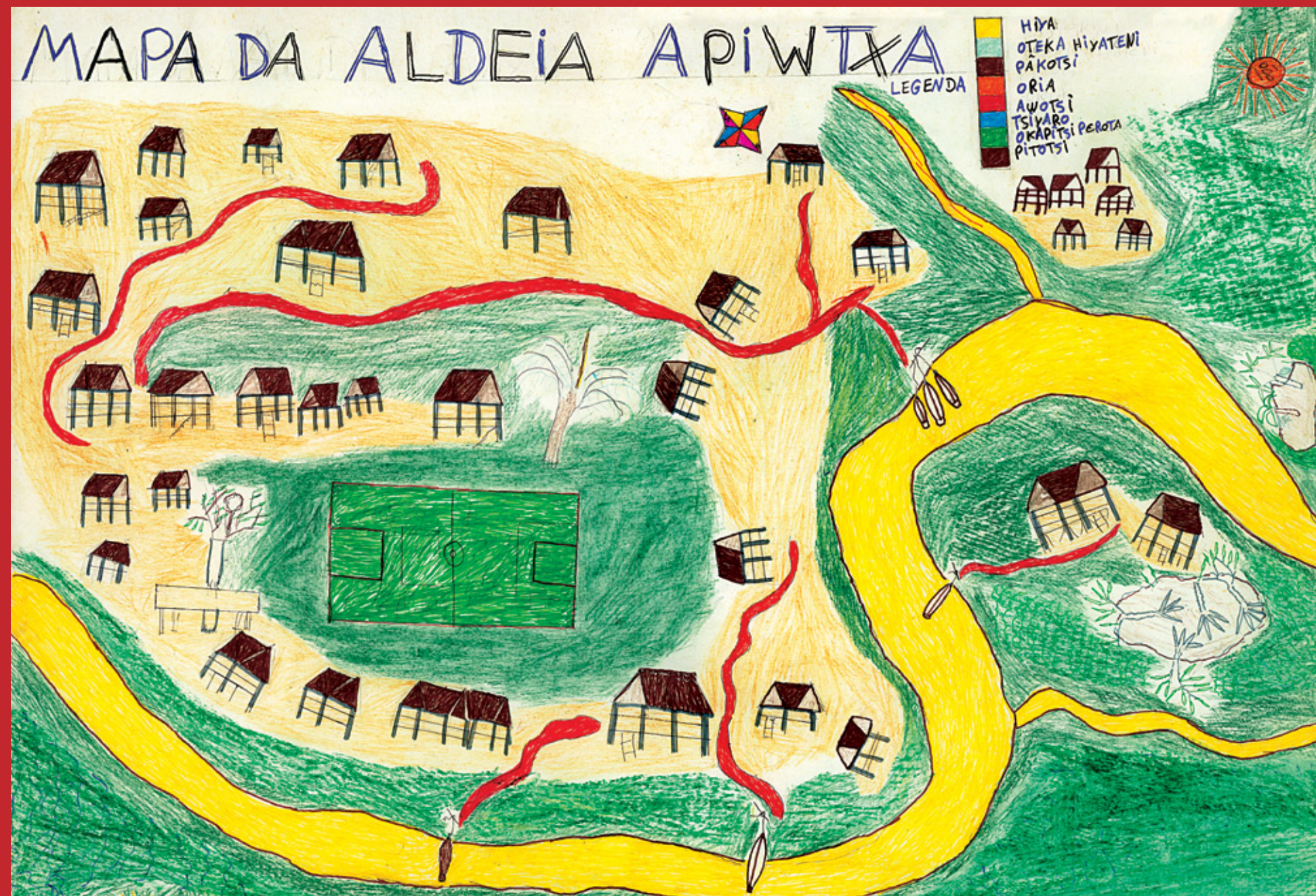


Etnomapeamento da Terra Indígena Kampa do Rio Amônia



O mundo visto de cima



Etnomapeamento da Terra Indígena Kampa do Rio Amônia

O mundo visto de cima

Renato Antonio Gavazzi
Organizador

Etnomapeamento da Terra Indígena Kampa do Rio Amônia

O mundo visto de cima



APIWTXA – AMAAIAC – CPI/AC

Rio Branco | Acre | 2012
GKNORONHA

Sumário

Realização

Associação Ashaninka do Rio Amônia – APIWTXA
Associação do Movimento dos Agentes Agroflorestais Indígenas do Acre – AMAAIAC
Comissão Pró-Índio do Acre – CPI/AC

Apoio

Rainforest Foundation

Direitos Autorais

Associação Apiwtxa
Rua Afonso Pena - nº 1025 – Bairro 25 de Agosto
Cruzeiro do Sul – CEP 69980-000 - Acre
Fone: +55 (68) 3325-1082 – email: *apiwtxa@yahoo.com.br*

Organização

Renato Antonio Gavazzi

Levantamento

Julieta Matos Freschi, Maria Luiza Ochoa, Roberto de Alcântara Tavares,
Renato Antonio Gavazzi, Terri de Aquino

Revisão

Nietta Lindenberg Monte

Edição

Vera Olinda Sena

Cartografia temática geoprocessamento

José Frank Melo e Antonio Willian Flores de Melo

Projeto gráfico, diagramação e finalização

Estúdio GKNoronha

Capa

Desenhos Ashaninka, por Guilhmerme K. Noronha

Agradecimentos

José Frank Melo, Maria Luiza Ochoa, Ligia Kloster Apel, Billishelby Fequis dos Santos,
Maria Lucia Gomide Cereda, Daniela Marchese

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

Etnomapeamento da terra indígena Kampa do Rio Amônia: o mundo visto de cima. / Renato Antonio Gavazzi, organizador; APIWTXA, AMAAIAC, CPI/AC – Rio Branco: [s.e.], 2012.

143 p. : ll. col.
Inclui bibliografia.
ISBN: 978-85-62913-09-9

1. Índios da América do Sul - Brasil. 2. Terra indígena Kampa – Amônia, Rio – Acre (Estado). 3. Terras - Divisão e demarcação – Acre (Estado) I. Título.

CDD - 912.81

Apresentação **7**

Prefácio **9**

Introdução **11**

Cloude Correia, José A. Viera Pimenta, Renato Antonio Gavazzi

1. Metodologia do etnomapeamento **17**

Cloude Correia, José A. Viera Pimenta, Renato Antonio Gavazzi

- 1.1. A articulação política interinstitucional **18**
- 1.2. O consentimento e diálogo com os Ashaninka **18**
- 1.3. Preparação oficinas **18**
- 1.4. Primeira oficina **18**
- 1.5. A sistematização e digitalização de informações preliminares **21**
- 1.6. Segunda oficina **21**
- 1.7. A sistematização e digitalização dos mapas em Rio Branco **22**
- 1.8. A participação e articulação dos Ashaninka **22**
- 1.9. A organização dos documentos **22**

2. O etnomapeamento na visão dos Ashaninka **23**

Cloude Correia, José A. Viera Pimenta, Renato Antonio Gavazzi

- 2.1. Etnomapeamento e educação **23**
- 2.2. Etnomapeamento e gestão territorial **26**
- 2.3. Etnomapeamento e política de fronteira **29**

3. Mapa histórico **33**

Cloude Correia, José A. Viera Pimenta

- 3.1. Informações contidas no mapa histórico **33**
- 3.2. A migração ashaninka para o Alto Juruá brasileiro e a ocupação do rio Amônia **34**
- 3.3. Os Ashaninka no rio Amônia: das primeiras famílias residentes até a década de 1980 **38**
- 3.4. A intensificação da exploração madeireira na década de 1980 e suas conseqüências **42**
- 3.5. A luta pela demarcação da terra indígena e a política da sustentabilidade **45**
- 3.6. A importância do mapa histórico **48**

4. Mapa hidrográfico **51**

Cloude Correia, José A. Viera Pimenta

- 4.1. A identificação dos recursos hídricos e a importância do mapa **52**
- 4.2. Os recursos hídricos e o mundo espiritual **54**

5. Mapa de vegetação **59**

Cloude Correia, José A. Viera Pimenta

6. Mapa de fluxo de fauna **65**

Cloude Correia, José A. Viera Pimenta

- 6.1. A classificação da fauna silvestre **66**
- 6.2. Fluxos da fauna, comportamentos animais e ciência indígena **67**
- 6.3. Superpopulação de fauna **71**
- 6.4. Manejo da caça e invasões madeireiras: a ameaça às áreas de refúgio **73**

7. Mapa de caça **77**

Cloude Correia, José A. Viera Pimenta

- 7.1. A caçada e seu aprendizado: um símbolo de masculinidade **78**
- 7.2. Técnicas de caçada **79**
- 7.3. Caminhos, piques e acampamentos de caçada **80**
- 7.4. Crenças associadas à caçada **82**
- 7.5. Os animais e seus donos: princípios de ecologia ashaninka **83**

8. Mapa de pesca **87**

Cloude Correia, José A. Viera Pimenta

- 8.1. A classificação dos habitantes das águas **88**
- 8.2. A importância das praias: coleta de ovos de tracajá e andanças estivais **88**
- 8.3. O valor do peixe e as técnicas de pesca **90**
- 8.4. Algumas crenças associadas a pesca **91**
- 8.5. O manejo da pesca **91**
- 8.6. As ameaças externas: o equilíbrio do mundo aquático em perigo **94**

9. Mapa de uso dos recursos **97**

Cloude Correia, José A. Viera Pimenta

- 9.1. Os roçados e a importância cultural da mandioca **99**
- 9.2. Capoeiras e outras áreas **101**
- 9.3. Recursos naturais para a fabricação de artesanato **103**
- 9.4. Recursos naturais e mundo espiritual: a coca e a ayahuasca **109**
- 9.5. O murmuru e seus usos **113**
- 9.6. Outras atividades de manejo dos recursos naturais **115**

10. Mapa de invasões **119**

Cloude Correia, José A. Viera Pimenta

- 10.1. As invasões madeireiras na fronteira Brasil-Peru e suas conseqüências ambientais **123**
- 10.2. A mobilização dos Ashaninka contra as invasões peruanas e sua luta pelo fortalecimento das ações de vigilância e fiscalização da fronteira internacional **129**
- 10.3. Construindo uma agenda política para o desenvolvimento da fronteira Brasil-Peru no Alto Juruá **132**
- 10.4. Situação atual e perspectivas **136**

Bibliografia **143**

A experiência aqui relatada é referente às Oficinas de Etnomapeamento realizadas em uma das 8 Terras Indígenas localizadas no Alto Juruá na faixa de fronteira internacional entre Brasil/Acre e Peru/Ucayali, nesse caso específico se trata da Terra Indígena Kampa do Rio Amônia.

Nos últimos 29 anos, vários povos indígenas do Acre em projetos educacionais desenvolvidos pela Comissão Pró-Índio do Acre (CPI/AC), vêm utilizando a cartografia indígena como importante meio para a gestão de seus territórios. Mapear os recursos naturais, a morfologia, os conflitos socioambientais, os elementos históricos culturais e muitos outros aspectos da paisagem e da vida, contando com a participação efetiva das populações indígenas, vem se constituindo como importante instrumento para a gestão territorial e ambiental de suas terras.

A produção de mapas mentais e georreferenciados criados através desses projetos incorpora o profundo conhecimento que os povos indígenas têm de suas terras e de seu entorno. A cartografia indígena, na sua atividade de mapeamento, vem contribuindo para que os povos indígenas utilizem os mapas produzidos por eles, como uma das ferramentas necessárias para o planejamento e a gestão de suas terras, ferramentas que historicamente foram usados contra eles.

Este trabalho procura dar respostas à problemática da gestão territorial e ambiental das Terras Indígenas do Alto Juruá e ao cenário de conflitos vivido por alguns povos indígenas com os madeireiros peruanos, na região fronteira entre Brasil e Peru, área que se caracteriza por ser um grande mosaico de Terras Indígenas e Unidades de Conservação (UCs).

As oficinas de etnomapeamento, ações educacionais realizadas nas comunidades indígenas, reúnem um número significativo de representantes indígenas, inclusive de outras terras do estado para discutirem os conflitos, os problemas e os avanços relacionados à gestão territorial e ambiental.

Estas oficinas consistem em mapear e classificar, na concepção indígena, os diferentes ecossistemas que compõem suas Terras, as diferentes áreas de usos, manejo e conservação dos recursos naturais, consistem também em identificar e nomear em língua indígena os principais rios, igarapés e lagos, áreas de refúgios para a fauna, sítios culturais e espirituais, além de identificar a história de ocupação, as áreas de conflitos e outros aspectos significativos para os povos indígenas.

Os mapas participativos confeccionados por comunidades indígenas nas oficinas de etnomapeamento são importantes ferramentas de planejamento para a proteção, conservação e o manejo dos recursos naturais, vêm preencher o vazio de informações presentes nos mapas oficiais, expõem opiniões, idéias, preferências estéticas, além de ser um poderoso instrumento que pode ser usado para vários propósitos políticos. Os mapas também constituem-se em instrumentos de luta na reivindicação de direitos.

A produção dos mapas dá a possibilidade aos povos indígenas de construir seus conhecimentos e valores sobre a relação do índio com “o outro”, contribuindo, assim, para formularem uma estratégia de futuro, possibilitando a compreensão dos processos de ocupação do espaço geográfico pelo não indígena e as interdependências sociais, econômicas, políticas e ecológicas do mundo contemporâneo. Neste caso, o conhecimento cartográfico para os povos indígenas pode ser uma importante ferramenta de defesa do seu território e do seu patrimônio cultural e intelectual.



Aldeia Apiwtxa

Satman - 2004



Anteriormente à Oficina de Etnomapeamento que aconteceu na minha terra, buscamos, na formação de professores, uma discussão sobre a questão de território, sobre o uso, o manejo e a conservação dos recursos naturais. Entendíamos que esta formação seria um preparo para fazer a gestão não só da escola, mas que seria um projeto mais amplo da comunidade, que deveria ser discutido pelos professores junto com as assessorias. Os nossos cursos de formação de professores direcionavam para uma visão mais ampla do território. Os cursos de cartografia indígena contribuíram muito nas discussões coletivas sobre o território. A gente criava, nas nossas discussões, o mapa do território, como a gente queria um território. Isso também se deu nas discussões para a sistematização do etnomapeamento. Como a comunidade já tinha essa discussão com muita força, unimos as idéias e isso ajudou muito a fortalecer a comunidade.

O etnomapeamento não fica só em fazer os mapas, tem os seus desdobramentos, a continuidade do processo. Tem coisas que não vão ser alteradas porque são coisas históricas que precisam estar no mapa. Mas, tem coisas que não são fixas, que cada um pode readequar conforme o seu pensamento, o seu trabalho. Porque coisas novas vêm surgindo e no mapa, você vai sistematizando aquilo que a comunidade vai trabalhando, concluindo as coisas que estão no plano de gestão territorial. Isso serve para que a gente possa ir sistematizando aquilo que é importante para a nossa política. Porque o etnomapeamento é um instrumento fundamentalmente político, não só externo, mas internamente é um instrumento que você consegue ir colocando nas discussões com a comunidade. São informações que precisam ser acompanhadas, sistematizadas, monitoradas.

Prefácio

Isaac Pianko Asheninka

Em nossa comunidade, em todas as reuniões a gente usa o mapa. Por exemplo, se a gente está falando de invasão, a gente leva o mapa de invasão, se é sobre caça, manejo, a gente leva o de vegetação. Eu acho isso fundamental, porque se a gente vai coletando determinadas informações e colocando nos mapas, com certeza a gente vai conseguir mostrar a realidade do nosso território. Afinal, são informações coletadas pela comunidade e quando a comunidade vê no mapa o que ela própria falou, ela começa a criar interrogações do que está acontecendo. Às vezes, até sem se fixar muito no que está desenhado as pessoas já entendem o que está no mapa.

A partir do etnomapeamento, a gente começou a usar os nossos mapas, feitos por nós mesmos, isso já diz muita coisa. Antes, a gente usava o mapa no quadro, desenhava, fazia na cabeça ou no papel, ou então durante a conversa mapeava o território, “aqui é área de manejo, aqui é invasão, aqui está tendo isso”. A gente já tinha na nossa cabeça o mapa do território. Com a sistematização dos mapas, isso se amplia, porque a gente passa a ter um instrumento aonde vai guardando as informações sistematizadas.

O mapa não deixa de ser um sistema para guardar informações, que se torna um instrumento para ser usado tanto politicamente, como no planejamento das ações. Ele é um papel que tem o nosso território desenhado que guarda todas as informações. Quem consegue fazer a leitura, consegue compreender o território e suas necessidades, e com isso, vai facilitando o andamento dos processos de gestão territorial e ambiental.

O mapa também é um instrumento para realizar o monitoramento do território. Só que é um monitoramento que precisa ser feito continuamente, tem que encontrar uma forma de como dar o suporte ao que está sendo sistematizado. A gente pode criar um mapa através da escola, através da liderança, para que as informações sejam atualizadas a cada ano.

Um exemplo é sobre as mudanças climáticas. Não só pela questão da seca, das queimadas, mas de todo o ciclo de vida das espécies, pois elas vão se alterando de uma forma que, se estiverem visíveis, a comunidade passa a refletir, a acompanhar as mudanças e a colocar no seu dia a dia as transformações provocadas pelas mudanças climáticas. Isso é bem visível ao longo do tempo, por exemplo: quanto mais forte o verão, a estiagem é mais forte, isso significa que nós vamos ter menos produção das frutas na-

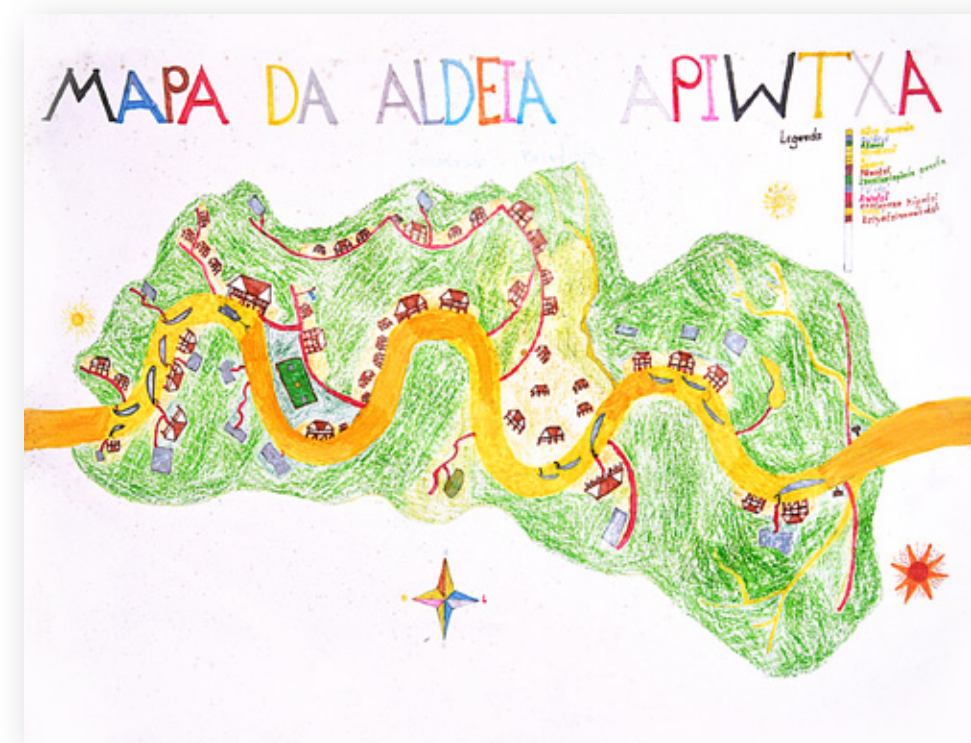
tivas. Essas coisas vêm acontecendo, as pessoas na comunidade estão observando. Chegou a um ponto em que, talvez, a gente não consiga mais ter o domínio, o controle sobre isso. Muitas fontes estão secando, os igarapés estão secando mesmo na época mais chuvosa do ano, a gente encontra igarapés secos no meio da mata. São coisas que a gente vê que alguma coisa diferente está acontecendo. Essas informações atuais do que vem acontecendo relacionado à mudança do clima, se a gente tem sistematizado no mapa, a gente consegue ter um diagnóstico mais preciso e conversar com a comunidade, com o entorno, com o município, com o Estado. Quando trabalhamos com imagens de satélite, conseguimos identificar os focos de chuva, mas quando a gente trabalha andando na floresta, vendo as coisas, são outras informações que coletamos, são outros olhares, outros detalhes que a gente consegue encontrar e que esse sistema da tecnologia não consegue ver, por exemplo, os igarapés que estão secando dentro das matas. Essas informações nós podemos mapear, porém é necessário fazer um estudo porque o clima está deixando de ser úmido e passando a ser mais seco.

Todo o processo do etnomapeamento, as oficinas, seus resultados concretos com a produção de mapas e do Plano de Gestão Territorial, contribuiu muito com a nossa luta, fez a gente pensar melhor o nosso espaço para, nele, nos organizarmos. Hoje, os próprios índios estão fazendo os seus mapas das suas terras, pensando e repensando os territórios numa perspectiva de uma resistência contra a dominação, de melhorar a qualidade de vida para todos. Com todas as dificuldades que a gente vem enfrentando ao longo da história, vejo que algumas coisas vêm melhorando e é nesse rumo que queremos seguir.



“As florestas, com os índios, se relacionam muito bem: nós e a floresta temos o mesmo problema. Lutamos para sobreviver”.

Francisco Pianko



O subprojeto “Etnomapeamento em oito Terras Indígenas localizadas na faixa de fronteira Brasil/Acre-Peru/Ucayali,” parte do projeto “Conservação Transfronteiriça do Alto Juruá e Serra do Divisor (Brasil-Peru)”, teve início em 2004, e foi executado pelo então Setor de Agricultura e Meio Ambiente da Comissão Pró-Índio do Acre, CPI/AC, e a Associação do Movimento dos Agentes Agroflorestais Indígenas do Acre (AMAAIAC). O projeto procurava dar respostas ao cenário de conflitos vivido por alguns povos indígenas com os madeireiros peruanos, na região fronteira entre Brasil e Peru. Local onde existem muitas Terras Indígenas e Unidades de Conservação (UCs), tanto do lado brasileiro, quanto do lado peruano.

O objetivo principal do subprojeto foi: “apoiar os processos comunitários de gestão territorial e ambiental de 8 Terras Indígenas localizadas na faixa de fronteira com o Peru, no Alto Juruá” (Freschi, 2005: 5). Com este propósito geral, as principais atividades desenvolvidas nas oficinas de etnomapeamento específicas da Terra Indígena Kampa do Rio Amônia foram: a elaboração coletiva de mapas temáticos (hidrografia, vegetação, pesca, caça, fluxo de caça, áreas de uso, ocupação histórica e invasões) na escala de 1:50.000, a partir de bases hidrográficas georeferenciadas e de imagens de satélite; a elaboração do Plano de Gestão Territorial e Ambiental da Terra Indígena; e o aprofundamento das práticas de manejo e estudo dos Agentes Agroflorestais Indígenas (AAFI) para a realização do monitoramento ambiental de caça, pesca e palmeiras. (Freschi 2005: 6). Executado pela CPI/AC e pela Associação do Movimento dos Agentes Agroflorestais Indígenas do Acre (AMAAIAC) o projeto teve como parcei-

ros indígenas também as associações de oito terras indígenas¹ situadas no vale do alto Juruá: a Organização dos Professores Indígenas do Acre (OPIAC) e a Organização dos Povos Indígenas do Rio Juruá (OPIRJ).

Os parceiros no Brasil foram as ONGs SOS Amazônia e a CPI/AC; os parceiros peruanos foram a *Fundación Peruana Para La Conservacion de La Naturaleza (Pro Naturaleza)*; a *Sociedad Peruana de Derecho Ambiental (SPDA)*; a *Universidad La Molina* e o *Instituto Del Bien Comum (IBC)*. Os recursos para o projeto foram provenientes da *Gordon and Betty Moore Foundation*, repassados pela *The Nature Conservancy (TNC)* para as instituições executoras.

