

Superando a dominação: o processo de territorialização entre os Ashaninka do rio Amônia (Acre-Brasil).

José Pimenta
DAN / UNB, DF, Brasil

Introdução

A formação e consolidação do Estado-nação brasileiro é produto de um processo de conquista territorial caracterizado pela incorporação progressiva dos povos indígenas e de seus territórios à nação (Lima 1995; Little 2002). Essa incorporação pode ser pensada a partir do conceito de "territorialização", ou seja, o processo de reorganização social decorrente da atribuição de um território fixo e delimitado a um grupo indígena pelo estado (Oliveira Filho 1999). O processo de territorialização é um fenômeno complexo que não deve ser simplesmente considerado como uma imposição exógena e hegemônica do Estado sobre a diversidade indígena. Apesar de seus dispositivos de dominação e de reordenamento da vida indígena, ele também é reapropriado e reinterpretado por esses povos que lhe atribuem significados próprios.

A partir de uma etnografia realizada entre os Ashaninka do rio Amônia da região do alto Juruá (Acre-Brasil), esta comunicação procura refletir sobre o processo de territorialização vivido por esse povo indígena ao longo dos últimos vinte anos. A chegada do Estado brasileiro entre os Ashaninka materializou-se na intervenção da FUNAI na década de 1980 num contexto de luta dos índios para a demarcação de seu território. Se, por um lado, a chegada do órgão indigenista entre os Ashaninka levou à demarcação, em 1992, da Terra Indígena Kampa do rio Amônia, garantindo, oficialmente, os direitos territoriais desse povo indígena, por outro, ela também transformou profundamente o modo de vida dessa população.

Após uma breve contextualização histórica e etnográfica, procurarei mostrar, num primeiro momento, as transformações causadas pela intervenção do órgão indigenista na representação política e no reordenamento social e espacial dos Ashaninka do rio Amonia. Em seguida, buscarei enfatizar a maneira pela qual esse povo

indígena reinterpretou e se apropriou do processo de territorialização para garantir seus direitos territoriais periodicamente ameaçados e se fortalecer enquanto grupo étnico.

Panorama histórico e organização social

O território ashaninka se estende do piemonte oriental andino à bacia do alto Juruá no estado do Acre. Com uma população estimada a mais de cinquenta mil pessoas, os Ashaninka formam o principal componente do conjunto etnolingüístico dos Arawak sub-andinos e são um dos maiores contingentes populacionais nativos da região amazônica.

No final do século XIX, em decorrência da exploração caucheira na Amazônia peruana, algumas famílias ashaninkas migraram rumo ao leste e se instalaram, progressivamente, na região do alto Juruá, em terras que se tornariam brasileiras no início do século XX. Essa diáspora ashaninka do Brasil conta hoje com quase mil pessoas, divididas desigualmente em cinco terras indígenas distintas e descontínuas. A "Terra Indígena Kampa do rio Amônia" concentra quase a metade da população ashaninka no Brasil.

A história dos ashaninka no Brasil apresenta peculiaridades interessantes no contexto regional. De modo geral, os Ashaninka não foram sedentarizados como mão-de-obra seringueira na economia extrativista da borracha contrariamente à maior parte dos índios da região. Eles atuaram, principalmente, para alguns padrões como "guardiães dos seringais", dizimando os "índios brabos" da região e garantindo a segurança da economia gomífera. Aliando sua fama guerreira a um tradição comerciante, os Ashaninka também mantiveram um comércio intermitente com a sociedade regional procurando lidar da maior forma com o desafio e as contradições colocadas pelo contato interétnico : a necessidade de manter uma certa distância dos brancos para minimizar os impactos negativos do contato (epidemias, dependência, etc.) e, ao mesmo tempo, permanecer suficientemente próximos a eles para ter acesso aos bens industriais que se tornaram progressivamente imprescindíveis.

O comércio intermitente com os brancos não sobreu drásticas mudanças até a década de 1970. Por intermediário de alguns homens, cujo prestígio e influência se estendia à diferentes grupos familiares, eles conseguiam obter os raros e cobiçados bens ocidentais em troca de produtos da floresta como madeira, carne de caça e peles de

animais silvestres. Durante esse período, os Ashaninka tiveram que se adaptar às circunstâncias históricas do contato interétnico, mas não sofreram transformações profundas de seu modo de vida, conseguindo manter sua forma de organização social específica.

Essa organização da sociedade tradicional ashaninka é variável e flexível. Esse povo indígena se distribui tradicionalmente em pequenas unidades sociais dispersas ao longo do rio. A família nuclear, composta por um homem, sua mulher e seus filhos solteiros, é considerada idealmente autônoma tanto do ponto de vista econômico quanto político. Embora seja possível encontrar algumas famílias nucleares vivendo num relativo isolamento, geralmente, elas se reúnem em torno da casa de um ancião constituindo um "grupo doméstico" (Bodley 1970: 79) que se apresenta como uma forma de "família extensa" composta de famílias nucleares ligadas por relações de parentesco.

Os grupos domésticos apresentam-se como pequenos núcleos populacionais e reúnem poucas casas. Eles raramente agrupam mais de cinco ou seis famílias nucleares. Os laços de consangüinidade e de afinidade característicos estruturam a reciprocidade e a cooperação entre as diferentes famílias nucleares que compõe o grupo doméstico: trabalhos em conjunto nos roçados, repartição da caça, comensalidade, etc. Weiss (1969: 40), considerou o grupo doméstico como a maior unidade política estável da sociedade ashaninka.

Sob a influência de um homem prestigioso, grupos domésticos vizinhos podem unir-se politicamente para formar o que os Ashaninka chamam de *nampitsi* ou "território político" (Mendes 1991: 26). A composição do *nampitsi* é dinâmica, seu tamanho muito variável e suas fronteiras extremamente flexíveis. Múltiplos fatores contribuem para a ampliação ou redução de um *nampitsi*: prestígio de sua liderança, mortes, conflitos interfamiliares, casamentos, etc. Enquanto o grupo doméstico se caracteriza por uma grande cooperação econômica entre seus componentes, o *nampitsi* aparece, sobretudo, como uma unidade política cimentada pelo ritual do *piyarentsi*, durante o qual os Ashaninka consomem a bebida fermentada de mandioca. Esse ritual constitui, portanto, o principal modo de interação social no interior desse território político.

