

UFRRJ
INSTITUTO DE FLORESTAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PRÁTICAS EM
DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL

DISSERTAÇÃO

**A Trajetória da gestão de recursos comuns na Terra Indígena
Campinas, Katukina (Noke koî) do estado do Acre, Brasil.**

Natália Bristot Migon

2014



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PRÁTICAS EM
DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL**

**A TRAJETÓRIA DA GESTÃO DE RECURSOS COMUNS NA TERRA
INDÍGENA CAMPINAS, KATUKINA (NOKE KOÎ) DO ESTADO DO
ACRE, BRASIL.**

NATÁLIA BRISTOT MIGON

Sob a orientação da Professora

Dra. Flávia Souza Rocha

e Sob a coorientação da Professora

Dra. Andrea Martini

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do Grau de **Mestre em Ciências**, no Curso de Pós Graduação em Práticas em Desenvolvimento Sustentável, Área de concentração em Práticas em Desenvolvimento Sustentável.

Seropédica, RJ
Agosto de 2014

333.7398112 Migon, Natália Bristot.
M636t A trajetória da gestão de recursos comuns na Terra
T Indígena Campinas, Katukina (Noke koî) do estado do Acre,
Brasil / Natália Bristot Migon, 2014.
108 f.

Orientador: Flávia Souza Rocha
Dissertação (mestrado)– Universidade Federal Rural do
Rio de Janeiro, Instituto de Florestas.
Bibliografia: f. 78-87.

1. Gestão de recursos comuns - Teses. 2. Indígenas –
Teses. 3. katukina (Acre, Brasil) – Teses. I. Rocha, Flávia
Souza. II. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.
Instituto de Florestas. III. Título.

**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PRÁTICAS EM DESENVOLVIMENTO
SUSTENTÁVEL**

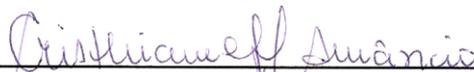
NATALIA BRISTOT MIGON

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Ciências**, no Programa de Pós-Graduação em Práticas em Desenvolvimento Sustentável da UFRRJ.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM 26/08/2014



**Flávia Souza Rocha . Prof.^aDr.^a UFRRJ.
(Orientador)**



**Cristiane Oliveira da Graça Amâncio. Prof.^aDr.^a EMBRAPA
(Membro Externo)**



**Andrey Cordeiro Ferreira. Prof. Dr. UFRRJ
(Membro Interno)**

“Quer saber o que eu quero dizer? Pois vou lhe dizer, Apenas por um momento, eu quero ser qualquer pessoa, só o tempo suficiente para ver o mundo a partir de outro corpo. Quero saber se as cores são iguais, se a dor causa a mesma sensação, se as palavras têm o mesmo significado. Quero saber o quanto da minha vida é apenas um sonho. No qual só eu vivo. Quem sabe se aquilo que existe por aí, fora da minha mente, não é uma realidade diferente, algo totalmente distinto da minha própria vida, algo que apenas os outros experimentam? Se eu pudesse ser outra pessoa, só por um momento, eu compreenderia muita coisa”.

J.C. Michaels

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho a todos os povos indígenas do Brasil, primeiros habitantes desta terra, e que hoje tanto lutam por seus direitos.

Pela sua resistência, pela memória forte, pelo olhar profundo e sincero, pelas falas de coração aberto (mesmo em muitos casos estando este ferido).

AGRADECIMENTOS

Início agradecendo ao meio ambiente por me servir sempre de inspiração, por ajudar na compreensão do ciclo da vida, o tempo de produzir e o de aguardar, o quanto cada ser ou ato, por menor que seja tem sua importância.

Agradeço à minha família pelo apoio de sempre, por incentivar meus passos, e meus voos... Prontidão e objetividade de mãe, lágrimas e consolo de pai, implicância de irmão. Um pedacinho de cada um de vocês seguirá comigo sempre que eu me aventurar.

À minha família carioca de essência gaúcha, moradores da República dos Pampas, Débora, Simone, Leonardo, Daniel e Marie. Por terem coração mais quente que chimarrão, e conversas de ideias tão fortes como o sotaque.

À todos indígenas que por um motivo ou outro apareceram para compartilhar seus conhecimentos, seja na aldeia, seja na Universidade, seja em um aeroporto, em especial Itsairu que tanto se doou para que eu pudesse compreender o que há por trás da poesia, e o tanto de força que os simbolismos podem carregar.

As amigas da pequena grande Veranópolis, amigadas antigas e atuais, em especial a Gabriela, Letícia, Débora, Bruna, Natália, Taíse, Loise. Com vocês cresci e sigo crescendo, que nossas diferenças sigam nos unindo.

As amigas de Porto Alegre, por me ajudarem a aprender que onde quer que eu fosse, estaria bem se em boa companhia, em especial os PETianos, equipes do RONDON e herpetólogos.

As minhas primeiras orientadoras, que me ensinaram que no mundo da ciência todo mundo se familiariza, Graça Marques e Kátia Moura.

As amigas que me ensinaram a educar com ou o coração: Clarissa, Chalissa, Jaqueline, e que tão importantes foram durante minha metamorfose.

Aos colegas da Pós Graduação Sustentabilidade Ambiental, por fortalecerem meus novos sonhos, e auxiliarem na concretização destes.

Aos amigos acreanos, por seguirem ACREditando e sonhando com um mundo sustentável em sua essência. Damiana e Pedro, por fazerem de seu lar um casulo.

Á Flávia, minha orientadora, que desde o início aceitou o desafio de abordar esta temática, me incentivando nas horas difíceis. Á Andrea, co-orientadora e tutora de vida na Amazônia. As pequenas Olívia e Tamani pelas elevadas doses de paciência que tiveram ao compartilhar suas casas e mães.

Aos colegas do PPGPDS, pelos incentivos, calma e compartilhamento de experiências em campo, nas aulas, nos bares, em casa, em especial a amiga Iaci por acompanhar e iluminar as mais diversas fases, Maura, Marta, Ju, Lidi, Rafa, Dudu e Celinho pela intensidade de vivências. Aos amigos do CPDA, Renata, Taiana, Thais e Yohanan por me apresentarem uma nova visão de mundo.

Aos Koke koî, povo que me ensinou a admirar a simplicidade da vida. Em especial a Fernando, por recepcionar minhas intenções e permitir que o trabalho fosse realizado na TI Campinas Katukina. Pano e sua família, pela acolhida e proteção. Maior do que qualquer Samaúma na Amazônia é a coragem de vocês.

A FUNAI pela permissão de entrada na TI e informações compartilhadas.

A equipe do DSEI-ARJ pelos cuidados e informações essenciais.

A cada pessoa que também me ensinou a importância do tempo de partir.

A equipe da secretaria do PPGPDS, pela prontidão e calma de sempre.

A cada mestre que pelo meu caminho passou.

A Fundação MacArthur pelo apoio financeiro.

RESUMO

MIGON, Natália Bristot. **A Trajetória Da Gestão De Recursos Comuns Na Terra Indígena Campinas, Katukina (Noke Koï) Do Estado Do Acre, Brasil. 2014.** Dissertação (Mestrado em Práticas em Desenvolvimento Sustentável). Instituto de Florestas, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2014.

Uma das forças que movimenta o homem e faz com que invente novas formas de sociedade é sua capacidade de mudar relações com a natureza ao transformá-la. No entanto, não existe uma única maneira, original e harmônica, pela qual o ser humano se relaciona com a natureza, mas uma grande variedade de formas. Ao pensarmos nas relações das sociedades com o meio onde estão inseridas, merece destaque a cultura indígena, a qual possui alguns elementos característicos, como uma história com o território que ocupa além de uma vinculação entre os membros por particularidades culturais, sistemas de organização social e conhecimentos próprios. Estas teorias auxiliam na compreensão das rápidas modificações fundiárias e ambientais decorrentes da construção de grandes obras em Terras Indígenas, bem como nas reflexões a respeito do compartilhamento de recursos naturais por diferentes populações humanas. Neste cenário emergem as alterações ocorridas na Terra Indígena Campinas Katukina, comunidade que está sob influência da BR364, fazendo divisa com áreas de reserva extrativista e ramais de projetos de colonização, além de ser detentora de medicinas tradicionais, as quais vêm tornando-se cada vez mais populares nos centros urbanos. Com base neste contexto, esta pesquisa propôs uma análise da percepção ambiental no que diz respeito à gestão de recursos comuns, na Comunidade Katukina (Noke Koï), pertencente à Terra Indígena Campinas, localizada no Acre, Brasil. Com a intenção de contemplar a maior parte das esferas de influências e decisões da comunidade, optou-se por assumir como recursos comuns os aspectos relacionados tanto ao meio físico como intelectuais, destacando-se assim a gestão de recursos naturais bem como recursos imateriais. Por fim, buscou-se averiguar o reconhecimento da organização interna e autonomia da comunidade em suas relações com instituições externas. Os resultados foram alcançados a partir da realização de entrevistas semi-estruturadas, caminhadas transversais, diagrama de Venn e etnografia. Foram encontradas alterações principalmente no tocante a alimentação na comunidade, destacando-se a baixa quantidade de proteína e de variedades vegetais, e o aumento de produtos industrializados na dieta de muitas famílias. Em decorrência desta situação, a garantia de alimento é considerada dependente da geração de recursos financeiros, sendo ainda pouco discutidas na comunidade as possibilidades de aquisição deste e sua autonomia nos processos. Estas informações poderão colaborar com a elaboração e adaptação de políticas públicas baseadas no respeito ao modo de organização interna das sociedades indígenas, além de incentivar medidas que unam preservação ambiental e desenvolvimento social.

Palavras-chave: Gestão de recursos comuns, Indígenas, Katukina.

ABSTRACT

MIGON, Natália Bristot. **The trajectory of common resources management in the indigenous land of Campinas, Katukina (Noke Koï), Acre, Brasil. 2014.** Dissertação (Mestrado em Práticas em Desenvolvimento Sustentável). Instituto de Florestas, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2014.

One of the powers that enable humans to keep going on and to create new societies is their ability to change their relationships with nature by means of transforming it. However, there is not a single way of interacting harmonically and originally with nature. Instead, there are many ways of doing that. Considering societies' interactions with their environment, indigenous culture deserves to be mentioned due to some specificity such as their history with their land, cultural links between members, social organization and unique knowledge. Those aspects help to understand both land and environmental changes triggered by huge buildings/constructions in indigenous areas and sharing of natural resources by distinct human populations. In this context we can mention the changes that took place in the indigenous land Campinas Katukina. This community is under influence of the federal road BR364 and borders both extractive and colonization projects lands besides having traditional medicine manners which are becoming popular in urban centers. Based on this context, this research aims to analyze environmental perception regarding the management of common resources in Katukina (Noke Koï) Community, which is part from Campinas Indigenous Area localized in Acre, Brazil. Intending to comprise the most part of factors influencing community's decisions, common resources were understood as environmental and intellectual properties. At the end, we have analyzed the awareness of inner organization and community's autonomy concerning their external relationships. We used semi-structured interviews, Venn's transversal analysis and diagram and ethnography. We detected alterations in community's feeding habits once we found low protein content and little amount of vegetable varieties combined with an increase in industrialized products. Because of this, food guarantee depends on acquiring financial resources, which is a topic of discussion as so as community's autonomy in process. These data can contribute to the development and adaptation of public policies based on inner organization of indigenous groups besides encouraging actions that unify environmental preservation and social development.

Keywords: common resources management, indigenous, Katukina

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Mapa da área com a comunidade.....	08
Figura 2: Planta de demarcação da Terra Indígena Campinas.....	08
Figuras 3, 4, 5: Exemplos de peixes pescados com terçado por integrantes da família em que estive hospedada.....	28
Figura 6: Participantes da pescaria aguardando o tingui fazer seu efeito em corpo de água as margens da BR-364.....	29
Figuras 7 e 8: Mulher tecendo um paneiro e tingui colhido.....	30
Figuras 9 e 10: Preparo de piabas cozidas em folha de sororoca.....	30
Figura 11: Mandioca cozida coberta por folha de embaúba.....	33
Figura 12: Modelo antigo de moradia.....	38
Figura 13: Modelo novo de moradia da comunidade Noke koî.....	38
Figura 14: Condições do chafariz de uma das maiores aldeias da TI.....	39
Figura 15: Acúmulo de água próximo a residência.....	39
Figura 16: Pintura de serpente substituindo os tradicionais kenes.....	63
Figura 17: Cocar de tamanho maior que o tradicional usado durante o festival Noke Koî	63
Figuras 18 e 19: Aplicadores de rapé: Cautipi e Tipi.....	64
Figura 20: Utilização de novo adorno durante o Festival Noke Koî.....	65
Figura 21: Representação obtida através da aplicação do diagrama de Venn.....	69

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

AIACA	Associação Indígena dos Agricultores Katukina
AKAC	Associação Katukina do Campinas
AMIKASA	Associação das Mulheres Indígenas Katukina da Aldeia Samaúma
AMAAIAC	Associação do Movimento dos Agentes Agroflorestais Indígenas do Acre
ANVISA	Agência Nacional de Vigilância Sanitária
BEC	Batalhão de Engenharia e Construção
CPI	Comissão Pró-Índio
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
DERACRE	Departamento de Estradas de Rodagem, Infraestrutura Hidroviária e Aeroportuária do Acre
DSEI-ARJ	Distrito Sanitário Especial Indígena do Alto Rio Juruá
EMBRAPA	Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
FUNASA	Fundação Nacional de Saúde
IBAMA	Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
IMAC	Instituto do Meio Ambiente do Acre
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
MMA	Ministério do Meio Ambiente
OIT	Organização Internacional do Trabalho
OMIKASA	Organização das Mulheres Indígenas Katukina da Aldeia Samaúma
OPIAC	Organização dos Professores Indígenas do Acre
OPIRI	Organização dos Povos Indígenas do Rio Envira
OPIRJ	Organização dos Povos Indígenas do Rio Juruá
OPITAC	Organização dos Povos Indígenas do Tarauacá
PNHR	Programa Nacional de Habitação Rural
REDD	Redução das Emissões por Desmatamento e Degradação florestal
RESEX	Reservas Extrativistas
SAF	Sistema Agroflorestal
SEAPROF	Secretaria de Extensão Agroflorestal e Produção Familiar
SEMA	Secretaria Estadual de Meio Ambiente
SESAI	Secretaria Especial de Saúde Indígena
SIASI	Sistema de Informação da Atenção a Saúde Indígena
TI	Terra Indígena
UNI	União das Nações Indígenas do Acre e do Sul do Amazonas
UCUD	Unidades de conservação de uso direto
UFAC	Universidade Federal do Acre
UFRRJ	Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO GERAL.....	01
OBJETIVOS.....	05
Objetivo Geral.....	05
Objetivos Específicos.....	05
MÉTODOS E PROCEDIMENTOS DA PESQUISA.....	06
Área De Estudo.....	06
Amostragem.....	09
Entrevista semi-estruturadas.....	09
Caminhadas Transversais.....	10
Diagrama de Venn.....	10
Etnografia.....	10
Análise dos Dados.....	11
CAPÍTULO I: COM FOME NÃO SE BRINCA: A INDIGESTÃO DOS RECURSOS COMUNS NA TI CAMPINAS KATUKINA	
Resumo.....	13
Abstract.....	14
1.1 Introdução.....	15
1.1.1 Recursos Comuns Materiais.....	15
1.1.2 A Territorialidade Na História Noke Koî.....	17
1.2 Objetivos.....	21
1.3 Métodos E Procedimentos Da Pesquisa.....	22
1.3.1 Entrevista semi-estruturadas.....	22
1.3.2 Caminhadas Transversais.....	22
1.3.3 Etnografia.....	22
1.4 Resultados e Discussão.....	23
1.4.1 Recursos Naturais Dos Noke Koî: Quais São, E Como São Regidos.....	23
1.4.2 A Reciprocidade Como Regra Maior Entre Os Noke Koî.....	42
1.5 Conclusões.....	46
CAPÍTULO II: ALTERNATIVAS FORMAS DE VIVER OU SOBREVIVER: A METAMORFOSE DOS RECURSOS COMUNS DOS NOKE KOÎ	
Resumo.....	49
Abstract.....	50
2.1 Introdução.....	51
2.1.1 Recursos Comuns Imateriais.....	51
2.1.2 Camadas Sociais E Domínios Na Sociedade Noke Koî.....	53
2.2 Objetivos.....	55
2.3 Métodos E Procedimentos Da Pesquisa.....	56
2.3.1 Entrevista Semi-estruturadas.....	56
2.3.2 Caminhadas Transversais.....	56
2.3.3 Diagrama de Venn.....	56
2.3.4 Etnografia.....	56
2.4 Resultados E Discussão.....	57

2.4.1	A cobra e o sapo: troca de pele e metamorfose da Comunidade Noke Koî.....	57
2.4.2	Um por todos: A AKAC como mediador dos Noke Koî e dos yara.....	67
2.5	Conclusões.....	74
CONCLUSÕES GERAIS.....		76
REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS.....		78
APÊNDICES.....		88

INTRODUÇÃO GERAL

A força mais profunda que movimenta o homem e faz com que invente novas formas de sociedade é sua capacidade de mudar relações com a natureza, ao transformá-la (GODELIER, 1984 *apud* DIEGUES, 2008). No entanto, não existe uma única maneira, original, harmônica, e estável pela qual o ser humano se relaciona com a natureza, mas uma grande variedade de formas de culturas que marcam essas relações. As consequências ecológicas e as condições destas interações são funções de cada modo específico de vida social em sua relação com o meio-físico e seus processos ecológicos (REDCLIFT & BENTON, 1994), sendo necessário entender os condicionantes históricos e culturais a que estão submetidas as formas de atuar (FREIRE, 1983). A existência de diferentes usos dos recursos naturais, sobretudo nos países do Terceiro Mundo, estimula uma análise mais detalhada das relações entre os diversos grupos existentes no espaço e a natureza (SCHIMIDT *et al.*, 2009).

Trata-se de considerar o homem como uma entre tantas forças naturais, merecendo destaque a ideia de que a coletividade e não o indivíduo se relaciona com o meio físico (DIEGUES, 2008). Para tanto, iremos considerar a sociedade como um conjunto de papéis e atividades individuais, interdependentes e diferenciados, ou, de forma mais geral, como um agregado de indivíduos relacionados pelo mercado. O mercado é enfocado como local de confrontação das preferências e valores, por vezes socializando os valores culturais (ALFORD & FRIEDLAND, 1991 *apud* ROMANO, 2009).

Os sistemas econômicos estão inseridos nas relações sociais, onde a distribuição dos bens materiais assegurada por motivos não-econômicos (ROMANO, 2009). Muitas vezes, segundo Polany (2000) o indivíduo age para salvaguardar sua situação social, suas exigências sociais e seu patrimônio social.

No século XIX ocorreram mudanças na mentalidade, destacando-se os cercamentos na história inglesa e a catástrofe social posterior à Revolução Industrial (POLANY, 2000). Estas novas formas de organização geraram segregação social e novas interrogações nas sociedades, novos desafios lhes são apresentados. Nesse contexto, em 1968, foi lançado o ensaio que se tornou clássico, *The Tragedy of the Commons*, tendo Garret Hardin como autor.

Hardin afirmou que grupos e/ou indivíduos usuários dos recursos comuns tenderiam a super exploração dos mesmos. Como consequência se teria a destruição da natureza, visto que buscariam maximizar lucros em curto prazo. Ele utiliza o exemplo de um pasto comum, em que cada pastor considerará racionalmente mais vantajoso acrescentar mais e mais animais ao pasto. Com isso, ele se apropria do benefício de ter mais animais pastando e pode dividir o custo desta ação com os demais pastores, já que o pasto é um recurso comum.

Cada pastor agindo racionalmente, então, acrescentará animais até que sua capacidade de suporte seja ultrapassada, levando, com o tempo, à perda total do recurso para a comunidade inteira de pastores. Duas soluções eram indicadas para o enfrentamento desse dilema: imposições de direitos privados e/ou de instâncias governamentais reguladoras. Assim, os regimes de propriedade comuns não seriam aliados do que hoje chamamos de sustentabilidade e sim antagonicos à mesma (HARDIN, 1968).

De forma consistente e apoiada em estudos empíricos, Elinor Ostrom e seu grupo de pesquisadores caminharam em sentido inverso a tal assertiva. O que Hardin chamava

de uso comum era, na realidade, acesso livre. Nesse sistema inexitem usos assentados em regimes articulados formais ou informais, direitos e deveres comuns a determinados grupos também são ausentes. Ou seja, havia uma clara confusão efetivada por Hardin entre formas de apropriação do meio ambiente. Nesse sentido, o problema era a ausência de formas de uso e não sua existência comunal (RAMALHO, 2009).

O “regime de propriedade comum” ou “propriedade comum” se dá sobre recursos de acesso comum que passaram (e passam) a ser regulados por um grupo de forma coletiva com regras de direito e responsabilidade, inclusão e exclusão de usuários (incentivos e penalidades). Tais regras atingem áreas florestais, pesqueiras, hidrográficas, de pastagens ao longo de várias regiões do planeta (OSTROM & TUCKER, 2009, OSTROM & McKEAN, 2001 *apud* RAMALHO, 2009).

Em sua principal obra, *Governing the Commons*, publicada em 1990, Ostrom coroa um longo período dedicado a estudos (empíricos e teóricos) de alguma forma relacionados a bens comuns. Ostrom identifica os *design principles*, esses “princípios” têm um caráter singular, não são regras específicas comuns a esses sistemas, mas características mais gerais. Um destes princípios, chamado por ela de *nested enterprises* (OSTROM, 1990; HESS & OSTROM 2007), “camadas imbricadas”, merece destaque no contexto deste trabalho. Este princípio reconheceria que os membros do bem comum se organizariam em níveis consecutivos, de tamanho crescente. Em cada nível se teria articulação de forma horizontal entre os membros, entre um nível e outro a articulação seria vertical, representando assim ao fim, a articulação com o Estado (OSTROM, 1990, HESS & OSTROM 2007, MAHA, 2010; VIEIRA, 2014).

De acordo com a teoria de jogos repetitivos de Ostrom, a tomada de decisões se tornaria mais difícil na medida em que se aumenta o tamanho do grupo de usuários, ou à medida que o horizonte de tempo dos usuários decresce devido, por exemplo, à migração (MAHA, 2010). Ainda, se reconheceria como lacunas na abordagem prática desta teoria a incerteza quanto a rotas migratórias de alguns recursos (ex: peixes e aves), a incerteza da localização, sazonalidade e eficiência de zonas produtivas, a romantização dos comuns entre outros. Estes fatores somados tem provocado conforme McCay & Acheson (1987), a “Tragédia dos Comunitários”.

Nos últimos 20 anos configurou-se um veio importante da discussão sobre bens comuns: trata-se do enfoque dos bens intelectuais. Para referir-se a mesma ideia, alguns autores utilizam em vez de “intelectuais” os termos “imateriais”, “informacionais”, “culturais”, “da mente”, “do conhecimento”, “criativos” (como em *Creative Commons*), ou “digitais” (VIEIRA, 2014).

Este conceito de recursos comuns de espectro mais amplo torna-se interessante quando se pensa em comunidades indígenas ou tradicionais. Cenário em que uma comunidade compartilha uma determinada terra, e assim, frequentemente também compartilha identidades, valores e laços afetivos; bem como saberes e conhecimentos relacionados ao cultivo daquela terra. Nesse sentido, é difícil imaginar uma atividade de produção social de coisas materiais que não envolva algum tipo de produção intelectual. E vice-versa; um bem comum intelectual também dependerá, em maior ou menor medida, do compartilhamento ou do uso de bens físicos. Assim, maior parte dos bens comuns depende de bens de ambos os tipos (VIEIRA, 2014).

Corroborando este princípio, a publicação da estratégia Mundial para a Conservação (1980), vem afirmando a necessidade de se conservar tanto a diversidade biológica quanto a cultural. Mais do que isso, afirma-se que a diversidade biológica não poderá subsistir sem a diversidade cultural (DIEGUES, 1996). Sendo assim, indica-se que a seleção, manejo, organização e domesticação do espaço e dos recursos são aspectos que não podem ser isolados uns dos outros. Não se pode isolar os sistemas econômicos,

legais e políticos em que estão embutidos e são construídos os recursos e espaços; nem das práticas das pessoas que os constroem (HEADRICK *et al.*, 2001; MITCHELL, 2002; SHEPARD JUNIOR, 2005 *apud* MAGALHÃES 2011).

A percepção do espaço, e dos elementos do meio físico e biológico que se integram em determinado ambiente é um fator importante a ser considerado quando consideramos a gestão territorial. No que concerne às Terras Indígenas, essa percepção parte, em geral, daqueles que desconhecem essa dinâmica local, técnicos do governo ou de Organizações não governamentais (MARTINI & JAMINAWA, 2010).

Cada cultura, conforme Geertz (1989), consistindo em um sistema simbólico, fornece um relato do mundo e um conjunto de regras para atuar nele (KUPER, 2002). Assumindo cultura como algo não estático, aceita-se que regras para lidar com estes recursos vão sendo modificadas para responder às oportunidades e limitações (OSTROM, 2009). Ostrom (1990) denomina “evolução das instituições através da ação coletiva” as adaptações impostas tanto pelos fatores ecológicos quanto pelos sociais (ou internos e externos).

A teoria dos recursos comuns baseia-se em quatro níveis de análise (OSTROM, 1990): a) a estrutura do sistema de recursos comuns; b) os atributos e o comportamento do grupo de usuários; c) as regras de acesso e uso utilizadas para manejar o recurso comum; e d) os resultados obtidos pela adoção dessas regras e pelo comportamento dos usuários. A análise das esferas, acima, deve combinar fatores internos e externos (CUNHA, 2004), sendo os fatores externos menos abordados até o momento.

Torna-se necessário esclarecer que a terminologia em torno deste assunto no Brasil pode por vezes não ser clara, visto que os termos comum, público e privado são comuns às áreas econômica e jurídica. No entanto, o critério que diferencia estas categorias é distinto nas duas áreas. Na área econômica os bens comuns são os que os que apresentam alta rivalidade e difícil excludibilidade. Na área jurídica ao se referir a estes termos estes adjetivos não referem-se ao atributo do bem, mas, sim, à forma de propriedade a qual ele está sujeito. Sendo assim, ao bem comum corresponde à propriedade comum, ou seja, quando o proprietário é uma pluralidade de indivíduos ou uma coletividade. O termo “comum” correspondendo, assim, às relações sociais que os seres humanos estabelecem em torno desses objetos (VIEIRA, 2014).

Este conjunto de teorias auxilia na compreensão das rápidas modificações ambientais e sociais decorrentes da construção de grandes obras em Terras Indígenas, além de embasarem reflexões a respeito do compartilhamento de recursos por diferentes populações humanas. Neste cenário emergem as alterações ocorridas na Terra Indígena (TI) Campinas Katukina, localizada no estado do Acre. Esta TI localiza-se às margens da rodovia federal BR-364, sendo cercada por Reservas Extrativistas (RESEX Riozinho Liberdade) e Ramais de Projetos de Colonização (Santa Luzia), além de ser mundialmente conhecida pela prática do Kampô, também chamada Kambô (vacina do sapo).

A parte de campo deste trabalho foi desenvolvida durante quarenta dias, ao final do inverno acreano. Parte da obtenção de dados desta fase se deu junto à TI e parte no Centro Urbano de Cruzeiro do Sul, onde se localizam as sedes de parte das instituições que desenvolvem trabalhos junto à comunidade indígena que se autodenomina Noke koî.

Durante a estadia na comunidade indígena tive a oportunidade de presenciar a realização do Sexto Festival Noke Koî (Festival *Nuke Wesiti*). O evento aberto à comunidade em geral foi realizado na aldeia Samaúma, durante os dias 16, 17, 18 e 19 de abril de 2014. A participação neste encontro possibilitou a contemplação dos preparativos e realização de atividades tradicionais, entre brincadeiras, rituais, danças e pinturas corporais, além do contato com outros povos indígenas e instituições externas. Tornou-

se possível perceber os motivos de orgulho assim como a forma de lidar com as dificuldades na comunidade.

O evento contou com a participação de pesquisadores, destacando-se Edilene Coffaci de Lima, Professora Doutora do Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Paraná, que trabalhou junto à comunidade por 18 anos. Este fato permitiu a verificação de alterações espaço-temporais de itens culturais dos Noke Koî. Foram identificadas alterações relacionadas a adereços, gênero e relações com não indígenas, vindos tanto de áreas vizinhas a TI como de grandes centros urbanos. Assim, torna-se relevante destacar que o presente trabalho foi enriquecido através da colaboração de visitantes no festival, atraídos pelos mais diversos motivos além da cooperação de Edilene, que gentilmente dividia observações durante o evento, além de textos e palavras de apoio no período posterior. Sua atitude assegura que a compreensão do presente apenas se dá através da contemplação do passado.

Este trabalho foi motivado inicialmente pela admiração e respeito pela cultura indígena e sua relação com o meio em que se insere. Porém, adquiriu sentido maior a partir da vivência, em 2010, em que ocorreu o atropelamento de um jovem katukina às margens da BR 364. Logo após este caso, em um período de dois meses, foram registrados quatro casos de suicídios nesta Terra Indígena, fato que até então nunca havia sido relatado entre povos da família linguística Pano.

Levando-se em consideração este conjunto de fatos, objetivou-se identificar as principais percepções e atitudes assumidas pelos Noke Koî, povos brasileiros altamente pressionados pelas comunidades não indígenas, frente a gestão de seus recursos comuns. No tocante às áreas do conhecimento convém destacar que este trabalho parte de um ideal das ciências biológicas, porém adquire em seu desenvolvimento a certeza de que o homem, em especial a coletividade, se relaciona com a natureza, pertencendo a esta, por trabalho de invenção constante. Por este motivo desafiei-me a percorrer parte do território da antropologia, muitas vezes me aproximando ao invés de apropriar-me desta, envolta por um sentimento misto de respeito e desafio. Saliento que durante este processo tornou-se fundamental, além da coragem da Profa. Dra. Flávia Souza Rocha, bióloga, a orientação, dedicação e paciência da Profa. Dra. Andrea Martini, antropóloga.

Com a intenção de contemplar a maior parte das esferas de influências e decisões no caminho da comunidade, optou-se por assumir como recursos comuns os aspectos relacionados tanto ao meio físico como imaterial. Ainda, buscou-se averiguar o reconhecimento da organização interna por instituições externas, além da autonomia de indivíduos e da comunidade Noke Koî nas interações com atores externos.

Optou-se pela organização deste trabalho em dois capítulos. O primeiro capítulo apresenta enfoque maior recursos naturais e neste, para que sejam elucidadas estas questões, é feito um breve relato da territorialidade dos Noke koî. Durante a realização do campo, tornou-se relevante neste contexto a relação da comunidade com seus alimentos. Atentando para um de seus maiores desafios na atualidade, a segurança alimentar, emerge a busca por possíveis soluções, sendo algumas destas abordadas com maior profundidade no capítulo dois. O segundo capítulo é destinado majoritariamente aos bens imateriais. Intensifica-se uma conversa entre o passado e as perspectivas de futuro da comunidade, além de serem elaboradas reflexões sobre as implicações das alterações nas suas tradições, bem como o peso das influências externas neste processo.

OBJETIVOS

Geral

Compreender a percepção ambiental no contexto de avaliação de gestão de recursos comuns na Terra Indígena Campinas/Katukina (Noke Koî), Acre, Brasil.

Específicos

Identificar quais são os recursos comuns na Terra Indígena Campinas;
Documentar a percepção quanto à disponibilidade e utilização de recursos naturais na comunidade;
Verificar como se dá a gestão de recursos comuns na comunidade.

MÉTODOS E PROCEDIMENTOS DA PESQUISA

Área de Estudo

A TI Campinas/Katukina, regionalmente conhecida como TI do Rio Campinas ou TI Katukina do Campinas, localizada entre o estado do Acre e do Amazonas, na bacia do Rio Juruá (GOES, 2009). Esta área apresenta características ambientais e fundiárias peculiares.

O espaço estudado foi mapeado inicialmente como apresentando duas fisionomias ou ecossistemas principais: arbórea densa e arbustiva, conforme o mapeamento do Projeto RADAMBRASIL. Atualmente, com a nova nomenclatura adotada, foi renomeada como subformação de Campinarana, formação encontrada na Colômbia, Venezuela e no Brasil, apenas em algumas porções Amazônicas, como nas bacias do alto rio Negro e médio rio Branco e em disjunções ecológicas, dispersas por toda a Hiléia do Acre ao Pará. Esse tipo de vegetação ocorre sobre solos arenosos extremamente pobres (oligotróficos) na maioria das vezes hidromórficos e ricos em ácido húmico (IBGE, 2005; ACRE 2006).

A composição florística típica com um “domínio” específico de alguns gêneros endêmicos e também de ecótipos raquíticos amazônicos que se repetem num mesmo tipo de clima quente super úmido, com precipitações superiores a 3.000 mm anuais e temperaturas médias em torno dos 25°C (IBGE, 2005). Por englobar diferentes fitofisionomias, interligadas entre si por gradientes edafoclimáticos, fisionômicos e florísticos que, recebem diferentes denominações, esta denominação de acordo com saber amazônico significa “falso campo” de acordo com o Projeto RADAMBRASIL (FONSECA *et al*; 1976).

No Estado do Acre, a Campinarana se caracteriza como uma pequena disjunção que adentra o Amazonas com correspondência à Sub-Região das Áreas de Acumulação Inundáveis, existente na Superfície Tabular de Cruzeiro do Sul, com altitudes em torno de 150 metros, sendo parte do Domínio Morfoestrutural das Bacias e Coberturas Inconsolidadas, de idade quaternária (IBGE, 2005).

Atualmente, com a nova nomenclatura se assumem duas subformações: Campinarana Florestada sem palmeiras e subformação de Campinarana Arbustiva sem palmeiras. Com novas observações efetuadas, constatou-se que também ocorre, subordinadamente, as fisionomias de Campinarana Arborizada e de Campinarana Gramíneo-Lenhosa (IBGE, 2005).

