

Etnicidade e nacionalidade entre os Ashaninka do Alto Juruá – Fronteira Brasil/Peru¹

José Pimenta - DAN/UnB

Resumo

Esta comunicação procura refletir sobre a dinâmica entre identidade étnica e nacionalidade entre os Ashaninka da região de fronteira Brasil-Peru, no Alto Juruá. A discussão se focaliza nas relações entre os Ashaninka da aldeia *Apiwtxa* (Brasil) e os Ashaninka da *Comunidad Nativa* de *Sawawo* (Peru), ambas situadas no rio Amônia, afluente do Juruá. Procura-se mostrar que, apesar de pertencerem a um mesmo povo e da existência de fortes laços de parentesco entre as duas comunidades, as relações entre *Apiwtxa* e *Sawawo* tornaram-se cada vez mais tensas nos últimos anos.

Os conflitos latentes e a dinâmica identitária dos Ashaninka está intimamente relacionada com a participação diferenciada dessas duas comunidades nos processos de territorialização e de desenvolvimento que afetam profundamente a geopolítica dessa região de fronteira. Embates em torno de modelos de desenvolvimento dividiram progressivamente os Ashaninka brasileiros e peruanos. Enquanto os Ashaninka da aldeia *Apiwtxa* se tornavam os principais porta-vozes de projetos de “desenvolvimento sustentável” para a região do Alto Juruá, as lideranças da comunidade de *Sawawo* se envolviam com as políticas desenvolvimentistas predatórias do governo peruano caracterizadas, sobretudo, pela exploração descontrolada de madeira, invadindo, em algumas ocasiões, a Terra Indígena Kampa do Rio Amônia e o território brasileiro.

Palavras-chaves: Ashaninka – Fronteira Brasil/Peru - Identidade

Introdução

Os Ashaninka são um dos principais povos indígenas da bacia amazônica. Hoje, ocupam um vasto e descontínuo território que se estende da região da *Selva Central* no Peru à bacia do alto rio Juruá no estado brasileiro do Acre. À semelhança de muitos

¹ Trabalho apresentado na 27ª. Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 01 e 04 de agosto de 2010, Belém, Pará, Brasil

povos indígenas, os Ashaninka foram separados pela formação dos Estados-nacionais. Nesse caso peculiar, a divisão da população nativa entre o Brasil e o Peru ocorreu de modo muito desigual. Enquanto dezenas de milhares de índios ashaninka vivem em terras peruanas, em território brasileiro, a população limita-se a cerca de mil e duzentas pessoas, encontradas em cinco terras indígenas, todas situadas no Acre, na região do Alto Juruá.

A “Terra Indígena Kampa do Rio Amônia”, demarcada em 1992 pela FUNAI, faz fronteira com o Peru e reúne cerca da metade do contingente ashaninka situado no Brasil. Noventa por cento da população dessa terra indígena vive na aldeia *Apiwtxa* ou nos seus arredores. Subindo o rio Amônia, imediatamente após o marco divisório, em território peruano, localiza-se a *Comunidad Nativa* dos Ashaninka de *Sawawo – Hito 40*.

Este artigo procura refletir sobre as noções de identidade étnica e identidade nacional no contexto das políticas de desenvolvimento da fronteira do Alto Juruá, tomando como foco de análise os Ashaninka da região do rio Amônia. Após algumas considerações gerais sobre os estudos antropológicos em regiões de fronteira, uma breve caracterização da fronteira Brasil-Peru no Alto Juruá acreano e das políticas de desenvolvimento da região, tentarei mostrar como os Ashaninka da aldeia *Apiwtxa* concebem o limite internacional e falam sobre sua identidade étnica e nacionalidade. Como ficará claro no decorrer deste trabalho, as falas dos Ashaninka de *Apiwtxa* e o entendimento dessas diferenças intra-étnicas não podem ser desvinculados de seu contexto mais amplo, ou seja, da situação política e histórica diferenciada das duas aldeias fronteiriças, caracterizada por uma adesão a modelos de desenvolvimento conflitantes.

Fazer antropologia em região de fronteira internacional

À imagem de muitas populações indígenas da Amazônia, os Ashaninka foram separados arbitrariamente pelas fronteiras políticas decorrentes da formação dos Estados-nação. Durante o período colonial, as lutas entre as potências europeias para a demarcação e ocupação das fronteiras amazônicas envolveram muitos povos nativos. Nesse cenário conflituoso, o papel ativo das populações indígenas vem sendo destacado em trabalhos de antropologia histórica. Alguns autores mostraram, por exemplo, que as disputas entre portugueses e holandeses para a ocupação do território do Rio Branco

(atual Estado de Roraima) envolveram os povos indígenas numa teia complexa de relações de alianças e guerras que foram decisivas para assegurar o domínio português na região (ver Farage, 1991; Santilli, 1995). De forma semelhante, sabemos que espanhóis e portugueses mobilizaram as populações indígenas para assegurar suas respectivas posses na faixa de fronteira ao longo do rio Guaporé (Meirelles, 1989). Infelizmente, a região do Alto Juruá ainda carece de um estudo que desvende o papel ativo dos índios na demarcação dessa fronteira internacional.

Repartidos arbitrariamente entre os vários Estados-nação após a independência e os tratados sucessivos de delimitação territorial, muitos povos indígenas foram objeto de políticas indigenistas variadas, cujos objetivos comuns, até recentemente, eram a negação da diversidade cultural e a assimilação progressiva dessas populações nativas aos Estados-nação. As fronteiras políticas foram tradicionalmente considerada, a partir de uma perspectiva estatal, como uma linha de divisão e separação, assegurando os limites e a soberania dos Estados. No entanto, os espaços fronteiriços, mesmo os mais isolados, nunca deixaram de ser zonas de contato e de trocas entre populações. Longe de apagar as diferenças, a globalização do sistema econômico capitalista também levou a novas perspectivas nas abordagens dos estudos sobre fronteiras. O “sistema mundial” recria constantemente a diversidade cultural e produz novas dinâmicas nas regiões fronteiriças. Nos últimos anos, essas dinâmicas começaram a atrair o interesse de antropólogos que buscam compreender os complexos processos históricos e sócio-culturais que se constroem em zonas de fronteira.