Por sua vez, diferentes *nampitsi* estão interconectados num vasto território através do sistema de trocas tradicional chamado "*ayompari*". A rede de ramificações formada pelas alianças entre *nampitsi* interconecta os Ashaninka mais isolados. Essas

alianças também são extensíveis a outros povos Arawak sub-andinos (Nomatsiguenga, Matsiguenga e Yanesha) que os Ashaninka consideram como "parentes", criando uma solidariedade étnica e política mais ampla. Em circunstâncias peculiares, essas alianças políticas podem ampliar-se e agregar outros povos indígenas.

Desprovidos de uma organização política centralizada e hierarquizada, os Ashaninka apresentam um modelo de organização social muito flexível que lhes permite garantir, ao mesmo tempo, a independência e a liberdade das unidades locais (famílias nucleares e/ou grupos domésticos) e criar os fundamentos de uma solidariedade política intra e interétnica, que pode ser periodicamente acionada em função das contingências históricas para lutar contra inimigos comuns.

Do nampitsi à comunidade: o processo de territorialização dos Ashaninka do rio Amônia

Na década de 1980, o território dos Ashaninka do rio Amônia foi palco de uma intensificação da exploração madeireira com invasões mecanizadas e cortes em grande escala que aumentou a presença de brancos na área e multiplicou os conflitos interétnicos. A crise ambiental e sociocultural decorrente dessa situação levou os Ashaninka a se organizarem progressivamente numa luta pelo seu território. Embora tenha realizado uma primeira viagem ao rio Amônia no final da década de 1970, o órgão indigenista só começou realmente a atuar entre os Ashaninka na década de 1980 e tornou-se um ator importante no cenário da luta contra a exploração madeireira e pela demarcação da Terra Indígena Kampa do rio Amônia, finalmente homologada em 1992. Orquestrado pela FUNAI, o processo de territorialização dos Ashaninka inicia-se nesse contexto, causando transformações importantes na organização social e política dos índios. A grande maioria dos Ashaninka mudou seu padrão de assentamento para se concentrar numa "comunidade", sob a liderança de um chefe. A criação de uma chefia, por um lado e a concentração e fixação da população indígena em uma única comunidade, por outro, são duas dimensões intimamente relacionadas que caracterizam o processo de territorialização dos Ashaninka do rio Amônia.

A imposição de chefes nos sistemas de representação política dos povos indígenas não é apenas uma característica do período colonial. Sabemos que na Amazônia brasileira contemporânea, a designação de líderes nativos também é uma

prática freqüente do indigenismo oficial. As etnografias de Oliveira (1988) entre os Tikuna ou de Baines (1991) entre os Waimiri-Atroari, por exemplo, mostram como a intervenção do órgão indigenista levou à instituição de chefes entre esses dois povos indígenas, modificando profundamente sua representação política e seu modo de vida. No alto Juruá brasileiro, a FUNAI também desempenhou um papel decisivo na reorganização social e espacial dos Ashaninka do rio Envira. Ao iniciar o processo de demarcação da terra indígena, o órgão indigenista incentivou a concentração populacional em aldeias e instituiu um *kuraka* entre um povo que não dispunha de representação política centralizada (Ioris 1996). Uma situação semelhante à descrita por Ioris no rio Envira aconteceu no Amônia onde o papel da FUNAI, tanto na instituição de uma chefia, como na reorganização territorial dos índios, através da concentração dos diferentes grupos familiares, também foi importante.

Até o início da década de 1980, os Ashaninka do rio Amônia viviam dispersos à beira do rio na área hoje demarcada como "Terra Indígena Kampa do rio Amônia". A maioria da população estava ligada a três grandes *nampitsi*, dirigidos por três homens importantes: Samuel, Kishare e Thaumaturgo. Líderes de seus respectivos grupos familiares, eles exerciam sua influência sobre várias outras famílias. No entanto, esses homens importantes não podem ser assimilados à categoria de "chefes nativos".

Na sociedade ashaninka, a chefia é ocasional ou circunstancial. Na literatura etnográfica produzida sobre o grupo, é comum o uso da palavra nativa "*pinkatsari*" ou o termo "*kuraka*" ("*curaca*" no Peru), de origem quíchua, para qualificar aquele que seria o "chefe". Assim, Weiss (1969: 48) traduziu "*pinkatsari*" como "aquele que é temido", com a ressalva de que a palavra também é usada para qualificar os deuses maiores do panteão ashaninka. Essa caracterização foi adotada por Mendes (1991: 25), enquanto Zolezzi (1994: 227) preferiu explicar o termo por aquele que é "respeitado em razão de suas qualidades pessoais".

O uso generalizado da palavra "*kuraka*" para qualificar o chefe indígena apareceu com a colonização espanhola. O sistema político do *curacazgo* foi imposto pelos missionários e se sobrepôs às organizações sociais autóctones (Chaumeil 1990: 107). Nos aldeamentos indígenas, criou-se a figura do *curaca* como um "chefe indígena" designado pelos missionários, mais em função de sua receptividade e afinidade com os objetivos e idéias da colonização que por sua legitimidade tradicional. Na hierarquia centralizada das missões, o domínio da língua espanhola era um critério importante na escolha desses novos chefes que ocupavam uma posição intermediária

entre os missionários e os índios e participavam ativamente do controle e administração da população nativa. A partir da segunda metade do século XVIII, o sistema político do *curacazgo* foi recuperado pelos colonos e usado como dispositivo de exploração da mão-de-obra indígena. O *curaca* transformou-se num intermediário entre o patrão e os índios.

