



Universidade de Brasília - UnB
Instituto de Ciências Sociais - ICS
Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas – CEPPAC
Programa de Mestrado

Lia Mendes Cruz

**Territórios indígenas e desenvolvimento na Amazônia Central
peruana: um olhar sobre a organização política dos
Ashaninka do Rio Ene**

Dissertação de mestrado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em Estudos
Comparados sobre as Américas como requisito
parcial à obtenção do título de Mestre em
Ciências Sociais, especialista em estudos
comparados sobre as Américas pela
Universidade de Brasília - UnB.

Orientador: Prof. Dr. Cristhian Teófilo da Silva

**Brasília – DF
Setembro de 2012**



CEPPAC

Universidade de Brasília - UnB

Instituto de Ciências Sociais - ICS

Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas – CEPPAC

Programa de Mestrado

Lia Mendes Cruz

**Territórios indígenas e desenvolvimento na Amazônia Central
peruana: um olhar sobre a organização política dos
Ashaninka do Rio Ene**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Comparados sobre as Américas como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais, especialista em estudos comparados sobre as Américas pela Universidade de Brasília – UnB.

Banca Examinadora:

Orientador: _____
Prof. Dr. Christian Teófilo da Silva (Membro interno do CEPPAC)

Membro: _____
Prof. Dr. Stephen Grant Baines (Membro interno do CEPPAC)

Membro: _____
Prof. Dr. José Antônio Vieira Pimenta (Membro externo ao CEPPAC –
DAN UnB)

Suplente: Prof. Dr. Ricardo Verdum

Brasília, DF
Setembro de 2012

Dedicatória

Dedico esta dissertação a meu filho,
Fernando Manuel, quem me acompanhou
desde a sua gestação na escrita desse trabalho.

Agradecimentos

Agradeço a todos que me apoiaram e me incentivaram a seguir em frente durante o mestrado e na realização dessa pesquisa.

Sou especialmente grata ao professor Crithian Teófilo da Silva, meu orientador, que acolheu com entusiasmo e dedicação minha proposta de pesquisa. Obrigada pelo incentivo e pela flexibilidade, pelos ricos debates realizados em suas disciplinas, e pela orientação bibliográfica e metodológica, que me levaram a traçar um caminho que me conduziu à conclusão deste trabalho.

Agradeço à *Central Ashaninka del Río Ene* – CARE, por autorizar a realização do trabalho de campo em sua sede, e por disponibilizar o acesso a documentos e arquivos que permitiram a elaboração deste trabalho. Obrigada pelos ricos debates presenciados no *Octubre Ashaninka* 2011, e pelas valiosas contribuições de sua presidenta, Ruth Buendía, e de sua equipe técnica, principalmente Antônio Sancho, Aurora Lume, Olga Mahuanca, Abel, Lionel Ramos e Paula Acevedo.

Sou muito grata ao *Ejecutor de Contrato de Administración de la Reserva Comunal Asháninka* (ECO-ASHÁNINKA), por autorizar e possibilitar minha presença como observadora em seu congresso. Agradeço especialmente a Cesar Ramos, atual presidente, e Sandro Saettone, pela entrevista e por disponibilizar materiais e informações importantes para a realização deste estudo.

Agradeço a todos com quem dialoguei no trabalho de campo, pela cordialidade com que me receberam, e cujas entrevistas foram fundamentais para conhecer o campo de estudo abordado nesta dissertação. Agradeço a Richard Chase Smith e Ermeto Tuesta (*Instituto del Bien Común* – IBC), Lelis Rivera (*Centro para el Desarrollo del Indígena Amazónico* – CEDIA); Oscar Espinosa de Rivero (professor do Departamento de Antropologia da *Pontificia Universidad Católica del Perú*); e José Oré Salazar (*Dirección Regional Agrária de Junín*).

Sou grata à Jonatan Charete, presidente da *Organización Campa Asháninka del Río Ene* – OCARE, pela entrevista cedida em Satipo.

Agradeço ao Ministério do Meio Ambiente, por me haver cedido uma licença para a realização desta pós-graduação.

Agradeço ao CEPPAC e ao Departamento de Antropologia (DAN), cujos programas de pós-graduação ofertaram disciplinas que aportaram ricas reflexões sobre temas que dizem respeito aos povos indígenas nas Américas. Sou grata aos colegas com os quais compartilhei essas disciplinas, pelas trocas de ideias e reflexões, e pelos bons momentos que passamos também fora das salas de aula.

Sou grata também ao CEPPAC por haver cedido um auxílio financeiro para a realização do trabalho de campo, permitindo meu deslocamento ao Peru.

Por fim, agradeço aos amigos pelo apoio e incentivo nestes dois anos. Agradeço a João Guilherme, Isabel, Cássia, Maura, Iara, Simone, Paulinha, entre tantas outras pessoas especiais na minha vida. A meus pais, cujo apoio e compreensão me incentivaram em todas as minhas decisões. Agradeço ao meu filho, Fernando Manuel, que me acompanhou na escrita deste trabalho em sua gestação, e na sua finalização após seu nascimento, sendo uma importante fonte de estímulo e inspiração para mim, agora e sempre.

SUMÁRIO

Introdução	11
Capítulo 1. Conhecendo o contexto Ashaninka com vistas a pensar sua organização política	21
1.1. Um olhar sobre o território Ashaninka	21
1.2. Referências sobre a organização social e política Ashaninka	29
Capítulo 2. As políticas territoriais para povos indígenas na Amazônia Central peruana: limites e possibilidades em um cenário de intensas disputas territoriais	34
2.1. Contextualizando a Lei de Comunidades Nativas: avanços e retrocessos no reconhecimento de direitos territoriais aos povos indígenas no Peru	34
2.2. Análise crítica sobre a prática da titulação de Comunidades Nativas e sua sobreposição com outras políticas territoriais: “ <i>El estado contra el estado</i> ”	44
Capítulo 3. A titulação das Comunidades Nativas do Rio Ene e os desafios organizativos no contexto da vida em comunidade	60
3.1. O processo de titulação das Comunidades Nativas do Rio Ene	60
3.2. Viver em comunidade: novos desafios à organização social e política Ashaninka	71
Capítulo 4. Organização Política Ashaninka no contexto das Comunidades Nativas do Rio Ene	81
4.1. A <i>Central Ashaninka del Río Ene</i> - CARE: transformações de uma organização com a complexificação dos quadros de interação interétnica	82
4.2. Tensões nas instâncias de representação da CARE: os novos atores que influenciam no jogo político	91
4.3. A mulher Ashaninka na liderança da CARE: desafios e oportunidades que surgem na configuração de um novo cenário	97
Considerações Finais	105
Referências Bibliográficas	111
Anexos	115

Lista de Abreviaturas

ACPC - *Asociación para la Conservación del Patrimonio de Cutivireni*

AIDSESP - *Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana*

ARPI - *Asociación Regional de Pueblos Indígenas de la Selva Central*

CARE – *Central Asháninka del Río Ene*

CART - *Central Asháninka del Río Tambo*

CEA - *Comisión de Emergencia Ashaninka*

CECONSEC - *Central de Comunidades Nativas de la Selva Central del Perú*

CEDIA - *Centro para el Desarrollo del Indígena Amazónico*

CIPA - *Centro de Investigación y Promoción Amazónica*

COFOPRI - *Organismo de Formalización de la Propiedad Informal*

CONAP - *Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú*

DRA-Junín - *Dirección Regional Agraria de Junín*

ECO-ASHÁNINKA - *Ejecutor de Contrato de Administración de la Reserva Comunal Asháninka*

FARE - *Federación Ashaninka del Río Ene*

IBC - *Instituto del Bien Común*

MRTA - *Movimiento Revolucionario Túpac Amaru*

OARA - *Organización Asháninka-Matsiguenga del Río Apurímac*

OCARE - *Organización Campa Asháninka del Río Ene*

PCP-SL - *Partido Comunista del Perú Sendero Luminoso*

PEET - *Proyecto Especial de Titulación de Tierras e Catastro Rural*

SINAMOS - *Proyecto Especial de Titulación de Tierras e Catastro Rural*

Lista de Mapas

Mapa 1. Área etnográfica do Alto Ucayali. Fonte: Melatti, 2011 (p. 22).

Mapa 2. Localização dos grupos pertencentes ao conjunto arawak do sopé de monte andino. Fonte: Santos & Barclay (2005 p. xvi) (p. 24).

Mapa 3. Território Campa, segundo Weiss (1975 *apud* Weiss 2005) (p. 26)

Mapa 4. Comunidades Nativas do Rio Ene filiadas à *Central Asháninka del Río Ene* – CARE (CARE, janeiro de 2011) – anexo.

Mapa 5. Cenário territorial do Rio Ene (CARE, janeiro de 2011) – anexo.

Lista de Tabelas

Tabela 1. Informações sobre as Comunidades Nativas do rio Ene – anexo.

Resumo

Esta dissertação de mestrado pretende contribuir para o debate acadêmico e político em torno dos direitos territoriais dos povos indígenas. Buscou-se abordar este campo por meio do estudo das políticas territoriais e da organização política indígena na Amazônia central peruana (*Selva Central*), com base no caso do povo Ashaninka do Rio Ene. Ao aprofundar reflexões sobre o processo estatal de reconhecimento de territórios para povos indígenas na Amazônia peruana, percebe-se a fragilidade na autonomia territorial das comunidades indígenas e suas organizações. O que guarda relação com o poder estatal de conceder a terceiros direitos de explorar recursos naturais nos territórios indígenas, e da sobreposição de categorias territoriais estatais com interesses conflitivos em um mesmo território. Com base no caso Ashaninka, na região enfocada nesta dissertação, abordou-se algumas estratégias desenvolvidas pelas organizações buscando frear a entrada de empresas extrativas, assim como algumas estratégias dessas empresas para minar esse processo organizativo de modo a promover sua entrada no território indígena. Este trabalho se dedicou a explorar, a partir da história e das ações da *Central Ashaninka del Río Ene - CARE*, as sofisticações organizativas que emergem em um contexto de mudança dos quadros de interação étnica a partir da década de 1980.

Palavras-chave: Organizações indígenas Peru; Amazônia indígena peruana; Amazônia central peruana; território Ashaninka, *Central Ashaninka del Río Ene*; Rio Ene; concessões estatais na Amazônia peruana; *comunidades nativas* Peru; políticas territoriais peruanas.

Abstract

The purpose of this master thesis is to contribute with the academic debate around the territorial rights of the indigenous people. This field of study was approached through the study of the territorial politics and indigenous politic organization in the peruvian Central Amazon (*Selva Central*) based on the case of the Ashaninka people in the Ene river. When we make a deep reflection about the state process of territory recognition for indigenous people in the peruvian Amazon, we can perceive a fragility in the territorial autonomy of the indigenous communities and its organizations. That appears to have a relation with the state power to grant to other parties the right to explore the natural resources in the indigenous territories, and the superposition of state territorial categories with conflictive interests in the same territory. Based on the Ashaninka case, in the region focused on this master thesis, this study approached some strategies developed by the indigenous organizations seeking to curb the entrance of the extractive companies, and some strategies of this companies to subvert this organizing process to promote its entrance in the indigenous territory. This work has dedicated to explore, from the history and actions of the *Central Asháninka del Río Ene – CARE*, the organizing sophistications that emerge in a context of change of the interethnic situation from 1980.

Key-words: peruvian indigenous organizations; peruvian indigenous Amazon; peruvian Central Amazon; Ashaninka territory; *Central Ashaninka del Río Ene*; Ene river; state concessions in the peruvian Amazon; Peru *comunidades nativas*; peruvian territorial politics.

Introdução

Esta dissertação de mestrado pretende contribuir para o debate acadêmico e político em torno dos direitos territoriais dos povos indígenas. Buscaremos abordar este campo por meio do estudo das políticas territoriais e da organização política indígena na Amazônia central peruana (*Selva Central*), com base no caso do povo Ashaninka do Rio Ene. Com esta abordagem, pretendemos relacionar o processo organizativo da política interétnica Ashaninka aos subsequentes eventos que implicaram em perdas territoriais e demandaram negociações deste povo com outros setores da nação peruana, com vistas a assegurar sua autonomia (nem que seja relativa) sobre determinadas porções de seus territórios.

A decisão por trabalhar com este campo surge no contexto de minha experiência acadêmica durante o curso de mestrado em ciências sociais no Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas (CEPPAC) da Universidade de Brasília. Durante o referido curso, optei por me aprofundar nas reflexões sobre os contextos dos povos indígenas nestes continentes, com ênfase nas lutas políticas desses povos em busca de reconhecimento étnico e da efetivação de direitos que conquistaram ao longo das últimas décadas. Porém, por trás de muitos avanços em diversos níveis regulatórios sobre esses direitos, e de uma organização indígena cada vez mais sofisticada e mais evidente em alguns cenários nacionais e internacionais, nos deparamos com situações críticas onde, com muito esforço, se busca a sobrevivência enquanto grupo étnico.

Nesse contexto, menciono minha participação no Congresso da Rede Latino Americana de Antropologia Jurídica, realizado em Lima, em agosto de 2010. Se em um primeiro momento do congresso, os (as) especialistas na temática dos direitos dos povos indígenas exaltaram as conquistas realizadas nesse âmbito até o momento, o posterior debate em torno das mesas de trabalho mostrou a enorme dificuldade em efetivá-los na prática.

Foi durante a participação em uma mesa de trabalho intitulada: “Situações de conflito entre os direitos dos povos indígenas e as atividades extrativas realizadas por terceiros”, que essa percepção ficou mais evidente. Essa mesa contou também com a apresentação de representantes de organizações indígenas peruanas, dentre essas a de Iris Olivera Gomez, advogada da *Central Asháninka del Río Ene – CARE*, intitulada:

“El pueblo Asháninka del Ene frente al megaproyecto de represa hidroeléctrica en el lugar de Pakitzapango, sus derechos y percepciones”.

Nessa apresentação, Olivera Gomez (2010) buscou retratar a situação de ameaça de deslocamento forçado em que se encontram cerca de 10.000 pessoas do povo Ashaninka, que vivem na bacia do Rio Ene, localizado nos distritos de Pangoa e Río Tambo, na Província Satipo, Departamento de Junín (Peru). Essa ameaça decorre da concessão temporal outorgada a uma empresa privada pelo Ministério de Minas e Energia do Peru (MINEM), para a realização de estudos de viabilidade voltados à construção de uma represa hidrelétrica na bacia do Rio Ene.

Cabe contextualizar que esta concessão se refere a um empreendimento que está sendo negociado no âmbito do (então) recém-assinado “Acordo entre a República do Peru e a República Federativa do Brasil para o fornecimento de eletricidade para o Peru e exportação de excedentes ao Brasil”, firmado em junho de 2010 pelos Ministros de Energia e Minas de ambos os países. De acordo com entrevista à CARE, realizada em março de 2012¹, o governo peruano forneceu à empresa Odebrecht duas concessões: Pakitzapango e Tambo 40. A primeira foi anulada em 2010, sem o término dos estudos de viabilidade, e a segunda foi extinta em agosto de 2011. Os estudos entregues referentes à concessão de Tambo 40 ainda não haviam sido disponibilizados para as populações que seriam afetadas.

Para enfrentar esta ameaça latente, os Ashaninka tem se organizado politicamente, por meio de assembleias, pronunciamentos oficiais, ações judiciais, e alianças com outras organizações nacionais e internacionais, para manifestarem e divulgarem seu rechaço diante desta ação em seu território, e reivindicarem o direito de serem consultados antes de qualquer instância decisória que afete seus interesses.

Durante seus pronunciamentos, os Ashaninka do Rio Ene expressam as violências a que foram submetidos no passado, como a escravização durante a exploração do caucho, as perdas territoriais, e os violentos abusos cometidos durante a ocupação de seu território pelo *Partido Comunista del Perú Sendero Luminoso* (PCP-SL). Bem como expressam o papel crucial que tiveram na expulsão do PCP-SL e na função ecológica que desempenha este território, que é zona de amortecimento de um

1 Entrevista disponível na plataforma BNDES, de 27 de março de 2012, intitulada: “Comunidades peruanas Asháninka do rio Ene pedem na justiça fim do acordo energético com o Brasil”. Disponível em <<http://www.plataformabndes.org.br/site/index.php/noticias/31-destaque/301-entrevista-com-organizacao-peruana-ashaninka-que-pede-na-justica-o-fim-do-acordo-com-o-brasil>>, em outubro de 2012.

Parque Nacional. Também ressaltam a importância que tem o *cañón* de *Pakitzapango* para a cultura e espiritualidade Ashaninka. E, por fim, alertam para outros problemas instalados na região: a concessão de lotes para a exploração petroleira e o avanço da colonização sobre seus territórios e, com este, do narcotráfico (*ibid.*).

Essa apresentação, bem como as demais da mesa, nos deixou com um sentimento latente de injustiça social, em um quadro que tende a agravar-se muito nos próximos anos, mesmo com os avanços no reconhecimento de direitos nos âmbitos constitucionais e nos convênios e declarações internacionais. Assim, após retornar deste congresso, comecei a desenhar uma proposta de investigação que centrasse sua atenção neste “vácuo” que parece existir entre os direitos declarados e sua efetividade na vida dos povos indígenas, principalmente no que tange ao poder de controle destes povos sobre os recursos naturais que estão em seus territórios.

A possibilidade de abordar esse tema, com base em um estudo sobre o caso dos Ashaninka do Rio Ene, demandou um esforço inicial de levantamento bibliográfico sobre a vasta produção acadêmica que vem sendo produzida sobre este povo desde meados do século passado. Impressionou-me a grande oferta de materiais disponíveis na biblioteca da Universidade de Brasília sobre povos indígenas na Amazônia peruana. E também demandou um esforço em reunir e sistematizar perspectivas teóricas para trabalhar com este tema. Neste sentido, foram de grande valor para o desenho do projeto de pesquisa, e sua posterior realização, as orientações dos professores que constituíram a banca de qualificação do projeto, realizada em julho de 2011.

Nesta ocasião, definiu-se uma problemática de pesquisa centrada na dimensão territorial da relação entre os Ashaninka e o Estado peruano, com vistas a compreender os conflitos em torno dos territórios indígenas e seus recursos naturais e energéticos, abordando as limitações, contradições e estratégias envolvidas no jogo político pelo poder de controle sobre o território.

Sendo assim, a partir dos dados bibliográficos e empíricos reunidos no trabalho de campo, optamos por escrever esta dissertação com base em duas abordagens analíticas que se inter-relacionam: 1) uma análise crítica sobre as políticas territoriais para povos indígenas na Amazônia peruana a partir da década de 1970, com posterior foco nos processos de *territorialização*² dos Ashaninka do Rio Ene; 2) uma análise com vistas a refletir sobre as transformações nas organizações políticas Ashaninka,

2 Sobre o conceito de *territorialização* ver Pacheco de Oliveira (1998; 2002).

constantemente desafiadas em distintos períodos históricos por cenários de interação interétnica que demandam estratégias de defesa com vistas a assegurar a sobrevivência e o território deste povo. Este segundo ponto foi trabalhado principalmente com base no estudo de caso da atuação da *Central Asháninka del Río Ene* - CARE, uma organização que representa o interesse de 17 comunidades nativas da bacia do Rio Ene.

Realizando o trabalho de campo

Inicialmente, cabe mencionar que o trabalho de campo já havia iniciado com a pesquisa bibliográfica e consulta aos professores que me orientaram na elaboração do projeto de pesquisa. Este esforço inicial foi bem aproveitado para contextualizar as contribuições dos interlocutores com quem dialoguei, ou os discursos presenciados, e posteriormente na sistematização e escrita da dissertação.

Também já havia realizado um trabalho prévio de identificação e contato com os principais interlocutores e instituições com quem deveria dialogar e/ou onde estivessem localizados os materiais de interesse para a pesquisa. E havia planejado um cronograma de trabalho com base na logística e agenda destes interlocutores. Por fim, com a oferta de um mini-auxílio para campo, oferecido pelo CEPPAC, estavam postas as condições que permitiram meu deslocamento para Lima, e posteriormente para Huancayo e Satipo, no Peru.

Apesar de me sentir relativamente preparada para começar a pesquisa, por vezes surgiam alguns questionamentos e temores quanto a possíveis problemas que poderia enfrentar. Ainda não tinha muita noção do que significaria ser uma mulher viajando sozinha em regiões do Peru nas quais tinha poucas referências, e dúvidas sobre como seria meu acolhimento e principalmente como conseguiria transmitir – em espanhol - as intenções do meu trabalho e compreender este novo universo que se projetava em minha mente. Ao longo do trabalho de campo essas dúvidas e temores foram se dissipando, de modo que em muitos momentos eu até me esquecia de que era estrangeira, e pude aproveitar essa oportunidade de crescimento pessoal e profissional.

A primeira fase do campo foi em Lima, no período de 13 a 28 de outubro de 2011. Neste período, pude dialogar com profissionais de organizações não governamentais que atuam no campo das políticas territoriais para povos indígenas no Peru – *Instituto del Bien Común* (IBC) e *Centro para el Desarrollo del Indígena*

Amazónico (CEDIA) -, e também com o professor Oscar Espinosa de Rivero – professor do Departamento de Antropologia da *Pontificia Universidad Católica del Perú*, com larga experiência de pesquisa junto aos Ashaninka.

Após apresentar brevemente minha proposta de pesquisa, e as informações que estava buscando, os diálogos transcorreram de forma aberta, não estruturada, com muita liberdade para que os interlocutores se expressassem sobre os temas, mas também sem que eu deixasse de interagir com suas colocações e realizasse perguntas derivadas das mesmas. Estes diálogos foram gravados, exceto o transcorrido com o Prof. Oscar Espinosa, cujo registro foi somente escrito. Todos os interlocutores foram extremamente atenciosos e colaborativos, me impressionou a dedicação em termos de tempo (algumas entrevistas duraram cerca de duas horas), e a franqueza com que expressaram suas visões críticas sobre determinados temas.

Neste período em Lima também realizei pesquisa bibliográfica nas seguintes bibliotecas e centros de documentação: Biblioteca da *Universidad Nacional Mayor de San Marcos*; Biblioteca da *Pontificia Universidad Católica del Perú*, Centro de Documentação do *Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica* (CAAAP); e Centro de Documentação do *Instituto del Bien Común* (IBC). Cabe mencionar aqui o grande estranhamento que tive ao realizar consulta ao acervo destes lugares. Em primeiro lugar, nas universidades, existe um controle de identificação e autorização para acessar o acervo.

Na Universidade Católica, que é uma instituição privada de ensino, tive que levar uma carta da Universidade de Brasília, solicitando minha autorização e se responsabilizando pelo meu uso da biblioteca. Na biblioteca da UNMSM, que é uma instituição pública de ensino, os pesquisadores estrangeiros também tem que fazer um cadastro, e pagar uma taxa diária para usar a biblioteca. Em ambas bibliotecas, o usuário tem que indicar ao funcionário qual material quer consultar, e este lhe entrega *um livro de cada vez*. Situação diferente das bibliotecas no Brasil com as quais estava familiarizada, em que podemos nos deslocar livremente pelas estantes e recolher os livros que nos interessam, e fazermos todo o trabalho de consulta de uma vez.

O controle com as fotocópias é extremamente rígido, inclusive no centro de documentação da CAAAP. Os trabalhos acadêmicos, como teses de mestrado e doutorado, não podem ser fotocopiados, o que é bastante complicado quando não se dispõe de tempo para leitura e registro de todo o material. Além disso, o horário de

funcionamento das bibliotecas das universidades é bastante restrito.

Assim, da próxima vez em que for realizar uma pesquisa bibliográfica nas instituições peruanas, deve ser pensado um cronograma que acomode essas restrições de acesso ao acervo e horários. Por outro lado, tive a oportunidade de adquirir muitos livros do meu interesse nas livrarias das universidades e feiras de livros novos e usados pelas quais passei durante estes dias em Lima, que ao fim completaram um bom acervo bibliográfico para ser consultado em um momento posterior.

Uma grande surpresa foi descobrir por meio do Prof. Oscar Espinosa, que os Ashaninka do Rio Ene estariam em Lima entre os dias 25 e 28 de outubro, para realizarem o evento “*Octubre Asháninka*”. Durante meus contatos prévios com a CARE, havíamos concordado que eu estaria em Satipo no início de novembro para então iniciar a pesquisa com os Ashaninka. Esta nova oportunidade de conhecê-los e escutá-los antes de ir a Satipo se tornou fundamental para os desdobramentos da pesquisa.

Foram quatro dias de debates e manifestações extremamente ricos do ponto de vista etnográfico, onde pude observar e registrar a atuação política da CARE e as percepções desta organização diante vários temas de seu interesse. Ao encontrar os Ashaninka onde eu não esperava encontrar, pude conhecê-los sobre uma perspectiva diferente daquela que eu imaginava ou daquela que viria a vivenciar em Satipo.

Em seguida, viajei à Huancayo, capital da província de Junín, localizada na região andina. Meu objetivo nesta cidade foi conhecer a oficina de titulação de comunidades nativas da *Dirección Regional Agrária de Junín*, que é o órgão estatal descentralizado responsável pela região do Rio Ene. Já havia agendado uma entrevista com o chefe desta oficina, o Eng. José Oré Salazar, que me recebeu no dia 02.11.2011 em seu escritório, onde dialogamos sobre o funcionamento dos trabalhos de titulação desenvolvidos por este setor, e consegui mapear as leis e decretos que regulam a prática da titulação atualmente. Posteriormente, conheci o setor de titulação, onde se localizam os processos de titulação e onde trabalham os técnicos deste setor, que mesmo com muito serviço acumulado, interromperam suas atividades para conversarmos sobre a problemática que envolve a titulação de comunidades nativas na região.

Nesta mesma noite tomei um ônibus para Satipo, aonde cheguei pela manhã do dia 03/11 e me instalei em uma hospedagem. Na tarde deste dia fui à sede da CARE, onde conversei com a secretária de Ruth Buendía (presidenta da CARE), que me

orientou a voltar no dia seguinte, para me reunir com Ruth. Neste segundo dia (04/11), tive a oportunidade de conversar com Antonio Sancho, que trabalha na equipe técnica de CARE com o tema da educação, e de acompanhar Ruth Buendía em uma audiência pública organizada pelo governo local. Quando retornamos, lhe expliquei os objetivos da minha pesquisa, deixei com ela uma cópia do projeto, e nesta ocasião pudemos dialogar sobre as percepções de Ruth sobre o trabalho da CARE e a problemática regional.

Nos dois dias seguintes (05 e 06 de novembro) - um fim de semana -, aproveitei para conhecer Mazamari e San Martín de Pangoa, dois distritos que, junto com o de Río Tambo, conformam os três distritos com jurisdição em distintas localidades do Rio Ene. Durante o percurso, a paisagem era tomada por morros em estado avançado de desmatamento, muitos cultivados com laranja, café, cacau, entre outros. Além disso, era frequente cruzar com caminhões que passavam carregados com grandes toras de madeira. Algumas comunidades Ashaninka estavam localizadas na beira das estradas próximas a esses municípios. Também cruzamos com os postos militares que estão instalados na zona, que ainda vive em estado de alerta pela presença de remanescentes do que eram os grupos guerrilheiros do Sendero Luminoso, que ocuparam a região nas décadas de 1980 e 1990.

Chegando a Pangoa, estava acontecendo o *I Congreso Extraordinario Regional de Organizaciones Afectadas, Desplazados y Víctimas de la Violencia Política*, da região de Junín. O congresso aconteceu em um espaço central de Pangoa, o *Coliseo Polideportivo*, que estava lotado por diversos grupos étnicos, entre eles muitos Ashaninka de diversas zonas, e grupos de origem andina. Minha observação deste evento, e diálogos com alguns dos participantes, me permitiu acercar-me um pouco mais da dimensão deste evento tão drástico na vida das pessoas desta região, que ocorreu nestas décadas de violência. O comparecimento representativo de vários grupos afetados pareciam motivados principalmente pelas promessas de obterem algum tipo de reparação por parte do governo, pelos danos e perdas que sofreram neste período.

Quando retornei à CARE na semana seguinte, me esperava Ruth Buendía com a advogada da CARE, Romi Bienueva, para que eu apresentasse novamente minha intenção de pesquisa, e negociarmos os termos com que eu retornaria os resultados para a CARE. Assim, me autorizaram a seguir com a pesquisa, e solicitaram que depois de concluído o trabalho, eu deveria enviar para a CARE uma cópia do trabalho final. No

transcorrer da semana busquei dialogar com todos que trabalhavam na equipe técnica de CARE.

Também entrevistei a Jonatan Charete, presidente da *Organización Campa Asháninka del Río Ene* – OCARE. Esta organização foi a primeira a ser criada no âmbito do Rio Ene, porém sua representatividade é restrita à Comunidade Nativa de Tsomaveni. E pude dialogar com o assessor técnico do *Ejecutor de Contrato de Administración de la Reserva Comunal Asháninka* (ECO-ASHÁNINKA), o sociólogo Sandro Saettone, quem me concedeu informações sobre o processo de criação do complexo de áreas protegidas no território Ashaninka, e como vinha ocorrendo a cogestão da Reserva Comunal entre os Ashaninka e o estado peruano.

Nesta oportunidade fiquei sabendo que entre os dias 12 e 13 de novembro ocorreria um congresso do ECO-ASHÁNINKA na comunidade nativa de Anapate, localizada no rio Tambo. Conversei com o presidente desta organização, César Ramos, sobre a possibilidade de participar como observadora deste congresso. Diante da resposta afirmativa, consegui me encaixar na logística prevista para levar os demais participantes que estavam em Satipo para a comunidade. Primeiro havia um deslocamento de carro de cerca de três horas até Puerto Ocopa, onde tomamos um barco que ao sair do baixo rio Perené, e cruzar o ponto de encontro deste com o rio Ene, chegava ao rio Tambo, formado pela junção destes dois rios.

Altas montanhas florestadas e paredes rochosas de formas muito peculiares se projetam a partir de ambas as margens do rio Tambo, onde em alguns trechos se avistavam extensas áreas com cultivos de mamão, ou estruturas usadas para cruzar toras de madeiras de um lado a outro do rio. Existe uma estrada que acompanha parte da margem esquerda (para quem segue em direção ao Ucayali) que transporta a madeira do Tambo para Atalaya.

Chegando à comunidade, junto com os demais visitantes, tive a impressão de uma comunidade muito bem organizada, com um caminho principal (com lixeiras em sua extensão), que direciona os recém-chegados para o espaço central da comunidade. Aí se encontra o centro comunitário, a escola, e uma grande quadra de futebol e uma pequena quadra de vôlei. Algumas casas se localizavam ao redor deste caminho, mas depois fui perceber que havia ainda muitas casas mais para dentro, perto dos riachos (*quebradas*), um pouco mais afastadas do ambiente comunitário.

Ao cair da tarde, fui convidada para tomar *masato* (bebida fermentada de

mandioca) na casa do chefe da comunidade, onde estava hospedado César Ramos e sua esposa, que organizou a produção das refeições para os participantes do congresso. Deram-me *masato* e conversaram comigo em Ashaninka, em seguida davam muitas risadas. E assim seguimos até o cair da noite...

Nos dois dias seguintes acompanhei este congresso, que reuniu chefes de comunidades dos rios Apurímac, Ene e Tambo, bem como as federações que representam as comunidades destes rios: a *Organización Asháninka-Matsiguenga del Río Apurímac* (OARA); a *Central Asháninka del Río Ene* (CARE); e a *Central Asháninka del Río Tambo* (CART), respectivamente. Foi muito importante perceber as diferenças, por vezes mais sutis, e por vezes mais acentuadas, que havia nos posicionamentos políticos e nas demandas que surgiam de uma ou outra região. E ter a dimensão cada vez mais concreta da grande heterogeneidade que existe entre o povo Ashaninka, mesmo em zonas muito próximas.

Por fim, permaneci por mais dois dias Satipo (14 e 15 de novembro), quando tive a oportunidade de entrevistar a Ruth Buendía, desta vez com maior foco em sua história de vida e nos motivos que a tinham levado a ser presidenta da CARE. Impressionou-me muito sua atuação política em todas as oportunidades que pude acompanhar: no evento *Octubre Ashaninka*, em Lima, no seu trabalho junto à oficina da CARE, em Satipo, e em sua forte atuação junto aos demais líderes Ashaninka durante o Congresso em Anapate.

Sendo assim, o trabalho de campo em Satipo teve duração total de 14 dias, e possibilitou conhecer mais de perto o trabalho da CARE, e as relações desta organização com o contexto político local. Por outro lado, dadas as limitações de tempo e o planejamento proposto no projeto de pesquisa, não foi possível conhecer as comunidades nativas do rio Ene. Esta limitação de informações empíricas sobre as comunidades acabou delineando o foco da escrita da dissertação na atuação da CARE.

Selecionamos algumas fotografias do trabalho de campo, anexas à dissertação.

Estruturando a dissertação: o trabalho de sistematização e escrita

Voltando do campo, com um volume imenso de registros etnográficos, entrevistas e eventos gravados, material bibliográfico, e fontes documentais, tinha pela frente um grande trabalho de seleção e sistematização do material. Graças à orientação,

que me indicou técnicas que permitissem organizar esse grande volume de informação, prossegui durante quase três meses me debruçando sobre os materiais de campo.

Em seguida, também com apoio da orientação, pude pensar em uma estratégia para iniciar a escrita, com vistas a valorizar o material empírico. A estrutura da dissertação está organizada em quatro capítulos, além desta introdução. O primeiro capítulo representa uma revisão bibliográfica sobre os Ashaninka, com vistas a reunir elementos que nos ajudem a pensar em sua organização política.

O segundo capítulo está focado em uma discussão crítica sobre as políticas territoriais para povos indígenas na Amazônia peruana, a partir da década de 1970, e sobre a organização política dos povos indígenas da Amazônia central peruana pela efetivação do seu direito ao território.

No terceiro capítulo trataremos com especial atenção o caso da titulação das comunidades nativas do Rio Ene, com vistas a perceber como operam estas políticas em um contexto local imerso em múltiplos interesses sobre um mesmo território. Em seguida, traremos para reflexão como estes novos cenários dinamizam a organização social e política Ashaninka quando passam a viver em comunidades.