Desse modo, entre outros temas de interesses, as regiões de fronteira tornaram-se um lugar privilegiado para analisar a articulação e a dinâmica das relações entre identidade étnica e nacionalidade. Assim, Roberto Cardoso de Oliveira apresenta as fronteiras políticas entre Estados-nação como “*um espacio marcado por la ambigüedad de las identidades - un espacio que, por su propia naturaleza, se abre a la manipulación por parte de las etnias e nacionalidades en conjunto.*” (Cardoso de Oliveira, 2001: 24)

Nessa perspectiva, a fronteira deixa de ser vista como um espaço periférico e/ou marginal e torna-se um lugar central, com práticas sociais e culturais específicas, aberto à investigação antropológica. A partir de diferentes abordagens teóricas, um número crescente de trabalhos vêm lançando um novo olhar sobre as regiões de fronteira, trazendo a complexidade de suas dinâmicas próprias.

Um exemplo dessa nova abordagem da noção de fronteira pode ser encontrado no artigo de Chaumeil sobre o “trapézio amazônico”, zona formada pela tripla fronteira Brasil-Colômbia-Peru (Chaumeil, 2000). Nesse texto, o antropólogo francês salienta a mobilidade e a dinâmica que caracteriza esse espaço e sua utilização estratégica por diferentes populações indígenas (Tikuna, Cocama, Yagua) e não indígenas (mestiços, migrantes andinos). Outros exemplos podem ser encontrados nas teses de doutorado de López Garcés (2000) sobre as concepções de etnicidade e nacionalidade entre os Tikuna, também na região da fronteira tripartite Brasil-Colômbia-Peru, ou de Mussolini (2006) sobre as migrações palikurs entre o Amapá e a Guiana Francesa. Nos últimos anos, vários artigos e livros também têm abordado o tema.²

Esses exemplos são apenas algumas amostras do processo de renovação e da dinâmica recente dos estudos antropológicos sobre fronteira.³ Ao lançar novos olhares sobre essas questões, além de contribuir para o acúmulo do conhecimento antropológico sobre o tema, esses estudos também se destacam pela sua grande relevância política num momento onde a presença de povos indígenas, principalmente na faixa de fronteira da região amazônica, é recorrentemente apresentada por influentes setores da sociedade brasileira (forças armadas, imprensa, políticos, etc.) como uma ameaça à soberania nacional.

A fronteira internacional Brasil – Peru na região do Alto Juruá: características gerais

Na região do Alto Juruá, a fronteira internacional do Brasil com o Peru apresenta características muito diferentes da zona do “trapézio amazônico”, por exemplo. Apesar das iniciativas para desenvolver as relações comerciais bilaterais e a integração transfronteiriça, promovidas pelos governos brasileiro e peruano, junto com os governos regionais do Acre e do Ucayali, a infra-estrutura rodoviária ainda é muito precária, dificultando a comunicação em massa entre os dois países. Embora existam apenas cerca de 230 quilômetros de distância em linha reta entre Cruzeiro do Sul, segunda cidade do Acre e capital da região do Alto Juruá brasileiro, e a cidade de Pucallpa, capital do Departamento do Ucayali e da Província do Yuruá peruano, não

² Para nos limitarmos apenas à antropologia, podemos mencionar Grimson, 2000; Cardoso de Oliveira e Baines, 2005; Baines, 2006; Faulhaber, 2005, entre outros.

³ Para um panorama geral dessa questão e de sua dinâmica recente no Brasil, ver Silva e Baines, 2009.

existe estrada, nem vôo regular que ligam as duas cidades.⁴ Discute-se, nos últimos anos, no âmbito das políticas desenvolvimentistas para essa região de fronteira, o traçado de uma estrada que ligaria essas duas cidades. No entanto, trechos importantes da BR-364, que liga Rio Branco a Cruzeiro do Sul, ainda estão sendo asfaltados. Essa rodovia só é trafegável durante alguns meses por ano, no período do verão amazônico, e seu eventual prolongamento até Pucallpa, embora seja desejo permanente dos políticos locais, ainda parece uma realidade distante.

Entre o Alto Juruá brasileiro e a região peruana do Yuruá, na região de fronteira entre o Estado do Acre e o Departamento do Ucayali, existem apenas precárias trilhas florestais, chamadas localmente de “varadouros”, e rotas fluviais. Excluindo às duas cidades já mencionadas, só encontramos pequenos municípios com uma economia local restrita e péssimas infra-estruturas. Assim, a menos de fretar uma pequena aeronave, solução viável apenas para a pequena elite local, as viagens transfronteiriças podem durar dias de caminhada e navegação, com obstáculos naturais importantes como a Serra do Rio Moa, onde está localizado o Parque Nacional da Serra do Divisor (PNSD) que também faz fronteira com o Peru.

Se o isolamento relativo e a falta de infra-estrutura limitam seriamente a comunicação transfronteiriça, ela não deixa de existir. Mercadorias oriundas do Peru são vendidas por ambulantes peruanos em Cruzeiro do Sul. A cidade conta com médicos e enfermeiros originários do país vizinho atraídos por melhores salários no Brasil. A fronteira do Alto Juruá também é considerada um ponto sensível do narcotráfico e é comum ver agentes policiais peruanos passar períodos prolongados, trabalhando em conjunto com a Polícia Federal brasileira contra o narcotráfico, cujas principais rotas estão atualmente na Serra do Rio Moa.

O rio Amônia é um tributário de margem esquerda do alto rio Juruá. No encontro das águas dos dois rios, nasceu a sede do município de Marechal Thaumaturgo. Ao longo do rio Amônia, existem vários varadouros para os afluentes do rio Ucayali, permitindo chegar em Pucallpa, após três ou quatro dias de viagem. No médio rio Amônia, encontra-se a Terra Indígena Kampa do Rio Amônia habitada por índios ashaninka agrupados na aldeia *Apiwtxa*.

⁴ Distante de cerca de oitocentos quilômetros de Lima, Pucallpa, capital do Ucayali viveu um crescimento vertiginoso nas últimas décadas impulsionado, principalmente, pela exploração madeireira. Ela passou de cerca de 2.500 moradores no início da década de 1940 a cerca de 200 mil hoje. Por sua vez, Cruzeiro do Sul conta com cerca de 60 mil habitantes.