A literatura etnográfica sobre os Ashaninka apresenta, de modo recorrente, os termos "*pinkatsari*" e "*kuraka*" como intercambiáveis e equivalentes a "chefe". Essa analogia parece-me precipitada e a questão da chefia entre os Ashaninka merece uma análise meticulosa. Os índios do rio Amônia traduzem facilmente "*kuraka*" por "chefe", mas se mostram mais reticentes com a palavra "*pinkatsari*". Eles afirmam que o *pinkatsari* não é necessariamente um "chefe" ou *kuraka*. Ele se aproxima mais da figura de um *ãtarite*, ou seja, "aquele que sabe", de tal modo que um guerreiro (*owayiri*), um xamã (*sheripiari*) ou simplesmente um homem idoso, que se destaca por sua sabedoria e experiência de vida, também podem ser qualificados de "*pinkatsari*", sem necessariamente serem considerados *kuraka* ou "chefe". A sabedoria, o conhecimento dos mitos e da história do povo, a familiaridade com a floresta e os animais, as qualidades de caçador, a coragem demonstrada na guerra, a capacidade de convencimento e persuasão que se expressa nos talentos de orador e, cada vez mais, a facilidade para a obtenção de mercadorias, são atributos importantes que podem agrupar os Ashaninka em torno de um *pinkatsari*, cujo prestígio também pode ultrapassar os domínios de seu território político e estender-se a outros *nampitsi*.

Com a colonização, os *pinkatsari* atuaram como os principais intermediários do contato interétnico e foram facilmente identificados pelos brancos como "chefes". Muitos foram investidos de um poder inédito e se tornaram *kuraka*. No entanto, podemos levantar a hipótese de que uma chefia estável e permanente entre os Ashaninka só passa a existir com a colonização européia, já que na língua nativa não existe palavra para designar o que no ocidente entendemos por "chefe", ou seja, a concentração do poder político nas mãos de um indivíduo. O termo "*kuraka*", de origem quéchua, é o único unanimemente reconhecido pelos índios para qualificar essa função.

Na década de 1980, o órgão indigenista desempenhou um papel importante na instituição de uma chefia entre os Ashaninka do rio Amônia. Os índios são unânimes em afirmar que não tinham *kuraka* ou chefe antes da chegada da FUNAI. Em 1985, em plena luta pela terra, após uma viagem ao rio Amônia a serviço da instituição, o indigenista Marco Antônio do Espírito Santo escreveu em seu relatório que o índio

Samuel, apesar de seus atributos de *pinkatsari* e de ser considerado *kuraka* pelos brancos regionais e até por alguns índios, não se definia como chefe. Segundo o indigenista, o próprio Samuel afirmava que não podia reunir em torno de si homens para trabalhar em razão do difícil abastecimento em bens industrializados em quantidade, necessários para manter seus seguidores, o que dificultava o estabelecimento de um *kuraka* entre os Ashaninka do rio Amônia (Espírito Santo 1985: 12 - 15). Mesmo não se reconhecendo como chefe, Samuel é considerado pelos Ashaninka do rio Amônia como o primeiro a exercer essa função, criada e legitimada pelo órgão indigenista. Após sua morte, em 1986, seu filho Antônio, também designado pela FUNAI, assume, por sua vez, explicitamente, a função de *kuraka*:

Quando começou FUNAI, papai [Samuel] foi *kuraka*. Depois, papai morreu, ficou o Antônio. FUNAI chegou, colocou o papai primeiro porque não tinha chefe. Primeiro, precisava de um chefe para começar o trabalho [de demarcação da Terra]. FUNAI chegou e falou: "Bora botar chefe? Bora fazer comunidade?" (...). Não tinha chefe, não tinha comunidade. Tinha só casa assim, espalhada, aqui uma, outra lá em cima. Aí, papai foi *kuraka*, depois o Antônio, e fizemos comunidade. (Alípio: irmão de Antônio e filho de Samuel)

Esse tempo [antes da chegada da FUNAI], não tinha comunidade, só família mesmo. Morava assim, tudo espalhado. Não tinha chefe. Não veio o pessoal ainda. Depois chegou pessoal de FUNAI (...). Primeiro, não tinha nada, nada, nada. Não posso falar que tinha comunidade ashaninka, que tinha chefe. Eu vi mesmo! Quando eu cheguei, primeiro, não tinha nada. O Samuel morava assim... com a família dele. Todo mundo morava assim espalhado, só com família mesmo, filhos, né? Um morava aqui, outro morava ali, outro morava em outro canto (...). Aí chegou FUNAI e foi conversar com o Samuel (...). FUNAI conversou muito com o Samuel e botou ele para *kuraka* para juntar pessoal. Aí, falou para fazer comunidade para demarcar terra (...). Depois Samuel pegou doença e morreu. Aí, botaram o Antônio (...). Chegou mulher da FUNAI. Ela vinha para tirar patrão e demarcar terra para nós morar (...). Aí, ela falou: "Vamos escolher quem vai ser *kuraka*". Ela podia botar eu *kuraka*, mas botou o Antônio. Depois ela baixou, aí chegou o Macêdo [indigenista da FUNAI] e falou para mim: "Eu vou botar você para *kuraka*". Eu falei: "Tá bom". Aí, ele baixou. Aí, estávamos trabalhando madeira e não aparecia mais o Macêdo. Não sei onde ele andava. Depois chegou o Macêdo de novo e falou que ia botar o Antônio. Ele disse: "o Antônio vai ser *kuraka*". Aí ficou o Antônio mesmo. (Aricêmio: xamã dos Ashaninka do rio Amônia e marido da irmã de Antônio).

A emergência da chefia se acompanha da progressiva concentração populacional dos índios numa "comunidade". Como os dois depoimentos acima evidenciam, essas duas dimensões estão intimamente ligadas e são associadas a esse período histórico e à intervenção da FUNAI.