O quarto capítulo está centrado na atuação política da CARE. Buscaremos pensar os fatores que tornam necessária a organização política Ashaninka no contexto do rio Ene no formato de uma federação de comunidades. Com base nas informações empíricas, propomos uma reflexão sobre as transformações na atuação política da CARE.

Capítulo 1. Conhecendo o contexto Ashaninka com vistas a pensar sua organização política

Diante da produção acadêmica acessada por esta pesquisa bibliográfica sobre a organização política dos Ashaninka no Peru, é possível conjecturar sobre a coexistência de distintas formas de organização entre os Ashaninka neste início de século. Esta diversidade de situações parece relacionar-se não somente a fatores “impostos” pelas situações de contato interétnico, mas também por rearranjos internos articulados em distintos momentos históricos em diferentes regiões. Estas múltiplas facetas de organização política que permeiam o universo interétnico e intraétnico vivenciado pelos Ashaninka indicam uma grande flexibilidade na recriação de mecanismos que permitem a sobrevivência de grupos étnicos em contextos de intensos conflitos interétnicos.

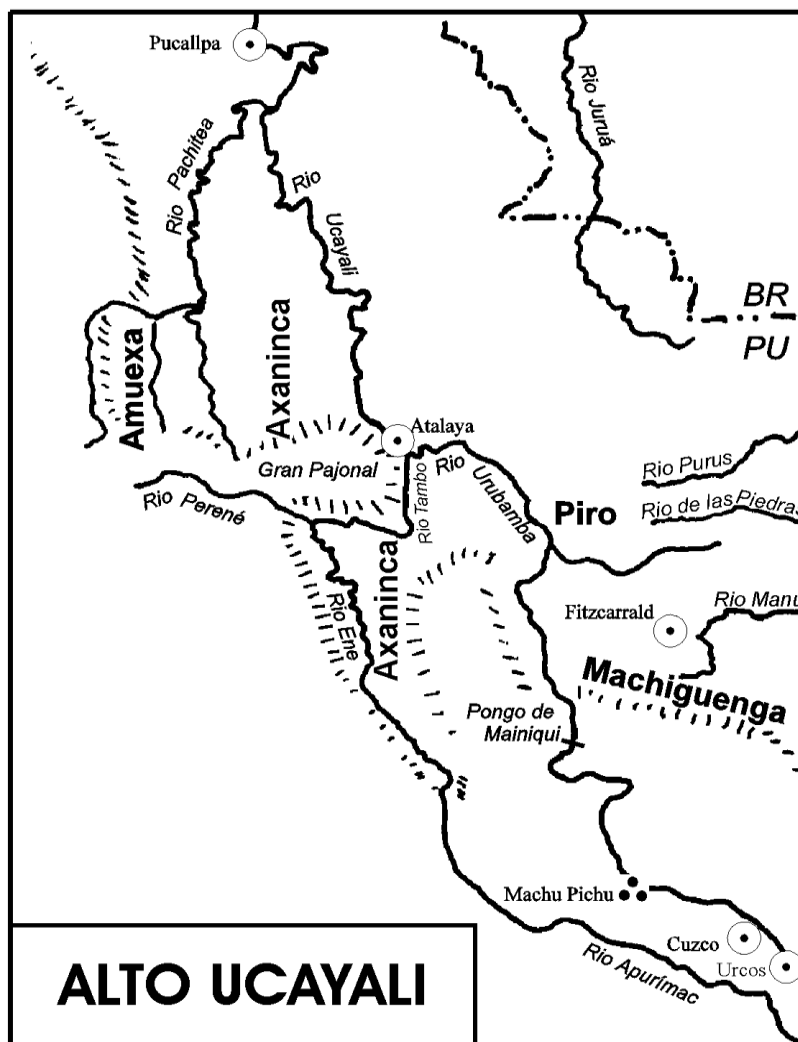
Selecionamos a abordagem territorial como um dos caminhos possíveis para compreender como operam essas transformações, por aglutinar questões centrais da organização social e política Ashaninka. Porém, temos consciência de que outras abordagens são igualmente importantes e complementares, ficando como um trabalho pendente correlacionar os resultados deste estudo com outras produções acadêmicas e indígenas que abordam essa questão por meio de estudos centrados na cosmologia, saúde, educação, filosofia, entre tantos outros aspectos que tecem os fios desta trama que permeia o universo Ashaninka.

1.1. Um olhar sobre o território Ashaninka

Os Ashaninka constituem a população indígena mais numerosa do conjunto Arawak sub-andino, e ocupam um território que se estende da face oriental do sopé de monte andino, na Amazônia Central peruana, até a bacia do alto Juruá, no estado brasileiro do Acre (PIMENTA, 2008, p. 118). No início do século XX, este território se estendia sobre aproximadamente 100.000 km², desde o rio alto Pachitea pelo norte, até o baixo Apurímac ao sul, e desde o rio Chanchamayo ao oeste até as regiões dos rios Tambo-Ucayali a leste (VEBER, 2009) e, não se sabe precisar ao certo a partir de qual

período³, passaram também a se estabelecer no alto Juruá, na região fronteiriça entre o Peru e o Brasil (ver mapa 1, abaixo).

Mapa 1. Área etnográfica do Alto Ucayali. Fonte: Melatti, 2011.



As políticas territoriais do Brasil e do Peru, em relação aos povos indígenas, foram diversas ao longo dos séculos. Atualmente, em ambos países estão em vigência instrumentos jurídicos que reconhecem o direito dos povos indígenas à terra⁴. Estes

3 Segundo Pimenta (2002), no mapeamento de Castelo Branco (1950), baseado em fontes de viajantes e cronistas, os Campa já perambulavam na região do alto Juruá no final do século XVII e no início do século XVIII. Conforme os interlocutores da etnografia de Pimenta, os Ashaninka já estavam no alto Juruá antes da definição dos limites entre o Brasil, o Peru e a Bolívia, que só se resolveu na primeira década do século XX (*ibid.*).

4 No Peru, ver a “*Ley de Comunidades Nativas y de Desarrollo Agrario de la Selva y de Ceja de Selva*” (D.L. N° 22175) de 1978 e os art. 88 e 89 da *Constitución Política del Perú* de 1993; e no Brasil ver o

dispositivos são aplicados por meio de políticas territoriais voltadas para o estabelecimento de áreas específicas para povos indígenas, no âmbito do ordenamento territorial estatal. No Peru, os territórios dos povos indígenas amazônicos, demarcados pelo estado, são denominados “*comunidades nativas*”, enquanto que nas regiões andina e costeira são designados pelo termo “*comunidades campesinas*”. No Brasil, o estado reconhece territórios para povos indígenas na condição jurídica de “terras indígenas”.

Segundo Aroca e Maury (1993, p. 14), os Ashaninka estão assentados em 359 comunidades nativas tituladas no Peru, localizadas nos vales dos rios Chanchamayo, Ene, Perené, Tambo, Urubamba, Ucayali e, parcialmente, nos rios Pichis e Palcazú. Conforme o levantamento de Chirif & García Hierro (2007, p. 174-175), a superfície das terras tituladas e em ampliação para os Ashaninka no Peru perfazem em torno de 1.977.479 hectares, para uma população que, segundo o Censo Nacional de 2007, realizado pelo *Instituto Nacional de Estadística y Informática* (INEI), é de 97.477 pessoas.

No lado brasileiro, os Ashaninka estão distribuídos em sete terras indígenas já homologadas no alto Juruá, localizadas nas margens dos rios Amônia, Breu, Envira e no igarapé Primavera, cujas superfícies somadas resultam em 842.235 hectares. Destas, apenas três são habitadas somente pelos Ashaninka, sendo as outras quatro também habitadas, em diferentes composições, pelos povos Kaxinawá, Kulina e outros povos “em situação de isolamento voluntário”, ou “não contatados” pela Fundação Nacional do Índio (ISA, 2011). A população Ashaninka no Brasil, conforme dados apurados pela Comissão Pró Índio do Acre em 2004, é de 869 pessoas, (*ibid.*).

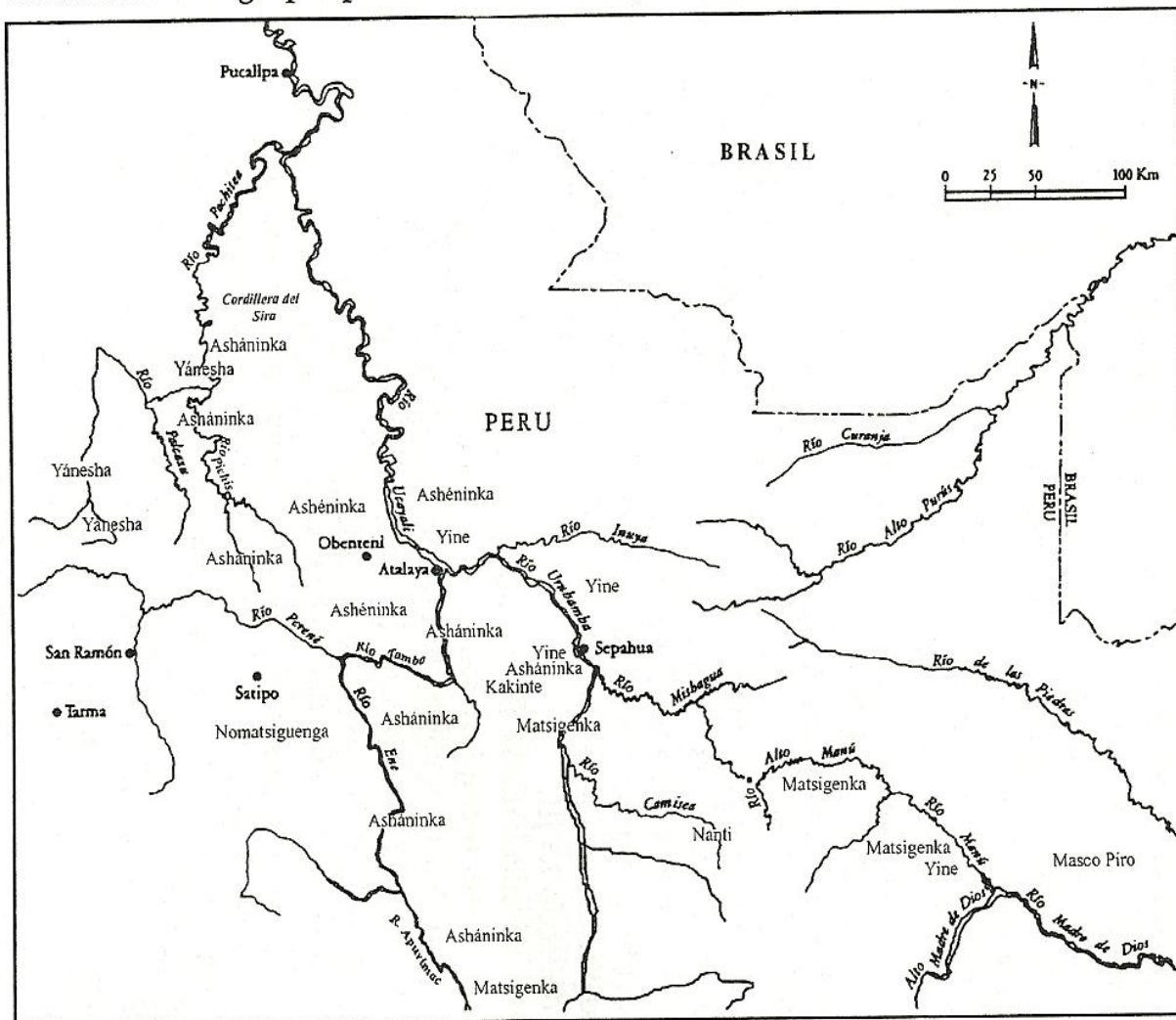
A compreensão dos processos históricos que resultaram nessa situação territorial remete a milhares de anos antes da colonização espanhola e portuguesa, já que a região da Amazônia central peruana, localizada entre a Cordilheira dos Andes e a Amazônia Oriental (do ponto de vista da Amazônia peruana), tem sido ocupada desde tempos ancestrais pelas populações conhecidas atualmente como Ashaninka, Asheninka, Nomatsiguenga, Machiguenga (ou Matsigenka), Yanasha, Kakinte e Yine (ou Piro). Estas etnias são agrupadas por Santos & Barclay (2005) como pertencentes ao conjunto Arawak do sopé de monte andino, ou sub-andino (ver mapa 2, abaixo), cuja

Estatuto do Índio (Lei 6.001, de 1973) e o art. 231 da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988.

classificação linguística apresenta algumas controvérsias, que resultam principalmente da maleabilidade das fronteiras étnicas e linguísticas dos grupos que o compõe.

Mapa 2. Localização dos grupos pertencentes ao conjunto arawak do sopé de monte andino. Fonte: Santos & Barclay (2005 p. xvi).

Ubicación de los grupos pertenecientes al conjunto arahuaco del piedemonte andino



Assim, se existe certo consenso entre os antropólogos de que os Yanesha, Yine e Matsigenka têm uma identidade e fronteiras sociais suficientemente definidas para classificá-los como 'povos' indígenas distintos, o mesmo não ocorre com os Ashaninka, Asheninka, Nomatsiguenga e Kakinte, os quais são considerados como segmentos de uma unidade, ou povo, maior, antes conhecido como Campa (ou Kampa) (*op. cit.*, p. xvii).

Sobre a origem do termo Campa, Santos & Barclay (2005, p. xix) associam a um possível exônimo, provavelmente pejorativo, imposto por povos vizinhos. Este termo foi então apropriado pelos missionários franciscanos, para designar uma série de grupos locais que se assemelhavam por sua vestimenta, ornamentação, tipo de assentamento, costumes e idioma. Posteriormente, o termo continuou sendo usado por viajantes, antropólogos e funcionários do estado, até a década de 80. Quando os Arawak de algumas regiões passaram a negar o uso do termo como etnônimo, por suas conotações pejorativas, o uso do termo Campa passou a ser evitado tanto no discurso acadêmico como no oficial. Desde então, antropólogos e linguistas têm adotado, geralmente, as auto-designações locais (*op. cit.*, p. xx – xxi).

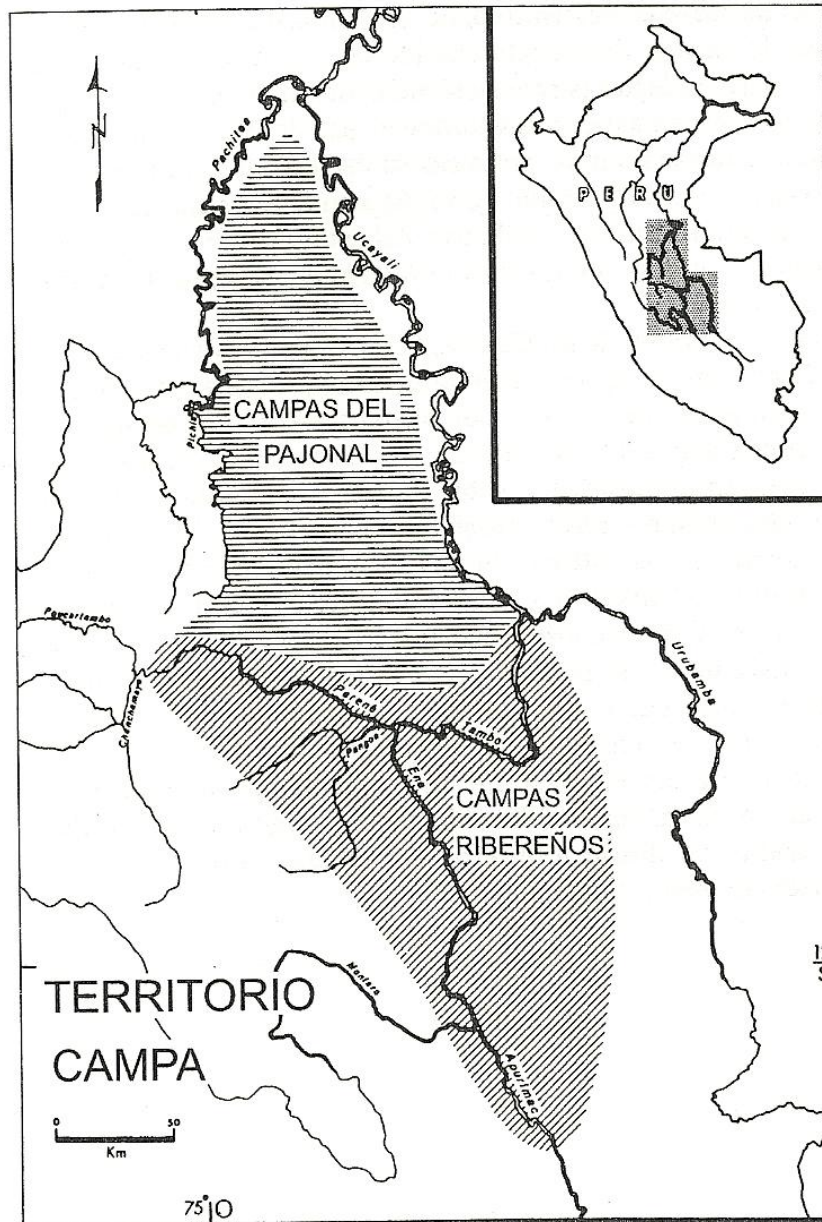
De acordo com a análise de Weiss (2005, p. 5), os Campa constituem a população indígena mais numerosa da parte oriental do Peru e se dividem em dois grupos principais, de acordo com sua localização geográfica: os 'Campa *ribereños*', para designar os grupos que ocupam as margens dos rios Ene, Perené, Tambo, e seus tributários; e os 'Campa do Pajonal', que vivem a noroeste do território ocupado pelos Campa ribeirinhos (ver mapa 3 abaixo). Varese (2006, p. 29) também indica esta possibilidade de divisão tipológica do grupo, mas alerta para a grande dificuldade no estabelecimento de generalizações no caso Ashaninka, levando em conta que se trata de um dos grupos indígenas mais numerosos da Amazônia, distribuídos por um imenso território.

Veber apresenta outra forma de classificação, baseada no critério linguístico, onde haveriam duas grandes divisões para os Campa: os Ashaninkas (falado pelos grupos que habitam as regiões dos rios Apurímac, Ene, baixo Perené e Tambo); e os Asheninkas (falado por aqueles que habitam a região do Gran Pajonal e dos rios Pichis, Pachitea, Apurucayali, alto Perené, tributários do alto Ucayali e do alto Juruá, no Peru e no Brasil) (VEBER, 2009, p. 20).

Apesar dos esforços analíticos acadêmicos em distinguir e categorizar o povo Ashaninka, de acordo com a variedade linguística ou de acordo com a região habitada, percebemos nesta pesquisa que os esforços organizativos das coletividades que se autodenominam com esse termo fazem questão de que se reconheça a heterogeneidade que existe entre as mesmas, o que não implica necessariamente em divergências ou consensos em assuntos comuns. Esse é um primeiro cuidado que se deve ter ao abordar

qualquer questão que envolva uma ou mais coletividades que se identificam como Ashaninka.

Mapa 3. Território Campa, segundo Weiss (1975 *apud* Weiss 2005).



Fuente: Weiss, 1975.

De acordo com a classificação de Melatti, o território Ashaninka⁵ faz parte da área etnográfica do Alto Ucayali (ver mapa 1), a qual constitui o centro de uma extensa teia de relações que articulam numerosas sociedades indígenas, inclusive aquelas que o autor situa em áreas etnográficas vizinhas (MELATTI, 2011). Sendo assim, o autor situa a localização do Alto Ucayali em termos de suas redes fluviais, que são importante referência para se compreender a territorialidade dos povos indígenas na Amazônia:

Os dois rios que passam de um e de outro lado de Cuzco, antiga capital dos incas, são formadores do Ucayali. Um corre a leste da cidade: é o Vilcanota, que forma o Urubamba (...). Já o rio que corre a oeste da cidade é o Apurímac, que desemboca no Ene. Este, ao receber o Perené, forma o Tambo. Quando finalmente o Tambo se encontra com o Urubamba, tem início o Ucayali. Comparados com o trajeto mais regular do Vilcanota-Urubamba, o Apurímac-Ene-Tambo e seus afluentes, como o Perené, fazem vários ângulos retos (*ibid.*, s/p.).

Entre os rios Apurímac-Ene-Tambo e o Vilcanota-Urubamba, encontra-se a Cordilheira de Vilcabamba. Desde o período pré-colonial, esta cordilheira constitui importante região de trânsito nas rotas comerciais indígenas, que formavam o corredor de intercâmbios que levava ao alto Perené, sobretudo para o comércio de sal. Além disso, a região da Cordilheira é interconectada por diversos varadouros – corredores terrestres utilizados para o deslocamento de uma zona fluvial a outra – e passagens, que permitem o deslocamento entre os territórios indígenas da região, bem como de grupos migrantes. Para muitos grupos, a região constitui o mais antigo e último refúgio possível diante do avanço da colonização e da violência na região (INRENA, 2007, 41-44).

De acordo com a análise histórica de Renard-Casevitz (1992, p. 199), durante a ascensão da cultura Huarí que surge durante o século III, a urbanização dos Andes marca uma ruptura entre as chamadas pelos estudiosos andinos de “altas civilizações” andinas e a “selvageria” das terras baixas. Nesse contexto, o território dos Arawak subandinos era vizinho à fronteira central do império Inca, sendo os limites entre estes territórios determinados pela altitude em que inicia a floresta pluvial de altitude (cerca de 2200m). No entanto, esses limites eram fluidos, de modo que os andinos mantivessem cultivos, principalmente de variedades de coca, em zonas de menor

5 Diante da complexidade indicada acima, optei por continuar a usar o termo Ashaninka, para me referir tanto aos que se reconhecem como Ashaninka quanto aos que se denominam Asheninka. O termo Campa, ou Kampa, será mantido na medida em que os autores citados usam esse termo.

altitude (1800 a 2000m) e havia grupos Arawak subandinos que viviam em regiões de maior altitude, como os *Satis* da Cordilheira de Vilcabamba (*ibid.*, p. 200).

Ainda conforme Renard-Casevitz (1992, p. 200), os Incas denominavam os Arawak subandinos como os *Antis*, e havia uma separação ideológica entre o mundo andino civilizado e o mundo da floresta que se situava abaixo, que mantinha uma oposição ao controle Incaico, com redes comerciais e guerreiras complexas, envolvendo também os grupos Pano na sua fronteira oriental. No entanto, essa separação ideológica se mostrava parcial e complementar, de modo que se estabeleciam entre o império e os Arawak relações multiformes, sejam elas econômicas, políticas, rituais, xamânicas, terapêuticas, e até matrimoniais (*ibid.*).

Dessa forma, por sua localização, o território dos Ashaninka e Asheninka constitui uma zona de transição entre a serra andina e o sistema fluvial do Ucayali, funcionando, desde tempos pré-coloniais, como uma importante zona de trânsito, formada por uma rede de rotas comerciais utilizadas pelos povos indígenas em seus sistemas de trocas (VEBER, 2009, p. 22).

De acordo com Santos & Barclay (2005), o sistema de trocas entre sócios comerciais, denominados pelos Ashaninka como *ayómpari* ou *ayómpare*, constitui um mecanismo de inclusão social que é crucial para reforçar as identidades supra-locais ou mais globais. Pois permite estabelecer uma relação de amizade e confiança com o indivíduo que, de outro modo, poderiam ser considerado como não relacionado e, portanto, potencialmente inimigo. Assim, por mais que a relação de *ayómpari* tivesse como objetivo mais explícito o intercâmbio comercial de bens escassos, constituía, no fundo, a acumulação de relações sociais, que possibilitavam a uma pessoa o aumento da sua esfera de ação social e incremento de prestígio pessoal (*op. cit.*, p. xxv-xxvi).

Os povos pertencentes ao conjunto Arawak do sopé do monte andino também compartilham um corpus de mitos comuns e uma concepção sacralizada do espaço. Sendo um aspecto central destas concepções a forma com que o território destes povos foi modelado em épocas míticas: por meio das andanças de divindades, que ao andarem pelas terras foram transformando lugares e pessoas nos marcos históricos da paisagem e nos animais e plantas que hoje existem (*op. cit.*, p. xxvii).

1.2. Referências sobre a organização social e política Ashaninka

Os estudos etnológicos clássicos sobre os Ashaninka realizados em diferentes regiões na década de 1960 enfatizam a predominância de uma organização social baseada na unidade familiar, ou grupos domésticos, que se apresentam de forma muito dispersa em um amplo território, relacionados por redes de parentesco e trocas, mas gozando de grande autonomia uns em relação aos outros (ver Varese 2006 [1968]; Elick 1969; Weiss, 1969).

Em algumas situações, estes autores também observaram que certo número de famílias (aproximadamente 5 a 6) se agrupava em um determinado local. De acordo com Varese (2006 [1969], p. 36), que realizou seu estudo entre os Ashaninka do Gran Pajonal (Amazônia central peruana), alguns fatores influenciam um maior número de famílias a viverem juntas, tais como o prestígio do fundador de um agrupamento, ou ainda situações que demandaram a organização para a guerra diante de conflitos interétnicos ou correrias da exploração caucheira.

Além disso, o autor também traz o caso das comunidades “modernas” como uma situação recente para a época em que realizou seu estudo, relacionada principalmente ao estabelecimento de missões religiosas e fazendas (ibid., p. 39). Por fim, Varese reforça a grande flexibilidade e capacidade adaptativa da sociedade Ashaninka frente às mais diversas solicitações históricas, desde os conquistadores, missionários e encomendeiros, até as fronteiras econômicas modernas que se expandem sobre seu território. Entretanto, essa flexibilidade é sempre acompanhada da manutenção de uma série de elementos que permitem se auto-identificar como membros da sociedade e cultura Ashaninka (ibid., p. 30-31).

Entre os Ashaninka que Weiss (1969) designou como *ribereños* (ou *River Campa*), a organização política também consiste em um pequeno número de famílias conjugais agrupadas, onde pode ou não haver um homem reconhecido como liderança. Segundo o autor, o termo *koráka* (que vem do Quechua “*curaca*”) poderia ser usado para designar um homem que tenha certa dominância sobre a comunidade. Entretanto, este termo já estava em desuso entre os Ashaninka, que também usavam o termo *pinkácarí* ou *pinkatsari* (que significa “aquele que é temido”) para designar a uma liderança forte no âmbito da política Ashaninka (WEISS, 1969, p. 48).

De acordo com Weiss (2005, p. 30), existe uma hierarquia entre os homens de um mesmo assentamento que considera a força de seu caráter, de forma que um indivíduo poderia exercer certa dominância sobre o grupo a partir de sua força de persuasão. Este indivíduo pode ser reconhecido como o “chefe” da comunidade, ainda que nem todas as comunidades tenham um chefe reconhecido. Além disso, alguns homens de personalidade muito dominante poderiam exercer influência política sobre um pequeno território que abarca comunidades vizinhas (*ibid.*).

Esses grandes líderes eram reconhecidos principalmente por suas habilidades militares, por isso eram mais proeminentes em tempos de guerra, quando lideravam as excursões para capturar escravos, ou dirigiam a defesa das comunidades quando atacadas por outros grupos (WEISS, 2005, p. 30).

A partir de sua pesquisa entre os Ashaninka do Rio Pichis, Elick (1969) descreveu dois assentamentos de famílias Ashaninka, que eram designados como *nampitsi*, cujos “chefes”, chamados de *pinkatsari*, tinham grande influência e eram também autoridades espirituais, ou xamãs. Ambos também estavam envolvidos na exploração caucheira, além de empreenderem expedições de pesca e praticarem o comércio de cultivos como o urucum (*achiote*) e *barbasco*. Neste trabalho, Elick afirmou que a presença das missões e a chegada de novos atores no vale vinham diminuindo o prestígio dos xamãs e dos *pinkatsari*, além de causarem mudanças nos padrões de autoridade encontrados nos *nampitsi*.

Segundo este autor, os *pinkatsari* no Rio Pichis eram líderes carismáticos, que geralmente eram os fundadores de um determinado *nampitsi*. E as qualidades valorizadas que atraíam seguidores poderiam resultar no destaque dos mesmos como xamãs, caçadores ou guerreiros. Ainda, sua importância estava relacionada em como lidava com os atores de fora do *nampitsi*, em alguns casos por manterem relações lucrativas, trazendo bens para a comunidade, em outros por imporem resistência à entrada de pessoas de fora no território do grupo (ELICK, 1969, p. 191). E também eram valorizados por sua capacidade de resolver disputas internas (*ibid.*, p. 193).

De acordo com Veber (2009, p. 25), o líder de um assentamento Ashaninka é o *jewatatsiri*, que significa “aquele que vai adiante”, que “mostra o caminho”, que “dirige” em nome das famílias do assentamento. É o fator aglutinante ao redor do qual

se constitui um grupo. De maneira ideal, se espera que o líder proporcione constantemente bens e palavras de conselho aos membros do grupo. Opera através de seu bom exemplo, suas habilidades de animador, sua capacidade persuasiva, e sua habilidade para acumular prestígio e gerar confiança e respeito em relação à sua pessoa (*ibid.*).

Entretanto, ainda segundo Veber, os líderes Ashaninka não possuem autoridade para obrigar ou ordenar alguém a cumprir suas decisões, tampouco tem monopólio sobre o uso da violência e ninguém lhe presta serviços. Por isso, está sempre correndo o risco de perder seus simpatizantes e adeptos (*ibid.*).

Este conjunto de referências sobre as características da organização política da sociedade Ashaninka podem se relacionar com a noção de “sociedade contra o estado” desenvolvida por Pierre Clastres (2003 [1974]), segundo a qual existe em algumas sociedades indígenas uma recusa na concentração do poder em um único indivíduo ou instituição, pois o verdadeiro lugar do poder está na sociedade, a qual exerce sua autoridade sobre o chefe (*ibid.*, p. 224).

Neste modelo de organização política, o chefe não possui poder de coerção. Ele só dispõe, para restabelecer a ordem e a concórdia, do prestígio que lhe reconhece a sociedade. Por meio do uso exclusivo da palavra, e armado de sua eloquência, o chefe tenta persuadir as pessoas da necessidade de se apaziguar. Para tanto, são valorizadas no chefe certas características que Clastres classifica como “técnicas”, tais como: seus dons oratórios, sua habilidade como caçador, e sua capacidade de coordenar as atividades guerreiras (*ibid.*, p. 223).

De acordo com Veber, no caso Ashaninka, ao menos que o líder seja ao mesmo tempo o xamã (*sheripiari*), seu poder não é sancionado ou consolidado por meio de compromissos de lealdade. Tampouco existe uma estruturação superior ou uma forma de instituição política centralizada que una ou diferencie os grupos locais, os quais, em princípio, são autônomos uns em relação aos outros (VEBER, 2009, p. 25).

Entretanto, a ausência do poder de coerção na sociedade Ashaninka deve ser vista como relativa em distintas situações históricas, pois os *pinkatsari* atuaram como os principais intermediários do contato interétnico com os missionários, patrões caucheiros e latifundiários. Assim, facilmente identificados como “chefes” pelos brancos, foram

investidos de um novo poder, que lhes permitiam exercer uma chefia estável ao longo do tempo, e que passou a designá-los como *curacas*⁶ (PIMENTA, 2008, p. 123). Armados pelos patrões da borracha, os curacas organizavam exércitos indígenas, os quais empreendiam excursões (chamadas de correrias) para o recrutamento forçado de homens para trabalhar como coletores de látex, e na captura de crianças e mulheres para alimentar o mercado de escravos.

O xamã, especialista espiritual (*sheripiari*, *tabaquero*), por sua vez, exerce um tipo diferente de poder no campo político Ashaninka. Segundo Veber (2009, p. 25-26) seu papel social é determinante, ao intermediar a comunicação entre os humanos e as esferas espirituais da natureza. Ele pode interpretar as causas das doenças, sejam atribuídas a origens espirituais ou bruxaria, ou as anomalias funcionais e sociais, e detêm o conhecimento necessário para tratar e reparar os danos.

Para ser *sheripiari* é necessário passar por um árduo processo de aprendizagem que pode durar vários anos. O processo de capacitação exige que se mantenham complicadas e severas dietas, que se respeitem uma série de rituais, que se cantem *icaros* (canções mágicas), que se mantenha abstinência sexual e que se evite o contato com uma série de animais e plantas tabus. Com a intervenção do *sheripiari*, na condução do ritual da *kamarampi* (ayahuasca), o universo indígena se afirma para poder sobreviver com sua autoconsciência cultural, ainda que inseridos no contexto moderno Estado-nação (*ibid.*).

As práticas do *sheripiari* foram reprimidas pelas igrejas e missionários por muitos séculos, ao ponto de sua existência ser negada ou não reconhecida em alguns momentos. De acordo com a narrativa de Camaiteri Fernández (registrada e compilada por VEBER 2009, p. 99), os *sheripiari* eram os dirigentes verdadeiros:

“Antes, para que sean verdaderos dirigentes, nosotros para creerles, como la religión, mejor dicho, tenemos que ver la realidad, cuál es la realidad de ellos. Para que nosotros podamos creer a esa persona, primero tiene que demostrar su poder, su capacidad, que es tabaquero. (...) Cuando muere mi padre me recogen acá para criarme. Entonces ya ahí estoy perdido, porque ya en la civilización

6 O termo curaca, de origem quéchua, serve para qualificar aquele que seria o “chefe”, amplamente utilizado durante a colonização espanhola, com o estabelecimento das *reducciones*, que organizavam sistemas políticos de *curacazgos* nas regiões da Costa e Serra (Andes) do Peru.

entré, ya no podíamos chachar⁷. Estábamos perdiendo las cosas. Sí se puede recuperar, pero tiene que ser pronto porque ahorita hay sheripiaris ancianos que tienen todavía ese poder”.

Nesta pesquisa de campo observamos entre os Ashaninka do Rio Ene o uso do termo *pinkatsari* para se referir às lideranças das comunidades e das federações Ashaninka. E encontramos que as mulheres Ashaninka também assumem esse papel diante de transformações na organização social e política Ashaninka a partir da década de 1980. Em relação à atuação do *sheripiari* no Rio Ene, obtivemos a informação de que estão são raros nesta região. Dos quatro *sheripiari* que ainda atuam, somente um vive em território comunal, e os demais estão localizados em regiões mais altas da Cordilheira de Vilcabamba, dentro do território Ashaninka classificado como Reserva Comunal⁸.