A Terra Indígena Kampa do Rio Amônia faz fronteira com o Peru e foi demarcada em 1992 pela FUNAI após uma longa luta dos índios contra a exploração madeireira (Pimenta, 2007; 2008). Saindo de *Apiwtxa*, subindo o rio Amônia em canoa motorizada em direção ao Peru, chega-se à fronteira internacional em algumas horas.⁵ Imediatamente após o marco divisório, já em território peruano, encontramos a *Comunidad Nativa Sawawo – Hito 40*. Nesse lugar, já viviam alguns ashaninka, pelo menos desde a década de 1970, mas a comunidade foi criada em 1994 por famílias que viviam na Terra indígena Kampa do Rio Amônia atraídas por promessas do governo peruano e foi oficialmente reconhecida como *Comunidad Nativa* em janeiro de 1999. A essas famílias, juntaram-se, progressivamente, outros Ashaninka peruanos. Até recentemente, *Sawawo* era a única aldeia ashaninka situada no rio Amônia em território peruano. A comunidade de *Sawawo* está ligada ao pequeno município de Tipisca por uma trilha florestal criada pelo exército peruano para controlar a faixa de fronteira. Esse caminho é usado com frequência pelos Ashaninka peruanos de *Sawawo* que chegam a Tipisca após cerca de oito horas de uma intensa e difícil caminhada pela floresta.⁶ A comunidade de *Sawawo* também conta com uma pista de pouso em estado precário de conservação; um pequeno avião faz uma ligação aérea muito irregular com Pucallpa (um pouco mais de uma hora de voo).

Fronteira e desenvolvimento: os Ashaninka do rio Amônia e os conflitos fronteiriços no Alto Juruá

Em outro trabalho, procurarei mostrar as mudanças ocorridas nas últimas décadas no desenvolvimento amazônico do Alto Juruá brasileiro marcado pelas estreitas relações entre indigenismo e ambientalismo (Pimenta, 2007). Após as políticas desenvolvimentistas predatórias do regime militar das décadas de 1970 e 1980 que, no Acre, se caracterizaram principalmente pela expansão da pecuária, a ideologia do “desenvolvimento sustentável” se impôs progressivamente, ganhando o respaldo da política oficial regional a partir do final da década de 1990.

Na década de 1980, o Alto Juruá acreano foi palco de alianças políticas criativas do movimento social e tornou-se pioneiro na implementação de projetos de

⁵ Subindo o Amônia, a viagem demora, em média, seis horas. No entanto, esse tempo é muito variável em função do tipo de canoa, de sua carga e da potência de seu motor e da carga.

⁶ O remoto município peruano de Tipisca e a base do exército brasileiro do rio Breu formam a fronteira internacional no rio Juruá.

“desenvolvimento sustentável” que serviram de modelo para o resto do Brasil. Com o apoio do movimento ambientalista, as alianças entre seringueiros e índios contra os desmatamentos causados pela pecuária e a exploração madeireira, se materializaram, a partir de 1989, na “Aliança dos Povos da Floresta”. Essas alianças levaram à criação do Parque Nacional da Serra do Divisor (PNSD), da Reserva Extrativista do Alto Juruá, primeira reserva extrativista do Brasil, e à demarcação da maioria das terras indígenas da região. Embora tenha sido desativada em meados da década de 1990, a “Aliança dos Povos da Floresta” foi particularmente ativa no Alto Juruá e mudou profundamente a territorialidade regional com a criação de um conjunto de áreas protegidas, deixando também profundas marcas na política oficial acreana.

Assim, desde 1998, o Acre vem se diferenciando no contexto político amazônico pela atenção concedida às questões ambientais. A nova ideologia do “desenvolvimento sustentável” investiu a política oficial do estado há mais de uma década com os dois mandatos sucessivos do ex-governador Jorge Viana (1998-2002 e 2002-2006) e de seu sucessor, o atual governador Binho Marques (2006-2010). Embora, em muitos casos, o “desenvolvimento sustentável” ainda tenha uma dimensão muito retórica, mergulhada em paradoxos e com poucas medidas efetivas, essa ideologia não deixa de nortear a política oficial do governo estadual há mais de uma década.

Nesse contexto peculiar, os Ashaninka da aldeia *Apiwtxa* conquistaram uma visibilidade inédita. Após ricas e bem sucedidas experiências com projetos de “desenvolvimento sustentável” em seu território, eles se tornaram progressivamente símbolos da nova ideologia que eles buscam promover para toda a bacia do Alto Juruá acreano, considerada uma das regiões mais ricas em biodiversidade do planeta.

Enquanto o Acre caminha há alguns anos, pelo menos no discurso oficial, mas também com resultados concretos do movimento social, rumo à sustentabilidade, a região peruana do Ucayali vive um processo muito diferente. No país vizinho, políticas desenvolvimentistas predatórias se intensificaram nas duas últimas décadas, aliciando lideranças indígenas e causando um desastre ambiental sem precedente.

Desde a década de 1990, a Amazônia peruana conhece uma profunda dinâmica de re-ordenamento territorial que se caracteriza por uma exploração predatória e desorganizada de seus recursos naturais. Políticas governamentais incentivam a concessão de importantes parcelas de floresta para a exploração madeireira. Os departamentos do Ucayali e de Madre de Dios, que fazem fronteira com o Acre, passaram a viver um verdadeiro boom da exploração predatória de madeira, à qual se

acrescenta grandes projetos de infra-estrutura e, mais recentemente, a decisão do governo peruano de abrir concessões para a exploração de petróleo e gás na região do Ucayali e Madre de Dios.

Enquanto alguns ambiciosos projetos peruanos de infra-estrutura para a região de fronteira (construção de estradas, ferrovia, etc.) permanecem no papel e a exploração de hidrocarbonetos se inicia lentamente, a atividade madeireira continua dominando a economia regional do Ucayali e suas conseqüências desastrosas já são visíveis. Intimamente vinculada ao poder político local, ela conta com a participação de muitas *Comunidades Nativas* que, por falta de alternativas econômicas, estabelecem contratos com empresas madeireiras para exploração de parcelas significativas de seus territórios.