No final da década de 1980, o *nampistsi* de Antônio começa lentamente sua transformação em "comunidade". Como aparece de modo explícito na falas dos índios, a idéia de "comunidade", assim como a chefia é oriunda do mundo dos brancos. Ela aparece como uma demanda explícita dos indigenistas da FUNAI que aconselham os

índios a se agruparem em uma "comunidade organizada" sob a autoridade de um chefe para lutar com eficácia contra a exploração madeireira e garantir a demarcação da Terra Indígena.

Uma pequena aldeia formou-se, inicialmente, na boca do igarapé Amoninha, no alto Amônia, nas proximidades da fronteira com o Peru. Naquele momento, apesar do padrão de assentamento ainda permanecer relativamente disperso, o agrupamento de famílias em torno de Antônio já era visível. A criação de uma cooperativa em 1987, apoiada pela FUNAI, possibilitou aos Ashaninka libertarem-se, progressivamente, da dependência econômica dos patrões e a criação de uma escola, em 1992, fortaleceu esse processo de concentração populacional.

Repensando a chefia entre os Ashaninka

O processo de territorialização dos Ashaninka do rio Amônia não deve ser visto apenas como uma imposição do órgão indigenista. Não se trata de mais um exemplo da retórica da eterna sujeição dos povos indígenas à história ocidental. Embora a FUNAI tenha desempenhado um papel importante na reestruturação social dos Ashaninka do rio Amônia, a emergência da chefia e a criação da comunidade não obedeceram simplesmente a critérios exógenos impostos pelo órgão indigenista. Em outra ocasião (Pimenta 2006), mostrei como a emergência da chefia entre os Ashaninka do rio Amônia só pode ser entendida a partir da análise da "estrutura da conjuntura" (Sahlins 1981), produto do encontro entre as estruturas cognitivas da sociedade ashaninka com o contexto histórico específico da luta pela terra no rio Amônia. O surgimento de um *kuraka* e de uma "comunidade" entre os Ashaninka da região só é explicável por uma conjunção de fatores que dizem respeito tanto as circunstâncias históricas peculiares como as especificidades culturais da sociedade ashaninka.

Inicialmente, é importante salientar que a intervenção do órgão indigenista resulta da progressiva mobilização dos índios que foram atores ativamente engajados numa luta pelo reconhecimento de seu território. Eles souberam se mobilizar politicamente na arena interétnica e estabelecer alianças estratégicas com importantes parceiros para pressionar, em momentos oportunos, o órgão indigenista oficial.

O surgimento da chefia entre os Ashaninka do rio Amônia também se apoiou em elementos internos à sociedade indígena, o que lhe deu legitimidade e garantiu sua

continuidade. A categoria "*kuraka*" surgiu do "*pinkatsari*". Esse aspecto não pode ser negligenciado. Ele aparece como um fator importante para garantir a permanência da nova instituição, dando legitimidade ao novo status. Durante esse período decisivo de luta pela terra, Samuel e Antônio desempenharam um papel fundamental no campo interétnico. Ambos, no entanto, já acumulavam prestígio e se destacavam dentro da cultura ashaninka. Com a intervenção da FUNAI, eles tornam-se interlocutores privilegiados do órgão indigenista que reforçou esse status diferenciado. De *pinkatsari*, Samuel e depois Antônio passaram a exercer também a nova função de *kuraka*, adquirindo um poder inédito.

Originário do rio Ucayali, Samuel era um homem maduro e um *pinkatsari* respeitado. Poderoso xamã e conhecedor do *kamarampi*,¹ seu prestígio e influência estendiam-se além de sua grande parentela. Samuel foi um dos primeiros ashaninkas a estabelecer residência permanente nas margens do rio Amônia na década de 1930, tornando-se um dos principais intermediários entre os índios e os brancos. No comércio interétnico, ele demonstrou grandes habilidades de negociador e adquiriu respeito e admiração entre seus seguidores. Portanto, bem antes da atuação do órgão indigenista na área, Samuel já era encarregado das negociações com os patrões brancos da região. Falecido em meados da década de 1980, Samuel foi substituído nessa função pelo seu filho Antônio.

Como o pai, Antônio também não deve ser visto simplesmente como um chefe imposto arbitrariamente pelo órgão indigenista. Na década de 1980, ele já era um homem maduro com grande experiência da política interétnica. Suas qualidades individuais e o contexto local lhe conferiam um status diferenciado entre os Ashaninka. Embora não tome ayahuasca, Antônio é um excelente caçador, grande conhecedor dos mistérios da floresta e conta os mitos e as histórias do seu povo como ninguém. Paulatinamente, na luta pela terra, ele se firmou como um homem sábio, um *pinkatsari* respeitado pelos índios. Vários outros fatores podem ser apresentados para explicar a consolidação de Antônio como *kuraka* dos Ashaninka do rio Amônia. Seu casamento, na década de 1960, com Dona Piti, uma mulher branca regional, foi um elemento fundamental na sua ascensão política. É difícil saber se essa união foi pensada como uma estratégia política por Samuel, como no caso relatado por Albert (1993) entre os

¹Nome ashaninka para a ayahuasca (bebida com propriedades alucinógenas de uso frequente em muitas regiões da Amazônia e obtida misturando o cipó *banisteriopsis caapi* com a folha *psychotria*.)

Yanomami, podemos, no entanto, afirmar com segurança que esse matrimônio proporcionou a Antônio várias vantagens. Ele lhe permitiu um melhor conhecimento da língua portuguesa que facilitou seu trânsito no mundo dos brancos e sua interlocução com a FUNAI.

Se todos esses fatores contribuíram para firmar a posição de Antônio como *kuraka*, a configuração social e política entre os Ashaninka do rio Amônia era muito mais complexa em meados da década de 1980. Após a morte de Samuel, Antônio partilhava sua influência com dois outros *pinkatsari*: Thaumaturgo e Kishare. Naquele momento, a atual terra indígena estava dividida em três grandes *nampitsi*, liderados por esses três *pinkatsari*.