No próximo capítulo, buscaremos apresentar o contexto histórico e político que propiciou a criação de uma política territorial para povos indígenas na Amazônia peruana. Pensamos ser apropriada a inserção desta discussão na presente dissertação porque a forma com que esta política foi e vem sendo implementada pelo Estado peruano dialoga diretamente com os esforços de organização política dos povos indígenas. Assim, veremos como a Lei de comunidades nativas influenciou no reconhecimento de territórios indígenas na *Selva Central*, com especial atenção ao caso dos Ashaninka do Rio Ene. A partir dessa abordagem, no terceiro capítulo voltaremos à questão das transformações na organização política dos Ashaninka nas últimas décadas, com a complexificação das relações intra e interétnicas.

7 Palavra quéchua que significa mastigar folhas de coca.

8 Comunicação pessoal com registro escrito de Sandro Saettone, da equipe técnica da ECO-ASHANINKA, em Satipo, em 09.11.2011.

Capítulo 2. As políticas territoriais para povos indígenas na Amazônia Central peruana: limites e possibilidades em um cenário de intensas disputas territoriais

Neste capítulo, pretendemos apresentar as políticas do estado peruano voltadas para o reconhecimento de comunidades e territórios de povos indígenas na Amazônia peruana. Caberá uma reflexão sobre o momento histórico e os atores envolvidos na formulação dessas políticas, que levou o Estado peruano a reconhecer esses povos tomando como referência territorial a categoria de “comunidade nativa”.

Além disso, apresentaremos o caminho burocrático do Estado peruano que deve ser traçado para a titulação de territórios indígenas. Este processo será abordado com base nas percepções dos atores envolvidos nesses processos, entrevistados durante o trabalho de campo, como também com base na literatura peruana e legislação sobre o tema. Buscaremos com esse esforço analítico uma abordagem crítica, com foco nas limitações, contradições e possíveis vantagens vinculadas a este modelo de ordenamento territorial, principalmente no que tange ao poder de controle dos povos indígenas sobre o uso dos recursos de seus territórios.

Em seguida, passaremos a abordar o processo de titulação das Comunidades Nativas do Rio Ene a partir da década de 1970. O processo de titulação na região ocorreu simultaneamente à chegada de grandes contingentes de colonos, com interesses e ideias muito distintas dos Ashaninka sobre o destino do território.

2.1. Contextualizando a Lei de Comunidades Nativas: avanços e retrocessos no reconhecimento de direitos territoriais aos povos indígenas no Peru

“[n]ada podemos esperar del gobierno. Nada. Las leyes lo obligan, pero no hace nada por nosotros. Por eso es necesario que nuestros jóvenes se capaciten, sean profesionales verdaderos, que ocupen espacios políticos”

(MIQUEAS MISHARI MOFAT *apud* VEBER 2009, p. 170).

Iniciamos este capítulo com trechos da entrevista ao antropólogo Richard Chase Smith, que é atualmente Diretor do *Instituto del Bien Común* – IBC, uma organização não governamental com sede em Lima, que trabalha com a temática de ordenamento e

planejamento territorial na Amazônia Peruana:

“Hay una división entre comunidades indígenas andinas y comunidades indígenas amazónicas. Eso es clave para entender las cosas acá en Perú. Esa división es básicamente colonial. Las comunidades andinas llegan hasta dónde llegó el control colonial. Y tuvieron sus orígenes en las reducciones, con doctrinas, encomenderos, control muy fuerte, para controlar mano de obra para las minas, para la mita, servicios, etc. La población de la Amazonía quedaba un poco fuera del control directo de la colonia española. Ahí sí funcionaban misioneros franciscanos, jesuitas, pero inclusive el régimen religioso era distinto (...) En la historia peruana eso siempre ha sido visto como dos mundos separados, aparte. (...) Hay un período donde hay mucho sentimiento en círculos intelectuales en los años 20 en apoyo a estas comunidades indígenas en la parte andina. La parte amazónica no existía, no eran visibles, nadie hablaba de esto”.

Vemos assim que, pelos menos até a primeira metade do século XX, os povos indígenas da Amazônia peruana tiveram suas territorialidades influenciadas, em maior medida, pela presença dos missionários de diversas ordens que se instalavam em seus territórios. Até então, não havia uma política territorial que reconhecesse territórios para os povos indígenas, nem tampouco se tinha informação sobre quem ou quantos eram estes povos amazônicos. De acordo com Chirif & García Hierro (2007), outras formas de agrupar povos indígenas no início do século XX foi o estabelecimento dos *fundos* ou a instalação de escolas, estas últimas impulsionadas em maior medida a partir de 1950 por missões pertencentes a diversas ordens: católicas, dominicanas, franciscanas, adventistas e evangélicas.

Segundo estes autores, nesta época foi firmado um convênio entre o governo peruano e o Instituto Linguístico de Verão (ILV), para a criação de escolas no âmbito indígena, o que implicava também na concentração da população, já que o Ministério da Educação havia estabelecido mínimos populacionais para instalar as escolas (ibid., p. 162-164). Além disso, na década de 1960, o processo de expansão das escolas coincidiu com o incentivo do governo peruano à colonização da Amazônia, que deram início a um lento processo de urbanização, e que tiveram impactos significativos na redução dos territórios indígenas devido ao parcelamento destes em “reservas”, e da concentração das populações indígenas em espaços reduzidos.

De acordo com Chirif & García Hierro (2007, p. 156-157), foi durante o governo de Belaúnde, em 1957, que se estabeleceu por decreto o mecanismo para “reservar”

terras em uma proporção de 10 hectares por pessoa maior de cinco anos. Este regime não implicava o reconhecimento da propriedade de terra e dos recursos do terreno, mas somente sua posse. Para os autores, é possível que essa norma estivesse atrelada ao Convênio 107 da OIT, do mesmo ano, de cunho integracionista. E, se por um lado esse regime ajudou a salvar pequenos espaços para os indígenas em zonas de intensa colonização, por outro lado, promoveu a consolidação dos espaços reduzidos que a colonização deixava para os indígenas. Nesse período foram criadas 38 reservas para o povo Ashaninka, para cerca de 250 comunidades, em uma extensão de 27.420 hectares (ibid.).

Retornaremos à entrevista com Richard Smith, onde ele aborda o contexto em que se pensou a primeira política territorial que reconhece territórios em regime de propriedade para povos indígenas na Amazônia peruana, a *Ley de Comunidades Nativas*:

"La primera organización fue formada en el año 69, que fue del pueblo Yánesha, conocido entonces como Amuesha. Ellos mandan un memorial al Estado, pidiendo reconocimiento para sus tierras. Y era el gobierno militar, que digamos veía con ojos favorables en esos tiempos. Stefano Varese, antropólogo italiano, pero que vivía acá en Perú, tenía vínculos muy estrechos con miembros de este gobierno, yo me hizo amigo de él en aquellos tiempos, y empezamos a presionar para un reconocimiento para los indígenas de la Amazonía. ¿Y cuál fue el modelo para el reconocimiento territorial? En realidad, no pensamos en aquel tiempo en territorios indígenas, no era imaginable, si no el modelo era comunidades andinas, comunidades indígenas que ahora son campesinos. Siguiendo la lógica de que hay una barrera de que estos son andinos y estos son amazónicos, algo diferente, pensamos en aquel tiempo distinguir el tipo de comunidad. No aplicar la ley de comunidades campesinas, si no crear algo especial para esta población que es diferente (...) Empezamos en 1970, después de la primera reunión de los Yánesha (...) Y el año siguiente los Ashaninka también empezaron a organizarse. Empezamos, con Alberto Chirif y Stefano Varese, a pensar como podría ser un régimen para los indígenas de este lado. (...) Y en 1974 salió la Ley de Comunidades Nativas".

A *Ley de Comunidades Nativas y de Promoción Agropecuaria de las Regiones de Selva y Ceja de Selva (Decreto Ley 20653)*, que ficou conhecida como *Ley de Comunidades Nativas*, foi criada no âmbito das reformas conduzidas pelo Governo Revolucionário das Forças Armadas, do General Juan Velasco Alvarado, que toma o poder em 1968. Alberto Chirif (2006, p. xxv), citado acima na entrevista de Chase Smith, escreveu sobre esse processo de elaboração da Lei de Comunidades Nativas, e

conta que não havia nesse período nem experiência para legislar sobre essa realidade, nem tampouco organizações indígenas que tivessem estabelecido seu entendimento sobre território, povo, autodeterminação, entre outros.

Stefano Varese também escreve sobre esse processo na introdução da última edição de *“La Sal de los Cerros”* (2006, p. vi-viii), e conta que ele, e outros jovens intelectuais, aceitaram trabalhar nos postos administrativos do aparato estatal, pelas promessas de justiça social proferidas por esse *“insólito régimen militar de discursos progresistas y programas de combate a pobreza, a la injusticia y a las arraigadas expresiones y formas de discriminación racial”*. Segundo Varese, o grupo que ficou encarregado de formular uma proposta de marco jurídico para a proteção dos direitos territoriais indígenas tinha que lidar com a escassez de informações, tempo, recursos financeiros e assistência técnica, além de lidar com os velhos e enraizados preconceitos racistas e culturais projetados sobre os indígenas amazônicos.

Aceitado o desafio, Varese e sua equipe formam a *División de Comunidades Nativas de la Selva*, vinculada ao *Ministerio de Agricultura*, que depois seria denominada SINAMOS (*Sistema Nacional de Movilización Social*). E começam um esforço inicial de produção de um diagnóstico da situação dos povos indígenas da Amazônia peruana. Tarefa que se tornaria praticamente insuperável diante da falta de informação demográfica e registros de ocupação territorial confiáveis. Contaram principalmente com informações de arquivos das missões católicas e protestantes. E também realizaram estudos piloto em algumas comunidades Aguaruna do Alto Marañon. Foi com base nesse corpo precário de conhecimentos sobre os povos indígenas, e influenciados pela crescente mobilização política das organizações indígenas da Amazônia, que se elaborou e promulgou a Lei de Comunidades Nativas (ibid.).

Esta lei traz, entre outros dispositivos, a definição do que se entende por “comunidades nativas” e sua categorização em duas conjunturas, para fins de reconhecimento de territórios:

“Las Comunidades Nativas tienen origen en los grupos tribales de la Selva y Ceja de Selva y están constituidas por conjuntos de familias vinculadas por los siguientes elementos principales: idioma o dialecto, caracteres culturales y sociales, tenencia y usufructo común y permanente de un mismo territorio, con asentamiento nucleado o disperso” (Art. 8, D.L. Decreto Ley 20653, grifo nosso).

“Para la demarcación del territorio de las Comunidades Nativas, se

tendrá en cuenta lo siguiente: a. Cuando hayan adquirido carácter sedentario la superficie que actualmente ocupan para desarrollar sus actividades agropecuarias, de recolección, caza y pesca; y b. Cuando realicen migraciones estacionales, la totalidad de la superficie donde se establecen al efectuarlas” (Art. 10, D.L. Decreto Ley 20653, grifo nosso)

A partir do contexto apresentado acima, vemos que a Lei de Comunidades Nativas se torna possível, no contexto peruano de profunda alteridade e preconceito em relação aos povos indígenas amazônicos, a partir de uma brecha política que se abre em um período político excepcional, no rastro de outras reformas políticas mais abrangentes. Apesar de muitas críticas que a Lei de Comunidades Nativas viria a receber nos anos posteriores por parte de organizações indígenas, ONGs e estudiosos do tema, o contexto em que estavam imersos os atores envolvidos com a sua elaboração indicava padrões de território com base na experiência estatal desenvolvida até então na sua relação com sociedades indígenas: o modelo andino.

Essas críticas se referem à importação de conceitos territoriais antes aplicados às sociedades andinas para as sociedades amazônicas, sem levar em consideração a considerável diferença entre a estrutura social e os sistemas de produção estabelecidos nas primeiras, baseados em vínculos comunitários, daqueles reproduzidos pelas diversas sociedades amazônicas (ver HVALKOF, 1998 e OSCAR ESPINOSA, 2010). Além disso, conforme coloca Alberto Chirif (2006, p. xxvi), as críticas questionaram a criação do conceito de “comunidade” como um ente jurídico restrito a um assentamento, em vez de propiciar o reconhecimento dos indígenas amazônicos como povos, como entidades étnicas.

Conforme veremos na fala abaixo de um líder indígena do povo Kandozi (ou Candoshi), no ano de 2007, esta abordagem deu margem para a fragmentação de sistemas de apropriação de territórios antes vistos como totalidades, com zonas inter-relacionadas por relações de uso de recursos, cosmológicas, interétnicas, entre outras:

“Los indígenas han tenido territorio, no han tenido tierras, han tenido territorio y eran bien, digamos, administradores. Tenían zonificados, dónde hay pesca, dónde hay para recolectar (...) para cazar, para ir a tomar ayahuasca, el lugar todo, por eso no lo depredaban demasiado. Y eso era tranquilidad, y sabían dónde a dónde era su territorio de cada pueblo. Sin embargo cuando ha venido la parcelación, yo le digo parcelación, bueno señor, esta comunidad hasta acá nomás, por allá no, porque es Estado, y así nos dimos cuenta que estuvimos en problema” (trecho obtido em OSCAR ESPINOSA, 2010, p. 244-245).

Entretanto, não se pode deixar de mencionar que as zonas que eram conhecidas até então pelos envolvidos na formulação da Lei de Comunidades Nativas era a Selva Central, região que enfrentava alta pressão colonizadora como uma realidade já instalada. Esta situação é muito bem explicada por Richar Smith, no seguinte trecho de sua entrevista:

*“En aquel tiempo no sabíamos las cosas que sabemos ahora. Si supiéramos tal vez las cosas hubieron sido distintas, para Stefano igual. Nuestra visión era mucho más de Selva Central, que era la zona bajo mucha presión de colonización. Miles y miles de campesinos entrando, tomando tierras, y rompiendo los espacios de los pueblos indígenas que vivían ahí. Entonces, los Yánasha quedaban con casi nada, un pedacito en la punta de un cerro, porque todo lo de abajo estaba ocupado. Entonces, mi preocupación era: ¿cómo garantizo que no les quiten ese puntito? Claro, un tiempo después empezamos a sueñar con espacios más grandes, que no fue realmente hasta los 80 que eso empezó a hacerse más realidad en la zona del país donde no había colonización, dónde no había presión sobre las tierras, dónde era posible pensar una comunidad de 10.000 a 30.000 hectáreas. **Pero aquí en la Selva Central dónde empezamos, esa comunidad en la punta del cerro tenía 150 ha para 25 familias, nada, pero era lo único que les quedaba.** (...) Expropiaciones de reforma agraria en favor de comunidades indígenas no ocurrían. (...) **De hecho en la zona de la Selva Central, a fin de cuentas, era una legitimación del despojo de territorios.** Pero como digo, los que estaban metidos en ese momento, a principio de los años 70, más estaba en nuestra vista salvaguardar lo que queda para que no les quiten todo, y crear políticamente un instrumento que permitía garantizar estos pequeños espacios que les quedaban, eso era nuestra lucha. Mas no recuperar tierras en manos de muchos otros, que eran campesinos indígenas pobres también (...) Claro, uno puede tener este análisis 20 años después mirando lo que paso en aquel tiempo, estoy de acuerdo con este análisis. Pero **en aquel momento la lucha era salvar lo que había**” (grifo nosso).*

Estas considerações são bem complementadas com a análise crítica de Hanne Veber (2009), sobre o processo de titulação de comunidades nativas para os Ashaninka. Segundo a autora, após a Lei de Comunidades Nativas, a titulação apresentou diferentes padrões, dependendo da intensidade da colonização em cada região. Assim, nas zonas mais colonizadas, como no Perené e no Chanchamayo, muitos Ashaninka haviam sido deslocados de suas terras pelos colonos, gerando um padrão de assentamento em terrenos pequenos, em áreas de encostas mais íngremes e de maior erosão, portanto inadequadas para cultivos.

Nestes casos, a titulação dessas áreas reduzidas legitimou o despojo territorial como fato consumado (*ibid.*, p. 49). Assim, muitas famílias Ashaninka optaram por migrar, a partir da segunda metade do século XX, em busca de terras livres mais ao leste, na região do rio Urubamba, ou mais longe ainda, no Yuruá (Juruá), em ambos os lados da fronteira com o Brasil (*ibid.*, p. 50).

Nas regiões mais periféricas aos centros de colonização, como no Gran Pajonal, Ene, Tambo e Ucayali, os Ashaninka conseguiram manter terras mais adequadas para o sustento, a manutenção de seu modo de vida, e o padrão de assentamento disperso. O processo de reconhecimento das comunidades nativas nessas áreas, e posterior titulação de terras, foram impulsionados por ONGs e pelas próprias organizações indígenas, criadas nas décadas de 1980 e 1990, e em muitos casos enfrentou forte oposição de autoridades locais e de funcionários do Estado. Para Veber, nesse momento, a Lei de Comunidades deixa de ser a oficialização do despojo territorial, para se transformar em instrumento de luta pela defesa do território (*ibid.*).

Um balaço acerca do processo de titulação de terras, realizado por Chirif & García Hierro (2007, p. 173), concluiu que, se por um lado o governo militar de Velasco havia aumentado significativamente a quantidade de terras tituladas, esse processo foi paulatinamente diminuindo nos anos posteriores, deixando claro que as prioridades futuras do Estado não seriam os povos indígenas amazônicos (CHIRIF & GARCÍA HIERRO, 2007, p. 173). Conforme Veber (2009, p. 48), o instituto que, entre outras atribuições, estava encarregado de promover o processo de titulação das comunidades nativas (o SINAMOS), tinha sérias limitações no que tange à atitude discriminatória dos funcionários locais, que muitas vezes se negavam a reconhecer os direitos indígenas. Conforme Miqueas Mishari Mofat, Ashaninka de Kishtárike (Perené/Junín):

“La ley decía que el territorio no es un terreno chiquito, sino que es donde están nuestras purmas, donde están nuestros santuarios, nuestras cochas, nuestros ríos donde pescamos, donde cazamos animales. Eso es nuestro territorio y eso tenía que demarcar, sin interesar la extensión. Pero los funcionarios responsables, un poco egoístas, la aplicaron muy mal usando sus propios criterios, perjudicando a las comunidades nativas, porque decían que éramos ociosos” (depoimento registrado e compilado por VEBER, 2009, p. 151).

Posteriormente, esta atribuição passou às administrações locais do Ministério da Agricultura, onde muitos dos seus funcionários, estreitamente vinculados com os

interesses colonizadores, com frequência interferiam negativamente nos processos de titulação. Como resultado, muitas titulações realizadas na década de 1970 e início da década de 1980, incluíram áreas muito reduzidas para as populações indígenas, deixando pouca provisão para o futuro dessas comunidades (VEBER, 2009).

A titulação de terras somente passou a representar os anseios dos povos indígenas quando começaram a atuar neste campo político por meio de suas organizações. Dessa forma, a criação das organizações indígenas na Amazônia peruana foi inicialmente motivada pela necessidade de maior força política na luta pelo território, e com o tempo passaram atuar diretamente no processo de titulação, o que proporcionou uma maior dinamicidade ao processo. Assim, o processo de titulação de comunidades nativas no Peru contou com uma intensa articulação das organizações indígenas com diferentes instituições não governamentais, nacionais e internacionais, que firmaram convênios para a realização de planos acordados de titulação, frequentemente subsidiados com capital internacional.

Segundo depoimento de Mishari Mofat (registrado e compilado por VEBER, 2009, p. 149-153), importante liderança Ashaninka com atuação no nível da Amazônia Central, as comunidades Ashaninka dos vales dos rios Perené, Satipo e Pichis de Puerto Bermúdez (região que sofria intensa colonização na época) já haviam se organizado em congressos desde a década de 1960, buscando soluções para frear a invasão de seus territórios. Ele detalha como foi o árduo processo de criação da *Central de Comunidades Nativas de la Selva Central del Perú*, CECONSEC:

“Las comunidades entendieron que era necesario tener una organización representativa, pero nos chocamos con las leyes del Estado (...) Las hemos puesto en apuro a todas las autoridades (...) Ellas nunca habían pensado que nosotros nos íbamos a organizar (...) Después de presentar un memorial dirigido al presidente de la República Francisco Morales Bermúdez, él derivó el documento al Ministerio de Agricultura y Alimentación con una recomendación favorable (...) En 19 de junio de 1980, CECONSEC fue reconocida oficialmente” (ibid.)

Assim iniciou a organização dos povos indígenas de várias localidades da Amazônia peruana, que se juntaram a princípio entre quatro organizações, para formar uma organização que as representasse em nível nacional. Estavam presentes: a *Federación de Comunidades Nativas de Ucayali y Afluentes* (FECONAU), a CECONSEC, o *Consejo Aguaruna y Huambisa* (CAH) e o *Congreso Amuesha* (ibid., p.

158). De acordo com Mishari Mofat:

“esta fiebre de la organización ha sido contagiante en toda la selva central peruana (...) Por eso es que nació la idea de formar también AIDSESEP, la organización nacional (...) sugerí organizarnos al nivel nacional, unir fuerzas para defender nuestros derechos en el área del territorio y de todos nuestros recursos naturales” (ibid.).

Na análise de Chirif & García Hierro (2007, p. 303), a AIDSESEP (*Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana*) foi o espaço político que consolidou as diferentes iniciativas de organização na Amazônia peruana. Com forte presença no cenário internacional, teve a questão territorial como tema central de suas reivindicações. Além disso, a AIDSESEP atuou também no desenvolvimento de programas de educação intercultural bilíngue, saúde e economia. E, nos anos 80, é criada a *Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Peru* (CONAP), que apresenta divergências em relação à AIDSESEP, por focar suas ações no envolvimento dos povos indígenas amazônicos aos programas estatais, nos plano legal, político e econômico (ibid.). As organizações locais e regionais também começam a ser formadas na década de 1980, e atualmente muitas delas são vinculadas aos setores regionais da AIDSESEP ou da CONAP.

No bojo de atuação da AIDSESEP, destaca-se o convênio entre esta organização indígena e a *Dirección Regional Agraria de Ucayali* que, entre 1989 e 1995, conseguiu alavancar a titulação e ampliação de 209 comunidades nativas, em um total de 2.079.508 hectares, além de estabelecer reservas territoriais para povos em isolamento voluntário. Este trabalho, financiado pela agência de cooperação internacional da Dinamarca, enfrentou sérios problemas, já que durante o período de sua execução se deparou com os poderosos latifundiários locais de um lado, com o conflito armado entre grupos guerrilheiros e as forças armadas de outro, e ainda ocorreu em uma zona de trânsito de narcotraficantes provenientes dos vales dos rios Apurímac e Ene (ibid., p. 189-190).

Além de todas as limitações descritas acima, ainda não mencionamos as alterações que a Lei de Comunidades Nativas viria a sofrer nos anos posteriores a sua promulgação. Em uma primeira ordem, estas mudanças têm implicações no controle dos povos indígenas sobre os recursos naturais de seus territórios titulados. Em um segundo aspecto, fragilizam a integridade do território comunal, na medida em que visam

incentivar a venda de parcelas destes territórios a terceiros.

Assim, durante a segunda fase do governo militar (1978), assumido pelo General Francisco Morales Bermúdez, ocorre à substituição do D.L. 20653 por outra lei de nome bastante similar (*Ley de Comunidades Nativas y de Desarrollo Agrario de las Regiones de Selva y Ceja de Selva*, D. L. 22175), que ainda permanece vigente. Esta lei fragmenta a integridade do território das comunidades nativas, ao estabelecer em seu artigo 11 que as terras categorizadas como sendo de “*aptitud forestal*”, dentro do território demarcado para uma comunidade nativa, seriam de propriedade do Estado, mas “cedidas em uso” para a comunidade nativa por meio de um contrato.

A inserção deste artigo ocorre no escopo de ampliar a fronteira agrícola na Amazônia, e abrir as “florestas do Estado” para a exploração madeireira por empresas privadas. No capítulo 3 veremos, a partir da atuação da *Central Ashaninka del Río Ene* (CARE), como a exploração dos recursos madeireiros por empresas nas comunidades Ashaninka tem sido causa de conflitos e endividamentos de comunidades, e como esta organização tem atuado para enfrentar essa situação já instalada.

Entretanto, outras mudanças que ocorreram na reforma da Constituição Política do Peru, em 1993, durante o governo de Fujimori, afetaram de forma mais incisiva a integridade dos territórios indígenas. Nos artigos 88 e 89, a Constituição reafirma o reconhecimento das comunidades campesinas e nativas como pessoas jurídicas. E avança ao afirmar que são entidades “*autónomas en su organización, en el trabajo comunal y en el uso y la libre disposición de sus tierras, así como en lo económico y administrativo, dentro del marco que la ley establece*” e que “[e]l Estado respeta la identidad cultural de las Comunidades Campesinas y Nativas”.

Por outro lado, estes mesmos artigos declaram que as terras “abandonadas” pelas comunidades nativas passam para o domínio do Estado, deixando de ser imprescritíveis. Esse dispositivo é particularmente nocivo dado o contexto em que é promulgado. Conforme veremos adiante, muitas comunidades campesinas e nativas – trataremos mais especificamente das comunidades Ashaninka do Rio Ene – foram desterritorializadas durante o período de guerra interna, quando seus territórios foram ocupados por grupos armados do *Partido Comunista del Perú- Sendero Luminoso* (PCP-SL) ou pelo *Movimiento Revolucionario Túpac Amaru* (MRTA). Além disso, esse dispositivo não respeita as formas indígenas de apropriação do seu território, que não contemplam necessariamente um “uso” da terra nos moldes estabelecidos pela

sociedade nacional.

Em seguida, Fujimori promulgou a “*Ley de la Inversión Privada en el Desarrollo de las Actividades Económicas del Territorio Nacional y de las Comunidades Campesinas y Nativas*” (DL. 26505, conhecida como *Ley de Tierras*), a qual abre as possibilidades de mudança na natureza jurídica das comunidades, que podem passar do modelo associativo a um modelo de natureza empresarial. Dessa forma, mediante dois terços dos votos em Assembleia, os “sócios” podem “*disponer, gravar, arrendar o ejercer cualquier otro acto sobre las tierras comunales de las Sierra y Selva*” (art. 11).

Apesar de todas estas alterações, foi durante o longo governo de Fujimori que se titularam mais comunidades nativas (43,5% das existentes) e terras maiores para as comunidades (54% do total de terras tituladas (cf. CHIRIF & GARCÍA HIERRO, 2007, p. 179). Entretanto, este dado resulta ser enganoso se não se considera que grande parte dos expedientes de titulações já estavam em processo final quando Fujimori assume o poder. E que ainda assim, foi necessária uma forte atuação da AIDSESEP junto ao governo para a conclusão destes processos (*ibid.*).

A seguir, veremos com mais detalhe os passos necessários para o processo de titulação de comunidades nativas, e tomaremos o caso das comunidades Ashaninka do Rio Ene para abordar alguns aspectos que consideramos relevantes para os objetivos deste trabalho.

2.2. Análise crítica sobre a prática da titulação de Comunidades Nativas e sua sobreposição com outras políticas territoriais: “*El estado contra el estado*”

Vimos acima alguns fatores que estabeleceram as condições para a titulação de terras em regime de propriedade às coletividades indígenas reconhecidas como “comunidades nativas”, na condição legal de pessoas jurídicas. Neste próximo momento, nos dedicaremos a abordar os meandros da prática da titulação, processo de relativa complexidade, dadas as contínuas transferências de atribuição e modalidades de arranjo institucional envolvidos na operação deste processo estatal ao longo das últimas décadas.

Diante deste quadro estrutural em constante mudança, os interessados no processo de titulação se deparam com a necessidade de cumprir uma cadeia de

procedimentos técnicos e burocráticos – nem sempre bem estabelecidos –, em meio a interesses políticos nas esferas locais e nacionais muitas vezes divergentes quanto ao destino dos territórios “livres” em disputa.

Nesta proposta, iniciaremos a discussão com um primeiro aspecto levantado como problemático pelos profissionais com quem dialogamos e pelos documentos e bibliografia acessados: as transferências na atribuição da responsabilidade pela titulação à distintos órgãos estatais. Desde que foi criada a Lei de Comunidades Nativas, esta atribuição esteve sob responsabilidade do Ministério de Agricultura, realizado por meio de suas oficinas descentralizadas por região (*Direcciones Regionales Agrarias*).

No âmbito dos “*proyectos especiales*”, colocados em marcha pelo governo de Belaúnde - visando incentivar a colonização da Amazônia no início da década de 1980, com financiamento do Banco Mundial (BM), Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID) e a Agência Internacional de Desenvolvimento dos Estados Unidos (USAID) - destacamos o *Proyecto Especial Pichis Palcazu* (PEPP) (CHIRIF & GARCÍA HIERRO, 2007, p. 182).

Este projeto buscava instalar cerca de 50.000 colonos nas bacias dos rios Pichis e Palcazu. As organizações Yanasha denunciaram diretamente à USAID esta ameaça aos seus territórios, e negociaram com esta agência o compromisso de custear as titulações das comunidades nativas nestas bacias, bem como em criar áreas protegidas na zona. Poucos anos depois, entre 1984 e 1988, o PEPP apoiou a titulação de comunidades Ashaninka em Satipo e no Gran Pajonal (*ibid.*).

Posteriormente, em 1992, durante o Governo de Fujimori, se cria o *Proyecto Especial de Titulación de Tierras e Catastro Rural* (PETT), que passa a ter a incumbência de titular comunidades campesinas e nativas, e que também apresenta uma estrutura com oficinas regionais, porém subordinadas a uma estrutura diretiva central (ver *Decreto Supremo* n. 064-2000-AG). Em 2006, a atribuição da titulação de comunidades nativas e campesinas passa para um órgão central, denominado *Organismo de Formalización de la Propiedad Informal* – COFOPRI.

Este último órgão, vigente durante o governo de Alan García, atuou no contexto de implementação do *Acuerdo de Promoción Comercial Perú - Estados Unidos*, quando foram impostos uma série de Decretos Legislativos e declarado um posicionamento presidencial claramente opostos aos direitos territoriais dos povos indígenas. Além do

COFOPRI pouco ter avançado na titulação de comunidades nativas⁹ e campesinas, este órgão foi palco de inúmeras denúncias de corrupção envolvendo o tráfico de terras.

Por fim, depois de um longo período em que praticamente ficaram paralisados os processos de titulação de comunidades nativas, em 2011 esta atribuição retorna para as *Direcciones Regionales Agrárias* do *Ministerio de Agricultura*. Sendo assim, no momento em que realizamos as entrevistas sobre o processo de titulação de comunidades nativas e visitamos a oficina da *Dirección Regional Agrária* (DRA) de Junín, situada em Huancayo, em novembro de 2011, nos deparamos com um uma oficina ainda em processo de estruturação.

O ambiente da oficina, situada ao fundo da DRA, traria certa familiaridade com oficinas de outros órgãos públicos aqui no Brasil. As informações estavam organizadas e disponíveis para o trabalho dos técnicos em processos impressos (*expedientes*) que deveriam conter todos os documentos referentes a cada comunidade nativa já titulada, ou em processo de titulação. Estes *expedientes* pareciam desordenados em estantes localizadas em uma sala um pouco escura e que parecia inapropriada para arquivamento, mas é bem provável que estavam seguindo alguma lógica de organização conhecida dos técnicos que estavam reordenando este universo de informação.

Atendeu-me pessoalmente o chefe do setor de titulação, José Oré Salazar¹⁰, que após me brindar informações sobre o estado atual do trabalho com comunidades nativas, me encaminhou para conversar com sua equipe técnica sobre o trabalho de titulação pendente no Rio Ene. De fato, este setor estava realizando um trabalho de classificação dos expedientes que vieram do antigo órgão central – COFOPRI. Porém, a base de dados digital ainda não havia chegado, e teriam que lidar com um sistema de dados novo, distinto daquele que manejavam antigamente.

Na percepção do chefe de titulação, esta nova descentralização carece de uma estrutura orgânica em nível nacional. E tem sido feita de maneira um tanto lenta, pois ainda não possuem autonomia administrativa para operar o orçamento. Assim, ainda não podem adquirir equipamentos, nem realizar um treinamento de sua equipe técnica para iniciar os trabalhos em campo. Esta situação difere substancialmente daquela que encontramos no *Instituto del Bien Común*, ONG localizada em Lima. Onde havia um

9 De acordo com Ermeto Tuesta, Especialista da Área de *Ordenamiento Teritorial* do *Instituto del Bien Común*, COFOPRI realizou a titulação de cerca de 30 comunidades nativas no período de sua existência (comunicação pessoal em 18/10/2011).

10 Comunicação oral com registro escrito, realizada em 02.11.2011, na *Dirección Regional Agrária de Junín*, localizada em Huancayo.

arquivo bem organizado com os documentos de titulação das comunidades nativas, uma base de dados que permite a produção de mapas e relatórios de informações sobre as comunidades, equipes técnicas com especialistas em diversas temáticas, além de um acervo bibliográfico amplo sobre o tema.

