

## OS HUNI KUIN E A LUTA CONTRA O COLONIALISMO DE ESTADO NA FRONTEIRA ACREANA

Jairo de Araujo Souza<sup>1</sup>

**RESUMO:** Apresentamos aqui, uma proposta de leitura acerca da luta de um grupo Huni Kuin, que aviltados pela lógica do Estado Nacional brasileiro, são silenciados em suas epistemologias e cultura singulares, possuidoras de categorias de espaço e território que desafiam a sociedade não indígena e seus parâmetros de relação com a terra. Nesse sentido, nos interessa investigar as implicações e desdobramentos das ações de um Estado que atua em uma perspectiva de disciplina e controle, de fronteiras narradas, e, por isso, arbitrárias e sempre violentas. Como parte da problematização, trabalhamos aqui com a categoria de espaço-tempo dentro de diferentes perspectivas. Além disso, interessa-nos como estas questões podem se articular com as noções de espaço e territorialidade junto a um grupo Huni Kuin em suas lutas pela terra, suas culturas e identidades, e de que forma suas singularidades possuem um potencial de enfrentamento das categorias de espaço-tempo impostas secularmente pela empresa estatal.

**PALAVRAS-CHAVE:** Cultura. Política. Identidade. Território. Interculturalidade.

### INTRODUÇÃO

Neste texto, queremos propor, basicamente, um debate em torno de conceitos como território e interculturalidade, que, acreditamos, podem nos ajudar a problematizar como a formação dos movimentos sociais nas Amazônias e suas fronteiras interculturais inevitavelmente trazem também à tona a questão da formação de identidades desses movimentos, em diferentes partes das fronteiras amazônicas narradas oficialmente pelos Estados nacionais; bem como, as narrativas históricas impactam as vidas, práticas e lutas de diversos grupos humanos existentes nestas regiões, sejam elas classificadas como amazônicas, andinas (*sierra*) ou litorâneas.

A chamada Pan-Amazônia se insere nesse contexto pelo fato de que nela existem diversos grupos (indígenas, negros, não indígenas, homens e mulheres trabalhadores), que ao longo dos séculos lutam por autonomia e pela própria existência frente aos avanços sobre seus territórios, de um Estado-nação chamado de Moderno, que ora avança com um discurso de inclusão, integração e tutela, ora faz uso de dispositivos de violência institucional para garantir seus objetivos com a narrativa de progresso, desenvolvimento e, mais recentemente, sustentabilidade. É nesse conflito que os conceitos aqui trabalhados se desdobram com o intuito de pensarmos distintas concepções de mundo, suas tensões atuais e outros possíveis encaminhamentos desse debate.

<sup>1</sup> Instituição: Universidade Federal do Acre, Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-1926-1043>, E-mail: [souzajairo9@gmail.com](mailto:souzajairo9@gmail.com)

Um aspecto teórico chave para a argumentação desse texto podemos encontrar no conceito de interculturalidade crítica, como um contraponto a uma interculturalidade funcional aos moldes de um projeto neoliberal (CHIRIF, 1997), que junto à narrativa de globalização se aproxima de forma funcional com propostas de interculturalidade que se adéquam à lógica de mercado; e que prometem, de forma também “sedutora”, uma inclusão da diversidade na construção de um possível capitalismo verde ou da almejada aldeia global (*melting pot*) harmonizada com a narrativa de um modelo sustentável aos moldes do capital financeiro internacional (PAULA, 2013) e seus projetos para “salvar o planeta”. Nesse sentido, uma interculturalidade crítica se propõe a problematizar o estabelecimento de determinadas relações entre uma multiplicidade de grupos humanos sob a ordem do Estado-nação construído secularmente também sob a ordem colonial, o que implica em debates acerca do direito à terra, ao território e às suas próprias culturas.