Embora contasse com uma presença antiga na região,² Thaumaturgo era uma figura controvertida, cujo território político caracterizava-se por uma grande miscigenação étnica. Segundo os Ashaninka do rio Amônia, o *nampitsi* de Thaumaturgo era formado por índios oriundos de várias etnias pejorativamente qualificado como "índios misturados" ou "caboclos". Estes não se afirmavam indígenas e tinham concepções políticas diferentes sobre o futuro do território e o uso de seus recursos naturais. Enquanto os grupos de Kishare e de Antônio lutavam pela demarcação da área, Thaumaturgo e seus seguidores faziam alianças com os patrões e os posseiros brancos e lucravam com a exploração predatória de madeira. Essa postura política era incompatível com as reivindicações indígenas.

É interessante também notar que o grupo de Thaumaturgo Kampa, por não corresponder à imagem do "índio hiperreal" (Ramos 1998, cap. 10), nunca recebeu apoio da FUNAI ou das ONGs indigenistas. A consolidação progressiva dos direitos territoriais dos Ashaninka do Rio Amônia era inevitavelmente acompanhada pela perda de influência política de Thaumaturgo Kampa. Com a demarcação da Terra Indígena, esse *nampitsi* se desintegrou e seus membros deixaram o território para se estabelecer no baixo Amônia ou nas margens do rio Juruá.³

As relações do grupo de Antônio com o *nampitsi* de Kishare foram menos conflituosas. Ambos eram aliados na luta política pela demarcação da terra indígena. Embora a presença de Kishare no rio Amônia fosse recente, ele possuía uma parentela

² Espírito Santo (1985: 3) afirma que Thaumaturgo teria nascido em 1929 no rio Amônia. Talvez seu pai tenha sido o primeiro Ashaninka a estabelecer residência fixa na região.

³ Recentemente, alguns membros desse grupo acionaram a FUNAI para reivindicar um território, alegando que a atuação do órgão indigenista durante o processo de demarcação da Terra Indígena Kampa do rio Amônia tinha sido discriminatória e que eles, apesar de uma grande miscigenação étnica, também deveriam ser considerados índios. A FUNAI está analisando o pedido.

importante e os atributos de um grande *pinkatsari*.⁴ Como alternativa econômica à exploração madeireira, Antônio e Kishare receberam apóio financeiro do órgão indigenista para iniciarem duas pequenas cooperativas indígenas, uma para cada *nampitsi*.

O processo de implementação da cooperativa indígena foi lento, mas decisivo na criação de uma nova configuração política entre os Ashaninka do rio Amônia. Como mostrei alhures (Pimenta 2006), a afirmação política de Antônio como *kuraka* em detrimento de Kishare deu-se, sobretudo, em razão do seu melhor entendimento do mundo dos brancos que garantiu o sucesso de sua cooperativa. Enquanto Kishare seguiu uma lógica do *gift* num sistema de *commodity* e levou seu empreendimento a um fracasso inevitável, Antônio, apoiado por seus filhos adolescentes, alfabetizados e com entendimento básico das operações aritméticas, conseguiu entender o funcionamento do sistema da cooperativa (*ibid*).

Para entender o processo de territorialização entre os Ashaninka do rio Amônia, é necessário levar em consideração vários fatores e articular a estrutura da sociedade ashaninka com as contingências históricas da luta pela terra no rio Amônia na década de 1980. No processo de tornar-se *kuraka*, Antônio contou com o apóio da FUNAI. No entanto, embora eleito pelo órgão indigenista para essa função, ele não era um "ashaninka comum". Antônio não foi o único chefe "escolhido" pela FUNAI já que Kishare também contou com o apoio do órgão indigenista, sem ter tido sucesso como *kuraka*. A afirmação política de Antônio como chefe deve tanto ao seu status de *pinkatsari* na sociedade ashaninka, como ao seu entendimento privilegiado do mundo dos brancos, razão do sucesso de sua cooperativa. Por entender melhor o mundo dos brancos, Antônio soube beneficiar-se do apoio de diferentes setores do indigenismo para iniciar uma cooperativa indígena que abasteceu periodicamente os Ashaninka em produtos industrializados, aumentando consideravelmente seu prestígio e garantindo sua posição de *kuraka*.

***Apiwtxa*: a indigeneização da "comunidade"**

⁴ Vindo do Peru, Kishare estabeleceu-se na região apenas no início da década de 1980. Embora recém-chegado, alegou que era *kuraka* no seu país de origem e reivindicou o controle de parte do território. Prometendo mercadorias, Kishare iniciou uma estratégia para atrair outros Ashaninka a fim de se juntarem à sua parentela e formarem um grande *nampitsi*. Alguns responderam positivamente ao apelo e passaram a viver no seu território político. Além de conhecedor da cultura ashaninka, Kishare também bebia *kamarâpi* e era um xamã respeitado

Quando os Ashaninka falam hoje de sua "comunidade", eles não se referem à aldeia criada no final da década de 1980 na boca do igarapé Amoninha, mas à comunidade *Apiwtxa*, fundada em meados da década de 1990, na margem direita do rio Amônia, na entrada da terra indígena.⁵

A mudança de aldeia foi uma estratégia política dos Ashaninka que não deve nada a intervenção do órgão indigenista. O rio Amônia é a única via de acesso navegável à terra indígena. Após a demarcação territorial, os índios ainda lutavam para garantir a inviolabilidade do território que continuava sendo invadido por posseiros brancos em busca de madeira ou de caça. Orientados por Antônio, as famílias ashaninkas desceram o rio Amônia para construir suas casas e fundar uma nova comunidade na entrada da área e, dessa forma, prevenir as invasões.

A mudança das famílias foi uma decisão política dos Ashaninka. Ela ocorreu de modo gradativo entre 1994 e 1996 e envolveu mais de 250 pessoas. Atualmente, cerca de 90% da população ashaninka do rio Amônia vive na aldeia *Apiwtxa* e nos seus arredores imediatos sob a influência política do *kuraka* Antônio.