A Comunidad Nativa Sawawo Hito 40 é uma dessas comunidades indígenas que foram seduzidas pelo dinheiro rápido propiciado pelo boom madeireiro. Em 1998, as lideranças de *Sawawo* firmaram um contrato com a madeireira *Florestal Venao* para a exploração de cedro e mogno em seu território. Utilizando-se de intermediários e usando a lógica secular do aviamento, a empresa “habilita” pequenos patrões madeireiros e pessoas físicas (índios e regionais) como mão de obra barata para o corte das árvores, comprando, em seguida, o produto. Assim, em poucos anos, índios e regionais devastaram grande parte das florestas da *Comunidad Nativa de Sawawo*. A busca por madeira, também levou a invasões do território brasileiro, principalmente na Terra Indígena Kampa do Rio Amônia, acirrando os conflitos entre os Ashaninka brasileiros e peruanos.

No final da década de 1990, os Ashaninka de *Apiwtxa* foram os primeiros a denunciar às autoridades brasileiras as invasões de madeireiros peruanos em sua terra. Com o apoio de diversos parceiros, as lideranças Ashaninka de *Apiwtxa* também começaram a construir uma agenda política que foi crescendo nos últimos anos e busca traçar diretrizes sustentáveis para o desenvolvimento da faixa de fronteira Brasil-Peru em toda a região do Alto Juruá.

Hoje, as discussões bilaterais entre Brasil e Peru para a integração transfronteiriça ocorrem em vários níveis e envolvem uma grande variedade de atores, desde o movimento social organizado no “*Grupo de Trabalho de Proteção Transfronteiriça da Serra do Divisor e Alto Juruá –Brasil/Peru*”, criado em 2005 e que conta com uma atuação fundamental dos Ashaninka de *Apiwtxa*, até os altos escalões da Chancelaria brasileira e peruana. Não cabe aqui entrar nos detalhes das negociações. No fundo, trata-se de embates em torno de modelos de desenvolvimento destinados a

orientar as políticas públicas e os investimentos para a integração binacional dessa região de fronteira. Nessas negociações, os Ashaninka de *Apiwtxa* desenvolveram uma ambiciosa agenda ambiental, pautada na idéia de “desenvolvimento sustentável”, que procura defender a integridade de seu território e o modo de vida das populações tradicionais (índios e seringueiros) da micro região do Alto Juruá.

Concepções ashaninka acerca da identidade étnica e da identidade nacional

Todos os Ashaninka da aldeia *Apiwtxa* conhecem as rotas fluviais e os varadouros para o Peru. As migrações transfronteiriças, motivada essencialmente por visitas a parentes, ainda existem, mas diminuíram drasticamente após a demarcação da Terra Indígena e, sobretudo, em razão da intensificação da atividade madeireira no país vizinho. O processo de demarcação do território e os embates recentes com o Peru contribuíram para desenvolver, entre os Ashaninka de *Apiwtxa*, um sentimento de nacionalidade e uma concepção da fronteira como limite territorial.

Embora os Ashaninka de *Apiwtxa* considerem sua presença no Amônia anterior à integração do Acre ao Brasil, a definição dos limites do Estado nacional, o processo de demarcação territorial e a luta contra as invasões madeireiras peruanas fomentaram um sentimento de nacionalidade. Mesmo não sendo muito salientado, esse sentimento é crescente e os habitantes de *Apiwtxa* definem-se cada vez mais como “ashaninkas brasileiros”.

Essa identidade nacional pode ser justificada pelo lugar de nascimento ou apenas pela moradia atual. Símbolos dessa nacionalidade aparecem, por exemplo, no futebol com uma forte torcida para a seleção brasileira. No dia 23 de junho, dia comemorativo da demarcação de sua terra indígena, os Ashaninka do rio Amônia também fazem uma grande festa da qual já participaram personalidades do mundo político e artístico. Nesse dia, a bandeira nacional, usada apenas em ocasiões especiais, é erguida, sendo retirada logo após as festividades.

Embora os Ashaninka de *Apiwtxa* ainda gostem de viajar e de passear, acampando nas praias no período de verão, esses passeios são, geralmente, de curta duração (uma ou duas semanas) e realizados no interior de sua terra indígena. Subir o igarapé Amoninha, afluente do Amônia, é o itinerário preferido. Sem desaparecerem totalmente, as migrações fronteiriças diminuíram muito com a demarcação da terra indígena e com as atividades madeireiras no país vizinho.

Da mesma forma, embora existam laços de parentesco importantes, o comércio fronteiriço e as trocas de bens entre os Ashaninka de *Apiwtxa* e a comunidade de *Sawawo* passaram a ser muito reduzidos. Ocasionalmente, um índio brasileiro vai à aldeia peruana levar alguma mercadoria (sal, sabão, cartuchos, etc.) que ele troca por artesanato e entrega, em seguida, à cooperativa. O mesmo pode ocorrer no sentido contrário. Alguns Ashaninka de *Sawawo* também chegam, de vez em quando, à *Apiwtxa* trazendo artesanato e levando algumas mercadorias de volta. A periodicidade dessas visitas tornou-se cada vez menos freqüentes com o envolvimento de muitas famílias da aldeia de *Sawawo* na exploração madeireira. Os Ashaninka de *Apiwtxa* chegaram a proibir o trânsito dos Ashaninka de *Sawawo* em sua terra após perceberem que as viagens que eles faziam, descendo o rio Amônia até Marechal Thaumaturgo, tinham o objetivo de abastecer em combustível e mercadorias os acampamentos dos madeireiros da empresa *Venao*.

Índios ashaninkas peruanos também podem chegar à aldeia *Apiwtxa* vindo de regiões peruanas mais distantes (rio Sheshea, Ucayali...) e, eventualmente, manifestarem o desejo de se instalar na aldeia brasileira. Mesmo se as viagens transfronteiriças continuam, sua freqüência foi muito reduzida. Os Ashaninka da Terra Indígena Kampa do rio Amônia explicam a diminuição das migrações transfronteiriças por várias razões.