### IDENTIDADES E CORPOS NARRADOS

Em 2011, realizava-se no *campus* da Universidade Federal do Pará, em Marabá, mais uma edição do Encontro Paraense dos Estudantes de Letras (EPEL), que contava, em uma das mesas compostas para o evento, com a participação de uma das lideranças indígenas locais, Zeca Gavião do povo Kyikatejê. Entre outras questões, o líder Kyikatejê fora convidado para falar da luta de seu povo desde que foram expulsos de seu território pelo Estado brasileiro nos anos de 1970, em razão da construção da hidrelétrica no município de Tucuruí (FERRAZ, 1996), acerca de 276 km de Marabá, região onde tiveram que reconstruir suas vidas. Após a fala de Zeca Gavião, abriu-se para o público espaço para perguntas e comentários, tendo sido surpreendentemente lamentável as falas advindas de estudantes da capital, Belém, acusando aquela liderança de não ser um “indígena legítimo”, já que trajava calça jeans, camiseta, óculos escuros e havia chegado ao local dirigindo uma caminhonete do tipo *pick-up*.

Além de desconhecerem a trajetória de lutas dos Kyikatejê, esse público revelava com suas falas uma total ignorância acerca da realidade vivida pelos Kyikatejê, o que gerou indignação geral nos demais presentes e no próprio Zeca Gavião, que se recusou a ter que explicar ou justificar a maneira como se apresentava no evento.

Esse episódio demonstra o quanto ainda se sustenta em muitos espaços a ideia equivocada de identidades estáticas e por isso a-históricas (CHIRIF, 1997), ignorando-se por completo a participação de determinados grupos humanos inseridos nos processos de “modernização”, aos quais a região amazônica foi submetida e, conseqüentemente, também narrada. O espaço narrado, leia-se também colonizado, se estende aos corpos que essa narrativa ocupa, operando assim uma “racialização” de determinados sujeitos, como Zeca Gavião. A imaginação de um “outro” distinto é parte fundante das identidades (CHIRIF, 1997) sendo que algumas dessas identidades devem, nesta lógica racializante, permanecer estáticas e prisioneiras de um tempo histórico narrado pelo Estado nacional, que apesar de incessantemente “desterritorializar” determinados grupos humanos de seus territórios (ancestrais ou não), nega sua participação nas lutas, conflitos e discursos de avanço do chamado “mundo moderno”, passando a equívoca ideia de que os indígenas teriam simplesmente desaparecido, ocupando apenas um lugar na memória histórica da narrativa de nação.

Sendo assim, o fato de Zeca Gavião estar em uma universidade pública, falando em língua portuguesa, dentro de um espaço erguido, em tese, pelo não indígena, trajando roupas que rompiam com o estereótipo imaginado do “índio”, isso deslegitimaria sua representatividade no debate. Uma narrativa de identidade estática desconsidera, assim, os mais de 30 anos de luta dos Kyikatejê no sudoeste paraense, frente ao desenvolvimentismo já implementado durante a ditadura civil-militar (1964-1985), modelo este que foi retomado, em grande medida, por governos como o de Lula (2002-2010) e Dilma Rouseff (2010-2016), cujos projetos, como o Plano de Aceleração do Crescimento (PAC)<sup>2</sup>, criado em 2007, permitiram a construção da hidrelétrica de Belo Monte, no Xingu, a exemplo da de Tucuruí na década de 1970, trazendo de volta à cena um debate já de longa data sobre os povos indígenas e seu direito soberano ao território previsto constitucionalmente desde 1988.

Os movimentos sociais indígenas, através de suas ações, criam e recriam novas formas de um fazer político, uma verdadeira ação política dentro de uma geografia de resistência (TORRES, 2008) e que vai para além de uma conquista institucional, a qual nem sempre é garantia efetiva de direitos conquistados, direitos representados no poder político nacional por segmentos do modo de produção global (capital financeiro), que se anunciam como pertencentes a uma vertente de direita ou esquerda no Brasil. Sem querer entrar efetivamente nesse debate, acreditamos que no Brasil não tenha se efetivado genuinamente algum governo de esquerda, já que aqueles que se ancoraram nesse espectro político do discurso, uma vez no poder, levaram em frente projetos desenvolvimentistas tão semelhantes aos dos chamados “anos de chumbo”, tudo isso atrelado a profundas relações com o capital financeiro internacional. Nesse contexto, para os indígenas, o papel do Estado muito pouco se alterou ao longo de mais de um século de república, bem como a percepção nacional dos povos indígenas pela população brasileira, que mesmo no século XXI, ainda reproduz um discurso histórico de colonização, racismo e de uma necessidade de tutela ou de integração desses sujeitos ao ideário nacionalista. Há ainda os que apostam na possibilidade de seu completo desaparecimento, a partir da narrativa histórica de assimilação, mestiçagem e genocídio, da qual obviamente discordamos.