Este descaso e desorganização do governo em relação aos processos de reconhecimento territorial para povos indígenas na Amazônia têm raízes históricas e culturais, que permanecem na cultura institucional das agências estatais. Esse argumento é mais bem compreendido com base no seguinte trecho da entrevista com Richard Chase Smith, Diretor Executivo do *Instituto del Bien Común*, quando aborda o desconhecimento do governo acerca dos povos indígenas amazônicos:

“A pesar de que hay una larga historia de personería jurídica en el Perú, son sujetos de ley, el gobierno no sabe cuántos son, dónde están, ni cuánta gente vive ahí. Entonces, pongo un mapa del año 1998 de las comunidades nativas, y del 2011, ahí se ven bastantes comunidades en el Perú. ¿Y quién suponen ustedes que han mapeado estas comunidades ribereñas (30% mapeado)? ¿El Estado, no? No, no fue el Estado. Fue una ONG privada. Las comunidades nativas (90% mapeadas). ¿Esto sí, mapeadas por el Estado, no? No, fue una iniciativa privada. ¿Y estos rosados, como 40% de los campesinos? Esto sí es información del Estado. ¿Pero esta información es pública? No. No se puede conseguir. Nosotros nos conseguimos de amigos de adentro que nos pasaron escondido. (...) Si es Amazonía posiblemente lo van a dar los datos nuestros. ¿Archivos? No. Aquí está el archivo de Comunidades Nativas, nosotros lo tenemos porque lo hemos organizado. Me llamaran del Ministerio de Cultura para ley de consulta: no tenemos información sobre comunidades, sabemos que ustedes tienen. ¿Nos pueden ayudar con esa información? Eso no es por casualidad, eso es por diseño. Las comunidades son sujetos jurídicos en el Perú pero políticamente invisibles. No queremos verlos. Menos verlos en mapas. Es una vergüenza para el Perú. Esa es la triste verdad acá. (...) Aquí no hay la decisión política de invertir dinero para eso. O sea, para los gobernantes en Lima, no conocen nada de la realidad en esas zonas de la Amazonía, en la frontera.

Atuar contra a inércia estatal na organização e publicação de informações, bem como na implementação das políticas de reconhecimento territorial, demandaram das organizações indígenas e ONGs interessadas em alavancar esses processos, muitos esforços nesse sentido. Principalmente se considerarmos que se trata de uma luta política pela definição do território na qual participam distintos setores da sociedade nacional e de poderosas empresas multinacionais.

Nesse contexto de expansão da colonização da Amazônia Central por indígenas andinos, somado ao surgimento de outras categorias territoriais que se sobrepõem aos

territórios indígenas - concessões florestais, lotes petrolíferos, áreas naturais protegidas, concessões para centrais hidrelétricas –, é um constante desafio encontrar “áreas livres” para a titulação de comunidades nativas ou manter a integridade territorial dos territórios já titulados.

Antes de entrar nesta temática, com mais ênfase nas limitações ao processo de titulação, e como as organizações indígenas e outras ONGs as tem enfrentado, cumpre uma sucinta apresentação das etapas atualmente estabelecidas para se reconhecer, demarcar e titular uma comunidade nativa. Andrew Gray (1998) sistematizou os passos realizados nos processos de titulação empreendidos por AIDSESP na década de 1990, junto ao *Ministerio de Agricultura*, com financiamento da agência de desenvolvimento do governo da Dinamarca (DANIDA). Ele identifica cerca de 10 procedimentos para a inscrição da comunidade nativa no cadastro nacional; 15 para a fase de demarcação e emissão do título pelo órgão regional; e mais cinco procedimentos para a aprovação e inscrição do título em Lima. Um processo que o autor classifica como “*demorado, costoso y lento*” (ibid., p. 178-183).

No momento em que realizamos esta pesquisa, a experiência de titulação que estava em curso era aquela realizada junto ao COFOPRI. Optamos por não nos preocupar em descrever estas fases detalhadamente como o fez Andrew Gray, mas em abordar alguns aspectos críticos percebidos pelos atores envolvidos no processo. Segundo Ermeto Tuesta, do povo Awajún, Especialista da Área de *Ordenamiento Territorial* do *Instituto del Bien Común* (IBC), atualmente são cerca de 40 procedimentos para se titular uma comunidade nativa. E o primeiro conjunto de procedimentos está relacionado com o reconhecimento da comunidade pelo Estado, e seu registro no cadastro nacional¹¹.

Para Ermeto, trata-se de formalizar uma realidade social que já existe, a partir de uma solicitação da comunidade junto à *Dirección Regional Agraria* (DRA). São necessários alguns pré-requisitos para se reconhecer uma comunidade: “*debe estar constituido, o sea, debe estar formado por un conjunto de familias que tengan un lazo de parentesco entre sí, y tienen que estar organizados en junta directiva (jefe, segundo jefe, tesorero), tienen que vivir de forma nucleada, y demostrar que están usando sus recursos*”. A seguir, Ermeto Tuesta pondera as limitações estatais para cumprir essa função:

11 Comunicação oral gravada em 18.10.2011 na sede do IBC em Lima.

“De oficio el Estado tiene que hacer el reconocimiento. Pero no lo hace. Dice que no tiene presupuesto, ni personal. Lo que hace es que la ONG consiga un presupuesto. Firman un convenio con la DRA, y le paga los honorarios del funcionario (viático) para que vaya a la comunidad y realice los estudios socioeconómicos para el reconocimiento de la comunidad (...) Esto te toma tiempo dependiendo de lo que exigen: de un mes hasta un año. Además de tener presupuesto, hay que insistir para que los funcionarios del Estado vayan a hacer su trabajo. Pueden decir que no está dentro de sus planes/metras. Si toma mucho tiempo la comunidad puede presentar una queja a defensoría del pueblo, que manda una carta al funcionario para que atienda a la comunidad.”

Após a emissão da resolução de inscrição (*resolución de inscripción*), a mesma é registrada em um livro de registros do Ministério de Agricultura. Concluído todo esse processo, se passa para a fase de demarcação da comunidade. Em suma, três critérios devem ser observados na demarcação de uma comunidade nativa: 1) que estejam ocupando determinada área há algum tempo (*carácter sedentario*); 2) considerar os deslocamentos de membros desta coletividade pelo território, não importando o tempo de ocupação (*migraciones estacionales*); e 3) assegurar os espaços com os recursos utilizados pela comunidade.

Entre a teoria do que deveria ser demarcado para uma comunidade (direitos territoriais) e o que é possível efetivar-se na prática da titulação, existem limitações de diversas ordens. Para efeitos desta análise, categorizamos estas em três problemas principais: 1) o enfraquecimento das condições estruturais para viabilizar o trabalho de titulação; 2) a dificuldade em encontrar “áreas livres” em determinadas zonas, ou seja, que não estejam ocupadas por colonos ou que não estejam sob concessão florestal; e 3) a sobreposição de categorias territoriais estatais com interesses difusos em um mesmo território.

Sobre esse primeiro ponto, já mencionamos acima as deficiências do Estado em manter um arquivo organizado com informações sobre os povos indígenas e seus territórios. Também descrevemos a situação atual de uma *Dirección Regional Agraria* que recém assume a atribuição de titular comunidades nativas. Bem como a falta de investimento estatal em termos de recursos financeiros e humanos para realizar a titulação e ampliação das comunidades nativas. Na visão de Richard Smith, essas fragilidades não acontecem por acaso. Mas são resultantes de um aparato estatal no qual o preconceito contra o indígena encontra-se profundamente enraizado, tanto na visão dos governantes, quanto nas culturas institucionais do aparelho estatal. Talvez o

governante que mais claramente expôs esta visão foi o último presidente do Peru, Alan García, conforme nos conta Ermeto Tuesta:

“En todo ese proceso burocrático nos hemos hecho amigos de los funcionarios. Y les preguntamos, ¿qué ha pasado en estos años de Alan García, porque no titulan? Ellos dicen: no podemos hacer nada, tenemos orden de Alan de no titular a ninguna comunidad. Ello [Alan García] decía que los indígenas son el perro del hortelano. Es un perro que tiene un hueso que no come y ni deja comer a otro. O sea, los indígenas tienen su bosque, no lo trabajan y tampoco dejan a otros trabajar”

No processo de demarcação de um território, os bloqueios estruturais começam a manifestar-se com a alegação de que o Estado não dispõe de recursos financeiros. Diante desse primeiro entrave, as organizações indígenas e ONGs se mobilizam para conseguir esses fundos, contando principalmente com apoio de fundos internacionais. Esta situação foi categoricamente afirmada pelos profissionais de ONGs entrevistados nesta pesquisa:

“La mayor parte de las titulaciones fue hecho o por organizaciones indígenas o por ONGs con financiamiento externo. Eso es parte de esa negligencia, de esta actitud de decir que esto no importa. Esto es una vergüenza” (Richard Smith, Instituto del Bien Común).

“El Estado, desde el año 1977 no titula una sola comunidad de oficio (o sea, porque es su obligación) (...) Ha titulado a través de proyectos de CEDIA, de AIDSESEP, y eventualmente de otras organizaciones. Ahorita recién está entrando IBC a hacer apoyo a las titulaciones. (...) Por lo tanto, yo puedo decir sin temor equivocarme que todo que se ha titulado, de todo que se ha titulado, casi el 60% o 70% lo han hecho terceros y no el Estado mismo. Claro, el Estado firma, pero el trabajo de demarcación y todo eso ha sido financiado por terceros. Pero lo grave de todo esto es de que los terceros, como en el caso nuestro, nos hemos focalizado solamente en estos sitios de Perú, que son cuencas. (...) Hay muchas comunidades que todavía falta titular, y están metidas acá dentro.” (Lelis Rivera, Diretor executivo do Centro para el Desarrollo del Indígena Amazónico - CEDIA).

Assim, apesar do esforço empreendido até o momento pela sociedade civil organizada para financiar os trabalhos de titulação estatais, é bem colocada a reflexão de Lelis Rivera, segundo a qual os povos indígenas que não se encontravam nas áreas onde já havia uma organização política indígena, ou nas áreas de atuação das ONGs, ficaram de fora deste processo.

Outra forma de minar o processo de titulação é atuando sobre os passos burocráticos e as instâncias de aprovação do trabalho realizado pelos técnicos em

campo e no gabinete. Na fase de campo, uma equipe formada por técnicos do Estado se dirigem às comunidades para realizar estudos técnicos que envolvem as seguintes atividades: a) senso sobre a comunidade; b) estudos para a classificação da terra; c) trabalho de demarcação (localização de pontos limítrofes do território marcados com as coordenadas geográficas), com o qual se elabora um croqui do território com base nos marcos geográficos (rios, montanhas, caminhos). Frequentemente, os indígenas da comunidade e, se for o caso, da ONG que financia o processo, participam desta etapa de campo.

Em seguida, estes funcionários retornam para o gabinete, onde elaboram os planos de demarcação. Os solos são classificados em três categorias: os apropriados para agricultura, os apropriados para criação de gado, e aqueles de aptidão florestal. Esta última categoria pode ainda ser dividida em duas subcategorias: as áreas destinadas para exploração madeireira, e as áreas destinadas à conservação florestal. Ambas são de propriedades do Estado, mas na medida em que são incluídas nos planos de demarcação, são cedidas em uso à comunidade indígena.

Essa forma de classificação estatal, quando aplicada como critério para demarcação de territórios indígenas, se choca com as concepções indígenas que concebem seu território como um todo. E, levando em conta que determinadas regiões da Amazônia peruana ainda detêm áreas extensas com florestas conservadas, muitos dos títulos concedidos às comunidades apresentam como metade ou mais da sua extensão total áreas que se encontram sob a classificação de aptidão florestal.

Cumprido apresentar aqui algumas visões críticas a essa fase de demarcação, manifestadas durante essa pesquisa. Estas se referem aos entraves burocráticos que enfrentam os processos de demarcação até a instância que culmina com o título de propriedade. Um deles é a questão da instabilidade dos funcionários nestas instituições, pois seus contratos são temporários, variando de três meses a um ano, que podem ou não ser renovados. Conforme explica Ermeto Tuesta:

“Había casos en que un funcionario de COFOPRI, por ejemplo, se ha ido al campo, ha hecho el trabajo todo, y cuando ha regresado no renovar su contrato para continuar trabajando. Entonces él se retira de la institución y no deja la información. Entonces el nuevo que entra no puede hacer nada. Muchas veces lo que hacemos es otra vez enviarlo a la comunidad (...) Yo creo que esa es una estrategia para no titular la comunidad”

Outro problema deriva do caminho burocrático do processo de

demarcação/titulação por diversas oficinas em quatro ministérios, passando por distintas instâncias de verificação e aprovação, antes de resultar na emissão do título. Se no meio do caminho se verifica que o território em questão se sobrepõe a uma área de concessão florestal com contrato vigente, ou a uma área natural protegida, este processo retorna às oficinas regionais para que sejam suprimidas estas áreas dos planos de demarcação. Este processo é muito lento, e exige um acompanhamento persistente por parte dos interessados. Segundo Ermeto Tuesta, existem casos de comunidades que estão esperando cerca de 10 a 11 anos para que se aprovem seus títulos.

Essas limitações de ordem estrutural nos levam a refletir sobre um aspecto muito peculiar da lógica estatal peruana no ordenamento territorial. Lelis Rivera (Diretor executivo do *Centro para el Desarrollo del Indígena Amazónico - CEDIA*) explica esse regime, e como ele se choca com os direitos indígenas ao território:

*“El régimen sobre el cual se basa las adjudicaciones y las concesiones por parte del Estado es que todo el territorio nacional es propiedad del Estado. Y por lo tanto, el Estado tiene el derecho de conceder áreas para el aprovechamiento de recursos. Entonces, siendo del Estado, el Estado concede o el Estado adjudica. Pero el tema de las comunidades constitucionalmente, y también por las normas internacionales, no parte de este principio. Parte del principio de que es un reconocimiento de derechos ancestrales, consuetudinarios de la propiedad. Es decir: ustedes existían antes que yo. E yo les voy a demarcar y reconocer lo que es suyo. Eso es otra forma de mirar desde el punto de vista del derecho. Ahora que existen los bosques de producción permanente y ahora recién el Estado se ha acercado a reconocer ciertas comunidades que están dentro de estos bosques. Entonces no se puede titular porque hay un **derecho precedente** que ha entregado el Estado a “x” ”.¹²*

Esta lógica estrutural se baseia no estabelecimento legal de que o Estado peruano, como proprietário dos recursos naturais do território nacional, tem o poder de decisão sobre o uso destes recursos. García Hierro & Surrals (2009) denominam este poder de “*poder concesional*”, um poder auto-atribuído pelo Estado, que necessariamente entre em choque com os direitos territoriais dos povos indígenas no que tange à livre determinação sobre seu território. Além disso, estabelece como critério dos direitos de uso o critério da precedência, ou seja, à quem o direito de uso foi concedido primeiro. Dentro desta perspectiva, a identificação de “terras livres”, ou seja, aquelas terras para quem o Estado ainda não concedeu direitos, sempre foi central nesse campo de disputas.

12 Comunicação oral gravada na sede do CEDIA em 15.10.2011.

É nesse campo estrutural que operam as disputas pela afirmação dos direitos indígenas ao território, principalmente no caso dos povos indígenas cujos territórios ainda não foram reconhecidos pelo Estado peruano. Pois, diante do avanço da colonização, das concessões florestais no âmbito dos *bosques de producción permanente*, e da declaração de áreas naturais protegidas, temos um quadro que limita a existência do que foi denominada por alguns entrevistados como “terras livres” para a titulação de comunidades nativas.

Nesse sentido, Oré Salazar (chefe do setor de titulação da DRA de Junín) menciona a falta de “terras livres” pelo avanço da colonização, que se instala antes de iniciado o trabalho de titulação. Para complicar ainda mais a situação, por vezes as municipalidades fornecem um documento aos colonos (chamado *constancia de posesión*) reconhecendo a ocupação de determinada área dentro de comunidades nativas ou em áreas em processo de titulação¹³. A lei de comunidades nativas prevê duas alternativas para resolver essa situação no processo de titulação: ou a comunidade “incorpora” esses colonos dentro da comunidade; ou os mesmos deixam as terras, com a condição de receberem da comunidade o pagamento pela terra e suas benfeitorias.

De acordo com Gray (1998, p. 192), a forma mais usual de lidar com essa questão no passado foi titular comunidades em torno dos assentamentos de colonos, deixando os limites do território da comunidade todo recortado, de forma a manter esses assentamentos, o que contribuía para o acirramento dos conflitos interétnicos nas zonas limítrofes. Posteriormente, os convênios de titulação com financiamento externo contaram com recursos para indenizar os colonos que estivessem dispostos a deixar as terras que seriam tituladas para comunidades nativas (*Ibid.*).

No que tange às concessões florestais, mesmo que desde a década de 1960 o Estado peruano já vinha buscando incentivar e regulamentar a exploração madeireira, foi a partir da declaração da *Ley Forestal y de Fauna Silvestre (Ley 27308)*, no ano 2000, que se dariam as condições atualmente vigentes. Neste âmbito foram declarados como *bosques de producción permanente* uma superfície de 23.757.000 hectares, sobre a qual cerca de 31% já se encontram concedidos mediante contratos em 1.182 unidades que variam de 5.000 a 40.000 hectares, com prazo de 40 anos renováveis, para exploração de madeira sob planos de manejo (DOUROJEANNI *et. al.*, 2009, p. 53-54). Esta superfície não contempla as áreas florestais das comunidades nativas, mas a

13 Comunicação oral com registro escrito, realizada em 02.11.2011, na *Dirección Regional Agrária de Junín*, localizada em Huancayo.

referida lei também regulamenta a extração de madeira nesses bosques.

Para efeitos de titulação de comunidades nativas, em algumas regiões da Amazônia onde o Estado ainda não procedeu à titulação, muitos destes lotes sob contratos de concessão se superpõe a territórios ocupados por povos indígenas. Lelis Rivera (CEDIA), nos apresenta as dificuldades tanto em obter provas legais da pré-existência destas comunidades antes dos lotes, quanto em negociar com o Estado (para suprimir o lote) e com o dono do lote (para que concorde em ceder a área). Assim, muitas dessas áreas nunca tiveram escola, ou a presença de outra instituição estatal que tenha produzido documentos que comprovem sua existência prévia à concessão. E mesmo com as evidências “legalmente válidas”, o processo de negociação pode ser extremamente burocrático, lento e de alto custo para a comunidade.¹⁴

Outra questão que é levantada pelos interlocutores desta pesquisa como problemática na lógica estatal peruana de ordenamento territorial, é resultante da possibilidade de superposição de categorias territoriais estatais com objetivos antagônicos sobre o mesmo espaço. Essa situação vem sendo chamada por esses interlocutores como “o estado contra o estado”. Trata-se da sobreposição de lotes petroleros, lotes mineiros e centrais hidroelétricas, em cima de territórios titulados de povos indígenas e de áreas naturais protegidas.

Ao tratarmos deste tema com o Engenheiro Oré Salazar (DRA-Junín), devido às concessões para estudos de viabilidade da central hidroelétrica de Pakitzapango (que afetará as comunidades nativas do Rio Ene), este argumenta: “*Es el Estado en contra del propio Estado*”, onde cada instituição estatal opera com normas e prerrogativas próprias, muitas vezes de forma incongruente e desconcertada. Esta mesma expressão foi usada por Lelis Rivera (CEDIA) para se referir às dificuldades de categorizar duas áreas protegidas de interesse dos povos indígenas (Reservas Comunais) pela existência de lotes petroleros concedidos para o mesmo território, em processos simultâneos de responsabilidade de órgãos distintos:

“(...) la zona reservada está inscrita en registros públicos a nombre de SERNANP desde hace como ocho, nueve años atrás. Entonces, si está inscrita en registros públicos, como es que han dado este lote petrolero encima? Lo que van analizar acá es desde cuándo está la zona reservada, desde cuándo está la categorización, y porque han entregado este lote encima (...) como lo han planteado los nativos: “este es el Estado contra el Estado”. Si nosotros hemos participado por convocatoria del Estado para hacer la categorización de esta

14 Comunicação oral gravada na sede do CEDIA em 15.10.2011.

*área (...) y ahora el Estado nos dice: no te puedo categorizar porque hay un lote petrolero por encima ”.*¹⁵

Esse campo de disputas sobre o território amazônico peruano tende a tornar-se cada vez mais conflituoso, na medida em que se projeta um cenário futuro de expansão de múltiplas fronteiras sobre os territórios indígenas e áreas naturais protegidas. De acordo com o estudo de Dourojeanni *et. al.* (2009, p. 13), os autores indicam que a Amazônia peruana está entrando em um novo ciclo de exploração desenfreada de seus recursos, sem precedentes históricos, já que os recursos que estão na mira dos investidores públicos e privados são múltiplos e em maior escala.

Entre os investimentos previstos, encontram-se 52 projetos de geração de energia elétrica na bacia Amazônica, dos quais 26 estão projetados no bioma florestal, sendo os três maiores os dos rios Marañon, Ene e Inambari. As áreas loteadas, sujeitas às concessões para exploração de hidrocarbonetos, ocupam uma área de 60% da Amazônia peruana, a maioria sobreposta a territórios indígenas. A mineração já ocupa 10 milhões de hectares da bacia Amazônica, na forma de direitos titulados, e a exploração aurífera informal também está em plena expansão.

No setor agrícola, está previsto o estabelecimento de quase meio milhão de hectares para o cultivo de biocombustíveis. E, na área florestal, além do que mencionamos para a exploração legalizada de madeira, devemos ainda levar em conta a extração ilegal, que ocupa grande parte da floresta Amazônica peruana. Acompanham estes projetos, a construção de estradas (formais e informais), hidrovias e ferrovias, necessárias para viabilizá-los e escoar sua produção. (*ibid.*, p. 14).

E quais estratégias tem sido possíveis para os povos indígenas frente a estas limitações para o reconhecimento de territórios e posterior controle sobre seus recursos? Nesta pesquisa, nossos interlocutores apresentaram algumas tendências de organização buscando esse objetivo. Uma vai no sentido de organizar e saber divulgar informações territoriais, ou *tornar visível o que era invisível*. Outra entra no campo da atuação política, com tendência a agrupar comunidades de um mesmo povo, ou até povos de uma mesma região, com vistas a fortalecer a atuação política por interesses comuns.

Neste momento, aproveitaremos a oportunidade de apresentar algumas reflexões de nossos interlocutores, e da bibliografia que dialoga com essas reflexões, para encerrar esse tópico. Porém, essa discussão será retomada com mais folego no capítulo

15 Comunicação oral gravada na sede do CEDIA em 15.10.2011.

3, quando contaremos com a contribuição das estratégias de atuação política da Central Ashaninka do Rio Ene.

Já mencionamos acima como a organização da informação sobre os povos indígenas da Amazônia peruana, e sobre seus territórios, foi percebida como tarefa estratégica pelas organizações indígenas e não indígenas. Em relação aos territórios, além de arquivos com os documentos de titulação de comunidades nativas, se fez necessário um esforço de localização destes territórios em mapas. Os mapas produzidos tem a intenção de servir como instrumentos que gerem visibilidade aos territórios indígenas que permaneciam – propositalmente - ignorados pelo Estado. A seguir, trazemos um trecho da entrevista com Richard Smith, do IBC, instituição que tem atuado fortemente com esta estratégia, produzindo, publicando e divulgando banco de dados, mapas e atlas das comunidades nativas da Amazônia peruana:

*Nuestra estrategia en parte era **hacer visible lo que es invisible** cuanto a comunidades indígenas. Y usar eso, para aun que sea por verguenza, obligar al Estado a tomar eso en cuenta. A no crear Parques sin tomar en cuenta la propiedad privada de los indígenas. A no extender concesiones forestales sin tomar eso en cuenta. A principio el Estado negaba: “no podemos usar este tipo de información, no están tomados sus datos con este tipo de GPS, no cuenta”. Pero ahora, no sé si el Ministerio de Energía y Minas lo está usando, pero el Ministerio de Ambiente, el Ministerio de Agricultura y el Ministerio de Cultura lo están usando (...) lo más importante es que las comunidades lo están usando [mapas] (...) Aquí hacemos varios tipos de mapas. Uno es el SICNA¹⁶, todo eso de georeferenciar hitos y crear polígonos para poder mostrar dónde están las Comunidades Nativas y evitar posibles superposiciones con otros reclamos, otros derechos. Pero también estamos haciendo mapeo participativo local, como parte del procesos de planificación, manejo, espacios y uso de recursos. Y estamos haciendo este mapeo histórico cultural, para reafirmar la visión de los pueblos de sus espacios ancestrales, sus movimientos ancestrales, sus lugares sagrados, ese tipo de cosa.*

Pudemos acessar nesta pesquisa mapas produzidos por ONGs, como o IBC e CEDIA, mas também muitos mapas produzidos pelas próprias organizações indígenas que atuam em um nível de federação (representando um conjunto de comunidades nativas, como a CARE), de região ou em nível nacional. Os mapas buscam evidenciar os territórios titulados e as demandas por titulação e ampliação, mostrar as ameaças à sua integridade advindas de interesses externos, e conflitos internos¹⁷. Alguns mapas

16 *Sistema de Información sobre Comunidades Nativas de la Amazonía Peruana*

17 Ver mapa 5, anexo, da *Central Ashaninka del Río Ene*.

podem ter objetivos bem específicos, como expor eventos históricos, ou projetos e iniciativas das organizações indígenas em determinadas regiões. Enfim, são utilizados como instrumentos de poder, que demonstram sua organização e subsidiam suas negociações e campanhas nos níveis local, nacional e até internacional.

Para lidar com a limitação estrutural imposta pela lei de comunidades nativas, e seu efeito de fragmentação de territórios étnicos, alguns projetos de titulação conseguiram coincidir os limites de comunidades nativas de um mesmo povo, ou área etnográfica, resultando em blocos territoriais contínuos. Esse tipo de abordagem foi possível em regiões onde a colonização ainda estava em processo inicial, como nos rio Ene e Tambo, para o povo Ashaninka.

Outra maneira encontrada pelas organizações indígenas de manter uma certa coesão dos territórios titulados com áreas adjacentes que também fazem parte do território étnico, foi a proposta de uma nova categoria territorial no âmbito das áreas naturais protegidas, a *Reserva Comunal*. Nosso interlocutor Ermeto Tuesta, do povo Awajun, que já trabalhou com a criação de Reservas Comunais, conta como surgiu essa concepção de território entre as organizações indígenas:

“La reserva comunal es una área que fue creada por los indígenas, iniciativa indígena, pensando en tener una reserva comunal de todos. Pero esa idea el Estado la adopta y la inserta en el sistema de áreas naturales protegidas. Ahí hay un divorcio. Por eso, muchas comunidades han aceptado la reserva comunal pensando, por el nombre reserva comunal, que es propiedad de la comunidad, pero en la plática no es así”.

Assim, apesar da noção de Reserva Comunal ter sido gerada no âmbito das aspirações indígenas para essas áreas contíguas a seus territórios, sua efetivação enquanto categoria territorial do Estado carrega consigo uma série de limitações. Esta categoria é instituída no âmbito da *Ley de Áreas Naturales Protegidas* (DL 26.834), promulgada em 1997, que estabelece dois grandes conjuntos de ANP: as de uso indireto e as de uso direto. Dentre as seis categorias de uso direto, encontram-se as “Reservas Comunais”, definidas como: *“áreas destinadas a la conservación de la flora y fauna silvestre, en beneficio de las poblaciones rurales vecinas. El uso y comercialización de recursos se hará bajo planes de manejo, aprobados y supervisados por la autoridad y conducidos por los mismos beneficiarios”* (Art. 22º, g).

A organização e o manejo participativo das reservas comunais foram regulados pela resolução nº 019-2005-INRENA-IANP, que estabelece um mecanismo de cogestão

entre o órgão ambiental (atualmente o *Servicio Nacional de Áreas Naturales Protegidas por el Estado* – SERNANP) e as populações indígenas. O SERNANP indica um chefe, e os indígenas elegem uma diretoria, chamada de “executor de contrato de administração - ECA”. A cogestão realizada por estes representantes é orientada por uma instância máxima de decisão: as assembleias que reúnem os beneficiários da reserva (geralmente participam chefes e outras autoridades das comunidades nativas), organizações indígenas que representam essas comunidades, ONGs que desenvolvem projetos na reserva, e órgãos municipais e outras instituições envolvidas.

Entre a teoria de como poderia operar esse modelo de cogestão e a prática, Ermeto Tuesta apresenta as seguintes reflexões:

“La única ventaja de una reserva comunal es de que el jefe de esta área es elegido por una terna presentada por las comunidades beneficiarias (...) Ese indígena tiene que trabajar en coordinación con sus comunidades. Está administrada bajo un indígena, pero en la práctica ese indígena se vuelve muy sujeto a las ordenes del Estado, a sus funciones, normas. Y muchas veces descuida la coordinación con sus comunidades. Y por veces empieza a haber un divorcio entre comunidades y SERNANP (...) Depende mucho del indígena que está como jefe. El indígena que tiene una visión clara coordina con las comunidades y escucha las comunidades, y puede hacer propuestas desde esta posición”

Também encontramos referências de Chirif & García Hierro (2007) sobre o “desencanto” das organizações indígenas em relação às reservas comunais, relacionado com experiências negativas de cogestão com entes do Estado. Nesse sentido, a principal crítica das organizações indígenas é o fato da área protegida pertencer ao Estado, de forma que não configura propriedade dos povos indígenas, o que implica em última instância na perda do domínio sobre suas terras ancestrais (*ibid.*, p. 259).

Em relação à proteção do território, as organizações indígenas também questionam a capacidade do Estado em supervisionar as áreas naturais protegidas contra as extrações ilegais de seus recursos, bem como acusam sua inoperância em autuar os responsáveis, e em frear as explorações petroleiras e mineiras que também se expandem sobre essas áreas (*ibid.*).

Por fim, identificamos também uma nova proposta de categoria territorial, ainda em processo inicial de implantação, que está sendo desenvolvida por alguns povos do Alto Amazonas desde o ano de 1995. Trata-se dos “*territorios integrales por pueblo*”, uma proposta que busca articular um conjunto de comunidades nativas de determinada região, visando conferir maior autonomia política na zonificação deste território e no

estabelecimento de instâncias de governo local. Esta proposta é inspirada em modelos territoriais de povos indígenas na Colômbia, Bolívia e Equador. Por carecer tanto de materiais empíricos quanto bibliográficos sobre essa proposta, nos limitamos apenas a mencioná-la, ficando para um trabalho futuro, ou outra pesquisa complementar, abordar esse processo com a devida profundidade que merece.

Capítulo 3. A titulação das Comunidades Nativas do Rio Ene e os desafios organizativos no contexto da vida em comunidade.

3.1. O processo de titulação das Comunidades Nativas do Rio Ene

As comunidades nativas Ashaninka do Rio Ene estão localizadas em ambas margens deste rio, cuja extensão insere-se nos limites das jurisdições municipais dos Distritos de Río Tambo (margem direita), Pangoa e Mazamari (margem esquerda). Estes Distritos, por sua vez, se localizam na Província Satipo, incluída no Departamento de Junín no Peru. Estamos nos referindo a 17 comunidades nativas, distribuídas em 33 assentamentos ou anexos¹⁸, com uma população de aproximadamente 6.000 habitantes do povo Ashaninka, e cujas superfícies somadas resultam em cerca de 210.000 hectares¹⁹.

Apresentamos anexos dois mapas da CARE localizando essas comunidades. Um dos mapas (Mapa 4), destaca as comunidades e anexos que são filiados à CARE. O segundo (Mapa 5) apresenta os conflitos territoriais e titulações e ampliações pendentes nas comunidades do rio Ene. E também inserimos anexa uma tabela (Tabela 1) com dados sobre o território, população e serviços estatais, formulada com base nos dados sistematizados pela CARE.

De acordo com Rojas Zolezzi (2008), o predomínio do padrão de assentamento disperso dos Ashaninka no rio Ene, até meados da década de 1940, era também um mecanismo de defesa contra as frequentes incursões escravistas comandadas por patrões caucheiros que operavam no Alto Ucayali. Porém, com a chegada dos franciscanos da década de 1950, e o estabelecimento da missão de Cutivireni, e da missão adventista em Anapate (atual comunidade de Centro Tsomabeni), inicia-se uma parcial sedentarização dos Ashaninka ao redor destas missões. Posteriormente, também seriam instaladas missões em Quempiri, Potsoteni e Quiteni (*ibid.*).

Para este autor (*ibid.*), a chegada destas missões no território Ashaninka, acompanhadas de uma tendência ao agrupamento de famílias ao redor das mesmas, trouxe também inovações na organização política interétnica junto a um novo contexto de tutela. Os missionários passam a intermediar a relação dos Ashaninka com os patrões

18 Uma comunidade nativa pode ter um assentamento central e outros assentamentos dispersos (anexos).

19 Dados obtidos com base em informações sistematizadas pela CARE, não contemplam as dimensões das comunidades que estão em processo de titulação.

caucheiros e com os colonos andinos que começam a chegar à região.

Por outro lado, são instituídos outros espaços políticos que passam a adquirir uma nova importância no contexto de vida “comunitária”: as assembleias, como espaço de tomada de decisão; o trabalho comunitário, como forma de organização da força de trabalho para manter esse novo padrão de assentamento; e a escola, que confere novo status que passa a ser valorizado socialmente. Assim, todos estes aspectos introduzidos, apropriados e transformados pelos Ashaninka, devem ser considerados ao pensarmos no perfil de liderança que passa a ser valorizado no âmbito da vida em *comunidade*.

Neste contexto, a dinâmica de titulação de comunidades nativas no Rio Ene iniciou-se praticamente ao mesmo tempo em que grandes contingentes de colonos andinos chegam à zona, entre os últimos anos da década de 1970 e inícios da década de 1980. Diante da necessidade de se organizar para proteger as terras Ashaninka desta zona, surge a primeira federação Ashaninka no Rio Ene, a *Organización Campa Asháninka del Río Ene* (OCARE), com sede na comunidade evangélica de Centro Tsomabeni (ROJAS ZOLEZZI, 2008).

Nesta fase de início de mobilização Ashaninka, o processo de reconhecimento e titulação nos Rios Ene e Tambo começou em 1979 por meio de um convênio entre o *Centro de Investigación y Promoción Amazónica* (CIPA)²⁰ com a *Dirección Regional Agraria de Junín* (em Huancayo), financiado pela OXFAM *International*.

Conseguimos uma entrevista com Lelis Rivera²¹, que nesta época foi contratado pelo CIPA para fazer parte da equipe de titulação destas comunidades. Ele conta que planejavam iniciar o trabalho pelo rio Apurímac, mas que havia na época um movimento não indígena que impediu que esta equipe entrasse nas comunidades para iniciar os trabalhos de titulação. Os assentamentos desse movimento, liderado por Moisés Gamarra, ocupavam os anexos do que hoje é a comunidade nativa Gran Shinongari, na parte mais baixa do Apurímac.