Além de ações vinculadas ao subprojeto de etnomapeamento, abriram-se alguns canais de diálogo entre organizações da sociedade civil, universidades e órgãos dos governos peruano e brasileiro em prol de um maior entendimento sobre a conservação, o manejo e a vigilância e fiscalização de Terras Indígenas localizadas na região de fronteira.

Por meio desse projeto, a CPI/AC realizou, a partir de 2004 a 2006, dezesseis oficinas de etnomapeamento nas Terras Indígenas Kampa do Rio Amônia, Kaxinawá/Ashaninka, Kaxinawá do Rio Jordão, Seringal Independência, Baixo Rio Jordão, Rio Humaitá, Poyanawa e Nukini.

Descata-se como uma das evidências da força do diálogo interinstitucional propiciado pelo subprojeto a Semana Ashaninka, realizada na cidade de Brasília, em setembro de 2004. O evento contou com apoio do Instituto Internacional de Educação do Brasil (IEB) a Universidade de Brasília (UnB), quando foram divulgadas amplamente as ações ilegais de extração de madeiras realizadas por empresas peruanas em território brasileiro, passando os conflitos a ter uma maior repercussão nacional e internacional (Iglesias e Aquino, 2006). Munidos de mapas produzidos durante o etnomapeamento de sua terra, os Ashaninka reuniram-se com diversas autoridades brasileiras para apresentar suas iniciativas de conservação da floresta e para cobrar uma maior atuação do governo no combate à degradação do Alto Juruá.

1 Associação Apiwtxa, Associação Kaxinawá do Rio Breu (AKARIB), Associação dos Seringueiros Kaxinawá do Jordão (ASKARJ), Associação dos Povos Indígenas do Rio Humaitá (ASPIRH), Associação da Cultura Indígena do Humaitá (ACIH), Associação Indígena Nukini (AIN), Associação Agroextrativista Poyanawá do Barão e Ipiranga (AAPBI).



1 Curso de Formação de Professores Indígena de Marechal Thaumaturgo – cartografia indígena – Aldeia Apiwtxa – 1999.

A relevância do etnomapeamento para os Ashaninka e para a região de fronteira fica evidente, também, com a criação em 2005 do “*Grupo de Trabalho de Proteção Transfronteiriça da Serra do Divisor e Alto do Juruá – Brasil/Peru*”. Este Grupo de Trabalho Transfronteiriço (GTT) - composto por diversas instituições governamentais e não governamentais – teve, na sua formação o objetivo da proteção da biodiversidade e do modo de vida das populações indígenas e tradicionais da região. Sobre este GT se decorre mais à frente, com detalhes.

O etnomapeamento da Terra Indígena Kampa do Rio Amônia teve sua origem em algumas ações conjuntas dos Ashaninka com a Comissão Pró-Índio do Acre, CPI/AC, especialmente a partir de processos de formação dos professores e dos agentes agroflorestais indígenas.

Respondendo a demandas indígenas no Estado do Acre, a CPI/AC, em 1983², passou a realizar um conjunto de atividades educativas voltadas para a formação profissional de professores indígenas do estado, integrando-a a educação de nível fundamental e médio, por meio do projeto “Uma Experiência de Autoria”³. Mais de uma década depois, em 1996, frente a um novo conjunto de demandas que relacionavam a educação com a gestão socioambiental das terras indígenas, outro processo educativo foi iniciado: a formação profissional dos Agentes Agroflorestais Indígenas (AAFI) ⁴, tendo os Ashaninka se envolvido no processo em 1999.

Desde o início, a formação profissional dos AAFIs foi executada pelo Setor de Agricultura e Meio Ambiente (SAMA) da CPI/AC. Sua proposta curricular seguia, em parte, o caminho trilhado até então pelos professores indígenas: quatro modalidades de situações formativas inter-relacionadas integraram as atividades no Centro de Formação dos Povos da Floresta⁵ àquelas realizadas nas aldeias. As modalidades eram os cursos presenciais oferecidos duas vezes ao ano a diversos agentes no Centro de Formação

2 Tais ações de apoio e assessoria educativa tiveram início junto aos Ashaninka do rio Amônia em 1992.

3 “O conceito e a prática de autoria teve como berço o projeto “Uma Experiência de Autoria” da CPI/AC, iniciado já com este nome de batismo, por querer expressar e incentivar as práticas de emancipação políticas e lingüísticas-educacionais dos Índios do Acre” (Monte, 2003).

4 Toda metodologia de trabalho pedagógico da entidade tem como princípio “a autoria”, marca registrada dos processos educativos desenvolvidos pela CPI/AC. Através deste princípio, traduzido numa metodologia, os agentes da aprendizagem são chamados a pensar e produzir e aplicar os conteúdos do programa curricular daquela área, no caso a questão socioambiental, de forma a pôr em relação seus próprios conhecimentos prévios acumulados ao longo da história de sua etnia, com os saberes das demais culturas por eles requisitados para apropriação e incorporação na dinâmica de sua cultura: esta relação entre conhecimento tradicional e novos conhecimentos chamamos de interculturalidade (Monte, Gavazzi, 2001).

5 A Escola de formação da CPI/AC obteve, no ano de 2009, a aprovação da sua proposta curricular para a formação profissional e técnica de Agentes Agroflorestais Indígenas. Com o reconhecimento do Ministério da Educação (MEC), a instituição está apta a certificar e diplomar os AAFIs como técnicos de nível médio na área da gestão territorial.



1 Curso de Formação de Professores Indígena de Marechal Thaumaturgo – cartografia indígena – Aldeia Apiwtxa – 1999.

dos Povos da Floresta, as assessorias técnicas dos assessores da CPI/AC aos agentes nas aldeias, as oficinas itinerantes oferecidas nas terras indígenas e os intercâmbios entre os diversos agentes e destes com outros projetos. Em outras oportunidades, durante os cursos/oficinas/assessorias de formação da CPI/AC, tiveram a oportunidade de elaborar diversos mapas: sobre a terra indígena, aldeia, sobre os sistemas de produção, diagnósticos do entorno, os planos de uso dos recursos naturais, o relevo, o zoneamento, etc. Estes mapas foram organizados e selecionados, compondo “Atlas Geográfico Indígena do Acre”, editado em 1996⁶, além de outros materiais didáticos. A principal diferença entre os mapas anteriores

6 O Atlas resultou dos mapas produzidos durante quatro cursos de geografia promovidos pela CPI/AC no processo de formação de professores indígenas, entre os anos de 1992 e 1995 (Gavazzi e Resende, 1996).

1 Metodologia do etnomapeamento

Cloude Correia, José A. Viera Pimenta, Renato Antonio Gavazzi



A metodologia construída para o etnomapeamento da Terra Indígena Kampa do Rio Amônia começou a ser delineada pela equipe da CPI/AC durante os diálogos com os agentes agroflorestais e professores indígenas ao longo dos cursos de sua formação. Com os processos de elaboração curricular, especialmente na geografia e da cartografia indígena, diversos mapas mentais foram produzidos a fim de influir na sua apropriação do espaço geográfico indígena. A importância da cartografia indígena e da confecção dos mapas sempre esteve colocada nos processos de formação, o que foi acentuado com o trabalho coletivo do etnomapeamento.

Os etnomapas foram significativos como ferramenta pedagógica, mas também como ferramenta política e de planejamento, visando-se refletir criticamente sobre o uso, o manejo e a conservação dos recursos naturais. Assim, a realização do etnomapeamento da Terra Indígena Kampa do Rio Amônia pode ser realizada com a divisão das diversas atividades em etapas consecutivas:

1) a articulação política interinstitucional; 2) o consentimento prévio informado; 3) a preparação para oficinas; 4) a I Oficina; 5) a digitalização das informações preliminares; 6) a II Oficina; 7) a sistematização e digitalização das informações finais; 8) a participação em eventos diversos; 9) a elaboração, publicação e devolução dos resultados dos estudos de etnomapeamento aos Ashaninka.

1.1. A articulação política interinstitucional

Na **primeira etapa** do etnomapeamento, a partir de articulação política interinstitucional, iniciada em 2003, foi delineado o projeto juntamente a diversas instituições: TNC; SOS Amazônia, CPI/AC, Parque Zoobotânico da UFAC,¹ Pro Natureza, a Sociedad Peruana de Derecho Ambiental (SPDA), Universidade La Molina e Instituto Del Bien Comum (IBC), além das associações das oito Terras Indígenas localizadas no vale do alto Juruá; da AMAAIAC, da OPIAC; e da OPIRJ. A execução do subprojeto permitiu a articulação política entre estas diversas instituições e não se limitou à Terra Indígena Kampa do Rio Amônia.

1.2. O consentimento e diálogo com os Ashaninka

Paralelamente à primeira fase, o entendimento e consentimento prévio dos ashaninka, classificado aqui como **segunda etapa**, foi o diálogo entre representantes da CPI/AC e as principais lideranças Ashaninka. Como há vários anos a CPI/Acre desenvolve ações junto aos Ashaninka, por meio da formação de professores indígenas e AAFIs, foi possível o acompanhamento das lideranças durante toda a primeira fase, consolidando o interesse deles em participar e atuar ativamente no processo.



¹ Com apoio do Setor do Estudo do Uso da Terra e Mudanças Climáticas (SETEM) do Parque Zoobotânico.

1.3. Preparação oficinas

Após os entendimentos entre as instituições envolvidas e os Ashaninka, o etnomapeamento da Terra Indígena Kampa do Rio Amônia percorreu a **terceira etapa**, ou seja, a preparação para a Oficina na aldeia. Esta etapa consiste não somente a logística das viagens, mas envolve o convite para as lideranças de outras terras participarem, a contratação de serviços, os pagamentos preliminares, a programação das atividades, a compra de matérias e equipamentos, etc. A logística das atividades realizadas na aldeia Apiwtxa, na Terra Indígena Kampa do Rio Amônia, foi preparada com a colaboração das lideranças Ashaninka. Na etapa, foi organizada também a equipe que orientaria as atividades, composta, por representante da CPI/Acre. Também foi organizada a participação de representantes de outras instituições, que acompanhariam as atividades, AMAAIAC, OPIRJ, OPIAC e Secretaria Extraordinária dos Povos da Floresta (SEPI). Para as atividades de mapeamento junto aos Ashaninka, as informações cartográficas foram reunidas. As imagens de satélite foram cedidas pelo Instituto de Meio Ambiente do Acre (IMAC) e pelo Setor de Uso da Terra e Mudanças Globais (SETEM) do Parque Zoobotânico/UFAC, que disponibilizou o laboratório de geoprocessamento, evidenciando ainda mais o caráter interinstitucional do etnomapeamento, que trabalhou com uma base cartográfica na escala de 1:80.000, na primeira oficina, e de 1:50.000, na segunda.

1.4. Primeira oficina

Após essa etapa preparatória, foi desenvolvida a **quarta etapa**, com a realização da I Oficina de etnomapeamento na aldeia Apiwtxa. A oficina teve a duração de 11 dias, de 31 de março a 10 de abril de 2004. Organizada pela CPI/AC e pela Associação Apiwtxa, dos Ashaninka, a oficina de etnomapeamento da Terra Indígena Kampa do Rio Amônia contou com uma equipe diversificada, composta por integrantes de ONGs, do governo estadual e de organizações indígenas. Estiveram presentes três representantes da CPI/AC, dos setores de Educação Indígena (SEDU) e de

Agricultura e Meio Ambiente (SAMA)²; um representante da TNC³, que atuou no etnomapeamento das Terras Indígenas Uaçá, Galibi e Juminã, no Amapá; o Secretário da SEPI⁴; o coordenador da OPIAC⁵, o secretário da AMAAIAC e o presidente da OPIRJ⁶.

Na aldeia Apiwtxa, vários homens, mulheres e crianças participaram da I Oficina, entre estes alguns dos AAFIs, professores, agentes de saúde, alunos, lideranças, pajé, representante da Associação Apiwtxa, representante da cooperativa e muitos outros Ashaninka.

Com o intuito de fortalecer a rede de intercâmbio entre os índios, e tornar o evento um espaço para difundir e ampliar os conhecimentos ambientais indígenas foram convidados vários representantes indígenas de outras terras para participarem da oficina: representantes das Terras Indígenas Ashaninka/Kaxinawá do Rio Breu, Kaxinawá da Praia do Carapanã, Kaxinawá do Rio Humaitá, Nukini e Mamoadate. Ao todo, 54 pessoas estiveram presentes na I Oficina de etnomapeamento, dos quais, 36 eram Ashaninka.

Diversas atividades foram realizadas durante a oficina, entre elas: 1) a elaboração de forma participativa de mapas temáticos de hidrografia, vegetação, pesca, caça, fluxo de caça, uso dos recursos naturais, histórico e invasões; 2) a elaboração do plano de gestão territorial e ambiental da terra indígena; e 3) o aprofundamento das práticas de manejo e dos estudos dos AAFIs para a realização do “monitoramento ambiental” de caça, pesca e “palheiras”.

Todas as conversas, apresentações e entrevistas realizadas foram gravadas e transcritas, servindo de base para os documentos posteriormente elaborados. As atividades realizadas durante a oficina que permiti-

² Da CPI/AC: os coordenadores, Renato A. Gavazzi e Maria Luíza Ochoa, e o assessor Roberto A. Tavares.

³ O assessor Márcio Sztutman, da TNC- Amazônia.

⁴ Francisco Pianko, irmão do professor indígena e Secretário de Meio Ambiente do município de Marechal Thaumaturgo Isaac Pianko e do AAFI Benki Pianko, estes dois últimos formados pelos cursos ministrados pela CPI/AC na área de educação e de meio ambiente.

⁵ O professor Ashaninka Isaac Pianko.

⁶ José de Lima Kaxinawá (AMAAIAC) e Luiz Valdenir Silva de Souza Nukini (OPIRJ).



Desenho da I Oficina de Etnomapeamento da T.I. Kampa do Rio Amônia.

ram a produção dos mapas e de informações descritivas, tiveram início com uma primeira aproximação dos Ashaninka com o material cartográfico. No primeiro dia, foram apresentadas as imagens de satélite de Lansadt e de Radar aos participantes; Estes passaram a observar a vegetação, os rios, as nuvens, as terras altas, os locais de restinga, os desmatamentos, as aldeias antigas, as áreas de invasão para a retirada de madeira pelos peruanos e seus acampamentos e as áreas de refúgio, entre outros aspectos relacionados com a terra indígena.

Nos dias subsequentes, várias atividades foram sendo desenvolvidas. Após um contato inicial com os mapas, foi apresentado aos Ashaninka e demais participantes o desenho do projeto apoiado pela TNC para a realização do etnomapeamento. Ao longo dos dias da oficina, os representantes Ashaninka interpretaram as imagens de satélites para a produção dos “etnomapas”. Sobre estas imagens de satélite eram colocados papéis

transparentes (acetato) para os participantes indígenas, divididos em grupos, marcarem as informações com canetas de retro projetor.

Dessa forma, os mapas preliminares foram elaborados pelos próprios Ashaninka, com a assessoria da equipe presente, reunindo diversas informações representadas cartograficamente a partir de temas previamente definidos com eles: a classificação dos cursos hídricos na língua indígena, a classificação Ashaninka dos tipos de vegetação, o uso e ocupação do território, a distribuição e fluxo das caças, pesca e recursos naturais, a história das migrações, as invasões.

Ao término da elaboração de cada mapa era organizada uma plenária para apresentação e discussão das informações entre todos os participantes. As apresentações e discussões eram feitas na língua Ashaninka e depois traduzidas para o português, facilitando a compreensão dos não falantes daquela língua indígena.

Além de todas as apresentações terem sido gravadas, parte da oficina foi filmada pelo professor Ashaninka Bebito e pelo AAFI Kaxinawá José Lima⁷.



1 Oficina de Etnomapeamento.



Encerradas as atividades de elaboração dos mapas temáticos preliminares, iniciaram-se as discussões para a produção do plano de gestão territorial e ambiental. Ao todo foram três dias na elaboração do plano de gestão. Os convidados indígenas que não eram Ashaninka participaram das discussões sobre a construção e sistematização do plano, pois em suas terras também seriam realizadas oficinas similares.

Uma versão preliminar do plano de gestão foi elaborada e redigida, sendo em seguida apresentada para todos os participantes da oficina.

No último dia, um assessor da CPI/AC, um professor Ashaninka da Apiwtxa e mais dois participantes da oficina deslocaram-se até a aldeia Sawawo, dos Ashaninka no Peru, marcando e confirmando com GPS pontos da imagem de satélite.

1.5. A sistematização e digitalização de informações preliminares

Concluída esta etapa na aldeia Apiwtxa, deu-se início à digitalização das informações preliminares, que pode ser pensada como uma **quinta etapa**. Nesta, utilizada tecnologia de geoprocessamento, os mapas produzidos foram transformados em formato digital por técnico contratado pela CPI/Acre.

Como ocorre a presença constante de alguns Ashaninka na cidade de Rio Branco, foi possível nesta etapa se ter um acompanhamento ashaninka do trabalho de digitalização. Entre a realização dos cursos de formação e das viagens de assessoria a Terra Indígena, os Ashaninka eram consultados sobre algumas lacunas nas informações, elevando a qualidade do trabalho. Tais lacunas foram preenchidas com a complementação e correção das informações sistematizadas, que foram ainda mais exploradas durante a **sexta etapa**: a realização da II Oficina de etnomapeamento na aldeia Apiwtxa. Ela se deu entre os dias 24 de agosto e 03 de setembro de 2004.

1.6. Segunda oficina

A II Oficina contou com 34 Ashaninka do rio Amônia; 2 assessores da CPI/AC, 2 AAFIs, Kaxinawá da TI do Rio Humaitá e Nukini; e 1 antropólogo. Com um número menor de participantes vinculados a instituições que atuam com os povos indígenas, na II Oficina, diferentemente da anterior, foi inovadora a presença do antropólogo. Nesta oficina, os mapas preliminares e o plano de gestão territorial e ambiental da Terra Indígena Kampa do Rio Amônia foram corrigidos e complementados. Tiveram início, também, as atividades de monitoramento ambiental.

Em grande medida, as atividades de elaboração dos mapas e do plano de gestão seguiram a metodologia adotada anteriormente, corrigindo e complementando os mapas com acetato sobre imagens de satélite, ou diretam-



AAFI Benki junto ao governado do Acre, Jorge Viana entrega documento sobre as invasões de madeireiros peruanos em sua terra ao presidente do Peru.

te nos mapas preliminares, com a apresentação e discussão deles em plenária. O plano de gestão, corrigido pelos participantes, foi posteriormente apresentado a todos. A grande diferença em relação à oficina anterior foi o início do monitoramento ambiental e dos etnolevamentos de recursos naturais.

1.7. A sistematização e digitalização dos mapas em Rio Branco

Na **sétima etapa**, os mapas foram digitalizados em Rio Branco por um técnico assessor da CPI/AC e um outro técnico do Setor do Estudo do Uso da Terra e Mudanças Climáticas da UFAC. Sempre que possível, os Ashaninka quando estavam na cidade, acompanhavam a confecção dos mapas em formato digital; e, quando os assessores iam para a Terra Indígena, levavam os mapas para fazer as correções necessárias.

1.8. A participação e articulação dos Ashaninka

A **Oitava etapa** está relacionada à participação e articulação dos Ashaninka nos diversos eventos que ocorreram no âmbito do projeto para discutir os problemas transfronteiriços Brasil/Acre - Peru/Ucayali.

Em 2004 participaram da Semana Ashaninka em Brasília, em Rio Branco do *Workshop* institucional entre os parceiros do consorcio Brasil/Peru. Participaram, em 2005, na cidade de Cruzeiro do Sul, da reunião para a criação do Grupo de Trabalho Transfronteiriço (GTT) e das duas reuniões em Lima, entre os parceiros do consorcio do projeto Conservação Transfronteiriça do Alto Juruá e Serra do Divisor (Brasil-Peru) com o *The Field Museum* e da comitiva do governo do Acre, composta por secretários e empresários, numa visita ao Presidente do Peru, Alejandro Toledo, para discutir as perspectivas de integração econômica abertas pela pavimentação da estrada transoceânica. Também participaram ativamente de todas as reuniões realizadas pelo GTT que aconteceram em terras indígenas no Brasil e nas cidades de Cruzeiro do Sul e Pucallpa.

1.9. A organização dos documentos

A **nona etapa** está relacionada aos trabalhos finais de organização dos documentos produzidos nas duas oficinas: a construção da legenda pelos Ashaninka para compor os mapas, a tradução da língua portuguesa para a língua indígena, dos mapas e do plano de gestão territorial e ambiental, feita pelos professores Ashaninka,.

Também ocorreu a organização, edição e devolução dos documentos aos Ashaninka, com a reflexão sobre os resultados dos estudos de etnomapeamento realizados nessa terra: a edição bilíngüe do plano de gestão territorial e ambiental da Terra Indígena Kampa do Rio Amônia, os nove etnomapas bilíngües e a síntese do etnomapeamento que detalha aspectos diversos trabalhados nos oito mapas temáticos produzidos durante as oficinas de etnomapeamento, misturando reflexões ashaninka com os estudos e interpretações dos assessores e consultores que participaram do processo.

2 O etnomapeamento na visão dos Ashaninka

Cloude Correia, José A. Viera Pimenta, Renato Antonio Gavazzi



Exposição do mapas de invasão para o exército brasileiro.

O etnomapeamento da Terra Indígena Kampa do Rio Amônia tem sido percebido pelos Ashaninka da aldeia Apiwtxa de diversas formas: como ferramenta educativa e pedagógica, ele esteve presente no processo de formação de professores e dos agentes agroflorestais indígenas (AA-FIs), e destes para a formação dos alunos das escolas assim como de membros das comunidades. Implica, em termos curriculares, em conteúdos importantes para as escolas da floresta e em um novo e valioso meio para preencher o vazio de informações presentes nos mapas oficiais.

O etnomapeamento é também considerado ferramenta política, ampliando capacidade de diálogo com as autoridades, sendo veículo para a discussão e resolução dos conflitos socioambientais; e, principalmente, sendo um instrumento de planejamento para o futuro do povo na terra indígena.

2.1. Etnomapeamento e educação

Antes mesmo do etnomapeamento ser iniciado, a CPI/AC já orientava a produção de mapas mentais em cursos de formação de professores e AAFIs. Como dito por um dos professores Ashaninka formado nesse processo:

A gente já tinha trabalhado no mapa, mas tinha feito um trabalho de outra forma. Era um trabalho que a gente tinha desenhado um mapa com as invasões e esse agora é mais profundo, porque você vai conhe-

cer desde os rios, igarapés, identificar todos os igarapés dos rios, identificar a floresta, os tipos de florestas que tem dentro da terra indígena, os tipos de vegetação no geral, e também as aves, as caças, os peixes, os quelônios. Isso para mim está sendo muito importante, estar participando. Também é um trabalho que não estão envolvidas só as pessoas que estão aqui na frente do trabalho - os professores, os agentes de saúde e os AAFI -, mas sim estão sendo envolvidas várias pessoas aqui da comunidade, os mais antigos que estão ajudando essas pessoas a identificar cada ponto de cada vegetação que tem dentro da nossa terra indígena. (Prof. Bebito 2004)



1 Oficina de Etnomapeamento – abril de 2004.

Envolvendo várias pessoas no processo de sua produção, o etnomapeamento participativo acabou por contribuir com o conhecimento geográfico dos Ashaninka. Nem todos os integrantes do povo indígena têm a oportunidade de percorrer os locais mais distantes das aldeias e, mesmo os que o fazem, não conseguem conhecer, detalhadamente, todo o território.