Uma certa dispersão ainda é visível na medida em que algumas famílias moram ligeiramente espalhadas nas margens do rio Amônia, mas nos limites próximos da aldeia. Elas habitam o que poderíamos chamar de "periferia da comunidade". As razões apresentadas por essas famílias para justificarem seu lugar de moradia um pouco afastado dos demais ashaninka são diversas. Algumas dizem que procuravam mais independência, liberdade ou intimidade. Outras evocam simplesmente o fato de não terem encontrado lugar conveniente para construir sua casa no centro da aldeia. Mesmo estando um pouco distantes dos principais grupos familiares da aldeia, essas famílias fazem parte integrante da comunidade *Apiwtxa* na medida em que participam da cooperativa, convidam-se para beber *piyarëtsi*, geralmente as crianças também freqüentam a escola e, sobretudo, todos dizem pertencer ao *nampitsi* de Antônio e são considerados pelos outros como membros desse território político.

A criação de *Apiwtxa* obedeceu a imperativos históricos e mudou o padrão de assentamento tradicional dos Ashaninka, mas a nova reordenação espacial não ocorreu de modo arbitrário e não rompeu totalmente com os antigos modos de organização social. A maioria dos Ashaninka deixou de viver de forma dispersa ao longo do rio, organizados por "família nuclear" ou por "grupos domésticos", para se juntar em torno

⁵ No sentido montante a partir de Marechal Thaumaturgo.

de um chefe e constituir uma comunidade. No entanto, a comunidade não deve ser vista como um modelo totalmente novo. Ela apresenta-se como uma reformulação do *nampitsi*. Ela evidencia, sobretudo, uma adaptação da organização social tradicional a novas circunstâncias históricas, um rearranjo da estrutura na história.

Uma análise cuidadosa da distribuição espacial das diferentes famílias no espaço físico da aldeia revela que os Ashaninka permanecem organizados em pequenos grupos familiares em torno de um chefe de família. A concentração populacional na comunidade *Apiwtxa* apresenta-se, sobretudo, como uma justaposição de diferentes grupos familiares que, embora mais concentrados, não se misturam. A vida na comunidade criou novos mecanismos de solidariedade: trabalhos em comum na cooperativa ou na escola, tarefas de interesse coletivo como limpar os caminhos, cortar a grama do campo de futebol, etc. Esses novos vínculos comunitários se sobrepuseram à tradicional solidariedade intrafamiliar, sem diminuí-la e ainda menos substituí-la. A solidariedade comunitária também não pode ser comparada aos vínculos de reciprocidade que caracterizam os grupos familiares.

As obrigações de reciprocidade características do grupo doméstico continuam fundamentando os princípios básicos da organização social. A construção de uma nova casa ou a preparação de um roçado, por exemplo, mobilizam os membros de um grupo doméstico, abrangendo raramente outras pessoas da comunidade ou do *nampitsi*. De forma semelhante, após a caça, a carne é distribuída, em primeiro lugar, no interior do grupo doméstico e, somente em casos excepcionais, de muita fartura, outras famílias também são beneficiadas. Enquanto as novas exigências comunitárias são, periodicamente, sujeitas a pequenas reclamações, nenhum indivíduo contesta abertamente, as obrigações que o ligam ao seu grupo doméstico.

Os Ashaninka traduzem a palavra nativa "*apiwtxa*" por "todos juntos", "todos unidos" (*piwtxa* = juntos, unidos; *a* = nós).⁶ Embora imposta pelo contexto histórico e político regional, a vida na aldeia é hoje muito valorizada pelos moradores de *Apiwtxa* que se orgulham de ter construído sua comunidade. A escolha do nome da comunidade não se deve ao acaso. Ele é a expressão da nova solidariedade política que une as famílias ashaninkas do rio Amônia. Essa solidariedade está inscrita na própria história de *Apiwtxa* e é conhecida de todos. Assim, em 1997, recém-instalados na nova aldeia,

⁶ Para defender seus direitos, os índios também criaram uma associação que foi batizada com esse mesmo nome. A associação é, sobretudo, uma entidade jurídica que atua na política interétnica (negociação de projetos, defesa dos interesses indígenas...).

os Ashaninka enfrentaram o desafio de reconstruir a cooperativa. Parada, sem mercadorias e recursos, ela começou novamente a funcionar graças ao esforço solidário das famílias indígenas:

Foi escolhido esse local. Ficaram uns, limpando, fazendo a roça e depois passamos pra cá. A gente pensava que essa roça grande era suficiente para todo mundo até as pessoas começarem a produzir. Quando a gente veio, o roçado não durou nem três meses, então tivemos que comprar produtos e gastamos tudo. A cooperativa ficou sem nada. Só em capital de fundo, a gente gastou 25 mil reais nessa mudança. Aí, falamos: "Olha pessoal, se nós estamos preparados, agora vamos mostrar o preparo nosso". Não tínhamos nem uma caixa de fósforos em casa! (...). Em 1996, a gente ainda estava se instalando, mas ainda tinha um salzinho na casa. Em 1997, tinha acabado todo o estoque de sal. Não tinha nada. A gente fez uma reunião para discutir sobre os produtos que faltavam nas casas: "O que é prioridade mesmo para a gente cumprir as necessidades? O sal." Então, vamos comprar sal. Então, reunimos umas galinhas. Cada família deu uma galinha, algumas deram duas. Eram umas 60 famílias, juntamos mais de 60 galinhas e fomos vendê-las em Thaumaturgo. Se cada pessoa levasse sua galinha, ia dar umas 60 viagens, então, a gente fez um lote só e a despesa não custou nem o valor de três galinhas. Aí, compramos quase tudo em sal e a cooperativa distribuiu para as pessoas em troca de artesanato. Começamos de novo a funcionar. (Francisco: Filho mais velho de Antônio. Liderança ashaninka.).