## UMA POLÍTICA CONTRA O COLONIALISMO DE ESTADO

Em trabalho anterior, intitulado Colonialismo e Confisco de Terras ou como os Huni Kuin foram expulsos de Plácido de Castro (MESSINA; SOUZA, 2019), argumentamos que a visão colonialista do Estado foi enfrentada pelo também líder indígena Mapu Huni Kuin, que ao longo de dois anos no município de Plácido de Castro no Estado do Acre, foi por diversas vezes atacado em sua identidade e até mesmo teve sua vida ameaçada, por tentar reproduzir e manter viva a cultura Huni Kuin na ocupação de um parque ecológico doado à sua família naquele município. Desde que passaram a viver no local, Mapu foi apontado como um “boliviano invasor”, dada a proximidade do parque à Vila Evo Morales na fronteira com a cidade acreana, o que sem dúvida questionava a legitimidade de sua identidade indígena, racializando-o. Com o passar do tempo, as tensões entre os Huni Kuin e parte da comunidade de Plácido de Castro se tornaram cada vez mais insuportáveis, o que culminou na saída de Mapu do local, antes que algo mais grave acontecesse, já que as ameaças de morte passaram

2 BRASIL. Ministério do Planejamento. **Sobre o PAC**. Brasília, DF, [2020]. Disponível em: <http://pac.gov.br/sobre-o-pac>. Acesso em: 19 ago. 2019.

a ser frequentes, colocando em risco sua vida e a de seus familiares. Dando continuidade à sua trajetória de lutas, Mapu e os demais Huni Kuin, mais de um ano depois de sua expulsão de Plácido de Castro, conseguiram comprar um terreno a 36 km da capital do Acre, na zona rural de Rio Branco, com o intuito de retomar suas vida e cultura.

No dia 22 de agosto de 2019, em meio à escalada recorde de queimadas de um vasto território envolvendo as Amazônias brasileira, peruana e boliviana, que ganhou repercussão internacional, a terra dos Huni Kuin foi atingida por um incêndio que destruiu completamente suas plantações. Curiosamente, apenas as terras dos Huni Kuin foram atingidas pelo fogo naquele perímetro, ou seja, a queimada não aconteceu em fazendas e demais terrenos do entorno. Em entrevista ao Instituto Humanitas Unisinos, Mirna Rosário, companheira de Mapu Huni Kuin

[...] disse à reportagem que um Boletim de Ocorrência, pedindo a investigação do incêndio e a realização de perícia, foi registrado na Delegacia da Polícia Civil de Rio Branco nesta segunda-feira (26). Ela se diz surpresa com o fato de somente a área indígena ter sido afetada com o incêndio florestal. “A gente perdeu o nosso roçado, que tinha banana, mamão, açaí, mundubi, que são coisas que fazem parte da alimentação dos indígenas”, contou. (AMAZÔNIA EM CHAMAS, 2019).

Ao que tudo indica, os Huni Kuin foram mais uma vez atacados, desta vez não como “invasores” como ocorreu em Plácido de Castro, mas em suas próprias terras, adquiridas com fundos próprios levantados através de suas práticas culturais, como por meio do uso da medicina NixiPae (ayahuasca), da venda de rapé, de sua arte e de seus cantos, e também de viagens feitas pelo Brasil e a outros países. A ação criminosa é simbólica pelo fato de que mesmo estando em uma propriedade comprada com recursos próprios, aproximando sua lógica de ocupação e reprodução de vida aos moldes do mundo não indígena, os Huni Kuin mais uma vez sentiram na pele o racismo do entorno. Sua presença no local não é bem-vinda, mas esse fato fica encoberto como mais uma consequência do suposto fogo descontrolado que ocorria em várias partes das Amazônias brasileiras, peruana e boliviana, naquele momento.