Eles afirmam que ficou mais difícil ir ao Peru porque não têm documentos e temem os controles policiais. As lembranças ou os relatos sobre as violências cometidas pelos movimentos terroristas do MRTA (Movimento Revolucionário Tupac Amaru) e o Sendero Luminoso, principalmente na década de 1980, e o narcotráfico também são motivos apresentados para justificar a diminuição das viagens transfronteiriças. Todavia, as principais razões encontram-se numa nova concepção de território e no aumento da exploração predatória de madeira na comunidade de *Sawawo*, cujas conseqüências ambientais ultrapassaram a fronteira e atingiram a Terra Indígena Kampa do rio Amônia,

Com a demarcação fundiária, os habitantes de *Apiwtxa* tomaram progressivamente consciência dos novos limites de seu território. Antigamente, ocupantes de grande parte da *Selva Central* peruana, esses Ashaninka viram progressivamente o seu território reduzido aos limites de sua terra indígena. O processo de territorialização causou transformações importantes na vida dos Ashaninka de

Apiwtxa e também estimulou a criação de um sentimento nacional.⁷ Dentro dos limites da nova área, todos se sentem “em casa”. Todavia, mesmo assegurado por lei, o novo território ainda permanece ameaçado pelas invasões madeireiras. A única maneira de protegê-lo é vigiar seus limites, inclusive a fronteira internacional, e fazer respeitar o seu direito. Depois de terem atuado como “guardiãs dos seringais”, os Ashaninka sentem o dever de proteger a fronteira brasileiro-peruana no rio Amônia, lutando contra todas as formas de invasão e contrabando. Em seu novo papel de “guardiãs da fronteira”, os Ashaninka de *Apiwtxa* podem servir os interesses do Estado brasileiro, mas asseguram, sobretudo, seus direitos territoriais. Controlando a faixa de fronteira, ao mesmo tempo em que lutam contra o comércio ilegal de pasta base de cocaína, os Ashaninka protegem o seu território das invasões madeireiras.

“Parentes diferentes”: imagens sobre os Ashaninka peruanos

Os Ashaninka gostam de lembrar que são um povo único. Para se referir aos seus parentes, consangüíneos ou afins, como para se referir ao seu povo de forma geral, um indivíduo ashaninka usa o termo “*nosheninka*”, palavra composta pelo prefixo inclusivo da primeira pessoa do singular *no* (“meu”) e a raiz “*sheninka*” (“parente”, “gente”, “povo”), traduzindo o termo em português por “meus parentes”, “minha gente”, “meu povo”. De modo semelhante, “*isheninka*” designa “os parentes dele”, “a gente dele”, “o povo dele”. Na literatura etnográfica, o termo “*ashaninka*” também aparece muitas vezes traduzido como “os homens”, “a gente”, “o povo”. Embora possam concordar com essa tradução, os Ashaninka de *Apiwtxa* preferem traduzir seu etnônimo por: “nós a família”, “nós os parentes”, “nós a gente”, “nós o povo”, “uma família só” ou “um povo único”.

Por trás dessa unidade étnica expressada no próprio etnônimo, existem também diferenças intra-étnicas que são apontadas pelos Ashaninka de *Apiwtxa*, principalmente, quando evocam seus parentes peruanos. Apesar de formarem um mesmo povo, aos olhos dos Ashaninka brasileiros, seus parentes peruanos apresentam características próprias que os põem numa posição de inferioridade em relação aos índios de *Apiwtxa*.

Assim, em razão das pequenas variações lingüísticas, os Ashaninka brasileiros dizem dos peruanos, principalmente das comunidades da região do *Gran Pajonal*, que

⁷ Sobre o processo de territorialização entre os Ashaninka da Terra Indígena Kampa do Rio Amônia, ver Pimenta 2008.

falam a língua de maneira “errada”. Alguns têm comportamentos estranhos e selvagens: praticam o infanticídio, gostam de brigar no *piyarentsi*⁸, etc. Os Ashaninka peruanos também são vistos pelos índios de *Apiwtxa* como feiticeiros, portadores e provocadores de doenças. Dizem ainda que eles não gostam de trabalhar, sobretudo, na produção de artesanato, preferindo os empregos ocasionais e mal pagos oferecidos pelos brancos: corte de madeira, mão-de-obra em fazenda, etc.

Essa última afirmação é apenas um dos numerosos desdobramentos do principal eixo diferenciador que os Ashaninka da aldeia *Apiwtxa* estabelecem entre eles e seus parentes peruanos: a relação com os brancos. Com efeito, as diferenças intra-étnicas mais salientadas dizem respeito ao baixo nível de conscientização e de organização política dos índios peruanos que explica a situação de dependência econômica dessas comunidades em relação aos brancos.

Apesar de serem muito mais numerosos, os Ashaninka do Peru são vistos como não tendo visibilidade nem poder político em seu país porque não sabem se organizar em defesa de seus direitos. Os índios de *Apiwtxa* consideram que os parentes peruanos vivem sob o domínio dos brancos, trabalhando e sendo explorados por eles. Eles não têm voz e não sabem valorizar sua própria cultura. Estão perdendo sua língua, artesanato, músicas, etc. Não demonstram orgulho de sua identidade e muitos estão “virando peruano”, preferindo defender a Pátria e cantar o hino nacional, a dar valor à suas próprias tradições.

Essas diferenças entre Ashaninka peruanos e brasileiros expressam-se mais nitidamente quando os índios de *Apiwtxa* evocam suas relações com a comunidade de *Sawawo*. Além de sua proximidade geográfica, a aldeia de *Sawawo* catalisa as imagens que os Ashaninka de *Apiwtxa* elaboram sobre seus parentes peruanos: “iguais, porém diferentes”.

A aldeia *Sawawo* tem hoje uma população de cerca de 200 pessoas, ou seja, 33 famílias. Importantes laços de parentesco unem índios de *Sawawo* e de *Apiwtxa*. Durante o trabalho de campo que realizei para a minha tese de doutorado, passei alguns dias, em julho de 2000, na aldeia *Sawawo*. Durante essa curta estadia, a atividade madeireira ainda estava em seu início. Enquanto os moradores de *Sawawo* se entusiasmavam com a nova oportunidade econômica, os Ashaninka de *Apiwtxa* já se preocupavam com seus impactos, que iam ganhar grande repercussão nos anos

⁸ Ritual durante o qual é consumida a bebida fermentada de mandioca, muito apreciada pelos Ashaninka.

seguintes. Durante essa rápida estadia, vários pontos me chamaram a atenção e me permitiram entender melhor a visão dos Ashaninka de *Apiwtxa* quando evocam a dependência de seus parentes peruanos em relação aos brancos e a falta de consciência política dos mesmos. A expressão “virar peruano”, freqüentemente usada pelos Ashaninka de *Apiwtxa* para se referir a seus parentes do outro lado da fronteira ganhou contornos mais nítidos. As tentativas de “peruanização” dos Ashaninka de *Sawawo* estão materializadas em vários símbolos de nacionalidade, visíveis na vida cotidiana dos índios. As expressões de nacionalidade dizem respeito às diferenças de inserção desses dois grupos dentro do campo do indigenismo que também se apresenta de modo diferenciado no Brasil e no Peru.