Decidem então iniciar a titulação pela comunidade de Shimpemchariato, onde o Rio Mantaro se encontra com o Apurímac, formando o Rio Ene. E assim foram realizando o trabalho em ambas as margens do Rio Ene, rio acima. Algumas comunidades do Rio Ene já contavam com o reconhecimento estatal, em outras ainda se fazia necessário realizar esta fase que antecede os trabalhos de demarcação. Nesta

20 O CIPA é uma organização não governamental fundada em 1978, foi a primeira ONG a celebrar convênios com o Estado para titular comunidades nativas na bacia amazônica (Chirif & García Hierro, 2007, p. 185).

21 Comunicação oral gravada de Lelis Rivera, realizada em 15.10.2011, em Lima.

ocasião fizeram o reconhecimento e demarcação de 19 comunidades no vale do rio Ene, desde Shimpemchariato até Unión Puerto Asháninka, que fica praticamente no encontro do rio Ene com o Perené, que juntos formam o rio Tambo. No rio Tambo, fizeram o reconhecimento de seis comunidades, chegando até a comunidade de Cheni. Este trabalho foi realizado entre julho e dezembro de 1979.

Depois esta equipe regressou à Huancayo, onde começaram a fazer o trabalho de gabinete que consiste na elaboração dos planos de demarcação. Para a aprovação destes planos, e posterior titulação, havia um procedimento prévio de apresentá-los para as comunidades, para verificar se estavam de acordo com os mesmos. Assim, regressaram ao Ene em fevereiro de 1980, para realizar assembleias nas comunidades com a finalidade de aprovar estes planos. Entretanto, Lelis Rivera conta como em poucos meses a situação no Ene era completamente distinta daquela que haviam conhecido uns meses antes:

“Cuando regresamos a hacer las notificaciones de plano estaba el Ene absolutamente invadido. Yo cuando había dejado el Ene en diciembre, solamente un mes antes no había un solo blanco o mestizo que no sea Ashaninka en la zona. El único blanco era el padre Mariano Gagnon que estaba en la misión de Cutivireni. Así que me sorprendió totalmente, y regresé a Huancayo sin hacer la notificación de plano.”

Assim, Rivera conta que havia cerca de 500 colonos espalhados em distintas regiões do rio Ene. Estes eram todos andinos, de fala Quechua, provenientes em sua maioria de Ayacucho e Junín. Vieram organizados em cooperativas e associações, alegando que as terras do vale do Ene eram propícias para a agricultura. Diante deste quadro, a equipe de titulação retornou a Huancayo para articular o processo de retirada dos colonos das comunidades. Voltam ao Ene de avião (nesta época já havia uma pista de pouso em Cutivireni), com a presença do diretor de reforma agrária, e com a ajuda do padre Mariano Gagnon, convocam as comunidades do Ene para iniciar a retirada dos colonos. Também reúnem as associações de colonos, e destinam para a ocupação destes a região de Santo Domingo, uma grande área que fica na margem esquerda do Rio Ene, em frente à Cutivireni e Meteni que estão na margem direita.

Posteriormente, o diretor de reforma agrária retorna a Huancayo com as atas de aprovação dos planos das comunidades nativas situadas do alto Ene até Cutivireni. Lelis Rivera permanece na região com uma equipe para seguir com as assembleias de aprovação de planos nas demais comunidades. Entretanto, o trabalho teve que ser

novamente interrompido porque grupos armados do Partido Comunista do Peru Sendero Luminoso (PCP-SL) já estavam se instalando na região:

“Cuando llegamos a la comunidad de Quiteni, que está casi a la puerta del Pongo de Pakitzapango, en la madrugada del día que íbamos a salir ya después de haber hecho la asamblea del día anterior, vino una patrulla de gente armada. Y con insultos nos dijeron que no nos querían ahí ni un minuto más y si queríamos seguir vivos nos retiremos inmediatamente (...) Nosotros agarramos, no decimos una sola palabra, subimos al bote y bajamos (...) Notificamos en otra oportunidad estas comunidades y ahí se quedó el proyecto, dormido completamente. Ha estado dormido hasta donde yo sé hasta el año 85 o 86. Porque el año 83 se funda el Proyecto Pichis Palcazu en la Selva Central con sede en La Merced. Y las comunidades empiezan a reclamar porque las invasiones habían seguido aquí en la zona (...) Para el año 1986 Sendero estaba clavado ahí”

Tanto Lelis Rivera como outras fontes que consultamos indicam que entre os colonos que chegaram ao Ene estavam muitos produtores de coca já inseridos no contexto do narcotráfico, que estava em franca expansão na década de 1980 (CHIRIF, 2003; ROJAS ZOLEZZI, 2008). De acordo com Lelis Rivera, muitos colonos andinos vieram ao Apurímac a partir da década de 1960 com promessas do governo de tornar a região um pólo produtivo. Porém, a infraestrutura prometida nunca chegou a ser instalada, e as produções ficaram estancadas. Assim, diante da falta de alternativas e do aumento pela demanda de produção de folhas de coca, muitos optaram por cultivá-la, já que era facilmente vendida para os narcotraficantes.

A rápida expansão do narcotráfico nos vales dos rios Ene e Tambo sugere que alguns grupos de colonos que se assentaram nesses vales na década de 1980 constituíram os primeiros avanços do Sendero Luminoso, de forma a conseguir financiamento para suas atividades. O controle desta região era estratégico para garantir a comunicação entre as zonas de maior produção, no Apurímac, e o mercado colombiano, e ocultar as poças de maceração que ficavam nesta rota (ESPINOSA DE RIVERO, 1995; CHIRIF, 2003). O frei franciscano Mariano Gagnon (2000) relata, em seu livro *“Guerreros en el Paraíso”*, este momento desde sua atuação junto à Missão de Cutivireni:

“No pasó mucho tiempo antes que una caravana de misteriosos aviones, piloteados por tipos siniestros, empezara a frecuentar nuestra pista (...). Un triángulo de terror empezó a cernirse sobre los Asháninkas y la Misión. Los colonos, con su costumbre de cortar y quemar árboles, se habían apoderado de grandes extensiones de bosques. Los narcos, a pesar de abusar de nuestra pista, ofrecían la

tentación de una “gratificación”. Reclutas del Sendero Luminoso, susurraban en oídos Asháninkas “Ustedes no tienen nada; la gente de los pueblos tiene todo; no es justo; vénganse con nosotros; toma esta escopeta”” (GAGNON, 2000, p. 79)

Assim, a partir do início da década de 80, inicia-se o processo de expansão de bases guerrilheiras do *Partido Comunista del Peru Sendero Luminoso* (PCP-SL) e do *Movimiento Revolucionario Túpac Amaru* (MRTA) na Amazônia Central peruana, que por cerca de duas décadas dominaram grande parte do território Ashaninka. Em termos de localização, o MRTA estabeleceu-se nas províncias de Oxapampa e Chanchamayo, enquanto o PCP-SL ocupou, principalmente, a província de Satipo (*COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN*, TOMO V, p. 244).

As implicações dessa ocupação foram drásticas para a população Ashaninka desta zona. Apesar de não existirem dados precisos, se estima que, de uma população de 55 mil Ashaninkas, cerca de 10 mil foram deslocados à força nos vales dos rios Ene, Tambo e Perené; 6 mil faleceram; e cerca de 5 mil pessoas foram mantidas em cativeiro pelo PCP-SL. Além disso, se calcula que durante os anos de conflito, desapareceram entre 30 e 40 comunidades Ashaninka (*ibid.*, p. 241).

O ingresso do PCP-SL no rio Ene iniciou-se em 1982, pelo corredor fluvial Apurímac-Ene, quando fugiam da contra ofensiva militar de Ayacucho, e em 1990 chegaram a ter controle absoluto em todo rio Ene e no alto Tambo (*ibid.*). Segundo ESPINOSA RIVERO (1995), as ações de Sendero nos rios Ene e Tambo seguiram um padrão similar em quase todas as comunidades. Inicialmente realizavam investidas para saquear as missões, projetos de desenvolvimento, e os poucos comerciantes que havia. Depois, começavam um processo de doutrinação da população, por meio de reuniões em lugares centrais de cada comunidade. Em uma segunda etapa, começavam a levar jovens e crianças, em sua maioria contra a própria vontade, para serem doutrinados nas “escolas populares” e treinados militarmente (*op. cit.*).

Para conseguir obter controle sobre as comunidades, o PCP-SL utilizou diversos mecanismos de dominação e dissuasão, principalmente o medo. Assim, os Ashaninka eram constantemente ameaçados com castigos, torturas e morte, caso não cumprissem as ordens, ou caso demonstrassem descontentamento ou desconfiança. É instaurado um ambiente de controle e vigilância, onde infiltrados eram os “*mil ojos y mil oídos del partido*”, o que gerou um clima de desconfiança no interior das comunidades e das famílias. Inclusive, alimentaram o temor ao exército peruano entre os Ashaninka,

convencendo-os de que os militares iriam matá-los ou violá-los (*COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN*, TOMO V, p. 248-249). Miguel Camaiteri Fernandez, Ashaninka de Oventeni, narra como foi abordado pelo PCP-SL:

“He salido en Satipo y me cuadraron cuatro personas pidiéndome para apoyarles. Eran senderistas, no se sabe quiénes eran, pero las personas que a mí me cuadraron en una calle me llevaron, me dijeron: “Queremos apoyo de ti”. “¿en qué sentido les voy a apoyar?” No sabíamos quiénes eran. Poco a poco nos demos cuenta de quiénes ellos eran. Entonces otra vez volví a mi casa. De allí me han perseguido los pasos. A mí me han puesto papeles en mi puerta diciendo: “Estoy siguiendo tus pasos, mil ojos, mil oídos”. Significaba que si me escapaba por ahí, por ahí me buscarán y me encontrarán. Y al final me han perseguido.” (história registrada e compilada por VEBER, 2009, p. 85).

Quando as bases de Sendero já contavam com um grande número de pessoas sob seu controle, implementaram um sistema de “*Bases de Apoyo*” ou “*Comités Populares*”. Rojas Zolezzi (2008, p. 130), a partir de uma pesquisa com Ashaninkas que estiveram por cerca de cinco anos nos campos criados por Sendero, narra como estavam organizadas as bases de Sendero, de forma a controlar a população Ashaninka:

“El campo estaba dividido en tres secciones, y cada una correspondía a un tipo diferente de fuerza militar y de organización política: la casa del « jefe » o « camarada »; la casa de la « fuerza local »; y el sector de las barracas habitadas por la « fuerza principal ». La casa del « Camarada » nos fue siempre descrita como una gran casa donde habitaba el militante del partido que tomaba las decisiones políticas y militares para todo el conjunto del campo (...) El grupo llamado « fuerza local » habitaba otra casa, y estaba constituido por 10 o 12 militantes del partido, todos quechuas venidos de las altas tierras de los andes. Ellos tenían también su propio depósito de medicamentos y municiones. Finalmente, el grupo llamado « Fuerza principal », estaba constituido por los ashaninka y algunos colonos retenidos en el campo. Constituida por aproximadamente 80 a 100 personas, eran reagrupados en 8 o 10 barracas en las que habitaban en grupos de 8 a 10 personas. Según los campos, los Ashaninka y los colonos estaban mezclados en ellas o no. Las familias estaban separadas en barracas de campos diferentes para evitar que huyeran o desobedecieran las órdenes. Si un miembro de una familia huía o incumplía órdenes, el resto de la familia era ejecutada”

Durante a ocupação do território Ashaninka pelo PCP-SL, desapareceram 14 comunidades Ashaninkas da zona do alto Tambo e todas as 30 comunidades do rio Ene, e cerca de 10 mil Ashaninkas conseguiram escapar ou foram conduzidas pelo PCP-SL a suas bases (*COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN*, TOMO V, p. 251-

253).

Baseados nos testemunhos dos Ashaninkas, que escaparam ou foram resgatados, a Comissão de Verdade e Reconciliação afirma que os *Comités Populares* funcionavam como uma espécie de “campos de concentração”, onde o trabalho forçado, os horários e normas de conduta rigorosos, o não cumprimento das promessas feitas, e a perda da liberdade individual, conduziram os Ashaninka a rechaçar o PCP-SL (*ibid.*, p. 255).

Nesse período o número de mortes resultantes dos assassinatos, anemia, desnutrição e outras doenças foi muito alto, principalmente de crianças. Ainda segundo o relatório da Comissão, os Ashaninka recordam a vida com o PCP-SL como uma etapa desumanizante:

“Como chanchos, escondidos bajo el monte, durmiendo en el barro y comiendo sopa aguada... Ya no sentimos alegre. Si sentíamos triste, ya no comías, pensábamos en la familia, pensábamos en la chacra, no teníamos para comer, ya no dejaban libertad para comer para nuestros hijos, esclavizados. Ya no hacía masato en la vida”²².

No ano de 1990, mais ao norte, os Ashaninka conseguiram organizar exércitos, armados com escopetas de caça e arcos e flechas, e expulsaram os membros do MRTA que estavam estabelecidos em Puerto Bermúdez. Dessa forma, controlaram por si próprios as bacias do Pichis e de Palcazu durante três meses, quando finalmente as Forças Armadas peruanas chegaram à região. Também em 1990, é formado um *ejército Ashéninka* pela diretoria da *Organización Ashéninka del Gran Pajonal* (OAGP), que conseguiu organizar centenas de Ashéninkas, que também evacuou a área de Oventeni que estava ocupada pelo Sendero Luminoso. Estas ações impediram a intervenção do Exército peruano no Gran Pajonal, que com o passar do tempo, passou a fornecer armamentos para o exército Ashéninka (VEBER, 2009, p. 46-47).

A partir de 1991 os Ashaninka dos rios Ene e Tambo se organizam em *Rondas* ou *Comités de Autodefensa*. Espinosa de Rivero (1995) assinala que, embora tenham estrutura e funcionamento similares, podem se distinguir principalmente por sua origem e relação com as forças armadas. As que se encontram no vale do Ene tinham uma articulação muito mais estreita com o exército peruano do que aquelas que são formadas exclusivamente por indígenas e são independentes das forças armadas, como no Rio Tambo e no Gran Pajonal.

Entre os anos de 1991 e 1994, as lutas contra Sendero se intensificaram, por meio

22 Mulher de 28 anos, Puerto Ocopa, *apud Comisión de la Verdad y Reconciliación*, p. 257.

de operações conjuntas entre o Exército peruano e os *ronderos*, nos vales dos rios Ene e Tambo. E assim, paulatinamente, as zonas que estavam controladas pelos senderistas foram recuperadas, e foram sendo libertos os milhares de indígenas que estavam sob o controle do PCP-SL (*COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN*, TOMO V, p. 260).

Nos locais chamados “*Núcleos Poblacionales*”, eram levadas as famílias resgatadas. Nestes, as condições de superlotação, somadas à indisponibilidade de alimentação adequada, e ao estado muito debilitado de saúde com que chegavam as pessoas, fez com que muitos morressem de doenças contagiosas e desnutrição. Além disso, sofriam maus tratos e discriminação pelos militares do exército, em seus intensos interrogatórios e abusos. E havia muitas tensões e conflitos entre famílias provenientes de diferentes comunidades, dependendo do grau com que aderiram ou rechaçaram o PCP-SL (*ibid.*, p. 260-264).

De acordo com Espinosa de Rivero (1995), os *Núcleos Poblacionales* eram assentamentos localizados onde antes estavam comunidades nativas, mas que a partir da década de 1990 passaram a receber pessoas refugiadas de diversas comunidades, chegando a ter até cerca de duas mil pessoas, enquanto uma comunidade nativa tem cerca de trezentas pessoas. O autor indica os cinco principais núcleos: Cutivireni e Valle Esmeralda, no rio Ene; Poyeni e Betania no rio Tambo, e Puerto Ocopa.

Nesses núcleos, a maioria da população é composta por mulheres e crianças, e poucos homens jovens e adultos e anciãos de ambos sexos, que em sua maioria morreram nos conflitos armados. Estas mudanças fizeram com que as mulheres passassem a assumir um importante papel na organização comunal. Além disso, em todas as comunidades e núcleos se constituíram as *Rondas* ou *Comités de Autodefensa*. Estas formas organizativas, para a defesa das comunidades e enfrentamentos contra Sendero, eram formadas por homens a partir de 17 anos de idade, e contavam com um “*comando*” ou *junta directiva* (*op. cit.*).

Outra importante contribuição de Espinosa de Rivero (1995), sobre os *Núcleos Poblacionales*, foi sua reflexão sobre a *militarização da rotina comunitária*, considerando a presença das guarnições militares dentro desses núcleos: “*Así, todos los ronderos forman, izan la bandera, cantan el Himno Nacional y pasan lista antes y después de volver de sus labores habituales (...) También se puede apreciar esta militarización en el lenguaje que utilizan los ronderos, así como en las voces o gritos*

que dan durante sus entrenamientos” (op. cit., p. 139). Além disso, recebiam armamentos e munições do exército peruano.

Segundo o relatório da Comissão de Verdade e Reconciliação, sobre a reocupação do território Ashaninka, a maioria das famílias deslocadas retornou às suas comunidades de origem, com enormes dificuldades de subsistência e reassentamento, bem como sociais e psicológicas. Entretanto, muitas também optaram por se deslocar para comunidades mais distantes, ou permanecer em locais mais afastados, nas partes altas da Cordilheira de Vilcabamba, ou permanecer nas comunidades que as haviam refugiado (*COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN, TOMO V*, p. 271).

Em uma publicação no âmbito da Organização Internacional do Trabalho (em DANDLER et. al., 1998) encontramos dois mapas produzidos por Gonzales U. e Ñaco Rosas, o primeiro retrata os ataques de Sendero às comunidades e a desterritorialização Ashaninka na Selva Central, bem como a estratégia de defesa (agrupamento e organização de exércitos *Ovayeriite*) adotada para um contra-ataque à Sendero. O segundo apresenta o processo de retomada do território Ashaninka, neste segundo momento com uma maior tendência à concentração populacional em comunidades e com uma organização armada para consolidar a retomada do território e população ainda sobre o domínio de Sendero.

É importante ressaltar aqui que Sendero Luminoso não foi totalmente retirado da região, e que famílias Ashaninka permanecem sob o controle do que restou desta guerrilha na Cordilheira de Vizcatán e em uma parte alta da Cordilheira de Vilcabamba (dentro da área da Reserva Comunal Asháninka) que fica acima da comunidade nativa de Meteni (baixo Ene), nas alturas das bacias dos rios Chikireni e Pijireni. Esta última zona é tida pelo grupo guerrilheiro como uma espécie de “santuário”, um local para produção de alimentos, descanso e doutrinação. Atualmente, Sendero Luminoso financia suas atividades com base na exploração ilegal de madeira e no narcotráfico²³, atividades em franca expansão nesta região.

No âmbito das ações governamentais na região, destacou-se o *Programa de Apoyo al Repoblamiento* (PAR), criado pelo governo de Fujimori em 1993 para dar condições de retorno à população afetada pela violência social. Na Selva Central, este programa focou muito mais seus esforços no apoio a retornos organizados de

23 Informação obtida e confirmada por diversos interlocutores, cuja identidade preferimos não evidenciar por questões de segurança dos mesmos. Porém, também é citada no *Plan Maestro de la Reserva Comunal Asháninka*.

campesinos andinos, que nem sempre correspondiam às famílias de colonos que estavam previamente assentados na região (DANDLER *et. al.*, 1998). Desta forma, este programa acabou atuando mais como um fator dinamizador do processo de colonização na região, favorecendo a penetração de novos colonos. Isto dificultou ainda mais as condições de retorno e assentamento dos Ashaninka em suas comunidades, e aumentou a invasão dos colonos andinos em seus territórios (*ibid.*).

As organizações Ashaninka que haviam se constituído no início dos anos 1980, como a OCARE e a *Central Ashaninka del Río Tambo* (CART), tiveram suas atividades praticamente paralisadas no período dos ataques mais violentos de Sendero sobre as comunidades, quando os líderes destas organizações foram assassinados. Segundo Rodriguez Vargas (1993), as organizações Ashaninka na Seva Central passam a um novo período ativo a partir de 1993, quando empreendem ações com vistas a apoiar a população Ashaninka desterritorializada.

De acordo com Ñaco Rosas²⁴, foram realizados duas grandes conferências Ashaninka nos anos de 1993 e 1994, que reuniram líderes Ashaninka de diversas regiões da *Selva Central*. Nestas duas ocasiões, decidem por declarar a região em *situación de emergência*, pela grave situação das comunidades afetadas pela violência social, e criam a *Comisión de Emergencia Ashaninka* – CEA, como instituição indígena responsável por canalizar esforços para apoiar as famílias Ashaninka em seu retorno às comunidades. É neste período que se constitui a *Central Asháninka del Río Ene* – CARE.

Nesta década também se retomam as atividades de titulação de comunidades nativas na região, sendo que no Rio Ene foram tituladas as comunidades de Centro Caparocia e Catungo Quempiri. Também é dado continuidade a um processo de reconhecimento da Cordilheira de Vilcabamba como um complexo de Áreas Naturais Protegidas (ANPs) da já declarada “*Zona Reservada del Apurímac*”.

Assim, entre o final da década de 1990 e inícios da década de 2000, é realizado um convênio envolvendo ONGs peruanas não indígenas (CEDIA, *Asociación para la Conservación del Patrimonio de Cutivireni* - ACPC, IBC), e uma ONG internacional (*Conservation International* – CI), com a participação de organizações indígenas

24 Guillermo Ñaco Rosas é sociólogo, e um importante líder indígena que atuou no nível da Selva Central, apoiando a fundação da *Comisión de Emergencia Ashaninka- CEA e da Asociación Regional de Pueblos Indígenas de la Selva Central-ARPI SC, setor regional da AIDSESEP*. Informações obtidas de um documento de sua autoria cedido pela *Central Ashaninka del Río Ene – CARE, sem data*.

filiadas a AIDSESEP e a CONAP, para a realização de estudos e consultas às comunidades com vistas a criar categorias de áreas naturais protegidas nesta Zona Reservada.

Neste processo de realização de oficinas informativas e consultas às comunidades dos Rios Ene e Tambo sobre a criação da Reserva Comunal Asháninka e do Parque Nacional Otishi, é feito um acordo de que se criem estas áreas, mas que também se realizem as ampliações e titulações de comunidades nativas que estavam pendentes. Se por um lado a categorização das ANPs foi realizado, por outro lado, as ampliações e titulações no Rio Ene permanecem pendentes.

Estes processos haviam ficado sob a responsabilidade da ONG ACPC, que firmou um convênio com o órgão estatal encarregado na época, o PETT, com financiamento das ONGs internacionais *Rainforest Foundation UK* e *Oxfam America*²⁵. No caso do Rio Ene, as comunidades de Paveni e Parijaro tiveram os estudos técnicos concluídos, mas os expedientes ficaram retidos no PETT, e posteriormente no COFOPRI, sendo que atualmente serão retomados pela DRA-Junín.

Além das questões territoriais pendentes de resolução, e dos conflitos resultantes do contínuo avanço da colonização sobre o território das comunidades Ashaninka do Rio Ene, novas ameaças surgem nesta primeira década do século XXI. Desta vez, atreladas a interesses de poderosos empresários nacionais e internacionais, e no contexto de expansão desenfreada das fronteiras econômicas na Amazônia peruana. De acordo com a *Central Asháninka del Río Ene* (CARE, 2011, p. 28), os últimos anos foram marcados pelo avanço intensivo da extração madeireira, da entrega de concessões de lotes petrolíferos e de centrais hidrelétricas que se sobrepõe às comunidades nativas do rio Ene e do rio Tambo.

Em meio a todas essas ameaças, os Ashaninka do Rio Ene estão desenvolvendo várias estratégias para defender seu território, ainda que por caminhos muito diferentes daqueles buscados anteriormente. Organizados atualmente na forma de uma federação que reúne várias comunidades, a CARE, estes vêm realizando encontros, manifestações e processos judiciais nos níveis nacional e internacional, por meio de alianças com organizações não-governamentais indígenas e não indígenas, que visam frear a construção das hidrelétricas de Pakitzapango e Tambo 40 - ameaça tida atualmente como a maior que já enfrentaram.

25 Informações baseadas no relatório de consultoria de Lucila Pautrat, de fevereiro de 2006, que avalia esse convênio.

Nesses discursos de reivindicação, os Ashaninka acionam seus direitos enquanto povos indígenas nos marcos legais nacional e internacional, principalmente no que tange à autonomia territorial, ou seja, de ter controle sobre as decisões que afetam seus territórios.

3.2. Viver em comunidade: novos desafios à organização social e política Ashaninka

Vimos por meio do estudo destes processos históricos a emergência de estratégias de ocupação territorial como mecanismos de defesa dos Ashaninka do Rio Ene frente a novos atores e políticas estatais que se impõe no dinâmico cenário interétnico da região. Estes novos arranjos territoriais demandam organizações políticas que consigam se inserir nas lutas políticas pelo controle (nem que seja relativo) do território.

Se importantes mudanças no perfil das lideranças começam a ser fomentadas com a economia extrativa da borracha, e com o estabelecimento de assentamentos de colonos andinos e missões religiosas no território Ashaninka, também devemos considerar aquelas desencadeadas pela prática estatal de titulação de comunidades e pela experiência de violência social vivida com Sendero Luminoso.

Diante de todas estas transformações, resultantes da formação de comunidades nativas, da criação de organizações indígenas e da necessidade de enfrentamento de situações de conflito, ainda seria possível persistir a organização política Ashaninka “contra o estado”? Que problemas têm enfrentado os Ashaninka do Rio Ene e que soluções/acomodações estes têm desenvolvido para lidar com os desafios de um novo padrão territorial, que passa de grupos dispersos que gozavam de um alto grau de autonomia, à vida em comunidade?

Essa discussão será abordada neste subcapítulo, buscando comparar pesquisas de outros autores, que se aprofundaram nessas questões com grupos Ashaninka no Peru e no Brasil. Pouco material empírico obtido com essa pesquisa pode contribuir com o debate, mas se considerou fundamental explorar estas questões na medida em que elucidam as transformações nas manifestações políticas das organizações Ashaninka que representam conjuntos de comunidades agrupadas em um território mais amplo do que o espaço titulado pelo Estado.

Porque viver em comunidade é viver bem: em busca do *kametsa asaike*

Para compreender as transformações que operam em uma coletividade étnica ao estabelecer uma nova relação com o território a partir da presença colonial, Pacheco de Oliveira (2002) formula o conceito de *territorialização*. Para este autor, o processo de *territorialização* não pode ser pensado somente como uma intervenção estatal ou ato de força externo e arbitrário, mas também como um processo que é vivido e reelaborado pelos indígenas de acordo com seus próprios valores e interesses (*op. cit.*, p. 279).

Esta abordagem desloca o foco de análise dos aspectos destrutivos e reducionistas, para chamar a atenção também para as estratégias de re-semantização que configuram propriamente a dimensão das iniciativas indígenas no processo de *territorialização* (*ibid.*). Com esta perspectiva analítica, buscaremos enfatizar não somente as imposições organizativas que o Estado e agentes externos impõem aos Ashaninka, com vistas a estabelecer as negociações internétnicas. Mas também refletir sobre como estas novas dimensões de organização política são apropriadas e re-significadas de acordo com as novas necessidades e aspirações de grupos Ashaninka em determinadas regiões.

Assim, no capítulo sobre políticas territoriais para povos indígenas na Amazônia peruana, vimos que para a efetivação do reconhecimento estatal de um território é necessário que primeiro o Estado reconheça uma comunidade. E que esse último processo depende primordialmente de dois elementos: a existência de um determinado grupo étnico agrupado em um território; e da existência de uma organização política nos moldes estabelecidos pela Lei de Comunidades Nativas: constituir uma *pessoa jurídica*, o que implica possuir um estatuto registrado em cartório, que estabeleça as formas de tomada de decisão em assembleias, e que nomeie um chefe e outros cargos que representem os interesses dessa coletividade perante os agentes externos.

Porém, compreender os motivos que levaram os Ashaninka do Rio Ene, e de outras regiões da Selva Central, a optarem por viverem mais agrupados, e compreender a emergência de uma organização política nos moldes descritos acima, vai muito além de pensar esta lei como principal fator transformador imposto aos Ashaninka.

Pelo contrário, vimos acima como esta lei foi apropriada por organizações indígenas e outras ONGs que, mesmo enfrentando conjunturas políticas desfavoráveis, utilizaram a Lei de Comunidades Nativas para resguardar fragmentos de seus territórios

que, do contrário, seriam paulatinamente perdidos em um contexto de expansão das fronteiras econômicas. E ainda, como passaram a titular comunidades de um mesmo grupo étnico com continuidade entre seus limites visando manter a integridade territorial que a lei por si só não possibilita.

Entretanto, vimos a partir do contexto histórico dos Ashaninka do Rio Ene, que se assemelha também ao do Rio Tambo, o impacto de três frentes de expansão que dinamizaram os processos de ocupação territorial e organização política: o retorno e instalação das missões religiosas a partir da década de 1950; a chegada dos colonos andinos organizados em cooperativas a partir da década de 1970; e a situação totalitária imposta pela chegada de grupos armados do Sendero Luminoso a partir da década de 1980. Todos estes processos de ocupação do território Ashaninka por agentes externos demandaram novas estratégias organizativas para defenderem-se frente às crescentes ameaças.

Neste contexto, as comunidades nativas propiciam aos que vivem em sua área central, ou nas zonas periféricas e anexos, o acesso a serviços de educação, saúde e proteção das famílias pela vigilância dos comitês de autodefesa, que permanecem nas comunidades e seus anexos. Todos estes aspectos foram ressaltados na consulta às comunidades do rio Ene sobre o que significa viver bem (*kametsa asaïke*): “*vivir seguros y tranquilos en nuestro territorio de siempre*”; “*vivir con una educación que nos mejore y nos de poder como Asháninkas*”; “*vivir sanos con nuestros conocimientos y bien atendidos en la posta y la brigada*”, referente aos serviços médicos; e “*vivir en paz sin sufrir por el terrorismo*” (CARE, 2011).

Apesar deste trabalho não ter focado a educação como uma estratégia percebida pelos Ashaninka como de suma importância nesse novo contexto de lutas, este é um tema que aparece em muitos momentos do trabalho de campo, e deveria ser mais bem trabalhado em um momento futuro. Sua valorização pode ter origens nos esforços educativos das missões religiosas, mas também nos esforços de implementação de uma rede de escolas bilíngues pelas próprias organizações indígenas. O fato é que são uma importante referência de qualidade de vida e são vistas como instrumentos de poder pelas lideranças de organizações indígenas no Rio Ene, desde que adaptadas para ensinar de acordo com os valores morais cultivados pelos Ashaninka.

Outras vantagens de viverem próximas umas famílias das outras é a intensificação das relações entre parentes e vizinhos, que podem se convidar com mais

frequência para compartilhar o *masato* e outros alimentos valorizados pela cultura Ashaninka, contar histórias e dar risadas, jogar partidas de futebol e vôlei nas quadras que existem na comunidade, enfim, práticas culturais idealizadas para o *ashaninkasanori* (autêntica pessoa).

De acordo com o documento produzido pela CARE (2001, p. 12) com base na consulta às comunidades do Rio Ene, o *ashaninkasanori* é aquela pessoa que sabe cumprir as regras de conduta, não escritas, mas vividas, as regras dos tempos de seus avós, mas que seguem vigentes: “*saber comportarse, saber invitar, saber recibir, saber celebrar, saber comer, y así poder vivir como gente (asháninka)*”. Assim como o descreve uma pessoa da comunidade nativa de Quempiri:

“Yo vivo acá, tomo mi masato, en la comunidad somos todos vecinos, vivimos bien sin hacernos problemas, todos vamos a pescar y comemos con nuestras familias, invito a mis hermanos cuando mi mujer cocina. De repente mis vecinos hablan mal a mis espaldas, pero yo no, no me gusta hablar a las espaldas de la gente” (CARE, 2011, p. 13).

Neste sentido, destacamos como uma importante reflexão acadêmica sobre essas transformações no âmbito comunitário Ashaninka a tese de doutorado de Juan Pablo Sarmiento Barletti (2011) desenvolvida junto às comunidades Ashaninka no baixo Urubamba. Ao longo de sua tese, Sarmiento Barletti desenvolve várias reflexões sobre o *kametsa asaike* para os Ashaninka com quem conviveu, e percebe uma dualidade inerente às percepções sobre a vida em comunidade. Os aspectos ressaltados acima também foram valorados pelos Ashaninka do baixo Urubamba. Porém, este autor também percebe uma contradição, porque a maior proximidade entre as pessoas também leva a mais oportunidades de conflito, apesar de serem ensinados desde jovens a controlar suas emoções negativas contra outras pessoas da comunidade.

Se antigamente as situações de conflito poderia levar à que uma das partes deixasse a comunidade, atualmente esse processo acarreta em uma série de dificuldades, pois as casas já são construídas com madeira e tetos de calamina (muito caras para serem abandonadas) e a transferência das crianças da escola de uma comunidade à outra também é um processo muito burocrático (*ibid.*). Assim, Sarmiento Barletti desenvolve em sua tese reflexões sobre as inovações criadas no âmbito comunitário para resolver os conflitos, indicando inclusive a emergência do poder de coerção na liderança comunitária (*ibid.*, p. 222-232).

Interessa-nos apresentar também as contribuições da pesquisa de José Pimenta

(2008) sobre o processo de *territorialização* dos Ashaninka do rio Amônia, localizados na Amazônia brasileira, na região de fronteira com o Peru, a partir do qual podemos traçar um diálogo muito próximo com as reflexões de Sarmiento Barletti. Neste artigo, Pimenta (2008) identifica os Ashaninka como atores ativamente engajados na luta pelo reconhecimento de seu território, e que viram no agrupamento na forma de “comunidade” novas possibilidades de ações: o controle da invasão do território por madeireiros e caçadores de fora; a organização de uma cooperativa para venda de artesanato, que permitiu se libertarem progressivamente da dependência econômica dos patrões madeireiros; a criação de uma escola, cujo principal objetivo é formar novas lideranças para atuar como intermediárias entre o mundo dos brancos e o mundo Ashaninka (PIMENTA, 2008).