A Campinarana Arbustiva representa uma fisionomia bastante aberta e baixa deste tipo de vegetação. Localmente também é denominada de campina. Caracteriza-se nesta área por uma cobertura ou revestimento integral da superfície de solo por gramíneas e ciperáceas, almofadas de *Cladonia*, além das espécies de porte arbustivo e subarbustivo. Esta formação apresenta limites com a floresta ombrófila densa (IBGE, 2005).

O processo de formação da TI teve início em meados de 1960, porém a TI, que abriga indígenas falantes de uma língua da família Pano, foi estruturada em 1972. Este ano coincide com a abertura da BR 364 no Acre (Figura 1), fator que colaborou intensamente para que a região fosse palco de rápidas transformações fundiárias e ambientais (ACRE. ZEE, 2006; LIMA, 2001). Em 1984 a TI foi demarcada, com uma área de 32.624 hectares (Figura 2), sendo homologada apenas em agosto de 1993 (PESSOA, 2010), fato este que reduziu a constante mobilidade deste grupo.

A TI tem como limites leste, por linha seca, a Reserva Extrativista (RESEX) do Riozinho Liberdade e o Igarapé Vai-e-Vem, no sentido do município Tarauacá. Ao norte,

os limites da TI são os Igarapés Jaracatiá e Boi, e ao sul o Igarapé Três Vez. No sentido oeste, o Igarapé Campinas, faz os limites e o chamado “fundo” da TI Campinas faz limite com os ramais do Projeto Colonização Santa Luzia (MARTINI, 2003; PESSOA, 2010).

O Projeto de Colonização (PC) Santa Luzia, ocupa 69.700 hectares, o dobro da área reservada para o usufruto indígena Katukina (MARTINI, 2003). Segundo croqui disponibilizado pela Organização dos Povos Indígenas do Rio Juruá (OPIRJ), o projeto do município é estender os ramais também em sentido leste, de modo que a TI em pouco tempo terá suas fronteiras oeste e sul cercadas pelos ramais, assentamentos de colonização e por empreendimentos incompatíveis com a cobertura florestal (GOES, 2009). O ritmo de criação de projetos de colonização e assentamentos no entorno da TI Campinas, supera o ritmo de criação de unidades de conservação de uso direto (UCUD), assentamentos agroextrativistas e novas Terras Indígenas na região, como atesta o Zoneamento Ecológico-Econômico do Acre. Tal cenário deve ser revisto e medidas emergenciais devem ser tomadas, visando resguardar as unidades de conservação já existentes (MARTINI, 2003).

Atualmente há divergência quanto aos dados demográficos fornecidos pelo Sistema de Informação da Atenção a Saúde Indígena (SIASI) e as lideranças indígenas. De acordo com o SIASI seriam 727 indígenas na TI Campinas Katukina, e de acordo com a comunidade seriam 845 indivíduos. Os Noke Koí estão distribuídos em seis aldeias, Campinas, Waninawa (criada recentemente), Martins, Samaúma, Masheya e Bananeiras. Cada aldeia tem como liderança um cacique, sendo que além destes a comunidade reconhece dois “caciques gerais”. Estes dois líderes são responsáveis principalmente por ações relacionadas a parcerias externas, tendo grande influência sobre as atividades realizadas na comunidade. Um destes caciques teria como responsabilidade maior assuntos ligados a saúde (Orlando Assis da Cruz) e outro assuntos ligados a Educação (Fernando Rosa da Silva Katukina).

Atualmente a comunidade indígena conta com uma escola e um posto de saúde, os quais encontram-se assim como todas aldeias às margens da BR-364. A educação na TI conta com professores indígenas e não indígenas. No pólo de saúde, conta com veículo para transporte de pacientes que estejam em estado agravado, encontra-se permanentemente equipe formada por médicos, enfermeiros, dentistas, e técnicos de enfermagem e odontologia.

Algumas residências de determinadas aldeias são beneficiadas por sistema de fornecimento de água tratada e de energia elétrica. Em alguns casos a energia elétrica teria sido instalada de maneira irregular.

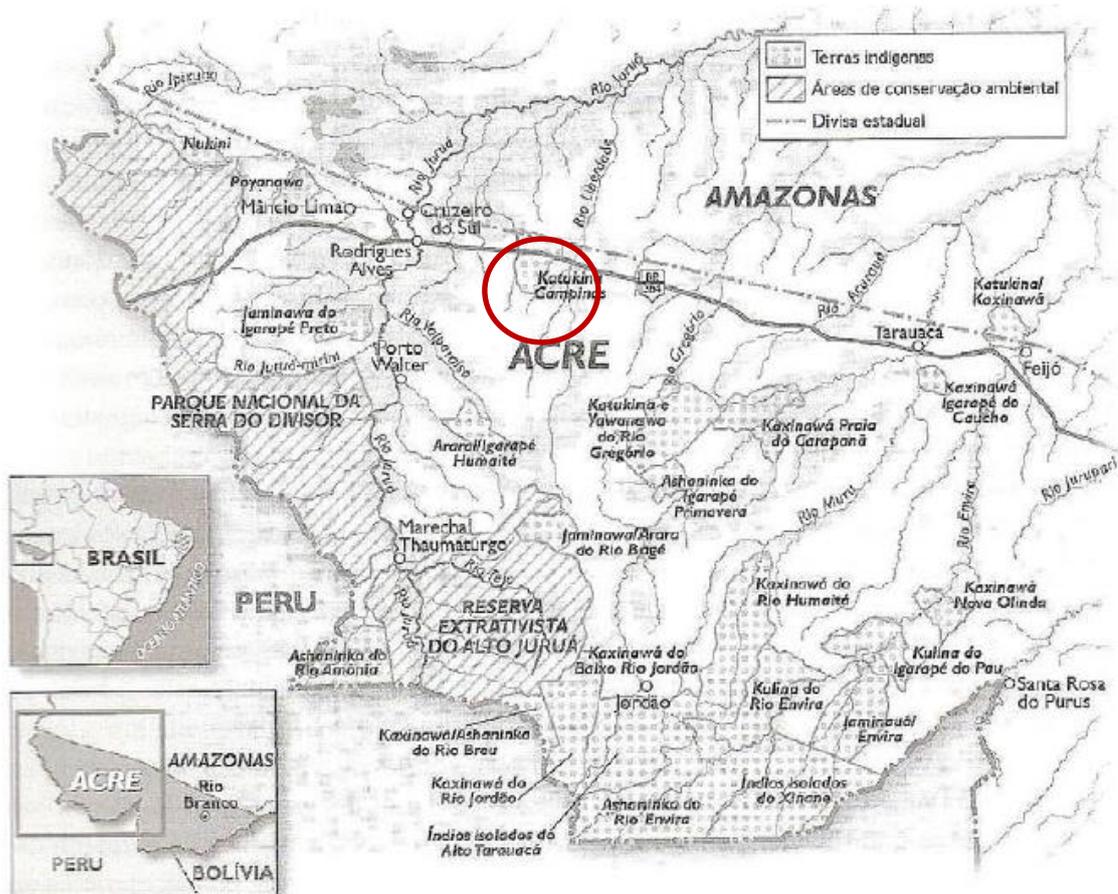


Figura 1: Mapa da área com a comunidade estuda indicada. Extraído e adaptado de: Carneiro da Cunha; Almeida (2002) *apud* DAHER, 2007.

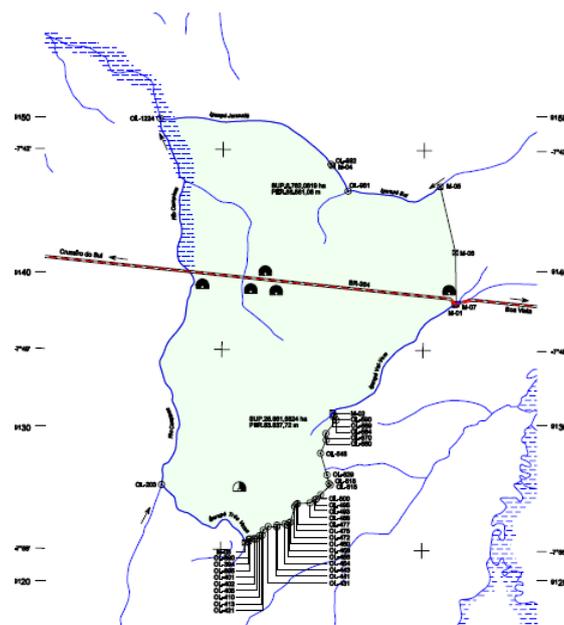


Figura 2: Planta de demarcação da Terra Indígena Campinas. Extraído de: (BRASIL, 1991).

Amostragem

Este projeto foi submetido à avaliação da Comissão de Ética da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), instituída pela Portaria nº 1.211/GR de 25 de outubro de 2011, com fundamento na Resolução N. 10, de 29 de setembro de 2008, que estabelece as normas de funcionamento e de rito processual, instituídas pelo Decreto nº 1.171, de 22 de junho de 1994, disciplinada pelo Decreto nº 6.029, de 1º de fevereiro de 2007. O processo de número 23083.011537/2013-51 recebeu parecer favorável em 31 de janeiro de 2014. Visando respaldo de instituições de mesma localidade que o grupo abordado pela presente pesquisa, em novembro de 2013 o projeto foi submetido à Comissão de Ética da Universidade Federal do Acre (UFAC), criada por meio da resolução nº 017, de 24 de maio de 2012, tendo como número do processo 23107.022590/2013-61.

Ainda, por abordar comunidades indígenas este projeto foi também submetido à avaliação da Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Ao dia 24 de outubro de 2013 foram enviados os primeiros documentos, tendo como número de protocolo 322/13. Um segundo protocolo foi aberto em 28 de novembro de 2013 com número 456/13 sendo este referente ao projeto e a documentação indicada pela instrução normativa no 01/presi, de 29/novembro/1995, visando à autorização para entrada e permanência na Terra Indígena Campinas/Katukina, no Acre. No dia 15 de abril de 2014, em reunião na FUNAI de Cruzeiro do Sul, foi assinada a licença prévia pelo cacique Fernando da Rosa da Silva Katukina, através do qual regulamentava-se a entrada e estadia na Terra Indígena referida (Anexo A). O processo foi aceito pela FUNAI e segue em trânsito na instituição.

Durante a realização de todas as metodologias prezei pelo respeito aos costumes da comunidade no tocante a questões de gênero, dons, idioma e dietas, fator este chave para o estabelecimento de relações saudáveis e amistosas com todos participantes. Todos os potenciais colaboradores eram informados sobre elementos-chave do projeto, estando sempre disposta a prestar esclarecimentos e compartilhar materiais. Para viabilizar esta intenção além de conversas informais e formais repassei a todos um material com informações referentes ao projeto, apresentando a equipe envolvida, contatos e objetivos (Anexo B), além de salientar pontos do termo de consentimento apresentado (Anexo C).

Com intuito de abranger informações referentes à Terra Indígena como unidade, foram realizadas atividades, incluindo as entrevistas (Anexo D e Anexo E) junto a indivíduos das seis aldeias além de consulta aos técnicos de instituições localizadas na área urbana e visitantes. Os indivíduos entrevistados foram escolhidos baseados na indicação da comunidade, atividades realizadas, e disponibilidade.

As entrevistas em grupo ocorreram aleatoriamente conforme eu era convidada a participar de discussões, ou mesmo para esclarecer informações individuais distintas.

Em decorrência da falta de familiaridade de muitos indivíduos com a língua portuguesa, os métodos de pesquisa foram adaptados, evitando que se privilegiasse a opinião de lideranças locais.

Entrevistas semi estruturadas

Realizadas com intuito de investigar de forma aberta e informal, as entrevistas semi-estruturadas são conversas, individuais ou em pequenos grupos, que permitem discutir questões específicas sobre o uso de recursos naturais e outros fatos que foram considerados importantes para o projeto. As entrevistas são realizadas em sessões informais nas quais somente algumas questões são predeterminadas (DRUMOND, 2009).

Inúmeras informações podem ser obtidas durante as conversas com todos os setores envolvidos. Aliados ao levantamento de dados secundários, os resultados das entrevistas podem fornecer a base para as demais etapas do diagnóstico. O seu desenvolvimento nas primeiras etapas do trabalho também pode auxiliar na construção de relações de confiança (DRUMOND, 2009).

Foram realizadas entrevistas tanto com indivíduos moradores da comunidade da Terra Indígena Campinas/Katukina (Anexo F), bem como com indivíduos não moradores, sendo estes representantes de instituições que já desenvolveram atividades junto à comunidade e visitantes (Anexo G). As questões feitas para cada grupo são distintas, possibilitando a identificação de ações e experiências variadas entre todos os integrantes.

Caminhadas Transversais

Consiste em percorrer um determinado trecho de uma comunidade, buscando junto aos participantes identificar e discutir as diversas percepções e características espaciais, as formas de ocupação da terra e o modo de vida das pessoas (RUAS, 2006). Para descrever os ambientes, durante a atividade, os moradores acionam uma ampla rede de informações interligadas. Elucidam qualidades de mata, solo, relevo, águas, animais, alimentos, além de características dinâmicas essenciais na regulação de acesso, manejo e zoneamento de áreas (MARTINI & JAMINAWA, 2010).

Esta ferramenta merece destaque visando à interação e obtenção de informações junto a indivíduos da comunidade que apresentavam pouco ou nenhuma familiaridade com a língua portuguesa. Durante as caminhadas observei o que mais chamava atenção dos indivíduos conforme sua faixa etária, gênero e papel na comunidade.

Diagrama de Venn

Representação gráfica que possibilita visualizar o relacionamento de órgãos e entidades com a comunidade. Através deste método se identificou o grau de importância e de proximidade que a comunidade atribui aos órgãos e entidades que direta ou indiretamente desenvolvem atividades junto a esta (RUAS, 2006). O poder da instituição é atribuído ao tamanho do círculo na qual esta é representada. A parceria é analisada com base na distância entre o item referente à comunidade e o item que representa determinada instituição (RUAS, 2006; DRUMOND, 2009). Os conflitos existentes entre esses grupos também puderam ser avaliados, assim como a necessidade da organização de grupos para atacar um determinado problema detectado. As discussões que permeiam a construção do diagrama permitiram averiguar as possibilidades de atuação de cada um dos segmentos em processos de cooperação (DRUMOND, 2009).

Etnografia

O etnógrafo “inscreve” o discurso social: *ele o anota*. Ao fazê-lo ele o transforma de acontecimento do passado, que existe apenas em seu próprio momento de ocorrência, em um relato, que existe em sua inscrição e que pode ser consultado novamente. O etnógrafo observa, registra, analisa o que pode ter consequências bem mais profundas do que na aparência (GEERTZ, 1989).

Assume-se a descrição etnográfica como sendo interpretativa; o que ela interpreta é fluxo do discurso social e a interpretação envolvida consiste em tentar salvar o “dito” num tal discurso da sua possibilidade de extinguir-se e fixa-la em formas pesquisáveis (GEERTZ, 1989).

Através desta prática busca-se reconstituir cadeias de práticas, interroga-se as ações mais comuns dos agentes sociais mais simples que servem de base para as realidades institucionais e sociais e que podem, por isso mesmo, ser analisadas como reveladoras (WEBER & BEAUD 2007).

Busca-se partilhar o cotidiano da comunidade abordada para sentir o que significa estar naquela situação. Esta técnica é considerada um processo pelo qual a interação da teoria com a prática concorre para a transformação ou implementação do meio pesquisado (QUEIROZ, 2007). Torna-se necessário analisar a realidade social, tentando captar os conflitos e tensões existentes e identificar grupos sociais que têm em si a sensibilidade e motivação para as mudanças necessárias (RICHARDSON, 1999).

Se aceita que a pesquisa joga de acordo com a norma da reciprocidade, com o prazer de prestar serviço, com as regras do jogo das relações sociais. A observação etnográfica se assenta sobre universos de relações, não permitindo observar práticas ou registrar opiniões fora de contextualização (WEBER & BEAUD 2007).

Assim, deve-se atentar para o aspecto ético e para o perfil íntimo das relações sociais, ao lado das tradições e costumes, o tom e a importância que lhes são atribuídos, as ideias, os motivos e os sentimentos do grupo. É necessário observar o conjunto das regras formuladas ou implícitas nas atividades dos componentes de um grupo social, além de estar atento a como essas regras são obedecidas ou transgredidas e como ocorrem os sentimentos de amizade, antipatia ou simpatia que permeiam os membros (QUEIROZ, 2007).

Neste trabalho buscou-se seguir estes princípios, reconhecendo as limitações do tempo de permanência em campo, que não permitiu o acompanhamento de dinâmicas em diferentes estações do ano. Tornou-se fundamental o diálogo com a comunidade e acompanhamento das atividades baseados em informações secundárias, obtidas em trabalhos já realizados na comunidade.

Análise dos Dados

Esta trabalho baseia-se na abordagem qualitativa, fundamentada em Minayo (1993), por abordar um espaço profundo de relações, processos e fenômenos, fundamentados em um nível de realidade que não pode ser quantificado. Busca-se a imersão em universo de significados, motivos, aspirações, crenças, valores.

Assim, se acredita que o processo da entrevista e de coleta de dados não constituem apenas uma junção de “conteúdos”, nem deve se orientar por procedimentos pré-fixados e rígidos, mas trata-se de um espaço de interação entre pessoas em posições sociais diferenciadas, em que se negociam saberes, práticas e interesses, como sugere Bourdieu (1989), através da perspectiva da sociologia reflexiva. Este modo de conceber o processo de pesquisa também é defendido por Portelli (1997) e Thomson (2000).

A partir destas observações metodológicas, esta pesquisa se propõe a compreender, de um lado, os indivíduos e as experiências nas quais esses se inserem e atuam, suas referências histórico-sociais e suas possibilidades e conflitos. E, de outro, as dinâmicas histórico-estruturais que lhes são impostas, considerando suas determinações, contradições e limitações (MILANES, 2014).

As entrevistas semi-estruturadas, fundamentais quando somadas aos dados secundários para compreensão do contexto local, foram realizadas de forma individual e em grupo. Foram realizadas em todas aldeias da TI Campinas/Katukina (Anexo F), sendo 11 entrevistas na Aldeia Samaúma, 7 na Aldeia Martins, 4 na Aldeia Masheya, 5 na Aldeia Bananeiras, 9 na Aldeia Campinas e 2 na Aldeia Waninawa. Seis indivíduos externos a comunidade Noke Koî foram entrevistados, sendo estes um indígena Noke Koî

de outra comunidade, representantes de instituições e visitantes (Anexo G). Ao todo foram três entrevistas em grupo, sendo estas realizadas com indivíduos da Aldeia Samaúma, por ser nesta Aldeia a moradia onde estive gentilmente hospedada.

As caminhadas transversais, foram realizadas na Aldeia Samaúma (3), Martins (2), Bananeiras (2) e Campinas (2), em sua maioria acompanhei indivíduos de idade avançada, que contemplavam informações referentes a alterações temporais na Terra Indígena.

Tendo em vista a barreira linguística, e considerando-se que menos da metade da comunidade domina o português, com intuito de conferir ao trabalho maior confiabilidade descartei respostas onde a compreensão não se fez possível entre ambas partes, buscando nas atividades e atitudes diárias a maior parte dos dados.

Considerando-se a importância do espectro temporal neste trabalho e reconhecendo a existência de importante material já produzido acerca do grupo trabalhado, os dados levantados durante a fase de campo uniram-se permanentemente aos dados da bibliografia neste trabalho. Este enlace permite a compreensão do passado como agente do presente, contemplando informações de gerações passadas bem como de agentes que seguem atuantes.

CAPÍTULO I: COM FOME NÃO SE BRINCA: A INDIGESTÃO DOS RECURSOS COMUNS NA TI CAMPINAS KATUKINA

RESUMO

Analisando a história dos indígenas Katukina (Noke Koî), percebe-se que estes já alteraram suas práticas para obtenção de alimento, tendo passado de caçadores agricultores para caçadores coletores durante o período das “correrias”. Atualmente este mesmo grupo estaria passando por um novo período de mudança na dieta, sendo este tão brusco quanto o anterior e, novamente impulsionado pelo instinto de sobrevivência. Muitos dos povos indígenas da Amazônia vêm encontrando dificuldades cada vez maiores para a obtenção de proteína animal devido à excessiva exploração da fauna, aliada com o crescimento de suas populações e impossibilidade de migrarem para fora das Terras Indígenas (TIs), como ocorria no passado, quando o recurso escasseava. Objetivou-se identificar quais são os recursos comuns naturais na terra indígena, bem como sua disponibilidade ao longo dos anos e as regras de acesso em torno destes. A obtenção dos dados se deu a partir da realização de entrevistas semi-estruturadas, caminhadas transversais, diagrama de Venn e etnografia. Os resultados apontam para a insegurança alimentar na Terra Indígena, podendo esta ser associada a diferentes motivos. Os fatores que impulsionam esta situação podem ser explicados pelos impactos da população sobre o ambiente, bem como por fatores externos que impulsionam mudanças de hábitos. Como forte exemplo temos a inserção de atividades remuneradas, através das quais os indivíduos são encarregados de cumprir tarefas específicas, deixando assim em muitos casos de dedicar tempo ao roçado e a caça. Surgem desta forma novas relações na aldeia, considerando-se que algumas atividades passam a ser mais valorizadas, sendo estas em sua maioria desenvolvidas em nível individual e não mais em mutirões. A renda obtida é majoritariamente destinada à compra de produtos industrializados, destacando-se produtos de baixo valor nutricional adquiridos no centro urbano de Cruzeiro do Sul, os quais são distribuídos a toda família. Nesse contexto torna-se difícil identificar regras de direito e responsabilidade, inclusão e exclusão de usuários de recursos, cenário que identificado poderá auxiliar no processo de compreensão e busca por superação de dificuldades relacionadas a segurança alimentar da comunidade estudada.

Palavras-chave: Hábitos alimentares, Indígenas, Katukina.

ABSTRACT

Analyzing the history behind Katukina (Noke Koï) Indians, the alterations in their food obtainment habits are remarkable once they were hunters-farmers and became hunters-collectors during the “correrias” period. Nowadays, this group is facing another transformation in their diet, as abrupt as the first one, which is again triggered by survival instinct. Many indigenous groups in Amazonia are facing challenges in obtaining animal protein due to the excessive animal exploration. In addition, difficulties related to the increase in population and impossibility of going out of Indigenous lands (ILs), as they were used to do in the past when resources became scarce, also take place. The aim of this work was to identify which are the natural common resources in the indigenous land and also to evaluate their availability during time course and what rules them. Data collection was done by means of semi-structured interviews, transect walk, Venn’s diagram, participant observation and ethnography. Results point towards feeding insecurity in IL, which may be explained by the influences of the community over the environment and by external factors triggering habit changes. A remarkable issue is the insertion of paid activities in IL, which forces individuals to perform specific tasks leaving hunt and plantation to a second plan. This context exerts new forms of relationships in the village once individual tasks become more valuable than group activities. The income is destined to buy manufactured products that will be shared with the whole family, mainly those products acquired in Cruzeiro do Sul urban center which have low nutritional value. In this context it is hard to identify rights and responsibility rules, inclusion and exclusion of resource users and we come to a scenario that, when elucidated, may help to overcome the problems concerning food security in the target community.

Keywords: feeding habits, indigenous, Katukina.

1.1 INTRODUÇÃO

Nenhuma teoria sobre mudança digna de mérito pode excluir interesses econômicos objetivos e forças materiais, as relações sociais que restringem as opções, a organização do poder e a capacidade que as pessoas que possuem armas têm de impor novas formas de pensar e de agir àqueles que não as possuem.

(KUPER, 2002)

Para compreender a gestão de recursos comuns em um determinado território, torna-se relevante compreender as regras gerais desta teoria, bem como as características atuais da comunidade envolvida e seus processos sociais. Sendo assim, este capítulo destina-se a elucidar a respeito dos princípios presentes na principal obra de Ostrom (1990), com enfoque nos bens comuns naturais. Posteriormente será descrita de maneira breve os caminhos percorridos pelos Noke Koî até a demarcação de sua terra bem como os desafios propostos por esta territorialidade.

1.1.1 Recursos Comuns Materiais

Em 1968, o então professor de biologia na Universidade da Califórnia, Garrett Hardin, cunhou o termo “tragédia dos comuns”, em um artigo publicado na revista norte-americana *Science*. Neste trabalho Hardin propunha que em um pasto, cuja propriedade seria comum, todo pecuarista que quisesse levar seu gado para pastar ali poderia fazê-lo sem pagar por esta oportunidade. A inserção de uma unidade a mais traz, a quem a insere, mais ganhos do que perdas, o custo de sua atividade será suportado, pelo menos imediatamente. Dessa forma, o ato de um pecuarista que visava a, tão-somente, maximizar o seu interesse, transforma-se em uma tragédia, através do incremento produtivo, vez que o recurso que antes era tido por comum e suficiente, passa a ser comum e escasso. O número total de animais excederia a capacidade suportada pela área destinada ao pasto, a utilização em excesso do espaço conduziria à concretização da chamada tragédia dos comuns (HESS, 2009; ARAÚJO, 2008 *apud* TIMM & CAOVILO, 2010;).

A ideia dessa tragédia ganhou corpo e tornou-se praticamente senso comum, empregado em análises nas mais diversas áreas, além das ciências ambientais chegou a alcançar as ciências políticas (FAIRLIE, 2009 *apud* VIEIRA, 2014). Hardin apontava como soluções a privatização dos recursos comuns deixando sua gestão a cargo do mercado; ou a imposição de uma gestão externa, estatal. A popularização deste raciocínio cabe destacar, se popularizou em período logo após a Guerra Fria e a chegada do neoliberalismo real (VIEIRA, 2014).

Na década de 1980, decidida a refutar esse consenso fatalista, Elinor Ostrom, vinculada a Universidade de Indiana, começa a compilar uma base de dados empíricos sobre bens comuns, sendo convidada a escrever um livro sobre o tema. Em seus estudos Ostrom baseia-se na teoria de jogos, teoria da escolha racional e economia neoclássica, abordagem que confere uma análise de escala local.

Ostrom (1990), refutou a teoria de Hardin mostrando empiricamente que essa inviabilidade não se verifica como uma regra absoluta. Alguns bens comuns manifestam, de fato, dinâmicas de “tragédia dos comuns”, mas em muitos casos, não é isso o que ocorre, nem sempre os indivíduos agem estrategicamente guiados por seu auto interesse. Há bens comuns que perduram por séculos (e funcionam até hoje). Em segundo lugar, ela

sugere que há uma terceira recomendação possível para equacionar situações difíceis envolvendo recursos de uso comum (além do mercado e do Estado): a auto-organização das comunidades envolvidas (VIEIRA, 2014). Em 2009, Ostrom recebe o “Prêmio Nobel” em Economia, conferido ao mérito dessa refutação (LAURIOLA, 2009).

O “regime de propriedade comum” ou “propriedade comum” se dá sobre recursos de acesso comum que passaram (e passam) a ser regulados por um grupo de forma coletiva com regras de direito e responsabilidade, inclusão e exclusão de usuários (incentivos e penalidades), atingindo áreas florestais, pesqueiras, hidrográficas, de pastagens ao longo de várias regiões do planeta (OSTROM & TUCKER, 2009, OSTROM & McKEAN, 2001 *apud* RAMALHO, 2009).

A análise comparada de um grande número de casos possibilitou identificar algumas regularidades entre os bens comuns, ausentes nos casos fracassados (quando o sistema entrava em colapso, ou os bens se esgotavam) e presentes nos bem-sucedidos (os mais longevos ou estáveis); a essas regularidades ela deu o nome de *design principles*. Esses “princípios” têm um caráter singular, não são regras específicas comuns a esses sistemas, podendo ser ferramentas úteis na formulação de políticas, reconhecendo a necessidade de adaptações para cada condição (VIEIRA, 2014).

Os oito princípios identificados na obra *Governing Commons* (1990) são: I) fronteiras claramente definidas (do conjunto de recursos e de usuários), II) adequação entre as regras e as condições locais, III) arranjos de escolha coletiva, IV) o monitoramento e a aprovação devem ser conduzidos pelos próprios usuários ou por alguém que seja responsável pelos usuários, V) as sanções devem ser moderadas para uma primeira violação e mais rígidas à medida que as violações são repetidas, VI) mecanismos adequados de resolução de conflitos devem estar em ordem, VII) reconhecimento dos direitos de organização (por autoridades externas, VIII) organização em camadas imbricadas (OSTROM, 1990; DE CASTRO, 1999; DIEGUES & MOREIRA, 2001, AGRAWAL, 2002, *apud* CUNHA 2005, MAHA, 2010; VIEIRA, 2014).

Neste modelo as noções de reciprocidade, reputação e confiança passam a ser centrais à compreensão da ação coletiva (CUNHA, 2005), as comunidades estudadas onde os bens comuns são bem sucedidos não adotaram estes princípios de forma consciente e explícita (VIEIRA, 2014).

Os recursos comuns compartilham duas características relevantes: exclusividade (ou controle de acesso) e subtração (a capacidade que cada usuário tem de subtrair parte da prosperidade do outro). Destaca-se no tocante à primeira característica o controle custoso quando se pensa, por exemplo, em recursos migratórios, vida selvagem e água subterrânea, já no segundo, pensando-se em medidas práticas como reflorestamento/exploração, por exemplo, visualiza uma gama de dificuldades. Ainda, pensando na impossibilidade ou indesejável parcelamento de bens citamos a incerteza de localização de zonas produtivas e a eficiência produtiva através da internalização das externalidades em diferentes comunidades. Assim, Berkes (1989) acrescenta ao conceito de recursos comuns a seguinte colocação: classe de recursos para a qual a exclusão é difícil e o uso conjunto envolve subtração (DIEGUES & MOREIRA, 2001).

A literatura dedicada ao estudo do manejo de recursos comuns, muitas vezes, resvalou em perigosa aproximação com o que McCay (2001) denominou de “romantização dos comuns”, termo que faz referência a um tempo mítico em que os indivíduos viviam em harmonia uns com os outros e com a natureza. Esta literatura, engajada com os movimentos de defesa dos direitos das comunidades tradicionais aos recursos naturais que viabilizam seus modos de vida e suas formas culturais, gerou visões

simplistas e idealizadas dos grupos de usuários de recursos comuns (CARDOSO *et al.*, 2010).

Esta visão crítica também é compartilhada por outros autores para quem a visão de comunidades orgânicas e integradas é uma imagem tão forte que dificulta o olhar sobre as diferenças internas. Peculiaridades estas que afetam o manejo, as políticas locais, as interações entre as comunidades bem com as possibilidades de alianças na esfera política (CUNHA, 2004). Pode-se criticar também especialmente, o que denominam de modelos não densos, abstratos e generalizados de tratamento das comunidades (McCAY & JENTOFT, 1998). Nestes modelos as singularidades étnicas e formas identitárias distintas, como por exemplo, indígenas, quilombolas, quebradeiras de coco babaçu, ribeirinhos, seringueiros, faxinalenses, fundo de pasto (BARBOSA & MARIN, 2010) poderiam estar sujeitos a uma aproximação perigosa.

Em consequência destas más interpretações, bem como inadequadas utilizações destes conceitos alguns autores sugerem que o que tem ocorrido mais frequentemente é a "tragédia dos comunitários" (MCCAY & ACHESON, 1987 *apud* DIEGUES, 1996). Em muitos casos se tem a expulsão de comunidades de seus territórios tradicionais pela expansão da grande propriedade privada, da propriedade pública e dos grandes projetos.

1.1.2 A Territoriedade Na História Noke Koî

O dinheiro significa para o Ocidente o que o parentesco significa para o Resto.
(SAHLINS, 1978)

Existe uma dificuldade em definir quem são os Katukinas, sendo que este nome, ou pequenas variações como Catuquina, Katoquina, Katukena e Katukino, já serviram para denominar cinco grupos linguisticamente distintos e geograficamente próximos. Tastevin (1928) chega a defini-los como "Panos de toda raça" (LIMA, 1994). As dúvidas fundamentam-se na intensificação de práticas seminômades, utilizadas na intenção de evitar a perseguição de brancos bem como de se afastar de grupos vistos como ferozes e cruéis. Estratégias adotadas durante a época de colonização e durante as correrias, período no qual a região do Alto Juruá era juridicamente um espaço demográfico vazio (GOES, 2007).

Tastevin (1925) registrou inúmeras "correrias", incursões organizadas por caucheiros peruanos e proprietários de seringais, cujo objetivo era eliminar as populações indígenas para liberação dos seringais (LIMA, 1994), apenas mulheres e crianças eram incorporados. A solução encontrada para escapar do terror das "correrias", segundo os próprios Katukina, foi dispersarem-se na região (LIMA, 1994). Sem condição de viverem reunidos, passaram a perambular pela floresta, vivendo da caça, coleta e de assaltos aos roçados que encontravam pelo caminho. Os Noke koî evitavam fazer os seus roçados, uma vez que seriam uma pista fácil indicando caminho para os brancos (PESSOA, 2010). Somado a este fato está a crença dos Katukina de que os espíritos dos mortos poderiam vir a terra para buscá-los, e, com as "correrias" eram muitos os mutilados e os mortos e assim, os deslocamentos. Nesse período passaram de caçadores-agricultores a caçadores-coletores, alterando a base econômica tradicional a fim de garantirem a sobrevivência física (LIMA, 1994).

Com o povoamento da região os Katukina tiveram o território em que moravam e sua população drasticamente reduzidos (LIMA, 1994). Com as novas circunstâncias, acabaram por engajar-se na empresa seringalista, porém este processo era repleto de sístoles e diástoles, foram pelo menos seis padrões para os quais os Kautukinas

trabalharam. Este processo operacionalizado pela política indígena pode ter sido eficaz na manutenção da língua e dos rituais Noke koî (GOES, 2009).

Os Katukina afirmam que os rios Gregório, Tarauacá e Liberdade, apresentam "capoeiras" que indicam suas perambulações e os locais onde antigamente eram encontrados roçados e moradias. Em razão destes intensos deslocamentos os katukina são tidos pelos regionais como um "povo que não para quieto", essencialmente nômade, porém, deve-se salientar que estes deslocamentos tiveram considerável aumento após o contato com o branco (LIMA, 1994).