Acredito que uma pesquisa mais intensa, realizada numa perspectiva comparativa, possa abrir novos horizontes de pesquisa e revelar muitas semelhanças e diferenças entre o indigenismo no Brasil e no Peru. Meu objetivo aqui é mais modesto. A partir dessa minha curta estadia na aldeia peruana, gostaria de apresentar algumas características que evidenciam diferenças sobre o tratamento da questão indígena nos dois países.

Indigenismo em perspectiva comparada: primeiras impressões sobre o Peru

Na aldeia *Sawawo*, a política de integração das populações indígenas ao Estado-nação é exposta de maneira tão evidente que contrasta fortemente com a ambigüidade da relação do Brasil com os “seus” índios. O sentimentalismo confuso, expresso na relação de “amor e ódio” do Estado brasileiro com os povos indígenas (Ramos, 1998), traduz-se, no caso peruano, por um racionalismo extremo que invade todos os aspectos da vida social dos índios. Embora o objetivo geral permaneça idêntico, a integração dos povos indígenas ao Estado-nação, os métodos são muito diferentes. Enquanto as marcas da presença da FUNAI e do Estado brasileiro são praticamente invisíveis na aldeia *Apiwtxa*, revelando-se apenas, progressivamente, no decorrer da pesquisa etnográfica, os sinais de “peruanização” dos Ashaninka de *Sawawo* são explícitos.

Em conformidade com a “*Ley de Comunidades Nativas*” de 1975, que regulamenta o regime jurídico aplicado aos povos indígenas peruanos, a aldeia de *Sawawo* dispõe de um corpo administrativo hierarquizado. O chefe da comunidade é a autoridade maior dentro da aldeia e é nomeado pelo prefeito do município de Tipisca após consulta dos índios. Existe também o cargo de tenente cuja função é garantir a

aplicação das leis previstas no regulamento que organiza a vida das *Comunidades Nativas* peruanas. Nessa tarefa, ele é auxiliado por um vice-tenente que o substitui em caso de ausência. Dois “policiais comunitários” estão sob a autoridade do tenente e encarregados de proteger e fazer respeitar as leis. Em caso de infração, um relatório policial é feito e o acusado pode ser castigado pelo tenente que aplica a pena, geralmente, um trabalho realizado em benefício da comunidade: limpeza dos caminhos da aldeia, corte da grama do campo de futebol, etc. O corpo administrativo da aldeia de *Sawawo* conta também com a presença de um “agente municipal”, cuja tarefa é garantir a manutenção das áreas coletivas da aldeia e de uma associação de pais de alunos, cujo presidente acompanha o desempenho das crianças junto com os professores da escola. Os ocupantes desses cargos burocráticos recebem um salário mensal derrisório da prefeitura, variável em função da posição de cada um na hierarquia.

Na escola, o ensino é realizado em espanhol por professores peruanos. Durante a minha visita, os dois professores presentes eram originários respectivamente de Pucallpa e Lima. Designados pelo governo para iniciar a carreira docente numa área remota da fronteira amazônica, viam sua atuação como um fardo e o início do “processo civilizador” dos índios. Apesar de terem cursos superiores em arqueologia e história, seus preconceitos em relação aos Ashaninka eram expressos sem nenhum constrangimento. Para eles, o trabalho de educação (ou civilização) no meio da floresta assemelhava-se a um castigo e a única preocupação que demonstravam era cumprir o tempo imposto pelo governo (um ou dois anos) para poder voltar para um lugar mais “civilizado”.

Assim, a política escolar de *Sawawo* difere profundamente da situação encontrada em *Apiwtxa* pautada pelo modelo da educação diferenciada. Embora essa política também possa ser muito questionada, ela mostra, pelo menos em seus princípios orientadores, uma sensibilidade à diversidade cultural, ignorada pela política educacional que o estado peruano destina aos índios. O único objetivo da escola de *Sawawo* é transformar os índios em cidadãos do Peru através do aprendizado da língua espanhola, primeira etapa do processo de “peruanização”. Em *Sawawo*, o hino nacional é cantado diariamente em sala de aula; a bandeira, hasteada permanentemente na área, é homenageada diariamente. Ouvi várias crianças com idades entre seis e oito anos cantando perfeitamente o hino peruano. Os professores informaram-me que a “idade normal” para decorar o hino era de seis anos. Segundo eles, com oito anos, já se tratava de um “aluno indisciplinado”!

Os cadernos e os livros escolares fornecidos pelo Ministério da Educação do Peru anunciam claramente o objetivo da escola: formar patriotas. Ambos expõem na capa os símbolos da nação: escudo, bandeira e hino. Na contra-capas desses livros didáticos e dos cadernos distribuídos aos alunos, um mapa da fronteira do Peru com o Equador lembrava o conflito de 1995 entre os dois países, as ameaças à integridade do território e a importância de proteger as fronteiras amazônicas para garantir a soberania nacional. Acompanhando e complementando o mapa, na página anterior da contra-capas, encontrava-se um trecho do Protocolo de Paz entre os dois países, assinado no Rio de Janeiro, em 1942, que legitima o direito do Peru no conflito de 1995, mostrando a invalidade das reivindicações do vizinho amazônico. Além dos livros e dos cadernos, cada aluno recebe uma agenda escolar cujo título também expressivo é “*Nuestra Patria*”. Essa agenda apresenta uma lista de heróis nacionais e explica as datas importantes, incluindo as datas da assinatura dos acordos fronteiriços com os países vizinhos.