Segundo Pimenta, com a criação da comunidade, o padrão de assentamento tradicional dos Ashaninka mudou, mas a nova reordenação não aconteceu de modo arbitrário e não rompeu totalmente com modos antigos de organização social (ibid., p. 131). Algumas famílias ainda vivem dispersas, nos limites da terra indígena, e uma análise cuidadosa evidenciou que os Ashaninka do rio Amônia permanecem organizados em pequenos grupos familiares em torno de um chefe de família. Embora mais concentrados, os diferentes grupos familiares ainda mantêm sua distinção (ibid., p. 132).

Pimenta identificou também novos mecanismos de solidariedade na vida em comunidade: nos trabalhos comunitários, na realização mais frequente de cerimônias com os vizinhos, e no surgimento de novos rituais, como assembleias ou reuniões coletivas, mutirões periódicos, partidas de futebol, etc. Enfim, a vida em comunidade tornou-se símbolo da liberdade, contrastando com o antigo regime explorador no sistema de extração da madeira em que antes estavam envolvidos (ibid., p. 136).

Por outro lado, Pimenta também registrou em sua pesquisa descontentamentos e insatisfações com a vida em comunidade. Numa primeira ordem, relacionadas à visão cultivada pelos que vivem na comunidade em relação aos grupos familiares que vivem mais distantes, próximos da fronteira com o Peru, os quais optaram por uma vida mais independente. Essas famílias são muito respeitadas pelos que vivem na comunidade, que as veem como “as mais tradicionais”, as que seguem “os costumes antigos”, portanto, desempenham um importante papel simbólico no imaginário da comunidade como uma fonte inesgotável de etnicidade (ibid., p. 138).

Além disso, numa segunda dimensão de insatisfações levantadas por Pimenta, está a concentração do poder político e econômico, gerado pelas funções remuneradas e pela direção da cooperativa, que acabam por acentuar a diferenciação social e a desigualdade econômica entre as famílias (ibid., p. 139-141).

Assim, uma análise comparada dos resultados das pesquisas mencionadas acima junto às comunidades Ashaninka no Peru (baixo Urubamba) e no Brasil (rio Amônia), sugere que existe uma certa tensão entre as inegáveis vantagens da vida em comunidade e uma perspectiva idealizada de viver bem atrelada a uma ideia de liberdade e autonomia familiar. Sugere também que certas inovações e re-significações se tornam necessárias para manter a coesão social. Por outro lado, muitas famílias Ashaninka permanecem vivendo fora das comunidades, em constante trânsito entre um território mais amplo, apesar das crescentes ameaças a esse estilo de vida.

No caso do rio Ene, a região atualmente reconhecida pelo Estado peruano como a Reserva Comunal Asháninka, é um território historicamente apropriado e habitado por famílias Ashaninka. São dezenas de famílias que habitam esse território, com relações de parentesco e comércio com as famílias que vivem nas comunidades localizadas mais abaixo, que variam no grau de intensidade (PLAN MAESTRO DE LA RESERVA COMUNAL ASHÁNINKA, 2011). Estes habitantes que se encontram na parte alta da Cordilheira de Vilcabamba são designados por aqueles que vivem mais abaixo como os *kanoja sati* (que vivem nas alturas). Constituem tanto grupos familiares que vivem nessa região há gerações, muitos buscando escapar de conflitos da época das correrias e de Sendero Luminoso (*ibid.*).

A CARE fez um trabalho de pesquisa para conhecer melhor a realidade dessas famílias que vivem nas alturas, e certamente conta com um material interessante sobre as percepções de ambos os lados (os que estão na comunidade e os que estão nas alturas). Sobre este trabalho da CARE, comenta Ruth Buendía (presidenta da CARE) durante o evento *Octubre Asháninka*:

“A raíz de que decían que habían Ashaninkas aislados, y que ellos no tienen derecho, nosotros de la Central Asháninka del Río Ene hemos ido a confirmar si ellos existían, y quienes son ellos. Porque unos decían que no, son “amigos”, o sea, son terrorismo, entonces nosotros hemos ido a ver. Gracias a este trabajo hemos afirmado que nuestros hermanos Ashaninka, que están dentro de la Reserva y del Parque Nacional Otishi, vienen hacer intercambio con las comunidades que están dentro de la ribera del río, los que técnicamente los entienden como “contactados” [risos]. Entonces

ellos están dentro, ahí es su desenvolvimiento, es su territorio, donde han vivido antes que se creara Ley de Áreas Naturales protegidas, Antes de que se reconozca que esta área es el Parque y la Reserva”

Por essa argumentação, talvez o ponto crucial de debate para a CARE não seja a diferenciação das famílias que vivem dentro e fora das comunidades e a classificação dos que vivem nas alturas com termos como “em isolamento voluntário”. O que parece mais interessar à CARE é dar visibilidade à pré-existência destas famílias à criação das ANPs, e assim afirmar os direitos territoriais destas famílias sobre esta área que ocupam. Enfim, não alongaremos essa discussão, tendo em vista que carecemos de pesquisa empírica junto às comunidades do rio Ene para contribuirmos para este debate. E indicamos como um possível esforço de pesquisa futuro aprofundar essa questão junto às comunidades do Rio Ene.

Desafios à organização política Ashaninka no contexto da vida em comunidade

Em seguida, procuraremos problematizar o tema das lideranças Ashaninka neste âmbito comunitário, dinamizadas pelos contextos apresentados. De um lado, temos um chefe cujo poder é instituído pela comunidade, que o elege por determinadas características apreciadas neste novo contexto. E, ao mesmo tempo, a este chefe também é atribuído um poder que lhe conferem os agentes externos à comunidade, que por meio deste negociam assuntos que interessam a esta coletividade.

Esta liderança tem que lidar então com um processo de mão dupla para estabelecer a sua *legitimidade*, aquela conferida internamente pela sua capacidade de manter a coesão social no âmbito comunitário, e aquela que é atribuída desde instituições externas, tanto por outras organizações indígenas, quanto ONGs, empresas madeireiras e petroleiras, e instituições governamentais.

Na análise de Veber (2009), a liderança tradicional, em alguma medida, parece haver cedido caminho à assembleia comunal, onde as decisões são tomadas conforme estabelecido na Lei de Comunidades Nativas. A autora também descreve as qualidades implicadas atualmente no papel de liderança: alfabetismo, destrezas com a língua espanhola, conhecimento jurídico das leis relevantes para as comunidades, saber manejar as relações com autoridades públicas, representantes do governo, e sociedade nacional peruana, entre outras (*ibid.*, p. 50).

Ainda de acordo com esta autora, alguns líderes indígenas do estilo tradicional

tem se adaptado a essas novas qualidades, mas parecem ser cada vez mais escassos, e têm cedido terreno nos últimos anos para os mais jovens. Estes últimos, por sua vez, têm que se esforçar para ganhar a experiência, a autoridade pessoal e as habilidades de comunicação que caracterizam os líderes tradicionais (*ibid.*).

Dessa forma, mesmo que novos conhecimentos e práticas sejam necessários para entrar no jogo político em um cenário de maior complexidade, o que ainda parece ser central para um líder Ashaninka, é demonstrar o seu poder de persuasão. Ou, nas palavras de Bourdieu, a sua *força de elocução*, relacionada com sua capacidade de fazer crer na sua veracidade e na sua autoridade (BOURDIEU, 2010 [1989] p. 186).

Sobre este tema, também trata Sarmiento Barletti (2011) em sua tese sobre os Ashaninka do baixo Urubamba. Na análise deste autor, duas habilidades são sumamente valorizadas para conferir prestígio, ou carisma, a uma liderança Ashaninka: *saber hablar* (saber falar) e *saber aconsejar* (saber dar conselhos). Saber falar implica na desenvoltura do seu poder de persuasão e convencimento, demonstrando ter conhecimento sobre o que fala e sabendo controlar suas emoções (*ibid.* p. 234).

Pressupõe então o domínio de dois importantes tipos de conhecimento: aquele necessário para interagir com os agentes externos, e assim mediar as relações positivas e negativas da comunidade com estes atores; e aquele que o torna um bom conselheiro no âmbito interno, capaz de promover a coesão social e evitar conflitos, ou seja, conhecer bem e praticar os princípios do *kametsa asaïke* (viver bem) (*ibid.*).

Em relação ao poder do chefe, Sarmiento Barletti (2011) argumenta que existe uma força interna que busca impedir que este chefe exerça o poder de coerção. Na região do baixo Urubamba, muitas famílias tiveram a experiência de serem explorados por patrões das fazendas e empresas madeireiras que se instalaram nesta região, e abominam qualquer tipo de ordem que os obrigue a trabalhar para uma finalidade que não lhes interesse diretamente. Esse tipo de comportamento por parte de um chefe faz com que perca sua legitimidade interna, e o coloca em risco de ser retirado do cargo (*ibid.*, p. 236-240).

Por outro lado, conforme vimos na primeira parte desta dissertação, mesmo que exista uma força interna que busca limitar o poder de coerção do chefe, forças externas também podem atuar em um sentido oposto. Atualmente, a própria legislação peruana investe um poder de negociação ao chefe que o legitima a tratar diretamente dos interesses da comunidade perante agentes externos. Conforme veremos adiante, as

empresas petroleiras e madeireiras, com interesses nos recursos naturais dentro das comunidades, tem se utilizado da estratégia de estabelecer negociações diretas com os chefes, buscando convencer-lhes a assinar contratos, ou acordos ilícitos, que muitas vezes vão prejudicar a comunidade.

A corrupção de alguns chefes, e mesmo a dificuldade em administrar recursos e controlar a extração de madeira por essas empresas, têm sido causa de inúmeros conflitos no Rio Ene, na mesma comunidade ou nos limites entre comunidades. Essa situação é agravada quando a corrupção passa também pelos órgãos ambientais que deveriam fazer a fiscalização. Muitas comunidades estão devendo para as empresas madeireiras, como é o caso da comunidade Unión Puerto Asháninka.

Segundo nos informa Jonatan Charete²⁶ (presidente da OCARE, que representa a comunidade de Centro Tsomaveni), muitos chefes deram uma “carta de poder” à empresa madeireira, que trabalhavam nas comunidades com seu próprio pessoal, sem que fosse possível para a comunidade ter muito controle sobre a retirada da madeira. Levando em conta a ausência estatal na prestação de serviços de saúde e transporte na região, sempre que alguma família necessita de recursos para se deslocar para Satipo para atendimento médico, o chefe da comunidade pede um “adiantamento” para o empresário, aumentando cada vez mais as dívidas da comunidade.

O mesmo ocorre quando o chefe necessita ir à Satipo para fazer gestões políticas no interesse da comunidade, e usa o recurso da venda da madeira para sua hospedagem, alimentação, deslocamento, entre outros gastos. Enfim, os recursos que dispõe hoje as comunidades do rio Ene para cobrirem suas despesas com saúde, transporte, moradia, entre tantos, é proveniente da venda da madeira. O problema é que este recurso muitas vezes não é bem administrado pelos chefes, mesmo que tenham as melhores intenções, e muitas comunidades estão endividadas, apesar de serem as que possuem os recursos madeireiros.

Apesar de pouco material empírico sobre o tema das lideranças nas comunidades do Rio Ene, procuramos agregar neste subcapítulo contribuições de autores que refletem sobre este tema em pesquisas desenvolvidas junto aos Ashaninka no Peru e no Brasil. A título de conclusão desta parte, vimos que grupos Ashaninka em distintas regiões permanecem vivendo da forma mais tradicional, e é possível que seus sistemas políticos se aproximem mais daquele que Clastres denomina como “a sociedade contra o estado”.

26 Entrevista em Satipo, 07/11/11, comunicação oral.

Porém, levando em consideração os contextos de subsequentes conflitos territoriais vivenciados pelos Ashaninka de diversas regiões, a opção de agrupar famílias e viver em comunidades se mostrou a estratégia mais eficaz para assegurar parte de seus territórios. Nesse processo de *territorialização*, novos elementos são incorporados ou transformados na vida em comunidade, porém sobre os alicerces dos valores e práticas culturais Ashaninka. Um processo semelhante ocorre com o papel da liderança, que têm a difícil tarefa de buscar o equilíbrio em um sistema político sobre o qual atuam forças internas e externas muitas vezes com interesses opostos.

Capítulo 4. Organização Política Ashaninka no contexto das Comunidades Nativas do Rio Ene

Buscaremos neste capítulo explorar, a partir da história e das ações da Central Ashaninka do Rio Ene, as sofisticações organizativas que emergem em um contexto de mudança dos quadros de interação étnica a partir da década de 1980. Certamente, pelo pouco tempo que foi possível compartilhar dos esforços organizativos desta instituição, não pretendemos aqui esgotar todas as facetas que envolvem essa proposta. Mas sim, objetivamos sacar dos materiais obtidos e sistematizados - eventos, ações cotidianas, entrevistas, publicações, notas de imprensa, entre outros - elementos que nos permitam iluminar ou direcionar a discussão acerca do cenário interétnico extremamente cambiante e volátil que lança continuamente novos desafios a essas organizações. Por outro lado, estas não são passivas nesse processo, pois suas iniciativas (seja ou não em alianças com agentes externos) também determinam novos rumos – pelo menos desejados – a esse sistema de relações.

Por fim, partiremos para uma reflexão acerca das mudanças no foco do poder político que emergem em um contexto de muitas esferas organizativas sobrepostas: a organização política “tradicional”, que preza pela autonomia de grupos familiares; a organização política em comunidade, como um processo impulsionado pelo Estado, que implica a conformação de uma junta diretiva eleita por uma assembleia comunal, sobre a qual tratamos acima; a organização que representa um conjunto dos tipos anteriores (chamadas aqui de federações), que se por um lado é capaz de mobilizar forças externas que aumentam o poder de resposta, por outro lado são constantemente desafiados internamente para manterem sua legitimidade; as organizações que unem federações, sejam em instâncias que unem apenas organizações indígenas, como também aquelas que criam espaços de poder compartilhados com o governo e organizações não governamentais não indígenas.

Esses múltiplos cenários de organização política lançam desafios de ordem analítica para a pesquisadora: no caso da Central Ashaninka do Rio Ene, até que ponto se estendem suas relações com outras organizações a fim de delimitar o sistema político na qual se insere? Nesse caso, além das organizações Ashaninka com as quais compartilham decisões sobre um território comum, também se deve considerar nesse sistema os grupos de colonos que também influenciam nas dinâmicas locais. O mesmo

se poderia ponderar em relação às instituições religiosas, organizações não governamentais e governamentais que parecem influenciar nos processos decisórios e que orientam suas ações.

Com esse subitem, procuraremos refletir sobre essas questões mais no sentido de gerar questionamentos para investigações futuras do que buscar respostas, já que o campo realizado não permitiu conhecer e estudar essas múltiplas relações com a profundidade necessária. Mesmo assim, propomos esse esforço reflexivo com vistas a traçar caminhos que orientem compreensão dessas múltiplas relações em um nível mais estrutural em trabalhos futuros.

4.1. A CARE: transformações de uma organização com a complexificação dos quadros de interação interétnica.

Neste subcapítulo, vamos centrar a atenção nas mudanças no foco de atuação da Central Ashaninka del Río Ene (CARE). Desde sua fundação, como *Organización Campa Asháninka del Río Ene* (OCARE), com maior ênfase na luta contra o Sendero Luminoso, e em ações de atenção às populações deslocadas (*desplazadas*), à conformação e manutenção dos comitês de autodefesa, e ao retorno à reocupação territorial. Em 2006, com a eleição de Ruth Buendía, uma nova gestão foca na formalização e estruturação da CARE, articulação com ONGs nacionais, internacionais, governos e outras cooperativas locais para execução de projetos e campanhas contra a instalação de empreendimentos extrativos (petróleo) e energéticos (hidrelétricas) em seu território, ou os *novos senderos*, como são denominados por alguns Ashaninka.

A partir da área de atuação da CARE (pois esta não é a única organização Ashaninka que representa comunidades no Rio Ene) buscaremos refletir sobre a tensão constante relacionada à legitimidade de representação na região do Rio Ene. Outro fator que chama a atenção na CARE é a eleição por dois mandatos consecutivos de uma mulher para a presidência desta organização. Buscaremos abordar os possíveis fatores que contribuem para esse fato, bem como as vantagens e desafios percebidos pelos atores entrevistados sobre o papel das mulheres como líderes em esferas políticas.

A transformação da CARE diante da complexificação dos quadros de interação interétnica

A conformação de organizações Ashaninka na bacia do Rio Ene tem início na década de 1980. A primeira organização criada foi a *Organización Campa Asháninka del Río Ene* (OCARE). Segundo seu atual presidente, Jonatan Charete, a principal motivação para sua criação era frear as crescentes invasões dos colonos que chegavam à região nesta década²⁷. A OCARE foi formada com sede na comunidade evangélica de Centro Tsomabeni, e desde então vem sendo dirigida por membros da família Charete.

Rojas Zolezzi (2008) indica que o então presidente da OCARE, Isaías Charete, atuou na negociação de terras com os colonos que chegavam ao Ene. Dessa negociação, resulta que se destina à ocupação dos colonos parte do território Asháninka, na margem esquerda do Rio Ene. Esta decisão, segundo Rojas Zolezzi “*generó que este líder perdiera su popularidad, siendo incluso acusado de haber recibido dinero a cambio de estos terrenos*”.

A perda de prestígio de Isaías Charete entre os Ashaninka foi aproveitada pelo Sendero Luminoso, quando o acusam de corrupto e o assassinam em janeiro de 1989. Em seguida, assassinam também seu irmão, Lucas Charete, que era nesse período promotor de saúde nesta comunidade (ROJAS ZOLEZZI, 2008). Estes fatos geraram o deslocamento de parte dos habitantes desta comunidade para o Alto Chichireni, onde começam a organizar-se para resistir ao avanço do Sendero Luminoso. OCARE realiza um congresso em 1993 para unir forças com outras comunidades que também haviam sido deslocadas, e conseguir apoio do exército peruano com armamentos e medicinas (*ibid.*).

No ano seguinte foi formada outra federação de comunidades do Rio Ene. Desta vez, buscando maior representatividade entre as comunidades, dado que os esforços de OCARE estiveram sempre voltados para interesses de setores da Comunidade de Tsomabeni. Esta nova federação, a *Central Ashaninka del Río Ene – CARE*, surgiu no período de embates mais intenso com Sendero Luminoso. Segundo fala de sua atual presidenta, Ruth Buendía, desde a fundação da CARE em 1994, “*diez años se ha perdido muchas veces en solamente perseguir a los senderistas, pacificar toda la cuenca del Río Ene*”.

27 Entrevista em Satipo, 07/11/11, comunicação oral.

Poucas informações conseguimos sobre a atuação da CARE nestes dez anos. Na bibliografia acessada que trata sobre as organizações de *Rondas* ou *Comités de Autodefensa* entre os Ashaninka da Selva Central e sobre a situação de desterritorialização e concentração de grupos Ashaninka nos chamados *Núcleos Poblacionales*, não são feitas referências à atuação da CARE. Entretanto, foi enfatizado no evento *Octubre Ashaninka*, e confirmado nas entrevistas, que esta atuação foi efetiva, tanto na organização dos *Comités de Autodefensa* e do apoio estatal via programas específicos para esta região, quanto no apoio à reocupação das comunidades conforme eram recuperadas do domínio de Sendero Luminoso.

É importante contextualizar que a atuação da CARE acontecia em articulação com a *Comisión de Emergencia Asháninka* (CEA), organização indígena criada em 1995, com o objetivo de atuar na recuperação das comunidades deslocadas pelos conflitos armados e na titulação de comunidades nativas. E que também realizava ações em conjunto com a *Central Asháninka do Río Tambo* (CART) e com a *Central de Comunidades Nativas de la Selva Central* (CECONSEC).

Ruth Buendía conta que a CEA tinha fundos para ajudar o repovoamento, mas que havia muitos problemas na distribuição dos benefícios para as comunidades, o que gerava desconfiança sobre o gasto dos recursos. Por outro lado, Ruth menciona que a CEA também promovia oficinas de capacitação em temas como liderança e direitos humanos. E foi nesse âmbito que ela iniciou sua inserção no meio político, a qual resultou futuramente em sua indicação para o cargo de *asuntos femeninos* na CARE, pelo então presidente da CARE, Raul Vega. Até então, esse cargo era ocupado por uma colona²⁸.

Isso porque, nesse período, também eram representados pela CARE os colonos que conviviam com os Ashaninka nos *núcleos poblacionales* e comunidades do Rio Ene. Para Ruth Buendía, essa aproximação entre colonos e Ashaninkas se fazia necessária nos esforços de enfrentamento dos conflitos em que ambos estavam envolvidos, pois “*había que unirse frente a la violencia*”²⁹. Como veremos adiante, o compartilhamento desta experiência de violência entre colonos e Ashaninkas, criou novas possibilidades de relacionamentos entre grupos. Principalmente no que diz

28 Comunicação oral de Ruth Buendía, com registro escrito, realizada em 14.11.2011, na sede da CARE, quando Ruth Buendía conta a história de sua atuação política.

29 Comunicação oral de Ruth Buendía, com registro escrito, realizada em 04.11.2011, na sede da CARE.

respeito ao estabelecimento de novos assentamentos colonos entre diversas comunidades Ashaninka do Rio Ene.

Nesse sentido, o sentimento comum de evitar o conflito e a violência, muitas vezes impede que ações sejam tomadas no sentido de se garantir a integridade do território titulado para os Ashaninka, bem como em evitar que famílias colonas se integrem às comunidades, inclusive em suas instâncias políticas.

Construindo a *credibilidade* na CARE

Quando a história da CARE foi abordada nas entrevistas e discursos presenciados, existe uma forte tendência em dividir o tempo em dois períodos: o período anterior e o período posterior à gestão de Ruth Buendía como presidenta da CARE. São muitos os argumentos que sustentam essa percepção temporal. Estes se relacionam tanto com questões pertinentes ao escopo de atuação e à estrutura física e reconhecimento jurídico da CARE, quanto às questões que dizem respeito à *credibilidade* de seus dirigentes perante as comunidades.

Este conceito de *credibilidade* que Ruth Buendía utiliza guarda relação com aquele que discutimos acima no que tange à liderança da comunidade, mas em outro nível organizativo. Assim, buscaremos perceber como se constrói a credibilidade ou legitimidade, a partir da suposta percepção da divisão temporal no que tange à atuação da CARE. Para tanto, veremos um trecho da fala de Ruth Buendía, durante o evento Octubre Asháninka:

“Entonces, después de estos 10 años yo vengo desde mi gestión en 2005, empiezo a estructurar la institución CARE que no tenía nada de credibilidad, solamente se conocía en fuerza de pacificar, nada más. Pero nunca ha hecho incidencia en atenciones sociales, se ha abandonado muchas veces la educación, la salud, cuestiones territoriales. En estos tiempos, 2005 ya era tiempo de venta de maderas ilegales en las comunidades por los jefes de las comunidades, ya era boom vender madera, la más fina que es caoba, todas las comunidades han vendido ilegalmente. Pero quién se lucraba con esta venta de madera? Solamente jefe de las comunidades, jefe, su familia, y sus diez agregados. Entonces, analizamos nosotros como CARE, yo como mujer no tenía tampoco credibilidad en liderazgo y en organización. Hay que tener en cuenta que decían los hombres: que va hacer mujer Ashaninka? Ya van a entrar las empresas madereras, ya nos van a meter los colonos en nuestro territorio. Entonces, he escuchado eso, me dijeron directamente, pero no es así. (...) Entonces, empezamos como CARE, en 2006 solicitamos un financiamiento de cooperación alemana para fortalecimiento de CARE, para implementar su oficina, un abogado, era como un subsidio. Pero no nos daban directamente el dinero, sino que pagaban un personal. Empezamos a

coordinar con el equipo técnico que conforma ahora la CARE. Y había una ONG que se llama ACPC. Que trabajaba con la Rain Forest Inglaterra para hacer titulaciones y ampliaciones de comunidades y reconocimiento de áreas naturales protegidas de la reserva, que es el parque ahora. Pero no se cumplieron las titulaciones y ampliaciones de las comunidades a pesar de que tres años se había ejecutado el proyecto. Y en esta fecha, 2005, las comunidades pidieron a ACPC: Como es eso? Como es posible, tres años se ha financiado y no se ha logrado nada de las titulaciones y ampliaciones hasta ahora! Nosotros como organización estamos haciendo seguimiento, quién sabe este año en diciembre salen las titulaciones de las comunidades Paveni y Parijaro. Entonces, ahí conozco a Rain Forest, conversamos directamente con su representante de aquellos tiempos, y decidimos entonces que vamos aprobarlo, queremos trabajar directamente la financiera. Entonces, no es también que tienes carita bonita, o me das pena, te voy a dar los fondos directamente. De ahí presentamos una propuesta, un proyecto, que se convirtió en un programa que gracias a este estamos haciendo ahora subproyectos, que es de áreas naturales protegidas, linderamiento, actividades productivas. En relación al productivo, hay muchas necesidades que se veía en las comunidades. Después de la violencia social hubo carencias de atenciones. Si llegaba apoyo, llegaba una gotita y nada más, no llegaba para todos. Por eso, en las comunidades, el pretexto de los jefes era vender madera para las necesidades de las comunidades, hasta ahorita lo hacen. Venden madera para la necesidad y gestión de la comunidad, pero sin embargo no hay desarrollo de la comunidad. Entonces la CARE hace diagnostico, que es donde empieza nuestro trabajo con Kametsa Asaïke. Han visto ayer en la exposición de Kametsa Asaïke, donde hemos presentado las raíces que han reflejado como tenemos que trabajar en las comunidades, en la economía, para salir de este problema que reina en las comunidades”³⁰.

Um primeiro aspecto que é marcado na fala de Ruth Buendía reside na dificuldade que tem uma organização intermediar a relação entre comunidades do mesmo povo, mas com múltiplos interesses e organização política interna própria, e atores sociais externos- empresas madeireiras, empresas petroleiras, associações de colonos, funcionários estatais, ONGs - com interesses difusos voltados para o território Ashaninka. O fato de CARE ter iniciado sua atuação em um momento crítico, talvez tenha impedido seus dirigentes enxergar as futuras dificuldades que determinadas alianças poderiam resultar, tanto em relação às perdas territoriais para os assentamentos colonos, quanto às difíceis situações em que se veriam vinculadas muitas comunidades por contratos mal geridos com as empresas madeireiras. Dado o contexto em que nasceu a CARE, seu principal objetivo era “*salvar vidas y recuperar la paz*” (CARE, 2011, p. 4).

Assim, essa divisão temporal relaciona-se ao amadurecimento da CARE em um processo de reflexão sobre os antigos e novos problemas que vinham enfrentando as comunidades. Por isso, o marco de 2005 não pode ser relacionado somente a uma nova

30 Trecho de discurso gravado durante o evento *Octubre Ashaninka*, em 26.10.2011, em Lima.

gestão da CARE, mas também às urgentes necessidades de mudanças em suas estratégias em um contexto mais complexo em que “*a los viejos problemas como las invasiones de tierra y la violencia, se unían otros nuevos como los proyectos de infraestructura y la presión sobre los recursos*” (CARE, 2011, p. 4).

Para tanto, o primeiro passo foi investir em esforços para dar a esta organização estrutura mínima para operar dentro dos padrões possíveis neste *quadro de interação interétnica*. Ou seja, cadastrar-se no sistema estatal de reconhecimento de pessoa jurídica, os *Registros Públicos*. Este processo não teve somente efeitos no sentido “legalizar” sua atuação, pois também foi acompanhado de reformulações em seu estatuto, de forma que este representasse os interesses das comunidades, e não fosse somente uma cópia dos modelos de estatuto das organizações andinas. Essas reformulações, feitas em Assembleia da CARE em 2005, também incluíram a retirada dos colonos do âmbito de representação da CARE³¹.

Para viabilizar essa estruturação, a CARE executou um projeto com fundos da cooperação alemã, viabilizado por intermédio da ONG ACPC, para instalar uma oficina e fortalecer a atuação de sua *junta directiva*. Ruth menciona também a execução de um projeto de implementação de organizações indígenas apoiado pela ONG CIPA. Bem como da co-execução de um projeto junto com a ARPI (*Asociación Regional de Pueblos Indígenas de la Selva Central*) – derivada da *Comisión de Emergencia Asháninka* (CEA), organização indígena regional da qual CARE é filiada – que consistia na construção de escolas nas comunidades do Rio Ene.

Até este momento, CARE ainda não executava diretamente os recursos dos projetos, pois estes eram sempre intermediados por outras organizações. Esta relação muda consideravelmente com a experiência que CARE desenvolve com a ONG *Rain Forest Foundation*, que repassa os fundos diretamente para a CARE. Assim, nesta nova fase, CARE ampliou suas áreas de atuação, inserindo em seu quadro profissionais especializados nas linguagens e procedimentos de suas áreas de interface: elaboração de projetos para acessar fundos; procedimentos de titulação de comunidades; procedimentos para reconhecimento de áreas naturais protegidas; controle nos contratos e autorizações para exploração de madeira; ações judiciais e organização política contra a instalação de lotes petroleiros e construção de hidrelétricas no território das

31 Comunicação oral de Ruth Buendía, com registro escrito, realizada em 04.11.2011, na sede da CARE.

comunidades do Rio Ene; entre outros.

É importante ressaltar que esse processo de “estruturar” a CARE, diante de um novo cenário, também foi acompanhado de esforços no sentido de “*estar preparada para ser la voz que transmite las múltiples voces de las comunidades y las familias asháninkas del Ene. La que respalda las aspiraciones de las comuneras y comuneros y permite que estas vayan haciéndose realidad*” (CARE, 2011 p. 5). Assim, as transformações pelas quais passa a CARE nos últimos anos contempla também uma grande preocupação em construir a *credibilidadade* em meio às comunidades do Rio Ene. Ruth Buendía conta que no início da sua gestão “*no había nada de legitimidad en CARE, las comunidades iban a la municipalidad*” para buscar apoio às suas necessidades³².

De acordo com as intenções dos discursos presenciados, construir a *credibilidadade* ou *legitimidade*, implica não somente ter eficácia na condução dos interesses das comunidades, por meio da captação de recursos para projetos e execução de ações visando estes interesses. Implica também *saber escutar* o que querem as comunidades e colocar estas múltiplas vozes em um plano de ação institucional que reflita diretamente estes interesses internos.

É no escopo de amadurecimento deste processo de construção da legitimidade da CARE perante as comunidades do Ene, que esta elabora um projeto para consultar as comunidades do Rio Ene sobre o que seria a base do *viver bem Ashaninka*, o *Kametsa Asaike*. Este processo de consulta às comunidades, realizado nos anos de 2008 e 2009, conseguiu financiamento das Fundações ICO e Valle, e teve como finalidade identificar uma agenda própria de trabalho para a CARE, que oriente suas ações em favor de suas comunidades de base. Assim, busca-se não “*seguir la agenda de otras instituciones cómo municipalidades, organizaciones del gobierno y organizaciones no gubernamentales; sino por el contrario, para que estas instituciones inserten sus trabajos en la agenda de CARE*” (CARE, 2011, p. 6).

32 Comunicação oral de Ruth Buendía, com registro escrito, realizada em 14.11.2011, na sede da CARE.

Visões críticas da CARE sobre como *salir adelante*

Outro tema recorrente abordado durante o trabalho de campo é uma visão crítica que tem se construído nos últimos anos em relação à atuação das ONGs junto à CARE e comunidades do Rio Ene. Esta visão crítica tem várias abordagens, que se baseiam em experiências anteriores e atuais da CARE, que tem demonstrado a fragilidade que implicam determinadas parcerias e ações conjuntas. Além disso, dadas as interfaces que esta discussão tem com a crítica da CARE em relação à atuação dos programas estatais, buscaremos co-relacionar ambas problemáticas.

Primeiro apresentamos essa explanação de Ruth Buendía no evento *Octubre Asháninka*, em sua participação na mesa sobre atividades econômicas³³, que busca sintetizar e refletir as discussões da mesa e intervenções dos demais participantes:

“Otro decía (un hermano de Chanchamayo) que las ONG ha sido proteccionista, se habla mucho de ONG. Instituciones estatales son también asistencialistas con los pueblos indígenas. Porque nos dan vaso de leche? Porque nos da PRONAF³⁴? Porque nos dá programa juntos? Y estamos venerando ya este asistencialismo (...). Además, como decía Aldo (Rain Forest UK) si no lo hacen las ONGs, quién lo va hacer? Si es el Estado, o institución estatal, no tiene la capacidad de administrar a todos económicamente. Y los profesionales de la municipalidad esporadicamente como visita médica, a pesar de que es la municipalidad del distrito, no llega. Y otro que en la municipalidad hay bastante burocracia en la administración, por ejemplo. En las organizaciones indígenas, lo que veo yo en mi trabajo, y en algunas ONG, tienen su administración más ejecutiva, esa es la facilidad que se da y que yo veo. (...) Se pregunta, porque no trabajo comunal? Ese es el fracaso que han tenido las ONGs, la municipalidad, que trabajamos como comunitario. Nosotros hemos apostado más por familia. Claro que cuándo es por familia yo puedo esmerarme más para trabajar por mi familia, porque yo sé que voy a recibir el dinero, y voy a poder comprar mis necesidades”.

Assim, o discurso sobre a atuação das ONGs por vezes é marcado por uma associação com a atuação das instituições estatais no que tange ao caráter assistencialista de suas atuações. Por outro lado, se reconhecem que existem diferenças substanciais, relacionadas principalmente com a eficácia das ONGs tanto do ponto de vista técnico (a qualidade dos profissionais) quanto do ponto de vista administrativo (da rapidez ou frequência com que operam). Assim, mesmo que se reconheça que a atuação das ONGs tenha suas debilidades - intimamente relacionadas à margem de autonomia que proporcionam aos Ashaninka na definição das ações – se reconhece que, diante da deficiência e ausência da atuação estatal, ainda é a alternativa mais eficiente para fazer

33 Comunicação oral de Ruth Buendía gravada no dia 26/10/2011, em Lima.

34 Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar

chegar às comunidades algum tipo de apoio para suas necessidades.