A solidariedade entre as famílias ashaninkas materializada na vida em comunidade e expressa na palavra "*apiwtxa*" também é visível na política interétnica. Os Ashaninka do rio Amônia apropriaram-se de tal modo da idéia de comunidade que a utilizam com freqüência para ressaltar suas diferenças com os outros índios da região, ashaninkas ou não. Para eles, a comunidade simboliza a união de todos, a superação dos egoísmos familiares em benefício do interesse coletivo. Ao ressaltar a dimensão de sua união na comunidade, os Ashaninka do rio Amônia afirmam sua condição de "índios organizados" e uma posição de predominância no contexto indigenista regional. Embora admitam que outros povos indígenas do Acre, como os Kaxinawá ou os Yawanawá, também vivem em comunidades ou aldeias, os Ashaninka consideram que essas aldeias são desorganizadas, caracterizadas por rivalidades e conflitos internos que criam divisões e dificultam a defesa dos interesses coletivos. Os Ashaninka do rio Amônia acreditam que sua organização política, agrupados numa única aldeia, sob a liderança de um único *kuraka*, os torna mais eficientes na política interétnica.

A prioridade dada à coletividade em detrimento dos interesses pessoais está obviamente presente na fala das lideranças do grupo que sempre afirmam "trabalhar em defesa do povo", mas também nos testemunhos da grande maioria dos Ashaninka que garantem ter adquirido o respeito dos brancos regionais, justamente, por estarem unidos e falarem uma só voz. De modo geral, todos os moradores da aldeia *Apiwtxa* valorizam o modo de vida em comunidade e salientam seus benefícios. Se a necessidade de formar

uma comunidade foi imposta pelas circunstâncias externas (demarcação da terra indígena, proteção do território, acesso a mercadorias, escola), hoje, os índios destacam as vantagens de "morarem juntos". Nesse sentido, os depoimentos do xamã Aricêmio e do índio Cláudio, moradores de Apiwtxa, são paradigmáticos. Ambos apresentam a cooperativa e a escola como dois pilares da vida em comunidade. O bom funcionamento da cooperativa permite o abastecimento regular de mercadorias e a escola promove o trabalho de alfabetização das crianças, considerado hoje indispensável para entender o mundo dos brancos que eles não podem mais ignorar.

Agora está bom mesmo (...). Para morar mesmo, é bom assim. A meninada pode estudar para saber qualquer coisa, para não ser como eu porque eu nunca aprendi. Eles vão saber mais (...). Cooperativa também é bom. Agora, com comunidade tem mais mercadoria, não falta nada. Patrão enganava (...). Para a escola, também é bom. Por exemplo, se eu não tivesse os meus meninos, eu não estava aqui, ia morar lá em cima [alto Amônia]. Eu tenho muita meninada, netos, né! (Aricêmio).

Antes não vivia assim [em comunidade] porque não sabia. Cada um fazia seu trabalho, mas agora a gente viu que assim é importante, organizado é melhor porque fica mais tranquilo, pessoal [brancos invasores] respeita mais, não entra mais. Agora, viver sozinho não respeita. Todo mundo entra, rouba e engana pessoal (...). Antigamente, não tinha escola, não precisava botar o menino na escola. Não tinha cooperativa (...). Agora precisa saber ler e escrever, para entender as contas. Eu não sei, mas meu filho sabe. Se eu vendo qualquer coisa, eu não sei quanto é o preço, por isso é importante morar na comunidade. (Cláudio)

A vida na *Apiwtxa* também criou uma convivência social mais intensa com os vizinhos e aumentou a frequência das cerimônias do *pyarentsi* que ocorrem, geralmente, nos finais de semana. Como no interior de um *nampitsi*, a caicumada constitui o principal modo de interação social entre as famílias aldeadas. A vida em comunidade também rompe a solidão e tornou-se símbolo de liberdade. Ela contrasta com o sistema de exploração madeireira onde o trabalho dos índios era controlado pelos patrões que exploravam a mão-de-obra nativa

Eu gosto [de morar na comunidade], acostumei. Eu não gosto de morar sozinho. Às vezes, as pessoas moram só com família, né? Aí, só vê família. Agora, assim todos juntos, as pessoas vêm, conversam. Todos juntos é mais bonito. Tem caissuma [*pyarentsi*], pode conversar. Morar sozinho não dá. Antes, patrão mandava mesmo. Agora não! É nós mesmo que manda. Se tem caissuma, pode beber o dia todinho, se quiser trabalhar, vai trabalhar, mas ninguém manda: "Vai fazer isso! Vai trabalhar!" (Shomõtse: morador mais idoso da *Apiwtxa*).

Eu acho bom morar aqui agora. Cooperativa é melhor que patrão porque com patrão fica sempre devendo (...). Trabalha todos os dias, de manhã até à noite. Aqui tu trabalha quando quiser. Ninguém te manda. Aqui tu trabalha, tu vai procurar comida, tu descansa, ninguém te manda. (Alípio: irmão de Antônio).

Amplamente difundida, socialmente compartilhada, progressivamente interiorizada, raramente questionável, a retórica do "todos unidos" (*apiwtxa*) e de seus derivados, tais como "o orgulho da comunidade", "a força do coletivo", "a idealização

da escola" ou o "elogio à cooperativa" formam um mote ideológico tão naturalizado que se assemelha ao que Comaroff e Comaroff (1991: 23-25) chamaram de "hegemonia".

É importante dizer que essa ideologia dominante não é apenas um registro discursivo de uma elite nativa influenciada pelos diferentes atores do indigenismo (antropólogos, ONGs, FUNAI, ambientalistas, movimento indígena...). Ela também não é, simplesmente, um discurso político "para fora" destinado aos brancos, um discurso no qual os conflitos internos seriam conscientemente ocultados em prol de uma harmonia artificial, mas estrategicamente construída no campo interétnico. Em grau variável, esse discurso hegemônico em construção vem se impondo progressivamente pela persuasão, é largamente aceito e, em parte, inconsciente. Ele é visto como *allant de soi*. Está no fundamento da comunidade e confunde-se com seu destino. Enquanto existir a *Apiwtxa*, os Ashaninka serão unidos. Esse parece ser o lema, expresso com uma rara felicidade no próprio nome da comunidade: *apiwtxa*, todos unidos, todos juntos.