O processo de “peruanização” ultrapassa os limites da escola e está presente em todas as casas ashaninkas. Nelas, observa-se os mesmos cartazes e calendários homenageando a nação. Os modelos variam, mas todos exibem o escudo, a bandeira, o hino e um mapa do país. Segundo os moradores de *Sawawo*, esses cartazes e calendários foram distribuídos pela “*Comisión Multisectoral de Desarrollo de la Frontera nor-oriental*” do Ministério da Defesa. As imagens apresentadas são expressivas da estratégia oficial e foram escolhidas a dedo para atingir as metas sem ambigüidades possíveis.

Assim, num desses cartazes, um militar peruano carrega nos braços uma criança indígena, enquanto, no segundo plano, partilhando o espaço com a bandeira nacional, erguida no teto da escola, a aldeia reunida assiste à cena. Todos os protagonistas expressam um sentimento de felicidade, um clima de paz e de serenidade que daria inveja às mais belas iconografias bíblicas.

Em outro modelo, a imagem representa a bandeira nacional no centro, segurada de um lado por um índio andino e do outro por um índio amazônico. Enquadrando os dois nativos, um militar e um político, um de cada lado. Todos são representados de maneira estereotipada para serem facilmente reconhecíveis e não haver dúvidas ou margem para interpretações. O índio andino veste a túnica quéchua; o indígena amazônico apresenta-se com suas pinturas e enfeites de penas de arara; o militar exhibe sua farda e o político seu paletó e gravata. O lema impresso na foto exalta o valor da

Pátria e da comunhão nacional: “*Nunca más volveré a sentirme solo*”. Em outros cartazes aparece a Constituição da República do Peru, sempre acompanhada dos símbolos da nação: escudo, bandeira, hino e mapa. O lema seguinte complementa o quadro:

*Patria es el lugar donde nacemos
Patria es el rincón donde morimos
La plegaria primera que aprendemos
La caricia postre que recibimos.*

*Pátria é o lugar onde nascemos
Pátria é o canto onde morremos
A primeira oração que aprendemos
A carícia última que recebemos*

Além da onipresença do Estado peruano, os Ashaninka de *Sawawo* também são vistos pelos índios do Amônia como dependentes dos missionários “gringos”. Em julho de 2000, durante a minha estada na aldeia, a comunidade não contava com presença missionária, mas existem relações regulares. Alguns meses mais tarde, na aldeia *Apiwtxa*, descobri que o “*Centro Amazónico de Lenguas Autóctonas Peruanas*” (CALAP) em Pucallpa com o apoio da *Seed Company*, sediada na Califórnia, Estados Unidos, tinha publicado uma tradução do Novo Testamento para a língua ashaninka. Segundo informações colhidas naquele momento, o chefe da comunidade de *Sawawo* em pessoa, o mesmo que acertou os termos da exploração madeireira com a empresa *Venao*, teria participado da empreitada, permanecendo cerca de três meses em Pucallpa para executar a tradução com os missionários. Para os Ashaninka de *Apiwtxa*, esse exemplo era mais uma evidência da “falta de consciência política” de seus parentes peruanos e mais uma prova que eles estavam “virando branco.”

A comunidade de *Sawawo* não tem cooperativa e, com algumas exceções, não produz artesanato para a venda. Vive do produto de seus roçados, da caça e da pesca. Para adquirir os bens industrializados, esses Ashaninka saem da aldeia para prestar serviço como diaristas para os brancos no corte de madeira ou em atividades agrícolas. Esses trabalhos podem durar semanas e meses consecutivos em troca de pagamentos

derrisórios. Outra alternativa é a venda de carne e de peles de animais silvestres em Tipisca. Quando os Ashaninka juntam algumas peles, eles enfrentam as oito horas de caminhada que separam a aldeia do pequeno município, voltando alguns dias depois com as mercadorias compradas com o produto da venda.

Nesse contexto, a empresa *Venao* não encontrou dificuldades para se estabelecer na *Comunidad Nativa Sawawo Hito 40*. Hoje, alguns ashaninkas peruanos, percebendo a fuga dos animais e a poluição do rio, posam um olhar mais crítico sobre as atividades da madeireira e procuram se aproximar das lideranças de *Apiwtxa* em busca de alternativas econômicas sustentáveis. Todavia, os dirigentes de *Sawawo* e muitas famílias indígenas continuam apoiando as políticas desenvolvimentistas do governo peruano, sobretudo a exploração madeireira, aumentando sua dependência econômica e pondo em risco seu meio ambiente.

Considerações finais

Apesar dos esforços do Estado peruano para transformar os povos indígenas em “camponeses nacionais”, pude perceber que os índios de *Sawawo* não deixam de se sentir Ashaninka. Acredito que uma pesquisa mais demorada nessa comunidade revelaria formas originais de lidar, interpretar e subverter as tentativas de “peruanização” que o governo tenta impor.

A identidade nacional também está longe de apagar a identidade e solidariedade étnica. Todos os Ashaninka do rio Amônia, tanto do lado brasileiro, como peruano, afirmam a primazia do sentimento étnico sobre o sentimento nacional. Antes de tudo, eles se sentem e querem ser considerados como Ashaninka, um povo único, diferente dos outros índios, dos brancos brasileiros ou peruanos.

No entanto, isso não significa que ser Ashaninka no Brasil ou no Peru, ou mais especificamente em *Apiwtxa* e *Sawawo*, seja exatamente a mesma coisa. As duas comunidades viveram o contato interétnico, principalmente nos últimos vinte anos, de modo muito diferente. As políticas governamentais dos dois países têm características próprias e atingiram as duas comunidades de maneira muito diferente. Enquanto os Ashaninka da aldeia *Apiwtxa*, após viverem as conseqüências dramáticas da exploração predatória de madeira em seu território durante a década de 1980, tiveram a oportunidade de participar da “Aliança dos Povos da Floresta” e buscaram projetos econômicos baseados no paradigma do “desenvolvimento sustentável”, os Ashaninka

de *Sawawo* só conheceram a dependência de missionários, fazendeiros e, mais recentemente, patrões madeireiros. Dessa forma, as idéias dos Ashaninka de *Apiwtxa* e de *Sawawo* sobre o desenvolvimento da faixa de fronteira aparecem totalmente opostas.