Com a leitura das imagens de satélites pelos Ashaninka, alguns dos mais conhecedores do território se surpreenderam com informações que eles não dominavam. Como mencionado pelo AAFI Ashaninka:

Através desse trabalho que a gente fez as pessoas começaram a conhecer. Mesmo eu conhecendo isso tudo, eu não sabia, por exemplo, dessa pista de pouso que tem aí na cabeceira do igarapé Arara, dentro da nossa área. Com certeza são de traficantes que estão lá fazendo esse trabalho. Quem é que vai morar no meio da floresta e abrir uma pista de pouso assim por qualquer coisa? Esse conhecimento nós não tínhamos e através desse trabalho que eu tenho esse conhecimento. A gente vai tentar localizar para identificar direito qual é a finalidade dessa pista de pouso, e dessas pessoas que estão morando lá realmente. Isso é um trabalho que eu estou dizendo, que a gente pensa em focalizar cada foco de cada coisa que está acontecendo dentro da área da gente, e vai conhecendo cada vez mais as coisas principais, não principais. A gente vai botando tudo em dia e formando e completando o mapa que a gente tem na cabeça, melhorando e colando em prática também. (Benkii 2004)

Com o etnomapeamento da terra indígena, se despertou, entre os Ashaninka, um interesse em conhecer os locais até então não explorados, complementando a visão vertical oferecida pelas imagens de satélite com uma visão horizontal, obtida com o deslocamento até os locais pouco conhecidos. A junção entre informações verticais e horizontais, além de gerar a ampliação do conhecimento geográfico, das informações sobre os usos dos recursos naturais e sobre as invasões, proporciona o fortalecimento social do povo, dando subsídios para as ações em curso, como o manejo e a conservação da fauna e flora. Com o mapeamento, essas informações são mais socializadas entre os Ashaninka, homens e mulheres; sejam idosos, jovens ou crianças.

Em cima do que a gente vem fazendo de organizações indígenas ou não indígenas, esse é um dos trabalhos que traz uma visão maior para muita pessoa, até mesmo para quem vive na área e não consegue entender a área como ela é. Muitas vezes só as pessoas que andam no entorno, os vigilantes que conseguem ter na cabeça aquela noção direitinho de como é a área, o restante não conhece, não entende. Aqui é legal

porque tem várias pessoas participando, professores e alunos também se interessam a conhecer como funciona esse trabalho que hoje a gente vem fazendo e todo manejo da área. Conhecer melhor a área, as regiões que aqui tem, vários locais diferentes, esse é um trabalho que fortalece mais a organização, fortalece mais a ampliação de desenvolvimento da população, não só de nossa comunidade, mas todas comunidades que esse trabalho for feito, que aí que a gente começa a focalizar os pontos principais da nossa terra, os pontos principais onde estão as invasões, os pontos aonde a gente consegue deixar de descanso para o manejo da fauna e reprodução. Isso é uma coisa que traz uma força a mais dentro do espírito da pessoa, que ela passa a entender melhor a vida de certos animais que vivem dentro da nossa área, e que a gente vive perseguindo para comer. (Moisés 2004)

Colaborando para o fortalecimento político dos Ashaninka, seus representantes visualizam a importância do etnomapeamento no processo educacional, no conhecimento mais aprofundado dos limites da terra indígena e dos recursos nela existente, nas ações de vigilância e no planeja-



1 Oficina de Etnomapeamento – abril de 2004.

mento do uso dos recursos. Por meio de um esforço coletivo, as diversas informações são inseridas nos etnomapas, dando a dimensão do conhecimento do povo sobre seu território. Localizando com maior precisão as áreas invadidas, os locais de caçada, as “áreas de refúgio de caça”, entre outras, os mapas podem ser usados nas escolas como uma ferramenta pedagógica que compartilha o conhecimento coletivo com os mais jovens.

Esse trabalho que a gente está fazendo agora, esse diagnóstico geral que a gente está fazendo, é uma coisa muito importante para a gente, porque a gente vai poder identificar cada ponta da nossa terra. Onde tem as reservas, onde estão sendo feitas as invasões, onde a gente está caçando, onde a gente está hoje deixando uma área de refúgio para os animais. A gente vai ter todo um diagnóstico bem feito para que a gente possa ter tudo isso com uma legenda completa de tudo o que a gente está fazendo aqui. Por quê? Porque a gente precisa trabalhar hoje com a fiscalização da nossa terra, onde que está sendo feita a invasão. Se a gente passar hoje por aqui, identificando tal igarapé, indicando o que está acontecendo. Então a gente está colocando o nome em língua indígena, mas tem também o seu nome em português, alguns outros não têm. Então essa foi a coisa que a gente fez aqui desse mapa, dessa identificação dos igarapés. A gente tem sentido uma dificuldade muito grande que quando a gente sai para esses lugares, a gente não sabe até onde a gente foi ainda. Mas hoje a gente tem uma facilidade de saber o nome desses rios. Então a comunidade toda, todas essas crianças vão ter um mapa que as pessoas mais velhas vão passar para as pessoas mais novas. A gente vai colocar dentro da sala de aula, a gente vai trabalhar esses conhecimentos, para que seja passado das pessoas mais velhas para as pessoas mais novas estarem sabendo o que é um diagnóstico, o que é um mapa, qual o significado disso, para que serve isso aqui. (AAFI Benkii 2004)

Enquanto ferramenta pedagógica, os etnomapas podem ser usados para ensinar geografia, biologia, educação ambiental, história e outras disciplinas, estimulando os jovens a conhecerem melhor o território do seu povo e a obterem uma conscientização ambiental. Assim como os etnomapas e o plano de gestão, à discussão do uso sustentável somou-se a discussões anteriores que os Ashaninka já desenvolviam nos cursos de formação. Há muito tempo, eles discutem questões ligadas à conservação da natureza. O

maior desafio para eles, hoje, portanto, não é pensar o assunto e “colocar no papel”, mas informar e conscientizar o seu povo para que adéqüem suas práticas a um projeto de desenvolvimento sustentável em sua terra:

Eu quero dizer que essa política feita na área da conservação, da preservação dos recursos é um trabalho já bem discutido que a gente precisa ampliar, porque já não dá para colocar na prática se não estiver todo mundo participando de uma comunidade. Quando se fala da questão do plano de gestão, você já está falando de um processo mais avançado, até porque é bem fácil fazer um plano de gestão, é só você estabelecer e preparar as vontades, idéias, e colocar no papel, mas não é o que se busca aqui, mas fazer com que a comunidade busque de fato entender isso. (Francisco Pianko 2004)

Para difundir e ampliar o conhecimento ambiental dos Ashaninka, diversos intercâmbios entre os povos indígenas do Acre e de outros estados foram promovidos pela CPI-Acre. Com o etnomapeamento, as atividades de intercâmbio tiveram continuidade, tendo participado nas oficinas



Ashaninka mostrando áreas de invasões por madeireiros peruanos – I Oficina de Etnomapeamento – 2004.

representantes de outros povos indígenas e de diversas instituições. Assim, procurou-se proporcionar um maior diálogo dos Ashaninka com outros povos indígenas e com as instituições que atuam entre eles.

Os intercâmbios foram relevantes para pensar o etnomapeamento como uma ferramenta político-pedagógica, capaz de contribuir para a resolução dos conflitos socioambientais. Portanto, o propósito de elaborarem-se etnomapas e planos de gestão foi, em grande medida, voltado ao planejamento de ações concretas para a resolução de conflitos e estabelecer um consenso de gestão territorial e ambiental entre os povos indígenas do Alto Juruá.

Se no passado o conhecimento cartográfico sobre o Alto Juruá foi utilizado para solucionar conflitos entre o Brasil e o Peru, devido à indefinição da fronteira até o início do século XX, agora os etnomapas novamente são usados com propósitos semelhantes. Antes os mapas auxiliavam na resolução de conflitos entre governantes, seringueiros brasileiros e caucheiros peruanos. Em um novo contexto, do desenvolvimento sustentável na região do Alto Juruá, o etnomapeamento procura resolver conflitos entre governantes, organizações não governamentais, povos indígenas, ribeirinhos, fazendeiros, ex-seringueiros, narcotraficantes, madeireiros e outros, que residem ou transitam entre terras indígenas e unidades de conservação. O poder dos mapas e do plano de gestão para a resolução de conflitos socioambientais e para a gestão territorial está evidenciado no seu potencial para o planejamento do uso dos recursos naturais, amplamente conhecido pelos Ashaninka.

2.2. Etnomapeamento e gestão territorial

Entendido como instrumento de planejamento, os Ashaninka visualizaram o etnomapeamento como meio de auxiliá-los a gerirem os recursos naturais e a vigiar e fiscalizar seu território (Correia, 2007). Cientes de que precisam planejar o espaço que habitam para garantir um futuro melhor, conceberam o etnomapeamento como um mecanismo capaz de orientá-los em suas relações com um território delimitado. Nas palavras de Francisco *Pianko*:

A partir do momento que foi assegurado uma terra indígena, já se começou a entender que você tem um espaço já delimitado, e é aquele espaço que você tem que contar e começar a trabalhar para que você viva dentro daquele espaço, contando com aquele espaço, aquele que você tem que planejar para garantir o seu futuro. (Francisco Pianko 2004)

No discurso de Francisco, a preocupação com o espaço em que habitam, o uso correto dos recursos naturais, está dimensionado com o futuro do seu povo. Futuro que, para eles, pode se tornar melhor com o planejamento proporcionado pelo etnomapeamento. Contudo, entendem as limitações desse instrumento de planejamento para a resolução das demandas do povo indígena e o concebe como um estágio para a resolução dos problemas ambientais por eles enfrentados:

Falando dessa questão do etnomapeamento, está começando um processo que ele só vai dar um retrato e com alguns indicativos que pode está alertando, mas ele não vai ser a solução dos problemas. Dali você pode se planejar a partir dali em ter muitos resultados positivos. Muito deles se a comunidade não estiver preparada, esse material pode ficar lá encostado num canto e se perder. (Francisco Pianko 2004)

Uma das preocupações é de como se faz a apropriação indígena do etnomapeamento. Se esta não ocorre, se “ficar lá encostado num canto”, ele não cumpre seu papel como instrumento de planejamento indígena.

Nós temos que entender que não devemos deixar de ser índio, acho que a gente tem que preservar, mas acho que a gente tem que entender que nós vivemos um momento em que temos que adequar algumas técnicas e conhecimentos para garantir a nossa continuidade. Se não agente vai se perder cada vez mais, pode sumir mais rápido do que a gente imagina, porque no passado você podia morar dois a três anos em um canto, e ia para outro lugar e ficava mais dois três anos e aquele outro lugar se recuperava de novo. Hoje ninguém pode fazer isso, porque se você for olhar, todo lado já tem dono. Então a gente tem que trabalhar com o nosso espaço e planejar acima do nosso espaço, que é o que eu acho que está sendo discutido aqui, é um pouco essa idéia, ter esse entendimento, se não tiver, acredito que vai se perder muito. (Francisco Pianko 2004)

A importância do planejamento para os Ashaninka não se desprende do fato de viverem em uma terra indígena delimitada, o que só ocorreu nas últimas décadas. Antigamente, a grande mobilidade, para além dos limites da área, permitia a eles manterem suas práticas de uso dos recursos naturais sem uma grande preocupação com o futuro, com a escassez. Quando os recursos naturais começavam a diminuir em uma determinada localidade, era possível deslocar-se para outra, até a anterior se regenerar. Hoje, vivendo em um território demarcado pelo governo federal, os Ashaninka, e outros povos indígenas, usam novas “técnicas” e “conhecimentos” voltados para o uso dos recursos naturais.

Como existe entre os líderes Ashaninka uma discussão política sobre desenvolvimento sustentável, conservação da natureza, uso e manejo dos recursos naturais, o mapeamento participativo não foi novidade: visualizam a importância de colocar as informações no papel, elaborando os “etnomapas”:

É um trabalho já conhecido, a gente já tinha uma experiência dos rios, das matas, dos igarapés, da fronteira, mas não tinha isso colocado no papel, não tinha essa idéia. Mas com essa oficina aqui a gente está vendo que realmente é uma coisa que tem que acontecer mesmo, para a gente poder ver como é a nossa terra indígena, como a gente deve fazer para levar, para que não se acabe os recursos naturais que têm dentro dela, que é o nosso futuro. (Professor Bebito 2004)

Enquanto uma ferramenta de planejamento indígena, o primeiro passo rumo à gestão territorial e ambiental foi a elaboração dos etnomapas e, depois, os planos de gestão, parte de processo voltado à conscientização socioambiental. Incorporado ao longo do trabalho da CPI/AC junto aos povos indígenas, o etnomapeamento possibilitou a elaboração dos planos de gestão de várias terras indígenas, avançando no processo de gestão territorial da terra e de conscientização ambiental. Assim, conscientização dos Ashaninka sobre o uso sustentável dos recursos naturais tem ocorrido ao longo de anos, com a formação dos professores e dos AAFIs, que atuam como multiplicadores.

Para os Ashaninka, o mapeamento participativo é uma etapa, um “outro estágio” da capacitação, envolvendo grande parte do povo em suas atividades.

Talvez, esse trabalho do etnomapeamento seja um outro estágio, um outro momento que os agroflorestais podem entender melhor, compreender melhor todo esse processo, poder está trabalhando isso com suas comunidades e os agroflorestais. O trabalho que está sendo feito de estar envolvendo desde a escola, os professores, os agentes de saúde e as lideranças, porque é um jeito muito assim de articular mesmo, de levar nas fronteiras e de ver as invasões e de estar preocupado com isso. (Francisco Pianko 2004)

Como frisado por um dos professores Ashaninka, o etnomapeamento foi apenas mais uma etapa em um processo que já vinha sendo realizado:

Eu acho que o etnomapeamento é uma nova etapa do que já vinha se fazendo no programa dos agentes agroflorestais. Agora é uma etapa que é só organizar uma discussão ou um conhecimento que as pessoas já vêm colocando em prática. Não seria uma coisa diferente do que já aconteceu, as pessoas já fizeram isso há muito tempo. Foi o mapa de sua aldeia, localizar os recursos, localizar tudo. Eu vejo, conheço muitos mapas e desenhos dos próprios professores. Mesmo daquela época que a gente elaborou o livro de geografia, o atlas, as pessoas já trabalharam a questão do relevo, do zoneamento, do mapa da sua terra, o tamanho. Eu lembro que a gente fez a multiplicação, na área de mapa, a gente trabalhou a multiplicação da população por território. A gente trabalhou na questão da invasão, na questão do uso dos recursos. Hoje só mudou um pouco porque a gente tentou organizar tudo isso e colocar de uma forma que seja registrada politicamente, que seja através dos mapas dos territórios. Então eu acho que é um fortalecimento político muito grande que a gente vai ter. (Professor Isaac 2004)

As lideranças Ashaninka entendem que o apoio institucional fortalece a terra indígena e os povos, ressaltando aspectos da identidade. Também possuem clareza que o apoio das ONGs possui estreito vínculo com as preocupações mundiais de conservação da natureza, fazendo interface com a sustentabilidade das Terras Indígenas.

Esse apoio que a gente está tendo das organizações, das ongs, eu acho que é muito importante no sentido de estar fortalecendo mesmo as terras indígenas. Porque hoje as terras indígenas são as maiores áreas de proteção e de segurança na permanência dos recursos e da mata. Hoje em vez de se tirar todas as terras indígenas e os parques e dar para as pessoas explorarem, você imagina que o planeta inteiro vai passar por uma consequência muito séria, espero que essa política, que a gente está tendo, através desse programa de apoio ao reconhecimento de território, de identidade, porque você ter o nome na língua de um rio é uma identidade própria, é uma marca do seu universo. (Professor Isaac 2004)

O apoio institucional, na visão dos Ashaninka, é muito bem recebido por ajudar a “despertar” uma consciência socioambiental, ligada à noção de desenvolvimento sustentável. O apoio externo, não significa o domínio ou a apropriação do espaço pelas instituições; mas é apenas uma nova forma de pensamento a ser discutida pelos povos para entendê-la, incorporá-la ou não.

Aqui o interesse de quem está ajudando com essas oficinas e com outros apoios que vêm no sentido de ajudar a fazer a comunidade se despertar, assumir e trabalhar cada vez mais dentro dessa linha, é porque eles não estão interessados em vir a ser dono do espaço, mas porque isso é feito para a própria comunidade. Então, o apoio que vem de fora deve ser discutido, considerado. Mas um apoio desses, de ajudar a planejar, é uma coisa assim que é muito importante, fundamental para o que a gente vem discutindo hoje. (Francisco Pianko 2004)

Conscientes de que o apoio externo significa uma ajuda, pois a incorporação de novas práticas e “linhas” de pensamento depende de uma decisão interna do seu povo, buscam estabelecer parcerias com ONGs, abandonando o paternalismo muitas vezes presente na atuação do órgão indigenista oficial. Ainda assim, entendem que os novos parceiros também são temporários, apóiam algumas ações e depois se retiram do cenário.

Até pouco tempo, as pessoas achavam que quem resolvia os problemas da comunidade indígena era a FUNAI e não sei o quê. A FUNAI já fez a parte dela, que eu acho que é o governo federal. Então tem outros parceiros que estão aí, que estão ajudando. As partes deles também vão

passar e a comunidade que vai ter que se organizar cada vez mais, assumindo cada vez mais o seu papel de começar a resolver o seu problema, resolvendo os problemas, porque são muitos e vão estar aparecendo cada dia mais. (Francisco Pianko 2004)

O projeto transfronteiriço, do qual decorre o etnomapeamento, configura-se como parte das preocupações locais, regionais, nacionais e internacionais do uso dos recursos naturais na fronteira entre o Brasil e o Peru.

2.3. Etnomapeamento e política de fronteira



Os Ashaninka mostrando o mapa de invasão para a Ministra Marina Silva do meio ambiente.

Pensado como uma ação para a região transfronteiriça, o etnomapeamento da Terra Indígena Kampa do Rio Amônia insere-se em um contexto amplo de preocupações com a gestão ambiental das terras indígenas, estabelecendo vínculos institucionais por meio de parcerias e trocas de ex-

periências. Dessa forma, o etnomapeamento da Terra Indígena Kampa do Rio Amônia também é concebido pelos Ashaninka como uma ferramenta política, que facilita o diálogo com as autoridades brasileiras e peruanas. Um exemplo do uso do etnomapeamento nos contextos políticos nacionais ocorreu durante a Semana Ashaninka, realizada em Brasília, entre os dias 21 e 24 de setembro de 2004, quando os etnomapas foram apresentados em diversos órgãos governamentais, facilitando a comunicação e servindo para os Ashaninka reforçarem com mais clareza suas demandas por vigilância e fiscalização da terra indígena.

O uso dos mapas como ferramenta política deixa visível que o etnomapeamento, além de um instrumento de planejamento do uso dos recursos



Oficina de Etnomapeamento na aldeia Apiwtxa.

naturais é um instrumento de poder, de política e de comunicação, como muitos outros processos de produção e uso de mapas. Esse caráter mais amplo do etnomapeamento fica explícito ao se considerar seu uso no processo educacional, na vigilância e fiscalização, no diálogo com autoridades

governamentais, no preenchimento de um vazio geográfico deixado pelos mapas oficiais e na resolução dos conflitos socioambientais (Correia, 2007).

Enquanto uma ferramenta política, o etnomapeamento da Terra Indígena Kampa do Rio Amônia possui o potencial de melhorar o diálogo entre os Ashaninka, seus vizinhos e com os governantes. Discutindo temas relacionados com o desenvolvimento sustentável e a conservação da natureza, os processos de produção dos etnomapas e do plano de gestão estimulam as políticas internas dos Ashaninka e abre um outro espaço de interlocução com as autoridades. Para melhorar o diálogo entre os Ashaninka e os governantes sobre os usos dos recursos naturais, o etnomapeamento tem

sido apropriado pelos primeiros como uma ferramenta capaz de mostrar às autoridades governamentais a preocupação dos Ashaninka com o território:

Através do etnomapeamento a gente pode mostrar para o governo brasileiro, para o governo federal ou estadual, que nós estamos olhando para a nossa terra e que nós temos parceria e estamos tendo força para organizar os nossos pensamentos da nossa terra, do uso dos nossos recursos. Eu vejo que é muito importante esse trabalho. (Professor Isaac 2004)

Nesse diálogo interétnico, os etnomapas preenchem o “vazio” das representações cartográficas oficiais, devido ao universo de informações que os etnomapeamentos reúnem. Eles contribuem para uma maior comunicação entre governantes e Ashaninka. Nos mapas oficiais, como o de identificação e delimitação da Terra Indígena Kampa do Rio Amônia, as representações são limitadas às informações hidrográficas e à localização das aldeias e cemitérios; já os etnomapas dão diversos outros dados, evidenciando, de forma mais completa, a ocupação humana na terra indígena, o uso dos recursos pelos povos indígenas e o seu potencial econômico.



Crianças Ashaninka



3

Mapa histórico

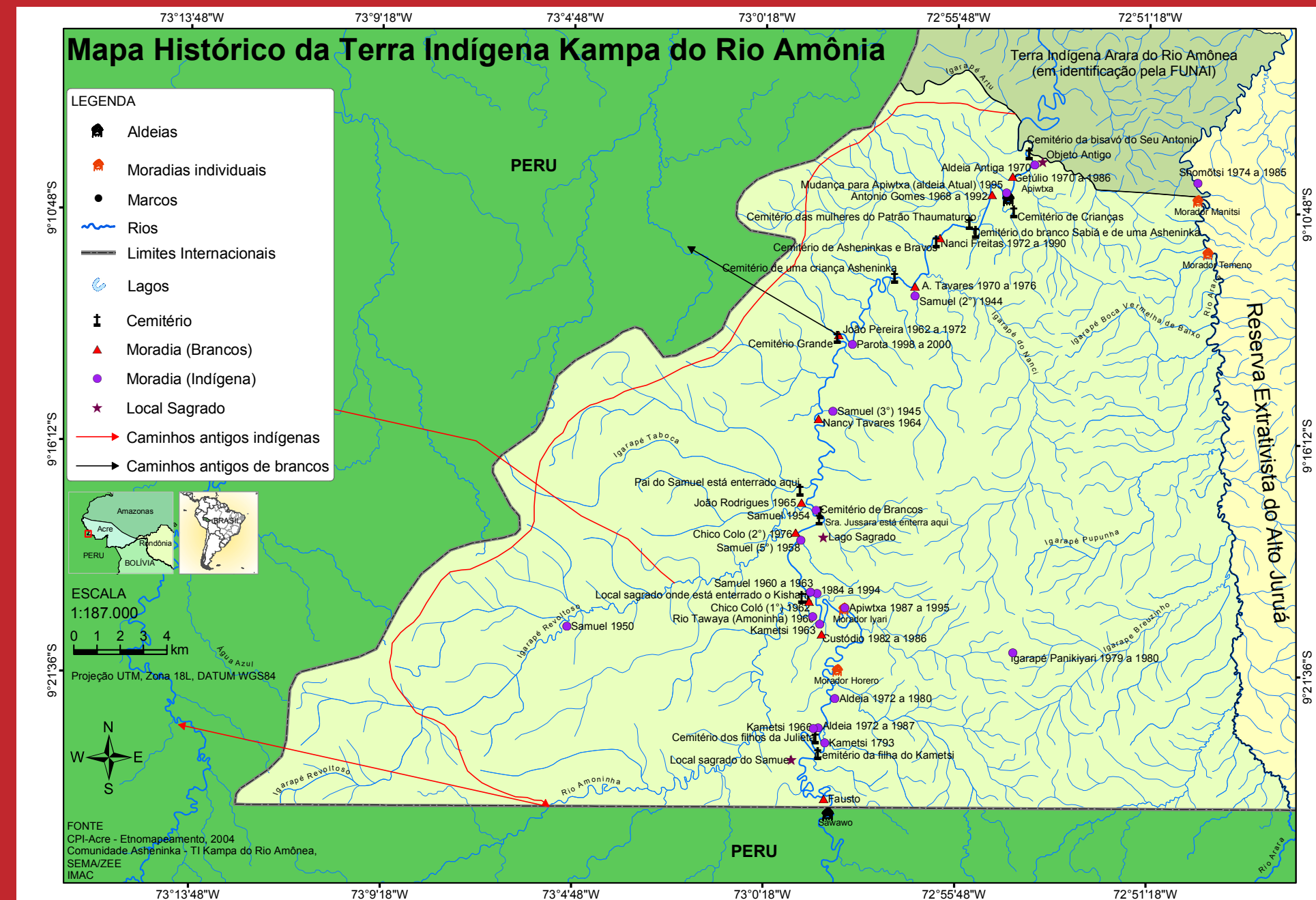
Cloude Correia, José A. Viera Pimenta

3.1. Informações contidas no mapa histórico

No mapa histórico, os Ashaninka indicaram os antigos caminhos usados pelos índios e pelos brancos e as antigas moradias com as datas de ocupação. Existem diversos caminhos antigos usados por índios e brancos que ligavam o Brasil ao Peru.