De qualquer forma, não escrevemos este artigo para lamentar as violências já conhecidas e perpetradas pelo Estado Moderno e pela comunidade civil no convívio com os indígenas, mas para apontarmos que os Huni Kuin, apesar dos ataques, mantém-se na luta pelo direito à terra, como um princípio não de sobrevivência mas de afirmação de um modo de existir, que desafia o maniqueísmo político (cooptação por espectros da política como esquerda ou direita) e que insiste em enquadrá-los, tutelá-los e violentá-los como no caso do incêndio ainda a ser investigado.

O que faz com que esses grupos humanos sejam sempre vistos como uma ameaça? O que faz com que eles sejam sempre ora agredidos, ora romantizados por discursos colonizadores? Por que incomodam tanto? Para além dos processos históricos de colonização e da produção secular de uma subjetividade racializadora, que se mantém até os dias de hoje, uma hipótese que aqui levantamos é a de que a própria concepção da organização social indígena representa uma ameaça à manutenção da lógica de ordenamento social imposta pelo Estado.

A separação entre sociedade e natureza, bem como demais categorias conceituais decorrentes da lógica colonialista (a terra como propriedade, natureza como recurso, exploração e consumo, entre outros) vão de encontro à política de ocupação e usufruto do espaço

reproduzidos pelos grupos indígenas. Assim, talvez, um dos focos centrais da origem desses conflitos reside no caráter transcendente e abstrato do Estado, que atua em favor de processos de homogeneização e unificação de tudo e todos sob a sua gerência. Já as organizações sociais indígenas vão em sentido contrário, isto é, em processos de “atomização” do social. Os Huni Kuin, por exemplo, não podem ser reduzidos à ideia de “um povo” Huni Kuin, porque há vários grupos Huni Kuin, organizados em diferentes condições materiais e que se afirmam a partir delas, seja vivendo em terras demarcadas, terras “doadas” (como ocorreu em Plácido de Castro), ou ainda terras compradas com seus próprios recursos financeiros.

A presença de grupos Huni Kuin pode ser observada em todo o Estado do Acre e nos países vizinhos, Peru e Bolívia, caso de outro grupo indígena, os Manxineri, que produzem uma dinâmica de trânsito (cultural e econômica) pelos rios e com isso “ignoram” as fronteiras oficiais entre esses países (MATOS, 2018). Como os Manxineri, os Huni Kuin, uma vez que possuem um modo de ação que é múltiplo também, pois se desdobra a partir de categorias conceituais distintas da empresa social exercida pelo Estado, livre da clássica separação entre sociedade e natureza. Tanto para os Manxineri quanto para os Huni Kuin, sociedade é natureza.

Pierre Clastres (2017) aponta mecanismos de existência tribal que se contrapõem ao *modus operandis* da empresa social e estatal: “Essa atomização do universo tribal é certamente um meio eficaz de impedir a constituição de conjuntos sociopolíticos que integram os grupos locais, e mais além de proibir a emergência do Estado que, em sua essência, é unificador” (CLASTRES, 2017, p. 186).

Clastres (2017) acrescenta ainda que a questão demográfica indígena é importante fator, já que de acordo com esse autor, o número reduzido de habitantes de um povo indígena e uma dinâmica mais afeita a um certo tipo de nomadismo, ou seja, não afeita ao sedentarismo espacial da empresa Estado, também pode se desdobrar, na prática, em ação política contra a ordem estatal.