Outra abordagem consiste na crítica da execução indireta de projetos, intermediadas por ONGs. Pois, se por um lado existe a percepção de que inicialmente este arranjo foi necessário, tendo em vista que a CARE estava ainda se estruturando. Por outro lado, percebe-se que já é o momento de evitar que outras ONGs executem os projetos pela CARE: “*tenemos que salir adelante sin depender de organizaciones*”³⁵. Ou seja, o próximo passo seria a própria CARE formular seus projetos e receber os fundos diretamente para sua execução.

A solidez com que é afirmada essa posição baseia-se na última experiência da CARE na execução de projetos financiados diretamente pela *Rain Forest Foundation* da Inglaterra. Com essa experiência já se sabe que, embutidos nos projetos, também podem ser cobertos custos para manter a organização, e que muitas ONGs “sobrevivem” de projetos para comunidades. Porém, junto com esta constatação é exposta talvez a maior fragilidade da CARE atualmente, que é sua extrema dependência nos recursos da *Rain Forest*. Praticamente todas as suas ações e inclusive a manutenção física da CARE dependem desta fonte de financiamento.

A saída vislumbrada até o momento é captar recursos que recebem as municipalidades do Governo. Existe um mecanismo pelo qual as organizações representativas de comunidades (*Organización Representativa de la Comunidad – ORC*) - são pessoas jurídicas de direito privado, constituídas exclusivamente para executar projetos junto às municipalidades à qual estão vinculadas – podem receber recursos para projetos de infraestrutura social e econômica e de promoção produtiva. Dessa forma, as comunidades do Rio Ene teriam que conformar uma ORC, como mais uma instância político-administrativa para elaborar e gerir um projeto desta natureza nas comunidades.

Por um lado, sabe-se que os recursos que recebem as municipalidades envolvidas são abundantes, tendo em vista os altos impostos recolhidos pela exploração de madeira e pela extração de petróleo, e pelo aporte à região do VRAE por se tratar de área de combate ao narcotráfico e grupos remanescentes do Sendero Luminoso. Por outro, se tem plena consciência que acessar os recursos implica não só um investimento em elaboração de projetos extremamente técnicos, mas também em atuar no campo

35 Entrevista não gravada com Ruth Buendía na sede de CARE em 14/11/2011.

político que historicamente tem excluído os Ashaninka da repartição destes recursos. Estamos falando de comunidades Ashaninka para as quais as ações estatais de atenção mais básica são praticamente ausentes, com índices de desnutrição infantil acima de 80%³⁶ e precariedade no atendimento aos serviços básicos de saúde e educação.

Em sua fala durante o Congresso do Ecoashaninka³⁷, Ruth Buendía manifestou as dificuldades que enfrenta CARE na negociação com o Distrito de Río Tambo e chama a atenção para a necessidade de uma nova forma de intervenção por parte das organizações Ashaninka:

“tuvimos reuniones por varios meses y no sale nada para problema de desnutrición infantil (...) tienen ocho millones para ejecutar proyectos y no se está haciendo nada (...) municipalidad está haciendo carreteras y otras cosas que no interesan a las comunidades, quienes tienen más apoyo son los colonos coccaleros (...) Hermanos: no espere la municipalidad, agarre los que están ayudando (ONG y otros) y hagan proyecto, ahí están Plan Vrae y ORC”.

Ainda que esta possibilidade seja vislumbrada pela CARE, ainda não estava muito claro como efetiva-la em um curto prazo.

4.2. Tensões nas instâncias de representação da CARE: os novos atores que influenciam no jogo político

Outra dimensão que parece se destacar na análise de atuação da CARE, com base nos discursos Ashaninka presenciados, é que ela constantemente leva em consideração uma análise comparativa, em relação a outras federações Ashaninka de comunidades da mesma região (Selva Central). No escopo de sua representação, a CARE atualmente representa 17 comunidades e 33 anexos no Rio Ene. Ela está filiada à ARPI (*Asociación Regional de Pueblos Indígenas*) em nível regional, e à AIDSESEP (*Asociación Interétnica para el Desarrollo de la Selva Peruana*) em nível nacional.

Além da CARE, outras duas organizações atuam no Rio Ene. A OCARE, já mencionada acima, que segue representando os interesses da comunidade de Tsomaveni (ainda que dois de seus anexos estejam filiados à CARE). E a FARE (*Federación*

36 <http://servindi.org/actualidad/61354> em março de 2012

37 Comunicação oral não gravada durante o Congresso Anual realizado na comunidade de Anapate (Río Tambo), em 12/11/11.

Ashaninka del Río Ene), criada em 2008, que tem sua base forte na comunidade Cutivireni, e também em parte das comunidades de Quempiri e Quimaropitari.

A FARE foi criada durante o congresso da CARE em 2008 em que Ruth Buendía foi reeleita à presidência. Neste mesmo congresso estavam presentes a Municipalidade de Río Tambo juntamente com a empresa Pluspetrol, interessados na autorização das comunidades para a exploração de petróleo no Rio Ene. Diante da negativa das comunidades do Ene frente a esta atividade, a Municipalidade incentiva alguns líderes que haviam concorrido com Ruth à presidência a se reunir com a finalidade de fundar uma nova organização. Com o passar do tempo, FARE vai mantendo sua legitimidade com grande dificuldade, pois não consegue mobilizar projetos e recursos para as comunidades filiadas. Tampouco consegue registrar-se formalmente³⁸.

A principal crítica de CARE à OCARE e FARE está no fato de que as mesmas representam as comunidades do Rio Ene sem o devido respaldo das comunidades. Ruth Buendía, ao se referir à OCARE, a coloca como “madre de todas”, reconhecendo assim sua importância na fase inicial de organização política e titulação de terras comunais dos Ashaninka do Rio Ene. Por outro lado, destaca sua representação restrita a alguns anexos³⁹ da Comunidade Nativa de Tsomaveni e se caracteriza pela hegemonia da família Charete na condução dessa organização.

Em relação à FARE, em mais de uma ocasião Ruth se refere à mesma como uma organização “fantasma”, seja pela inexpressividade no que tange a ações, seja pelo fato de até o momento não ter se formalizado perante o Estado. Sempre que esta organização é abordada nas entrevistas, fica evidente a existência de uma tensão latente entre a CARE e FARE, produzida pela ruptura organizacional que gerou ao ser constituída. Ruth Buendía também se refere ao discurso duplo ou “*doble discurso*” de seus representantes quanto aos posicionamentos da FARE diante assuntos estratégicos para toda a bacia do Rio Ene, como a exploração de petróleo e a construção da hidrelétrica de Pakitzapango.

A fraca *legitimidade* percebida pela CARE em relação à FARE se deve a que a

38 Comunicação pessoal de Sandro Saettone, em entrevista não gravada em 09/11/11 (Satipo, Junín). Carecemos de informações mais atuais sobre as atividades de FARE, pois não foi possível entrevistar a alguns de seus dirigentes durante o trabalho de campo em Satipo.

39 Anexos: nas comunidades nativas e campesinas do Peru se denomina anexo aos diferentes grupos populacionais que existem dentro de um território comunal.

primeira considera que opiniões expressadas publicamente pelos dirigentes da segunda não são produto de discussões e consensos construídos em espaços públicos constituídos nas comunidades Ashaninka do Ene. Esta forma de condução difere substancialmente daquela que vem sendo colocada em prática pela CARE, cujos posicionamentos e documentos públicos produzidos e expressados resultam de consultas e assembléias envolvendo as famílias das comunidades. Assim, desde atas de assembléias, pronunciamentos formais e materiais audiovisuais produzidos até o momento, principalmente aqueles destinados à campanha de CARE contra os megaprojetos energéticos, demonstram que refletem posicionamentos construídos com a participação das famílias Ashaninka.

Também foi recorrente que houvesse, nos espaços de reflexão presenciados (*Octubre Ashaninka* e Congresso do EcoAshaninka), análises comparativas da atuação da CARE em relação a outras duas federações Ashaninka que atuam na mesma zona, ou seja, aquelas que representam as comunidades nativas Ashaninka dos Rios Tambo e Apurímac. A *Central Ashaninka del Río Tambo* (CART) teve seu processo organizativo iniciado entre os anos de 1975 e 1983, inscrevendo-se nos registros públicos em 1984 (FABIÁN ARIAS, 2006, p. 148).

No Rio Apurímac, a primeira organização Ashaninka foi formada na década de 1970, se chamava *Abireri*, e representava as famílias Ashaninka situadas até o Vale de Quempiri. Posteriormente, no início da década de 1980, a mesma foi substituída pela *Organización Ashaninka-Matsiguenga del Río Apurímac* (OARA), mudança possivelmente motivada pelo envolvimento da primeira com a venda de terras a colonos (SAETTONE ARIAS, *no prelo*).

A partir dos estudos realizados na área por cientistas sociais⁴⁰ que refletem sobre o processo organizativo das organizações Ashaninka nos rios Apurímac, Ene e Tambo, encontramos pelo menos cinco fatores que parecem impulsar ou afetar de forma considerável esse processo na região até meados da década de 2000. Sem a pretensão de esgotar o tema, mas aproveitando um olhar comparativo do material analisado, são apontados como dinamizadores e transformadores do processo de organização política dos Ashaninka dos Rios Apurímac, Ene e Tambo: a presença de diversas instituições religiosas nessas bacias; a intensificação da colonização a partir da década de 1970; o

40 Fabián Arias (2006), Rojas Zolezzi (2008) e Saettone Arias (*no prelo*).

processo de titulação de comunidades nativas a partir de 1979; a ocupação e controle deste território por forças armadas do Sendero Luminoso desde os últimos anos da década de 1980 até os primeiros anos da década de 2000; e a chegada simultânea de múltiplos interesses extrativos no território: os setores madeireiro, petroleiro e hidroelétrico, que requerem novas formas de negociação e embates políticos por parte das organizações indígenas.

Com base em reflexões realizadas na mesa intitulada "*Historia Abierta*", no evento *Octubre Ashaninka*, muitas observações trataram sobre as dificuldades atuais de conduzir uma organização indígena, nos casos da CARE e CART. De um lado, foi colocado o desafio que é atualmente estar à frente de uma organização, pois além da necessidade de um domínio político é técnico em determinados temas, existe uma enorme desconfiança que paira sobre suas ações. Por outro lado, ficou evidente uma forte crítica ao comportamento de dirigentes nos processos de negociação com empresas extrativas, em sua atuação como mediadores dos interesses comunais e os interesses externos.

Neste primeiro sentido, Ruth Buendía mencionou a falta de confiança entre dirigentes, principalmente pelo grave problema de cooptação de alguns destes por empresas extrativas. E também criticou que seus discursos muitas vezes são construídos desde influências externas. Diante desse quadro de desconfiança, basta a chegada de um documento estatal para que a confiança em uma liderança seja comprometida, muitas vezes por mal interpretarem o documento, e até propositalmente. Contou sua experiência pessoal, quando participou de uma reunião da Corte Interamericana de Direitos Humanos, houve questionamentos internos de que ela recebia dinheiro. Assim, conclui que grande parte desses desentendimentos emerge de um duplo desconhecimento entre o mundo indígena e o mundo nacional e internacional.

Nesse debate, no que tange a relações entre organizações Ashaninka, Ruth Buendía reflete sobre os interesses externos em separar CARE e CART: "*intentan minar la organización interna para la entrada de petroleras*". Existe uma percepção de que o envolvimento de dirigentes de comunidades filiadas a CART com as empresas petroleiras foi responsável pelo enfraquecimento da legitimidade e fragmentação interna desta última. O Prof. Luiz Vásquez (*Regidor de la Municipalidad de Río Tambo*) também observou que "*CART tenía un peso, una representatividad, ahora es un desorden, está manejado por técnicos de afuera*".

Estas reflexões talvez sejam mais bem compreendidas com base na explanação de um dirigente da comunidade nativa de Cheni (Rio Tambo) durante o congresso da ECOASHANINKA: “sobre el tema de convenio y de la empresa REPSOL, en una asamblea general decidimos aprobar la empresa REPSOL, pues es una alternativa a la explotación maderera” e em outro momento compara “El Río Ene es muy diferente a las comunidades del Río Tambo (...) en Río Tambo se ve más fuerte, ya quieren ser emprendedores, en Río Ene viven de la pesca”. Devemos considerar que se trata de um discurso proferido para dirigentes Ashaninka de comunidades nativas dos Rios Ene, Tambo e Apurímac. Busca defender a aceitação das petroleiras e as vantagens de se associar às mesmas em detrimento de outras atividades.

Nesse sentido, o Professor Prof. James Reagan, que também compunha a mesa “*Historia Abierta*”, observou as fragilidades na prática política dos dirigentes, tanto na manutenção dos acordos firmados na comunidade: “cuando se está en la comunidad tomando masato se llega a un acuerdo y después de que se va a la ciudad se olvida”, quanto no tipo de envolvimento dos dirigentes quando passam a trabalhar para as indústrias extrativas. Em relação comparativa, conclui que “antes se veía la CART más organizada y la CARE débil, ahora se ve al revés”.

Para Fabián Arias (2006), a CART tem ingressado, nos últimos anos, em um período de crise organizacional e de liderança, apesar do prestígio ganhado na década de 1990 por ser uma das organizações mais representativas e consolidadas na região. Esta situação tem sido questionada pelos membros das comunidades nativas, mas com maior ênfase pelas mulheres.

Esta pesquisadora centrou sua atenção na participação política da mulher Ashaninka na bacia do Rio Tambo, e reforça o papel questionador dessa participação feminina a partir de 1997: “con el cuestionamiento a sus líderes y autoridades en la gestión de la defensa de la tierra y territorio, de los contratos de venta de los recursos forestales sin ningún beneficio para la comunidad” e também “han planteado cuestionamientos a los funcionarios públicos de la región (...) Así han contribuido a la defensa de sus derechos en contra de los madereros y las transnacionales, rechazando contratos lesivos a sus intereses” (*ibid.*, p. 166).

A partir destas colocações comparativas entre CARE e CART, e daquelas reflexões sobre as organizações Ashaninka no rio Ene, podemos estabelecer uma

relação direta entre a entrada de empresas extrativas no território Ashaninka e a dinamização do processo de organização política na região. A aceitação da presença das empresas petroleiras por algumas comunidades do rio Tambo, mediante estratégias de cooptação e convencimento junto aos dirigentes, tem sido percebida pelos atores mencionados no evento *Octubre Ashaninka* como um “enfraquecimento” da CART em relação à CARE.

Em outra dimensão, Fabián Arias apresenta o papel do início e fortalecimento da participação política da mulher Ashaninka nos espaços de interação interétnica, como questionadoras de um padrão de liderança e organização que não representem interesses ou direitos das comunidades frente ao assédio das empresas extrativas no território Ashaninka.

No rio Ene, a estratégia das empresas petroleiras foi buscar a aceitação das comunidades durante o congresso da CARE, justamente no momento de eleição de sua *junta directiva*. Conforme já tratamos acima, nesta ocasião Ruth Buendía é reeleita, e a posição tomada pelas comunidades foi a de não aceitar a entrada das petroleiras no rio Ene. Apesar de esta situação ter resultado em uma divisão interna na CARE, esta organização acumula o prestígio de haver resistido à entrada das petroleiras na zona, e mantêm a coesão deste posicionamento com as comunidades filiadas.

Algumas perguntas que surgem deste olhar comparativo são: qual característica (ou características) teria a CARE que a torna capaz de manter uma coesão relativa entre suas comunidades filiadas que gere posicionamentos no sentido de frear a entrada das petroleiras no rio Ene? Como Ruth Buendía construiu e manteve seu prestígio na CARE? Como o fato de ser mulher, levantado algumas vezes por ela como uma limitação, e outras vezes como vantagem, influencia o seu fortalecimento enquanto dirigente?

Em certa medida, já abordamos acima algumas considerações sobre a construção da *legitimidade* ou *credibilidade* da CARE, perante suas comunidades filiadas. Em suma, foram ressaltados aspectos como: a legalização e estruturação da CARE; o processo de consulta que a CARE realizou junto às comunidades do Rio Ene e a sistematização do *Kametsa Asaike* como agenda de trabalho; a busca de maior poder de negociação e gestão, em relação às ONGs e instituições estatais, na execução de projetos visando concretizar essa agenda.

Por outro lado, vimos uma série de fatores que constantemente desafiam sua dinâmica organizacional. Estes não podem ser compreendidos sem um olhar que leve em conta os processos históricos vivenciados pelos Ashaninka na região dos rios Apurímac-Ene-Tambo. Além disso, e sem perder de vista a totalidade, vimos que esses fatores se manifestam desde estruturas políticas constituídas no âmbito das comunidades do Rio Ene, como também desde outras organizações Ashaninka, organizações não governamentais, instituições estatais e empresas extrativas com interesses no território das comunidades filiadas à CARE.

Porém, ainda não focamos uma análise em um aspecto que, apesar de ser abordado de forma marginal nos discursos e entrevistas, e ainda carecer de maior dedicação em fontes empíricas e teóricas, está relacionado com o tema de liderança política. Para ser mais específica: liderança política da mulher indígena. Sendo assim, com base no caso de Ruth Buendía Metsoquiari, presidenta da CARE desde 2005, buscaremos subsídios que alimentem o debate acerca dos fatores relacionados ao surgimento e manutenção de uma liderança entre os Ashaninka, e como o fato de ser mulher influenciou esse processo.

4.3. A mulher Ashaninka na liderança da CARE: desafios e oportunidades que surgem na configuração de um novo cenário.

Uma das observações mais intrigantes do trabalho de campo, quando inicia o evento organizado pelos Ashaninka do Rio Ene em Lima – *Octubre Ashaninka* -, foi entorno da forte atuação política de Ruth Buendía Metsoquiari, atual presidenta da CARE. Sua presença nos debates alimentava o mesmo com profundas reflexões, que demonstravam ser baseadas em um esforço em conhecer a realidade e o interesse das famílias Ashaninka que vivem nas comunidades nativas do Rio Ene. Além disso, suas intervenções surpreendiam tanto pelas reflexões críticas de conjuntura, mas também em autocríticas em relação a atuação da CARE. Sua fala era sempre acompanhada de grande atenção por parte da platéia, e trazia forte emoção em determinados momentos, pela expressão dos dramas sociais que as comunidades do Rio Ene enfrentaram e ainda enfrentam.

Neste evento, Ruth se destacava por estar sempre vestida com uma *cushma*

adornada com plumas e sementes, e com o rosto pintado de vermelho, passando uma impressão de combatividade. Sempre muito ocupada, seja pelas atividades do evento, como também em agendas paralelas relacionadas com a campanha contra a hidrelétrica de Pakitzapango, mas extremamente presente tanto no escutar quanto no dialogar. Tinha em mãos seu caderno e uma caneta, onde anotava o que lhe parecia relevante nas intervenções, para amarrá-las em suas falas (geralmente a título de fechamento e conclusão das discussões das mesas).

Neste contexto, Ruth compartilhou com o público os desafios e a responsabilidade de ser uma das primeiras mulheres a estar a frente de uma organização indígena na Amazônia peruana. Talvez o discurso transcrito⁴¹ abaixo, durante a mesa sobre economia, seja o que mais aprofundou essa reflexão:

“aquí la diferencia, o especialmente, hablo de mi organización, ahora la está conduciendo una mujer. En otras organizaciones no sé si hay mujeres que las están conduciendo (...) como la señora que es gerenta de la cooperativa hace años, y la felicito, está llevando la gerencia muy buena. Si hubiera sido un varón, la cooperativa si hubiera ido abajo [risos da platéia] eso se ha pasado en la cooperativa de Satipo, por ejemplo. Ha habido gerente varón que ha robado a su accionista. Entonces acá creo que las mujeres también podemos gerenciar, podemos ordenar, y con paciencia. Pero no se excluye a los varones. Hay más mujeres en la organización, pero hay 3 o 4 varones. Entonces creo que nosotros como mujeres entendemos la necesidad de la comunidad, sabemos cuál es la carencia”

Neste trecho, Ruth aborda dois aspectos que envolvem a presença de uma mulher à frente da organização. Um deles, que foi tomada como uma espécie de provocação pelo público é a comparação da liderança entre homem e mulher, no sentido de ressaltar a maior competência da mulher e maiores chances de corrupção ou cooptação envolver um homem dentro da organização. Este ponto, que foi abordado acima com base no trabalho de Fabián Arias, sugere que as mulheres geralmente são mais críticas à atuação das lideranças quando se envolvem em acordos que desrespeitam os interesses comunais.

Em uma entrevista com o antropólogo Oscar Espinosa⁴², este ressaltou o espaço que as mulheres vêm conquistando nas organizações indígenas. As mulheres, segundo ele, despertam mais confiança na comunidade, pois respeitam mais os acordos firmados

41 Discurso gravado em 26.10.2011, durante o evento Octubre Asháninka, em Lima.

42 Comunicação oral realizada em 18.10.2011, na Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

quando vão à cidade representar os interesses comunais. Geralmente elas evitam o uso de bebidas alcoólicas, o que não é o caso dos homens, e é neste momento que os últimos ficam mais vulneráveis a “esquecer” aquilo que havia sido decidido no espaço comunal.

O segundo aspecto que Ruth ressalta é a maior sensibilidade da mulher em escutar e levar adiante ações que respondam às necessidades das comunidades. Em sua pesquisa no Rio Tambo, Fabián Arias (2005, p. 155-156) percebeu que a prática de liderança das mulheres se concentra em atividades que envolvem visitas às comunidades, conversas e repasses de aprendizados obtidos em oficinas e encontros; e também a fiscalização de programas e projetos que incidem nas comunidades. Os homens, por outro lado, concentravam-se mais em atividades de coordenação com outras organizações indígenas, ONGs, e instituições governamentais, geralmente realizadas fora do contexto comunal, e com a frequente realização de viagens.

No caso da gestão de Ruth Buendía, percebe-se como a consulta às comunidades para orientar uma agenda de trabalho na CARE foi uma prioridade. Esta estratégia de gestão pode ter sido inspirada na própria construção da experiência de liderança vivenciada por Ruth. Conforme veremos abaixo, no relato de sua história, sua primeira experiência na CARE foi uma sequência de visitas às comunidades do Rio Ene, com as quais teve contato pela primeira vez, e onde sua sensibilidade em escutar foi talvez a principal qualidade que a permitiu chegar à presidência de CARE:

“Trabajé para ARPI en la implementación de registros civiles, con un presupuesto de 800 euros, me ponen como coordinadora de campo. No sabía qué era euro, qué era dólar. (...) Yo no conocía el Ene, yo conocía mi comunidad [Cutivireni] con vuelo a Satipo. Fue a conversar con el señor alcalde para ver si me ayudaba. Tenía inseguridad. Ahí conocí a un regidor, y le dije: Tengo materiales de registro y necesito ayuda. Este llama el Ingeniero Fredy Antezana, que ahora es mi esposo, que tenía programado ir al Ene. El fue muy atento, me explicó la logística. Era un reto ir a conocer el Ene. No tenía viático, pasajes, medicina auxiliar, nada. (...) Me quedé en Quimaropitari, Quempiri, y así sucesivamente. Me conocieron las comunidades. Me preguntaban si era chori o Ashaninka. Estaba trabajando duro con CARE y me hicieron críticas sobre CARE. Me han dado masato y críticas duras. No sabía cómo funcionaba CARE y ARPI. (...) CARE no tenía proyecto, ni capacidad de gestionar proyecto. Yo solo tenía la responsabilidad por los materiales. Decía a los representantes de las comunidades: es mi primera chamba⁴³, no puedo tomar decisiones. Pasé 15 días en comunidades. (...) Ahí empezó mi liderazgo. He llevado convocatoria para Congreso de CARE en abril de 2005, en Potsoteni. Estaban todas las ONG (...) Fue la primera mujer a ser electa presidente. [Perguntei à Ruth a opinião dela sobre os motivos que levaram às pessoas votarem nela como presidente]. Creo que es por estar cansados de los hombres que no han hecho nada...para probar una mujer. Pero también he conocido mucha gente que no creía en mí. Otros querían ser presidente de CARE.

43 *Chamba* é um termo peruano para se referir a trabalho.

Guillermo Ñaco me apoyó, decía que había que incluir el género. Me quisieron bajar como vicepresidenta. Para el congreso, fue preparada con mis propuestas, sobre titulaciones, invasiones, oficina de CARE”⁴⁴

Assim, vemos como a vivência de Ruth Buendía com as comunidades a sensibilizou acerca do que as famílias Ashaninka esperavam da CARE, e com base nisso, Ruth formulou propostas que subsidiaram sua eleição em 2005. Por outro lado, devemos considerar também que quando Ruth Buendía assume a presidência da CARE, sua atuação se expande também para aquelas atividades que Fábian Arias categoriza como mais exercidas pelo dirigente masculino.

Pois sob sua gestão a CARE construiu uma articulação com diversas ONGs, que renderam projetos com boa execução, moveu processos de titulação que estavam estagnados, e também conseguiu dar visibilidade nos meios de comunicação e combater juridicamente e politicamente, o projeto de construção de uma hidrelétrica que afetaria parte considerável do território Ashaninka no Rio Ene. Todas estas atividades envolveram muitas viagens e reuniões que demandaram de Ruth um árduo aprendizado em como atuar nessa rede de interação interétnica.

No segundo momento do trabalho de campo, em Satipo, junto à oficina de CARE, a convivência com Ruth Buendía mostrou outras facetas de sua atuação política, quando situada no contexto local. Nesse contexto, a *cushma* e a pintura deixavam espaço para uma rotina de muito trabalho, em meio a um calor extenuante que fazia em Satipo nesta época do ano.

Além de cumprir uma agenda de trabalho repleta de reuniões, e de ter que coordenar o trabalho de sua equipe na CARE, Ruth também se dedicava a um curso de nível superior em Direito no período noturno. Todos esses compromissos se somavam à dedicação à família, já que Ruth é casada, mãe de quatro filhos, e estava neste momento gestante do quinto filho. Foram nos momentos de reunião e diálogos que presenciei na oficina de CARE, ou quando a acompanhei em uma reunião do governo municipal, e em um almoço em sua casa, que Ruth viria a compartilhar as preocupações não tão explícitas no evento em Lima.

Uma grande preocupação de Ruth é a consciência de que é necessário investir na formação de líderes, pois ela sozinha tem muita dificuldade em se encarregar de uma organização com o porte da CARE. Outro ponto dificultoso, observado por Ruth após

⁴⁴ Trechos de entrevista não gravada, com registro escrito, realizada em 14.11.2011, na sede da CARE, quando Ruth Buendía conta a história de sua atuação política.

uma reunião organizada pela municipalidade, está na imensa quantidade de reuniões que é convidada a participar, mas que são espaços onde ela tem pouca possibilidade de intervenção, principalmente no que se refere à aplicação de recursos.

Em um segundo momento do evento *Octubre Ashaninka*, na mesa cujo tema foi "Violência Política", Ruth Buendía expressou o sentimento que a inspira estar à frente da CARE, relacionado com os traumas que passaram os Ashaninka com a invasão de Sendero Luminoso, revividos atualmente com a ameaça de construção de uma hidrelétrica:

“Este dolor le siente el pueblo. Los Ashaninkas resisten. La que habla ha estado en el bosque. No ha habido comida para mí para comer. He comido raíces. Porque hago estos trabajos? No hago para ganar dinero. Hago por el principio kametsa asaike. No quiero que mis hijos, los que represento, pasen lo que he pasado. Que tengan mejor estabilidad territorial. Hay una herida que se abre de nuevo que son las centrales hidroeléctricas⁴⁵”

A situação totalitária vivenciada pelo povo Ashaninka durante o período de conflito armado, dinamizaram de forma significativa a territorialidade e organização social dos Ashaninka situados na Amazônia central. Em meio a uma situação de crise, na qual os homens que não estavam sob o domínio de Sendero Luminoso eram mobilizados para a defesa e combate nas *Rondas de Autodefensa*, as mulheres Ashaninka assumiram papéis centrais na organização dos *nucleos poblacionales*.

De acordo com o informe de Rodriguez Vargas (1993, p. 46-47), foram as mulheres que organizaram novas organizações comunais visando lidar com a situação de crise, tais como os *Clubes de Madres* e os *Comités de Artesanía*. Além de assumirem o trabalho dos plantios comunais, e se dedicarem na atenção às crianças e na preparação de alimentos para os órfãos, doentes, *ronderos* e refugiados. Segundo Jonatan Charete, presidente da OCARE “*Las mujeres pasan a tomar más consideración después de Sendero*”.

Porém, devemos levar em consideração que há uma diferença significativa entre a mulher Asháninka assumir novos papéis sociais no âmbito comunitário, e passar a assumir *cargos* nas organizações Asháninka e outras instâncias de representação política voltadas para também para o âmbito externo ao espaço comunal. Sobre isso, trago o trecho de uma entrevista que Fabián Arias (2005, p.153) realizou em 2002 com Luzmila Chiricente, atual presidente da *Frente de Mujeres Asháninkas, Nomatsiguenga*

45 Discurso gravado, em 27.10.2011, em Lima.

y *Kakinte de la Selva Central* (FREMANK):

“En las comunidades nativas la mujer no tenía representación. Solamente los hombres querían tener cargo. Em algunas comunidades sí habían aceptado la creación del clube de madres, pero cuando se habló del ejercicio de cargos [comunales y de organización], la mayoría de los hombres reaccionaron mal, [decían] cómo vamos escuchar hablar a una mujer, son 'cojudeces', porque si salen como dirigentes van a cambiar de marido. Se aclaró hasta el último la importancia de la participación de la mujer, pero la situación cambió en parte porque vino la subversión y el autoritarismo de los hombres se vio debilitado, se fueron como ronderos y la mujer asumió cargos en algunas comunidades nativas y afrontó cargos a pesar que no sabía”.

No caso de Ruth Buendía, que tinha entre 11 e 13 anos de idade durante o avanço de Sendero Luminoso, sua luta foi pela sobrevivência e por educação, antes de desempenhar um cargo de liderança. Após o assassinato de seu pai em março de 1990, foge com sua mãe e seus irmãos para as partes altas da Cordilheira de Vilcabamba. Ela mesma reconhece este momento como o primeiro de sua vida em que tem que assumir uma posição de liderança, que já vinha exercendo antes por ser a irmã mais velha: *“desde pequeña he tenido ese don de liderazgo”*. Nesta ocasião, conta que *“les enseñaba donde conseguir comida en el monte”*, período que passaram, assim como um grande número de famílias que conseguiram escapar, por extrema privação alimentar.

Nos anos que se seguiram, Ruth Buendía foi enviada para trabalhar na casa de famílias limenhas, como empregada doméstica, e com esforço e perspicácia conseguiu retornar à Satipo com vistas a rever sua família, trabalhar e continuar seus estudos. Passando por muitas dificuldades, pois com 17 anos já tinha um filho, e mesmo com os baixos salários que a pagavam na época, buscou continuar estudando. Visando escapar das más condições em que se encontrava sua mãe, que trabalhava em um *fundo* onde *“trabajaba mucho pero ganaba 70 soles”*, buscaram refugio no Albergue de Cutivireni, em Satipo, onde outras famílias Ashaninka viviam. Porém, conta que dois sócios da ONG ACPC, que administrava o albergue, implicaram com a presença de sua família, e as expulsaram de lá.

Foi nesse momento crítico e de revolta que Ruth Buendía e sua família (mãe e irmãos) entram em contato com as organizações Ashaninka que atuavam na região. Assim, Ruth conta que, neste período:

“unos Ashaninka de Otica nos avisaron que habría un Congreso de CART. No sabíamos que era nada de eso. Se fue mi mamá y Rosita [sua irmã] al Congreso, yo me quede en casa. Eso fue en 2000/2001. Ahí conocen a Guillermo Ñaco, con la Central de Emergencia Ashaninka, ACPC, CART y CECONSEC. Mi mamá salió denunciando ACPC. Ahí estaba el padrecito que estaba en misión de Cutivireni. Estaba en ese congreso el sacerdote Tomás Martín y el Padre Mariano, y este primero se comprometió a ayudar mi mamá a comprar un terrenito de 500m² en Satipo. Eso nos ha sustentado hasta ahora (...) Empecé a conocer Guillermo Ñaco que empieza a invitarme a participar de talleres de liderazgo, derechos humanos (...) Me capacité por casi dos años, conocí al presidente de la Central Ashaninka del Río Ene [Raul Vega] e David Barbosa [da OARA]. Me preguntaran cuál era mi organización, yo no sabía. (...) Conozco al señor Raul Vega. El dijo: es de Cutivireni. La mujer con liderazgo en CARE era colona. Cuando empezó CARE todavía estaban colonos. Así me puso en cargo de asuntos femeninos de CARE. Empecé a gestionar, CARE estaba en la formación de profesores bilingües, no tenía archivo, solo máquina de escribir. Empezó a delegarme más el señor Raul Vega para hacer reuniones. Como voy a hablar? Me decía: Ruth, tú tienes fuerza⁴⁶”.

Assim, vemos no caso de Ruth Buendía como os espaços de formação de lideranças, e a abertura de secretarias de *assuntos femininos* nas organizações Ashaninka favoreceram que ela ingressasse nesse campo de atuação política. Se por um lado Ruth não teve uma forte atuação nos *núcleos poblacionales* durante o período de violência social, por outro lado, sua experiência fora do contexto local e sua busca constante pela educação formal a destacaram nos espaços de participação política que se abriram para a mulher Asháninka no contexto pós-violência.

Nesse sentido, Fabián Arias (2005, p. 154) destaca com desvantagens das mulheres Asháninka em relação aos homens o fato de estas terem menor contato com os centros urbanos e menor grau de educação. Além disso, argumenta que a mulher enfrenta dificuldades de transporte fluvial, de negociação com o marido e o clã familiar para participar das capacitações e coordenações relativas aos cargos, e com as instituições que trabalham na zona.

Como vimos Ruth não sofre com a primeira ordem de desvantagens listadas pela autora. Também devemos considerar que Ruth vivia (e ainda vive) em Satipo, onde está a sede da CARE, e acontecem as reuniões e capacitações que impulsionaram sua atuação política. E, durante sua gestão na CARE, Ruth já estava casada, com o Engenheiro que conheceu ao iniciar seu trabalho com as comunidades no Rio Ene, sobre ele comenta durante a Mesa *Historia Abierta*, no evento *Octubre Ashaninka*, que

46 Trechos de entrevista não gravada, com registro escrito, realizada em 14.11.2011, na sede da CARE, quando Ruth Buendía conta a história de sua atuação política.

acontecida em Lima: *“Tengo un esposo muy bueno, a pesar de que es chori⁴⁷. Estoy acá hace una semana, que esposo ashaninka le va a dar esa posibilidad?”*.