Os Katukinas, que se autodenominam Noke Koî, gente ou povo verdadeiro (LIMA 2000; GOES, 2009), atualmente se distribuem em duas terras indígenas, sendo uma delas, a primeira a ser demarcada no estado do Acre, localizando-se no município de Tarauacá, no Rio Gregório e Rio Tauari é compartilhada com os Yawanawas. A outra, localizada em Cruzeiro do Sul, é denominada Terra Indígena Campinas Katukina. Reconhece-se que a população tem o hábito de mudar de uma TI para outra, conforme a avaliação que fazem da situação social, econômica e política de cada uma delas (LIMA, 1994; LIMA, 2000). Este hábito é comum entre alguns grupos indígenas de família linguística Pano, como os Yaminawa e Yawanawa.

A TI Campinas/Katukina, regionalmente conhecida como TI do Rio Campinas ou TI Katukina do Campinas, localiza-se na bacia do rio Juruá, tendo sido demarcada em 1984 e homologada apenas em agosto de 1993 (LIMA, 2000; PESSOA, 2010). Seu processo de formação teve início a partir da cisão do grupo do Rio Gregório em meados de 1960 (LIMA, 1994). Este processo seria decorrente da insatisfação pelo padrão do seringal para o qual trabalhavam e por acusações de feitiçarias feitas pelos Yawanawa (LIMA, 1994), no novo território, a comunidade teria se estruturado em 1972, ano que coincide com a abertura da BR 364 no Acre, obra na qual os indígenas participaram auxiliando na etapa do desmatamento. Com o término da obra os Noke Koî que não retornaram para o Gregório teriam recebido permissão informal do Tenente Cunha, pertencente ao Batalhão de Engenharia e Construção (BEC) para morarem às margens da estrada (LIMA, 2000; LIMA, 2001; GOES, 2009).

O processo de demarcação se deu quando, frente ao aumento do número de famílias que passou a independe dos seringais, surgiram conflitos com os seringalistas. Assim, em 1981 dois indígenas, Washime e Rekã, foram a pé até Rio Branco solicitar ajuda da FUNAI. A situação foi resolvida com apoio do indigenista Antônio Macedo (Yara Keni para os Katukina), e dos antropólogos Cotia e Terri de Aquino, através de intervenções junto a FUNAI em todo processo de demarcação e resolução de conflitos entre indígenas e seringalistas (GOES, 2009).

É notável que no decorrer das décadas de 80 e 90 os núcleos domésticos que tinham como referência uma única aldeia (Olinda e depois Martim) se fragmentam continuamente em novas comunidades ao longo da BR-364. Estudos indicam que a fragmentação, em busca de uma distensão territorial, se dá em parte pela não belicosidade efetiva, aceita-se uma autonomia de cada grupo doméstico (GOES, 2009). Casos de feitiçaria são relatados em casos agudos em que se tem alguma situação de estranhamento entre indivíduos, na maioria destes casos após intervenção do pajé se tem um então um deslocamento.

A capacidade de manutenção de coesão do grupo bem como da intermediação de conflitos entre agrupamentos familiares cabe ao chefe da comunidade. É provável que tal fragmentação do lugar não consista tanto em uma inovação gerada pelo contato contemporâneo com não-índios e mais em uma atualização do modelo de liderança nativo (GOES, 2009). Maior detalhamento das atribuições de atores fundamentais na dinâmica da comunidade serão abordados no capítulo seguinte.

Em 2013, se teve a formação da uma nova aldeia na Terra Indígena Kampinas/Katukina denominada Waninawa, sendo formada por indivíduos antes pertencentes a aldeia Campinas. Deve-se considerar a criação de novas aldeias bem como a recorrência dos deslocamentos e dos deslocamentos como fenômenos ainda presentes na dinâmica Katukina.

A TI atualmente está organizada em seis aldeias (Campinas/Kamanawa, Varinawa, Samaúma/Satanawa, Masheya e Bananeira e Waninawa), todos falantes da sua própria língua. O português, que é fluente em menos da metade da população, é usado apenas para interagir com agentes externos.

A área da terra indígena apresenta 32.624 hectares, sendo cortada em toda sua extensão leste-oeste por 18 km pela BR 364 (PESSOA, 2010). Cabe fazer menção a indicadores da população de 1978, época em que ocorria o processo de demarcação, onde apenas 10 famílias se encontravam na área (GOES, 2009).

A TI Situa-se a 60 quilômetros do centro urbano de Cruzeiro do Sul, servindo este trecho como referência para os katukina, quando estes precisam ir à cidade buscando atendimento médico, compras, recebimento de aposentadoria, salários e outros benefícios sociais ou em alguns casos vender o que produzem (LIMA, 2001; PESSOA, 2010).

Pela sua localização distinta, considerando-se que além de ser área de influência direta da BR-364 é cercada por Reservas Extrativistas (RESEX Riozinho Liberdade) e Ramais de Projetos de Colonização (Santa Luzia) (MARTINI, 2003; PESSOA, 2010), esta é uma das Terras Indígenas do estado do Acre que vem sofrendo rápidas transformações fundiárias e ambientais (ACRE. ZEE, 2006). Este exemplo reflete o tratamento marginal da territorialidade dentro da disciplina da antropologia nas décadas recentes (LITTLE, 2002).

Até 2011 a BR não era asfaltada em sua totalidade sendo necessário também a utilização de balsas para se ter acesso a Terra Indígena, após estas adaptações o trânsito na região intensificou-se, provocando reflexões.

Uma das medidas referentes à mitigação de impacto da rodovia foi a implementação no território indígena de escolas e de um posto de saúde no ano de 2010 (LIMA, 2001; CPI-AC, 2008). A comunidade conta então com aulas de professores tanto brancos como indígenas, sendo predominante o emprego da língua própria na alfabetização. Na área da saúde o pólo conta com atendimento permanente de uma equipe de saúde composta por médicos, enfermeiros, dentistas e técnicos, em uma estrutura própria.

Os moradores percebem as vantagens e desvantagens de uma estrada que percorre as áreas. Entre os problemas cita-se escassez de recursos naturais estratégicos, insegurança alimentar, perda de conhecimentos tradicionais, terras do entorno extremamente degradadas, invasão de seus territórios por caçadores, pescadores e madeireiros, trânsito de veículos e pessoas estranhas no interior da TI (MARTINI, 2003). Casos mais extremos como roubos, invasões de casas e até a tentativa de rapto de uma criança também foram reportados (IGLESIAS & LIMA, 1998 *apud* PESSOA, 2010). Os conflitos com brancos vizinhos, chegaram a provocar o assassinato de um katukina em 2005 (PESSOA, 2010).

É recente a divulgação de projetos de prospecção de gás e petróleo no território acreano, porém as atividades teriam tido início ainda entre as décadas de 60 e 70. Além desta comunidade, estariam sob ameaça 27 terras indígenas, 14 unidades de conservação e dois projetos de assentamentos extrativistas, abrangendo cerca de 48,5% do território acreano. Deve-se manter a atenção para esta área visto que no período que os estudos se iniciaram estas ainda não haviam sido em sua totalidade delimitadas (AQUINO; IGLESIAS, 2007).

Os Katukina conquistaram a terra, porém este espaço não lhes confere segurança, como indicado por Lima (1994):

De qualquer forma, os Katukina conquistaram a terra e encerraram o longo período de nomadismo compulsório ao qual foram submetidos desde o contato com os brancos. Entretanto, se eles não têm mais que se deslocarem, têm suas terras constantemente invadidas. Entretanto, se eles não têm mais que se deslocarem, têm suas terras constantemente invadidas (LIMA, 1994, p. 33).

1.2 OBJETIVOS

Geral

Compreender a percepção ambiental no contexto de avaliação de gestão de recursos comuns materiais na Terra Indígena Campinas/Katukina (Noke Koî), Acre, Brasil.

Específicos

Identificar quais são os recursos comuns materiais na Terra Indígena Campinas;
Documentar a percepção quanto à disponibilidade de recursos materiais na comunidade;
Verificar como se dá a gestão de recursos comuns materiais na comunidade.

1.3 MÉTODOS E PROCEDIMENTOS DA PESQUISA

1.3.1 Entrevistas semi estruturadas

Nesta etapa do trabalho, seguindo as orientações da bibliografia, foram formuladas questões, posteriormente adaptadas ao contexto e afinidade do entrevistado com o assunto. As perguntas tinham como objetivo identificar conhecimentos dos indivíduos e de grupos focais sobre as dimensões do território, dificuldades e facilidades em residir na aldeia atualmente e participação em processos de tomada de decisão. O contexto da comunidade fez com que a maioria das entrevistas fosse focada em questões relacionadas à segurança alimentar.

1.3.2 Caminhadas Transversais

Esta metodologia mostrou-se adequada por facilitar a abordagem de alterações no território quanto à disposição de recursos naturais, enfocando a distribuição de alimentos e alterações principalmente no curso de água e na distribuição das moradias. Sendo realizada com indivíduos de diversas idades permitiu a verificação de informações verificadas anteriormente na bibliografia.

1.3.3 Etnografia

Esta técnica se destacou durante o estudo por possibilitar uma maior aproximação dos Noke koî. Através do compartilhamento de tarefas pude compreender melhor as soluções e buscas por alternativas em casos de dificuldades demonstradas no cotidiano. Com as mulheres, pude buscar água, acompanhar a lavagem de roupas, colheita no roçado, o preparo e divisão de alimentos, tecer de paneiros. Junto aos homens estive em pescarias, reuniões e organização de rituais. Com as crianças observei o aprendizado da língua, os castigos e principalmente, as dietas alimentares, e a rotina escolar. Junto aos idosos, durante as refeições observei as comparações com o passado. Por fim, o processo de acompanhamento de escrita de propostas para o edital do Prêmio de Cultura também foi relevante para verificação dos padrões de reciprocidade na comunidade.

A observação do cotidiano da comunidade permitiu a identificação de padrões, tanto nos dias de organização do festival quanto na rotina sem festejos. A organização da comunidade, os grupos, a divisão de tarefas mostraram-se eficazes complementando as informações dúbias obtidas em algumas entrevistas. Esta técnica permitiu-me aproximação também de mulheres e crianças, grupo que em sua maioria não domina a língua portuguesa, porém que é de extrema relevância na dinâmica comunitária.

1.4 RESULTADOS E DISCUSSÃO

Os resultados apresentados nesta sessão são divididos em duas partes, sendo a primeira delas destinada à identificação dos recursos naturais utilizados pelos Noke koî, e as regras que gerenciam estes usos. A segunda parte foi destinada ao fator reciprocidade, o qual vigora na comunidade intermediando boa parte das relações interpessoais, influenciando as dinâmicas de gestão.

Pelo fato do campo realizado não ter abrangido as duas estações típicas da área estudada, inverno (chuvoso) e verão (seco), fez-se necessário o diálogo permanente com a bibliografia, contemplando o levantamento dos recursos já realizados na comunidade Noke koî. A nomenclatura dos recursos seguiu a nomenclatura popular, utilizada pelos indígenas e população do entorno. Optou-se por manter este sistema de denominação com intuito de minimizar possíveis erros no uso inadequado da nomenclatura científica, reconhecendo que não foi possível examinar e fotografar todos os itens citados, além de concordar que a manutenção de sistemas muitas vezes na cultura indígena está ligada a transmissão oral e fortemente vinculada a língua nativa (CHAPIN, 2009).

1.4.1 Recursos Naturais Dos Noke Koî: Quais São, E Como São Regidos

Dize-me o que comes e te direi qual deus adoras, sob qual latitude vives, de qual cultura nasceste e em qual grupo social te inclui. A leitura da cozinha é uma fabulosa viagem na consciência que as sociedades têm delas mesmas, na visão que elas têm de sua identidade.

(BESSIS, 1995)

Assim que cheguei à Terra Indígena, durante a realização do Festival Noke Koî, tornou-se possível observar o quanto a comunidade estava sendo desafiada a seguir realizando determinadas atividades seguindo as recomendações tradicionais. Todas as atividades que necessitavam de recursos naturais para serem realizadas eram responsáveis pela grande movimentação de todos os presentes, que incessantemente buscavam soluções para os casos de escassez. Quando os itens necessários à realização das brincadeiras eram encontrados, uma nova barreira se apresentava: a fome.

Fundamentados no aumento repentino de visitantes na localidade durante os dias da festividade a comunidade buscou auxílio de doações de itens alimentares junto a instituições governamentais. Foram recebidas carnes (peixe, frango e gado), biscoitos, óleo, sucos artificiais, garrafas de água e guardanapos. As quantidades foram estimadas para suprir as necessidades de 400 visitantes, durante quatro dias. Em razão do número de alimentos obtido ter sido assumida como insuficiente, optou-se por reduzir o número de dias do festival para três.

Acompanhei a partilha dos alimentos, na qual cada família recebia um conjunto de itens, os quais seriam encarregados de armazenar e preparar. Mesmo sem receber um quarto dos visitantes esperados aquela quantidade de alimento não era suficiente para garantir o bem estar na comunidade durante aquele período. Este cenário que me foi apresentado em clima de festa foi companheiro até o último dia em que estive junto à comunidade.

A comunidade se esforçou para realizar as atividades a que se propôs, valorizando sua cultura. Entre estas se destacavam rodas de dança (*mariri*), rapé e ayahuasca (*oni*), além do banho de lama. Entre as brincadeiras, tendo sempre como princípio a disputa entre gênero pela posse dos itens, realizou-se a do mamão e a da cana e por fim sempre, a do fogo.

Porém, o desafio maior unia homens e mulheres de todas as idades na busca pelos recursos necessários para a realização destas. Em muitos casos, considerando-se a distância dos recursos, tornou-se necessária a utilização de transportes como ônibus, caminhão e automóveis para obtenção destes. Em vários casos eram necessárias muitas horas de procura até alcançar itens em quantidade suficiente. A paxiúba, necessária para o preparo da caiçuma (bebida tradicional por vezes relacionada a rituais) foi um dos itens mais procurados na ocasião, movimentando boa parte dos homens, que saíram no início da manhã e retornaram apenas no início da tarde, exaustos.

A cana e o mamão, símbolos de brincadeiras realizadas por crianças e adultos, fez com que mulheres idosas caminhassem horas na beira da BR-364 para chegarem aos locais onde estes poderiam ser encontrados. O caminho de volta era acompanhado por várias pessoas que em sua maioria estavam de mãos vazias.

Muitas vezes o trabalho se tornava dobrado, e a expectativa pela brincadeira aumentava, pois assim que os alimentos chegavam eram ingeridos, e a brincadeira só se daria quando a fome da maioria fosse saciada. Os itens disponíveis para as brincadeiras não eram muitos, e assim algumas vezes pude perceber a mesma dinâmica das brincadeiras tradicionais sendo realizadas com pacotes de bolachas e até mesmo com frangos.

A dificuldade de encontrar os recursos necessários para a continuidade do festival chegou a ser abordada em uma das reuniões da comunidade, ao final do dia. Neste momento tornou-se nítida a preocupação de todos com os dias seguintes e a realização das atividades propostas. Esta situação estava mais uma vez expondo uma das fragilidades da comunidade; as falas despertavam a busca de soluções para os próximos eventos, bem como estimulavam a reflexão quanto a rotina atual e futura na comunidade.

Algumas brincadeiras encontradas no festival dos Noke koî vêm ao encontro da compreensão das dinâmicas sociais envoltas nas refeições diárias. As disputas presentes no evento são boas metáforas para as situações rotineiras na comunidade, as quais abordarei com maior profundidade assim que a distribuição dos alimentos for tratada.

Quando o festival se encerrou tornou-se evidente a organização da comunidade Noke Koî no dia-a-dia, tanto na batalha pela aquisição de itens da dieta bem como a distribuição destes entre os indivíduos. Assim que eu chegava a alguma residência uma questão parecia me procurar, antes mesmo que eu pudesse solicitar licença para me juntar as atividades de tal grupo familiar. Todas as conversas foram regadas a macaxeira, algumas a buriti ou café, poucas tiveram bolacha e apenas em três ocasiões carne. A fome não é vista como visita, mas sim como uma das moradoras da comunidade.

Em 1994 foram registradas frases onde se assumia que não se comia nada há dois ou três dias (LIMA, 1994), em 2009 foram relatados cinco ou seis dias onde não se comia nada (GOES, 2009). É comum ouvir de um Katukina da TI Campinas que estão passando fome, enquanto se alimenta de macaxeira, banana, batata doce e outros itens plantados ou colhidos da mata, pois a carne e o pescado são considerados a verdadeira base alimentar (LIMA, 1994; GOES, 2009). No período em que estive em campo cheguei há ouvir relatos onde se estava há mais de dois meses sem ingerir carne de caça.

Deve-se considerar a comida, seguindo Herskovits (1952) *apud* RIBEIRO, 2006 além de item necessário a sobrevivência, como sendo capaz de satisfazer os gostos pessoais, as normas religiosas e as obrigações sociais. Neste contexto lembra-se que o alimento possui, além da sua função nutricional, relevância no saciar os sistemas culturais (MINTZ, 2001) os sistemas simbólicos (ARMESTO, 2004, DANIEL & CRAVO, 2005), e a construção da identidade (MACIEL, 2005), sendo por vezes até marcador social (DANIEL & CRAVO, 2005).

Assim, na alimentação humana, natureza e cultura se encontram, pois se comer é uma necessidade vital, o quê, quando e com quem comer são aspectos que fazem parte de um sistema de significados ao ato alimentar (MACIEL, 2005). A alimentação se mostra como um ato envolto de restrições, representações, e imaginários sociais os quais atuam no estabelecimento de relações dos homens entre si e destes com a natureza (DANIEL & CRAVO, 2005; LIMA & POZZOBON, 2005; MACIEL, 2005).

Alguns autores como DaMatta (1986) chegam a distinguir comida e alimento, acreditando que a primeira não seja apenas uma substância alimentar, envolvendo também um modo, um jeito de se alimentar, definindo assim não só o que é ingerido mas aquele que o ingere.

Alguns grupos indígenas também falantes de uma língua Pano, como os Chacobo, são ditos como agricultores zelosos, mas sobretudo caçadores. A carne é mais que a base alimentar para os índios, fonte de proteína e de gordura, é também mediadora de laços sanguíneos e de alianças (GOES, 2009). Sendo assim as espécies escolhidas e a forma de captura são aspectos fundamentais para compreender a forma de uso e o grau de ameaça deste recurso (REDFORD, 1992; TRINCA, 2004; CALOURO 2007; PEREIRA & SCHIAVETTI, 2010).

O “inverno” seria a época mais abundante para a caça, segundo os katukina. Neste período, devido à chuva, os caçadores fariam menor barulho andando pela floresta, os frutos maduros atrairiam os animais e os rastros dos animais seriam mais fáceis de serem identificados (LIMA, 1994). Foi neste período em que coincidiram meus dias no campo, porém, tive a oportunidade de ingerir carne de caça apenas um dia, parte de um pernil de cutia, porção que foi recebida pela família onde eu estava hospedada, sendo nesta moradia dividida entre cerca de oito pessoas.

A caça de subsistência é amplamente praticada por indígenas e comunidades tradicionais da Amazônia (REDFORD, 1992; CONSTANTINO *et al.*, 2012), tendo a caçada papel estrutural na organização social (KENSINGER, 1995 *apud* CONSTANTINO *et al.*, 2012). A perda de habitat e a elevada pressão de caça são as principais causas apontadas para o declínio das populações de animais de caça. Entre muitos dos povos indígenas além destes fatores deve-se acrescentar ainda o crescimento de suas populações e impossibilidade de migrarem para fora das TIs (CALOURO, 2007). No tocante à comunidade Noke Koî ainda deve-se considerar a invasão de indivíduos de comunidades vizinhas.

A maioria dos animais de grande porte é sensível às pressões antropogênicas, estando entre as primeiras espécies cujas populações sofrem declínios significativamente (CONSTANTINO, 2010; CONSTANTINO *et al.*, 2012). A escassez de animais de grande porte pode estar também relacionada com a ruptura de padrões sociais e mudanças culturais. Destaca-se a quebra de tabus alimentares ou a redução da vizinhança, que é um termo usado no Acre para o processo de partilha de carne proveniente das caçadas entre famílias das comunidades indígenas (STONER *et al.*, 2007 *apud* CONSTANTINO *et al.*, 2012).

Os moradores da aldeia do rio Campinas concordam que logo que eles chegaram ali, há quase trinta anos, a floresta ao redor abrigava muitos macacos-barrigudos, capivaras, antas e queixadas. Porém já em 2000, como relatado por Lima, relatavam que há muitos anos não eram vistos macacos-barrigudos e as capivaras e as antas e queixadas tornam-se cada vez mais raros.

Os Noke koî apresentam poucas restrições alimentares, quando comparados a outros grupos amazônicos (LIMA, 1994). A carne mais saborosa é a que apresenta mais gordura (*shene*), confirmando o que já foi dito de outros grupos Pano, os Katukina são “lipófilosapaixonados” e, em determinados contextos, gordura, saúde e beleza estariam

relacionados, compreendendo-se que ao longo da vida haja uma acumulação contínua de gordura. Porém, em casos de doença uma das primeiras providências é justamente suspender o consumo de carne (LIMA, 2000).

Todo animal que faz parte da alimentação é classificado pelos Katukina como *pite kuin* "comida verdadeira". Dentre os mamíferos, os Katukina comem: capivara (*ame*), paca (*ano*), paca-de-rabo (*kestavo*), veado (*txasho*), porquinho (*hono*), queixada (*yawa*), anta (*awa*), macaco-preto (*iso*), guariba (*ro'o*), soim (*shipi*), macaco-da-noite (*nesho*), zogue-zogue (*paka roka*), macaco-prego (*shino kuin*), cairara (*shinomana*), paruacu (*roka voshpo*), macaco-de-cheiro (*waxá*), macaco-soim (*shipi*) tatu (*yawish*), tatu-canastra (*Pano*), tatu-rabo-de-couro (*kansho*) e coatipuru (*kapa*), cotia (LIMA, 2000). Destes, os mais apreciados são a queixada, a anta, o caititu, o veado, a paca, o tatu e o macaco justamente pela grande quantidade de gordura que têm. Estes são os animais de maior porte e os mais difíceis de serem encontrados atualmente (LIMA 1994; LIMA 1998).

As aves também se fazem presente nas caçadas Noke koî. Entre estas se tem: jacu (*kevo*), nambu (*koma*, nambuzinho(*tere sene*), surulinda (*shori*), japó (*hanon*), saracura (*txashkon*), aracuã (*anakara*), jacamim (*nea*), juriti (*noma*), macucaço (*yapanshoa*), tucano (*shoke*) e arara (*shawan, mira, kana*) (LIMA, 1994; LIMA, 2000).

Para os Katukinas a caça deve ser realizada de dia, com os primeiros raios do sol. Depois que o sol se põe apenas os trabalhos xamânicos devem ser feitos, visto que seria durante a noite que os espíritos (*Yushin*) circulariam. Assumindo-se os animais como ex-humanos a atividade de caça noturna poderia apresentar riscos, além de sons estranhos poderem ser ouvidos sem se saber a direção que estes vem, os espíritos poderiam atrair o caçador, colocando-o em risco (LIMA, 2000).

Durante levantamento feito em 2007, mais de 40 famílias disseram já terem visto não índios na área indígena caçando (CALOURO, 2007), na maioria das vezes estes afirmavam estarem perdidos (MARTINI, 2003). Neste período em campo questionei os indígenas quanto às dimensões da terra demarcada, um terço dos entrevistados assumiu não ter conhecimento destas informações do terreno, e metade afirmou acreditar que a maioria dos ali residentes não deveria ter conhecimento destas informações. Pessoa (2010) indica que mapas foram fornecidos a comunidade, a qual não teria se apropriado destes.

A denúncia de caça noturna realizada por não índios soma-se em uma única fala ao agravante do uso de lanternas pelos invasores, utensílio que amansaria os animais, facilitando então a caça dos não índios (LIMA, 2010). O único caçador que tive a oportunidade de encontrar indo para sua atividade saía por volta das 16h30, munido de espingarda e lanterna. Em nosso diálogo ele me contou que a caça estava difícil, sendo assim ele acreditava que iria voltar para casa apenas após as 21h ou 22h. Deve-se atentar nesta ação para uma possível tendência adotada em busca de um maior sucesso de caça, realizada então durante o período da noite, onde muitos animais apresentam-se ativos, fato que contraria as recomendações da crença Noke koî.

Durante as entrevistas do presente estudo, dos 27 indivíduos com quem conversei sobre a caça, 24 acreditam que esta tenha diminuído. Entre os principais fatores do decréscimo foram listados, além das invasões e do aumento do número de pessoas na TI, o aumento do número de caçadores, a falta de munições, a caça com cachorros, o barulho dos carros ao passarem pela BR 364, a falta de rios e lagos de grande porte em seus territórios. Alguns poucos levantaram a hipótese da diminuição no sucesso da caça em virtude da necessidade de terem de realizar outras atribuições durante os dias.

A soma destes fatores seria responsável pelo aumento do tempo necessário para encontrar uma caça. Alguns relatam que tornou-se necessário caminhar cerca de quatro ou cinco horas mata adentro para encontrar algum animal.

“Mudou porque a caça hoje não existe mais. Alguns bichos que já são extintos como macaco-prego e anta, a gente não vê mais. Antigamente a gente ia caçar e só entrava meia hora na mata. Com uma hora de viagem já se tinha caça, mas hoje não... Andamos o dia todinho...às vezes encontramos, às vezes não encontramos... é mais difícil agora.”

Maurício Silva de Souza, aldeia Waninawa, 2014

Os katukina faziam uso de arco e flecha, porém os que não possuíam habilidade com estes usavam espingardas, as quais eram revezadas pelos homens de um mesmo grupo residencial (LIMA, 1994). Nas atuais falas dos Noke koî, porém, estes citam arco e flecha apenas quando eram abordadas questões de artesanato.

O pique de caça (*hiwi richki*) ou “caminho na mata”, não é de propriedade daquele que o abre, qualquer morador pode caçar naquele caminho, alguns ainda, costumam realizar a atividade na “mata solta” (MARTINI, 2003). Esta regra continua sendo seguida entre os caçadores com que tive contato.

Por ser uma atividade realizada fora do domicílio, esta ação tem caráter masculino, geralmente realizado por um único indivíduo (CONSTANTINO, 2010) ou por um grupo pequeno, sempre de homens. Apenas as caçadas longas, durando dois ou três dias, mobilizadas pelo cacique, incluindo várias famílias, contam com a participação de mulheres. Elas seriam responsáveis pelo preparo de caiçuma, no período que antecede a caçada e alimento durante a atividade.

Foram verificados casos em que famílias criavam filhotes de animais silvestres junto a suas casas, sendo que quando estes quando não fugiam ou vinham a óbito eram ingeridos sem restrições, contrariando a prática da maioria dos povos amazônicos. Esta prática foi observada por Lima (2000) e em 2010 tive a oportunidade de visualizá-la também, porém durante este período, em 2014, não. Rituais que marcavam sacrifício de animais se algum dia existiram foram esquecidos (LIMA, 1994).

O preparo da carne de caça segue recomendações, que devem ser observadas tanto pelo caçador quanto por quem o prepara. Ambos preocupando-se com o sangue: o primeiro deve evitar que o bicho perca muito sangue quando é abatido e a mulher, que se dedica ao preparo culinário, deve eliminar todo o vestígio de sangue (LIMA, 1994). O sangue fresco do animal veicula então suas características e por isso deve ser evitado (LIMA, 2000). Em campo pude observar apenas o preparo de peixes, e frangos, nestes eventos as preocupações vinculadas ao sangue não foram consideradas. As carnes em geral são cozidas em caldo, poucas vezes são assadas.

Como alternativas para lidar com a escassez de caça, foram elaboradas regras pelos integrantes da comunidade. Destaca-se a permissão de caça com cachorro apenas nos aceiros dos roçados ou no máximo com uma hora de distância da aldeia; não trazer mais filhotes de animais para criar na aldeia; não caçar mais jacaré e nem pegar ovos, caso isso aconteça os filhotes devem ser soltos e, por fim, dar continuidade ao monitoramento de fauna (CPI-AC, 2008). Porém, quando questionados sobre a existência de regras relacionadas a caça nenhuma destas constava nas falas dos entrevistados.

Na tentativa de suprir sua demanda por proteínas, em 2008, no Plano de Gestão Territorial, foi proposta a criação de animais domésticos e silvestres. Entre os animais menciona-se as galinhas, pato, capote (galinha d’angola), suínos, incluindo aquisição de estruturas de granja e chocadeira. Entre os selvagens teriam-se quelônios, capivaras e abelhas silvestres, incluindo cativeiro e capacitação técnica (CPI-AC, 2008). Projetos de

piscicultura também foram solicitados nesta mesma oportunidade, na qual os indígenas se comprometeriam a respeitar o ciclo de reprodução destes animais.

Por fim, ainda no tocante ao plano de gestão territorial, algumas lideranças indígenas registravam em suas falas, presentes no documento, a necessidade de um projeto de sustentabilidade junto aos assentamentos, medida que evitaria a invasão da terra indígena.

Durante este campo, em 2014, registrei alguns poucos indivíduos que relatam o aumento, recente, de caça. Segundo estes a caça passou por período crítico, porém, atualmente através da diminuição da frequência desta atividade, em razão da realização de outras atividades, abandono da utilização de cães nas caçadas e abdicação da comercialização da carne de animais silvestres seria possível notar atualmente um reestabelecimento da caça na comunidade.

Com a pouca oferta da carne de caça, os Noke koî apresentam como item complementar a sua dieta, ainda no âmbito das carnes, pequenos animais domésticos, como o frango, e o pescado. Os frangos são criados localmente ou adquiridos no centro urbano e os peixes são provenientes dos corpos hídricos do local ou adquiridos de um vendedor que visita a terra indígena diariamente. Entre os peixes mais ingeridos destaca-se a piaba, tamboatá, bode, traíra tambacú e surubi, sendo os de couro mais apreciados por terem mais gordura. A família onde estive hospedada além de participar das pescarias coletivas realizou uma pescaria, à noite. Três homens capturaram 7 peixes, que não ultrapassavam o tamanho de uma mão (Figura 3,4,5), os quais foram compartilhados por nove pessoas.



Figuras 3, 4, 5: Exemplos de peixes pescados com terçado por integrantes da família em que estive hospedada. Fonte: MIGON, 2014

Em 2000, se assumia que embora não se tivesse realizado levantamento exaustivo, quase todos eram consumidos, sejam os de couro ou os de escamas, mesmo poraquês (*koni*) e piranhas (*maki*), que são desprezados como alimentos em grupos Pano vizinhos (LIMA, 2000). Durante o período em que estive em campo pude perceber a ingestão de

alguns tipos de peixes, porém quando o assunto era poraquês apenas me foram feitos relatos de casos em restaurantes nos períodos de estadia em centros urbanos.

A pesca se dá em pequenos igapós localizados na beira da BR 364 ou em açudes comunitários, construídos através de ações de agente externos. Estes açudes seriam de responsabilidade dos agentes agroflorestais, porém todos assumem que a comunidade como um todo zela por estes, mesmo sem ter certeza quanto ao período em que os alevinos foram colocados ali, o quanto de alimento deve receber e em que periodicidade. As pescarias sempre são de caráter coletivo, contando com a participação de adultos e crianças de todos os gêneros (Figura 6). Apenas as mulheres menstruadas não devem participar, quando a pesca empregar tingui, sugere-se que elas afugentem os peixes e que o sangue corte o efeito da planta. Mulheres e idosos preparam os paneiros (Figura 7), enquanto os homens colhem e maceram o tingui (Figura 8).



Figura 6: Em corpo de água as margens da BR-364, Participantes da pescaria aguardando o tingui fazer seu efeito. Fonte: MIGON, 2014



Figuras 7 e 8: Mulher tecendo um paneiro e tingui colhido. Fonte: MIGON, 2014

Durante o período em que estive em campo, a maior frequência de ingestão foi de exemplares de piabas. Estas foram pescadas com uso de tingui e paneiros, preparadas assadas, algumas vezes envoltas em folhas de uma palmeira (sororoça), receita chamada *Kao* (Figura 9 e Figura 10). Pude acompanhar também a pesca com rede em um açude da comunidade. Neste dia durante cerca de sete horas de pescaria foram pegos apenas três peixes, os quais foram triturados e misturados à banana verde (mistura chamada *moquiada*). O não sucesso da pescaria com rede foi justificado pelos indígenas pela fraqueza da rede além do barulho da estrada, que espantaria os peixes. Pude perceber que algumas crianças, tentando auxiliar no processo, entraram na água com movimentos bruscos, o que também poderia ter prejudicado, assim como o som vindo do rádio de um dos participantes.



Figuras 9 e 10: Preparo de piabas cozidas em folha de sororoça. Fonte: MIGON, 2014

Dos animais aquáticos, os bodós (*ipu*), caranguejos (*shanka*) e camarões (*mapi*) são também consumidos, principalmente no verão, coletados por mulheres. No início do verão, homens e mulheres abatem jacarés, coletam tartarugas e alguns anfíbios. Entre

os anfíbios se tem o *toa* (canoieiro), o Pano e o *txaki*. O *txaki* após ser capturado, geralmente enquanto desova, é escaldado e deve ser cozido por um curto período (LIMA, 2000).

A falta de recursos pesqueiros é justificada pelos Noke koî pela existência apenas de pequenos igarapés em seu território, pela utilização de tinguí em excesso antigamente pelos não índios, pelo aumento da população nos últimos anos e pela presença de pescadores não indígenas em suas terras (CPI-AC, 2008). Estes motivos seguem sendo mencionados pelos Noke koî.

Como sugestão de medidas a serem adotadas para lidar com esta escassez cita-se a realização de estudos técnicos viabilizando projetos de piscicultura em igapós da TI, cobrança do governo a respeito do repovoamento de peixes nos igapós e o controle do uso de tinguí em cada aldeia. Não deve ser usado tinguí nos igarapés Chumarra (*Hepeya*); Olinda (*Iwiya*); Frandeiro (*Vonaya*) (CPI-AC, 2008).

Pude perceber que um açude foi construído em cada aldeia e conforme relatos estes receberam alevinos mais de uma vez. Porém, os indivíduos não apresentavam dados convergentes quanto às datas e quantidades envolvidas nesse processo.