O professor Bebeto, junto com outros Ashaninka, participou ativamente da elaboração do mapa histórico (assim como dos demais mapas temáticos) e nos fala desses caminhos usados até hoje:

A gente colocou um caminho aqui do Amoninha que vara para o Tamaya, do Tamaya segue e vara para o Sheshea, e outro aqui que vara do Tawaya, vara para as cabeceiras do Mashante, e do Mashante vara para o Tamaya também. Era caminho tanto de Ashaninka, como também de madeireiros, caucheiros peruanos que vinham aqui no Amônia comprar farinha, alguns mantimentos para os trabalhos deles aqui nessa região de fronteiras Brasil e Peru. Eles faziam essa variação e vinham comprar alguns materiais que faltavam, ao invés de descer o rio Tamaya e ir lá para Pucallpa que era muito distante. Eles seguiram essa rota aqui que ficava mais perto. Aqui já existia patrão. Então era mais fácil eles virem para cá do que descer para Pucallpa. Tem outro caminho que a gente fez. Um caminho de invasão dos peruanos também nessa época do caucho, das madeiras, de carne, de peles de animais. Eles passavam entre a fronteira Brasil e Peru, desciam no Tawaya e descia o Amônia. (...) Tem outros caminhos que a gente faz para visitar os parentes. Por exemplo, parentes que moram aqui no Amônia, têm parentes que moram no Breu, então eles fazem uma variação para o Breu. Tem gente que vem



do Envira também pelo caminho. Tem gente que vara por terra, vem para o Breu, desce o Breu, desce o Juruá, sobe o Amônia e chega até aqui até nós. Outros Ashaninka também têm parentes no Sheshea. Para chegar lá, eles sobem o Amônia e nas cabeceiras do Amônia, eles varam para o Sheshea. Tem outros que varam da ponta da área para o rio Tamaya, também para visitar os parentes. Então, esses são os caminhos mais usados. Tem também um caminho do Sawawo para Tipisca, que é um município que tem subindo o rio Juruá. Dali, a gente vai para o Dulce Glória, na foz do Vacapistea, onde tem uma comunidade Ashaninka peruana. Eles vêm visitar a gente aqui e a gente também vai visitar eles. Esses caminhos ainda são usados para visitas, tanto no Envira, como no Tamaya, no Sheshea e aqui no Dulce Glória. Existe um caminho muito antigo mesmo que vem do Pookiaki, vai para o Sheshea e depois pro rio Amônia. (Prof. Bebito 2004)

Os Ashaninka, apesar de uma longa história de contato com missionários, mantêm viva sua espiritualidade. No mapa histórico, além dos caminhos, também decidiram mapear os cemitérios e os lugares sagrados. Como afirma o líder e agente agroflorestal Benki, esses lugares têm um significado muito importante para a cultura indígena:

Nós também temos alguns lugares sagrados. Entre eles, nós temos alguns cemitérios como aquele onde foi enterrado o Samuel, onde foram enterrados outros velhos Ashaninka. O Tenente viveu nas cabeceiras do rio que já ficam no Peru. Lá, tem alguns lagos que têm mistérios, é coisa sagrada, têm alguns espíritos lá dentro. No passado, eles mexiam muito com os humanos que viviam na terra como nós. Os pajés conversam espiritualmente com eles para eles não mexerem com nós. Aí, eles se acalmaram mais. Só que a gente respeita, porque os espíritos eles se dão muito bem com o corpo do ser humano aqui na terra. Eles são outros mundos. Então, esses lugares existem. Aqui próximo, tem um lugar por onde as pessoas passavam a água mexia ou fazia algum barulho para atrapalhar a passagem das pessoas aqui do local. Tem um lago também onde aparece jacaré, cobra grande, que assustava as pessoas que deixaram de ir muitas vezes buscar água no lago. Hoje nós estamos tentando limpar esse lago para ver se a gente consegue ter acesso a ele de novo. Então, existem também esses pontos sagrados que a gente identificou. (AAFI Benki 2004)

Informações históricas datadas sobre os locais sagrados não são possíveis de serem resgatadas, mas a partir das informações e das entrevistas realizadas com os Ashaninka do rio Amônia durante as oficinas de elaboração do mapa histórico, é viável apresentar a história desse povo indígena, originário do Peru, que habita a região do Alto Juruá desde, pelo menos, o final do século XIX.

3.2. A migração ashaninka para o Alto Juruá brasileiro e a ocupação do rio Amônia

As famílias ashaninkas do rio Amônia provêm de diversos locais. A população atual é o resultado histórico de um processo migratório muito dinâmico. Além de migrações sucessivas no sentido Peru-Brasil, via o Alto Juruá ou alguns afluentes do Ucayali, ocorreram também, ao longo do século XX, vários deslocamentos populacionais dos Ashaninka do Envira e do Breu em direção ao rio Amônia. Existem laços de parentesco que unem os Ashaninka do Amônia a seus familiares, localizados tanto em território peruano como nas Terras Indígenas Ashaninka do Breu ou do Envira.

Embora algumas famílias tenham permanecido de maneira estável no rio Amônia a partir das décadas de 1930-40, a história dos Ashaninka caracteriza-se por uma mobilidade importante. Como explica o professor Bebito, essa mobilidade pode ser explicada pela agricultura de coivara praticada pelos índios como forma de manejo do meio-ambiente amazônico.



O Ashaninka passava cinco, seis anos num lugar, depois mudava porque o Ashaninka é assim.

De primeiro era assim. Agora ninguém pode mais fazer isso, porque o nosso território está limitado, mas antigamente era assim. Ele ficava aqui um tempo, fazia seu roçado, plantava macaxeira no terreiro. A caça, ele encontrava na mata pertinho. Passavam-se uns anos, ele ia para outro canto, fazia outro roçado. Era um tipo de manejo. Depois, ele podia voltar naquela capoeira, depois que ela já estivesse grande. Fazia um roçado aqui, usava, depois deixava a terra descansar uns anos e fazia outro roçado em outro canto (...). Antigamente, você pegava sua família, fazia um roçado lá e passava três anos voltava, depois ia fazer em outro rio lá, ficava lá um tempo depois voltava de novo, ia fazer noutra canto. (Prof. Bebito 2004)

Assim, após alguns anos de ocupação de um ecossistema, o esgotamento do solo e a escassez progressiva dos recursos naturais obrigavam os Ashaninka a mudar periodicamente seu lugar de moradia. Além de influenciada pelas condições ecológicas e pelo modo de ocupação do território, a mobilidade é decorrente da história desse povo, mas também de suas características culturais.

Várias razões levavam as famílias ashaninkas a mudar sua residência: agrupamento familiar, trocas tradicionais, comércio, alianças políticas, disputas internas, mortes de um parente, busca de um “bom patrão”, pressão dos brancos sobre o território, etc. Para os Ashaninka, a mobilidade também é uma forma de expressar o grande valor dado à idéia de liberdade, uma aspiração incessante na história desse povo indígena.

Desse modo, as migrações não devem ser consideradas apenas como decorrentes de imperativos ecológicos ou de circunstâncias históricas, mas ainda como uma característica estrutural da sociedade tradicional. O padrão de assentamento baseado na família nuclear também favorece esses deslocamentos.

Essa grande mobilidade impõe limites à reconstrução histórica e torna extremamente difícil mapear com precisão a trajetória e os sucessivos lugares de moradia das famílias indígenas do rio Amônia. As informações recolhidas durante a elaboração do mapa histórico levaram em consideração essas dificuldades impostas pelas múltiplas migrações e os limites da memória dos habitantes, sempre seletiva.

De modo geral, as informações obtidas durante a elaboração do mapa histórico produzido pelos Ashaninka corroboram os conhecimentos de historiadores e antropólogos que datam a presença ashaninka no Alto Juruá brasileiro a partir do final do século XIX e início do século XX. E, durante as oficinas, os Ashaninka trouxeram preciosas informações sobre a história da bacia do Amônia, pouco conhecida.

Originários do Peru, os Ashaninka foram trazidos por patrões caucheiros junto com outros povos indígenas, como os Kaxinawá no final do século XIX. No Alto Juruá, de modo geral, e no rio Amônia, em particular, os Ashaninka desempenharam um papel importante na exploração do caucho:

Na verdade, aqui, a extração do caucho foi muito importante na vida dos Ashaninka. Tinha os seringueiros, mas aí quando os Ashaninka encontravam o caucho, se fizessem a borracha do caucho bem feita era o mesmo valor da seringa. Aí, todo mundo trabalhava no caucho. Quando encontravam uma árvore de caucho podia derrubar, porque ia aumentar a produção de seringa dele. Aqueles que não moravam no seringal, tiravam o caucho e levavam a borracha para o patrão que era o dono do vale. (Piti 2004)

Além de trabalharem na exploração do caucho, os Ashaninka, conhecidos por sua fama guerreira, foram utilizados pelos patrões brancos nas correrias contra os índios “brabos” da região, cuja presença era uma ameaça permanente à exploração da borracha e a estabilização da economia gomífera. Para assegurar a colonização da região, patrões seringalistas e caucheiros como Julio Peres armavam os Ashaninka e outros povos indígenas, abastecendo-os com mercadorias ocidentais, e promoviam estrategicamente as hostilidades tradicionais entre esses povos e os “brabos”.

Os Ashaninka foram muito usados pelos peruanos para expulsar os outros índios. Os patrões negociavam, não só com Ashaninka, mas negociavam com outros índios também. Eles vinham daqui do Peru. Eles pegavam Ashaninka ou então outros índios que não sabiam de nada, aí davam armas para eles, davam munição e mandavam para o patrão seringueiro brasileiro. Muitos índios foram usados pelos exploradores do Brasil. Era caminho do patrão Júlio Peres. (Piti 2004)

Quando os primeiros Ashaninka chegaram ao rio Amônia, no final do século XIX, início do século XX, o local era habitado por vários povos indígenas. Os atuais moradores da Terra Indígena Kampa do Rio Amônia não viveram diretamente as correrias e não identificam com clareza os povos que os precederam na região, mas afirmam que entre esses grupos existiam os Amahuaka, categoria genérica usada pelos Ashaninka para se referir aos “índios brabos”, seus inimigos tradicionais.

Dos antigos habitantes do Amônia dizimados pelas correrias restam alguns vestígios. Como atestam os depoimentos de Bebito e de Dona Piti, na Terra Indígena Kampa do rio Amônia podem ser encontradas diversas marcas deixadas pelos antigos povos indígenas e pelos caucheiros peruanos. Em um local chamado “Fogão de Pedra” e nas cabeceiras do igarapé do Aricêmio, os índios afirmam ter encontrado muita cerâmica, vestígios possíveis de um grande acampamento ou de uma aldeia importante. Durante as oficinas de produção do mapa histórico, os índios levantaram a hipótese que alguns desses vestígios podem ser indícios de antigas aldeias Kaxinawá. Essa hipótese deve ser considerada com seriedade na medida em que a presença desse povo indígena é atestada no Alto Juruá brasileiro no final do século XIX, mas somente pesquisas arqueológicas poderiam validá-la para o rio Amônia.

Uma coisa que nós discutimos foi sobre os vestígios. Tem muitos vestígios. Aonde a gente vai na mata, a gente encontra. Não são tantos, mas a gente encontra, aqui ou acolá. Às vezes, alguém traz uma notícia: encontrei uma terra que tem uns pedaços de cerâmica. A gente não achou um local, assim, bem específico para a gente colocar onde é. Pelo menos, as pessoas que estavam aqui presentes não acharam. Tem um local que é no Arara, mas as pessoas que conhecem não estavam aqui. Quando a gente estava discutindo sobre isso, o Vicente Sabóia [índio Kaxinawá que participou da oficina] também deu umas informações sobre os Kaxinawá antigos. Ele disse que quando morria alguém, eles faziam um local sagrado para fazer as mudanças... A gente teve falando para ele que tinha esse local lá, pode ter sido dos Kaxinawá, pode ter sido de outro povo também, de outro grupo lingüístico pano, pode ser um local sagrado. (Prof. Bebito 2004)

Antes dos Ashaninka chegarem, tinha índios aqui. Foi mais ou menos antes de 1890/1900. Quando o povo Ashaninka chegou aqui já tinha uma grande capoeira. Era cheia de ferramentas deles. Nós temos uma grande admiração por eles e aqui era onde eles moravam. (...) Nós pegamos aqui informações com o povo Ashaninka de mais de um século, quer dizer mais de cem anos atrás. Mas, antes dos Ashaninka, já havia habitantes por aqui nessa região. Ninguém sabe qual era o povo que existia aqui. As informações mais antigas que temos aqui é dos caucheiros, mas também tem esses vestígios, pedaços de vasos de cerâmica que podem ser dos Kaxinawá. Tem uma parte dentro da área e outra na Reserva Extrativista. Na fronteira Brasil-Peru foram encontrados vários tipos de cerâmica, também vasos de alumínio e ferro. Isso pode ser de mais de um século atrás, coisas deixadas pelos caucheiros peruanos. Os caucheiros peruanos junto com outros povos indígenas habitavam esta região. Eles exploravam o caucho e levavam para o Peru. Antes o Peru era até Taumaturgo. Há mais de um século atrás, teve uma guerra entre Brasil e Peru. Depois da guerra que teve, não foi a justiça brasileira, os patrões seringalistas lutaram contra os peruanos que estavam aqui em Marechal Thaumaturgo. (Piti 2004)

Nesse depoimento, Dona Piti faz referência ao conflito armado de 1904 que opôs seringueiros brasileiros a caucheiros peruanos para o controle da boca do Amônia. Conhecido como a “batalha do Amônia”, o conflito ocorreu no pequeno povoado situado na foz do rio, na confluência com o Juruá. Com a vitória dos seringueiros, o povoado de Nueva Iquitos passou para o controle brasileiro e foi rebatizado com o nome de Vila Thaumaturgo, hoje Município de Marechal Thaumaturgo. É importante lembrar que até o tratado de Petrópolis de 1903, a fronteira entre Brasil e Peru não estava claramente definida. Todo o curso do rio Amônia era habitado por peruanos. Quando o tratado foi assinado, parte do Amônia passou a ser oficialmente território brasileiro, mas os Ashaninka já ocupavam o rio.

Esses fatos são importantes porque eles nos convidam a olhar a história da região sob uma nova perspectiva. Contada a partir de uma visão ocidental, a história acreana apresenta geralmente os Ashaninka como um povo indígena vindo do Peru que migrou para o Brasil no final do século XIX início do século XX em decorrência da economia caucheira. É comum ouvir que os Ashaninka são “índios peruanos”; portanto, a legitimidade de



D. Piti trabalhando no mapa histórico – I Oficina de Etnomapeamento - abril de 2004

seus direitos constitucionais em território brasileiro pode ser questionada. Ora, a história oral indígena, transmitida de geração em geração, nos confronta ao etnocentrismo da história oficial e nos mostra que não foram os Ashaninka que vieram para o Brasil, mas sim o Brasil que chegou em território ashaninka (Pimenta, 2002).

Mesmo quando procura resgatar outras visões de mundo, a história ocidental tende a considerar os brancos como os principais atores dos acontecimentos e os índios como meras vítimas. Ora, os brancos caucheiros não são sempre apresentados pelos próprios Ashaninka, como iniciadores da sua migração ao Brasil e os únicos responsáveis pelo seu estabelecimento no rio Amônia. Os Ashaninka também se posicionam como agentes de sua própria história.

Se não há dúvidas que a exploração caucheira contribuiu para a migração de muitos Ashaninka para o Alto Juruá brasileiro, a vinda desse povo indígena para o Amônia é também apresentada como o resultado

de iniciativas de algumas famílias que passaram a usar o rio, inicialmente como território de pesca, caça e coleta.

Assim, para explicar as primeiras migrações de seus parentes para o rio Amônia, alguns Ashaninka destacam simplesmente a adequação de sua cultura, principalmente o gosto de viajar, às características ambientais do lugar: rio abundante em pesca, com praias grandes que favorecem o acampamento no período estival, época em que os Ashaninka procuram os ovos de tracajá que constituem um alimento altamente cobiçado, uma floresta com caça farta, etc.

O Amônia era um rio que tinha muita fartura e os Ashaninka todos os anos visitavam esse rio. O nosso povo ficava mais no rio Ucayali, mas ele descobriu essa fronteira, essas cabeceiras de rios, que eram o Amônia, o Juruá, o Breu, o Envira. Eles nunca foram pelo lado do Purus porque a concentração era muito grande de outros índios naquela região. Eles sempre procuravam rios com muitas praias grandes, que é um jeito muito nossa ashaninka. Um rio médio, que não seja um rio muito grande, com muito peixe e caça, tudo isso tem muito a ver com a nossa cultura. Então quando alguém escreve sobre a história da ocupação do nosso povo aqui ele fala: “Faz tempo que você mora aqui?” “Moro, faz tempo.”, “Quanto tempo?” “Ah, os meus filhos uns nasceram aqui, outros nasceram no Juruá, outras nasceram lá não sei aonde...”. Então as pessoas se baseiam sobre essas informações. Quando a gente começa a ver que há outras histórias, não é simplesmente uma questão de morar. Olha, nós viemos morar aqui, construir as nossas casas para cá, a partir do momento que nós começamos a ver que aqui dava para a gente morar e quando a gente teve vontade de morar aqui mesmo, porque queríamos mudar de canto. Mas a gente já andava por aqui. Quando a gente começou a ter os primeiros contatos com os brancos que vieram aqui, aí começou a aparecer os peruanos, apareceram os brasileiros e a gente não sabia onde é que estava. A gente sabia que era território da gente, mas não sabíamos se era do Brasil, se era do Peru. Porque eram dois povos, duas línguas diferentes que estavam aparecendo aqui. (Francisco Pianko 2004)

Na época da borracha, famílias ashaninkas percorriam a região do Alto Juruá, freqüentando o rio Amônia, principalmente no período estival, para suas atividades de pescaria ou de coleta de ovos de tracajá. Habitado por “índios brabos”, freqüentado por caucheiros e vários povos indígenas,

disputado por brasileiros e peruanos, o rio Amônia também se apresentava como uma via fluvial privilegiada por facilitar a conexão entre as bacias do Juruá e do Ucayali. Subindo o Amônia, vários varadouros permitiam o acesso ao Sheshea e ao Tamaya, afluentes do Ucayali:

Aqui era um caminho para muitos Ashaninka que vinham do Alto Juruá. Eles chegavam aqui no rio Amônia, varavam para o Tamaya, para o Sheshea. Outros vinham do rio Ucayali, entravam no Sheshea, entravam em outro rio, iam para o Juruá. Era um caminho muito longo, podia durar mais de um ano. (Piti 2004)

Progressivamente, para os Ashaninka, o rio Amônia, território de passagem e de ocupação temporária tornou-se local de residência.

3.3. Os Ashaninka no rio Amônia: das primeiras famílias residentes até a década de 1980

É difícil identificar com precisão as primeiras famílias ashaninkas que freqüentaram o rio Amônia no final do século XIX e no início do século XX. Alguns descendentes dessas primeiras famílias ainda vivem entre a população ashaninka do rio Amônia, mas muitos voltaram para o Peru ou casaram com outros índios ou brancos da região e moram espalhados pelo Alto Juruá, fora dos limites da área indígena.



A história de Kamerentsi, o Tenente

Os Ashaninka do rio Amônia referem-se ao índio Kamerentsi, mais conhecido por “Tenente”, seu apelido na língua portuguesa, como o primeiro Ashaninka a estabelecer residência no rio Amônia.

O Tenente nasceu no Nowaya, na cabeceira do rio Amônia, há mais de um século:

A primeira família que veio para morar no rio Amônia foi a do Tenente. Isso foi há mais de um século. O Tenente nasceu nessa cabeceira do rio Amônia. Antes tinha moradores mais já tinham sido mortos. (Piti 2004)

Descendentes do Tenente moram na Terra Indígena Kampa do Rio Amônia. O índio Bandeirão, é neto do Tenente e cunhado de Antônio Piyãko. Líder de uma importante parentela, ele constitui na aldeia Apiwtxa uma família importante, mas fornece poucas informações sobre a história de vida do seu avô. Nas discussões que marcaram a elaboração do mapa histórico, os Ashaninka não mediram esforços para juntar informações que permitiram identificar com mais precisão a origem e a trajetória da família do Tenente.

Assim, segundo os Ashaninka, Kumatxike, mãe do Bandeirão, também conhecida como Pariãtse, seria originária das cabeceiras do rio Pachitea (*Pookiaki*). Acompanhada pela mãe Porero, Kumatxike deixou seu lugar de origem. Num primeiro momento, elas foram para o Ucayali (*Sawaya*). Depois, subiram o rio Sheshea onde encontraram a família de Kentsironki (pai do Tenente) que habitava a região. As duas mulheres juntaram-se ao grupo familiar de Kentsironki e, após alguns anos vivendo nas margens do Sheshea, decidiram varar para o rio Amônia, estabelecendo residência na sua cabeceira.

Como já tivemos a oportunidade de mencionar, a região do Amônia era domínio de índios isolados que constituíam uma ameaça permanente. Os isolados frequentemente roubavam as roças dos Ashaninka. Durante a ausência dos moradores, eles se arriscavam nas proximidades das habitações, roubavam frutas nos quintais e entravam nas casas para furtar os escassos manufaturados como panelas, terçados ou ainda tecido.

Junto com o seu pai, o Tenente é lembrado por ter se destacado amansando os “brabos”, chamados genericamente de “Amahuaca” pelos Ashaninka. Os índios também fazem referência a um ashaninka chamado Xamãtxatsi, responsável pela “pacificação” dos “brabos” da região do Sheshea:

Xamãtxatsi vivia no Sheshea. Ele era a pessoa que sempre se encontrava com os brabos quando havia conflitos. Ele era o fronteiro que sempre enfrentava os brabos. Quando os brabos chegavam lá no Sheshea e atacavam alguma casa, roubava as coisas, ele seguia os brabos. Ele espantava os brabos. Eu não sei o que acontecia lá na mata. Não sei se ele matava ou se só espantava mesmo. Nessa região, como existiam os isolados, eles [os Ashaninka] ficavam um pouco cismados, mas sempre preparados para tudo. O que acontecesse ali eles já estavam preparados. (Prof. Bebito 2004).

Se a maioria dos Amahuaca desapareceu sob a pressão dos Ashaninka, alguns foram incorporados à sociedade Ashaninka. Traduzindo as palavras de Bandeirão, o professor Bebito conta como, após alguns ataques, os Ashaninka tomaram a iniciativa de realizar um encontro pacífico com os inimigos. Esse encontro resultou na incorporação de alguns Amahuaca à sociedade Ashaninka:

A avó dele [Bandeirão] falava um pouco a língua dos brabos. Um dia, o pai dele pediu para a mãe ficar nua, se pintar e entrar em contato com eles [os brabos]. Então, ela fez isso, se pintou, fez que nem eles também e foi lá. Ele pediu para ela ir à frente. Aí, quando chegou numa aldeia, os brabos apareceram e ela pediu que não matassem ninguém, que eles estavam vindo ali para fazer as pazes, para se conhecerem. Eles estavam indo sem nenhuma intenção de maldade. Foi aí então, quando algum desses isolados se reuniram com os Ashaninka (...). Eles se acostumaram e ficaram. Ele fala que a maioria foi mulher, os que vieram para o lado dos Ashaninka. Também teve alguns homens que vieram e ficaram com os Ashaninka. (Bebito traduzindo a fala de Bandeirão 2004)

Dona Margarida

Embora conhecida por poucos Ashaninka, a história antiga da região se personifica na figura de Dona Margarida, a índia mais idosa da aldeia Apiwtxa. Os Ashaninka contam que a mãe de Margarida era uma índia Amahuaca que foi capturada na cabeceira do rio Amônia e depois “amansada” pelo pai do Tenente (Kentsironki). Naquele momento, ela estava grávida de Margarida que foi criada entre os Ashaninka pela família do Tenente, casando-se, mais tarde, com um tio de Samuel Piyãko. Pouco se sabe sobre os parentes amahuacas de Margarida. Alguns Ashaninka afirmam que eles teriam deixado o rio Amônia para a cabeceira do Juruá, outros que eles foram para o Purus. Há ainda aqueles que dizem que esses Amahuaca teriam se juntado aos Ashaninka ou, ao contrário, teriam sido dizimados por estes.