Essa narrativa mestra ou hegemonia está em processo contínuo de formação. A retórica da idealização da comunidade se expressa, por exemplo, nos *pyarentsi*. Fazer *pyarentsi* é celebrar a amizade, a união dos Ashaninka, homenagear e fortalecer a comunidade. A criação da aldeia também originou novos rituais que são produtos e produtores da nova solidariedade comunitária: assembléias ou reuniões coletivas, mutirões periódicos, jogos de futebol diários, etc.

Conclusão

O processo de territorialização dos Ashaninka do rio Amônia iniciou-se com a demarcação da terra indígena na década de 1980 em um contexto de luta dos índios contra a exploração madeireira. A intervenção do indigenismo oficial junto aos Ashaninka aconteceu nesse contexto histórico também marcado por uma profunda reestruturação da organização social da sociedade ashaninka que mudou seu padrão de assentamento e seus modos de representação política. Os grupos domésticos juntaram-se em torno de um "chefe" indígena para centralizar as decisões políticas e representá-los no campo interétnico. Ao dotar-se de um *kuraka*, os Ashaninka também formaram uma comunidade. Pilares do novo modo de vida na aldeia, a escola e, sobretudo, a cooperativa, passaram a ocupar um lugar central na vida dos índios.

Essas transformações sociais ocorridas nos últimos vinte anos entre os Ashaninka do rio Amônia não devem ser vistas simplesmente como imposições do órgão indigenista. Embora a FUNAI tenha desempenhado um papel importante tanto na institucionalização da chefia, como na idéia de "comunidade", essas influências externas nunca operam num vácuo cultural. Elas se articulam com as estruturas tradicionais indígenas e nunca as substituem totalmente. As combinações e reformulações permanentes da estrutura e da história revelam a dinâmica e a criatividade da própria sociedade ashaninka que nunca foi passiva nesse processo e incorporou esses novos modelos, reinterpretando sua estrutura social tradicional. O *kuraka* Antônio e a comunidade *Apiwtxa* são, em parte, produto da ação indigenista, mas eles expressam, sobretudo, o modo de ser ashaninka no rio Amônia no início do século XXI.

Bibliografia

- ALBERT, Bruce. "L'or cannibal et la chute du ciel. Une critique chamanique de l'économie politique de la nature (Yanomami, Brésil)". *L'Homme*, n° 126-128, 1993: 349-378.
- BAINES, Stephen Grant. "É a FUNAI que sabe": A Frente de Atração Waimiri-Atroari. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, SCT/CNPq, 1991.
- BODLEY, John Harry. *Campa Socio-Economic adaptation*, Ph.D Dissertation, Ann Arbor, Michigan :University of Oregon. Microfilms, 1970.
- CHAUMEIL, Jean-Pierre. " 'Les nouveaux chefs...' Pratiques politiques et organisations indigènes en Amazonie péruvienne". *Problèmes d'Amérique Latine*, 86, 1990 : 93-113.
- COMAROFF, Jean e COMAROFF John. *Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism and Consciousness in South-Africa Vol. 1*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1991.
- ESPÍRITO SANTO, Marco Antônio do. *Relatório de viagem à área indígena Kampa do rio Amônia*. Brasília: Fundação Nacional do Índio (FUNAI), mimeo, 1985.
- IORIS, Edviges Marta. *A FUNAI entre os Campa e os Brabos*. Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado em Antropologia, UFRJ. 1996.
- LIMA, Antônio Carlos de Souza. *Um grande cerco de paz: Puder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- LITTLE, Paul. Elliott. "Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: Por uma antropologia da territorialidade", *Série Antropologia* n° 322, 2002.

- MENDES, Margarete Kitaka. Etnografia preliminar dos Ashaninka da Amazônia brasileira, Campinas: Dissertação de Mestrado em Antropologia, Universidade Estadual de Campinas, 1991.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. O nosso governo; Os Ticuna e o Regime Tutelar. São Paulo: Marco Zero, 1988.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. "Uma etnologia dos 'índios misturados'? : situação colonial, territorialização e fluxos culturais." *In A Viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. João Pacheco de Oliveira Filho (org.), Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria:11-36, 1999.
- PIMENTA, José. "Reciprocidade, Mercado e Desigualdade Social entre os Ashaninka do Rio Amônia". *Série Antropologia* n° 392, 2006.
- RAMOS, Alcida Rita. *Indigenism. Ethnic Politics in Brazil*, Madison: University of Wisconsin Press, 1998.
- SAHLINS, Marshall. *Historical Metaphors and Mythical Realities. Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*, The University of Michigan Press, 1981.
- WEISS, Gerald. *The cosmology of the Campa Indians of Eastern Peru*, Ph.D Dissertation, University of Michigan, 1969.
- ZOLEZZI, Enrique Rojas. *Los Ashaninka: Un Pueblo Tras el Bosque. Contribución a la etnología de los Campa de la Selva Central*. Lima: Pontificia Universidade Católica Del Peru, 1994.

Resumo:

Esta comunicação discute o processo de territorialização ocorrido a partir da década de 1980 entre os Ashaninka do rio Amônia. Ele mostra como o órgão indigenista desempenhou um papel importante na reorganização social dos índios que mudaram seu padrão de assentamento e seus modos de representação política. No entanto, a vida em "comunidade", sob a liderança de um chefe, não pode ser entendida como uma mera imposição da FUNAI. O processo de territorialização apresenta-se como uma dialética complexa entre estrutura e história. Embora exógeno, ele é re-apropriado pelos índios em seus próprios termos, revelando a dinâmica e a criatividade da própria sociedade ashaninka que incorporou esses novos modelos, reinterprestando sua estrutura social tradicional.

Palavras-chaves: Ashaninka, organização social, chefia, política, comunidade, política interétnica.