promoting and spreading the ideals of “sustained development” over the entire Upper Juruá River basin. In retracing the specific trajectory and inclusion of the Amonia River Indians in that regional context, the article intends to understand the place of indigenous peoples within the new “paradigm” of Amazonian development.

KEY-WORDS: Ashaninka, environmentalism, indigenism, sustained development, Upper Juruá River.

Recebido em abril de 2008. Aceito em julho de 2007.