Um processo de lutas contra-hegemônico não é novidade entre as comunidades indígenas e já conta com vasta literatura sobre a temática, em especial, em países como a Bolívia, vizinha de fronteira com o Estado brasileiro do Acre. Apesar de críticas que possam se fazer ao Estado boliviano (afinal, como Estado, não deixa de ser instituição unificadora que comporta as contradições inerentes a tal condição), este se encontra na vanguarda de reconhecimento das lutas indígena e campesina, e, apesar do recente golpe que destituiu o Aymará Evo Morales da presidência, é muito diferente do Estado brasileiro, que sequer consegue cumprir com as determinações de soberania e demarcação de terras já previstos em sua Constituição Federal; e que mais recentemente vem regredindo com as ações do governo de Jair Bolsonaro, retirando de forma inconstitucional, direitos conquistados pelos povos indígenas brasileiros ao longo das últimas décadas. Desta forma, podemos dizer que Mapu e os Huni Kuin, juntos com demais grupos indígenas na luta por sua autodeterminação, podem constituir um antagonismo de forças políticas ao chamado projeto de nação.

El grado de discriminación y racismo está correlacionado a la dinámica del capitalismo y al grado de integración al mercado mundial. El orden racial/espacial se superpone así a un orden básico de clase y a una estructura de relaciones raciales de manera jerárquica. (TIRADO, 2004, p. 132).



O projeto do Estado nacional é inerente a uma lógica de racialização dos sujeitos, havendo nisso um constante movimento (comumente violento) por parte da empresa social de controle sobre os corpos, sua mobilidade e autonomia, o que faz aflorar os embates (discriminação social, racismo e assassinatos) entre propostas de existência antagônicas, o que demonstra também, em certa medida, os constantes ataques aos indígenas em seus territórios.

Não podemos deixar de citar os interesses hegemônicos na exploração indiscriminada dos territórios e suas “riquezas naturais”, objetificadas e entendidas como “recursos” para o avanço de um modelo predatório, bem à lógica do capital. Prova disso são as estratégias que os Estados nacionais operam no sentido de negociar com os movimentos sociais, camponeses ou indígenas, com projetos ou legislações que prometem atender aos anseios de suas demandas, quando isso, na verdade, oculta o receio de que determinadas bandeiras sociais dificultem o avanço da empresa estatal em seus interesses hegemônicos no continente americano.

No es casual que en el momento en que el movimiento indígena comenzó a levantar las banderas reivindicatorias en torno a sus territorios, autodeterminación y derechos, algunos gobiernos se adelantaron a plantear ciertas enmiendas legales, como ocurrió en Brasil, Chile, México, Colombia, Ecuador y otros países (MAIGUAS-CHA, 1994; OPIP, 1990; OPIP, 1996). Al parecer, em los motivos de dichas iniciativas se mezclaron la necesidad de responder en alguna medida a la coyuntura de entonces (la recordación de los 500 años de la llegada de los españoles a amerindia) pero sobre todo, el interés por restar impulso a las demandas indígenas, incluso con la cooptación de las mismas. (TIRADO, 2004, p. 133).

Nesse sentido, as demandas dos movimentos sociais interferem na manutenção da estrutura sociopolítica nacional, o que faz com que governos, de modo geral, sempre tenham esses atores como um obstáculo à realização de projetos “modernizantes”, já que estes sujeitos ameaçam com suas forças políticas a unificação e a aculturação homogeneizante do Estado. Isto ocorre porque as iniciativas de autodeterminação dos povos indígenas desencadeiam uma produção de espacialidades territoriais que não obedecem ao ordenamento nacional e que, mais recentemente, acabam por desafiar a própria lógica de funcionamento desta fase do capitalismo entendida como “global”, que necessita a tudo reificar e transformar em mercadoria.

O que apontamos aqui é que as relações que o mundo estabelece com as noções de espaço, separando sociedade e natureza, entram em choque com as perspectivas dos mundos indígenas, que seguem um ordenamento distinto e portador de diferentes categorias de espaço-tempo. Para entendermos melhor essas categorias, é necessário prover um aparato conceitual que dê conta de contemplar uma pluralidade de formas distintas de economia (TIRADO, 2004), que são incompatíveis com o modelo capitalista global. É nesse sentido, que entendemos que não somente os Huni Kuin, mas também os movimentos indígenas de modo geral, vão sempre atuar de muitas formas contra o Estado.