Ainda relacionado aos cuidados com recursos hídricos, em 2008, no Plano de Gestão Territorial constavam ações como a ampliação da rede de abastecimento de água nas aldeias, proibição de desmatamento de cabeceiras, e margens de igarapés e entorno da BR 364.

Além das caçadas e pescarias, o alimento pode ser proveniente dos roçados. Durante as entrevistas muitos indígenas mesmo sem participar das atividades de roçado consideravam terem um, o qual era zelado por algum familiar. Estes fatos podem estar relacionados à valorização e reconhecimento de importância dados pelos Noke Koî aos roçados.

A cada família conjugal corresponde um roçado, sendo a abertura de uma roça de macaxeira para sua esposa uma das primeiras obrigações de um jovem recém-casado. Após ter realizada esta tarefa o moço deve colaborar com seu sogro, que deverá realizar a roça para a sogra. A desenvoltura do rapaz nestas tarefas influencia sua aceitação pela família (LIMA, 1994). Durante o período em que estive junto aos Noke koî percebi que a abertura do roçado, que deveria ser realizada pelos jovens não é mais exigida pela comunidade.

Em 2009 foram elaborados roçados coletivos, além dos familiares. Naquele ano foram feitas reuniões promovidas pelos caciques de cada comunidade, nas quais foram realizadas avaliações das atividades do ano anterior bem como a organização do trabalho nos roçados através de mutirões. Esta intenção aparece nas falas neste ano de 2014. Muito se falou sobre esta possibilidade durante o festival e nos dias seguintes, destacando-se a intenção dos caciques das aldeias em promover atividades deste caráter. Porém, a organização para tais atividades ainda não foi iniciada, e as áreas de plantio ainda não haviam sido escolhidas. Um dos maiores roçados que encontrei se localizava no centro de uma das aldeias, questionei os moradores sobre a “propriedade” daquela área e obtive três respostas diferentes: a primeira de que ele seria comum a todos da aldeia, a segunda de que seria de um único indígena, morador de outra aldeia e por fim, que não se sabia quem era o responsável.

Regras relacionadas a gênero seriam seguidas na lida com o roçado. O casal em conjunto escolheria o local do roçado, aos homens caberia preparar o terreno, às mulheres auxiliar o plantio e a colheita. Durante o plantio os homens seriam responsáveis por alguns itens como a mandioca, banana, arroz, milho e as mulheres pela batata, mamão, melancia, amendoim, taioba, inhame. Em alguns itens há discordância quanto às informações, como por exemplo, o plantio da cana. Ainda, alguns entrevistados assumem

que hoje em dia todos podem realizar todas as tarefas. Mais uma vez sugere-se que a influência de atividades remuneradas tenha alterado dinâmicas tradicionais. Através da dispersão da comunidade em decorrência de outras atividades se teria uma nova organização das tarefas referentes ao roçado, permitindo que sejam orientadas por regras menos rígidas.

As atividades ligadas ao roçado se iniciam assim que o verão chega, no mês de maio. O lugar onde o roçado é instalado é alterado em períodos curtos (no máximo três anos), permitindo o rodízio de terras entre as famílias. Alguns indígenas abrem novos roçados a cada um ou dois anos, deixando as capoeiras novas, que demandam menor esforço, livres para outras famílias. As áreas de mata seriam mais rentáveis para os roçados por serem livres de um dos maiores desafios à produção na terra indígena, a presença de uma formiga, conhecida na região como formiga de roça. Alguns indígenas chegam a considerar essas terras como terras de propriedade da formiga (GOES, 2009).

A produção do roçado não tem seu próprio dono, não se tratando assim de uma propriedade sobre a área de trabalho. A colheita é distribuída entre todos que participaram da atividade (GOES, 2009). Enquanto estive em campo apenas uma família assumiu que o seu roçado era apenas para seu pequeno grupo familiar, não compartilhando com a comunidade os itens provenientes de sua produção.

Não sendo comum a delimitação de terras para cultivo, a comunidade não reconhece dimensões de terreno pertencentes a cada família, sendo encontrado apenas um caso em que foi relatado o tamanho da área cultivada. Nesta mesma propriedade, onde a área de produção foi mencionada, encontram-se também áreas cercadas, oriundas de investimento individual. Quando se questiona o motivo da barreira fica explícito a preocupação com a fuga de animais criados (em especial tracajás e peixes) e não a função do cercamento como barreira física ao acesso de outros indígenas.

Ainda no tocante a áreas cercadas na Terra Indígena, estas apresentam em consenso o fato de serem áreas comuns, que contam com investimentos de órgãos governamentais. Destaca-se a escola, o posto de saúde, e algumas formações vegetais com presença de áreas alagadas empregadas para cultivo de peixes, capivaras e tracajás.

Dos itens do roçado, os únicos alimentos que acompanham o item nobre da dieta Noke Koî, a carne, são a macaxeira, ou a banana verde, sendo esta última encontrada apenas em uma receita específica, o mingau de carne (*nami passa*) (LIMA, 2010). A macaxeira é encontrada em todas as casas onde se encontre uma mulher de idade, a qual torna-se o ponto de união entre suas filhas, filhos, netos e netas durante refeições.

Durante todo o dia é comum encontrar grupamentos de pessoas em torno de um grande recipiente contendo macaxeira. Pela manhã pode-se ter como acompanhamento o buriti ou café e açúcar, além de bolachas, dias esses considerados de fartura. Pelo meio dia ou mais próximo à noite macaxeira é somada à banana, inhame ou, em dias raros, carne. A macaxeira é sempre cozida na água, em algumas casas coberta por folhas de embaúba, o que segundo os Noke koî, acelera seu cozimento e confere sabor especial (Figura 11).



Figura 11: Mandioca cozida coberta por folha de embaúba. Fonte: MIGON, 2014

Ainda com a macaxeira (*atsa matxu*), as mulheres preparam a caiçuma. Esta bebida também pode ser feita com banana (*mane mutsa*) e antigamente com pupunha e milho. Estas duas últimas deixaram de ser produzidas, a primeira pela escassez do fruto na região e a segunda pela diminuição do tamanho no roçado (LIMA, 1994).

Durante o festival de 2014 apenas a caiçuma de baixa fermentação, e obtida através da macaxeira, foi preparada e ingerida. Esta foi a única vez durante o período que estive junto aos Noke koî em que a bebida foi preparada. Lima (1994) relata que a caiçuma preparada já havia sido mais azeda (*matxu katxa*), tendo grau de fermentação mais elevado, acrescentando relatos de brigas em virtude de casos de embriagues. Alguns rituais deixaram de ser realizados concomitantemente com o final do preparo da bebida azeda (LIMA, 1994).

Além da macaxeira se tem o cultivo de milho (*sheki*), batata-doce (*kari*), inhame (*powa*), taioba (*yovi*), gerimum (*warã*), pimenta malagueta (*yotxi*), mamão (*shomba*), abacaxi (*kankan*) e cana-de-açúcar (*tavata*) (LIMA, 2000). Em 1994, parte da área do roçado era destinada a produtos que seriam comercializados, neste caso ao arroz (*umi*) e ao milho (*sheki*) (LIMA, 1994). Em 2014 apenas uma família relatou o cultivo de arroz, sendo este apenas destinado ao consumo próprio. Os únicos itens citados a serem comercializados foram a farinha de macaxeira e a banana. A primeira é vendida no centro urbano de Cruzeiro do Sul, responsável pela renda de uma família e a segunda, proveniente de organização comunitária, em apenas um ano.

Apenas uma casa de farinha, das cinco que já foram instaladas na Terra Indígena por ações governamentais segue sendo utilizada. Esta é de uso predominante de uma família. Estes, em busca de melhorias de condição de vida decidiram reorganizar a antiga casa de farinha da sua aldeia, inclusive adquirindo equipamentos pra esta. A iniciativa parece estar dando certo. Durante o período em que estive em campo uma família de indígenas pela primeira vez utilizou a casa de farinha, incentivados pelo casal, que os auxiliou no processo.

Entre as frutas consumidas foram listadas em 2003: torém (*shãkoi*), caju (*hotivi*), cajú (*techo*), *pama shakayá*, *kōti*, jarina (*hepe*), jatobinha (*tanōmakō*), açaí da mata (*panã isã*), ãcho, maracujá (*wawã reshã* e *vepã senevi*, *veo*), muratinga (*mapach*), sapota (*hitxivi*), biorana (*yae*), tucumã (*pani*), *hiwi pesavi*, *nii yokã*, *washe nakavi*, maçaranduba (*keho*), *hanevi*, *shana manixi*, *peyo machi*, ingá (*shenã* com 12 variedades), cacau (*no'o*), bacuri (*chekech*), patoá (*isã koi*), buriti (*vinhō*), *shawepã*, castanha (*nivi*), caucho (*vi'i*)

goiaba da mata (*nii yoka*). Citações individuais acrescentam ainda: laranja, limão, cupuaçu, coco de praia, maracujá, azeitona, jaca, graviola e abacaxi (MARTINI, 2003). Cabe destacar aqui que em razão da variabilidade das épocas de frutificação uma abordagem complementar deve ser feita no tocante as frutas, visto inclusive que estas servem também como alimento para animais. Durante este campo pude perceber apenas a ingestão de buriti, banana e de uma fruta dita na língua *toaçali*, além de escutar relatos sobre o cupuaçu (*pupu*).

Do buriti, encontrado na comunidade com certa frequência, se consome a polpa, ou é feito como suco, junto ao qual por vezes é misturada farinha. A banana foi encontrada por três vezes. Alguns indígenas relataram apreciar o suco de cupuaçu, porém não pude perceber nenhuma atividade atualmente referente a este. Por fim, a fruta pequena, de coloração amarela alaranjada chamada na língua de *toaçali* foi usada para saciar a sede, e mencionada uma única vez.

As árvores que constam no levantamento de 2003 são: breu (*sepã*), sapota (*hitxivi*), copaíba (*txapõ tãma*), carapanaúba (*patxo*), guariúba (*piyo*), embaúba (*vokõ*), pau d'Arco (*pooto*), caripé (*mei*), cedro verdadeiro (*koshã*), cedro água (*tipã*), cumaru de cheiro (*ako*), amargoso (*osharao*), orelha de burro (*nowa hiwi*), amarelinho (*ami*), angelim (*machi hiwi*) (MARTINI, 2003).

As palmeiras, características da vegetação local e em alguns casos cultivadas, apresentam relevante papel na natureza, sendo importantes também para uso direto humano. Os Noke koî usam palmeiras para confecção de armas, cobertura e piso de casas, preparo de cestas e bolsas, sendo estas últimas atualmente encontradas com frequência na comunidade. Entre as espécies citou-se: cocão (*kota*), paxiubão (*taho*), jaci (*shevõ*), Ouricuri (*piti*), jarina (*hepe*), paxiúbinha (*peri*), murmuru (*pitxo*), pupunha (*wani*) (MARTINI, 2003). No campo, pude perceber a ingestão de pupunha em uma única ocasião, no almoço de formação dos agentes agroflorestais. Este ato foi incentivado por um elemento externo à comunidade indígena.

Entre cipós e envireiras, usados para fazer paneiros, cestas, vassouras e utilizados e para amarrações se tem cipó titica (*ãyash*), cipó timbó (*vokã ãyash*), envireira (*shovo neshã ti hichi*) (MARTINI, 2003). O uso de derivados deste material segue presente na comunidade, bem como das técnicas de confecção destes entre homens e mulheres idosos e alguns jovens.

Algumas flores, conforme relatos feitos em 2004 são usadas para fazer pulseiras: *wimi* (*txeshe*), sororoca (*minha*), *yomeko*, *shoni pei*, *Pano sheki*, *kashkõ*, *peyo machi*, pau d'arco (*pooto*) (MARTINI, 2003). Este artesanato não foi encontrado recentemente na comunidade, as pulseiras encontradas apresentavam como único material as miçangas.

Ainda nas artes, se tem o uso de jenipapo (*nane*) e urucum (*mashe*), comuns em pinturas. Em 2004 citava-se o uso de algodão (*whasme*), usado por mulheres no tecer de redes, colares, braceletes e por homens envergando arcos e dando acabamento a flechas (MARTINI, 2003). Atualmente as pinturas são encontradas em ocasiões especiais como festival, e os derivados do algodão são artigos raros e não pude observar indivíduos tecendo peças.

Na tentativa de melhorar as condições dos recursos florestais, em 2008, a comunidade optou por adotar algumas medidas: não mais derrubar fruteiras para retirada de seus frutos e cortar o galho ou subir na árvore para apanhar seus frutos, evitando o corte desta por inteiro. Sugeriu-se também que fosse feito um estudo de viabilidade de recursos florestais não madeireiros, bem como um curso de marcenaria e incentivos ao plantio de mudas de madeira de lei. Por fim, se buscava o auxílio no manejo de palmeiras e cipós além de apoio aos Sistemas Agroflorestais (SAFs) (CPI-AC, 2008).

Os SAFs deveriam conter frutas nativas para alimentação humana e de animais silvestres. Para realização deste se teria viveiros de mudas e a elaboração de um levantamento de sementes e plantas frutíferas tradicionais. A busca em outras terras indígenas de variedades ali extintas também era almejada assim como a aquisição de mudas de plantas exóticas. O incentivo ao plantio de algodão para artesanato também seria contemplado neste aspecto.

Por fim se buscaria a regulamentação da profissão agente agroflorestal e aquisição de materiais para os mesmos. Todas as atividades teriam acompanhamento técnico de profissionais (CPI-AC, 2008). Pude perceber que a comunidade Noke koî vem aprimorando suas habilidades no estabelecimento de SAFs, através da implementação de viveiros, incentivo a formação de agentes agroflorestais e envolvimento junto a instituições, como a OPIRJ, que viabilizem trocas de semente.

Os recursos vegetais já foram tidos pelos Noke koî como alternativa de geração de renda, citando o manejo de madeira de lei, o comércio de sementes e atividades relacionadas aos palheiros (MARTINI, 2003). Porém, neste momento não foram encontradas atividades nesse âmbito que estejam sendo desenvolvidas. Apenas em algumas falas, de atores diretamente ligados a questão ambiental na comunidade, foi identificada a intenção de aquisição e cultivo de mudas de plantas de madeira de lei.

O cultivo de variedades tradicionais teria se intensificado a partir de 1998, através da ação dos agentes agroflorestais, porém atualmente estas atividades teriam sido reduzidas. A diminuição se daria por uma preocupação com o ambiente, além da dificuldade de controle sobre formigas de roça e a falta de tempo em decorrência do dever em cumprir atividades que lhes conferem salários.

“Antigamente a gente fazia muito roçado, roçado grande, mas quando fizemos o curso de ambiental nós decidimos que não íamos mais matar a mata assim, porque se matássemos a mata prejudicaríamos a água. Então a gente diminuiu roçado.”

Maurício Silva de Souza, aldeia Waninawa, 2014

Os Katukinas apresentam dietas alimentares justificadas tanto pela simbologia de alguns animais bem como faixa etária dos indivíduos ou casos de doença. Nestes dois últimos tópicos a dieta deve ser seguida pela família toda (por todos que apresentam laços consanguíneos). Alguns indivíduos já mencionam a quebra destas dietas como explicação para a redução atual do tamanho dos indivíduos jovens da comunidade.

Os Noke Koî não ingerem mambira (*vi'i*), preguiça (*nain*), rato (*maka*), mucura (*pisi mashon*), bule-bule, cuandu (*isan*), cachorro-do-mato (*kaman*), gato-do-mato (*ketsi*), ariranha (*hene kaman*), gato maracajá, cairara, todos os tipos de cobra, a coruja, o urubu, o bico-de-brasa, lagartos e candiru. Todos são considerados repulsivos, com exceção da preguiça (*posan*), que não é comestível por ser aceita como a transformação de um espírito, *yushin* (LIMA, 1994; LIMA, 1998; LIMA, 2000), do tamanduá-bandeira (*sha'e*) que dominaria os animais de caça, da onça-pintada (*kaman keneya*), justificando a iminência do povo *kamanawa* (povo onça) e da serpente que representa a fonte do saber xamânico (LIMA 1994; LIMA 1998; GOES, 2009).

Outros animais são controversos quanto ao uso alimentar. É o caso da irara (*voka*), da onça-vermelha (*kaman honshi*) e do coelho (*maka pantxoya*). O coelho no é chamado *maka pantxoya*, "rato com orelhas", provavelmente por se aproximar aparentemente de ratos não são consumidos. A ingestão da onça vermelha, segundo os idosos seria responsável por fraquezas (LIMA, 2000).

Nas restrições em detrimento da faixa etária se tem as proibições para crianças, como soim (*shipi*), o qual seria responsável pelo aparecimento precoce de cabelos brancos além de prejudicar o crescimento do indivíduo e provocar preguiça. Ainda no tocante a preguiça as crianças não poderiam ingerir o mandim-pintadinho (*yoma*) e o mandim-dourado (*kanai*). Caso comessem tartaruga de igapó (*nensa*) e tatu-rabo-de-couro (*kansho*) não tomariam banho e gostariam de ficar expostas ao sol. Araras, periquitos e papagaios por apresentarem pernas curtas e a carne dura, poderiam impedir o crescimento. Entre os peixes, é dito que a piranha (*maki*) não deve ser consumida por crianças e jovens de até aproximadamente vinte anos, com risco de provocar dores nas costas que os impediria de trabalhar (LIMA, 1998; LIMA, 2000).

Alguns contatos com animais, porém são incentivados, é o caso de esfregar o tutano do veado (*txasho napo*) nas pernas das crianças pode fazer com que aprendam mais rápido a andar. Passar o sangue do tatu-canastra (*pano imi*) na testa das crianças, pode fazer com que vivam muitos anos. Comer a cabeça do pica-pau (*voi mampo*) prepara os meninos para, no futuro, derrubarem árvores, acertando as partes ocas, facilitando assim a abertura dos roçados (LIMA, 1998; LIMA, 2000). Porém não foram citadas estas regras durante o período em que estive junto às famílias.

Durante a gravidez e enquanto os filhos têm poucos anos de idade, os pais e a própria criança não devem comer carne de nenhum tipo de macaco, caso contrário a criança ficaria agitada e choraria muito à noite. Durante todo o período da gravidez uma mulher deve abster-se de consumir a carne de animais de casco (*shakaya*), além de arraias e bodós, seres que têm sua morada debaixo da terra e em paliçadas ou que se mexem na terra, que podem dificultar o parto (LIMA, 1998; LIMA, 2000). A crença nessas contra restrições segue atual, me sendo relatado o caso de uma criança que estaria no hospital muito doente pela quebra dessa dieta. Ainda me foi permitida a convivência com uma jovem grávida, que evitava convicta a ingestão de animais com casco.

Mulheres menstruadas (*imiya*, "com sangue") devem evitar comer o fígado (*taka*) de todos os animais, medida que preveniria um aumento do fluxo menstrual. Durante o pós parto deve-se evitar a ingestão de grandes quantidades de água. Nesses períodos, é recomendado para suprir a sede o consumo de caçuma de macaxeira (LIMA, 2000).

Quando gravemente doentes (*vopi*), crianças e adultos não podem comer a carne de nenhum mamífero. As interdições alimentares também devem ser seguidas por seus parentes diretos, todos devem alimentar-se exclusivamente de vegetais, peixes e aves. Após o parto aplica-se a mesma dieta, à mãe e ao pai da criança recém-nascida (LIMA, 2000).

Os doces são evitados em caso de diarreia (*tesho tae*). Alguém com gripe (*toro tae*), não deve comer mamão, abacaxi, banana, cana-de-açúcar, por serem doces e inhome, pela sua consistência viscosa. A combinação do doce com a viscosidade provocaria aumento da secreção nasal. Para evitar o aumento do muco nasal, se deve também evitar peixes pegos com tinguí. Nota-se que tratando de alimentos de origem vegetal a restrição é individual (LIMA, 2000). Durante o período em que estive em campo, pude perceber que os doces dificilmente são evitados. Muitos destes, provenientes do centro urbano, são ingeridos pelas diversas faixas etárias, mesmo em caso de doenças. Nota-se a coerência no entendimento das dietas e indicação das mesmas, porém na maioria das ocasiões as regras foram desrespeitadas na prática.

A mais rigorosa de todas as dietas é a indicada nos casos de acidentes com ofídios. Deve-se evitar a carne de quase todos animais e também de vegetais. É indicada a ingestão apenas de carne de jacaré (*kape*) e nambu (*koma*), uma única variedade de macaxeira (*poto atsa*) e uma única variedade de banana (*poto mani*, banana-chifre-de-bode). Estas

recomendações devem ser seguidas por todos os parentes diretos: pai, mãe e irmãos da pessoa acidentada (LIMA, 2000).

Embora o consumo de carne bovina seja pequeno (alguns katukina não apreciam o sabor desta carne), diz-se comumente que a carne de boi (*voi*) não está sujeita a qualquer tipo de interdição. Já o consumo de carne de ovelha (*txasho*) e porco doméstico (*hono*) é orientado pelas mesmas interdições previstas para os animais silvestres (LIMA, 2000). Atualmente não pude perceber rejeições a carne bovina entre os Noke koî, me sendo relatado inclusive um caso onde um boi foi comprado, com o dinheiro de uma doação, para ser a ceia de final de ano de uma das aldeias.

A proibição ou a prescrição de alimentos, segundo a teoria popular, são baseadas em uma certa observação e experimentação. Apesar de se diferenciarem dos modelos científicos oficiais, não devem ser consideradas irracionais ou desprovidas de uma lógica e/ou de uma consistência interna, mas principalmente devem ser captadas pela riqueza que contêm (DANIEL & CRAVO, 2005). O que muitas vezes é visto como costumes estranhos, sanções, tabus, restrições extra-naturais à caça, pesca, etc., divisão de trabalho motivada por razões metafísicas, elaboração de rituais antes de atividades econômicas, pode ser a pedra angular do conhecimento indígena (LIMA & POZZOBON, 2005; RAMOS, 2014). Deve-se, portanto, considerar estas informações em projetos a serem desenvolvidos nestas comunidades.

Atualmente é presente entre os katukina do Campinas um choque entre “informações tradicionais” e as “informações adquiridas”. Notam-se estas influências no atual modelo de moradias, tratamentos de saúde, dieta, entre outros.

As casas na terra indígena apresentavam estilo regional (sobre pilotis) e embora sua construção fosse vista como uma tarefa masculina, as mulheres também participam. Os homens derrubavam as árvores no interior da floresta, tiravam as folhas das palmeiras (canaraí, jaci, buriti) para a cobertura, derrubam a paxiúba para fazerem o assoalho, transportavam todos esses materiais para o local da construção e, finalmente, construía a casa. As mulheres trançavam as folhas das palmeiras "tecem a palha" para a cobertura e preparavam caçuma ou alguma refeição para os homens que seus maridos costumavam chamar para ajudá-los (LIMA, 1994). Recentemente, ao final do ano de 2013, a comunidade foi contemplada pelo Programa Nacional de Habitação Rural (PNHR), através do qual foram recebidas 127 residências, abrangendo todas as famílias Noke Koî desta Terra Indígena (SANTOS, 2013; IUSTEN, 2014).

As casas atuais perderam a cobertura tradicional e ganharam brisadeiro, substituição justificada pelos indígenas pela escassez de paxiúba nas matas. A utilização de tita também foi substituída por pregos, e os pilares de envira também são raros. Estes pilares são encontrados apenas em extensões colocadas geralmente na parte posterior das residências, onde se dá o encontro entre as famílias, e frequentemente a comunhão de alimentos. Sendo assim, a parte interna das moradias acaba por servir na maioria dos casos apenas como dormitório.

As novas residências apresentam como novidade maior a utilização de concreto, madeira e telhas de material ecológico, diferentemente das residências antigas (Figura 12 e Figura 13). As moradias novas foram construídas um pouco mais afastadas das margens da BR 364, porém em alguns casos distantes também dos chafarizes. As construções são compostas por três cômodos em sua parte interna, além de conterem pias e banheiros em área externa. Estas moradias foram construídas com consentimento dos indígenas, que foram consultados quanto ao modelo e material a ser empregado. Embora no estado do Acre alguns grupos indígenas, como os Poyanawas, no município de Mâncio Lima, tenham preferido modelos constituídos de materiais tradicionalmente empregados, os Katukinas optaram por caminho distinto.



Figura 12: Modelo antigo de moradia da comunidade Noke koî. Fonte: MIGON, 2014



Figuras 13: Modelo atual de moradia da comunidade Noke koî. Fonte: MIGON, 2014

“Melhoraram nossas casas, mudou o ambiente.

Aqui na aldeia se usava madeira nas casas e elas eram muito perto da estrada, agora afastou um pouquinho...

“Agora com minha casa minha vida a aldeia está mais distante da estrada, está melhorando...”

Fernando Rosa da Silva, aldeia Campinas, 2014

O sistema de fornecimento de água e energia elétrica ainda não foi instalado em todas as novas moradias. Alguns indivíduos por iniciativa própria providenciaram instalações irregulares destes itens, porém ainda não se tem previsão de conclusão destas obras pelo programa. As novas moradias contam com sistema de fossa séptica, medida de elevada importância na Terra Indígena, caso os modelos de sanitários sejam aceitos

pela comunidade. Por hora com exceção das residências que já apresentam água encanada, boa parte dos indígenas segue fazendo uso dos chafarizes (figura 14), instalados em 1995 pela FUNASA, contendo sanitários e torneiras que fornecem água tratada. Estas instalações não apresentam instalações que considerem os costumes da comunidade, como já apontado no levantamento participativo de recursos naturais da terra indígena realizado em 2003. Sendo assim, acabam não tendo manutenção adequada, sendo frequente a falta de água potável nas aldeias e em alguns casos ainda sendo grande a distância das estruturas dos atuais agrupamentos residenciais.



Figura 14: Condições do chamado chafariz de uma das maiores aldeias da TI.
Fonte: MIGON, 2014

O processo de construção das moradias deixou vestígios de construção (Figura 15), que podem se apresentar como maléficis à comunidade, em razão da acumulação de água que pode facilitar a proliferação de animais transmissores de doenças, destacando-se dengue e malária.



Figura 15: Acúmulo de água próximo a residência. Fonte: MIGON, 2014

O contexto atual, de moradores sem instalações elétricas e principalmente hidráulicas individuais, inadequação das estruturas comunitárias e vestígios das obras corrobora o aparecimento e disseminação de várias doenças entre os indivíduos. É comum a coleta de água dos igarapés que percorrem as margens da BR 364 para utilização e

preparo de alimentos e higiene pessoal. Durante os 17 dias em que estive junto a comunidade, foram nove dias sem água potável disponível.

A estrutura de madeira das casas, encontrada antigamente, permitia que estas fossem transportadas e reconstruídas em outras aldeias, dependendo das situações econômicas, sociais e ambientais da comunidade. Estas estruturas também eram abandonadas quando algum adulto morria em seu interior ou quando morriam sucessivas crianças. Uma única morte não provocava a transferência, mas mais do que isso já tornava a permanência no local insustentável. Nos últimos anos a mudança de casa motivada pela morte parece estar diminuindo. Talvez devido às recentes inovações nos materiais usados para sua construção, madeira serrada ao invés da paxiúba, o que faz a casa mais pesada (LIMA, 2000).

Em 2008, no Plano de Gestão Territorial, no tocante a abrigos, foi citado que toda iniciativa para criação de nova aldeia ou moradia deve ser acordada por todas as aldeias, evitando que as famílias mudem constantemente, sendo que aquelas que realizarem mudança só serão registradas nessa aldeia após um ano. Pretendia-se também construir um local para receber visitantes, cada aldeia construiria uma Kupixawa, além de buscarem projeto de melhoria das habitações.

O modelo mais recente de moradias parece vir de encontro a essa intenção. Considerando sua base concretada, além dos termos do contrato firmado entre as partes, estas instalações não podem ser transportadas. Sendo assim, conforme os Noke koî, estas passarão a ser de posse não mais familiar, mas sim da comunidade. Desta forma a troca de moradia de uma aldeia para outra apenas se daria após consentimento das lideranças e mediante a troca de famílias, mantendo constante o número de famílias em cada atual aldeia.

A união de fatores como o modelo de moradias e regras estabelecidas predominantemente por lideranças pode influenciar diretamente os movimentos de sístole e diástole comuns aos Noke koî, dificultando a geração de novas organizações comunitárias. Esta dinâmica deve ser discutida e acompanhada junto à comunidade.

O pagamento de salários fixos para agentes de saúde e agentes de saneamento provoca um choque entre informações. As dietas e as formas de utilizar e misturar as comidas são cuidadosamente observadas pelos Katukina, como práticas de saúde cotidiana, assim como, a injeção de Kampo. Os tabus alimentares acompanhados de dietas de limpeza são fundamentais, segundo os Noke koî, para a cura de doenças e para o crescimento adequado e bem estar das pessoas Katukina (CPI-AC, 2008). Muitas destas dietas não estão presentes nos diálogos entre a equipe de saúde e a comunidade Noko koî, o que por vezes acaba dificultando a aproximação dos indígenas da equipe de saúde, sendo que em muitos casos doenças graves são notificadas apenas em estágios avançados.

Uma boa parte dos Noke koî tem como parte de sua alimentação, em razão da diminuição da caça, itens vindos do centro urbano (LIMA, 2001; CONSTANTINO, 2010) de Cruzeiro do Sul, alguns dias do mês, próximos ao recebimento de salários. São adquiridos basicamente carne de frango, farinha de mandioca, bolachas, salgadinhos, açúcar, sal e óleo. Algumas vezes são comprados itens (carnes, pães, picolés e sucos de buriti e açaí) provenientes de um vendedor ambulante que passa entre as casas, oferecendo-os. Destaca-se que estes alimentos acabam-se em poucos dias, em razão da divisão que segue os padrões de divisão de alimentos oriundos da TI. Porém, quando presentes são a base da dieta dos grupos familiares, que desconhecem os fatores nutricionais destes alimentos.

“Quando nós vamos pra cidade nós compramos...aí nós pegamos qualquer carona, mas nós gostaríamos de só pegar carona é com o que chama Nego, de caminhão vermelho.

De madrugada ele mesmo vem pra pega nós aqui e na volta nós viemos com ele pra cá também. Ele vem pegar nós aqui as 5 horas da manhã. Nós compramos em qualquer armazém....compramos lanche, macarrão, feijão, arroz, leite, café. Nós vamos só uma vez por mês. Minha filha só vai uma vez por mês também. Eu mesmo só vou agora no outro mês...agora só no outro mês que eu vou...e essa minha filha vai assim também, uma vez por mês. Não é todos dias, todas semanas, não. Só uma vez só.”

Maria Nilza Paixão de Souza Katuquina, aldeia Waninawa, 2014

Casos mais agudos de prejuízos à comunidade no tocante à insegurança alimentar atingem com maior vigor crianças e idosos, considerando-se além da quantidade insuficiente de alimento a má constituição da dieta (CASTRO, 1984). A desnutrição, causada segundo Castro (1984), pela falta de alimentos, dificuldades econômicas e desconhecimento dos princípios de alimentação balanceada, são algumas das principais causas de óbito de crianças indígenas. Sendo assim, se consente que causas sociais são sempre correlativas, a “deficiência alimentar”, causada primordialmente por fatores político-sociais.

Cerca de 40% de todas as mortes de índios brasileiros registradas desde 2007 foram de crianças com até quatro anos. O índice é quase nove vezes maior que o percentual de mortes de crianças não indígenas da mesma idade, que fica em 4,5%. Porém, segundo a Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) esses números têm caído consideravelmente. De 2000 para 2004 a taxa despencou de 74,6 mortes para cada mil nascidos vivos para 47,4. Na Terra Indígena Campinas, de um total de 188 crianças em 2013, foram registrados três óbitos, e em 2014, até o mês de julho, entre 194 indivíduos menores de 5 anos, ocorreram duas mortes, porém são 28 as crianças com desnutrição concreta ou risco de desnutrição que vêm sendo acompanhadas pela equipe de saúde. Como medida emergencial a equipe de SESAI distribui nas aldeias mingau, auxiliando no suprimento das necessidades das crianças (Comunicação pessoal de representante do SESAI- DSei- ARJ polo base de Cruzeiro do Sul – Acre).

Como vestígio da ingestão de alimentos industrializados, provenientes de aquisição de assalariados e de beneficiários, além da deficiência nutricional, são encontradas embalagens plásticas espalhadas pelo território. Lima & Pozzobon (2005) e Ramos (2014) alertam para relação entre demarcação de território e estreitas relações com o mercado, decorrentes da incompatibilidade entre os sistemas tradicionais de exploração dos recursos e a fixação em um território determinado.

Despertados pelo aumento da quantidade de lixo não-orgânico na terra indígena, os Noke koî decidiram em 2008 propor algumas soluções visando à diminuição do impacto destes: orientar as famílias quanto aos cuidados com os resíduos, não descartando-os de forma inadequada, incentivar a separação de lixo não orgânico, sinalizar a BR evitando que sejam ali jogados resíduos, levar cestas e paneiros em ocasiões de compra evitando a geração de resíduos desnecessários. Se exigiu também que os resíduos, incluindo os da merenda escolar da merenda escolar, fossem coletados pela prefeitura (CPI, 2008). Durante o período em que estive em campo pude perceber apenas uma coleta de resíduos, não sendo do conhecimento dos indígenas a frequência deste ato na TI.

Atentando para a auto suficiência da comunidade, prevendo cuidados com ambiente e sociedade, os Noke koî apontaram em 2008, em seu plano de gestão territorial, medidas relevantes como a formação de agentes agroflorestais, curso de formação técnica para gestores de projetos indígenas, curso de saneamento básico, curso de edição de

vídeo, curso de marcenaria, cursos de informática, curso de administração e gerenciamento, capacitação em saneamento básico, além de curso de legislação ambiental e indigenista. Além destas propostas citava-se a intenção de aquisição de equipamentos necessários à fiscalização do território da TI.

Pude perceber que algumas atividades propostas no documento do plano de gestão territorial vêm sendo desenvolvidas, destacando-se o curso de edição de vídeo, e capacitação em saneamento básico e o curso de formação de agentes agroflorestais, da qual tive a oportunidade de participar. Porém, as regras seriam válidas até 2010, onde seria feita nova avaliação dos recursos. Os relatos quanto à ocorrência ou não deste não foram esclarecedores.