No contexto marcado pelos embates em torno das políticas desenvolvimentistas para a região de fronteira do Alto Juruá, procurei mostrar como, nos últimos anos, as relações entre as duas comunidades ashaninkas de *Apiwtxa* e *Sawawo* se deterioraram em razão, principalmente, do envolvimento dos índios peruanos com a extração de madeira que invade periodicamente o território brasileiro e a Terra Indígena Kampa do Rio Amônia.

No Alto Juruá, a exploração madeireira na fronteira do Peru com o Brasil também estimulou uma migração populacional de índios para a região de fronteira. Esse movimento levou à criação, em 2005, de uma nova comunidade no alto rio Amônia. Formada por famílias ashaninkas originárias do Ucayali e do Rio Tambo, a *Comunidad Nativa de Nueva Shawaya* possui hoje cerca de 125 habitantes.⁹

Ao apoiar os madeireiros, fornecendo inclusive mão de obra para suas atividades, os Ashaninka de *Sawawo* correm o risco de se afastar cada vez mais de seus parentes brasileiros. No entanto, apesar dos conflitos e divergências, os dois grupos nunca romperam totalmente as relações sociais. Laços de parentesco unem muitas famílias e, quando moradores de *Sawawo* e de *Apiwtxa* se encontram, dirigem-se uns aos outros pelos termos de parentesco.¹⁰ O sentimento de nacionalidade é estimulado pela situação histórica diferenciada e por posições políticas opostas, mas ele apenas complementa a identidade étnica e é usado para expressar as diferenças internas ao povo. Um Ashaninka do rio Amônia sente uma proximidade e afinidade muito maior com um parente do Peru que com um branco brasileiro regional ou com um membro de outro grupo indígena.

As relações entre as duas comunidades não podem ser compreendidas sem levar em consideração o contexto histórico e político do Alto Juruá. O destino dos Ashaninka de *Sawawo* e de *Apiwtxa* está intimamente ligado as discussões sobre os modelos de desenvolvimento e de integração para essa região de fronteira. Embora a política brasileira tenha mostrado, tanto ao nível federal, como estadual, uma sensibilidade para promover um modelo de desenvolvimento respeitoso do meio ambiente e das

⁹ Essa comunidade não tem relações com os Ashaninka de *Apiwtxa*.

¹⁰ Optei por não relatar aqui as complexas relações de parentesco entre as comunidades de *Apiwtxa* e *Sawawo*, que não podem ser desenvolvidas no espaço limitado deste trabalho.

populações tradicionais (índios e seringueiros), as boas intenções se chocam muitas vezes com um pragmatismo econômico de curto prazo que, nesse aspecto, pouco difere das políticas desenvolvimentistas do governo peruano. Assim, na agenda do Programa de Aceleração do Crescimento (PAC) do governo Lula, o Alto Juruá não foi esquecido. Existe um comum acordo entre os governos regionais e federais dos dois países para promover a rápida integração fronteiriça. Caberá aos povos indígenas, seringueiros, ambientalistas e seus aliados continuar suas lutas para fazer valer suas reivindicações e se fazer ouvir nos fóruns de decisão.

Bibliografia:

BAINES, Stephen Grant. “Entre dois estados nacionais: perspectivas indígenas a respeito da fronteira entre Guiana e Brasil”, *Anuário Antropológico* 2005, 2006, p. 35-49.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. “Los (des)caminos de la identidad”, *Apuntes de Investigación del CECYP*, año V, n° 7, 2001, p. 9-29.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto e BAINES, Stephen Grant. *Nacionalidade e Etnicidade em Fronteiras*, Brasília, Editora da UnB, 2005.

CHAUMEIL, Jean-Pierre. “Par delà trois frontières, l’espace central du Trapèze amazonien (Pérou, Colombie, Brésil)”, *Autrepart*, n° 14, 2000, p. 53-70.

FARAGE, Nádia. *As Muralhas dos sertões: Os povos indígenas no rio Branco e a colonização*, São Paulo, Rio de Janeiro, Paz e Terra, ANPOCS, 1991.

FAULHABER, Priscila. “Identidades contestadas e deslocamentos Miranha na fronteira Brasil-Colômbia”, dans *Nacionalidade e Etnicidade em Fronteiras*, Roberto Cardoso de Oliveira e Stephen G. Baines (org.), Brasília, Editora da UnB, 2005, 241-269.

GRIMSON, Alejandro (org.). *Fronteras, naciones e identidades. La periferia como centro*, Buenos Aires, Ciccus-La Crujía, 2000.

LÓPEZ, Claudia Leonor. *Ticunas brasileiros, colombianos y peruanos: Etnicidad y Nacionalidade en la región de fronteras del alto Amazonas/Solimões*, tese de doutorado em antropologia, CEPPAC, Universidade de Brasília, 2000, p. 139-184.

MEIRELLES, Denise Mald. *Guardiãs da fronteira. Rio Guaporé, século XVIII*, Petrópolis, Vozes, 1989.

MUSOLINO, Álvaro Augusto Neves. *Migração, identidade e cidadania palikur na fronteira do Oiapoque e litoral sudeste da Guiana Francesa*, tese de doutorado em antropologia, CEPPAC, Universidade de Brasília, 2006.

PIMENTA, José. “Índio não é todo igual”. *A construção ashaninka da história e da política interétnica*, tese de doutorado em antropologia, Universidade de Brasília, 2002.

_____ “Indigenismo e ambientalismo na Amazônia ocidental: à propósito dos Ashaninka do rio Amônia”, *Revista de Antropologia*, vol. 50, nº 2, 2007, p. 633-681.

_____ “ ‘Viver em comunidade’: o processo de territorialização dos Ashaninka do rio Amônia”, *Anuário Antropológico /2006, 2008*, p. 117-150.

RAMOS, Alcida Rita. *Indigenism. Ethnic Politics in Brazil*, Madison, University of Wisconsin Press, 1998.

SANTILLI, Paulo. *As fronteiras da República: História e política entre os Macuxi no Vale do rio Branco*, São Paulo, NHII-USP/FAPESP, 1994.

SILVA, Cristhian T. e BAINES, Stephen G. “Antropologia nas fronteiras: contribuições teóricas e etnográficas para as ciências sociais nas Américas”, dans *Américas compartilhadas*, Ana Maria Fernandes e Sonia Ranincheski (orgs.), São Paulo: Editora Francis, 2009, p.35-55.