O professor Isaac, pesquisador infatigável da história de seu povo, sabe da importância de Margarida para se chegar a um melhor refinamento da história local e manter viva a memória coletiva do grupo:

Uma das pessoas mais velhas que tem na aldeia é a Margarida. Eu já estou quase descobrindo a origem dela. Ela vivia aqui. O pessoal diz que ela é Amahuaca, mas ela foi casada com o Pedrinho, um tio do meu pai, irmão da minha avó Mariquita que é a mãe do meu pai. Ele já morreu. Ele casou com ela e viveram toda a vida juntos. O pessoal sempre fala que a Margarida é Amahuaca, mas eu ainda não sei de onde ela veio. Quando eu ia conversar com ela, ela contava as histórias do Ucayali, dos rios onde ela andava, essas colônias que a comunidade plantava. Hoje ela estava contando como os Amahuaca, os parentes dela, foram amansados pelos Ashaninka. Eles levam açúcar, farinha pra dar pra eles, depois os Ashaninka ensinaram a fiar. Eles se misturaram com os Ashaninka. Mas ela [Margarida] se recusa um pouco a contar a história dela. Deve ter alguma coisa por trás, não sei. Mas ela é uma velhinha muito importante pra que ela possa contar o que aconteceu, ela conhece muitos antigos da família do Tenente. Outros aqui quase não lembram. Ela lembra de tudo. (Prof. Isaac 2004)

Samuel Piyāko e seus familiares

Se as informações sobre a família do Tenente ainda carecem de precisão, a trajetória da família Piyāko, principal grupo familiar da aldeia Apiwtxa, pode ser reconstruída com mais segurança. Samuel Piyāko, pai de Antônio Piyāko, chefe atual dos Ashaninka do rio Amônia, e avô das principais lideranças da comunidade, é originário do Alto Ucayali. Na década de 1930, procurando um melhor lugar para morar, ele visita o rio Amônia em companhia do sogro Agostinho e encontra a família do Tenente, instalada nas cabeceiras do rio Amônia. Após essa viagem, os dois homens voltam ao Peru para buscar o restante da família que se estabelece definitivamente no rio Amônia por volta de 1940:

Samuel veio visitar o rio e encontrou o Tenente que morava no Noyawa. Conversaram. O Tenente disse que era bom de comércio (...). Tinha coisas para comprar. Tinha brasileiro que era bom de fazer negócio, essas coisas. Aí, o pai do Samuel voltou pro Sheshea para buscar a família. Veio direto morar aqui no igarapé chamado Cachoeira, aqui em cima de nossa aldeia, uns dez minutos de motor você chega lá. Foi a primeira moradia do Samuel, mais ou menos na década de quarenta. (Piti 2004)

Ele [Samuel Piyāko] veio da região do rio Shanipo. Ele desceu o rio Ucayali, subiu no rio Poyua que é um galho do Ucayali, subiu na cabeceira dele e varou para o rio Vacapistea que é um afluente do rio Juruá. Até hoje, esse caminho ainda existe e os Ashaninka do Dulce Gloria [comunidade asháninka do Alto Juruá] ainda fazem esse caminho. Depois ele desceu do Vacapistea e saiu descendo o rio Juruá. Isso não foi assim rapidamente, teve algumas paradas no meio atrapalhando. Depois, ele chegou à foz do rio Amônia e subiu o rio Amônia e chegou aqui nessa região. Nessa viagem, só foi ele e o sogro dele. Eles vieram só para dar uma olhada. Eles vieram olhar para ver se era bom, onde era melhor para eles morar. Eles acharam que aqui era importante, que era bom para eles ficarem. Então, eles voltaram para levar a notícia para a família deles. Quando ele chegou aqui na cabeceira do Amônia, já tinha esse caminho que levava para o Sheshea, também de Ashaninka. Então, ele usou esse caminho e chegou na família dele no rio Shanipo. Falou que aqui era bom para morar. Então, ele trouxe a família dele, trouxe a mulher dele, não sei quantas pessoas era mais ou menos, mas acho que era umas sete pessoas. Veio ele, a mulher dele, dois filhos dele, o sogro... Só quem

não veio foi o velho Poyuari que era o pai do Samuel. Ele não veio. Ele preferiu ficar no canto dele, mas os filhos vieram. Quando eles vieram, eles já vieram por aqui, pelo Sheshea, fizeram essa varação e ficaram aqui no Amônia. Foi mais ou menos essa rota que ele fez, por onde ele veio. (Prof. Bebito 2004)

Inicialmente, Samuel escolheu a boca do igarapé Cachoeira (Txowentawo) para assentar sua família. No entanto, com o passar dos anos, conforme as contingências históricas e a tradição asháninka, ele mudou várias vezes seu lugar de residência, ocupando praticamente quase toda a área hoje demarcada como terra indígena.

A primeira habitação do Samuel foi no igarapé Cachoeira. Depois ele mudou para outro igarapé chamado Meretawo, um igarapé mais acima, parece que o nome em português é igarapé bandeira. Lá, ele passou uns tempos trabalhando com alguns patrões que passavam por aqui. Um dos patrões era o Chico Mariano, foi o primeiro, depois veio o Odom do Vale. Ele ficou aí um tempo, uns dois, três anos (...). Depois ele foi pro igarapé Asoyane, conhecido em português como igarapé Revoltoso. Por volta de 1954-1956, morreu o pai do Samuel que tinha vindo com ele do Peru. Ele já era velho e ficou enterrado aqui na foz do igarapé Kapiroshari, o Taboca. Depois da morte do velho, eles foram para um igarapé acima do Revoltoso. Depois ele foi para a foz do Tawaya [Amoninha]. Na foz do Tawaya, ele passou muito tempo, uns cinco, seis anos. Antes ele também esteve no igarapé Shenetekawo. Morou também no Revoltoso onde passou um tempo trabalhando madeira para esses patrões que faziam esse trabalho por aqui, como o Chico Mariano. Ele também fez esse trabalho de retirada de madeira mandado pelo Chico Mariano dentro do Amoninha. Depois do Amoninha, ele foi para o igarapé Aricemi, Hinhateni Aricemi. Depois ele foi para um igarapé chamado Toninho, que na língua Ashaninka ficou com o nome de Hinhateni Samuel, igarapé Samuel, já próximo do Peru. Lá, ele ficou até morrer em 1987. (Prof. Bebito 2004)

Mesmo mudando várias vezes de local de moradia, é interessante notar que Samuel Piyāko permaneceu sempre no curso alto do rio Amônia, na área hoje demarcada como Terra Indígena. Segundo os Ashaninka, a decisão de residir na parte alta do rio não foi fortuita, mas resultou de uma clara consciência histórica e política frente à situação de contato interétnico.

Além da abundância de recursos naturais e de características topográficas que se adequavam aos padrões culturais e ao modo de vida asháninka, o Alto Amônia era também uma terra sem seringa. Apesar de ser visitado de vez em quando por brancos para caçadas e pescarias, nenhum regional tinha estabelecido residência nessa parte alta que oferecia uma grande vantagem para os índios. A região do Alto Amônia encontrava-se, ao mesmo tempo, suficientemente distante dos brancos para evitar a opressão permanente da economia extrativista da seringa; e, bastante próxima dos patrões para possibilitar a aquisição dos bens manufaturados desejados.

Com essa localização, os Ashaninka aspiravam alcançar o melhor de dois mundos: manter seu modo de vida tradicional, e adquirir os produtos dos brancos. Após o caucho e as correrias - durante as quais os Ashaninka serviram como guerreiros na proteção dos seringais contra os “brabos” , as diferentes relações que se estabelecem entre os Ashaninka e os brancos são guiadas por esse duplo objetivo.

Apesar de não terem participado da extração de seringa, os Ashaninka incorporaram o sistema do aviamento que regulava as transações comerciais na região. A organização do trabalho e o crescimento populacional dos seringais necessitavam uma mão de obra exterior que pudesse abastecer os barracões em alimentos e outros produtos e assegurar a permanência dos seringueiros nas colocações.

Os Ashaninka do rio Amônia integraram as redes da economia da borracha, oferecendo novos serviços aos patrões. Além do caucho progressivamente em declínio, a principal atividade desempenhada pelo grupo até a década de 1970, em troca de mercadorias industrializadas (terçados, facas, espingardas, munição, painelas, sal...), foi a caça de animais silvestres (porco, queixada, onça, gato selvagem...) que fornecia tanto a carne como as peles, valorizadas no comércio amazônico.

Após a instalação de Samuel, outras famílias asháninkas, como a família do Homo e do Parota chegaram ao rio Amônia. Enquanto isso, alguns índios se retiraram. Os fluxos migratórios permaneceram nos últimos cinquenta anos, variando consideravelmente em função das circunstâncias históricas. A atual população da Terra Indígena Kampa do Rio Amônia é o resultado desses diversos fluxos. Se hoje podemos observar uma tendên-

cia crescente à sedentarização da população asháninka na aldeia Apiwtxa, as migrações ainda continuam.

Chico Coló e Dona Piti



Dona Piti e seu Antonio

Com a crise progressiva da economia extrativista da borracha, os brancos multiplicaram as incursões no Alto Amônia e alguns passam a residir em território indígena. Entre esses colonos brancos, vítimas da falência dos seringais, é importante mencionar a família de Francisco Chagas Munis da Silva, mais conhecido como “Chico Coló”, que se instala na boca do Amoninha a partir de meados de 1960. A chegada do seringueiro cearense “Chico

Coló” é um marco importante na história dos Ashaninka do rio Amônia na medida em que uma de suas filhas, Francisca (“Dona Piti”), se casa, em 1967, com Antônio Piyãko, filho de Samuel e hoje chefe da comunidade. Desse casamento interétnico nasceram as principais lideranças ashaninka.

A chegada de Chico Coló inaugura também o movimento de colonização do Alto Amônia pelos posseiros brancos. Essa nova migração é estimulada pela exploração madeireira que começa a se desenvolver de modo mais intenso na década de 1970 e atinge seu auge nos anos 80, aumentando a pressão sobre a terra e os recursos naturais e modificando profundamente o modo de vida ashaninka.

Benki fala das atividades desenvolvidas pelos Ashaninka entre as décadas de 1940 e 1970, salientando a pressão crescente dos brancos sobre o território e a intensificação da exploração madeireira:

A gente tinha a exploração da caça em 1940 e na década de 1960 teve o trabalho com madeira e caucho. Thaumaturgo Ferreira e Chico Mariano foram os primeiros patrões a trabalharem por aqui. A partir de 1970 começou mais o trabalho com madeira. O caucho foi explorado em toda essa área aqui. Nossa família trabalhava nessa área aqui todinha. Os brancos também trabalhavam. Nessa área aqui, os moradores brasileiros começaram a chegar mais ou menos na década de 60. Em 1965 foi quando os primeiros brasileiros começaram a morar aqui. Até essa data, só tinha o Thaumaturgo Ferreira que morava aqui. Ele tinha subido o rio Amônia e foi morar junto com os Ashaninka, do outro lado do rio. Depois ele saiu e ficou só os Ashaninka. Depois veio o Chico Coló que foi mais ou menos na década de 1960. A partir daí, várias outras famílias brancas que habitaram o rio Amônia subiram o rio com a intenção de explorar madeira. (AAFI Benki 2004)

Até então relativamente isolados da colonização branca, o Médio e Alto Amônia dispunham de uma abundância de recursos naturais que atraía as famílias seringueiras. Com a crise da borracha, a madeira tornou-se um produto altamente cobiçado. Entre os principais patrões envolvidos na exploração madeireira na década de 1970, os Ashaninka mencionam o Nanci, o Tofo e o Getúlio.

3.4. A intensificação da exploração madeireira na década de 1980 e suas conseqüências

A abundância de madeira de lei, principalmente em território dos Ashaninka, valeu regionalmente ao Amônia o apelido de “rio da madeira”. Na década de 1980, a região viveu uma intensa exploração madeireira com invasões mecanizadas e cortes em grande escala. Como veremos no mapa de invasões, os Ashaninka enfrentam de modo recorrente o problema de invasões madeireiras em seu território. Nos últimos dez anos, as invasões vêm sendo causadas, sobretudo, por madeireiros peruanos que adentram o território brasileiro e exploram ilegalmente a área indígena e seus recursos naturais. O mapa de invasões registrou as principais violações do território indígena e a mobilização política dos Ashaninka para fazer frente a essa ameaça. (Nessa parte histórica, nos limitaremos a descrever as invasões madeireiras ocorridas na década de 1980, deixando as invasões dos madeireiros peruanos para serem apresentadas no mapa de invasões.)

No começo dos anos 1980, a área ocupada pelos Ashaninka foi invadida por madeireiras brasileiras que atuavam na região do Alto Juruá. Os empresários Orleir Camelli e Abraão Candido da Silva são os principais responsáveis por essas invasões que geraram uma enorme degradação ambiental:

Eu vou contar agora para vocês as invasões das madeireiras, invasões que vem acontecendo dentro de nossa terra desde os anos de 1982 a 1985 (...). A gente verificou duas invasões muito grandes que aconteceram na nossa terra, inclusive com o mesmo empresário que foi a empresa Camelli. O dono dessa empresa era o empresário Orleir Camelli que entrou aqui dentro. Tinha outros patrões também envolvidos no meio, como o Abraão Cândido Correia, que é outro empresário muito forte de Cruzeiro do Sul. Teve vários outros que compravam também a madeira. Só que esses não tiravam com máquinas, esperavam as pessoas que moravam dentro de nossas terras, que ficavam por esses igarapés, só na beira esperando, na boca do Amônia, na boca do Revoltoso, em Marechal Thaumaturgo, para receber toda essa madeira. Quem oferecia o melhor preço levava. Então, era uma coisa bem organizada, quem pagava melhor, quem oferecia mais mercadoria, quem dava mais dinheiro, levava a madeira, quem vendia fiado,

que confiava por mais tempo... Assim, essas pessoas foram explorando e acabando com a floresta. (AAFI Benki 2004)

Do corte inicial à venda industrializada, o sistema madeireiro envolvia diferentes tipos de protagonistas: o extrator, o intermediário (ou atravessador), os empresários de Cruzeiro do Sul e os compradores europeus. Os Ashaninka e os posseiros brancos atuavam na base desse sistema como simples mão-de-obra. Essa força de trabalho era utilizada para abrir as estradas na mata, localizar e cortar as árvores em toras. Estas eram agrupadas na beira dos igarapés e entregues a um intermediário que aguardava a época das chuvas e as enchentes para transportar a madeira, via o Amônia e o Juruá, para os patrões de Cruzeiro do Sul. Na cidade, as toras eram processadas nas serrarias e encaminhadas para Manaus e Belém com destino à exportação, alimentando, principalmente, o mercado europeu.

Embora tenham trabalhado durante um período junto aos posseiros na exploração madeireira, os Ashaninka ressaltam que nunca gostaram dessa atividade. Além de cansativo e perigoso, o trabalho da madeira obrigava-os a uma convivência forçada com os brancos. Para os índios, a exploração madeireira era o único meio de obter as mercadorias das quais tinham se tornados dependentes. Como na economia da borracha, as transações efetuadas no sistema madeireiro eram baseadas no aviamento. Os Ashaninka não tinham contato direto com os empresários de Cruzeiro do Sul, donos das serrarias, apenas com os intermediários com os quais eles faziam as transações. Posseiros do rio Amônia ou moradores da Vila Thaumaturgo (hoje Município de Marechal Thaumaturgo), esses intermediários ou atravessadores eram os provedores de mercadorias que eles traziam de Cruzeiro do Sul para entregar aos índios em troca de madeira. Entre o extrator indígena e o intermediário, o dinheiro, geralmente, não circulava. Esses “patrões”, geralmente, anotavam as contas num caderno, mas os índios eram sempre enganados na metragem e na cubagem da madeira. Em alguns casos, uma tora de mogno podia ser trocada por um quilo de sal ou de sabão. Enganados nas transações, os Ashaninka permaneciam endividados e nunca conseguiam cancelar seus débitos:

Tudo o que nós queríamos comprar, nós tínhamos que ir lá pedir aos patrões e eles diziam o que nós tínhamos que trazer. Primeiro era a carne de caça e a pele e depois começou a madeira. Nós ficávamos nessa dependência, então eles tratavam a gente como queriam. Às vezes, nós comprávamos um pouco de mercadoria e éramos obrigados a ficar 4 ou 5 anos para pagar a mesma coisa. Pagava várias vezes e nunca conseguia pagar. Nós não entendíamos as contas (...). A madeira era o único meio para obter mercadorias. Por exemplo, a mulher precisava comprar um mosquito, a única solução era cortar madeira. Íamos cortar madeira, entregávamos ao patrão e aí o patrão dizia “ainda falta”. Cortava de novo, voltava e aí ouvíamos sempre a mesma coisa: “ainda falta mais”. Passava um ano, dois e mais trazendo madeira para pagar o mosquito. (Francisco Pianko 2004)

José Sara, Tertuliano Pereira, Nego e Pedro Bezerra, Antônio do Vale e seu irmão Getúlio do Vale, este último subdelegado da Vila Thaumaturgo durante um período, e Nancy Freitas da Costa foram os principais intermediários para os quais os índios trabalharam durante a exploração madeireira. Esses indivíduos agiam a mando da elite política e econômica de Cruzeiro do Sul materializada na figura de Abraão Cândido da Silva e, principalmente, da família Cameli.

No início dos anos 1980, a produção ashaninka, somada à produção dos posseiros brancos, era insuficiente para satisfazer a procura por madeira. As madeireiras de Cruzeiro do Sul decidiram então intensificar a exploração de mogno e cedro no rio Amônia realizando três invasões mecanizadas, respectivamente em 1981, 1985 e 1987.

Em 1981, a empresa Camelli entrou aqui na época do verão tirando toda a madeira, fazendo aterro em igarapés. A madeira preferida era o mogno, o cedro, a cerejeira e a copaíba. O mapa mostra a extensão da área que eles invadiram. Hoje, a gente vê isso aqui pequenino, mas se for andar no mato, você caminha talvez dois dias para percorrer toda essa área. Então, é muito grande. A gente conhece isso como a palma da mão, porque a gente sai pelo Revoltoso, conhece a pedra por onde eles atravessam vindo pelo Amônia, você vai até aqui no final da fronteira. Onde eles passavam, eles tiravam muita madeira. (AAFI Benki 2004)

As madeiras mais cobiçadas foram o mogno e o cedro, sendo a cejeira e a copaíba também explorada. Como aponta Benki, ao comentar as invasões madeireiras da década de 1980 no mapa de invasão, a exploração começou com a empresa Camelli e as áreas atingidas são bem conhecidas dos Ashaninka. Concomitantemente à retirada de madeira, os exploradores da região do rio Amônia caçavam diversos animais silvestres que eram comercializados ou consumidos pelos trabalhadores, aumentando ainda mais o impacto sobre o meio ambiente.

A primeira vez que eles vieram, o que eles pegavam aqui dentro, era igual a esses madeireiros peruanos. Faziam a mesma coisa. Tiravam madeira e tiravam caça. Todas as coisas que iam vendo, eles iam tirando. (AAFI Benki 2004)

Após a primeira invasão, a empresa Camelli e a madeireira de Abraão Cândido da Silva, adentraram, em 1985 e 1987, a terra indígena e continuaram a intensa extração de madeiras de lei para comercialização. Como a área já estava em processo de regularização, houve uma dificuldade maior por parte dos madeireiros para retirarem a madeira:

O Abraão derrubou mais ou menos 500 árvores de mogno para tirar, quem tirou para ele foi até o Marmude Camelli com outras pessoas que estavam aqui. O Abraão não veio tirar essa madeira por que ele teve medo. O pessoal já falava que era terra indígena, essas coisas todas. Ai, como Marmude Camelli já tinha vindo uma vez, tentou vir de novo com a empresa dele. Diziam que tinham uma autorização (AAFI Benki 2004).

Desconfiando que a autorização não tinha validade legal, os Ashaninka entraram em contato com a FUNAI e comunicaram o que estava ocorrendo. Graças à denúncia feita pelos Ashaninka, a atividade madeireira foi interrompida antes de gerar danos ainda maiores. Uma grande parte da madeira extraída por Abraão Cândido da Silva não chegou a ser retirada da terra indígena. Essa madeira também não pôde ser aproveitada pelos Ashaninka. Eles tentaram leiloá-las, mas não conseguiram compradores e as toras acabaram apodrecendo e contaminando o rio:

Nessa época, acabou a caça, estavam acabando com tudo na nossa terra e a preocupação cresceu bastante porque a gente não pensa só. A gente pensa nos nossos filhos também. Foi quando aconteceu essa invasão em 1985, foi quando começou a nossa maior luta contra isso. A madeira foi toda presa. Nós não aproveitamos. A FUNAI tentou leiloá-la várias vezes, mas não foi vendida e estragou toda. Foi na época do verão. Na época do inverno, a água desse rio ficou escura, preta. Preta porque o aguano [mogno] tem uma nódoa, então prejudicou todo o nosso rio. A água ficou podre. Você sentia o cheiro de aguano na água. Foi um problema muito sério para a gente aqui. Foi um impacto ambiental muito grande. Eles passaram um ano trabalhando aqui e, quando acabaram tudo, foram embora. Não aconteceu nada com eles. Estão aí até agora numa boa. A gente pensa: "será que existe justiça na terra?". Nós fizemos um processo na justiça contra essas madeireiras que ainda não terminou. Foi o que aconteceu nessa época, fora outras invasões de madeiras pequenas que aconteceram em toda essa região aqui. Foi retirada madeira em quase 10 mil hectares de terra que foram invadidas nessa época. (AAFI Benki 2004)

No total, mais de ¼ do território indígena sofreu direta ou indiretamente com a atividade madeireira intensiva que afetou profundamente a vida dos Ashaninka. A área mais atingida está localizada entre os igarapés Taboca, Revoltoso e Amoninha onde ocorreram as invasões mecanizadas que abriram um total de cerca de 80 quilômetros de estrada e ramais na mata. Ao longo dessas estradas e ramais, importantes parcelas de floresta foram derrubadas para criar áreas limpas que permitissem juntar as toras e servir de pátio de manobra aos veículos e aos embarcadores.

As conseqüências ambientais afetaram diretamente o modo de vida nativo. Por exemplo, o cedro, utilizado pelos Ashaninka na fabricação de canoas e de instrumentos musicais (tambores), tornou-se uma espécie rara. O barulho causado pelas motosserras e pelas máquinas usadas na atividade madeireira em grande escala, com equipes trabalhando, às vezes, dia e noite, afugentou muitos animais da área. O óleo diesel derramado nos igarapés poluiu as águas causando a rarefação dos peixes. A chegada maciça dos brancos multiplicou as caçadas e as pescarias predatórias com fins comerciais. Os Ashaninka referem-se a essa época como um período de penúria e de fome, contrapondo-a com situação de fartura que existia quando viviam mais isolados dos brancos.