1.4.2 A Reciprocidade Como Regra Maior Entre Os Noke Koî

Os Katukina do Campinas almejam que a cooperação entre eles deva transpor os limites dos agrupamentos residenciais ou do círculo de parentes (LIMA, 1994). Em todas as falas foi homogênea a ideia de que se alguém não dividir seus bens e mesmo sua força de trabalho não terá castigo algum. Pude presenciar o compartilhamento de alimento, roupas, utensílios domésticos em todas as residências durante todos os dias em que estive junto a comunidade. Independentemente da quantidade disponível e da origem destes itens estes foram em todas as ocasiões compartilhados.

“Quando nós vamos pra cidade se nós comprarmos um peixe, saca de peixe, nós chamamos as outras mulheres as outras coisinhas e as outras...assamos na brasa aí nós comemos todos juntos, as criança, as mulheres, os homens, todo mundo vem comer junto!

Quando tem caiçuma nós botamos um panelada de caiçuma, o suco também, e nós bebemos tudo juntos, as criança com os homens, sempre tudo junto.

Quando nós não temos o peixe, a carne e cozinhamos só mandioca, ou quando tem o açúcar, quando tomamos café, uma panelada chamamos tudo mundo, de todas casas, aí nós bebemos todos juntos.

Quando tem comida nós comemos todos juntos, quando não tem...aiiii em cada casa nós só comemos mandioquinha com café.

Caça aqui é difícil filha... agora é difícil caçar.

Parece que os brancos invadiram nossa terra aí espalharam nossa caça tudinho...”

Nilza Paixão, aldeia Waninawa, 2014

O alimento, como já tratado neste estudo, não é encontrado com abundância, porém este quando existente nunca é negado entre os indivíduos de um mesmo grupo familiar ou afim. Por quatro vezes recebi oferta de alimento vindas de outras residências. Uma se tratava de piabas assadas, outra da sopa feita com peixe e banana, nos dois eventos eu havia participado das pescarias. Ainda pude beber um mingau de banana durante a lida com o roçado e por fim a já então mencionada fração de pernil de cotia.

No primeiro caso tive direito a ingerir uma única piaba, medindo cerca de três centímetros, acompanhada de macaxeira à vontade; a sopa foi compartilhada por cerca de quinze indivíduos, uma caneca alimentou quatro pessoas, o mingau foi compartilhado por cerca de nove pessoas; e finalmente a cotia, dividida entre oito pessoas.

Destaca-se entre os Noke Koî, assim como em muitas outras comunidades indígenas, o hábito de compartilhar os recipientes onde estão os alimentos, sendo assim

o ato de alimentar-se garantia da pessoa como ser relacional, sendo este uma necessidade social. Este costume que deve ser respeitado, pelo seu papel social, deve também ser observado/acompanhado, visto que se tem a notificação até julho de 2014 de 12 casos de hepatites virais entre os indígenas desta comunidade (Comunicação oral de representante do SESAI- DSei- ARJ polo base de Cruzeiro do Sul – Acre).

Pode-se receber do alimento a ser preparado ou em sua forma final de preparo. A primeira divisão ocorre antes de cada núcleo familiar se dirigir às casas, o nível interno é coordenado pela matriarca de cada casa. A quantidade recebida por indivíduos é semelhante, podendo obter quantidade um pouco maior o elemento que tiver realizado alguma tarefa de importância para a comunidade, ou entre parceiros sexuais ou aspirantes a sê-los.

A importância das mulheres na divisão do alimento pode ser explicitada nos jogos e brincadeiras da comunidade. A dinâmica dos jogos tematiza bem a divisão de gênero na economia tendo sido descrita por Lima (1994). Durante os jogos e brincadeiras, as faixas etárias interagem em diferentes grupamentos. Em todos os grupamentos se faz presente uma belicosidade e ao mesmo tempo cooperação entre gêneros. Nestes jogos o final sempre se dá quando mulheres estão sob a posse dos itens alimentares, sendo assim metaforicamente equivalente ao que ocorre no cotidiano. O jogo se encerraria não com uma vitória das mulheres, mas sim com um empate, que beneficia a comunidade como um todo, na medida em que estas dividem o bem (LIMA, 1994). Na interpretação dos jogos se percebe a circulação e atualização de redes de aliança, respeito e retribuição.

Estas atitudes corroboram os escritos de Mauss (2003) o qual relatava ser da natureza do alimento ser partilhado; não dividi-lo com outrem é “matar sua essência”, é destruí-lo para si e para os outros. A riqueza seria produzida para ser dada.

A vida material e moral, simbolizadas nesse momento pela troca, indicam que esta seria desinteressada e obrigatória ao mesmo tempo. Essas obrigações se exprimem de maneira mítica, imaginária, simbólica e coletiva: o ato de trocar assumiria o aspecto ligado às coisas trocadas; a comunhão e a aliança que elas estabelecem são relativamente indissolúveis. Se tornaria justificável a maneira pela qual subgrupos dessas sociedades segmentadas estariam constantemente imbricadas uns nos outros, e sentindo que se devem tudo (MAUSS, 2003, p.232).

Se reconhece a existência de uma correlação entre a vida econômica e a vida social do grupo “onde a produção faz parte da cadeia de sociabilidade e a ela é indissociavelmente ligada” (CASTRO, 2000 *apud* MOREIRA, 2007). O indivíduo seria envolto por uma mistura de sentimentos, composta pelos direitos que possui, e outros sentimentos mais puros, como a caridade, “serviço social” e solidariedade (MAUSS, 2003).

Assume-se que para “ser socialmente” precisa dar, receber, e pra dar, precisa produzir, produzir, para reproduzir a dívida, para dar de novo. A reciprocidade geraria assim, via redistribuição, uma produção socialmente motivada, a qual constituiria um fator de desenvolvimento econômico (SABOURIN, 2001, SABOURIN, 2009). Com este conceito compartilho também as ocasiões em que não fui incluída na repartição de alimentos: o vinho de açaí e a polpa do côco, os o quais avistei uma única vez cada um.

A família envolvida no preparo do açaí questionava as intenções do meu trabalho e de que maneira ele contribuiria para a comunidade. Acredito ter dado meu melhor na explicação, mas ao final, não devo ter sido aprovada. Na ocasião do côco, vi alguns poucos jovens escondidos comendo o côco, estes não apresentavam domínio sobre o português e não acompanhavam com tanta frequência minhas atividades. Assim, me coube aceitar o não merecimento destes alimentos e seguir buscando cativar aos poucos

mais do que a repartição dos itens alimentares o reconhecimento de todos na comunidade. Quando se fazia urgente recorria às bolachas ou macaxeira nas residências dos mais idosos da comunidade, ou lideranças, os quais já haviam tido maior contato com pesquisadores, reconhecendo minhas intenções. Destaco a atitude da matriarca da família em que residi. Com o passar dos dias ela aumentava a porção de comida destinada a minha pessoa, culminando no último dia com a permissão da escolha no preparo da carne. Ainda, saliento o ato da mãe desta matriarca, que dividiu uma única fruta, medindo cerca de dois centímetros, com intenção de acalmar a minha sede, inevitável após estarmos há quatro horas na lida do roçado sob escaldante sol.

Entre os entrevistados, 23 pessoas compreenderam a questão referente à divisão de seus alimentos, a totalidade destes admitiu dividir os seus alimentos. Apenas oito destes compreenderam o que seria um castigo/punição neste contexto, afirmando que não há nenhuma medida tomada caso algum indivíduo não divida sua produção.

Um indígena demonstrou em suas falas aceitação quanto as invasões das comunidades vizinhas da terra indígena. As afirmações emergiram em contexto que abordava a dificuldade em obter alimento e a prática de compartilhar.

“Os brancos que moram ao redor da nossa terra são como a gente...
Eles não têm nada, entendeu?
Não tem açude, casa boa para morar, tanque para pôr peixe...
Eu acho que o entorno já mexe na nossa terra indígena porque eles não tem de onde tirar... para saciar fome...
É por isso que invadem nossa terra. Então temos que dividir as coisas né...”

Maurício Silva de Souza, aldeia Waninawa, 2014

Foram três entre os onze entrevistados os indivíduos que afirmaram que a geladeira, já encontrada em algumas casas na terra indígena, influenciaria na divisão dos alimentos, permitindo que parte seja guardada por mais tempo. Quase metade dos entrevistados, cinco, cita como função primordial da geladeira gelar a água, sendo que muitos admitiram já terem tido uma destas e ter a vendido, não sentindo falta da mesma. Em algumas casas onde a energia elétrica ainda não foi instalada, pude ver algumas geladeiras servindo para armazenar alimentos industrializados, como se fosse um armário.

Porém, este mesmo pensar não se aplica aos recursos financeiros dos Noke koî. Especulações sobre formas de obtenção de dinheiro e gasto deste, tanto no tocante ao nível individual como no nível institucional são frequentemente presentes em diálogos entre os indígenas. Este assunto será abordado com maior detalhamento no capítulo seguinte, porém aqui descrevo uma situação interessante a que fui submetida em campo.

Durante o período em que estive em campo foi lançado o edital do Prêmio de Cultura Indígena. À medida que percorria as residências me era solicitada ajuda na compreensão do edital, bem como na elaboração de propostas e escrita dos projetos. Ao todo foram 13 solicitações, destacando que muitas delas se repetiam, evidenciando a falta de diálogo entre os indivíduos, que buscavam chegar ao prêmio sozinhos, ou em pequenos grupos, formados por indivíduos de um mesmo grupo familiar. Era frequente a tentativa de inserir um item relacionado à alimentação no orçamento do projeto.

Deve-se refletir sobre as influências na comunidade que os elementos recebedores de salários e diretamente ligados a projetos relacionados a instituições externas apresentam na comunidade.

A renda monetária tem implicado a diminuição do tamanho dos roçados e, em muitos casos, causa desacordos entre os moradores. A facilidade de comprar

mercadorias e a proximidade com o comércio permite que as pessoas cacem e pesquem menos, ou façam roçados menores. Pode-se também pagar determinados serviços prestados. Com isso, a organização social tem sofrido modificações sensíveis, principalmente nas práticas de troca de dia de trabalho, troca de alimentos e vizinhança/repartição de carne ou peixe (MARTINI, 2003, p.61).

A escassez de alimento foi tema da maioria dos diálogos, sendo fator chave da construção social da realidade da comunidade, se constituindo assim como um problema social, seguindo a definição de Lenoir (1996). O aparecimento de um problema social resulta de transformações que afetam a vida cotidiana dos indivíduos e cujos efeitos diferem segundo os grupos sociais. A fase de reconhecimento deste pelas instituições estatais é uma das fases essenciais no processo. Este fato será melhor avaliado no capítulo seguinte.

1.5 CONCLUSÕES

Durante o período em que estive junto à comunidade Noke koî pude perceber certa falta de coerência nas regras que a comunidade assumiria seguir, assim como o desconhecimento de várias normas e informações pelos indivíduos. A presença de órgãos externos se deu em momentos pontuais, sendo que na maioria destes momentos poucos indígenas participaram dos encontros. Estes fatores somados à percepção comunitária da redução dos recursos naturais e alterações nos itens alimentares indicam que alterações culturais e influências externas mereçam ser reavaliada na comunidade.

Limites de usos territoriais, temporais, quantitativos ou de tecnologias de extração de recursos não são claramente estabelecidos, nem mencionados na rotina da comunidade. Apenas as dietas alimentares fazem parte destas restrições como senso comum. Estas proibições apesar de serem conhecidas e respeitadas ideologicamente por todos já são quebradas por algumas famílias que justificam a falta de opções alimentares. Lideranças chegam a citar a quebra destes tabus como justificativa para o tamanho reduzido dos jovens atuais. Ainda, a integração destas informações com as metodologias conferidas ao Distrito Sanitário Especial Indígena do Alto Rio Juruá (DSEI-ARJ) polo base de Cruzeiro do Sul, pode ser reelaborada.

Sempre que a fome alcançava os discursos, eu questionava os indivíduos sobre a busca por soluções. Muitos citavam a ocorrência das reuniões referentes ao plano de gestão territorial, realizado em 2008. No entanto, quando o assunto era aprofundado a quase totalidade não reconhecia as regras e nem a execução da totalidade de estruturas e atividades decorrentes do documento. Informações sobre a utilização e cuidados com tais também eram obscuros. Muitos relatam que quando se tem algum problema este é tratado primeiramente pelas lideranças, informação confirmada nas conversas com elas. Estes fatos não ressaltam e nem enfatizam a importância da participação da maior quantidade de indivíduos e grupos de usuários no processo de elaboração e modificação de regras.

Os indígenas não têm domínio das informações referentes à quantidade atual de moradores, nem de áreas de produção na sua comunidade e nem de áreas vizinhas. Estas esferas evidenciam a falta de conhecimento dos usuários quanto aos bens com os quais têm direitos e deveres, bem como com quem os compartilham. Questionados os indígenas dizem terem tido uma única oportunidade de encontro com indivíduos de comunidades vizinhas para discutir o uso de recursos comuns bem como possíveis regras para lidar com estes. Deve-se atentar para a existência de diferentes usos dos recursos naturais, estimulando uma análise mais detalhada das relações entre os grupos existentes em um mesmo espaço (SCHIMIDT *et al.*, 2009).

Ações de levantamento de dados demográficos e ecológicos nas comunidades vizinhas à terra indígena também seriam recomendados, bem como reuniões periódicas entre as diferentes comunidades e órgãos responsáveis. Mecanismos de remediação deveriam ser sancionados por todos os grupos.

Destaca-se neste contexto a sugestão de estudos que atentem para a questão da caça. Recomenda-se que estes abordem a área indígena bem como o seu entorno. Se faria necessário um tempo maior de observações e análise de discurso no tocante a horários de caça, em todas as comunidades. Embora se reconheça que antigamente estas atividades eram realizadas durante o dia entre os katukina, atualmente se tem evidências de que este hábito possa estar sendo alterado. Indica-se também, atenção à riqueza e diversidade de espécies presentes na área, além dos diferentes hábitos relacionados a arte de caça executados pelas diferentes comunidades humanas.

No levantamento participativo de recursos naturais da TI, realizado em 2003, indica-se o incentivo a proteção e fiscalização efetiva no entorno das Unidades de Conservação. A criação de novas áreas protegidas no entorno da comunidade também é indicada.

Atividades de monitoramento de uso de recursos chegaram a ser desenvolvidas na Terra Indígena, porém por breves períodos, logo após o asfaltamento da BR-364. Assim, se tem a impossibilidade de reconhecer o sucesso ou não das medidas adotadas, bem como a reestruturação dessas, caso fosse necessário. Acompanhamento técnico neste item torna-se relevante, padronizando métodos que possam indicar o real cenário e sua evolução. Esta falta de reconhecimento da atualidade não estimula que as regras previamente aceitas sejam seguidas ou reformuladas, conseqüentemente se tem uma falta de domínio destas. Assim, caso as regras não sejam cumpridas não se tem punições aos indivíduos.

Ainda, pelo histórico dos Noke koî, percebe-se uma horizontalidade assimétrica de poder, que muitas vezes culminam na busca de nova área de moradia pelos reprimidos. Este formato interno de organização merece ser considerado no estabelecimento de regras referentes a gestão de recursos, a fim de possibilitar diálogos entre o maior número possível de participantes em momentos de criação de metas e restrições bem como nas atividades de monitoramento de ações.

As dinâmicas sociais, principalmente as migrações de indivíduos entre a TI do Rio Gregório e a TI Campinas, relativamente constantes e muito relevantes no histórico Noke koî, devem ser consideradas nos programas de gestão de recursos. Estas migrações, conforme indicado no levantamento participativo de 2003 são fundamentais para o bem estar comunitário e resguardando os limites “invisíveis” baseados em relações de parentesco entre os moradores. Este cenário pode ser sugerido como barreira na adequada elaboração e adoção de regras a serem formuladas e seguidas pelos indivíduos. Este fenômeno torna permanente a reconfiguração de laços entre os indivíduos e desses com o território, porém sua dificuldade de abordagem não pode resultar em negligência. Se sugere que as ações propostas, inclusive as organizadas por agentes externos, leve em conta essa situação, propondo que as atividades sejam preferencialmente realizadas junto às comunidades de ambas as terras indígenas.

Destaca-se que a maioria das regras estabelecidas pela comunidade indígena não são reconhecidas por unidades externas, inclusive por muitas proponentes de projetos. A incoerência na língua em documentos oficiais também é um fator que deve ser levado em consideração.

Neste cenário de incompatibilidade de informações salienta-se as dificuldades na área da saúde. Deve-se buscar o diagnóstico e tratamento de indivíduos portadores de doenças infectocontagiosas, considerando o elevado contato de muitos indígenas com centros urbanos. Estas medidas evitam que através de ações tradicionais como compartilhamento de recipientes de alimentos a propagação destas enfermidades possa vir a afetar gravemente a saúde individual bem como a estrutura geral da comunidade.

A diminuta utilização de linguagem escrita também pode corroborar o sucesso insuficiente no estabelecimento das regras. Sendo estas difundidas apenas oralmente, torna-se relevante a incorporação das normas pela comunidade para que se tornem de domínio público. Em muitos casos se tem uma dificuldade de interpretação dos mecanismos em razão da falta de domínio tanto da língua portuguesa pelos indígenas, como da língua Noke Koî pelos colaboradores externos. O incentivo da participação de linguistas nos processos decisórios deveria ser melhor avaliado, sugerindo incentivo da participação de integrantes da comunidade, excluídos muitas vezes destas atividades.

Estes agentes podem ser fundamentais na motivação e participação de maior quantidade de indivíduos nestas ocasiões, além de facilitar as atividades de técnicos.

Sugere-se que maiores esclarecimentos a respeito da legislação brasileira ambiental e indigenista devam ser repassados ao Noke koî, solicitação que já vem sendo feita por estes. Deve-se atentar para as dúvidas dos indígenas bem como no processo de busca por soluções não previstas até o momento pela constituição porém já presentes no cotidiano Katukina. Nota-se que neste ramo do conhecimento muitos aprimoramentos devem ser feitos.

Por fim, vantagens e desvantagens das políticas de benefícios sociais e processos de monetarização nas aldeias devem ser monitoradas e discutidas junto à comunidade. Deve-se atentar para os riscos deste modelo de desenvolvimento entre populações que até pouco tempo, viviam basicamente do extrativismo e agricultura. Atenção principal deve ser conferida às alterações culturais cujas consequências não sejam claras aos indígenas, destacando-se a obtenção e consumo dos itens alimentares.

CAPÍTULO II: ALTERNATIVAS FORMAS DE VIVER OU SOBREVIVER: A METAMORFOSE DOS RECURSOS COMUNS DOS NOKE KOI

RESUMO

Assumindo-se as dificuldades relacionadas à segurança alimentar na comunidade Katukina (Noke Koî) e, sendo estas reconhecidas pela sociedade como um problema social, buscam-se soluções, sendo muitas destas relacionadas à “sociedade envolvente”. Entre os atuais caminhos de inserção no mundo das mercadorias que vêm sendo traçados pelos Katukina, se reconhece a relação singular que os indígenas possuem com o ambiente florestal, destacando-se a prática de uso do Kampo. A comunidade recentemente parece estar iniciando reflexões a respeito da incompatibilidade de lógica do sistema capitalista com a lógica katukina, fortemente baseada em sistemas de parentesco. Objetivou-se verificar quais são os recursos comuns, com enfoque nos bens imateriais, aliando as informações a alterações culturais na comunidade. Atenção às falas relacionadas às atividades de rituais e inscrição em editais de projetos foram fundamentais para organização deste trabalho. A obtenção dos dados se deu a partir da realização de entrevistas semi-estruturadas, caminhadas transversais, diagrama de Venn e etnografia. Foram observadas alterações em adereços utilizados em rituais e festas na comunidade, destacando o aumento no tamanho de alguns elementos bem como substituição de outros e incorporação de novos. A transmissão e valorização de elementos da medicina tradicional vêm sendo incentivadas e reconhecidas pela comunidade. No entanto, os rituais realizados fora da terra indígena ainda não seguem regras e nem demandam organização comunitária. Torna-se fundamental compreender as relações da comunidade indígena com elementos externos, atentando ao avanço dos valores, os quais se deslocam para além da exploração da mais-valia e das finanças, se situando no âmbito da apropriação da cultura e de bens simbólicos. É preciso saber até onde cada sociedade quer ir com estas mudanças, na capacitação, na autonomia e no controle das atividades de desenvolvimento.

Palavras-chave: Bens comuns imateriais, Indígenas, Katukina.

ABSTRACT

Taking into account the difficulties concerning food security in Katukina (Noke Koï) Community and once they are known as a social problem, solutions are needed and many of them are related to the “sociedade envolvente”. The Katukinas have been passing through different strategies of insertion in the world of commodities and, in this context, their relation with the forest environment such as the use of Kampo deserves attention. The community seems to be reflecting about the conflicts between capitalist and katukina’s systems, the last strongly based on parental links. The aim of this work was to verify which are the common resources focusing on non-material goods and relating them to the changes in temporal space. It must be addressed that the speeches related to ritual activities and applying to projects were essential to this work. Data achievement was based on semi-structured interviews, Venn’s transversal analysis and diagram and ethnography. We found changes in apparatus used in rituals and community parties such as increase in size of some and replacing and adding others. The spreading and enrichment of elements from traditional medicine is been encouraged and high valued by community. However, rituals that happen outside of indigenous land don’t follow rules and do not require community organization. It is essential to understand indigenous relations with external elements, paying attention to transformation of values that exceed money-related issues, been part of a context of culture appropriation and symbolic goods. It is important to understand each society’s goal with those changes in the capacity autonomy and control of developmental activities.

Keywords: non-material goods, indigenous, Katukina

2.1 INTRODUÇÃO

“...o ser social é aquilo que foi: porém, aquilo que uma vez foi ficou para sempre inscrito não apenas na história, o que é óbvio, mas também no próprio ser social, nas coisas e nos corpos. A imagem do porvir aberto, com infinitos possíveis, dissimulou o fato que cada uma das novas opções (mesmo tratando-se de opções não feitas do deixar-fazer) contribui para restringir o universo dos possíveis... O processo de instituição... a incorporação como acumulação nas coisas e nos corpos de um conjunto de conquistas... aniquila continuamente possíveis (saídas) laterais. À medida que a história avança, estes possíveis tornam-se cada vez mais improváveis, mais difíceis de se realizar, porque a passagem à existência suporia a destruição, a neutralização ou a reconversão de uma parte maior ou menor da herança histórica – que também é um capital...”

(BOURDIEU, 1989)

O trabalho junto a comunidades tradicionais e indígenas exige um olhar aguçado e sensível destinado à aproximação do simbolismo de certos elementos. Apenas optando por este caminho torna-se possível aventurar-se a compreender as dinâmicas que envolvem estes grupos. Neste contexto, os aspectos relacionados aos bens imateriais tornam-se relevantes, permeando inúmeras questões. Este capítulo se propõe a apresentar uma descrição do que até então se conhece sobre os bens imateriais, seguindo-se da elucidação das camadas sociais da comunidade Noke Koî. Estas informações são necessárias visando à identificação dos bens imateriais na comunidade bem como alterações em dinâmicas relacionadas ao seu uso e modificações da estrutura comunitária dos atores envolvidos no processo de gestão.

2.1.1 Recursos Comuns Imateriais

Nos últimos 20 anos, configurou-se um veio importante da discussão sobre bens comuns, trata-se do enfoque dos bens intelectuais. Alguns autores preferem referir-se a estes bens com termos como “imateriais”, “informacionais”, “culturais”, “da mente”, “do conhecimento”, “criativos”. Esta diversidade na nomenclatura se dá pelo fato desta área do conhecimento derivar de avanços teóricos decorrentes de diversos campos. Entre estes se encontra o estudo das redes de comunicação e da colaboração por meios digitais, além da crítica a propriedade intelectual (VIEIRA, 2014).

Até a publicação de *Governing the Commons* (Ostrom, 1990), os estudos em torno de bens comuns eram enfocados no compartilhamento de bens materiais: estoques pesqueiros, sistemas de irrigação, extrativismo florestal, terra para plantio etc. Duas das poucas exceções a essa regra são o ensaio sobre o silêncio como um bem comum, e os de trabalhos de sobre o espectro eletromagnético (VIEIRA, 2014).

A informação e o conhecimento, em particular, só seriam abordados na segunda metade da década de 1990 em diante, em trabalhos como os de Charlotte Hess (1998) e Yochai Benkler (1998) (VIEIRA, 2014). Hess (2008) apresentou um mapeamento de “novos comuns”, no qual ela propõe a existência de oito grupos de bens comuns imateriais, sendo estes ligados à cultura (*Cultural Commons*), compartilhados por moradores próximos relacionados (*Neighborhood Commons*), infraestrutura (*Infrastructure Commons*), áreas do conhecimento (*Knowledge Commons*), saúde e

medicina (*Medical and Health Commons*), mercado (*Market Commons*), tradicionais (*Traditional commons*) e globais (*Global Commons*).

Estes bens se popularizaram junto ao momento em que a África do Sul se apresentava como vitoriosa em sua iniciativa de licenciamento compulsório de medicamentos contra a AIDS, a internet já era bastante difundida e o acesso aberto a literatura científica ganhava forças (VIERA, 2014). O enfoque jurídico também se voltava para estes bens em razão da atração econômica que estes provocam em indústrias (LEONEL, 2010).

As categorias que embasam os bens comuns como um todo, são a exclusão e a subtraibilidade (ou rivalidade), que indicam nas palavras de Vieira (2014) respectivamente, “quão difícil é excluir terceiros do uso desse bem, e o quanto um uso desse bem subtrai da sua disponibilidade para (ou rivaliza com) o uso de terceiros”. Porém, estes “novos bens comuns” compartilham algumas características distintas dos “bens comuns tradicionais” ou materiais (VIEIRA, 2014). A nova categoria proposta apresentaria baixa rivalidade e eventualmente anti-rivalidade. Parte destes bens ainda são possíveis de reprodutividade técnica, podendo ser multiplicados facilmente, tendendo a serem pouco escassos, além de serem utilizados por vários indivíduos simultaneamente (VIEIRA, 2014). Por fim, com o avanço do capitalismo global, das questões da digitalização e da minimização de limitações culturais e circulação, surgiriam questionamentos sob a ótica de bens comuns imateriais. Menciona-se a possibilidade destes virem a tornarem-se bens comuns globais (DIEGUES & MOREIRA, 2011; VIEIRA, 2014). Esta colocação seria desafiadora aos princípios propostos por Ostrom (1990), como norteadores de gestões bem sucedidas.

Teria-se, por exemplo, elevado grau de dificuldade na definição clara de fronteiras (tanto do conjunto de recursos, como da comunidade de usuários), no estabelecimento de regras (que devem ser constituídas e monitoradas pela comunidade). O desenvolvimento de sanções graduadas necessárias as resoluções de conflitos também seria desafiador. Ainda, teriam de ser melhores avaliados os itens referentes ao princípio das camadas de organização.

Segundo Ostrom (1990), os membros de um bem comum se organizam em vários níveis consecutivos, de tamanho crescente. Os indivíduos pertencentes a cada camada se relacionariam de maneira horizontal, porém entre as distintas camadas a relação tenderia a ser vertical. Aspectos decorrentes da relação com o Estado (de caráter vertical) ainda apresentam lacunas, assim como a relação horizontal com outros grupos sociais para além da comunidade do bem comum (VIEIRA, 2014). Esta teoria deve ganhar novos adereços no cenário dos bens imateriais.

O nível de relação com o Estado merece atenção visto que as comunidades dos bens comuns negociam com autoridades governamentais o reconhecimento de suas formas de organização, e fazem uso de serviços que são providos pelo Estado. Ainda, em geral, os bens submetem-se a leis e políticas impostas por autoridades governamentais, por sua vez também compostas de camadas imbricadas.

Alguns autores indicam que discussões sobre propriedade intelectual vêm se acirrando na Europa, provocando consequências no Brasil. Timm & Caovila (2010) indicam o pensar de alguns autores sobre este assunto:

São autores que defendem no âmbito internacional, uma interpretação do TRIPS (Acordo no Âmbito da Organização Mundial do Comércio) sobre padrões mínimos de proteção da propriedade intelectual à luz de Convenções Internacionais sobre Direitos Humanos, Sociais e Econômicos no âmbito da ONU (Organização das Nações Unidas). No âmbito doméstico, uma interpretação das leis de propriedade intelectual à luz da Constituição Federal

da República do Brasil e dos direitos fundamentais individuais e sociais (TIMM & CAOVILO, 2010, p. 50).

Por fim, alguns trabalhos sugerem que o avanço do processo da transformação de saberes em “objetos”, e assim da mercantilização sobre alguns bens intelectuais podem ter efeitos deletérios para a sociedade, inclusive no tocante a direito sobre educação e cultura. Neste caso deve-se refletir, conforme De Angelis (2012) que um bem comum não é apenas um conjunto de recursos, de coisas, é também um produto social, uma prática (VIEIRA, 2014). Mais do que uma relação entre pessoas e objetos, a ideia de propriedade diz respeito a uma “relação entre pessoas em torno de objetos” (STRATHERN *et al.*, 1998 *apud* LIMA, 2008).

2.1.2 Camadas Sociais E Domínios Na Sociedade Noke Koî

Este assunto foi amplamente abordado por GOES (2009) o qual seguirei como base para discorrer sobre esse tema, relevante no contexto do presente trabalho.

A produção de uma família extensa, com a criação de filhos que sejam bons caçadores e tenham aptidão para trabalhos agrícolas é um ideal fortemente enraizado entre os Noke Koî, garantindo que se viva bem (GOES, 2009). Os descendentes e afins compõem grupos de trabalho, um poder sobre o território e certa instância na escala política, constituindo assim um agrupamento doméstico (LIMA, 1994; LIMA, 2000; GOES, 2009).

Os agrupamentos domésticos adquirem sua coesão através da figura dos Donos/chefes (*niaivo*). Estes são responsáveis pela articulação dos indivíduos, exercendo seu domínio (não dominação) em um espaço constituído pela horizontalidade das relações de poder (DELEUZE & GUATTARI, 2008). O chefe não representa o agrupamento, congrega-o. Estas figuras centrais constituem famílias extensas, muitas vezes sendo poligâmicos (GOES, 2009).

Estando em inúmeras reuniões interaldeãs, relacionadas a assuntos diversos se tem atualmente a figura do cacique. Esta posição tal como vigora entre os Katukina é relativamente recente, datada ao final da década de 1990, quando se tem o processo de abertura de novas aldeias na Terra Indígena. Os caciques mais bem reconhecidos pela comunidade Noke koî apresentam ações que os aproximam a função de chefes (GOES, 2009).

Ainda no tocante à nomenclatura de cacique, um dos indivíduos na comunidade se auto denomina cacique geral para alguns setores do indigenismo acreano, fato que pode ter sido atribuído por ser um dos idealizadores e organizadores principais do festival dos Noke koî. Pela elevada capacidade de organização e pela necessidade de agregar atividades ele pode ser considerado forte, ou dono (dito *mesti* pelos indígenas) (GOES, 2009).

Com a emergência das associações indígenas, almejando a defesas de direitos fundiários e/ou culturais, e questões de construção de identidade coletiva bem como a delimitação de fronteiras étnicas, surgem as lideranças. Estas pessoas não necessariamente constituem família extensa e articulação territorial, mas apresentam eminência política, tendo capacidade de inserção em redes de aliança com instituições e outros parceiros não-indígenas. As lideranças tendem a ser integrantes de grupamentos domésticos mais extensos, geralmente filhos de chefes (GOES, 2009). Muitas vezes, por acabarem executando ações junto ao estado ou a órgãos não governamentais são remuneradas.

Com a forte intenção de constituir uma coletividade e de estabelecer novas redes sociais encontram-se as lideranças que presidem a Associação Katukina do Campinas (AKAC), criada em 1999, como medida de compensação da BR 364 (PESSOA, 2010). Um processo paralelo a criação desta, foi a popularização de rituais de caráter xamânico além das fronteiras dos povos indígenas. Este cenário inseriu uma bebida de uso tradicional indígena, ayahuasca, em domínios urbanos e aos poucos abriu caminho para outros elementos da cultura indígena, destacando-se no caso Noke Koî a vacina do sapo (kampô). Estes itens atraem terapeutas alternativos, cientistas e curiosos. Nas palavras de Goes (2009) “a cultura, de uma forma ou outra se constitui, assim, como uma ferramenta eficaz da política indígena e interétnica”.

Com este contexto nos inserimos na esfera da medicina e rituais distanciando-nos agora, em parte, da esfera política da comunidade. Encontramos na comunidade Katukina a figura dos curadores (*shoitiya* ou *shointeá*) e dos pajés (*romeya*). Os primeiros são responsáveis por executar os cantos de cura (LIMA 1991; LIMA, 1998; LIMA & LABATE, 2008; GOES, 2009). O *romeya* interage entre diferentes domínios, mantendo contato inclusive com os seres donos da caça e da floresta, que seriam seus protetores. Ao *romeya* é conferido poder de atrair caça, peixes além de contatar espíritos (*yoshi*) curar e afastar doenças (LIMA 2001; GOES, 2009, GOES, 2012).

Trata-se de conceber a horizontalidade assimétrica e a multiplicidade como pressuposto da ação e da reflexão indígena (GOES, 2009). Porém, no contexto atual torna-se relevante acompanhar como os processos de relações interétnicas, interagem na sócio lógica nativa.

2.2 OBJETIVOS

Geral

Compreender a percepção no contexto de avaliação de gestão de recursos comuns imateriais na Terra Indígena Campinas/Katukina (Noke Koî), Acre, Brasil.

Específicos

Identificar quais são os recursos comuns imateriais na Terra Indígena Campinas;
Documentar a percepção quanto à utilização de recursos imateriais na comunidade;
Verificar como se dá a gestão de recursos comuns imateriais na comunidade.