## TERRITORIALIDADE E SOBREVIVÊNCIA

O Estado-nação é uma comunidade imaginada (ANDERSON, 1997), que traça e divide os territórios de forma arbitrária, geralmente impulsionada por fatores socio-econômicos envoltos em conjunturas políticas, interesses conflitantes e contraditórios. Essa lógica tem desdobramentos estruturais para a forma como ocupamos e nos situamos dentro do espaço,

com determinantes que envolvem também nossa relação com o que entendemos como a categoria de tempo.

O espaço geográfico para o Estado moderno possui linhas que se materializam de várias formas, que envolvem diretamente o conceito de propriedade e posse da terra. As linhas que demarcam o espaço geográfico criadas pelo Estado Nação permite surgir um certo conceito de fronteira, delimitada por marcos históricos legais que se consolidam com a presença do Estado (ou não) em determinados locais, onde se constroem e se implementam unidades de fiscalização da mobilidade, como alfândegas, postos militares, etc. Essa lógica, frequentemente bélica, da chamada modernidade, se contrapõe ao modo ou dinâmica de organização social indígena, onde estas linhas imaginárias hierarquizantes, dicotômicas e sedentárias da empresa estatal, simplesmente não funcionam, apesar de que ao longo dos anos, diversos grupos indígenas se viram obrigados a se submeter a esta lógica de ocupação espacial/territorial como forma de sobrevivência, demandando dos Estados, demarcações de terras ou mesmo comprando terras para manterem vivas suas culturas e formas de vida, como é o caso dos Huni Kuin expulsos de Plácido de Castro.

O que entendemos e chamamos de Amazônia pode, portanto, ser visto como resultado de um tipo de estriamento espacial, que projeta sobre todos uma área demarcada, o que “sedentariza” nosso olhar sobre os espaços de modo limitador e homogeneizante. A ideia de uma Amazônia gigante e vazia é produto da narrativa de comunidades imaginadas do Estado-nação. Desta forma, apontamos que a lógica do Estado é fruto de um pensamento sedentário que busca estabilidade, controle e ordem sobre os corpos humanos e não humanos; ao passo que a relação dos grupos indígenas nos oferece uma lógica de trânsito por esses conceitos. Isso tudo tem desdobramentos muito importantes para entendermos por que, historicamente, não há sinais de conciliação entre a sociedade estatal e a sociedade sem Estado, pois, de fato, a segunda se constitui contra o Estado (CLASTRES, 2017).

## CONSIDERAÇÕES

O que aproxima Zeca Gavião, liderança Kiykatejê, no sudeste do Pará, Mapu Huni Kuin no Acre, e demais movimentos e organizações indígenas no Brasil e em países vizinhos como Peru e Bolívia, é o fato de que estes operam dentro de uma política criadora que entendemos como uma política fora das categorias ocidentalizadas de se fazer política. Não há, desse modo, como enquadrá-los dentro de espectros políticos gestados a partir do mundo ocidental moderno.

Os povos indígenas constituem, mais do que uma resistência, uma proposta contra-hegemônica ao sistema neoliberal que opera na lógica de um discurso de crise, que revela o próprio *modus operandis* desse mesmo sistema, o qual, para se reproduzir, precisa incutir a todos no planeta a ideia de uma “emergência global” de salvação do mundo, quando ele próprio é o causador de toda a depredação ambiental, fome e guerras. O Estado é o representante de um modelo de colonização secular, que operou de forma mais acelerada ao longo do século XX com promessas de “felicidade futura” e “paz mundial” a todos através de uma ordem de desenvolvimento científico e tecnológico.