Além das conseqüências desastrosas para o meio ambiente, a exploração predatória afetou profundamente a organização social dos índios e pôs em risco sua reprodução cultural. Assim, o período de intensificação da exploração madeireira também é visto pelos Ashaninka como um período de crise cultural. Os brancos zombavam das tradições indígenas. O ritual do *piyar tsi* (caiçuma) era freqüentemente invadido pelos posseiros que embriagavam os índios com cachaça e abusavam sexualmente das mulheres ashaninka. As cerimônias religiosas do *kamarâpi* (ayahuasca) eram alvo de ironia e perturbadas; a língua nativa discriminada; as músicas e as danças indígenas eram desprezadas pelos brancos que levavam seus gravadores e impunham suas preferências musicais. Muitos homens, constantemente solicitados no corte de madeira ou em outras tarefas a serviço dos brancos, também deixaram progressivamente de fazer seu artesanato, de tal forma que certas peças, exclusivamente produzidas por eles, como o arco, as flechas e o chapéu, quase desapareceram. Além de suas conseqüências culturais, o contato intensivo com os brancos também se traduziu pela multiplicação de doenças que atingiram, principalmente, crianças, dizimando algumas famílias.

A situação de crise ambiental e sociocultural causada pela intensificação da exploração madeireira constitui o cenário do qual emerge uma nova tomada de consciência política dos Ashaninka em favor de seus direitos. Progressivamente, os índios vão se unir em torno da luta pela demarcação da terra indígena, expulsar os posseiros brancos e se emancipar da dependência dos patrões. Aos poucos, eles reconquistam sua liberdade e encontram formas produtivas não predatórias, com projetos de desenvolvimento sustentável.

3.5. A luta pela demarcação da terra indígena e a política da sustentabilidade

A FUNAI começou a atuar no Amônia a partir de meados da década de 1980, no auge da exploração madeireira. Nesse contexto, a intervenção da

FUNAI foi vista como parte do início de uma nova era: “o tempo dos direitos”, marcado pela conscientização política, a luta territorial e a expulsão dos brancos.

Na luta pelos seus direitos, os Ashaninka destacam não tanto a instituição da FUNAI enquanto tal, mas o papel desempenhado por dois atores: o indigenista Antônio Luís Batista de Macêdo e o antropólogo Terri Valle de Aquino. Membros fundadores da Comissão Pró-Índio do Acre (CPI/AC), Terri e Macêdo tiveram um papel fundamental para a desarticulação do sistema patronal no Acre e a garantia dos direitos dos povos indígenas da região. Em vários momentos, eles integraram o órgão indigenista, sendo percebidos pelos índios como representantes da FUNAI. Na realidade, Terri e Macêdo se posicionaram inúmeras vezes contra as diretrizes oficiais da instituição para defender os direitos dos índios acreanos, de modo geral, e dos Ashaninka em particular; lembram que eles foram as primeiras pessoas que lhes falaram realmente sobre os direitos e que os ajudaram, com ações concretas, a se organizar e a lutar contra os patrões madeireiros.

É importante dizer que a luta dos Ashaninka não é apenas resultado de fatores externos, promovidos por atores do indigenismo, seja ele estatal ou não. Se a FUNAI, indigenistas, antropólogos, a CPI/AC e outras ONGs tiveram um papel fundamental para garantir o sucesso dos Ashaninka na luta pelos seus direitos, não podemos subestimar a capacidade de agencialidade dos próprios índios. Os Ashaninka do rio Amônia não podem ser considerados, simplesmente, como vítimas passivas da exploração madeireira. Eles não esperaram a chegada da FUNAI e dos indigenistas para ter consciência das conseqüências desastrosas que a intensificação da atividade madeireira trazia para o meio ambiente e a sociedade.

Assim, antes da chegada desses atores do indigenismo, Samuel Piyãko tentou agrupar seus parentes em torno da sua família na boca do igarapé Amoninha para se contrapor ao poder crescente dos patrões. Junto com seu filho Antônio, ele atuava como intermediário, centralizando a produção madeireira de algumas famílias indígenas e negociando sua venda diretamente com os brancos. No entanto, a morte de Samuel, em 1986, dispersou muitas famílias e dificultou a iniciativa; e, quando a FUNAI chegou, os índios estavam em pé de guerra e o conflito com os brancos era iminente.

A gente pensava: “Vamos tirar esse pessoal daqui de dentro porque eles estão acabando com tudo o que é nosso”. A gente se preocupava com a quantidade de madeira que saía, com a quantidade de caça que o pessoal matava, toneladas de carne, batelões cheios de carne (...). A gente queria impedir. Mas como fazer isso? Na época, eu juntei 20 homens e a gente estava pensando como fazer: “Vamos estudar um meio? Atacar durante a noite, queimar as máquinas, uma coisa assim.” (...) Aí, quando nós soubemos dos direitos da terra, nós fomos impedir mesmo. (Moisés 2004)

Os indigenistas Terri e Macedo trouxeram, sobretudo, a possibilidade de uma resolução do conflito em termos legais. Eles mostraram que os Ashaninka estavam assegurados pela legislação e os ajudaram a organizar uma luta pacífica dentro do quadro jurídico em vigor. Com o apoio e a orientação de Terri, Macêdo e, posteriormente, da antropóloga Margarete Mendes, as lideranças ashaninka se convenceram que uma solução pacífica, apoiada na lei, era o melhor caminho.

A crescente mobilização política dos índios em favor de seus direitos intensificou os conflitos interétnicos. Segundo os Ashaninka, o período de 1987 a 1992 representou uma época de grandes inseguranças caracterizada, ao mesmo tempo, pela organização progressiva dos índios em defesa de seus direitos, principalmente à terra, e pela multiplicação dos confrontos com os posseiros brancos.

Para romper a dependência econômica em relação aos patrões madeireiros, os Ashaninka, com o apoio da FUNAI, da CPI/AC e de outros aliados, tentam criar uma cooperativa indígena. Durante as oficinas de Etnomapeamento, o professor Isaac salientou o apoio dado por Margarete Mendes, então aluna de Mestrado em antropologia na universidade de Campinas. Entre janeiro de 1990 e abril de 1991, Margarete passou vários meses entre os Ashaninka e exerceu um papel central na organização política dos Ashaninka do rio Amônia.

Margarete veio aqui em 1989 pela primeira vez (...). Ela falou do trabalho que ela queria fazer, defender a tese dela. Se as pessoas a aceitassem vinha para fazer o trabalho dela e em troca ela poderia ajudar na organização, orientar sobre a documentação da terra, onde procurar

nosso direitos. Então, ela ficou trabalhando. Ela conquistou também a confiança da comunidade. Ela começou a nos ajudar a nos organizar. A gente criou a associação junto com ela. Ela mostrou como funcionava cada item. Ela foi uma pessoa de muita força na nossa aprendizagem para que nos soubéssemos como nos organizar. Eu, pessoalmente, agradeço muito a ela por isso tudo. (Prof. Isaac 2004)

Em 1990 e 1991, os Ashaninka multiplicaram, com a ajuda de Margarete, as denúncias às autoridades. Várias cartas foram encaminhadas à FUNAI, ao IBAMA, ao INCRA, à Polícia Federal e à Procuradoria Geral da República. Nelas, os índios pedem providências para agilizar o processo de demarcação, indenizar e assentar os posseiros fora dos limites da reserva. Denunciavam as invasões da terra indígena, o corte ilegal de madeira, as caçadas com uso de cachorros e com objetivos comerciais, o tráfico de droga, as ameaças de morte contra as lideranças e seus aliados... As cartas salientavam também a situação de emergência e o risco iminente de graves conflitos entre os índios e os posseiros brancos, lembrado a tradição guerreira dos Ashaninka. Sentido o conflito iminente, Antônio e Moisés decidiram ir a Brasília reivindicar os direitos ashaninka e colocar a pressão na presidência da FUNAI. Graças à habilidade de articulação política das lideranças ashaninka e dos parceiros brancos, essa viagem teve uma cobertura excepcional por parte da imprensa nacional e acabou sendo decisiva no processo de demarcação. Este aconteceu em junho de 1992 com uma participação importante dos Ashaninka. A Terra Indígena Kampa do Rio Amônia foi homologada pelo Vice-Presidente da República, Itamar Franco, no dia 23 de novembro do mesmo ano. Progressivamente, com o pagamento das benfeitorias, os posseiros deixaram a área. Alguns, no entanto, continuam invadindo, periodicamente, o território indígena, sobretudo para realizar caçadas ilegais com objetivos comerciais.

Com a demarcação da terra indígena, os Ashaninka do rio Amônia buscaram alternativas econômicas à exploração predatória de madeira. Após uma experiência frustrada com a venda de produtos agrícolas, os índios reorientaram a produção de sua cooperativa e começaram a comercializar peças de artesanato. Para tanto, a atuação da antropóloga Margarete Mendes também foi fundamental, contribuindo para avivar a auto-estima dos Ashaninka:

Quando nós soubemos que era nossa terra de direito, a gente parou de trabalhar madeira para os patrões. (...). A gente estava buscando produtos para trabalhar. Quando ela [Margarete] chegou, ela conheceu nosso artesanato. Ela falou pra mim: “Por que vocês não trabalham os artesanatos de vocês? Procurem colocar no mercado, é uma coisa muito bonita e muitos povos já trabalham, é um meio de trabalho, trabalhar o que é de vocês mesmos”. Então, quando a gente montou a cooperativa, ela pegou um monte de artesanato para mostrar a algumas pessoas. Algumas lojas que tinha lá [em São Paulo] na época. As pessoas gostaram muito. A partir daí, a gente começou a trabalhar o artesanato. Antes a gente achava que isso não tinha valor nenhum para o mundo dos brancos, ninguém conhecia, ninguém sabia se alguém ia se interessar. Isso era uma coisa só para a gente mesmo. A gente pensava que só nós achávamos bonito e mais ninguém. Porque aqui tinha aquele pessoal que dizia que isso era coisa de caboclo e desprezava. A gente pensava que para o mundo dos brancos, isso não valia nada. A partir daí, a gente foi entender que não, que as nossas artes tinham valor para mundo dos brancos. Não tinham valor aqui para esse pessoal ignorante que tinha raiva de nós. Lá para fora, o pessoal valorizava. Isso foi uma força muito grande. Ela [Margarete] explicou isso para gente e a gente se fortaleceu. Isso deu uma força a mais no nosso espírito para poder levantar o nosso astral. Foi daí que a gente começou a entender o valor que nós tínhamos, que nós éramos importantes também, que nós não éramos pessoas desprezáveis por todos. Antes era isso que a gente tinha na nossa mente porque o pessoal que a gente conhecia era só o pessoal daqui. Para eles, a gente não era nada, sempre éramos desprezados por todos. Então, a partir daí, nós começamos a entender que nós tínhamos valor e queríamos mostrar para todo o mundo que nós também éramos capazes. Éramos capazes de trabalhar, de nos organizar, de sobreviver. (Prof. Isaac 2004)

Após o período sombrio da exploração madeira na década de 1980, os Ashaninka procuraram atividades econômicas que conciliassem a preservação da natureza e garantissem a autonomia da comunidade. Paulatinamente, eles aprenderam a tirar benefícios de alguns de seus recursos naturais, produzidos de maneira sustentável e tornaram-se um exemplo bem sucedido de sustentabilidade. Essa imagem, particularmente saliente a nível regional, também tem repercussões nacionais e até internacionais. Além do sucesso obtido na produção e comercialização de artesanato in-

dígena que constitui, desde o início da década de 1990, a principal fonte de renda da comunidade, os Ashaninka estabeleceram alianças com diferentes setores do movimento indigenista e ambientalista. Executando uma série de projetos de desenvolvimento sustentável com diversos parceiros, eles iniciaram uma ambiciosa política de proteção e recuperação ambiental de seu território.

Parceira dos Ashaninka do rio Amônia há cerca de vinte anos, a Comissão Pró-Índio do Acre vem acompanhando muitas dessas atividades e é testemunha privilegiada dos sucessos conquistados, principalmente na questão da educação escolar indígena e na área ambiental. O Etnomapeamento da Terra Indígena Kampa do Rio Amônia é mais uma etapa no caminho dos Ashaninka rumo a sustentabilidade.



1 Oficina de Etnomapeamento – abril de 2004

3.6. A importância do mapa histórico

Durante as duas oficinas de Etnomapeamento, os Ashaninka do rio Amônia salientaram a importância do mapa histórico e o uso múltiplo que ele possibilita. Em guisa de conclusão, transcrevemos três falas de lideranças Ashaninka que participaram das oficinas e que enfatizam a importância desse mapa histórico.



Prof. Isaac

Isso aqui é legal porque a gente começa a ver a forma que o nosso povo conhece essa região. Muitas vezes as pessoas falam só no Amônia, mas a gente tem essas rotas todinhas. As pessoas se visitam. Dá para observar que não é só uma comunidade, dá para observar que todas as nossas comunidades indígenas da nossa região, não só da nossa região, como lá do Peru também, tem uma ligação. Você vê como ir para outras comunidades. Tem rotas. Isso aqui também não é coisa só de agora. Isso vem de muito tempo. Naquele tempo, o pessoal nem pensava que a gente ia nascer e nós aqui estamos vendo. Agora, nós estamos colocando no mapa, a rota que os nossos avôs e bisavôs fizeram. De onde eles vieram, como eles vieram parar aqui nessa área. Isso é uma coisa muito importante, porque você vai poder mostrar a rota que a gente fez, ou então vai poder mostrar o espaço que o povo indígena precisa, toda essa circulação, as habitações antigas porque nessa parte aqui toda, antigamente, não existia branco. Nessas áreas todinhas aí, era só dos índios. Não tinha branco aqui no meio. O mapa também mostrou as invasões dos brancos. A quantidade de família que entraram aqui para invadir, para tirar a riqueza que tinha aqui dentro, da caça até à madeira. Antigamente, quando os nossos avôs e bisavôs faziam esses caminhos, não encontravam branco nenhum, eram só indígenas. Depois é que vieram os brancos. Foram apertando cada vez mais e hoje a população indígena se sente presa nesse pequeno espaço que demarcaram. De toda essa terra, ficou esse pequeno espaço para a nossa população. (Moisés 2004)

O trabalho de pesquisa é procurar entender o caminho dos velhos, a origem deles, de onde eles vieram. Esse é um trabalho importante, porque a gente vai começar a entender o caminho, a luta, o que foi percorrido por essas pessoas e pelos nossos antepassados. Eu acho que vai ser uma coisa importante até para os velhos. Fazer eles mesmos refletirem e pensarem sobre o seu passado e começar a passar para os jovens as histórias. Eu vejo que hoje, eu já tenho muito mais informação sobre os meus avôs e as pessoas mais velhas, pessoas que têm mais de quarenta, cinquenta anos na aldeia. Isso é importante para eu estar incentivando ou buscando pessoas que têm esse conhecimento para contarem para os jovens. É uma forma de promover encontros para contar essas histórias do passado. Como o que aconteceu quando estávamos discutindo hoje. Vimos que não foi só o caucho. Muitos pesquisadores falam que só foi o caucho que trouxe os Ashaninka para cá. Mas atrás disso tem outras coisas. Eu acho importante estar registrando essas coisas que marcam a vida da gente. É muito interessante, muito rico, saber como



Prof. Bebito

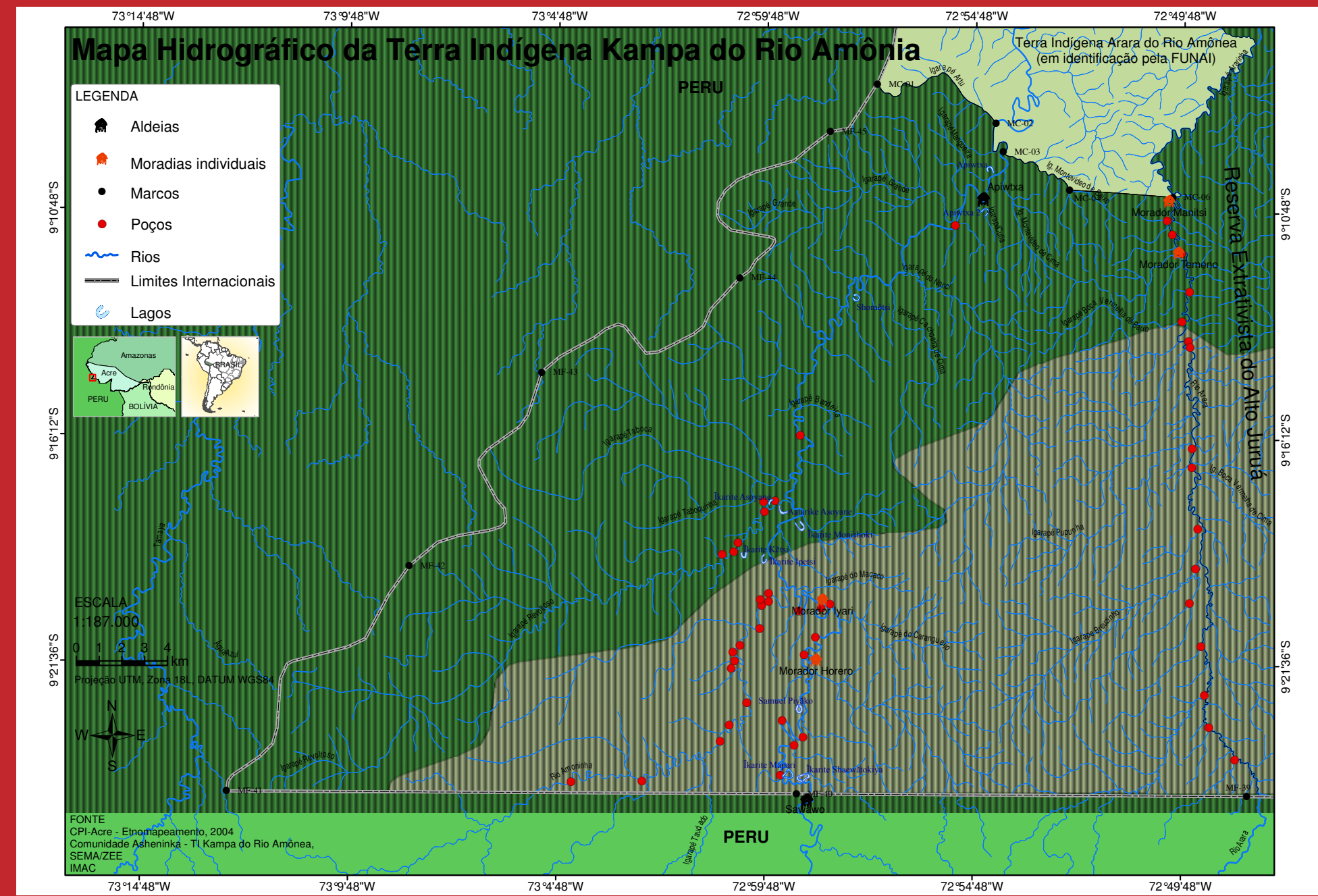
nossos antepassados vieram, de onde eles vieram, por que e como estamos aqui hoje. Eu senti que as pessoas começaram a viver as histórias passadas. Os velhos estavam contando um pedaço de uma história do seu pai, de seu avô, outros contavam de outras pessoas, e todos atentos para ouvir, para entender o porquê de tudo isso. Eu acho que isso é muito importante para as pessoas. Elas se sentem como parte dessa história, parte desse processo que aconteceu no passado. Acho que as pessoas se sentem muito curiosas para saber mais fatos, mais coisas que aconteceram. É interessante estar registrando. Ficar ouvindo várias versões, vários velhos contando, tentando juntar as partes que conhecem para contar uma história do passado. Os jovens gostam muito de ouvir isso (...). Acho que o conhecimento de um velho, o que ele tem acumulado é muito importante. Estou tentando buscar aquilo que é mais importante para as crianças, para os jovens avançar mais nesses conhecimentos. Tentar enriquecer nossa cultura buscando aprender com os velhos. Esses encontros, essas palestras são muito importantes. Eles se reúnem e começam a discutir sobre os problemas e soluções dos problemas, aí a gente começa a ver a cultura mesmo, a forma de interpretar o mundo, entender e conduzir a sociedade. Os velhos são muito importantes. Eles ajudam muito na experiência de interpretar o mundo, de entender. Eles têm esse conhecimento, temos que reconhecer sua importância. (Prof. Isaac 2004)

Queria dizer que o uso desse mapa histórico vai ser muito importante. A gente está fazendo para apresentar para algumas pessoas que queiram saber da nossa história, do nosso território, de algum acontecimento. É importante para os jovens que estão estudando sobre a história do nosso território. Eu mesmo não tinha muita noção de como que foi antigamente a exploração, a habitação do rio. Agora, fazendo esse mapa, descobri muitas coisas. É importante para a minha formação, para o meu conhecimento. A gente vai poder usar esse mapa na escola, com trabalho para os alunos. Vai ser muito interessante, muito produtivo, usar esse mapa na escola como material didático para ensinar os alunos, para que eles fiquem sabendo da história do território, de onde vieram os nossos antepassados. Isso está sendo muito legal e acho que isso vai ser muito bem usado. (Prof. Bebito 2004)

4

Mapa hidrográfico

Cloude Correia, José A. Viera Pimenta



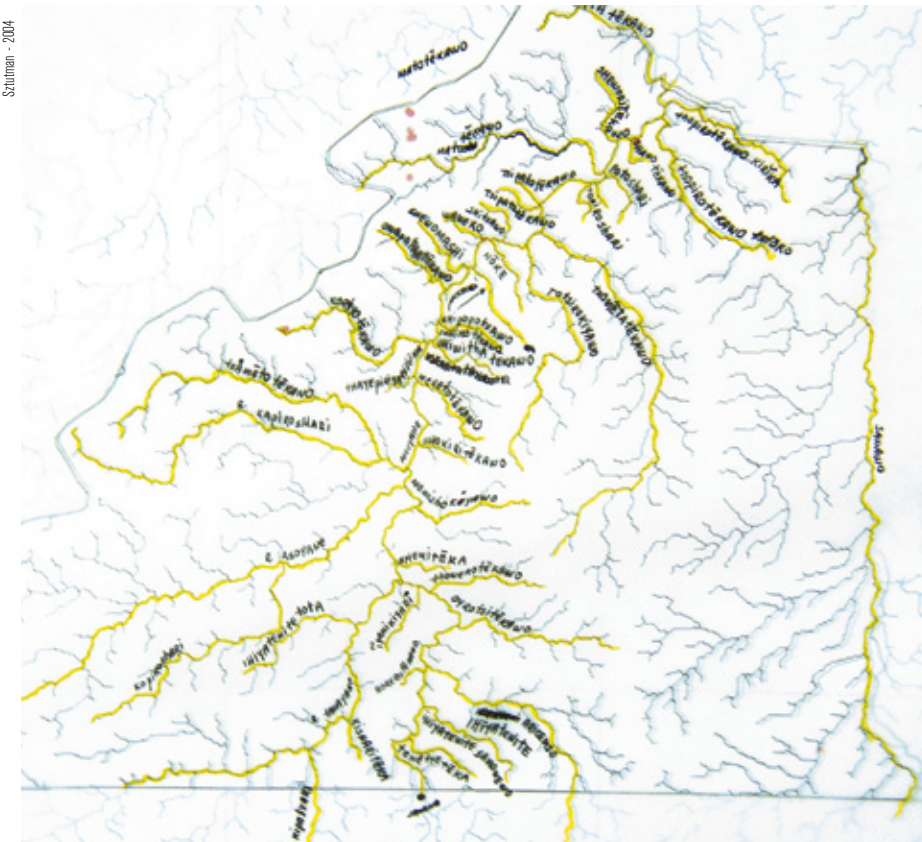
Os recursos hídricos são de extrema importância para os Ashaninka por propiciarem o transporte e o abastecimento da aldeia com água potável para diversos usos: alimentação, higiene corporal, limpeza de utensílios, etc. Eles também ocupam um lugar importante na cosmologia e mitologia indígena.