2.3 MÉTODOS E PROCEDIMENTOS DA PESQUISA

2.3.1 Entrevistas semi estruturadas

Nesta sessão as entrevistas, adaptadas ao contexto e as atividades afins de cada entrevistado buscavam verificar a organização da comunidade. Almejou-se a certificação tanto do grau de envolvimento de cada indivíduo com a sociedade bem como sua percepção sobre as formas de organização coletiva dos Noke koî, além do entendimento da estrutura destas. Perguntas também foram realizadas enquanto eram redigidas as propostas referentes ao Prêmio de Cultura Indígena 2014. As intenções de propostas para o prêmio e o esclarecimento de dúvidas nos processos também foram abordados.

2.3.2 Caminhadas Transversais

Durante os trajetos me foram narradas informações sobre laços familiares e papéis na comunidade dos indivíduos. Alterações na organização comunitária após projetos vinculados a Associação terem sido desenvolvidos, entre eles o aperfeiçoamento das novas moradias também foram indicadas. Ainda, foram apontados os locais onde os elementos “matéria-prima” de rituais são encontrados e por vezes o envolvimento no seu preparo.

2.3.3 Diagrama de Venn

Durante a realização deste método, acompanhei o diálogo das lideranças presentes em torno da colocação das entidades externas em relação à comunidade. Neste momento pude conferir a influência atribuída a cada instituição bem como o seu contato com a comunidade, através da observação das dimensões das esferas e de sua localização para com o dizer que representaria a comunidade. Durante as falas dos presentes pude notar as alterações nas participações e relações com parceiros ao decorrer do tempo, bem como a organização interna para lidar com tais vínculos.

Por fim, foram relatadas ações realizadas pelos parceiros citados e também dificuldades no estabelecimento de vínculos.

2.3.4 Etnografia

Ao acompanhar a rotina da comunidade pude perceber a forma de organização de reuniões, eventos e ações destinadas a estabelecer ações de benefício para a Terra Indígena. Diálogos entre as lideranças e entre indivíduos com outras atribuições na comunidade foram de extrema relevância na execução deste trabalho.

Através de interações em momentos de festejo, preparo de alimentos, reuniões internas e externas, obtive informações relevantes no contexto de organização da comunidade. Rodas de dança e conversas com visitantes do festival ampliaram o raio de visão perante os domínios da comunidade e sua inserção em comunidades urbanas e instituições estatais ou não governamentais. Destacaram-se as ações da associação e participação de indivíduos em rituais terapêuticos. Por fim, o acompanhamento da ação da equipe de saúde também me permitiu compreender aspectos relevantes da relação com agentes externos.

2.4 RESULTADOS E DISCUSSÃO

“A inapetência ocidental pelo detalhe e pelo esforço de chegar ao entendimento profundo de uma realidade desconhecida, combinada com o desequilíbrio de poder global, tem sido uma das fontes mais daninhas de sofrimento para os povos indígenas.”

(RAMOS, 2014)

Os desafios a que a sociedade Noke Koî está exposta são responsáveis pela mobilização de indivíduos em busca de alternativas de sobrevivência, tanto individual como cultural. Entre as alternativas atuais para estão os projetos desenvolvidos junto ao Estado ou a órgãos governamentais, via Associação, ou, em alguns casos, desafios individuais, que objetivam aquisição de renda monetária.

Entre as iniciativas vinculadas ao estado destacam-se na atualidade as medidas referentes à criação de animais, domésticos e silvestres, além de projetos que visam ao desenvolvimento e sustentabilidade na comunidade, com ênfase aos processos culturais e ambientais. Entre as iniciativas individuais destacam-se os cargos de lideranças na comunidade ou trabalhos vinculados a rituais terapêuticos, sendo estes últimos realizados em grandes centros urbanos, inclusive em nível internacional. Sendo assim, embora as alternativas coletivas e individuais sejam questões permeáveis abordarei cada uma destas em momentos separados.

De certa forma sigo as ditas camadas imbricadas de relações, sugeridas por Ostrom (1990). Iniciarei pelas elucidações que partem da organização interior da comunidade, seguindo posteriormente para as relações e discussões envolvendo níveis exteriores, como o Estado.

Tendo em vista a complexidade deste assunto optei por explicar minhas observações fundamentadas em bibliografia, num enlace contínuo entre resultados e discussão.

Nesta sessão do texto evito fazer menção aos nomes, prezando pela interpretação dos processos como fator relevante.

Ainda, seguindo a reflexão do capítulo anterior, a nomenclatura dos recursos seguiu a nomenclatura popular, utilizada pelos indígenas e população do entorno, Novamente se assume o intuito de minimizar possíveis erros no uso inadequado da nomenclatura científica, reconhecendo que não foi possível examinar e fotografar todos os itens citados.

2.4.1 A cobra e o sapo: troca de pele e metamorfose da comunidade Noke Koî

Atualmente, mantendo a observação feita por Goés (2009), alguns indígenas pertencentes a TI Campinas/Katukina, são reconhecidos pela sua facilidade em relações interétnicas, virtudes morais, e domínio da língua portuguesa, vindo a executar atividades remuneradas. Entre estes cargos encontram-se professores, agentes de saneamento, agentes de saúde, agentes agroflorestais, e a intenção de num futuro próximo, parteiras. Algumas lideranças ainda obtêm seu salário trabalhando em instituições situadas fora da Terra Indígena. Estes cargos são ocupados por poucos indivíduos na comunidade, o que exige que os outros indígenas busquem alternativas para adquirir recursos que supram suas necessidades, e muitos optam pelo caminho da medicina tradicional.

Assim que cheguei, os indígenas com os quais já havia tido contato em 2010 faziam questão de me apresentar para todos da comunidade. Durante as conversas eles indicavam as características de cada indivíduo junto à sociedade, bem como as suas relações de parentesco e a aldeia em que residia. Concomitantemente a estas falas, alguns indivíduos curiosos com a minha presença questionavam quanto as minhas intenções junto a eles, bem como qual seria minha afinidade com a ayahuasca, o rapé e a vacina do kampô (elementos da medicina tradicional). Alguns indagavam com ar desconfiado, outros orgulhosos do seu domínio sobre tais técnicas.

A todos fiz questão de esclarecer meu intuito ali, informando ser estudante, em busca da compreensão das relações dos indígenas com a natureza e com parceiros externos. Assim, durante as conversas iniciais, atentos para o fato de eu ser uma “pesquisadora, estudada, além de branca” alguns Noke koî foram me revelando características da comunidade.

Um dos assuntos mais comentados eram os pajés. Poucos, os mais idosos, em sua maioria diziam “pajé, pajé mesmo não tem mais nenhum”, alguns em sua fala identificavam um pajé, dito na língua *romeya*, outros citavam um segundo nome, e poucos um terceiro. Porém, este número não aumentava. Neste cenário, fui agraciada com um evento curioso, uma das visitantes do festival, que por coincidência esteve hospedada na mesma moradia que eu, apresentava elevada afinidade com alguns aspectos da medicina tradicional. Ela destacava a ayahuasca e o rapé, já tendo tido contato com alguns Noke koî em outras localidades durante rituais.

A moça, branca também, porém com muito conhecimento sobre a medicina se referia a muitos dos Noke Koî como pajés. Fiz então algumas perguntas a ela sobre os indígenas buscando compreender sua percepção quanto a experiências dos ditos pajés. Ela não soube me responder quantos destes líderes espirituais katukina ela conheceu, mas assumiu que sempre os reconheceu desta forma nos contatos anteriores, afirmava que assim eles se apresentavam a ela. Atentei para a reação de alguns destes possíveis pajés quando estavam em companhia de demais indivíduos de sua comunidade, bem como quando notavam minha presença. Pude perceber certo desconforto quando estes deveriam “assumir sua postura de pajé” frente aos demais conhecedores das dinâmicas locais, ressaltando os idosos.

O receio dos “não pajés” poderia se dar tendo em consideração que estes reconhecem o processo através do qual se formaria um pajé (*romeya*). Este processo, abordado por Lima (1994, 1998, 2008a e 2012) e Goes (2009 e 2012), exige o encontro com determinados tipos de serpente (*vino rono e teshoika*), as maiores moradoras das profundezas das águas (LIMA, 2000; LIMA, 2008a; GOES, 2009). A serpente deve ter determinadas características, como por exemplo, a textura da pele, que não pode ser “solta”, sinalizando que está bem alimentada, o que explicaria a capacidade desta de atrair suas presas (GOES, 2009).

A serpente entrega então ao indivíduo o que se chama de *rome* (LIMA, 1994; LIMA, 1998; LIMA, 2008a). Através do consumo de ayahuasca (feito a partir de cipó *Banisteriopsis caapi* e de folhas conhecidas de chacrona, *Psychotria viridis*) (LIMA, 1994; MARTINI, 2014), rapé e de restrições alimentares e sexuais, um homem manteria o *rome* ativo em seu corpo (LIMA, 1998; LIMA, 2000). A ayahuasca (*oni*), o rapé (*rome potó*) e os cantos seriam responsáveis por permitir que o *romeya* transitasse entre domínios como o da copa das árvores, profundezas das águas, céu (LIMA, 1998; GOES, 2009). Estas plantas seriam ditas as plantas professoras (*plantas maestras*) (MARTINI, 2014). Nesses contatos o pajé seria capaz de interagir com seres que são seus guardiões, e que lhe conferem poder de atrair caça e pesca, além de afastar espíritos e curar doenças (LIMA, 1998; LIMA, 2000).

Lima (1998 e 2000) observou que o processo para se tornar um xamã segue quase paralelo ao do rezador (*shoitiya*), os quais aspiram frequentemente rapé e não sendo capazes de ficarem muitas horas sem consumir rapé ou tabaco, são portadores destes aonde quer que estejam (LIMA, 2000). É previsto que estes também usem ayahuasca para estimular as visões e encontros com serpentes, mas o mais comum seria o uso de rapé (LIMA, 2000; LIMA, 2012). Outros homens fumariam também, mas a maior parte deles apenas esporadicamente (LIMA, 2000). O rapé é mais usado do que o cigarro para estimular sonhos e visões e também nos ritos de cura (LIMA, 1994; LIMA, 2000).

Lima (1994 e 1998) relata que até aquele ano nunca se teria tido a presença de um *romeya* na aldeia do rio Campinas. O último xamã katukina teria morrido na aldeia do rio Gregório em 1993. Góes (2009) relata a existência de um único *romeya*, chamado Kosti. Em minhas observações, como descrito anteriormente, não obtive convergência quanto ao número de xamãs atualmente.

A ingestão do chá era permitida a todos os homens, para que se conectassem com outras esferas, inclusive com mortos (LIMA, 1994; GOES, 2009). Porém, os katukina fariam uso sensivelmente inferior de ayahuasca quando comparados a outros povos Pano (LIMA, 2000). Em 1994, conforme indicado por Lima, apenas três homens saberiam preparar a ayahuasca. Atualmente, conforme observado durante o campo, corroborando Lima (2012) se tem o aumento do uso da ayahuasca. Lima (2012) sugere que este se dê devido a busca pela legitimação de domínio desta técnica frente aos brancos, que já a estariam usando muito. Além desta alteração no contato com o chá nota-se redução na restrição do processo de preparo desta substância, permitindo inclusive a presença de jovens. Pude presenciar durante o festival a organização que envolvia o preparo deste chá, sendo inclusive convidada a acompanhar o cozimento dos ingredientes.

Os motivos iniciais que influenciariam um homem a seguir o aprimoramento da medicina seria zelar pela vida de seus parentes, muitas vezes passando por este processo após a paternidade. Alguns relatam que no passado haviam mulheres na carreira xamânica também (LIMA, 2000). Atualmente, porém, segundo os Noke koî apenas uma mulher é rezadora, residindo na aldeia Martins. Ainda, pude perceber que o uso de ayahuasca, além de ter aumentado, tem sido ingerido inclusive por mulheres. As usuárias teriam ultrapassando o “medo de ficarem loucas” através do uso da substância.

Quanto ao rapé, se antes era muito usado por rezadores e quase nada por outros homens hoje é ingerido nas mais diversas situações. Presenciei aplicações em reuniões, encontros informais, entre atividades rotineiras. As aspirações foram presentes entre homens de todas as idades, não mais restrito aos antigos. Por vezes as mulheres também foram incluídas nas rodadas de rapé, contrariando assim drasticamente indicações anteriores. Durante o festival uma moça passou mal ao fazer uso do rapé, nesta ocasião muito se falou sobre os perigos de contrariar as regras de uso destas substâncias.

As explicações referentes às alterações de uso destas substâncias sugerem as mais variadas hipóteses. Alguns mencionam o papel da escola, que disseminaria informações a respeito da igualdade de gêneros. Outros acreditam na falta de conhecimento das regras verdadeiras da medicina. Por fim, especula-se o aumento do uso e a aumento da popularidade destas substâncias através da intenção de muitos em terem afinidade com a medicina tradicional. Alguns indígenas questionam as reais intenções desse aprendizado.

Durante o festival Noke koî, apesar de eu ter presenciado pelo menos quatro eventos de ingestão de ayahuasca não pude observar aplicações de Kambô, que atualmente é um dos principais itens da identidade katukina. A questão imediatamente despertou minha atenção. Me dirigi a um dos pajés reconhecidos pela comunidade, mesmo não sendo de exclusividade do pajé aplicar esta medicina. Ele respondeu que

estava tendo cuidado com a biopirataria, porque a Polícia e o IBAMA estavam cuidando dessas “coisas”.

No dia seguinte ao festival, pude então acompanhar uma aplicação de kambô. Descreverei este evento, porém, para que atenção merecida seja dada a esta observação se torna necessário fazer um breve relato sobre o uso da vacina do sapo entre os Noke koî.

O uso da secreção de anfíbios, destacando-se algumas espécies pertencentes ao gênero *Phylomedusa* (LIMA, 2008b), é documentado para indígenas da Região do Juruá desde 1925. O missionário espiritualista Constantin Tastevin acompanhou o processo entre os Kaxinawa, Kulina e Kanamari (LIMA, 2008b; LIMA & LABATE, 2008; LIMA, 2012).

A secreção seria responsável por combater a *panema* (azar na caça) e a preguiça (*yupa*) ou ainda por transferir características morais e habilidades (LIMA, 1994; LIMA, 2000; LIMA, 2008a; LIMA, 2008b; LIMA & LABATE, 2008; BERNARDE & SANTOS 2009; GOES, 2009; LIMA, 2012). Dosagens acima de cinco pontos seriam recebidas pelos que têm interesse em tornarem-se “donos”, fortes na comunidade (GOES, 2009). Nova indicação após o contato com os brancos. Através do gosto amargo provocado na boca, seguindo-se de vômitos, diarreia e suor se teria a eliminação de substâncias doces ou salgadas em demasia, que os brancos lhes serviam e que eles acreditavam ser a causa de doenças (LIMA, 1994).

Os homens devem receber os pontos da vacina nos braços e peito e as mulheres nas pernas. Tal indicação justifica-se pelo fato dos homens precisarem de força nos braços e no peito para caçarem e abrirem o roçado e as mulheres de força nas pernas para carregarem paneiros de macaxeira e filhos (LIMA, 1994; LIMA & LABATE 2008; GOES, 2009). Crianças também podem receber a vacina.

Considerando que as aplicações transmitem características, o ideal é que mulheres recebam a vacina de outras mulheres enquanto os homens devem receber de outros indivíduos de sexo masculino. A auto-aplicação também é permitida, geralmente nos mais idosos (GOES, 2009; LIMA, 2012). Nenhum indivíduo reconhece um *kampoya*, qualquer pessoa que tenha capacidade para superar situações adversas está apta para realizar aplicações (GOES, 2009; LIMA, 2012).

Quem tem direito a aplicar o kambô é o indivíduo que o encontra. A aplicação se dá originalmente, de forma restrita, afinal não é adequado reconhecer a todos que se está *yupa* (GOES, 2009). Porém, Goes (2009) relatou ter presenciado um evento coletivo de aplicação da vacina durante a gravação do DVD *Noke Haweti*. Esta foi também o único relato de aplicação de centenas de pontos feitos em único indivíduo.

Durante o tempo em que permaneci em campo pude perceber duas aplicações de Kambô, sendo uma coletiva e outra individual. No dia seguinte ao término do festival, uma liderança masculina aplicava a substância em todos os presentes, inclusive em mulheres e crianças. O segundo episódio foi individual, no qual uma jovem grávida recebeu a aplicação, me mostrando as cicatrizes horas depois. Ela teria recebido a aplicação do próprio esposo.

Lima (2012) aponta que conforme discurso dos indígenas, reconhecendo a transmissão de habilidade e reconhecendo a relevância das habilidades, é permitido que homens, portadores destas características façam também as aplicações em mulheres.

Abordadas algumas questões referentes à medicina dentro da terra indígena, entraremos agora no âmbito destas em outros territórios.

Com frequência encontrei indivíduos, todos do sexo masculino, que relatam viagens realizadas, sendo muitas destas inclusive em território internacional e com duração de longos períodos. Muitos destes deslocamentos têm o intuito de realizar

atividades terapêuticas, destacando-se a ayahuasca (chamada *oni* pelo Noke Koî), aplicação de rapé e realização da vacina do kambô (vacina do sapo). Deve-se atentar para o fato de que hoje no Acre é permitido o uso, a confecção, a armazenagem e o transporte de ayahuasca por meio de legislação estadual específica, para entidades constituídas juridicamente. Este critério não enquadra associações indígenas por não se tratarem de organizações religiosas (MARTINI, 2014).

Em um contexto em que os recursos da TI já não são suficientes para manutenção do bem estar das famílias, os rituais emergem como um viés de interação interessante com os brancos. Ao mesmo tempo em que realizam estas atividades almejam garantir o acesso a recursos simbólicos e materiais que podem além de buscar a garantia de alimentação em sua moradia, operar em um sistema de fortalecimento étnico (GOES, 2009). Compartilho em minhas observações o que Lima (2008b), Lima & Labate (2008) e Goes (2009) já haviam afirmado, identifica-se que as principais atividades nesse âmbito são realizadas na região sudeste do Brasil, e a nível internacional no Chile, Bolívia e países Europeus.

Durante o período em que estive em campo fui indagada por alguns Noke koî quanto à existência de aplicadores de kambô no lugar de onde eu viria. As perguntas não apresentavam nível investigativo nem nível de precaução com biopirataria, como imaginei nas primeiras indagações. Eram na verdade a busca por um possível campo novo de atuação.

A difusão do uso do kambô, que se converteu nos últimos anos em símbolo étnico merece atenção. Este tem sido a principal via de inserção dessa comunidade no mundo das premissas capitalistas, políticas públicas e indigenismo acreano. Por fim, se apresenta como uma alternativa de captação de recursos financeiros aos indígenas (LIMA, 2008b; LIMA & LABATE, 2008; LIMA, 2012).

O início da inserção do Kambô em localidades extra aldeões teve início com um seringueiro e frequentador de religiões ayahuasqueiras, Francisco Gomes, que viveu junto aos Katukinas na década de 1980 (GOES, 2009; LIMA & LABATE 2008; LIMA, 2012). Depois de aprender a usar a vacina, Francisco teria realizado aplicações em Cruzeiro do Sul, no Acre, seguindo posteriormente para Rio Branco. Em 1990, segundo Lopes (2000) ele teria realizado viagens a grandes centros na região Sudeste, como São Paulo. Embora ele tenha falecido em 2001, através de sua divulgação e de reportagens sobre o assunto o interesse pelo kambô seguiu vivo (LIMA & LABATE, 2008; LIMA 2008b, GOES, 2009). Este campo segue aberto e valorizado como possibilidade de inserção interessante aos Noke koî.

A vacina atrai cientistas, terapeutas alternativos e curiosos (GOES, 2009; LIMA, 2008b; LIMA & LABATE, 2008; LIMA, 2012). Em 1997, se iniciam as falas relacionadas à biopirataria, ameaças à biodiversidade e perda de identidade entre os Noke koî. Em 2006, somado ao contexto “culturalista” contemporâneo os Katukinas, Yawanawas e Kaxinawas solicitam ao IPHAN o registro do Kambô como patrimônio imaterial (LIMA, 2008b).

Com mediação do Ministério do Meio Ambiente (MMA), pela primeira vez no Brasil foram reunidos técnicos, cientistas e indígenas em torno da questão do uso e direitos das propriedades do Kambô. Este seria um caso que daria início ao que pudesse servir de modelo para a orientação de ações e políticas nas áreas de bioprospecção, acesso ao patrimônio genético e ao conhecimento tradicional associado com justa repartição de benefícios (LIMA, 2008b).

Estes atores apresentavam dialogo truncado, permeado por difíceis respostas, o que acarretou na finalização do projeto sem serem tomadas medidas conclusivas. Ao longo do caminho, porém com objetivos diferentes, apenas uma medida foi tomada

visando racionalizar o uso da substância, a qual seguia as indicações da Agência Nacional de Vigilância Sanitária (ANVISA), tendo em vista principalmente o consumidor (LEI 8078, de 11/09/1990). Seriam punidos os propagadores do produto que não tivessem autorização para comercializar substância sem registro no órgão. Nenhuma consideração foi feita quanto aos conhecimentos indígenas (LIMA, 2008b) nesta oportunidade. Alguns indígenas neste momento chegaram a temer que eles mesmos estivessem proibidos de usarem estes recursos (GOES, 2009).

Outro desafio no âmbito do kambô seriam as questões relacionadas à divisão dos lucros obtidos nos rituais, e organização da comunidade para lidar com estas novas dinâmicas, inicialmente observadas por Goes (2009). Este mesmo autor observou a divisão de lucros de rituais. Todos que teriam participado do preparo do material, coleta do anfíbio, carregar água para preparo do chá, macerar os vegetais tiveram acesso a benefícios. Mais tarde, divisões de lucros não reconhecidas pela AKAC geram situações de desconforto.

Alguns idosos atualmente questionam as alterações no uso da medicina, que estariam menos restritivas, bem como a exteriorização destas práticas. Porém, muitos dizem que os novos padrões de uso podem indicar interesse dos jovens em aprender. As lideranças mais jovens justificam seu uso em decorrência de uma tentativa de aprender estas práticas assim como intenção de manter sua identidade, sua cultura (GOES, 2009).

Dentre os entrevistados durante o período em que estive em campo, 18 indivíduos afirmavam fazer uso da medicina tradicional, cinco de algumas e dois não mais usar estas.

Quanto ao preparo do medicamento 13 pessoas afirmam ter conhecimento do processo sendo capazes de realizá-lo, três dizem dominar apenas algumas técnicas e quatro assumem não terem ciência destas. Ainda no tocante ao processo, sete pessoas afirmam que todos podem realizar estas tarefas, quatro que apenas algumas tarefas podem ser realizadas por todos e quatro que nenhuma medicina pode ser realizada por qualquer indivíduo, apenas por especialistas. Alguns indivíduos informaram terem realizado cursos junto a comunidade do Crôa, vizinha da TI, buscando aprimorar suas técnicas.

Medidas que englobem a valorização da cultura dos Noke Koî incluem sempre itens relacionados à medicina, sendo uma das áreas onde mais projetos são propostos.

A reflexão quanto a adaptação da linguagem indígena com a intenção de que esta se torne mais próxima dos brancos, no tocante a estas terapias, também parece ser despertada. Durante o festival, através de observações e de relatos de Edilene Lima (comunicação pessoal, 2014) puderam ser percebidas muitas alterações nos adornos empregados.

Algumas pinturas corporais dos Noke Koî têm retratado além dos tradicionais kenes (linguagem gráfica tradicional), imagens de serpentes (Figura 16), com destaque para a jibóia, fortemente vinculada ao uso da ayahuasca. Os desenhos que eram predominantemente representados por traços delicados e finos (Lima, comunicação pessoal, 2014; Martini, comunicação pessoal, 2014) atualmente têm adquirido traços mais robustos. Muitas vezes estes novos desenhos lembram artes de outros povos como por exemplo dos yawanawa (Martini, comunicação pessoal, 2014), povo este com o qual alguns Katukinas compartilham território. Ainda, entre as pinturas destaca-se que estas seguem sendo feitas com jenipapo, urucum e breu, porém muitas vezes são feitas por mãos masculinas, e não mais exclusivamente femininas. Outro aspecto curioso quanto às pinturas se deu durante o festival, quando alguns brancos das comunidades vizinhas a TI faziam filas para serem pintados.

Nos dias de ausência de festejos as pinturas não se fizeram presente. Desafiei alguns indivíduos a prepararem a tinta em alguns dias, mas todos colocavam barreiras na ação. A justificativa na maioria das vezes era a baixa quantidade de jenipapo ali presente.



Figura 16: Pintura de serpente substituindo os tradicionais kenes. Fonte: MIGON, 2014

Alguns adereços, tradicionalmente utilizados pelos Noke Koî e amplamente empregados em rituais, também sofreram alterações, especialmente em suas dimensões (Lima, comunicação pessoal, 2014). São encontrados enormes cocares (Figura 17), os quais muitas vezes eram confeccionados com penas de apenas um animal e que agora, em razão das alterações, chegam a empregar penas de dois animais. Destaca-se o emprego de penas de gavião real, mutum e arara. Ainda, está se tornando uma atividade difícil identificar diferenças entre cocares usados por diferentes grupos indígenas. Estes adereços parecem estar passando por um processo maciço de homogeneização, tendo seu modelo sido fortemente direcionado por moldes de indígenas norte-americanos (Lima, comunicação pessoal, 2014). Durante o festival observei cocares semelhantes usados por representantes de diferentes grupos indígenas.



Figura 17: Cocar de tamanho maior que o tradicional usado durante o festival Noke Koî. Fonte: MIGON, 2014

O aplicador de rapé, confeccionado na maioria das vezes com ossos de animais, como por exemplo, veados e macacos, antigamente era menor (Lima, comunicação pessoal, 2014) e denominado por um único nome. Atualmente, considerando-se seu tamanho, pode ser chamado de cautipi (Figura 18) ou tipi (Figura 19), sendo o segundo referente aos de maiores dimensões (Iusten, comunicação pessoal, 2014).



Figura 18 e Figura 19: Aplicadores de rapé: Cautipi e Tipi. Fonte: MIGON, 2014

No tocante a substituição de elementos percebeu-se a utilização de cumbucas de metal sendo utilizadas junto a uma espécie de flauta, confeccionada com material vegetal. Estes foram amplamente utilizados durante o festival, emitindo som com intenção de chamar os participantes em alguns momentos. Antigamente era utilizado um objeto de mesmo formato, porém de cerâmica, para este fim. Este também era utilizado em rituais, incluindo confecção de rapé, sendo de posse na maioria das vezes de curandeiros (Lima, comunicação pessoal, 2014). Hoje em dia poucos sabem fazer os recipientes de cerâmica e eu não os encontrei durante o período junto à comunidade.

Ainda no campo das inovações em representações, tem-se a utilização de novos adereços. Dois indígenas foram vistos usando cascos de jabuti pendurados ao seu pescoço (Figura 20) e ao serem indagados por Edilene Lima um deles relata que o jabuti significa conhecimento novo e é isto que o seu povo está buscando. Colares, cocares e tiaras proveniente de outros grupos indígenas também aparecem como utensílios de uso cotidiano dos Noke Koî.



Figura 20: Utilização de novo adorno durante o Festival Noke Koî. Fonte: MIGON, 2014

Ainda na questão de adornos, enquanto estive na TI, pude apenas perceber uso cotidiano de colares, tiaras e colares, feitos na comunidade a partir de miçangas (adquiridas em centros urbanos ou recebidas como presentes). Alguns poucos indivíduos apresentavam adornos feitos de outros materiais, informando que estes eram presentes de visitantes. Saias de palmeiras (paxiúba) e cocares somavam-se às miçangas, durante os dias de festivais.

Outros adornos foram identificados no levantamento participativo de recursos naturais na TI de 2003. Eram cordões e pulseiras, braçadeiras, chapéus, empregando miçangas, sacupemba de sapota, cipó titica, canos de plástico reciclados e fios de algodão. Os desenhos, presentes em alguns itens, representavam jacarés, jabutis, estrelas e casas.

Em 2008, no plano de gestão territorial, os Noke Koî afirmavam manter a maior parte da sua cultura, como a língua Nuka Vana, respeito com os velhos, namoro, remédios (*Kambô, uni, rumê putu*), festas tradicionais, pinturas, pesca com tinguí (*asha*). Mas assumiam a necessidade de reforçar alguns aspectos como a caça com arco-e-flecha, confecção de cerâmica, cocares, pinturas corporais, artesanatos, tecelagem, medicina tradicional, danças tradicionais, trabalhos de mutirão de roçado, práticas de conhecimentos espirituais, preparo de bebidas e comidas tradicionais.

No mesmo documento, plano de gestão territorial (2008), os Noke koî apresentaram preocupação quanto à chegada maciça de aparelhos de som e televisão, meios que introduzem fortemente costumes não tradicionais. Receios quanto aos impactos da energia elétrica e de bebidas alcoólicas também foram relatadas. Como medidas compensatórias a estas ações, eles sugeriram o fortalecimento e divulgação da cultura Noke koî, produzindo CDs, filmes e livros, além da realização de seu festival. Estas preocupações seguem atuais no contexto Noke koî.

Um DVD (*Noke Haweti*) já foi produzido na comunidade, bem como CDs contendo canções tradicionais. Um curso destinado ao domínio de técnicas de produção de material áudio visual foi oferecido a três indígenas da comunidade, bem como alguns aparelhos que auxiliam nas produções. Porém, a organização comunitária e a captação de

recursos para complementação dos gastos de projetos nesta área segue sendo um desafio à comunidade.

Neste cenário, torna-se relevante os apontamentos de Lima (1994), referente as dicotomias sutis no mundo Noke koî. Este fato facilitaria a visão do “outro” como atraente, culminando muitas vezes com a incorporação de elementos.

...dicotomias como interior/exterior, dentro/fora, "nós"/"outros" são um tanto frágeis e podem facilmente serem diluídas na sociedade katukina, (LIMA, 1994, p 136, 137).

Assim, justifica-se a incorporação de novos, tanto provenientes de outras etnias indígenas, quanto de comunidades não indígenas vizinhas e por fim de grandes centros urbanos.

Embora haja medidas que visem ao fortalecimento da cultura indígena, estas em muitos casos estão vinculadas a aspectos centrais, como ayahuasca, rapé e kambô. Cantos, pinturas, artesanato, culinária, prática de mutirões, não são muito valorizados, sendo mencionados como atividades a serem fortalecidas no Plano de Gestão Territorial (2008).

Em nenhum momento pude perceber a comunidade como reflexiva a respeito da questão dos riscos da comercialização. Através destes processos a comunidade se insere em uma economia de mercado, podendo este contexto apresentar-se como um novo desafio proposto, incluindo habilidades de negociação. Durante o tempo em campo me foram relatados, casos de não pagamento de quatro atividades vinculadas a conhecimentos tradicionais.

Reconhecendo a correlação entre vida econômica e vida social de um grupo, sendo a produção indissociável da cadeia social (POLANY, 2000), se teria dificuldade em lidar com fatores presentes na mercantilização como a competição, maximização de lucros e acumulação de capital (MARX, 1996; VIEIRA, 2014). Como colocou Sahlins (1974) “a unidade familiar está para a economia tribal assim como a empresa está para a economia capitalista”. Assim, se teria através da parceria com agentes externos uma possível transformação da relação entre unidades familiares e o meio natural. Estas alterações culminariam através da inserção em uma economia de mercado, com a substituição das relações de subsistência com o meio ambiente, que passam a ser instrumento de acesso à sociedade de consumo (RIBEIRO, 2006).

Em seu trabalho, Ramos (2014), seguindo relato de Pimenta (2006) descreve um caso de incompatibilidade entre dádiva e mercado, facilmente encontrada em comunidades indígenas. Kishare, líder Ashaninka nos moldes tradicionais, tinha como princípio de sua autoridade a generosidade. Vendo o sucesso de outra cooperativa anteriormente instalada na TI, decidiu instalar uma mesma estrutura em sua aldeia. Através dessa, ele distribuía artigos sem receber contrapartida por isso. Este ato foi visto como desperdício por não índios, e em decorrência disso a cooperativa deixou de existir e sua aldeia ficou vazia. Kishare se isolou na mata, perdeu a vontade de viver, de se alimentar e acabou falecendo.

Especulações sobre suicídios em jovens de comunidades indígenas vinculados a dificuldades na dinâmica e racionalização do empreendedorismo, também são descritas por Alcida Rita Ramos, em seu trabalho Povos Indígenas e a recusa da mercadoria, de 2014.

Retornando ao âmbito da corrida por remunerações individuais, durante o período em que estive na aldeia foram inúmeros os pedidos de auxílio na interpretação elaboração e adaptação ao português de propostas de preenchimento do Edital do Prêmio de Cultura Indígena. Ao todo foram 15 solicitações de ajuda. Muitas das propostas estavam

relacionadas a atividades vinculadas à manutenção cultural e propagação da medicina tradicional. Outras intenções abordavam diretamente a segurança alimentar e outras o artesanato. As propostas se repetiam, evidenciando a falta de comunicação entre os indivíduos e o desconhecimento de projetos que vêm sendo articulados através da AKAC.

O Edital aberto durante o período em que estive junto aos Noke koî, apresentava três níveis de recursos financeiros sendo oferecidos. O de prêmio mais elevado era permitido apenas quando se fosse concorrer através de uma associação, informação que frustrava vários possíveis candidatos.

2.4.2 Um por todos: A AKAC como mediador dos Noke Koî e dos yara

Nesta seção pretendo abordar as relações dos arranjos coletivos da comunidade Noke Koî, com foco na AKAC, instituição vigente atualmente e que representa a comunidade em sua totalidade. Serão verificadas tanto as relações desta com os atores do interior da comunidade bem como com suas esferas externas.

Anteriormente à Associação Katukina do Campinas (AKAC), fundada em 1999 (PESSOA, 2010), se teve como forma de organização coletiva para interagir com o mundo exterior a Cooperativa Katukina e a Associação Indígena dos Agricultores Katukina – AIAKA (LIMA, 2000; GOES, 2009; PESSOA, 2010). A cooperativa facilitou a aquisição de mercadorias, sendo constituída com ajuda do indigenista Antônio Macedo, um ano após o processo de demarcação ter sido iniciado. A segunda, perdurou cerca de um ano, foi essencial na conquista das primeiras escolas e posto de saúde na comunidade (LIMA, 2000).