Em suma, acreditamos que, observadas as potencialidades das categorias conceituais aqui assinaladas, podemos estabelecer melhores formas de enfrentarmos modelos de socieda-

de contra a vida, que se incorporaram secularmente em várias partes do mundo, isto é, o mito da modernidade. Tais potencialidades já fazem parte, de várias formas, da luta de muitos povos em seus movimentos sociais (indígenas e camponeses), políticos e interculturais. Apesar disso, insistimos, o modelo sedentário do Estado moderno, apesar de já demonstrar, há tempos, sinais claros de esgotamento de suas propostas, não cessa em investir de forma violenta contra tudo aquilo e todos aqueles que não se adequam a sua lógica de domínio e controle (PELBART, 2018). É por essas razões que os indígenas são insistentemente, ora atacados, ora “seduzidos” pelas diferentes formas que o Estado possui de cooptá-los, com suas leis e instituições. Nesse jogo de forças, no entanto, acreditamos que os grupos indígenas, de modo geral, não apenas resistem, mas possuem, dentro de sua heterogeneidade, uma potencialidade criadora de políticas outras em suas singularidades, e que apesar de muitas das vezes submetidos à lógica do capital, não deixam de ser portadores de uma potência política criadora.

### THE HUNI KUIN AND THE STRUGGLE AGAINST STATE COLONIALISM AT THE ACRE FRONTIER

**ABSTRACT:** We present here, a reading proposal about the struggle of a Huni Kuin group, which debased by the logic of the Brazilian National State, are silenced in its unique epistemologies and culture, possessing categories of space and territory that challenge the non-indigenous society and its parameters of relationship with the land. In this sense, we are interested in investigating the implications and developments of the actions of a State that acts in a perspective of discipline and control, of narrated borders, and therefore arbitrary and always violent. As part of the problematization, we work here with the space-time category within different perspectives. Furthermore, we are interested in how these issues can be articulated with the notions of space and territoriality of a Huni Kuin group in their struggles for land, their cultures and identities, and how their singularities have a potential to confront the categories of space-time imposed secularly by the state enterprise.

**KEYWORDS:** Culture. Politics. Identity. Territory. Interculturality.

#### REFERÊNCIAS

- AMAZÔNIA em chamas: indígenas Huni Kuin perdem animais e árvores em incêndio, no Acre. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/592097>. Acesso em: 30 ago. 2019.
- ANDERSON, B. **Comunidades imaginadas**: reflexões sobre a origem e difusão do nacionalismo: Benedict Anderson. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- CHIRIF, A. Identidad, interculturalidad e inclusión em la Amazonía peruana hoy. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 3, n. 6, p. 135-159, out. 1997.
- CLASTRES, P. **A sociedade contra o Estado**: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Ubu Editora, 2017.
- FERRAZ, I. Resposta a Tucuruí: o caso dos Parkatejês. In: MAGALHÃES, S. B.; BRITO, R.; CASTRO, E. (Org.). **Energia na Amazônia**. Belém, PA: Museu Paraense Emílio Goeldi/UFPA/UNAMAZ, 1996. p. 46-58.
- MATOS, M. de A. **Organização e história dos Manxineru do alto rio Iaco**. 2018. 415 f. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Santa Catarina, 2018.
- MESSINA, M.; SOUZA, J. de A. Colonialismo e confisco de terras ou como os Huni Kuin foram expulsos de Plácido de Castro. In: ENCONTRO DO GRUPO DE ESTUDOS LINGÜÍSTICOS E LITERÁRIOS DA REGIÃO NORTE - GELLNORTE, 2., 2019, Manaus. **Linguística e Literaruna Amazônia**: políticas de pesquisa para as margens: anais. Manaus: UEA, 2019.
- PAULA, E. A. de. **Capitalismo verde e transgressões**: Amazônia no espelho de Calibã. Dourados, MS: Ed. UFGD, 2013.



- PELBART, P. **O avesso do niilismo**: cartografias do esgotamento. São Paulo: N-1 Edições, 2018.
- TIRADO, P. O. Tres notas sobre conflictos e interculturalidad en el centro sur de la Amazonía. **Universitas, Revista de Ciencias Sociales y Humanas**, v. 4, p. 129-145, 2004.
- TORRES, S. **Nosotros in USA**: literatura, etnografia e geografias de resistência. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

Data submissão: 08/06/2020

Data aprovação:09/09/2020