Em 2005, o Governo do Estado do Acre, através do Departamento Estadual de Água e Saneamento, construiu poços e banheiros na aldeia Apiwtxa, mas os índios encontram vários problemas para a manutenção desses equipamentos. Hoje, a comunidade conta com cinco cacimbas e dois poços, mas, no verão, a grande maioria dos índios toma banho no rio por ser a água considerada mais limpa e a atividade mais agradável.

A malha hidrográfica é essencial para a orientação geográfica. O rio Amônia, afluente do Juruá, atravessa a terra indígena e constitui o principal eixo norteador. A partir desse rio, com base nos igarapés e lagos, os Ashaninka se deslocam e se localizam no território. O rio Arara é o marco divisorio entre a terra indígena e a Reserva Extrativista (RESEX) do Alto Juruá. Quanto mais aprofundado o conhecimento sobre a localização dos recursos hídricos, mais fácil fica para percorrerem a área. Além dos nomes de rios, lagos e igarapés, outras informações também foram inseridas no mapa, como as colocações da aldeia Apiwtxa e da aldeia Sawawo no Peru. Como nos demais mapas, o Parque Nacional da Serra do Divisor (PNSD), a RESEX do Alto Juruá, o Projeto de Assentamento Amônia e o Peru foram distinguidos com cores diferentes.

4.1. A identificação dos recursos hídricos e a importância do mapa.

No mapa hidrográfico, os Ashaninka nomearam rios, igarapés e lagos, estabelecendo assim uma convenção mais ampla em relação àquela que existia antes do etnomapeamento. Os principais igarapés, afluentes do rio Amônia, da terra indígena são: o Amoninha (*Tawaya*), Taboca (*Kapiruchari*) e o Revoltoso (*Asoyani*). Além de diversos igarapés, os Ashaninka também nomearam 11 lagos. No rio Amônia, no sentido jusante, esses lagos são identificados como: *Karite Mapari*, *Karite Shewātokyari*, *Samuel Piyāko*, *Ikarite Ipetsi*, *Kêtsi*, *Monishoki*, *Aatarike Asoyane*, *Karite Asoyane*, *Shomōtsi*, *Apiwtxa 2* e *Apiwtxa*.



Mapeamento hidrográfico dos rios e igarapés em língua indígena
| Oficina de Etnomapeamento – abril de 2004

Os lagos *Apiwtxa* e *Karite Asoyane* são os mais usados para a pesca. Os demais encontram-se distantes e são parcialmente ou totalmente cercados. O lago *Samuel Piyāko* é freqüentado apenas pelo grupo familiar do índio Rorero que habita na vizinhança. Os Ashaninka afirmam que os lagos mais próximos do marco fronteiro são ricos em peixe, mas raramente utilizados por encontrarem-se muito distantes da aldeia *Apiwtxa*. Esses lagos são freqüentados pela comunidade de *Sawawo* e invadidos, periodicamente, por não índios peruanos.

A partir das informações destacadas pelos Ashaninka, algumas lideranças, durante a oficina de etnomapeamento, falaram sobre a relevância do mapa hidrográfico. Como evidenciado no discurso do AAFI Benki, o mapa será útil para uma melhor orientação nas atividades de vigilância e fiscalização da terra indígena:

O trabalho desse mapeamento [hidrográfico] é uma coisa muito importante. A gente tem hoje um trabalho de fiscalização da nossa terra. (...) Com esse trabalho, a gente está fazendo esse diagnóstico geral que é uma coisa muito importante porque a gente vai poder identificar cada ponta da nossa terra. (AAFI Benki 2004)

Existem várias maneiras de nomear rios, lagos e igarapés. Em geral, os nomes estão associados ao conhecimento indígena sobre os recursos naturais que existem nesses locais. Mas um nome também pode ser atribuído em função de outras características do lugar, da presença próxima de um morador, de um acontecimento histórico ou sobrenatural que tenha ocorrido no local e marcado a história antiga ou recente dos índios.

Aos rios e igarapés são dados nomes de acordo com as espécies que eles têm, pode ser uma espécie de fruta, um pássaro, muito peixe. Por exemplo, o igarapé Taboca é onde tem muita taboca, então chamamos de “kapiromashi”. (AAFI Benki 2004)

Os nomes que são dados aos igarapés são de tipos de espécies, de frutas, de árvores, cipós, palmeiras ou algum acontecimento. Por exemplo, algum acidente, alguém foi mordido de cobra naquele igarapé, a gente pode pegar o nome da pessoa e do tipo da cobra que a mordeu. Se alguém mora ali, a gente pode botar o nome daquela pessoa. Então, a gente foi construindo o mapa assim. O tipo da mata que tem na foz do igarapé, se

tem uma árvore grande que é referencia na foz do igarapé, também se tem um jacaré, um barreiro de caça, por exemplo. (Prof. Bebito 2004)

Rios, lagos e igarapés podem ser conhecidos por diferentes nomes, o que gera algumas confusões. Pode-se estar falando sobre um mesmo igarapé, mas atribuindo nomes diferentes. O etnomapeamento ajudou a padronizar o nome dos igarapés entre todos os Ashaninka, evitando informações distorcidas.

A gente anda em toda parte da nossa terra, mas a gente ainda não sabe o nome dos igarapés. Têm muitos nomes na língua do branco ainda. Tem uns que a gente só tem nome na língua do branco, outros que têm nome na nossa língua e a gente fica até meio confuso. (Prof. Benki 2004)

Antes a gente conhecia muito desses nomes pelo nome do *wirakotxa* (branco), mas agora a gente registrou o nome de cada igarapé. Alguns já tinham nomes indígenas mesmo, outros a gente foi dando o nome naquele momento, mas com algo que a gente já tinha idéia. (Prof. Bebito 2004)

Denominando em língua Ashaninka e em português, com valor de padrão, os cursos hídricos identificados no mapa, hoje tornou-se possível identificar com mais precisão os igarapés e demais recursos; e assim se pode socializar as informações sobre a terra indígena, inclusive com as crianças.

A identificação dos igarapés que a gente fez nos mapas nos ajudou a resolver esses problemas (...). Hoje a gente tem uma facilidade de saber o nome desses rios. Então a comunidade toda, todas essas crianças vão ter um mapa. As pessoas mais velhas vão estar passando esse conhecimento para as pessoas mais novas. A gente vai estar discutindo isso dentro da sala de aula, vai estar trabalhando esses conhecimentos para que eles sejam passado das pessoas mais velhas para as pessoas mais novas. Saber o que é um diagnóstico, o que é um mapa, qual é o significado disso, para que serve isso aqui. (Prof. Benki 2004)

Usando os nomes dados por seus antepassados aos cursos hídricos, os Ashaninka mantêm vivo o conhecimento ancestral sobre os lugares. As-

sim, o mapa de recursos hídricos pode auxiliar os Ashaninka a manterem o conhecimento indígena e a fortalecerem sua identidade. Para o AAFI:

Todas as pessoas vão passar a conhecer o nome tradicional, o nome que o nosso povo antigamente dava. Agora, a gente vai ter todos os nomes dos nossos rios com esses nomes nossos. (AAFI Benki 2004)

A elaboração do mapa hidrográfico com termos na língua indígena que descrevem os recursos naturais que existem em uma dada localidade tem relevância não apenas para o fortalecimento cultural dos Ashaninka, mas também para facilitar a aquisição de alimentos. Por todos esses motivos, durante a oficina, as lideranças frisaram a importância dos cursos hídricos:

Os igarapés são as nossas fontes de água e são muito importantes para nós bebermos e para os animais também. Nós estamos usando os rios maiores, enquanto os animais vão para os igarapés. Tudo isso é muito importante para nós, porque nos igarapés encontramos muito peixe. É um lugar onde a gente pesca, é um lugar onde o Ashaninka leva a mulher e os filhos para pescarem de tarrafa ou mesmo de flecha. (Prof. Bebito 2004)

Com o conhecimento que possuem dos recursos hídricos e da fauna associada a eles, os Ashaninka também diferenciam os lagos, igarapés e os rios com base nas espécies de peixe que podem ser encontradas. Nos lagos, os peixes mais freqüentes são os curimatãs, as mocinhas, os bodes, as traíras. Como veremos mais detalhadamente no mapa de pesca, o pescado do rio apresenta uma maior variedade, principalmente de peixe grande: jundiáçu, surubim, jundiá. O rico conhecimento indígena da ictiofauna lhes permite ter uma consciência aguda da especificidade, importância e riqueza dos diversos recursos hídricos de seu território:

No lago existem alguns tipos de peixes que os rios não têm e têm alguns peixes que nós classificamos que não existem no lago, nem no rio, só são encontrados nos igarapés. O siri, por exemplo, é muito procurado e ele só se encontra nos igarapés; nos rios não existe. Assim, as pessoas já sabem onde encontrar determinado peixe. Se não cuidarmos dos igarapés, dos lagos e dos rios, como podemos ter uma vida boa? (Prof. Bebito 2004)

4.2. Os recursos hídricos e o mundo espiritual

Henlio Peth Jr. - 2006



Rio Amônia.

Rios, lagos e igarapés não são simplesmente usados para satisfazer as necessidades humanas. Embora funcionem como recursos importantes para a atividade pesqueira e assegurem parte fundamental da subsistência indígena, os recursos hídricos também são objetos de crenças espirituais. Ou seja, a importância dos rios, lagos e igarapés não se reduz a sua função prática de fornecedores de animais comestíveis para a dieta indígena.

Além dessa dimensão fundamental, os Ashaninka também podem atribuir a alguns desses lugares qualidades sobrenaturais. Nos rios, lagos e igarapés não vivem apenas animais comestíveis. Em determinados lugares, se apresenta a presença de outros seres, denominados em português, genericamente, de “feras” e “seres invisíveis”.

Nas águas existem muitas feras e outros seres invisíveis que nem todas as pessoas conseguem ver. As pessoas que conseguem ver são os pajés. Entre as feras existe a cobra grande. O remanso é como se fosse a casa dela. Ela não come peixe, ela come carne. Tem o jacaré também, ele come peixe. Mas entre a cobra grande e o jacaré, o que mais gosta de atacar é o jacaré, é o mais afoito. Quando ele vê alguém, já quer atacar. As pessoas têm mais medo do jacaré do que da cobra. A cobra fica mais no canto dela, se você passa por ela e não mexe, ela fica no canto dela. Ela só ataca quando está com fome. O jacaré é mais cismado e ataca só porque é bravo mesmo. Tem a arraia também. É um bicho pequeno que tem um esporão e dói quando fura. (Moisés 2004)

Entre os Ashaninka, destaca-se o grande e temido *kosaniri kisari* (jacaré-preto). O *koshoshika* (boto) também é mencionado como “fera”. Os Ashaninka afirmam, por exemplo, que ele seduz as crianças que tomam banho sozinhas e as leva para o mundo aquático. Essas “feras” são muito respeitadas pelos índios. Elas possuem ligações sobrenaturais com os *âtawiyari* (grandes e poderosos xamãs) e podem se apresentar sob forma humana. Entre as “feras”, a sucuri ou “cobra grande” chamada *nōke* é a mais citada.

Segundo as crenças ashaninkas, as cobras (*mããki*) são tabus alimentares e a *nōke* é considerada a mãe e “dona das águas”. Ela pode ser encontrada em alguns lagos ou remansos que passam a possuir propriedades misteriosas que os índios identificam como *kenpotsi*, traduzindo o termo em português pela palavra “encanto”. O *kenpotsi* é um poder sobrenatural e secreto muito respeitado. Ele pode ser associado a vários espíritos e se manifestar em diversos lugares: lagos, remansos, florestas, montanhas, etc. Quando ele aparece no meio aquático, o *kenpotsi* é muitas vezes associado à *nōke*, cujo espírito é muito ambíguo.

A *nōke* é a dona do mundo aquático, habitado por pessoas que vivem de modo muito semelhante ao dos humanos, mas invisíveis aos nossos olhos. Ela pode ser boa ou ruim. Associada à cura xamânica, a *nōke* pode auxiliar o *sheripiari* (xamã) que, por meio do *kamarãpi* (ayahuasca), se comunica com ela e lhe pede licença para utilizar seus poderes sobrenaturais e realizar sua cura. Mas a *nōke* também é associada a um espírito maléfico (*kamari*) ou pode ser a incorporação de um xamã mal-intencionado. Em ra-

Palo - 2006



Rio Amônia

ção de sua ambigüidade, ela é muito temida pelos índios e frequentemente acusada de feitiçaria.

Os Ashaninka afirmam que *nōke* tem o poder de engravidar mulheres menstruadas, trazer doenças e roubar almas, principalmente de crianças, pessoas mais frágeis e mais expostas aos poderes maléficos da “cobra grande”. O arco-íris (*oye*) é considerado pelos índios como a tentativa repetitiva e desesperada de *nōke* para subir ao céu (*henoki*). Mas suas tentativas sempre fracassam porque Pawa (maior divindade dos Ashaninka) domina o mundo celeste e não permite a ascensão da “cobra grande”. Os Ashaninka detestam a visão do arco-íris que os deixa irritados e inquietos. Quando *nōke* sai para passear no céu, seu poder maléfico aumenta, multiplicando as probabilidades de doença ou morte. Os Ashaninka tentam inibir esse poder maléfico, cortando o ar com um terçado na direção desse fenômeno natural.

Por serem morada de seres sobrenaturais, alguns desses lugares podem tornar-se sagrados. Assim, os Ashaninka dizem não pescar no lago *Monishoki* situado na boca do igarapé do Chumbo. Essa interdição não se deve ao fato dele estar parcialmente cerrado, mas em razão de suas propriedades sobrenaturais. Segundo os Ashaninka, esse lago é misterioso e sagrado. Aventurar-se nas suas redondezas é um exercício perigoso e insensato. Dizem que ele é habitado e protegido por *nōke*, cuja presença e simbologia na cosmologia indígena explicam o afastamento dos humanos do local.

Qualidades espirituais também são atribuídas a alguns remansos. No entanto, nem todos esses locais são proibidos para os homens. Os tipos de manifestação do *kenpotsi* e a intensidade do perigo atribuído a esses lugares são muito variáveis. O líder ashaninka Moisés fala das propriedades sobrenaturais de dois desses remansos, um situado na proximidade da aldeia *Apiwtxa*, o outro na cabeceira do rio Amônia, já em território peruano:

Os remansos nos rios, por exemplo, podem ser sagrados. Alguns têm coisas misteriosas. No remanso da ponta do estirão, depois do igarapé Grande, o pessoal já viu uma mulher com cabelão, parece um bicho cabeludo, mas a gente ainda vai lá pescar. Às vezes, fica doente porque mergulhou lá. Às vezes, você chega, a água está transparente, outras ve-

zes ela espuma todinha. Ninguém sabe o que é. A gente mergulha, joga tarrafa, ninguém pega nada. Já aconteceu de eu mariscar, de jogar a tarrafa, sentir aquele peso e quando puxa, não tem mais nada na tarrafa. É encanto. A gente ouve assobiar, ouve motor funcionando debaixo da água (...). Também tem um lugar Kenpotsi perto da cabeceira do Amônia no Peru. Esse lugar era um remanso também. Não sei como está agora. Quando dava 5h30 para 6 horas, ouvia-se um motor funcionando, passávamos a noite todinha ouvindo o motor. Parecia um gerador ligado. Quando estava perto de amanhecer, ele parava. Nós dizíamos: “o que é que é isso, meu Deus!” Lá, tinha um boto tão valente que nós passávamos bem pela beirinha do rio, porque se ele visse a gente, ele partia para cima mesmo. Era um remanso grande. Esse canto aí é sagrado. É depois de Sawawo. Ninguém sabe o que é. (Moisés 2004)

Assim como os humanos, as plantas e os animais têm seu lugar no mundo. Mesmo temidas, elas devem ser respeitadas. Além disso, elas possuem uma importância ecológica por manterem os poços onde habitam mais profundos e limpos, sem cobertura vegetal. Para os Ashaninka, determinadas “feras” moram em alguns remansos, locais propícios para a pesca nos rios:

No rio, quando uma fera dessas se muda, normalmente o remanso acaba. Nós percebemos até mesmo com os peixes grandes. Tem uma história que diz que na foz do Taboca tinha um remanso grande e um jundiaçu bem grande também. Todo o ano as pessoas tentavam matá-lo e todo ano ele estava no mesmo remanso, no mesmo canto. Quando as pessoas conseguiram matar esse jundiaçu, o remanso também acabou. As pessoas dizem que ele era o dono do remanso porque normalmente falamos que cada remanso tem um dono e esse dono zela por aquele remanso. Quando ele sai, o remanso também acaba. A cobra grande é uma das feras que faz a própria morada, ela cava o remanso. (Moisés 2004)

Alguns lagos são portas de entrada privilegiadas para o misterioso mundo subaquático do qual também é oriundo o homem branco. Segundo o mito indígena de origem do branco, nos tempos míticos, o Deus-Criador *Pawa* teria separado os Ashaninka dos brancos. Enquanto os primeiros habitavam a Terra, os últimos moravam no mundo subaquático povoado por espíritos maléficos. Certo dia, *Inka*, um dos filhos do Deus, desobedeceu às

recomendações do pai e foi pescar num lago proibido. Ao jogar o anzol, pescou o branco que passou a viver na terra e espalhou o terror entre os índios.

Do ponto de vista cosmológico, a água (*niake*) ainda possui características muito peculiares. Elemento fundamental e garantia de vida para humanos e não humanos, ela também pode ser, no universo cultural ashaninka, um ameaça em potencial. Água em excesso é associada a visões apocalípticas. Quando os Ashaninka evocam o fim do mundo, eles descrevem chuvas torrenciais e a subida repentina das águas dos rios e dos lagos que inundam a Terra. Tema recorrente na mitologia de muitos povos indígenas da Amazônia, o dilúvio também está presente nas narrativas ashaninkas. O xamã Aricêmio conta que um grande dilúvio aconteceu no passado mítico, matando quase toda a humanidade, sobrevivendo apenas um *ātawiyari* (poderoso xamã) e sua família. Único a ter seguido as recomendações de *Pawa*, ele construiu uma balsa para abrigar seus parentes e escapou da grande enchente que inundou praticamente toda a superfície da Terra. Após a cheia, ele reconstruiu a humanidade.

Ancorada numa rica e complexa mitologia, a cosmologia indígena desenha uma visão de mundo peculiar e é fundamental para orientar as



Rio Amônia

ações práticas dos Ashaninka. Como em outros domínios da vida cotidiana, respeitar e fazer uso adequado dos recursos hídricos assegura não apenas a sobrevivência física dos Ashaninka. Mas também mantém o equilíbrio do universo, garantindo o bem-estar de todos os humanos e dos não humanos.

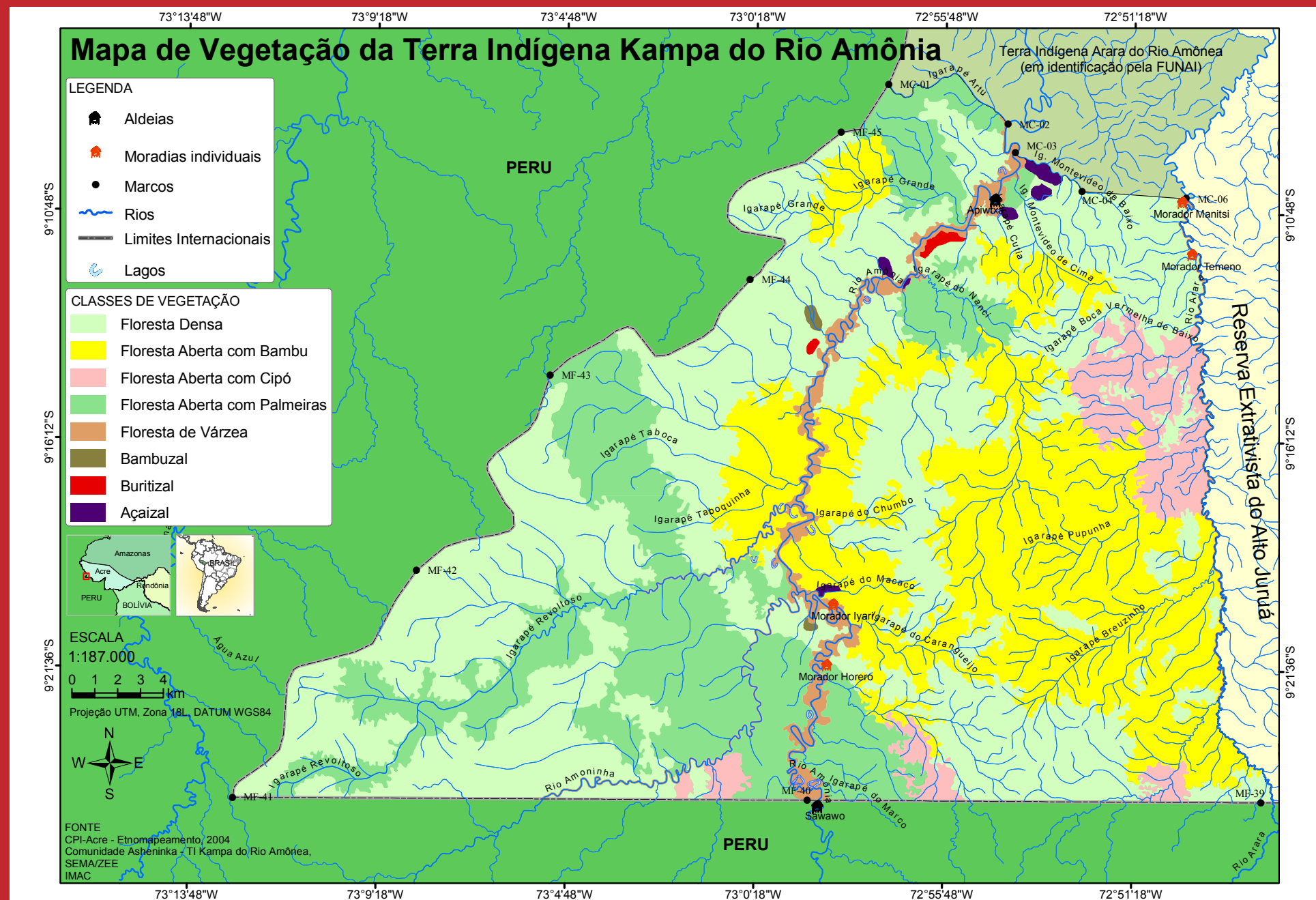
Por fim, é importante frisar que esse frágil equilíbrio encontra-se ameaçado. Como mostraremos no mapa de invasões, os recursos hídricos da Terra Indígena Kampa do rio Amônia vêm sofrendo as conseqüências das invasões madeireiras peruanas. O rio Arara, marco divisório entre a terra indígena e a RESEX do Alto Juruá, também é usado por invasores que praticam a pesca predatória e caçam em território ashaninka. Para tentar inibir essas entradas ilegais e aprimorarem a fiscalização de sua terra, duas famílias ashaninka construíram suas casas nas margens do rio Arara. Mas essas providências ainda não resolveram o problema. As invasões de madeireiros peruanos continuam alarmantes e ainda não encontraram solução adequada. Os Ashaninka afirmam que a qualidade de suas águas ainda é boa. No entanto, as invasões, principalmente as atividades ilegais dos madeireiros peruanos, lhes preocupam. A maioria da população bebe água do rio e dos igarapés; essas inquietações são reais e legítimas.