Na gestão da primeira organização já apareciam dificuldades dos indígenas com o sistema financeiro, além de dificuldades de transporte para comercializarem seus produtos (borracha e posteriormente milho e arroz). As falhas foram reconhecidas pelos próprios Noke koî, que até então eram regidos pela lógica de parentesco e relações interpessoais (LIMA, 1994).

A AKAC, organização vigente, foi criada quine anos após a demarcação da TI. A intenção é de aprimorar as relações com órgãos estatais, sendo uma instância que representasse os indígenas juridicamente como unidade étnica, buscando a garantia de seus direitos e zelo pela terra e cultura. Seu estatuto garantiria a documentação de eleições bianuais (GOES, 2009).

Tive a oportunidade de estar em campo durante o período das eleições, porém, assim como muitos na terra indígena, tomei conhecimento do ocorrido apenas após o resultado já ter sido divulgado. Se teve a reeleição do presidente do período anterior, morador da aldeia Campinas. Os demais membros da sua chapa representam aldeias variadas. Merece destaque o fato de o atual presidente ser também o cacique geral da comunidade.

Goes (2009) discorre sobre a colocação da AKAC perante os diversos atores com os quais se relaciona:

Efetivamente a AKAC contempla os objetivos de seu estatuto e possibilita um diálogo institucional legitimado pelo Estado. Gradativamente a associação ganha experiência e se consolida na política Katukina como uma instância de decisão. No entanto, se a legitimidade da AKAC para fora (Estado, organizações não-governamentais, etc.) é dada por sua própria existência jurídica e pelo modelo representativo ancorado em eleições, sua legitimidade no contexto interaldeão é alvo de permanentes discussões (GOES, 2009, p. 128).

Segundo os katukina, a AKAC teria sido criada a partir do exemplo dos projetos Huni Kui, os quais estariam executando muitos projetos bons viabilizados pela sua associação. Os primeiros passos para organização da instituição teriam sido dados com auxílio do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), através da solicitação dos próprios indígenas. Atualmente o presidente da associação destaca que apesar da instituição se tratar de uma associação essa não conta com associados, e não recebe recursos financeiros.

“Nós criamos a associação para defender a terra, defender os direitos, defender a educação, defender a saúde, defender os projetos. Esse é o objetivo da associação ser criada.”

Fernando Rosa da Silva

Natália: Teve alguém que ajudou a criar?

Fernando: Não, nós mesmos criamos. Aliás, eu pedi que o CIMI, de Rio Branco, ajudasse. Então tivemos ajuda.

Natália: E o pessoal aqui na TI colabora com a associação?

Fernando: Só nas ideias, a associação na verdade tem que ter sócio, mas na vontade nós temos uma associação mesmo...

Teria que ter o sócio pra contribui, mas aqui não pagamos nada.

Além da AKAC existe na TI outra associação, Organização das Mulheres Indígenas Katukina da Aldeia Samaúma (OMIKASA) destinada à representação dos moradores em particular da aldeia Samaúma. Esta instituição vem enfrentando problemas burocráticos para sua regulamentação, esbarrando em dificuldades de interpretação de requisitos jurídicos. Muitos afirmam que as mulheres teriam dificuldade para lidar com trabalhos (no caso, vale destacar que podem se referir a dificuldades em desempenhar atividades externas a aldeia, conforme ditam os saberes tradicionais). Assim optou-se por colocar na presidência da associação de mulheres um homem, porém alterações neste quesito se fizeram necessárias e a instituição voltou a ser representada por uma mulher.

Destaca-se que em ambas as associações há reuniões sem periodicidade definida, sendo também variável o local onde estas ocorrem. Ambos os presidentes reconhecem que primeiramente se tem reuniões entre as lideranças para depois abrir o diálogo com a comunidade como um todo. Atualmente a escrita dos projetos se concentra no presidente da associação, o qual busca auxílio muitas vezes de técnicos fora da comunidade durante este processo.

No âmbito das atuais ações da associação, durante o período em que estive na comunidade pude acompanhar três pontos principais. De forma frequente observei falas referentes a construção das moradias na TI através do Programa Minha Casa, Minha Vida, do Governo Federal, com intervenção da AKAC. A proposta que visava a contemplar um edital referente a programas de Redução das Emissões por Desmatamento e Degradação florestal (REDD) em comunidades indígenas do estado do Acre estava sendo concluída. Por fim, especulações sobre editais para casas de cultura (antiga intenção da comunidade Noke koî) eram constantes, frequentemente levantadas por integrantes da associação.

Em uma reunião junto às lideranças locais, onde eu objetivava levantar a relação da comunidade com instituições externas, analisando a percepção de influência e aproximação, obtive através do diagrama de Venn a representação mostrada na Figura 21.

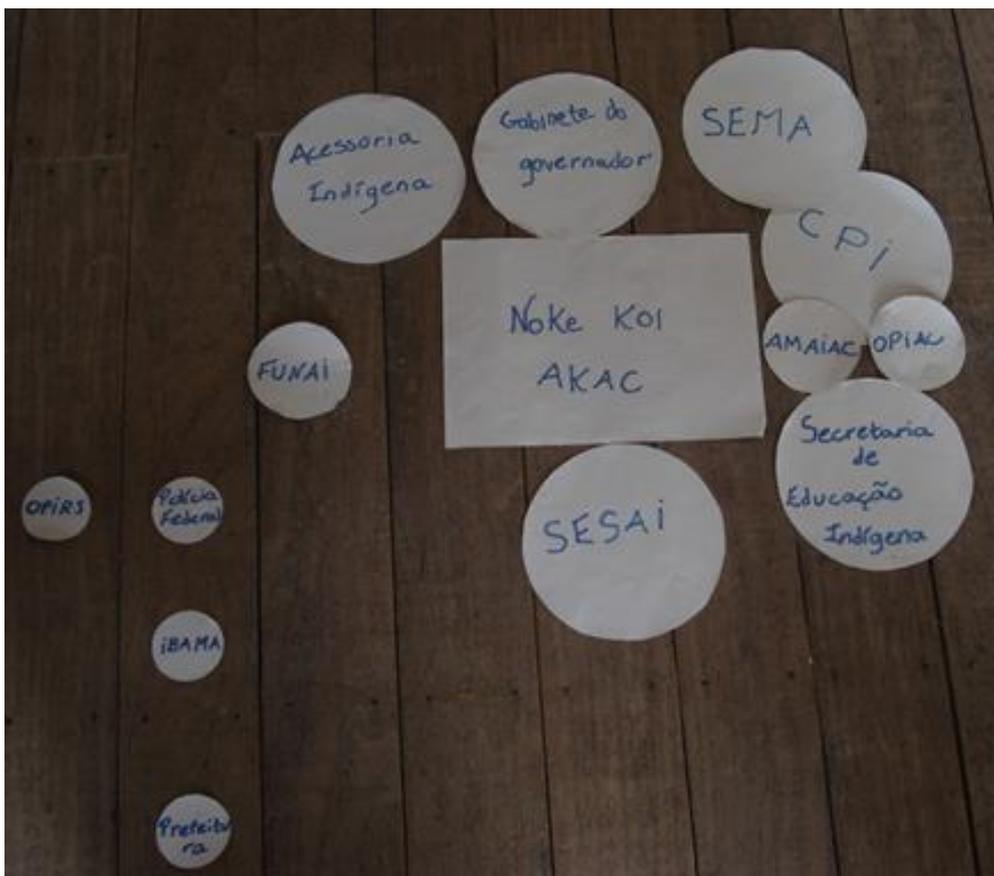


Figura 21: Representação obtida através da aplicação do diagrama de Venn. Fonte: MIGON, 2014

Destaca-se a visão de uma forte colaboração/poder, representada por círculos maiores, ao governador do Estado, Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) e Assessoria Especial dos Povos Indígenas, evidente na representação e destacada nas falas. Em seguida as instâncias referentes a atividades de cunho ambiental, destacando-se a Secretaria Estadual de Meio Ambiente (SEMA), Comissão Pró-Índio (CPI), Associação do Movimento dos Agentes Agroflorestais Indígenas do Acre (AMAAIAC), Organização dos Professores Indígenas do Acre (OPIAC) e Secretaria de Educação Indígena. Estas instituições foram também consideradas presentes em sua atuação junto à comunidade, sendo os círculos colocados próximos à comunidade Noke Koí.

Com segundo grau de poder, círculo intermediário, e pouco mais afastada da comunidade encontra-se a Fundação Nacional do índio (FUNAI). Os Noke koí reconhecem que todos processos passam pela FUNAI, porém questionam uma tendência a tutela.

Em posição mais distante e sendo responsáveis por menor grau de influência estão a Polícia Federal, Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA), Prefeitura e por fim, com maior grau de distância a Organização dos Povos Indígenas do Rio Juruá (OPIRJ).

Os participantes apresentavam como consenso a importância e a influência do governador, o que provoca reflexões quanto à vulnerabilidade desta comunidade, visto que esta força de apoio forte renova-se a cada processo eleitoral.

Após todas as instituições serem mencionadas, um dos participantes sugeriu que se alterasse o dizer Noke Koí pelo dizer AKAC.

“Nossos parceiros são esses aí.

Em Noke koî tu tem que fazer AKAC, substituir o Noke Koî. Nossa associação é a AKAC (Associação Katukina do Campinas), tudo acontece através da associação com nossos parceiros. Essa é nossa organização.”

Perante esta ação questioneei os presentes sobre a representação da associação. A maioria preferiu que se mantivesse o nome da comunidade e apenas se acrescentasse o dizer da associação no mesmo local, afirmando que esta representa a comunidade.

Isso agora tá certo, esses aí são os parceiros da AKAC.

Este diagrama foi realizado concomitantemente ao período de realização de um Curso de Formação de Agentes Agroflorestais na TI. Este fator pode ter influenciado na forte presença das instituições localizadas no canto superior direito da representação, responsáveis pela organização e desenvolvimento do curso.

Durante as entrevistas individuais foram citadas outras instituições que seriam responsáveis pelo desenvolvimento de atividades junto aos Noke Koî, as quais não constam no diagrama. Entre estas: Conselho Indigenista Missionário (CIMI), Departamento de Estradas de Rodagem, Infraestrutura Hidroviária e Aeroportuária do Acre (DERACRE), Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (EMBRAPA) Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), Instituto do Meio Ambiente do Acre (IMAC), Secretaria de Extensão Agroflorestal e Produção Familiar (SEAPROF), Organização dos Povos Indígenas do Rio Envira (OPIRI), Organização dos Povos Indígenas do Tarauacá (OPITAC), Organização dos Povos Indígenas do Acre (OPIAC), União das Nações Indígenas do Acre e do Sul do Amazonas (UNI) e outros povos indígenas. Apenas o CIMI teve sua inserção discutida, sendo que prontamente optou-se por não inseri-lo, baseados na ideia de que sua atuação teria se dado apenas no passado.

Goes (2009) sugere que o asfaltamento da BR 364 tenha aumentado a frequência tanto de indígenas na cidade de Cruzeiro do Sul, quanto de diferentes agentes de organizações não-governamentais nas aldeias. Porém, sugere-se que muitas das instituições podem não ter sido indicadas durante a elaboração do diagrama de Venn seguindo princípios da ideologia Pano. Para estes povos a qual a distância é responsável pelo esvair de um domínio. Assim seria aceitável a diminuição do poder das instituições na medida em que as relações não estariam tão próximas ou intensas na atualidade da comunidade Noke koî.

Inúmeras vezes tentei contatar instituições citadas pelos indígenas buscando a obtenção de informações referentes aos projetos desenvolvidos junto à comunidade. Almejava identificar como o projeto teria sido elaborado além das facilidades, dificuldades, resultados e aspirações futuras. Porém, tive na maioria dos casos dificuldade em acessar os dados em decorrência da alta rotatividade de funcionários, além da maioria dos projetos serem coordenados por sedes em Rio Branco, mesmo em casos onde a instituição apresentava núcleos em Cruzeiro do Sul. Fato que pode justificar a minha dificuldade também em obter relações precisas entre os indígenas, que apresentam sensível dificuldade em manter vínculos e desenvolver atividades junto a muitos órgãos.

Observei nos encontros entre alguns grupamentos familiares e reuniões entre lideranças, tentativas de organizações para lidar com atividades relacionadas a atividades externas. Nestas ocasiões foi rica a presença de palavras em português, em meio a língua nativa, destaco algumas: prêmio, internet, associação, projeto, geladeira, caminhão, dinheiro, longe, festa, justiça, presidente, telefone, documento, processar, processo, imposto, sorte, governo, atividade, aula, estudar, dias da semana, telefone, energia,

bolacha, açúcar, marcas, calendário, caderno, cidade, cachaça, dinheiro, carteira, visita, história, oficina, agente, secretaria, encaminhamento, pesquisa, talão, cultura, dieta, ramal, lotérica, cartão, bolsa família, números em geral, caixa, extrato, troca, janela, lixo, quanto é o suco, tragédia, casamento, reunião, amigo, motor, caneca, descartável, tijolo, posto, hospital, penal, gasolina, carro, dias da semana, meses e nomes de cidades.

Entre os indígenas entrevistados durante a fase de campo, apenas 1/3 apresentou dificuldade em reconhecer as associações de sua comunidade, tendo dificuldade com nomes destas, presidência atual e processos decisórios. Metade afirma já ter participado de alguma reunião da comunidade, porém é unânime a vontade de poder contribuir mais com as Associações. A maioria dos entrevistados, 16 entre 27, reconhece como papel principal da Associação a captação de recursos financeiros. Muitos, porém, em meio as falas questionam a organização da instituição e a possibilidade de participação nesta. Dos 23 indígenas que responderam a questão referente a reuniões 11 deixaram claro que nunca participaram dos encontros. Neste momento relembra-se a importância da participação na vida pública (cívica), que segundo Putman (1996) é tão importante para a satisfação pessoal quanto a renda familiar ou a religiosidade. Segundo ele “a felicidade mora numa cidade cívica”.

Muitas vezes se manifesta uma insatisfação na comunidade frente aos caminhos de negociação entre os dois mundos. Tais questionamentos são decorrentes da origem de um sistema baseado na dicotomia Estado/indivíduo o qual não contempla os povos indígenas. Esse modelo é voltado aos Estados europeus, definidos pelo domínio de uma base territorial e pela autonomia hierárquica e centralizada. Porém, os povos indígenas se organizam por vínculos tribais, de parentesco, contando com estruturas políticas descentralizadas além de viver em territórios sobrepostos ou compartilhados com outros povos, incompatível então com a dualidade (OLIVEIRA, 2008). A constituição de 1988 (art. 232) legitima as formas indígenas de representação, porém em geral, encoraja-se a constituição de associações de sociedade civil, como forma conveniente para “todos” envolvidos de lidar com projetos (GOES, 2009).

Segundo Ribeiro (2005), Bourdieu em sua obra “O Desencantamento do Mundo”, de 1963, ao analisar o encontro entre dois mundos diferentes, alerta contra as abstrações de olhares que se debruçam sobre esse encontro. Tais olhares se concentram na racionalização das condutas, como se a transformação do sistema dos modelos culturais e de valores fosse “o resultado de uma simples combinação lógica entre modelos importados e modelos originais”. Para Bourdieu, são a experiência e a prática de indivíduos “diferentemente situados em relação ao sistema econômico” que mediam tal transformação, agindo sobre o terreno de disposições adquiridas, “estruturas estruturadas” que agem como “estruturas estruturantes”.

Em decorrência da certa pressão externa, internamente se verificam impasses relativos à legitimidade de lideranças (GOES, 2009). Ser representante de uma associação, ideologicamente poderia ser equivalente ao papel anteriormente desenvolvido por chefes, mediando relações com brancos. Porém, através da intensificação de relações com a sociedade envolvente, se apresenta um modelo hegemônico de englobamento étnico e territorial. Este requer o desenvolvimento de habilidades como a língua portuguesa, com o sistema financeiro, com a legislação e a busca por inserção em redes sociais. Estes fatores muitas vezes acabam por afastar os indivíduos que desenvolvem essas tarefas de sua comunidade.

GOES (2009) sugere que embora os atuais líderes sejam descendentes de reconhecidos chefes estes provavelmente não venham a criar grandes chefes. Consequências graves deste modo organizacional já estariam aparecendo em povos indígenas brasileiros. Foi verificada uma série de suicídios entre jovens Ye'kuana, casos

que apesar de não terem causas consensuais, sugerem que a escola poderia estar originando um conflito entre gerações. Os jovens imbuídos de conhecimento e por vezes recebendo reações negativas quanto a suas expectativas estariam começando a contestar a autoridade dos mais velhos. Assim, os jovens ameaçariam e em alguns casos cometeriam o suicídio (RAMOS, 2014).

A coletivização étnica que opera na relação com não índios acaba por ressoar internamente em tentativas de também coletivizar (i.e. criar unidade/ demarcar limites) atividades e aspectos da vida aldeã que são orientados marcadamente pela horizontalidade política e fragmentação territorial. Esse nível de controle que atualmente as Associações Indígenas, como a AKAC, reivindicam se defrontam diretamente com a organização vigente. Esta situação desencadeia conflitos que se estendem por diferentes níveis de relação, sejam eles apenas entre os próprios indígenas ou entre indígenas e não-índios (antropólogos, terapeutas, etc.) (GOES, 2009).

A criação de associações indígenas, por mais espontâneas que sejam, é algo imposto de fora para dentro da sociedade e com uma função nitidamente pragmática (GIANNINI, 2012). Para Cardoso *et al.* (2010) parte da crise ambiental existente é reflexo da erosão dos arranjos institucionais informais comunitários.

Lideranças envolvidas direta ou indiretamente com associações frequentemente são alvos constantes de questionamentos sobre sua correção no gerenciamento de recursos de projetos da associação (GOES, 2009). Algumas comunidades, como os Baniwa, no Alto Rio Negro, questionam o fato de que em muitos projetos não é toda a comunidade que é beneficiada, não sendo assim esta conquista proveniente de mérito individual ou grupal, mas sim de uma intervenção externa que não visava o bem comum (LUCIANO, 2008).

Outro agravante quanto à legitimação das associações é a proposição de metas a serem cumpridas em projetos vinculados a instituições externas. Muitas vezes a comunidade não está disposta a participar destas atividades. A tentativa de controle sobre trabalhos vinculados a rituais também esteve dependente de aval da Associação, assim como a legitimação de novas aldeias, gerando situações curiosas (GOES, 2009).

Aponta-se para o processo de inserção das associações indígenas na Amazônia no que se chama de mercado de projetos. Organizações não governamentais e instituições estatais ofertam propostas, em sua maioria, relacionadas a financiamento de ações nas políticas de desenvolvimento sustentável (GOES, 2009). Foram demonstradas que as iniciativas de manejo comunitário de recursos naturais na Amazônia eram, em grande medida, influenciadas pela ação dos mediadores, que estão, quase sempre, invisíveis na literatura dedicada ao estudo das experiências de manejo de recursos comuns (CUNHA, 2005).

Boa parte dos projetos desenvolvidos junto aos indígenas é baseada em uma visão de desenvolvimento que preza a produtividade, modernização, tecnologia e acúmulo de riqueza (RAMOS, 2014), seguindo a lógica das sociedades burguesas onde a economia seria a primeira constituição simbólica (KUPER, 2002).

Este conceito não se enquadra na realidade da dinâmica dos povos indígenas (CUNNINGHAM & MAIRENA 2009, *apud* RAMOS, 2014). Caberia aos povos, segundo Ramos (2014), apropriarem-se do conceito de desenvolvimento.

Uma visão de desenvolvimento, a qual os indígenas já são capazes de compreender, e a eles deveria ser permitida a vivência é descrita por Ramos (2014):

...mecanismos de alcançar um nível de vida satisfatório no presente, mais do que no futuro, ou seja, seu horizonte é o curto prazo, não a utopia. Sua noção de realização humana não está no acúmulo de riqueza, mas no bem-viver do presente (RAMOS, 2014, p. 15).

Outro conceito significativo neste contexto é o de autonomia, explorado por Giannini (2012):

É preciso saber até onde cada sociedade quer ir na mudança, na capacitação, na autonomia e no controle das atividades de desenvolvimento. Em quais momentos ela quer ter a capacidade de atuar sozinha, e em quais ela quer ser informada e buscar parcerias. Além de saber como esta sociedade enxerga os limites das mudanças, para que ela possa permanecer minimamente a mesma (GIANNINI, 2012, p.120-121).

Este cenário alerta que muitos povos indígenas têm alterado os usos e costumes, constituindo núcleos urbanos ou algo similar a estes em suas terras. Sugere-se que as soluções não devam ser generalizadas, mas sim baseadas em casos concretos (OLIVEIRA, 2008).

Torna-se relevante a interpretação de conceitos e o estímulo à reflexão de experiências e interações presentes e passadas na comunidade Noke koî. Deve-se buscar caminhos que assegurem uma qualidade de vida que contemple as dimensões sociais, econômicas e ambientais aos indígenas. Sua curiosidade deve ser incentivada, ações devem ser orientadas, e as suas experiências compartilhadas.

2.5 CONCLUSÕES

No cenário dos recursos comuns imateriais deve-se considerar como principais recursos os humanos, criadores dos saberes. Suas relações, os processos de disseminação das informações e formas de gerir estes processos de criação e expansão devem ser avaliadas.

Modificações na estrutura interna da comunidade Noke koî vêm ocorrendo com frequência. Muitas destas em razão de pressões externas, referentes ao modelo hegemônico que busca englobar as diferenças. Dificuldade de aceitação das novas formas de representação podem gerar conflitos tanto no interior da comunidade quanto em camadas de relação exteriores. Na medida em que as camadas de níveis horizontais não estão alinhadas torna-se mais difícil a relação com os níveis verticais de relação, como entidades estatais.

Duas premissas no contexto apresentado são relevantes na gestão dos bens comuns. Primeiramente se reconhece que ações coletivas bem sucedidas, não resultam do compartilhamento de valores comuns entre membros de uma comunidade tida, erroneamente, como homogênea (GIBSON & KOONTZ, 1998; CUNHA, 2005). Por fim, se pressupõe que a existência de uma estrutura de distribuição desigual dos benefícios não é um motivo suficiente para afetar a decisão de mudar a estrutura institucional quando estes recursos não estão ameaçados de depredação (OSTROM, 1998). Sendo assim, a sincronia dos fatos na comunidade Noke koî demonstra que há chances de restabelecer alguns laços entre os indivíduos da comunidade como um todo e desses com seu atual sistema de representação.

Por vezes, embora se tenha o intuito de representar a comunidade, em razão do formato dos processos decisórios estes podem não contemplar ideias de todos indivíduos. Assim, objetivos podem deixar de ser realizados, prejudicando o grupo. Processos que envolvam coesão de ideias e recursos humanos devem ser resgatados, a participação, a autonomia e a transparência na gestão devem ser mediadores de processos.

A ausência de lideranças na comunidade, por vezes decorrente de cumprimento de exigências burocráticas deve também ser repensada, a fim de evitar maior fenda entre representantes e representados.

Deve-se conferir relevância à gestão de bens imateriais relacionados à comunidade Noke koî, fortemente por seus processos e conhecimentos peculiares estarem intensamente vinculados ao que atualmente se identifica como identidade do grupo, em especial o Kambô. Torna-se necessário reconhecer além dos benefícios que estas atividades terapêuticas possam vir a trazer a comunidade, caso seja desenvolvida corretamente, os malefícios a que estão expostos. Questões referentes à disponibilidade dos bens, sua multiplicação e possibilidades de uso devem ser apresentados e trabalhados pela comunidade.

Assumir que muitos dos bens imateriais têm relação íntima com bens materiais demanda atenção às explorações da biodiversidade. Deve-se prevenir danos ao sistema ecológico como um todo, sendo necessário refletir profundamente sobre o intercâmbio de ações que busquem lidar com estes bens. As discussões devem ser baseadas em valores culturais e regras preestabelecidas pela comunidade.

Ampliando a visão, chegando as ações estatais, indica-se o aprimoramento de observação de casos de interação entre diferentes comunidades, através das atividades ligadas a rituais. O ideal seria fortalecer o diálogo entre a comunidade indígena e

instâncias que possam lhes resguardar direitos de acesso e manejo sobre estes recursos, além da sua organização social.

A relação de indígenas com não indígenas em centros urbanos deve ser melhor avaliada. É necessário zelar pela a identidade dos Noke koî presente tanto em ambiente externo como interno, buscando uma coerência entre estas vivências, dificultando ações de indivíduos que venham a forjar esta identidade visando à obtenção de lucros. Ideias que corroborem a figura mitológica de indígena devem despertar atenção. Objetiva-se estimular o desenvolvimento de uma barreira mais sutil entre urbano/natural, predominante desde os tempos da colonização não sendo representativa atualmente.

Reflexões a respeito de projetos que visem ao desenvolvimento aliado à sustentabilidade, através de remuneração, inserindo por vezes regras na comunidade, devem ser estimuladas entre diferentes povos indígenas. Nesse aspecto deve ser valorizada a divulgação de informações em linguagem acessível, além do intercâmbio de experiências entre povos indígenas, e ressaltada a autonomia destes nos procedimentos.

Ações realizadas pelo Estado devem ser feitas de maneira contínua. Atividades de avaliações mais rigorosas quanto aos resultados destas devem ser realizados. Estas ações permitem o aprimoramento de planos, além de e proporcionar maior diálogo com a comunidade, que poderia vir a colaborar mais com suas iniciativas.

O atual processo pelo qual as comunidades indígenas são convidadas a participar de editais deve ser mais bem discutido. Salienta-se que muitas convocações e divulgações se dão através de meio eletrônico, o qual não é acessível a todos os indivíduos. Questiona-se a falta de afinidade com a língua portuguesa e a falta de conhecimentos sobre trâmites burocráticos como limitantes à elaboração de propostas consistentes nestas ocasiões.

Deve-se reconhecer como grande recurso de uma comunidade a criatividade humana, protegendo as ferramentas que trazem esse à tona e refletindo sobre seu processo de produção (TIMM & CAOVIILLA, 2010).

CONCLUSÕES GERAIS

A gestão de recursos comuns é uma das teorias que merece ser desenvolvida no contexto atual fundiário e político do Brasil. Apesar das lacunas atualmente encontradas quanto ao funcionamento desta teoria na prática, seus princípios em grupos que obtêm sucesso na gestão de seus bens podem se apresentar como alternativas a serem orientadoras de ações que devem ser seguidas ou evitadas. Maiores levantamentos que visem a elucidar as questões além do nível individual devem ser estimuladas, facilitando a compressão das interações entre as camadas de decisão, evitando que o repasse de regras se faça predominantemente de forma vertical.

Torna-se relevante assumir que a interligação dos recursos comuns materiais e imateriais é responsável por assegurar a existência dos bens de ambas as categorias, além de assegurar a qualidade de vida para as comunidades humanas que destes dependem e o meio onde vivem. As comunidades, com seus pressupostos preestabelecidos, muitas vezes fundamentados em simbolismos distintos, merecem ter suas regras reconhecidas por instituições externas. Auxílio jurídico às comunidades deve ser fornecido visando intermediar casos de interações entre diferentes populações. O gerenciamento das partes em conjunto pode reduzir as incidências de conflitos entre diferentes atores e sistemas econômicos.

No contexto voltado aos povos indígenas torna-se necessário refletir a respeito da sustentabilidade entrelaçando o choque de informações, inserção no mercado, crescimento populacional e estabelecimento de territórios demarcados, como salientam Lima & Pozzobon (2005). Para tanto, devem ser valorizadas as interações dos indígenas com órgãos governamentais nacionais, estimulando que as ações sejam elaboradas conjuntamente e que acompanhamentos sejam realizados. Estes atos podem evitar desperdícios financeiros e impactos negativos nas comunidades.

Deve-se atentar para os conhecimentos e valores tradicionais nos processos de construção de obras. O incentivo à participação dos indígenas deve ser realizado, para que se tenha adequado uso e apropriação dos espaços pelos indígenas. A participação da comunidade é fundamental também na escolha de ações consideradas por eles primordiais. Servidores ligados à área da educação e saúde devem ser incentivados a buscarem informações a respeito das dinâmicas locais, estreitando seus vínculos com a comunidade.

As interações entre índios e não índios fazem parte do atual sistema hegemônico, o qual tem por intuito tornar componentes culturais invisíveis, fazendo com que a sociedade pareça um aglomerado homogêneo. Porém, por vezes em contrapartida a esses impulsos indígenas podem ser aliados ao mito do índio selvagem, o que poderia lhes conferir preconceito ao serem “desmistificados” além de dificultar a fluidez entre natureza e cidade na medida em que seja de desejo dos indígenas.

Ainda no tocante às barreiras entre distintos domínios, deve-se alertar para os atuais modelos de desenvolvimento, questionando-se os fundamentos destes e a destinação dos benefícios. Ações que visem ao acúmulo de capital bem como a interação entre grandes centros deve ser repensadas na medida em que para alcançar um objetivo visto como regional desconsidere grupos étnicos menores. É comum a instalação de grandes obras em territórios indígenas, sendo que os benefícios desses às comunidades não são muitos e os impactos ultrapassam as fronteiras já conhecidas.

A autonomia dos povos que lhes foi conferida nos processos de demarcação e através de convenções globais, com destaque para a convenção 169 da Organização

Internacional do Trabalho (OIT), devem ser melhor elucidadas entre os povos. É necessário facilitar que os indígenas venham a se apropriar destas, evitando que processos sem seu consentimento sejam desenvolvidos em seus territórios. No contexto acreano deve-se destacar as bioprospecções de gás, petróleo, e matérias-primas além de obras de transporte. Atividades que por vezes são executadas sem o conhecimento da comunidade e conferindo riscos a esta.

A brecha que pode se abrir através de uma estrutura governamental ineficiente aliada a demandas emergenciais dos povos indígenas pode ser responsável pela absorção de muitos projetos em territórios indígenas. Estes são na maioria das vezes propostos por instituições que não apresentam domínio das características locais. Assim, podem vir a gerar efeitos deletérios na comunidade a partir da imposição de metas e regras que não são condizentes com dinâmicas locais. A susceptibilidade destes povos em decorrência por vezes de falta de auxílio técnico, domínio de legislação e de burocracias pode ser determinante quanto ao aceite destes projetos inadequados.

No caso dos Noke koî deve-se atentar para a atual insegurança alimentar instaurada na comunidade, buscando maiores elucidações a respeito de suas origens e principalmente propostas de reestruturação das camadas sociais envolvidas. Deve-se atentar para que a crise alimentar, e a inserção do capitalismo não sejam responsáveis por uma desvalorização cultural na comunidade, bem como para que bens intelectuais não sejam brutalmente transformados em produtos. Esta união pode vir a gerar conflitos quanto à repartição e acumulação de lucros além de ameaças ambientais e sociais para os Noke koî. Em cenário mais pessimista, com ausência de intervenções, culminando com o próprio desaparecimento do grupo.

Por fim, deve-se refletir sobre o conceito de desenvolvimento para comunidades indígenas. Considerando-se que possivelmente estas sejam as maiores conhecedoras deste conceito, através de saberes adquiridos nas vivências de sobre-exploração dos recursos naturais em suas terras bem como com a apropriação de seus conhecimentos.

Torna-se necessário no atual contexto fundiário do país refletir e agir sobre os programas de empreendimentos além do processo de demarcação de terras indígenas. A realização de maiores discussões sobre o conceito de território, necessária, deve ser baseada na divergência entre os sistemas tradicionais de exploração de recursos e no estabelecimento de fronteiras pré-determinadas. Deve-se refletir a respeito da área imprescindível para sobrevivência de um grupo, possibilitando que este espaço assegure adequadas condições para a saudável existência dos indivíduos e do ambiente. Tais medidas poderiam vir a colaborar com o fortalecimento das identidades culturais ou reformulações destas conferindo maior segurança aos povos indígenas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACRE. ZEE. Zoneamento Ecológico-Econômico. Fase II- Escala 1: 250.000. Documento síntese. Governo do Estado do Acre. Secretaria de Estado de Planejamento e Desenvolvimento Econômico-Sustentável. Secretaria de Estado de Meio Ambiente e Recursos Naturais. Programa Estadual de Zoneamento Ecológico- Econômico do Acre. Rio Branco, Acre, 2006.
- AQUINO, T. V; I. M. P. **Prospecção de petróleo e gás nas florestas acreanas**. 2007. Disponível em: <http://pagina20.uol.com.br/25022007/papo_de_indio.htm>. Acesso em: 25 fev. 2007.
- ANGELIS, M. Special Issue: Commons, Class Struggle And The World: Crises, Movements And Commons. **Borderlands**. p. 1-22. 2012. Disponível em: <http://www.borderlands.net.au/vol11no2_2012/deangelis_crises.pdf>. Acesso em: 30 jun. 2014.
- ARMESTO, F. F. 2004. O Significado do Ato de Comer: A Comida como Rito e Magia. In: ARMESTO, F.F. **Comida: uma história**. Rio de Janeiro: Record, 2004. Cap 2. p. 161-199.
- BARBOSA, M. B. C; MARIN, R. E. A. Manejo e uso comum dos recursos naturais em populações quilombolas no Vale do Rio Capim. **Novos Cadernos Naea**, Belém, v. 13, n. 1, p.27-45, jul. 2010.
- BEAUD, S; WEBER, F. **Guia para a pesquisa de campo: produzir e analisar dados etnográficos**. Petrópolis: Vozes, 2007. Capítulos 1 e 2.p 21-43; p. 44-64
- BENKLER, Y. **The Wealth of Networks: How Social Production Transforms Markets and Freedom**. New Haven [Conn.]: Yale University Press, 2006. Disponível em: <http://www.benkler.org/Benkler_Wealth_Of_Networks.pdf>. Acesso em: 25 de maio de 2014.
- BERKES *et al.* The benefits of the commons. **Nature**, Reino Unido, v. 340, p.91-93, 1989.
- BERNARDE, P. S; SANTOS, R. A. Utilização medicinal da secreção (“vacina-do-sapo”) do anfíbio kambô (*Phyllomedusa bicolor*) (Anura: Hylidae) por população não-indígena em Espigão do Oeste, Rondônia, Brasil. **Biotemas**, Florianópolis, v. 3, n. 22, p.213-220, set. 2009.

BESSIS, S. M. et une bouches: cuisines et identités culturelles. *Autrement*, 154, 1995. (Mutations/Mangeurs).

BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989. 315 p. Tradução de Fernando Tomaz.

BRASIL. Orison Ramalho. Técnico Agrimensura da Divisão de Demarcação e Fiscalização. **Terra Indígena Campinas/katukina**: Demarcação. Cruzeiro do Sul e Tarauacá, 1991. 1 p.

BRASIL. INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA - IBGE. . **Potencial Florestal do Estado do Acre**. Rio de Janeiro, 2005. 42 p. Disponível em: < ftp://geoftp.ibge.gov.br/documentos/recursos_naturais/manuais_tecnicos/potencial_florestal_ac.pdf >. Acesso em: 15 out. 2014.

CALOURO, A. M. **ATIVIDADES DE MONITORAMENTO PARTICIPATIVO DE FAUNA NA TERRA INDÍGENA CAMPINAS/KATUKINA (AC)**. Rio Branco: Governo do Estado do Acre, 2007. 19 p.

CARDOSO, T. M; MODERCINI, I. F; PARRA, L.B. Persistência dos bens e espaços comuns na agricultura indígena do sul da Bahia. In: **CONGRESSO LATINOAMERICANO DE SOCIOLOGÍA RURAL**, 8, 2010. Porto de Galinhas, p. 1-20, 2010.

CASTRO, José de. Geografia da Fome: **O DILEMA BRASILEIRO: PÃO OU AÇO**. 10. ed. Rio de Janeiro: Antares, 1984. 348 p.

CHAPIN III, S. F. Managing Ecosystems Sustainability: The Key Role of Resilience. In: CHAPIN, III. S. F. KOFINAS, P. G. FOLKE, C. **Principles of Ecosystem Stewardship: Resilience-Based Natural Resource Management in a Changing World**. New York, USA. Ed. Springer. 2009.p.29-53

COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DO ACRE (Acre). PLANO DE GESTÃO TERRITORIAL E AMBIENTAL DA TERRA INDÍGENA KATUKINA DO CAMPINAS. **Rio Branco: Governo do Estado do Acre, 2008. 20 p.**

CONSTANTINO, P. A. L. **Disentangling The Effects Of Deforestation And Indigenous Hunting On Wildlife In The Amazon**. 2010. 95 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Ciências, Universidade da Flórida, Flórida, 2010.

CONSTANTINO, P. A. L. *et al.* Monitoramento e mapeamento participativo da caça na Terra Indígena Praia do Carapanã (Acre). In: PAESE, Adriana et al (Org.). **Conservação da Biodiversidade com SIG**. São Paulo: Oficina de Textos, 2012. Cap. 3. p. 141-153.

CUNHA, L. H. Da “tragédia dos comuns” à ecologia política: perspectivas analíticas para o manejo comunitário dos recursos naturais. **Raízes**, v.23, p.10-26, 2004.

DAHER, J. Z. **Cinema de índio: uma realização dos povos da floresta**. Curitiba 2007 147p.: Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade Federal do Paraná, Curitiba.

DaMATTA, R. **O que faz o brasil, Brasil?** Rio de Janeiro: Rocco, 1986.

DANIEL, J. M. P; CRAVO, V. Z. O Valor Social e Cultural da Alimentação. In: CANESQUI, A. M; GARCIA, R. W. D (Org.). **Antropologia e Nutrição: um diálogo possível**. 20. ed. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2005. p. 57-68. Disponível em: <http://bvsmms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/cd10_01.pdf>. Acesso em: 15 out. 2014.

DE CASTRO, F. **Fishing accords: the political ecology of fishing intensification in the Amazon**. Bloomington. Indiana 1999 369p.: Tese de doutorado. School of Public and Environmental Affairs. Indiana University, Indiana.

DELEUZE, G; GUATTARI, F. Tratado de Nomadologia: A máquina de guerra. In: DELEUZE, G; GUATTARI, F. **Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia**. 4. ed. São Paulo: 34, 2008. Cap. 12. p. 7-97. Tradução de Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. Disponível em: <http://www.ileel2.ufu.br/lep/arquivos/textos_geral/Mil_Platos_5.pdf>. Acesso em: 02 nov. 2014.

DIEGUES, A. C. Repensando e recriando as formas de apropriação comum dos espaços e recursos naturais. In: VIEIRA, P. F. & WEBER, J. (orgs.) **Gestão de recursos naturais renováveis e desenvolvimento**. São Paulo, Cortez Editora, 1996.

DIEGUES, A. C; MOREIRA, A. C. C. **Espaços e Recursos Naturais de Uso Comum**. São Paulo: Nupaub-usp, 2001. 294 p.

DIEGUES, A.C. **O Mito Moderno da Natureza Intocada**. São Paulo: HUCITEC, 2008, 198 p.

DRUMOND, M.A; GIOVANETTI, L; GUIMARÃES, A. **Met. participativa arpa: Técnicas e Ferramentas Participativas para a Gestão de Unidades de Conservação**.

Realização Programa Áreas as Protegidas da Amazônia-ARPA e Cooperação Técnica Alemã-GTZ. Brasília: MMA, 2009.120 p. Il. Color. - (Cadernos ARPA, 4)

FREIRE, P. **Extensão ou Comunicação?** 8. Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983. 93p. Tradução de: Rosisca Darcy de Oliveira

GEERTZ, C. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. In: **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.p. 13-41.

GIANNINI, I. V. A construção do novo com os Índios Xikrin. In: LIMA, A. C; BARROSO, M. H. **Etnodesenvolvimento e políticas públicas**: bases para uma nova política indigenista. Rio de Janeiro: Laced, 2012. p. 107-126.

GIBSON, C. C. e KOONTZ, T. When “community” is not enough: institutions and values in community-based forest management in Southern Indiana. **Human Ecology**, v. 26, p. 621-647, 1998.

GÓES, P. R. A natureza do saber: o lugar do conhecimento na práxis Katukina. **Espaço Ameríndio**. Porto Alegre. v. 1, n. 1, p. 116-145. 2007

GÓES, P. R. **Infinito povoado**: domínios, chefes e lideranças em um grupo indígena do Alto Juruá.. 2009. 185 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Antropologia Social, Departamento de Antropologia Social, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2009.

GÓES, P. R. Homem de. Ciência boa: modos de aprendizado, percepção e conhecimento entre os Katukina/Pano. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 55, n. 1, p.171-208, 6 nov. 2012.

HARDIN, G. The Tragedy of the Commons. **Science**. v.162, p. 1243-1248, 1968.

HESS, C; OSTROM, E (Org.). **Understanding Knowledge as a Commons: From Theory to Practice**. Cambridge, Mass: MIT Press, 2007.

HESS, C. Mapping the New Commons. **SSRN eLibrary**, 1 jul. 2009.Disponível em: <http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1356835>. Acesso em: 07 jul. 2014.

- IUSTEN, M. A. **Ë Shovo, Minha Vida**: entrega de casas populares na Terra Indígena Campinas/Katukina.. 2014. Disponível em: <<http://crjuria.blogspot.com.br/2014/02/e-shovo-minha-vida-entrega-de-casas.html>>. Acesso em: 7 fev. 2014.
- KUPER, A. Sahlins, M: História como cultura. In: KUPER, Adam. **Cultura**: a visão dos antropólogos. Bauru: Edusc, Cap. 5. p. 205-256. 2002
- LAURIOLA, V. Governança Econômica (Economic Governance). **Boletim da Sociedade Brasileira e Economia Ecológica**. v. 21, p 3-8, 2009.
- LENOIR, R. Objeto Sociológico e o problema social. In: CHAMPAGNE, P. et al. **Iniciação a Prática Sociológica**. Rio de Janeiro: Vozes, 1996. Cap.2. P. 59-104. Tradução de: Guilherme João de Freitas Teizeira.
- LEONEL, T. Breves Considerações A Respeito Dos Conhecimentos Tradicionais Como Bens Culturais Imateriais. **Revista Internacional de Direito e Cidadania**, v. 7. p.185-192, jun. 2010.
- LIMA, D; POZZOBON, J. Amazônia socioambiental. Sustentabilidade ecológica e diversidade social. **Estudos Avançados**. São Paulo. 19 (54), 2005.
- LIMA, E. C. **Katukina: História e Organização Social de um Grupo Pano do Alto Juruá**. 1994. 148 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Antropologia, Departamento de Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1994.
- LIMA, E. C. Os animais no xamanismo katukina. In: **XXII Encontro Anual da ANPOCS**, 1998, Caxambu. Programa e Resumos do XXII Encontro Anual da ANPOCS, 1998.
- LIMA, E. C. **Com os olhos da serpente**: Homens, Animais e Espíritos nas Concepções Katukina sobre a Natureza. 2000. 238 f. Tese (Doutorado) - Curso de Antropologia, Departamento de Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.
- LIMA, E. C. Erros Repetidos: A Pavimentação da BR-364 e os Katukina. **Campos: Revista de Antropologia Social**, Curitiba, v. 1, p.203-214, 1 maio 2001.
- LIMA, E. C. 2008a. “Cobras, xamãs e caçadores entre os Katukina (Pano)”. **Revista Tellus**. 15: 35-57. Disponível em: <http://www.academia.edu/1446419/Cobras_xamas_e_cacadores_entre_os_Katukina_p>

ano_Snakes_shamans_and_hunters_among_the_Katukina_pano_>, Acesso em 12 de abr. de 2013.

LIMA, E. C (Org.). Entre o mercado esotérico e os direitos de propriedade intelectual: o caso do Kampô (*Phyllomedusa bicolor*). In: KLEBA, J; KISHI, S. **Dilemas do acesso à biodiversidade e aos conhecimentos tradicionais – direito, política e sociedade**. Belo Horizonte: Fórum, 2008b. p. 1-27. A ser publicado.

LIMA, E. C. “A gente é que sabe” ou sobre as coisas katukina (pano). **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 55, n. 1, p.139-170, 6 nov. 2012.

LIMA, E. C; LABATE, B. C. A expansão urbana do kampo (*Phyllomedusa bicolor*): notas etnográficas. In: LABATE, Beatriz Caiuby et al (Org.). **Drogas e cultura: novas perspectivas**. Salvador: Edufba, 2008. Cap. 3. p. 315-344.

LITTLE, P. E. Territórios Sociais E Povos Tradicionais No Brasil: Por uma antropologia da territorialidade. **Série Antropologia**, Brasília, v. 322, p.1-32, 2002. Disponível em: <<http://www.dan.unb.br/images/doc/Serie322empdf.pdf>>. Acesso em: 1 jul. 2014

LOPES, L. A. 2005. **Kambô, a Medicina da Floresta** (Experiência Narrativa). 1-34. Disponível em: <http://www.neip.info/downloads/leandro_kambô.pdf>. Acesso em: 1 jul. 2014.

LUCIANO, G. J. S. Povos indígenas e etnodesenvolvimento no Alto Rio Negro. In: ATHIAS, R; PINTO, R.P. (Orgs.) **Estudos Indígenas: comparações, interpretações e políticas**. São Paulo. Contexto 2008. Cap 5. p. 27-44

MACIEL, M. E. Identidade Cultural e Alimentação. In: CANESQUI, A. M.; GARCIA, R. W. D (Org.). **Antropologia e Nutrição: um diálogo possível**. 20. ed. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2005. Cap. 2. p. 49-55. Disponível em: <http://bvsmms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/cd10_01.pdf>. Acesso em: 15 out. 2014.

MAGALHÃES, M. P. A construção de territórios culturais pelas antigas sociedades amazônicas. **Amazônia: Ciência e Desenvolvimento**, Belém, v. 6, n. 12, p.69-87, jan. 2011. Semestral. Disponível em: <http://siteantigo.bancoamazonia.com.br/bancoamazonia2/Revista/edicao_12/n12_construcao_de_territor.pdf>. Acesso em: 7 dez. 2012.

MAHA, G. Governança Econômica (Economic Governance). **Boletim da Sociedade Brasileira e Economia Ecológica**. v. 21, p 21-24, 2009.

- MANHAGO, H.; BARRETO, R.A.A. & PASTORE, U. As regiões fitoecológicas, sua natureza e seus recursos econômicos. **Estudo Fitogeográfico**. In: BRASIL, Departamento Nacional. Projeto RADAM. Folha SA.20 MANAUS.
- MARTINI, A. 2003. **Levantamento Participativo de Recursos Naturais da Terra Indígena Katukina do Campinas**. Rio Branco: SEMA/SECTMA, p. 1-62.
- MARTINI, A. 2014. Ayahuasca e conhecimentos indígenas. Disponível em: <<http://www.neip.info>> . Acesso em 02 de junho de 2014.
- MARTINI, A; JAMINAWA, J.R. Ambiência Jaminawa: diálogos em pesquisa. **REU**. v. 36, p. 155-180, 2010.
- MARX, K. O Capital: crítica da economia política. In: MARX, K. **Os economistas**. Sao Paulo: Nova Cultural,1985. v. 1.
- MAUSS, M. Ensaio sobre a dádiva: Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: MAUSS, M. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosacnaify, 2003. Cap. 2. p. 183-314. Tradução: Paulo Neves.
- MCCAY, B. J.; J. M. ACHESON. Human Ecology of the Commons. In The Question of the Commons. **The Culture and Ecology of Communal Resources**, eds. B. J. McCay and J. M. Acheson 1-36. Tucson, Arizona: The University of Arizona Press.p.1-36, 1987.
- MCCAY, B. J; JENTOFT, S. Market or community failure? Critical perspectives on common property research. **Human Organization**, v. 57, p. 21-29, 1998
- MILANÊS, R. B. **Costurando trabalho, gênero e família com a linha da informalidade: uma análise das confecções têxteis do Agreste de Pernambuco**. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade, UFRRJ, 2014 (no prelo).
- MINAYO, M. C.S. **O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde**. 2 ed. São Paulo: Hucitec; Rio de Janeiro: Abrasco, 1993.
- MINTZ, S. W. COMIDA E ANTROPOLOGIA: Uma breve revisão. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 16, n. 47, p.31-41, out. 2001. Quadrimestral. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v16n47/7718.pdf>>. Acesso em: 15 out. 2014.

MOREIRA, E. Conhecimento tradicional e a proteção. **T & C Amazônia**, Ano V, nº11, p.33-41, 2007.

OLIVEIRA, P. C. Gestão territorial indígena: perspectivas e alcances. In: ATHIAS, R; PINTO, R. P (Org.). Estudos Indígenas: **comparações, interpretações e políticas**. São Paulo: Contexto, 2008. Cap. 13. p. 175-191.

OSTROM, E. Governing the commons: the evolution of institutions for collective action. Cambridge: **Cambridge University Press**, p. 1-9, 1990.

OSTROM, E. A behavioral approach to the rational choice theory of collective action. **American Political Science Review**, v. 92, p. 01-25, 1998.

OSTROM, E. Beyond Markets and States: Polycentric Governance of Complex Economic Systems Prize Lecture In: **Workshop in Political Theory and Policy Analysis, Indiana University, Bloomington**. 2009.

PEREIRA, J. P. R; SCHIAVETTI, A. Conhecimentos e usos da fauna cinegética pelos caçadores indígenas “Tupinambá de Olivença” (Bahia). **Biota Neotropica**, Campinas, v. 10, n. 1, p.175-183, 29 fev. 2010.

PESSOA, M. M. **O Etnozoneamento em Terras Indígenas do Acre como ferramenta da Gestão Territorial: O caso da Terra Indígena Campinas/katukina**. Brasília, 2010 176p.: II. Dissertação de mestrado. Centro de Desenvolvimento Sustentável. Universidade de Brasília, Brasília.

PIMENTA, J. 2006. Reciprocidade, mercado e desigualdade social entre os Ashaninka do Rio Amônia. **Série Antropologia** nº 392, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 34 pp.

PORTELLI, A. Tentando aprender um pouquinho: algumas reflexões sobre a ética na história oral. In: **Projeto história**. São Paulo (15), abr. 1997

POLANYI, K. **A grande transformação: As origens da nossa época**. 2. ed. Rio de Janeiro: Campus, 2000.337 p. Tradução de: Fanny Wrobel.

PUTNAM, R. D. **Comunidade e Democracia. A Experiência da Itália Moderna**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas. 1996.

QUEIROZ *et al.* Observação Participante Na Pesquisa Qualitativa: Conceitos E Aplicações Na Área Da Saúde. **Enferm Uerj**, Rio de Janeiro, v. 15, p.273-283, 2007.

RAMALHO, C. Páginas da resistência: Os escritos de Elinor Ostrom In: **Boletim da Sociedade Brasileira e Economia Ecológica** v. 21, p 9-12, 2009.

RAMOS, A. R. POVOS INDÍGENAS E A RECUSA DA MERCADORIA. **Série Antropologia**, Brasília, v. 442, p.1-41, 2014. Disponível em: <http://www.dan.unb.br/images/doc/Serie_442.pdf>. Acesso em: 1 jul. 2014.

REDCLIFT, M; BENTON,T. Social Theory and the global environment. **Routledge**. Londres, 1994.

REDFORD, K. H. The Empty Forest. **American Institute Of Biological Sciences**. Califórnia, p. 412-422. jun. 1992. Disponível em: <<http://www.biology.ufl.edu/courses/pcb5356/2011fall/kitajima/Redford1992Biosci.pdf>>. Acesso em: 28 out. 2014.

RIBEIRO, F.A.N. Sociedades Indígenas e o Mercado de Produtos Florestais Não Madeireiros na Amazônia: o caso dos Asuriní do Xingu. In: **ENCONTRO DA ANPPAS**, 3, 2006. Brasília, p. 1-16, 2006.

RIBEIRO, M. W. T. **Uma Tribo vai ao Mercado: Os Yawanawa, Sujeitos ou Objetos do Processo**. 2005. 390 f. Tese (Doutorado) - Curso de Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade, Departamento de Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.

RICHARDSON, R. J. **Pesquisa social: métodos e técnicas**. São Paulo: Atlas, 1999. 389 p.

ROMANO, J. O. “As abordagens pluralistas e elitistas e o estudo das políticas públicas”. In: ROMANO, J.O. **Política nas políticas: um olhar sobre a agricultura brasileira**. Rio de Janeiro: Mauad X; Seropédica, RJ: EDUR, 2009. pp. 29-78.

RUAS, E. D et al. Metodologia participativa de extensão rural para o desenvolvimento sustentável. **MEXPAR**. Belo Horizonte, março 2006. 134p.

SABOURIN, E. Práticas de reciprocidade e economia de dádiva em comunidades rurais do Nordeste brasileiro. **Raízes: Revista de Ciências Sociais e Econômicas**, Campina Grande, v. 20, n. 1, p.1-9, jan. 2001. Bimestral.

SABOURIN, E. Camponeses do Brasil: entre a troca mercantil e reciprocidade. Rio de Janeiro: **Garamond**. 2009. 336 p.

SANTOS, L. **TARAUACÁ: Obras do PNHR seguem avançando em aldeias**. 2013. Postado por Accioly Gomes. Disponível em: <<http://acciolytk.blogspot.com.br/2013/11/tarauaca-obras-do-pnhr-seguem-avancando.html>>. Acesso em: 12 nov. 2013.

SAHLINS, M. Economia tribal. In: GODELIER, M. (org.) **Antropologia y economia**. Barcelona: Anagrama, 1974.

SAHLINS, M. A primeira sociedade da afluência. In: CARVALHO, E. A. (org.) **Antropologia econômica**. São Paulo: Ed. Ciências Humanas, 1978.

SCHMITZ, H; DA MOTA, D. M; JÚNIOR DA SILVA, J.F. Gestão coletiva de bens comuns no extrativismo da mangaba no nordeste do Brasil. **Ambiente e Sociedade**, v. 12, p. 273-292, 2009.

TASTEVIN, R. P. "Le fleuve Muru". **La Géographie**, t. XLIII & XLIV. 1925

TASTEVIN, R. P. "Le Riozinho da Liberdade". **La Géographie**, XLIX:205-215. 1928

THOMSON, A. Aos cinquenta anos: uma perspectiva internacional da história oral. In: Ferreira, M.M. et al. **História oral: desafios para o século XXI**. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz (Casa de Oswaldo Cruz). FGV (CPDOC), 2000.

TIMM, L. B; CAOVIALLA, R. As Teorias Rivais sobre a Propriedade Intelectual no Brasil. **Economic Analysis Of Law Review**, Brasília, v. 1, n. 1, p.49-77, jan./jun. 2010. Semestral.

TRINCA, C. T. **Caça em assentamento rural no Sul da Floresta Amazônica**. 2004. 55 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Zoologia, Departamento de Museu Paraense Emílio Goeldi, Universidade Federal do Paraná, Belém, 2004.

VIEIRA, M. S. **Os bens comuns intelectuais e a mercantilização**. 2014. 365 f. Tese (Doutorado) - Curso de Programa de Pós-graduação em Educação, Departamento de Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014. Disponível em: http://impropriedades.files.wordpress.com/2014/05/vieira_bens_comuns_e_mercantilizacao_cc-by-nc-sa_v1-01.pdf. Acesso em: 30 de junho de 2014

APÊNDICES

- A - Declaração de entrada e permanência na Terra Indígena Campinas/Katukina
- B - Resumo do projeto fornecido aos participantes
- C - Termo de consentimento assinado por todos participantes das atividades
- D - Questões da entrevista semi estruturada respondidas por moradores da terra indígena campinas/katukina (Noke Koî)
- E - Questões da entrevista semi estruturada respondidas por não moradores da terra indígena campinas/katukina (Noke Koî)
- F - Participantes das atividades moradores da terra indígena campinas/katukina (Noke koî)
- G - Entrevistados não moradores da terra indígena campinas/katukina (Noke Koî)

Apêndice A – Declaração De Entrada E Permanência Na Terra Indígena Campinas/Katukina

Ao Sr. Luis Valdenir Nukini,

A/C Coordenação Regional da Fundação Nacional do Índio Vale do Rio Juruá,

AUTORIZAÇÃO

Autorizo para os devidos fins a permanência temporária na Terra Indígena Noke Kôï (Katuquina) do Rio Campinas, da mestranda Natália Bristot Migon (bióloga), RG – 1086790209 SSP/RS; CPF – 009.031.030-60, residente à Av. Dr. José Montaury, nº 1560, Bairro São Peregrino, Veranópolis, Rio Grande do Sul, CEP: 95330-000, (054) 9107-0304 nmigon@hotmail.com. A pesquisadora está matriculada no curso de mestrado profissional em Práticas em Desenvolvimento Sustentável (PPGDS), vinculado à pós-graduação em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade do Instituto de Florestas, da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). O período de vigência desta autorização é de 15 de abril a 22 de maio de 2014, estritamente.

Cruzeiro do Sul – Acre, 15/04/2014,



Fernando Rosa da Silva

Liderança geral Noke Kôï e representante jurídico da Associação Katuquina do Campinas e da Terra Indígena Katuquina do Rio Campinas

Apêndice B - Resumo Do Projeto Fornecido Aos Participantes

Projeto: Trajetória da gestão de recursos comuns na Terra Indígena Nokê Koi (Katuquina) do Campinas, Acre, Brasil.

Pesquisadora: Natália Bristot Migon, bolsista Fundação Mac Arthur (tel 54 9107-0304).

Instituição: Programa de Mestrado em Práticas em Desenvolvimento Sustentável (PPGPDS), da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ).

Orientadora: Profa. Dra. Flávia Souza Rocha, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ).

Co-orientadora: Profa. Dra. Andréa Martini, Universidade Federal do Acre (UFAC-Floresta).

Período de realização de pesquisa de campo: 15/04/2014 a 22/05/2014

O objetivo deste trabalho é estudar como o povo Nokê Koi utiliza os recursos e bens naturais agroextrativistas em sua Terra Indígena. Como as famílias e a comunidade utilizam, dividem e organizam esse uso comum.

É também conversar com os moradores sobre as principais mudanças e soluções em andamento. Além da participação de outras instituições nesse processo.

Pretendo trabalhar através de entrevistas e desenhos, caminhadas, mapas relatados e descrição. Mas, apenas com a colaboração de interessados que forneçam sua autorização por escrito.

Tal pesquisa pode colaborar com a discussão de políticas públicas relacionadas às sociedades e populações indígenas. E esse é seu principal interesse.

A pesquisa foi autorizada e o projeto foi protocolado pelas instituições corresponsáveis, como as Universidades envolvidas e Fundação Nacional do Índio. Assim como pela Associação Katuquina do Campinas através de seu responsável jurídico. Foi autorizada pelo Comitê de Ética da UFRRJ.

Apêndice C - Termo De Consentimento Assinado Por Todos Participantes Das Atividades

Projeto: A Trajetória Da Gestão De Recursos Comuns Na Terra Indígena Campina, Katukina (Nokê Koî) Do Estado Do Acre, Brasil.

Pesquisadora: Natália Bristot Migon, bolsista da Fundação MacArthur

Orientadora: Profa. Dra. Flávia Souza Rocha

Co-Orientadora: Profa. Dra. Andréa Martini.

Instituição: Mestrando do Mestrado em Práticas em Desenvolvimento Sustentável (PPGPDS), da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ)

Cruzeiro do Sul, ____ de _____ de 2014.

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Eu, _____
____ RG _____, consinto livremente, tendo sido informado (a) e esclarecido (a) sobre o assunto, em participar da pesquisa “Trajetória Da Gestão De Recursos Comuns Na Terra Indígena Campinas, Katukina (Nokê Koî) Do Estado Do Acre, Brasil”, desenvolvida por Natália Bristot Migon, sob orientação da Profa. Dra. Flávia Souza Rocha (Mestrado Profissional em Práticas em Desenvolvimento Sustentável, PPGPDS/UFRRJ) e co-orientação da Profa. Dra. Andréa Martini (Curso de Formação Docente para Indígenas, CMULTI, UFAC/Campus Floresta).

Fui informado (a) de que essa pesquisa almeja compreender a percepção ambiental no contexto de avaliação de gestão de recursos comuns na Terra Indígena Campinas/Katukina (Nokê Kôî), Acre, Brasil. Fui também informado de que serei entrevistado (a) e fotografado(a), assim, autorizo o uso de minha imagem estritamente na versão final da dissertação á cima mencionada. Fui ainda informado (a) de que tenho toda liberdade para me recusar a participar da pesquisa e, até mesmo, de retirar meu consentimento em qualquer momento do desenvolvimento da mesma. A pesquisadora em questão garante total sigilo acerca de minha identidade, uma vez que todos os dados que me dizem respeito serão considerados confidenciais. Além disso, a participação na pesquisa não envolve riscos físicos ou morais previsíveis. Finalmente, fui informado (a) de que os resultados desta pesquisa serão apresentados a uma banca de defesa de um Trabalho de Conclusão de Curso e que essa estará disponível para consulta na biblioteca da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, em Seropédica e da Universidade, em Cruzeiro do Sul.

Tendo recebido essas informações, concordo em participar desta pesquisa.

Sendo verdade, firmo o presente.

Telefone para contato: (54) 9107 0304.

Telefone do Comitê de Ética da UFAC/Rio Branco: (068) 3901-2605/9971-4550

Apêndice D - Questões Da Entrevista Semi Estruturada Respondidas Por Moradores Da Terra Indígena Campinas/Katukina (Noke Koî)

- 1) Você sabe limites da Terra Indígena?
- 2) Você acredita que a maioria das pessoas sabe os limites da Terra Indígena?
- 3) Você sabe quais são as associações aqui da Terra Indígena?
- 4) Já participou de reuniões de alguma associação?
- 5) Gostaria de participar das reuniões da associação?
- 6) Acha que caça diminuiu?
- 7) Porque caça diminuiu?
- 8) Quando você ou alguém de sua família caça divide a carne?
- 9) Se alguém não dividir tem castigo?
- 10) Mudou algo com a presença de geladeira na divisão de alimentos?
- 11) Quando as pessoas percebem um problema com quem conversam?
- 12) Você usa medicinas tradicionais?
- 13) Você sabe preparar aplicar?
- 14) Todos podem usar todas medicinas tradicionais?
- 15) Todos podem aprender a aplicar as medicinas tradicionais?
- 16) Sempre foi assim o uso das medicinas?
- 17) Você tem roçado?
- 18) De quem são os roçados aqui da comunidade?
- 19) Que pessoas ou instituições de fora da Terra Indígena vem ajudar nas questões relacionadas ao meio ambiente?
- 20) Você gosta das ajudas oferecidas por pessoas ou instituições de fora da Terra Indígena?
- 21) Você acredita que está mais fácil ou mais difícil viver na aldeia?

Apêndice E - Questões Da Entrevista Semi Estruturada Respondidas Por Não Moradores Da Terra Indígena Campinas/Katukina (Noke Koî)

- 1) Quais foram as atividade desenvolvidas pela instituição da qual você faz parte junto a Terra Indígena Campinas/Katukina?
- 2) Alguma outra instituição participou destas atividades? Qual?
- 3) Como ocorreu o procedimento de elaboração das atividades?
- 4) Qual foi o tempo de duração de cada atividade desenvolvida?
- 5) Quantas pessoas participaram das atividades?
- 6) Alguma atividade de monitoramento das atividades foi realizada junto a comunidade?
- 7) Quais foram os resultados positivos das atividades?
- 8) Quais foram os resultados negativos das atividades?
- 9) Há intenção de organização de mais atividades junto à comunidade?

Apêndice F – Participantes Das Atividades Moradores Da Terra Indígena Campinas/Katukina (Noke Koï)

Aldeia Sumaúma (25 residências e 166 pessoas)

- 1) Francisco Deti da Silva Katukina (Panõ, conhecedor da medicina tradicional)
- 2) Francisco Peixoto dos Santos Katukina (Vinã)
- 3) André da Silva (auxiliou na demarcação da TI)
- 4) Mauro André Katukina (Mõcha, cinegrafia)
- 5) Benjamin André Katukina (Xerê, aplicador de Kambô, professor, fundador da Associação Katukina do Campinas, AKAC)
- 6) Francisco Andre de Souza (Arakã, reconhecido como pajé)
- 7) Lucinha Andre Katukina ver (Yaka, presidente da Associação das Mulheres Indígenas Katukina da Aldeia Samaúma, MIKASA)
- 8) Leonardo Rosa da Silva Katukina (professor)
- 9) Jorge Orácio (Aisã)
- 10) Francisca da Silva dos Santos Katuquina (esposa de Aisã)
- 11) Edilson Rosa da Silva Katukina (agente agroflorestal)

Aldeia Martins (23 residências e 143 pessoas)

- 12) Nildo Alves de Nascimento (Tapu, ex cacique da sua aldeia)
- 13) Waldir Carneiro Alves (cacique, aisã e agente de saúde)
- 14) Armédio Carneiro Alves dos Santos (Nea, agente agroflorestal, que está elaborando dicionário da língua)
- 15) Maria José da Cruz Katukina (Mãpã)
- 16) Claudencio Barbosa de Souza
- 17) Fernando Carneiro Alves dos Santos (Arô, agente de saúde)
- 18) Raimundo Macário de Souza (pajé Costê)

Aldeia Masheya (10 residências e 48 pessoas)

- 19) Nelson Afonso Pedro de Souza
- 20) Elizeu dos Santos Katukina (cacique e aisã)
- 21) Orlando Assis da Cruz (Vinu, cacique geral desenvolvendo ações especialmente na área da saúde)
- 22) Rosinilda Paula de Souza (agente de saúde)

Aldeia Bananeiras (15 residências e 77 pessoas)

- 23) Rosemir da Silva Pedrosa Katuquina (aisã)
- 24) Neca Rosa da Silva Katuquina
- 25) Mauricio Rodrigues de Souza Pero Katuquina (cacique)
- 26) Lindaura Oliveira da Silva Katukina (casada com José Maruf Lopes, dona da casa de farinha)
- 27) José Maruf Lopes (Dono da casa de farinha)

Aldeia Waninawa*

- 28) Maurício Silva de Souza (cacique, ajudou a demarcar TI)
- 29) Maria Nilza Paixão de Souza Katuquina

Aldeia Campinas (44 residências e 274 indivíduos)

- 30) Fernando Rosa da Silva Katukina (atual presidente da Associação Katukina do Campinas, e cacique geral desenvolvendo ações predominantemente ligadas a educação)
- 31) Francisca das Chagas Costa Silva Katukina (professora)
- 32) Davi Correa Yawanawa (Yawanawa que reside na TI Noke Koî há muitos anos)
- 33) Pedro Barbosa de Souza
- 34) João Rosa da Silva Katukina
- 35) Nivaldo Rodrigues da Silva Katukina (ex professor, linguista)
- 36) Levi Pequeno de Souza (coordena atividades na escola)
- 37) Marcelino Rosa da Silva Katukina (agente agroflorestal e professor)
- 38) Adriano Rosa da Silva Katukina (coordena atividades na escola)

*Os dados aqui apresentados, referentes ao número de indivíduos e famílias em cada aldeia, tem com fonte a (Sistema de Informação de Atenção a Saúde Indígena SIASI, em levantamento realizado em 2014, porém foram coletados anteriormente a data de oficialização da sexta aldeia (Waninawa) que no período era parte da Aldeia Campinas.

Destaco que ha divergência quanto aos dados entre a SIASI e as lideranças indígenas, sendo que de acordo com o primeiro seriam 727 indígenas na TI Campinas Katukina, e de acordo com a comunidade seriam 845 indivíduos.

Apêndices G - Entrevistados Não Moradores Da Terra Indígena Campinas/Katukina (Noke Koî)

- 1) Evaldo Carlos Katukina (Noke Koi residente na TI do Rio Gregório)*
- 2) Lise Simonneau (Visitantes na TI Campinas Katukina)
- 3) Johann Lacire (Visitantes na TI Campinas Katukina)
- 4) Kétila Barros de Azevedo (Técnica da Secretaria Especial de Saúde Indígena, SESAI)
- 5) Arnaldo Enes Braga (Funcionário da Organização dos Povos Indígenas do Rio Juruá, OPIRJ)
- 6) Joasi Souza de Carvalho (Funcionário do Departamento de Estradas de Rodagem, Infraestrutura Hidroviária e Aeroportuária do Acre, DERACRE)

*Indígena pertencente à comunidade Noke koî, que reside na Terra Indígena do Rio Gregório, porém, porém, tem por habito visitas frequentes a familiares residentes da Terra Indígena Campinas/katukina.