Assim, até mesmo a questão familiar é mais favorável no caso de Ruth, no sentido de apoiar-la e não constituir impedimentos ou dificuldades ao exercer o cargo de presidenta da CARE. Seria então o caso de Ruth Buendía uma exceção ao destacá-la como possível dirigente de uma organização no contexto Ashaninka? Por outro lado, a situação de Ruth é a situação de muitas mulheres Ashaninka que vivem na cidade.

Este subcapítulo pretende contribuir para o debate da liderança de mulheres nas organizações indígenas amazônicas. Porém, esta contribuição ocorre mais no sentido exploratório do tema, como forma de aproveitar a análise do material de campo, do que em caráter conclusivo. Dessa forma, deixamos como uma possibilidade futura aprofundar esse tema com apoio de referências teóricas e empíricas, principalmente visando buscar um olhar comparativo com outras situações em distintas regiões.

47 *Chori*: termo usado pelos Ashaninka para designar os andinos.

Considerações finais

Ao longo do desenvolvimento desta dissertação, buscamos analisar algumas facetas da organização política Ashaninka, tendo como foco a dimensão territorial. A partir do material analisado, e da pesquisa de campo realizada, sugerimos a coexistência de padrões organizativos inter-relacionados e que acumulam certas características vinculadas à atuação política entre os Ashaninka. Este trabalho se dedicou mais a conhecer a atuação política de uma federação ou organização Ashaninka, que representa comunidades nativas do Rio Ene.

No capítulo 2 buscamos aprofundar reflexões sobre o processo estatal de reconhecimento de territórios para povos indígenas na Amazônia peruana. A escolha por trazer essa discussão mais abrangente para esta dissertação - que enfoca mais o caso dos Ashaninka do Rio Ene - deriva da necessidade percebida pela pesquisadora de conhecer mais a fundo esse processo estatal, com vistas a melhor compreender a situação territorial do povo Ashaninka.

A partir da criação da Lei de Comunidades Nativas, com todas as limitações e possibilidades que vimos no capítulo 2, e com as situações de colonização, desterritorialização e violência vivenciadas pelos Ashaninka na Selva Central nas últimas décadas, sugerimos que a vida em comunidade passou a ser mais valorizada entre os Ashaninka, também como uma estratégia com vistas a evitar as perdas territoriais em curso.

De acordo com a literatura citada no capítulo 3, no que tange à *territorialização* no contexto de comunidade nativa no Peru, e em uma terra indígena no Brasil, estas apontam que novos elementos passam a ser reconhecidos como vantajosos nesse novo contexto. Por outro lado, os autores consultados também indicam que esta situação demanda entre os Ashaninka adaptações organizativas visando minimizar os conflitos inerentes à vida em comunidade, e também com vistas a buscar recursos que sustentem essa situação territorial.

Reconhecemos a partir deste estudo a necessidade de realizar trabalhos de campo futuros que permitam tecer considerações mais consistentes sobre como as decisões vem sendo tomadas nas comunidades nativas Ashaninka. E como os *pinkatsari* ou chefes de comunidades e organizações atuam junto aos que representam nos processos decisórios, que atualmente acontecem nas assembleias destas comunidades.

A partir das entrevistas com atores envolvidos no processo de reconhecimento de territórios indígenas na Amazônia peruana, percebemos a fragilidade na autonomia territorial das comunidades e suas organizações no que tange às decisões sobre os recursos naturais e energéticos que se encontram em seus territórios titulados pelo Estado. Sugerimos que esta fragilidade está relacionada com o poder estatal de conceder a terceiros direitos de exploração destes recursos, e da sobreposição de categorias territoriais estatais com interesses conflitivos em um mesmo território.

Vimos também algumas características atuais na lógica estatal de ordenamento territorial que vem dificultando o processo de reconhecimento e titulação de novas comunidades nativas. Essa situação vem demandando das organizações indígenas e ONGs estratégias visando dar mais visibilidade aos territórios cuja titulação encontra-se pendente.

Nos capítulos 3 e 4, com base no caso Ashaninka, na região enfocada nesta dissertação, vimos algumas estratégias desenvolvidas pelas organizações buscando frear a entrada de empresas extrativas, assim como algumas estratégias dessas empresas para minar esse processo organizativo de modo a promover sua entrada no território. Também sugerimos que a capacidade de uma organização em opor-se, ou empreender esforços para ao menos controlar atividades extrativas em seu território, está relacionado com a manutenção da legitimidade dessa organização perante suas comunidades filiadas e também perante agentes externos, tais como ONGs ambientalistas e outras organizações indígenas que atuam na mesma zona.

Na medida em que ameaças à integridade territorial das comunidades assumem proporções que demandam uma força política e um nível organizacional de maior peso no cenário interétnico, as Federações tomam a frente nas negociações. Pois se reconhece que a capacidade do chefe de comunidade resistir, ou defender os interesses da comunidade que representa se vê fragilizada diante da complexidade das negociações e da possibilidade de cooptação.

No contexto da CARE, além do conhecimento dos códigos internos, e de ter capacidade de persuasão, foi valorizado o fato deste nível de organização política ter uma habilidade especial para ouvir as expectativas das comunidades, e transformá-las em sua agenda política. Além disso, a CARE se destaca entre as demais federações Ashaninka da região por ter conseguido, até o momento, manter um posicionamento contrário a entrada de empresas petroleiras no Rio Ene.

Manter esse nível de organização demanda também recursos financeiros significativos, já que implica manter uma equipe de profissionais, arcar com custos de manutenção de uma oficina, além dos custos dos projetos necessários para concretizar sua agenda política. No caso da CARE, ainda existe uma dependência muito forte nos recursos captados de ONGs. Ainda que esta fragilidade seja reconhecida, e haja uma autocrítica manifestada neste sentido, poucas alternativas se apresentam num cenário em curto prazo, o que pode levar a uma crise de atuação de um momento a outro.

Parece-nos que as estratégias organizativas das federações constituem adaptações do sistema político (ou sistemas políticos) Ashaninka diante de sucessivas ondas de institucionalização/regulamentação que surgem como mecanismos por meio dos quais são abertas as frentes de expansão econômicas com múltiplos interesses na exploração dos recursos naturais e energéticos nos territórios Ashaninka. Essa reflexão também vale para os interesses conservacionistas, apoiados por políticas ambientais que também incidem em seus territórios.

Perceber as inovações e sofisticações desenvolvidas no âmbito destas organizações como estratégias de luta, buscando fortalecer seus direitos e autonomia territoriais, nos impressiona inicialmente. Porém, um olhar mais cauteloso sobre a história deste povo, diante de situações ameaçadoras, sugere que muitos dos esforços organizativos buscavam mais a defesa, como estratégia privilegiada. Essa constatação é particularmente mais evidente no que tange aos esforços pela manutenção do território.

Sendo assim, diante das conflitantes e dinâmicas políticas territoriais que incidem sobre os territórios dos Ashaninka do Rio Ene, as perdas territoriais muitas vezes são inevitáveis, podendo no máximo ser negociadas. A atuação das federações indígenas e mesmo das organizações de nível nacional (AIDSESEP e CONAP) ainda não conseguem atingir o nível estrutural onde estas políticas são formuladas e regulamentadas. Tanto a Lei de Comunidades Nativas, quanto à regulamentação da cogestão das Reservas Comunais, apesar de avançarem no reconhecimento dos territórios, ainda apresentam inúmeras fragilidades no que tange ao poder de controle dos povos indígenas sobre os recursos em seus territórios.

Estas organizações indígenas e outras ONGs que atuam no reconhecimento de comunidades nativas e áreas naturais protegidas criam estratégias que buscam dar visibilidade a estes territórios e seus conflitos, e mesmo contornar algumas normas para – diante das inevitáveis perdas e concessões – resguardar aquilo que é possível. Porém,

para isso devem se conformar organizacionalmente para atuar em um nível estrutural cujas regras já estão definidas, e sobre as quais não conseguem atuar.

No caso dos Ashaninka do Rio Ene, a ameaça de construção das centrais hidrelétricas Pakitzapango e Tambo 40 tem demandado da CARE e outras ONGs esforços para atuar em âmbitos jurídicos, políticos e de divulgação para a sociedade nacional peruana e em âmbitos internacionais, buscando afirmar seus direitos de vetar esses megaempreendimentos. Porém, estas ações se chocam com o *poder concesional* (poder de concessão) do Estado peruano, que perpetua um *modus operandi* colonialista, movido por poderosos interesses estatais na exploração dos recursos destes territórios.

Em relação às concessões para exploração de petróleo no rio Ene, vemos que até o momento as comunidades congregadas pela federação CARE têm assumido uma posição contrária à penetração de empresas petroleiras em seus territórios. Porém, o mesmo não ocorre no Rio Tambo, onde as estratégias de convencimento e cooptação por parte das empresas petroleiras encontraram uma organização política fragilizada para frear esses interesses.

Até que ponto os projetos de CARE e sua capacidade de manter a coesão interna em relação a este posicionamento manterão essa situação? A ausência estatal nestas regiões coloca estas comunidades em uma situação de dependência da venda de seus recursos para arcar com as despesas que implicam o modelo atual de organização social e política.

Assim, podemos questionar: até que ponto a autonomia territorial é possível para os povos indígenas na Amazônia peruana, considerando os limites estruturais que em última instância são regulamentadas pelo Estado? O *poder concesional* do Estado peruano, tal como está direcionado pelos últimos governantes, não parece oferecer aberturas para negociações interétnicas, considerando as últimas decisões políticas para a exploração dos recursos mineiros (Projeto Conga, em Cajamarca) apesar dos intensos protestos de comunidades indígenas campesinas que o rejeitaram veementemente.

Conforme nos situaram nossos interlocutores: a situação é que os governantes não querem ver os povos indígenas nem escutar seus interesses sobre seus territórios. O que lhes interessa são os recursos que supostamente eles estão “escondendo” como o faz um cachorro que não quer repartir seu osso (*el perro del hortellano*). Cabe aqui citar a reflexão de Bartolomé Clavero, sobre a atual política estatal peruana em relação aos povos Indígenas: “*Recordarle al Congreso, a la Justicia y al Gobierno peruanos tal*

tipo de obligaciones internacionales con unos pueblos equivale hoy por hoy a dirigirse a oídos absolutamente sordos, a oídos taponados a flor de tímpano por el peor de los oclusivos en la comunicación entre seres humanos, el racismo” (CLAVERO, 2009, p. 9).

Por fim, apesar de termos abordado nesta dissertação episódios extremamente violentos que foram vivenciados pelos Ashaninka, e que demandaram dos mesmos a organização armada para se defenderem, não queremos deixar a impressão de que é um povo violento ou sempre disposto à guerra. Muitos livros de antropólogos e de religiosos que estiveram entre os Ashaninka acabam deixando essa impressão. Pelo contrário, são pessoas muito amáveis, que cultivam valores na pessoa humana que buscam superar suas imperfeições nas suas relações com os outros, que querem ser bem recebidos e receber bem as pessoas em suas casas. Enfim, que possuem sofisticadas e até rigorosas regras de conduta buscando a harmonia dessas relações.

Quando eu estive com os Ashaninka na comunidade Anapate do Rio Tambo, fui convidada a tomar *masato* nas casas pelas quais passava em frente, me ofereciam comida, conversavam e faziam muitas piadas. E a noite nos reunimos em um local central da comunidade para tomar *masato* e dançar as músicas que apreciadas na região.

Assim, um olhar sobre as falas das pessoas das comunidades, encontradas nos materiais analisados, revelam um anseio imenso desse povo pela tranquilidade, por não serem mais incomodados com os problemas que chegam a todo o momento. Deixamos aqui alguns trechos dessas falas:

“No hay que pelear entre Asháninkas, para estar bien tomamos masato, compartimos todo lo que hay, cantamos, danzamos como antes hacían los abuelos. A los abuelos nadie los fastidiaba, no escuchaban de problemas, vivían tranquilos” (CN Cutivireni, apud CARE, 2011, p. 13)

“Yo he nacido acá, mi nombre es Proverio Ríos, ya no quisiera escuchar que hay invasiones, yo quisiera vivir sin problemas, sin noticias de invasión del territorio o problemas con Plus Petrol, no quisiera tener que escuchar eso, eso quiere decir vivir bien” (CN Quempiri, apud CARE, 2011, p. 17).

“Yo he sufrido cuando vinieron los terroristas, nos hemos ido lejos, he caminado, no había yuca para comer, estábamos pálidos, por eso no queremos que vengan de nuevo los terroristas” (CN Tincareni, apud CARE, 2011, p. 19)

“Vivimos tranquilos, trabajamos con nuestra familia esa es nuestra

costumbre, de allí sale nuestra producción, cuando vendemos tenemos algo para comprar, ropa, sal, todas nuestras necesidades para vivir bien, necesitamos vivir sin colonos que vengan a quitarnos nuestra tierra, si eso pasa ya no vamos a vivir tranquilos” (CN Santaronshiato, apud CARE, 2011, p. 21)

“Para vivir bien nosotros queremos que nos apoye la Junta Directiva de CARE, que haga un informe y diga que rechazamos a los madereros y petroleros y llévenlo al gobierno para que sepan como vivimos los Asháninka que sabemos defender nuestro territorio, bosques y medicina natural” (CN Katsingari, apud CARE, 2011, p. 27).

Referências Bibliográficas

- AROCA, M. Javier; MAURY, P. Luis. El pueblo Ashaninka de la selva central. Estado, derecho y pueblos indígenas. **América Indígena**, v. 53, n. 4, out-dez, 1993. p. 11-32.
- BOURDIEU, Pierre. (1989). A representação política. Elementos para uma teoria do campo político. **O poder simbólico**. 14^a ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.
- CARE, Central Asháninka del Río Ene. **Kametsa Asaike**: El vivir bien de los Asháninkas del Río Ene. Agenda Política de la CARE. Lima – Peru, 2011.
- CHIRIF, Alberto. Prólogo: A casi 40 años de La sal de los cerros. In: VARESE, Stefano. **La sal de los cerros**: Resistencia y utopía en la Amazonía peruana. 4 ed. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2006.
- _____. La Colonización en la Amazonía Peruana. **Revista Iniciativa Amazónica** - Asociación Latinoamericana para los Derechos Humanos (ALDHU), julio-agosto 2003.
- _____; GARCÍA HIERRO, Pedro. **Marcando Territorio**: Progressos y limitaciones de la titulación de territorios indígenas en la Amazonía. Copenhague: IWGIA; Lima: Tarea Asociación Gráfica Educativa, 2007. 340 p.
- CLASTRES, Pierre. (1974). **A sociedade contra o Estado**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- CLAVERO, Bartolomé. Prólogo. In: PARELLADA, Alejandro (ed.). Informe IWGIA: Crónica de um engano. Los intentos de enajenación del territorio fronterizo Awajún em La Cordillera del Cóndor a favor de la minería. Lima: Tarea Gráfica, 2009. PP. 06-09.
- COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN. Los Pueblos Indígenas y el Caso de Los Asháninkas. TOMO V: **Historias representativas de la violencia**. Lima, 2003, p. 241-177. Disponible em: <<http://www.cverdad.org.pe/ifinal/index.php>>. Acessado em: 12 fev. 2011.
- DANDLER, Jorge et. al. **Pueblos Indígenas de La Amazonía Peruana y Desarrollo Sostenible**. Lima: Organización Internacional del Trabajo, 1998.
- DOUROJEANNI, Marc; BARANDIARAN, Alberto; DOUROJEANNI, Diego. **Amazonía Peruana em 2021**. Explotación de recursos naturales e infraestructuras. ¿Qué está passando? ¿Qué es lo que significan para el futuro? Perú: Fundación PróNaturaleza, 2009. 160 p.

- ECO-ASHÁNINKA. **Planificación Estratégica** del Ejecutor del Contrato de Administración de la Reserva Comunal Asháninka. 2008. Disponível em: <<http://ecoashaninka.org/docs.html>>. Acessado em: 21 abr. 2011.
- ELICK, John William. **An Ethnography of the Pichis Valley Campa of Eastern Peru**. Ph.D Dissertation, University of California, Los Angeles: Microfilms, 1969.
- ESPINOSA DE RIVERO, Oscar. Las Rondas Asháninka y la Violencia Política em la Selva Central. **América Indígena**, v. 53, n. 4, out-dez, 1993. p. 79-102.
- _____. **Rondas Capesinas y Nativas em la Amazonía Peruana**. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, 1995.
- _____. Cambios y continuidades em la percepción y demandas indígenas sobre el territorio y los recursos naturales em la Amazonía peruana. **Anthropologica**. Año XXVIII. n. 28/2010/Suplemento 1. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 2010.
- FABIÁN ARIAS. **La participación pública de la mujer asháninka em la cuenca del río Tambo entre 1990 -2002**. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales – UNMSM, 2006.
- GAGNON, Mariano. **Guerreros em el Paraíso**. Lima: Jaime Campodónico, 2000.
- GARCÍA HIERRO, Pedro; SURREALÉS, Alexandre. **Antropología de un Derecho: libre determinación territorial de los pueblos indígenas como un derecho humano**. Copenhague: IWGIA, 2009.
- GRAY, Andrew. Demarcando desarrollo. In: **Liberación y Derechos Territoriales em Ucayali – Perú**. Copenhague, IWGIA, 1998. pp. 171-221.
- HVALKOF, Soren. De la esclavitud a la democracia: antecedentes del proceso indígena del Alto Ucayali y Gran Pajonal. In: **Liberación y Derechos Territoriales em Ucayali – Perú**. Copenhague, IWGIA, 1998. pp. 85-170.
- INSTITUTO NACIONAL DE RECURSOS NATURALES – INRENA. **Parque Nacional Otishi**. Plan maestro 2005-2010. Lima: Idea Grafica Impresiones, 2007. 118 p.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA – INEI. **Perfil sociodemográfico del Perú**. Lima, agosto 2008. Disponível em <www.inei.gob.pe/Anexos/libro.pdf>. Acessado em: 06 mai 2011.
- INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL – ISA. Povos Indígenas no Brasil. Disponível em <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/ashaninka>>. Acessado em: 25 mai. 2011.
- MELATTI, Julio C. Índios da América do Sul. Áreas Etnográficas. **Página do Melatti**. Disponível em: <<http://www.juliomelatti.pro.br/ias.htm>>. Acesso em: 20 abr. 2011.

- OLIVERA GOMES, Iris. **El pueblo Ashaninka del Ene frente al megaproyecto de represa hidroeléctrica en el lugar de Pakitzapango: sus derechos y percepciones**. 2010. Trabalho apresentado ao VII Congreso Internacional de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica (RELAJU), Lima, 2010.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João. Redimensionando a questão indígena no Brasil: uma etnografia das Terras Indígenas. In: _____ (org.). **Indigenismo e Territorialização: Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998. p. 15-42.
- _____. Ação indigenista e utopia milenarista. As múltiplas faces de um processo de territorialização entre os Ticuna. In: ALBERT, Burce; RAMOS, Alcida R. **Pacificando o Branco**. São Paulo: Editora UNESP, 2002. p. 277-310.
- PERU. **Decreto Ley nº 22.175**, de 9 de maio de 1978. Ley de Comunidades Nativas y de Desarrollo Agrario de la Selva y de Ceja de Selva.
- _____. **Decreto Ley nº 26.505**, de 17 de julho de 1995. Ley de la inversión privada en el desarrollo de las actividades económicas en las tierras del territorio nacional y de las comunidades campesinas y nativas.
- _____. **Decreto Ley nº 26.834**, de 30 de junho de 1997. Ley de Areas Naturales Protegidas.
- PIMENTA, José. **Índio não é todo Igual: a construção ashaninka da história e da política interétnica**. Brasília, UnB, 2002. 443 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós Graduação em Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2002.
- PIMENTA, José. “Viver em comunidade”. O processo de territorialização dos Ashaninka do rio Amônia. In: **Anuário Antropológico 2006**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2008. p. 117-150.
- RENARD-CASEVITZ, France-Marie. História kampa, memória ashaninka. In: CUNHA, Manuela Carneiro (org.) (1972). **História dos Índios do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 197-212.
- RODRIGUEZ VARGAS, Marisol. **Desplazados Selva Central: El caso Ashaninka**. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, 1993.
- ROJAS ZOLEZZI, Enrique. **Participación política de los pueblos indígenas de la Amazonía peruana**. SCIENTIA VOL X. Nº 10, dezembro de 2008.
- SAETTONE ARIAS, Sandro. **Vivencia Territorial de los Ashaninka del Ene y el Apurímac**. Relaciones entre los Ashaninka y la Reserva Comunal Ashaninka. *no prelo*.
- SANTOS, Fernando; BARCLAY, Frederica. Introducción. In: _____. **Guía Etnográfica de la Alta Amazonía**. v. 5. Arequipa: IFEA; Balboa: Smithsonian Tropical Research Institute, 2005. p. xv-xli.

SARMIENTO BARLETTI, Juan Pablo. **Kametsa Asaiki: The pursuit of the ‘good life’ in na ashaninka village** (Peruvian Amazonia). Escócia, University of St. Andrews, 2011, 309 f. Tese (Doutorado em antropologia Social e Estudos Ameríndios) – University of St. Andrews, 2011. Disponível em: <<http://research-repository.st-andrews.ac.uk/handle/10023/2114>>

SISTEMA DE INFORMACIÓN SOBRE COMUNIDADES NATIVAS DE LA AMAZONÍA PERUANA – SICNA. Disponível em: <http://arcgisserver.missouri.edu/webapps/wri/Peru_espanol/about_sp.aspx>. Acessado em: 04 jun. 2011.

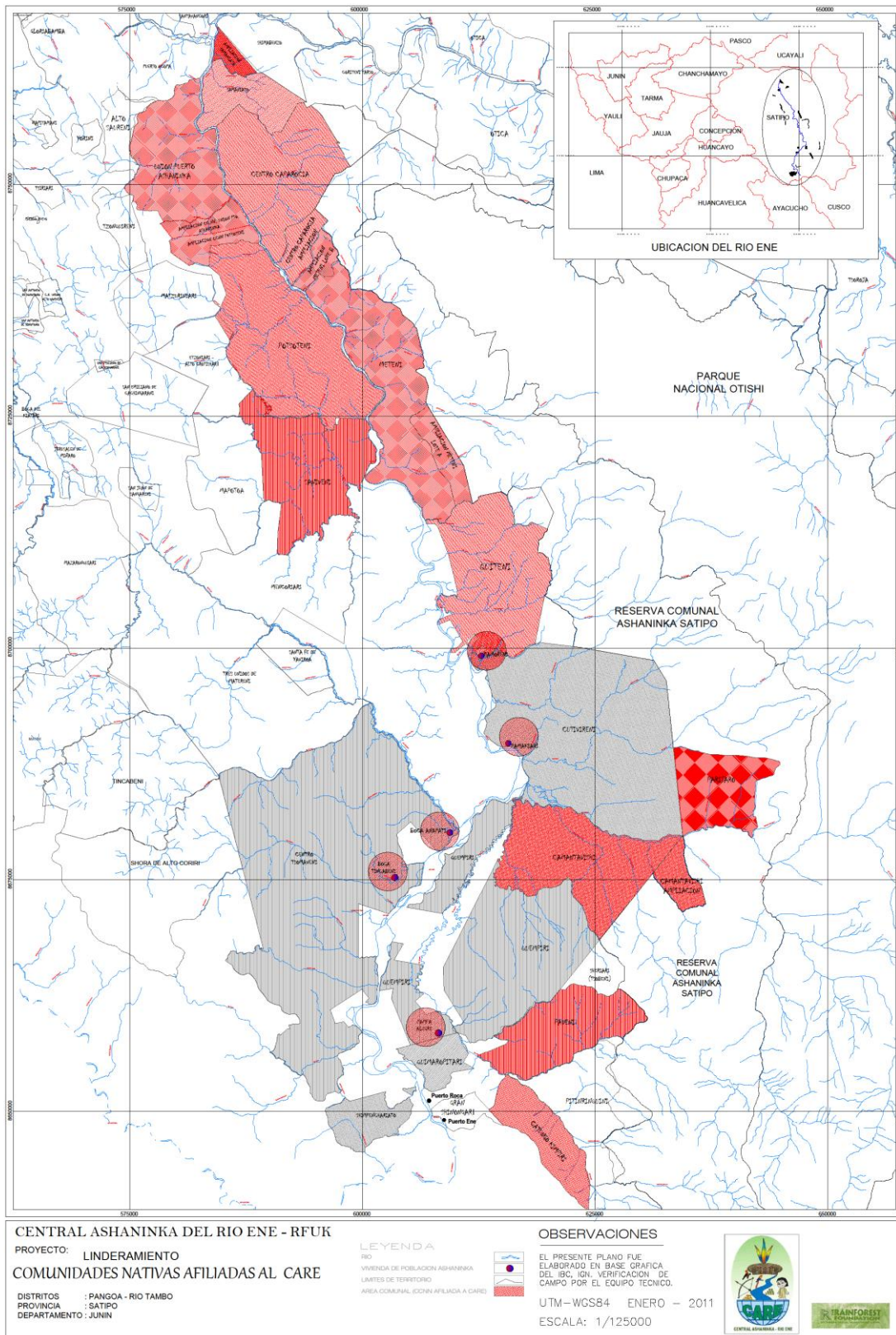
VARESE, Stefano. **La sal de los cerros: Resistencia y utopía en la Amazonía peruana**. 4 ed. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2006 (1968).

VEBER, Hanne. Introducción etnográfica: los asháninkas y los ashéninkas. In: _____(ed.). **Historias para Nuestro Futuro/Yotantsi Ashi Otsipaniki: Narraciones autobiográficas de líderes Asháninkas y Ashéninkas**. Copenhague: IWGIA; Lima: Tarea Asociación Gráfica Educativa, 2009. p. 20 – 53.

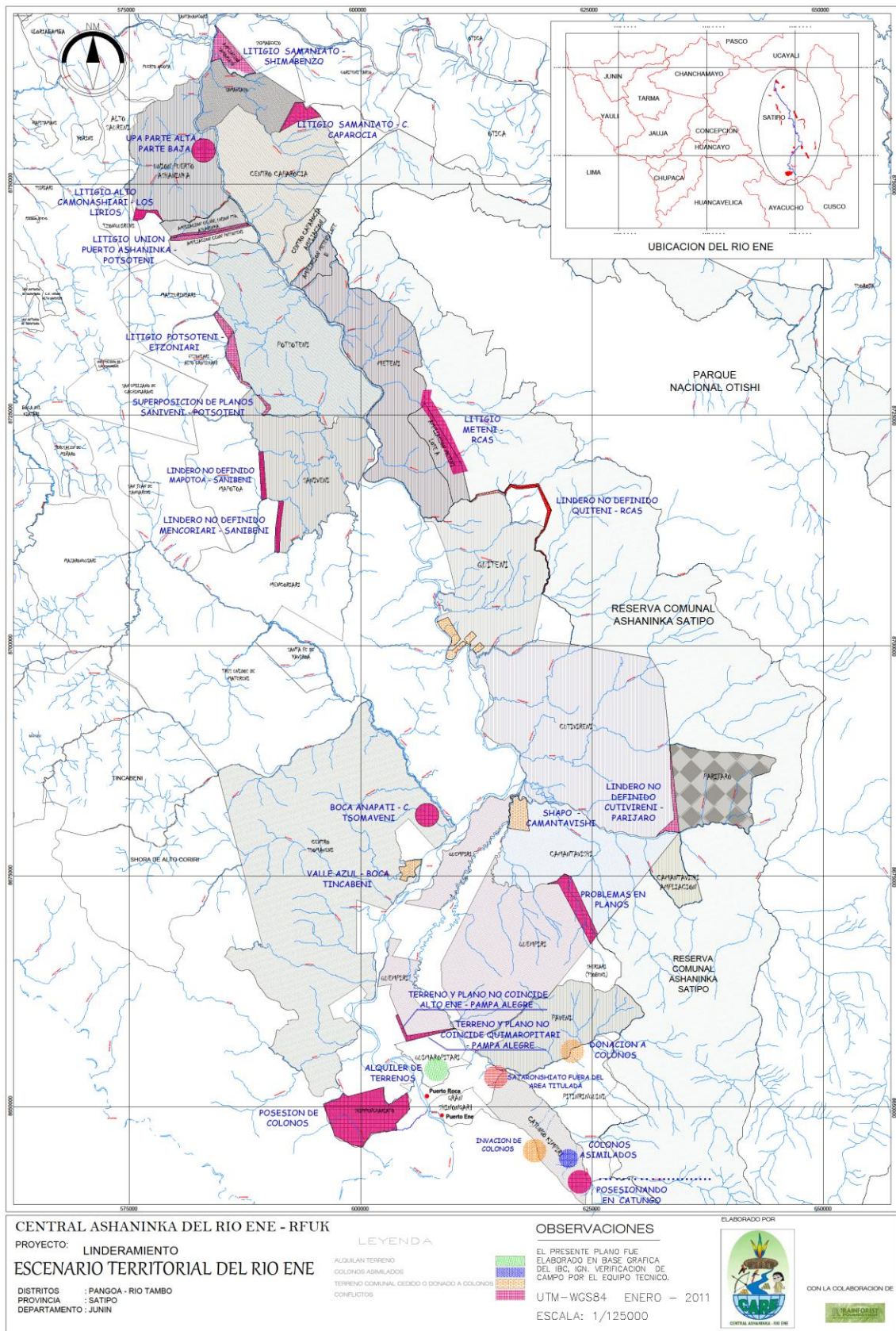
WEISS, Gerald. **The Cosmology of the Campa Indians of Eastern Peru**. Ph.D Dissertation, University of Michigan: Microfilms, 1969. 346 p.

WEISS, Gerald. Campa ribereños. In: SANTOS, Fernando; BARCLAY, Frederica (eds.). **Guía Etnográfica de la Alta Amazonía**. v. 5. Arequipa: IFEA; Balboa: Smithsonian Tropical Research Institute, 2005. p. 1-74.

ANEXOS



Mapa 4. Comunidades Nativas do Rio Ene filiadas à *Central Asháninka del Río Ene* – CARE (CARE, janeiro de 2011).



Mapa 5. Cenário territorial do Rio Ene (CARE, janeiro de 2011).

Tabela 1. Informações sobre as Comunidades Nativas do Rio Ene

	Comunidade Nativa	Situação territorial	Ano de inscrição	Ano de titulação	Área total (ha)	Área para cultivo e criação de gado (ha)	Área aptidão florestal (ha)	População	Serviços estatais
1	Samaniato	Titulada em ampliação	1982	1985	4945	2921	2024	241	Escola primária
2	U.Pto.Ashaninka	Titulada em ampliação	1975	1984	10688	1450	9238	466	Escola primária e posto de saúde
3	Centro Caparocia	Titulada em ampliação	1983	1994	11121	4447	6674	495	Escola primária e secundária e posto de saúde
4	Potsoteni	Titulada em ampliação	1975	1984	19933	5051	14882	425	Escola primária e secundária e posto de saúde

5	Meteni	Titulada em ampliação	1983	1985	14417	2641	11776	291	Escola primária e posto de saúde
6	Saniveni	Titulada	1975	1984	12746			136	Escola primária
7	Quiteni	Titulada	1975	1984	948			239	Escola primária
8	Parijaro	Aguardando reconhecimento e titulação						107	Escola primária
9	Cutivireni	Titulada	1975	1983	30807	8874	21935	956	Escola primária e secundária e posto de saúde
10	Camantavishi	Titulada em ampliação	1977	1983	12744	4640	8103	362	Escola primária
11	Quempiri	Titulada	1976	1983	28726	9576	19150	994	Escola primária e posto de saúde

12	Centro Tsomabeni	Titulada	1980	1983	47531	8814	38716	430	Escola primária e posto de saúde
13	Quimaropitari	Titulada	1980	1983	2822	463	2399	147	Escola primária
14	Tsirotiari Alto	Aguardando reconhecimento e titulação						64	Escola primária
15	Catungo Quempiri	Titulada		1999	8292			183	Escola primária
16	Paveni	Reconhecida aguardando titulação	2000					76	Escola primária
17	Shimpemchariato	Titulada		1983	3846	153	3693	77	Escola primária
	TOTAL				209566		138590	5689	

Fotografias do Trabalho de Campo



Foto 1 (acima): Momento de abertura do evento *Octubre Ashaninka* realizado pela CARE. Foto 2 (abaixo): Mesa sobre território no *Octubre Ashaninka*.





Foto 3 (acima): Mesa sobre educação no *Octubre Ashaninka* (2011). Foto 4 (abaixo): Ruth Buendía, presidente da CARE, durante *Octubre Ashaninka*.





Foto 5 (acima): Entrada da *Dirección Regional de Agricultura de Junín* – Huancayo. Foto 6 (abaixo): *Oficina de titulación de comunidades nativas.*





Foto 7 (acima): Entrada da oficina da CARE. Foto 8 (abaixo): parte interna da oficina da CARE.





Foto 9 (acima): Painel dentro da oficina da CARE, com estratégias. Foto 10 (abaixo): Rio Tambo, durante o percurso Satipo – Comunidade Nativa de Anapate (Rio Tambo).





Foto 11 (acima): Madeira extraída nas margens do Rio Tambo. Foto 12 (abaixo): Postos de vigilância de comunidade nativa localizado nas margens do Rio Tambo.





Foto 13 (acima): entrada da Comunidade Nativa Anapate. Foto 14 (abaixo): casa localizada em local menos central na Comunidade Nativa Anapate.





Foto 15 e 16: Congresso da Reserva Comunal Ashaninka, na comunidade Anapate.





Foto 17 (acima): Cesar Ramos (à esquerda) e demais membros da *junta directiva* do ECO-ASHANINKA.
Foto 18 (abaixo): momento de tradução durante o congresso.





Foto 19 (acima): participação de Ruth Buendía no Congresso da Reserva Comunal Ashaninka. Foto 20 (abaixo): participação de dirigente de uma comunidade nativa do Rio Ene no congresso da Reserva Comunal Ashaninka.