5

Mapa de vegetação

Cloude Correia, José A. Viera Pimenta



O mapa da vegetação reflete parcialmente o amplo conhecimento indígena sobre as formas vegetacionais, limitando-se às informações horizontais registradas pela imagem de satélite. A partir desse suporte, os Ashaninka procuraram aproximar suas classificações da vegetação daquelas utilizadas pela ciência ocidental da natureza. Obviamente, essa tentativa de tradução cultural apenas oferece algumas informações sobre o vasto conhecimento que os índios possuem sobre a diversidade vegetal de seu território. Para quem não tem um conhecimento das formas vegetacionais apresentadas pela imagem de satélite é quase impossível distinguir algumas das variações da vegetação. Como os próprios Ashaninka dizem, a imagem de satélite é uma foto e nela identificam-se diferentes cores conforme a variação da vegetação. Em cada uma dessas cores, no entanto, é possível encontrar uma diversidade considerável de fauna e flora. Como dito por Isaac:

Aqui é a nossa terra. Com uma foto de satélite tirada de cima, a gente vê diferentes cores. Cada cor é uma vegetação diferente. É um tipo de mata diferente. Pode ser só taboca morta, pode ser só um tabocal, pode ser só um tipo de açaí com buriti, várias espécies de palmeira... Então a foto de satélite dá uma cor para cada tipo de mata, aí nós pegamos toda a nossa terra e contornamos de acordo com a foto do satélite, circulando os tipos de vegetação que o satélite acusou. (Prof. Isaac 2004)

Apenas circulando as cores e delimitando as variações na vegetação obtidas a partir da imagem de satélite não se chega ao extenso conhecimen-

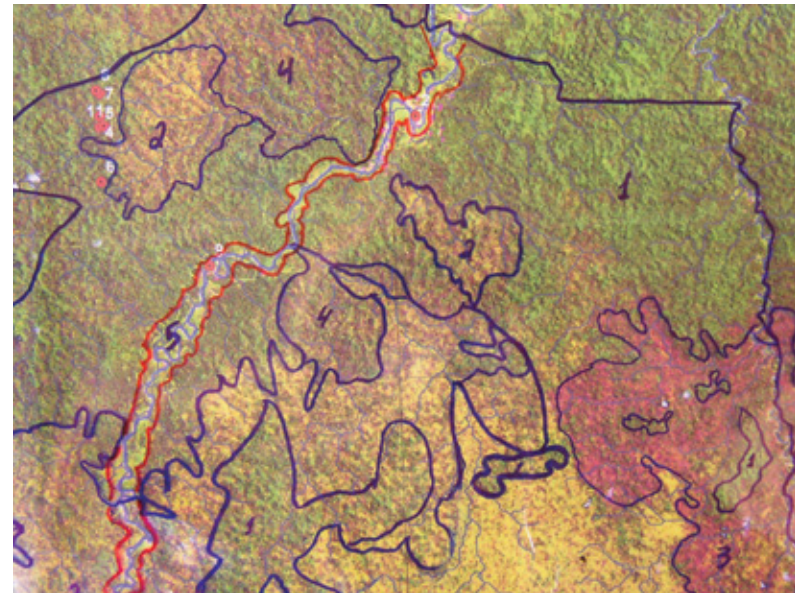
to dos Ashaninka sobre a vegetação. Para fazer justiça à riqueza desse conhecimento tradicional, seria necessário um estudo meticuloso de etnobotânica ashaninka, tarefa impossível de ser realizada no âmbito deste trabalho.¹

Apesar desses limites, quando a imagem de satélite e o mapa da terra indígena foram apresentados aos participantes da oficina de etnomapeamento, uma riqueza de informações sobre os tipos de vegetação surgiu. Assim, mesmo com suas limitações gráficas, o mapa de vegetação apresenta elementos importantes sobre o conhecimento ashaninka associado à vegetação de seu território.

Na língua indígena, a floresta, de modo geral, é chamada de “*ātame*”. O diferencial do mapa de vegetação em relação aos outros está nas oito “classes de vegetação” obtidas a partir da análise feita pelos índios da imagem de satélite. Essas classes foram identificadas como: *ātamiitxi*, *kapiromashi*, *eeriposhi*, *tsitamamashi*, *ōkonamashi*, *anapirimashi*, *toniromashi* e *tsirēsिमashi*. Os índios traduzem o sufixo “*mashi*”, presente no nome da maioria dessas categorias, pela palavra “partido”, definida como “um lugar onde predomina uma determinada espécie de vegetação”. Numa tentativa de aproximação difícil de ser realizada com a nossa ciência, os Ashaninka dizem que essas categorias corresponderiam sucessivamente ao que a nomenclatura ocidental apresenta como: floresta densa, floresta aberta com bambu, floresta aberta com cipó, floresta aberta com palmeiras, floresta de várzea, bambuzal, buritizal e açazal.

Como dito anteriormente, é importante frisar que as categorias nativas não são redutíveis à nossa classificação ocidental. Na ausência de um estudo mais aprofundado, o conhecimento horizontal dos Ashaninka sobre a diversidade de espécies associadas às “classes de vegetação” só pode ser percebido pelos relatos de alguns deles sobre o mapa.

A categoria “*ātamiitxi*” corresponde a uma área aberta de mata virgem com uma grande variedade de vegetação. Nessas áreas encontram-se muitas árvores grandes - como pau-de-arco, matamatá e cedro - que evitam que esses locais fiquem cerrados. Embora seja registrada a presença de alguns cipós, como o *shimbirita* (cipó-borracha) usado pelos índios



Mapeamento da vegetação

para amarrar madeira ou fazer cadeiras, essas áreas contam com poucos cipós. Segundo os índios, por ser uma área “limpa”, o *ātamiitxi* é um dos melhores lugares para caçar, pois atrai uma grande variedade de animais: veado, porquinho, queixada, paca, macaco preto, mutum, etc. A anta, um animal muito associado a lugares cerrados, também procura essas áreas para se alimentar. Ao falarem sobre *ātamiitxi* (floresta densa), os Ashaninka destacaram espécies da fauna e da flora que habitam esse tipo de vegetação:

Esse verde que aparece é a *ātamiitxi*, um lugar onde tem muitas terras altas e as árvores são bem altas, local onde se encontra os macacos pretos, arara e o mutum. Esses animais gostam de matas mais altas e mais limpas. Nessa região encontram-se todos os tipos de animais desde a onça, a cobra e o tamanduá bandeira. (Prof. Bebito 2004)

A vegetação *kapiromashi* (floresta aberta com bambu) é uma mistura de floresta com taboca (*kapiro*), uma espécie de bambu espinhoso. Par-

tes desses lugares são cerradas, outras abertas. Os Ashaninka traduzem a palavra “*kapiromashi*” por “tabocal”. Nessas áreas existe uma grande variação de espécies de cipó. Encontramos também uma grande diversidade de animais. A queixada, por exemplo, gosta de se alimentar dos bambus dos tabocais e a anta freqüenta muito as áreas de cerrado para descansar. No entanto, a caçada é mais difícil de ser praticada no *kapiromashi* em razão da abundância de taboca:

Nós estamos marcando o tabocal, que nós chamamos na nossa língua de “*kapiromashi*”. Você observa aqui que vem nessa área toda por onde só nós andamos. A gente sabe onde tem taboca. Quando alguém vai caçar, a gente avisa aí tem taboca, não vai porque você não passa, você vai se perder, a gente já sabe. (Prof. Isaac 2004)

O “*kapiro*” é um lugar onde existe bastante taboca. No mapa ele está representado pela cor branca. É um lugar onde ficam muitos animais, assim como no “*eeriposhi*”, mas também é um local muito difícil para caminharmos porque tem muito espinho e fica muito difícil de ver uma manada de queixada e se vê, não consegue matar, porque não dá para acompanhar. Quando se encontra um macaco preto não dá para correr atrás dele. A queixada gosta deste local, porque ela come os brotos que vêm nascendo. (Prof. Bebito 2004)

Ao se referirem a vegetação do *kapiromashi*, os Ashaninka ressaltam ainda o uso que podem fazer de algumas espécies de bambu:

Nós também usamos muito para fazer flecha, usamos para cozinhar comida como se fosse a nossa panela de pressão, usamos para fazer artesanato, para imitarmos animais e fazer flautas. (Prof. Bebito 2004)

O *eeriposhi* (floresta aberta com cipó) é um tipo de vegetação que nasce a partir do *kapiromashi*. Quando a vegetação baixa deste último morre, ela dá lugar a uma vegetação que os Ashaninka chamam de “*eeriposhi*”. Essas áreas se assemelham às capoeiras, mas as espécies vegetais encontradas são diferentes. No *eeriposhi* existe uma grande variedade de espécies de cipós e algumas árvores baixas. Assim como o *kapiromashi*, o *eeriposhi* atrai animais que buscam proteção dos predadores e é conside-

rado um lugar rico em caça. Contrariamente ao *kapiromashi*, no *eeriposhi* a captura é um pouco mais fácil por não ser uma área com muita taboca, e sim com muito cipó, ingá e árvores baixas. O caçador, no entanto, precisa ter muita cautela, sobretudo quando necessita correr atrás do animal, para não se ferir com espinhos, pois a área não é totalmente limpa. Como dito pelo professor Bebito:

Nós classificamos a vegetação no mapa da nossa terra. Começamos pelo “*eeriposhi*” que é um tipo de mata onde a taboca já morreu. Nesse local tem muito cipó e a taboca que existe não é grande, tem muito ingá e outras árvores que são baixas. Algumas árvores maiores servem como esconderijo para os animais durante o dia. Animais como o veado, o jabuti e a anta, que são animais que andam muito à noite e durante o dia ficam descansando. (Prof. Bebito 2004)

Bastante diferente das vegetações até agora descritas, o *tsitamamashi* (floresta aberta com palmeiras) é uma mata onde predominam as várias espécies de palmeiras e algumas madeiras de lei. Nas áreas *tsitamamashi* também há uma abundância de caça, de diversos outros alimentos e de “palmeiras”, usadas para cobrir as casas e para fazer artesanatos. Quem relata mais detalhadamente sobre esse tipo vegetacional é novamente o professor Bebito:

“*Tsitamamashi*” é um tipo de mata onde só tem palmeiras. Nas outras áreas também tem palmeiras, mas não tanto como aqui onde está representado pela cor laranja no mapa. Todo tipo de palmeira se encontra por aqui como o cocão, ouricuri, jaci, patoá e outras. Nessa área o que predomina mesmo são as palmeiras e algumas árvores como o mogno e o cedro. É um local onde se encontra muita caça e a mata não é tão cerrada como no *eeriposhi* e no *kapiro*, essa é uma mata mais limpa de onde nós tiramos o que comer. Tiramos também palhas para fazer a cobertura das casas, artesanatos e outros materiais da nossa cultura. (Prof. Bebito 2004)

Outra “classe de vegetação” destacada no mapa pelos Ashaninka é o *ōkonamashi* (floresta de várzea). A várzea, como é bastante conhecida, localiza-se em geral na margem dos rios e igarapés, trata-se das matas

¹ Para um estudo detalhado sobre as classificações vegetais e animais entre os Ashaninka do rio Envira e do Alto Juruá peruano, ver Lenaerts (2004).

ciliares. Nas áreas ôkonamashi existe sororoca misturada com cana brava e algumas espécies de cipó. Algumas imbaúbas, mutambas e jitós também são encontradas, mas, de modo geral, as madeiras e “palheiras” são raras. As várzeas são freqüentadas por animais como o nambu, o veado, a capivara e o macaco-preto que vêm se alimentar nesses lugares na época de maturidade das frutas. Quando distante das habitações, a anta também freqüenta a várzea. Os Ashaninka destacam ainda que nas áreas ôkonamashi concentram uma variedade considerável de plantas medicinais utilizadas



Mata ciliar do rio Amônia

por eles. Ainda na várzea encontram-se recursos naturais usados na construção dos “tapiris”, pequenas construções que eles realizam para acampar na praia do rio durante o verão:

Uma das coisas que corrigimos foi a várzea que estava faltando no rio Arara, no Amoninha e no Revoltoso, que era a mata de várzea ou mata

ciliar do rio. Essa mata também é muito usada por nós, porque tem muita medicina nas margens dos rios. Usamos principalmente nessa época do ano que aparece muita picada de inseto, de arraia. Nessa várzea tem muita medicina. Na época de verão, é um costume tradicional do povo de sair para acampar nas praias. Fazem um tapiri com cana brava, que é utilizada também para fazer o artesanato. A imbaúba serve também para a medicina. (Prof. Bebito 2004)

No mapa de vegetação, os Ashaninka ainda identificaram os tipos vegetacionais *anapirimashi*, *toniromashi* e *tsirêsimashi*. *Anapirimashi* pode ser traduzido de modo aproximativo por “bambuza” e é considerado bom para a caçada. São áreas, geralmente localizadas no meio da floresta, caracterizadas pela concentração de uma espécie de bambu fino (*anapiri*) usado para fazer artesanato, principalmente, cuias para o *piyarentsi* (caçuma) e um tipo de flauta chamado “*showirentsi*”. Nesses lugares, existem algumas espécies de palmeiras e de árvores frutíferas, como o açaí, o patoá e o cacau.

Outro tipo de mata que nós acabamos identificando e que não estava no mapa é “anapiri” que é um tipo de taboca, bambu que a gente usa para fazer artesanato. Nele tem outras plantas como o açaí, patoá, cacau e outras espécies que gostam de ficar junto desse tipo de taboca. (Prof. Bebito 2004)

O tipo de vegetação *toniromashi* é traduzido como “buritizal”. Não é uma área muito propícia para as caçadas. No *tsirêsimashi* predomina o açaí, muito utilizado na alimentação e localizado principalmente nas margens dos rios e igarapés.

Nós complementamos a região que tinha açaí e não estava localizada no mapa e nós acabamos colocando alguns pontos de açazal. Está localizada a concentração de açaí, mas nas margens dos rios e dos igarapés também se encontra bastante açaí. Isso são tipos de comida para os animais e para a gente. Também tem o palmito. (Prof. Bebito 2004)

Nas áreas de açaí, vê-se muito jacu, papagaio, tucano, arara, etc. O porco-do-mato também gosta de se alimentar das frutas maduras e fre-

qüenta esses lugares. Enquanto existem vários açazais na terra indígena, os buritizais são mais escassos. Apenas em uma localidade no rio Amônia encontra-se buritis nativos, o restante foi plantado pelos Ashaninka e estão em geral nas capoeiras:

Identificamos no mapa uma região onde se encontra o buriti. No Amônia, o único pedaço que tem buriti é aqui e depois dessa área que vai encontrar na parte da reserva extrativista. Em outros lugares aqui para cima não tem, a não ser nas capoeiras onde moravam pessoas e elas mesmas plantaram. Nós achamos que estava faltando e acabamos por plantar. (Prof. Bebito 2004)

Como no caso dos recursos hídricos, alguns lugares da floresta têm poderes sobrenaturais. Essas áreas podem ser associadas a um tipo específico de vegetação chamado pelos Ashaninka de “*renakomashi*”. O *renako* é uma espécie de apuí. Esse tipo de vegetação não foi identificado no mapa, mas é relativamente comum na área. Os índios dizem que a cobertura vegetal que cobre parcialmente o lago *Monishoki* pode ser considerada *renakomashi*. Perto do igarapé Asoyane, também existe esse tipo de vegetação. De modo geral, o *renakomashi* é uma vegetação diferenciada que surge em lugares baixos, perto de fontes de água, por exemplo, na beira de lagos ou nos igapós:

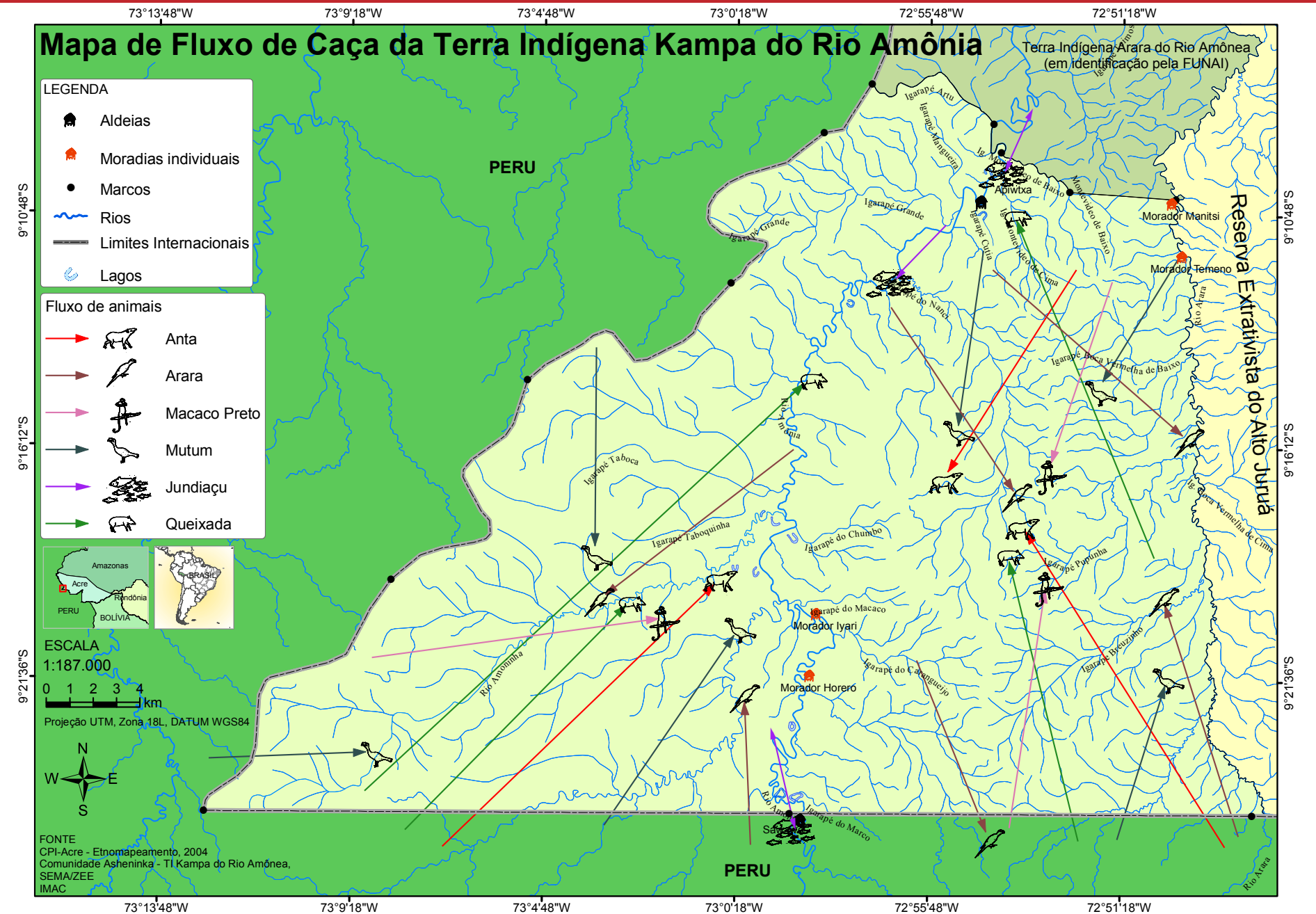
O *renakomashi* é uma área com um tipo de vegetação que nasce em alguns lugares baixos. Onde tem *renako* muitas vezes você escuta gemidos, coisas não naturais. Tem ali na boca do Taboca, por exemplo. Essa planta tem poderes sagrados, misteriosos. O pessoal caça lá, mas não gostam de passar muito tarde nesse canto. Às vezes, tem cobra grande. O *renakomashi* é um lugar sagrado muito respeitado. Às vezes, você escuta barulhos sobrenaturais. Por exemplo, pancadas, barulho de motores... Como se estivesse alguma coisa embaixo da terra, bem por perto, mas você não vê. É um encanto que fica na raiz da planta, debaixo da terra. Você pode ver a planta, mas o encanto ninguém consegue enxergar. Só quem tem poderes sobrenaturais. (Moisés 2004)

No mapa de vegetação da Terra Indígena Kampa do Rio Amônia constam informações comuns a outros mapas produzidos pelos Ashaninka: colocação, aldeia, rios principais, fronteira Brasil-Peru, PNSD, RESEX do Alto Jura e Projeto de Assentamento Amônia.



6 Mapa de fluxo de fauna

Cloude Correia, José A. Viera Pimenta



As informações sobre a caça foram divididas entre o mapa de caça e o de fluxo de caça. Ambos estão muito relacionados e se completam. No mapa de fluxo de caça, os Ashaninka definiram as áreas de caçada e as áreas de refúgio. De modo geral, os índios caçam essencialmente nas áreas próximas da aldeia Apiwtxa, nas zonas de floresta ao longo do rio Amônia e na margem esquerda do rio Arara. A maior parte do território indígena é visto como zona de refúgio.

Os Ashaninka caçam uma grande variedade de animais. Entre os mais frequentes encontram-se várias espécies de macaco, veado, caititu, queixada e diversos pássaros. Considerando a impossibilidade de inserir todas as espécies no mapa de fluxo de caça, os Ashaninka optaram por informar, além das áreas de caça e de refúgio, dados sobre o trânsito de seis animais: anta, queixada, macaco-preto, mutum, arara e peixes (jundiáçu). De modo geral, os índios consideram que os dois primeiros animais podem ser assimilados a categoria regional de “caça grande” e os demais a categoria “embiara”, também de uso muito comum entre a população regional. No entanto, como mostraremos abaixo, a classificação ashaninka da fauna silvestre é muito mais rica e complexa e não se reduz a essas duas categorias genéricas. Essas seis espécies foram representadas no mapa com desenhos na cor preta, enquanto o fluxo de seus deslocamentos na área foi simbolizado com setas de cores diferentes. A escolha dessas seis espécies deve-se ao fato de todos esses animais serem usados na alimentação e serem difíceis de encontrar. Eles estão ameaçados de extinção e precisam de lugares de refúgio para sua reprodução, distantes da comunidade.

6. 1. A classificação da fauna silvestre

Os Ashaninka desenvolveram um sistema rico e complexo para classificar os animais das florestas e do mundo aquático. As oficinas de etnomapeamento trouxeram informações importantes sobre a classificação indígena do mundo animal e vegetal. Esses dados foram complementados, com autorização dos Ashaninka, pela pesquisa detalhada da antropóloga Margarete Mendes e do líder Moisés para a Enciclopédia da Floresta (Carneiro da Cunha e Almeida, 2002: 445-452). Em razão da complexidade dessas classificações, retomamos aqui apenas seus aspectos mais gerais.¹

Baseados em variáveis como tamanho, uso alimentar, habitat e morfologia, os Ashaninka classificam os animais da floresta, denominados genericamente de “*ātamiwere*”, em várias categorias que podem ser excludentes ou combináveis, originando outras divisões. O nome de uma espécie também pode designar uma categoria mais ampla a qual ela pertence. Assim, por exemplo, *thowero* designa ao mesmo tempo o macaco-preto, cuja carne é muito apreciada pelos índios, os macacos grandes e os macacos em geral. Da mesma forma, *Sawawo* designa de modo específico a arara-vermelha e as araras de modo geral.

Com base no tamanho dos animais, os Ashaninka apresentam as seguintes categorias: *Ātari watha* (animais grandes: tamanduá-bandeira, onça-pintada, anta, capivara, etc.); *Kemowathari* (animais médios: porquinho, queixada, veado, lontra, gatos, etc.) e *Iriyani watha* (animais pequenos: quati-puru, cutia, tatu, paca, etc.).

Os Ashaninka também classificam os animais com base na alimentação. A palavra “*poshiniri*” pode ser traduzida em português pelo termo “gostoso” e é usada para se referir à caça em geral. A categoria “*tsimeri*”

inclui todos os pássaros comestíveis.

Do ponto de vista do habitat, a categoria *tōkariwere* inclui todos os animais terrestres que vivem dentro da mata. As lontras e as capivaras, em-



Caçada

¹ Para maiores detalhes sobre a classificação dos animais entre os Ashaninka, ver Mendes e Piyáko (2002: 445-452). Baseado em uma pesquisa minuciosa realizada em outras comunidades ashaninka do Alto Juruá, o antropólogo Marc Lenaerts (2004) também apresenta informações importantes sobre a complexa taxonomia do mundo vegetal e animal desse povo indígena. Para evitar confundir o leitor e entrar numa discussão de especialistas, optamos por usar apenas o trabalho realizado para a Enciclopédia da Floresta por ele ter sido feito com os Ashaninka do rio Amônia e em co-autoria com uma de suas lideranças que também teve uma atuação fundamental nas oficinas de etnomapeamento. No entanto, o estudo de Lenaerts sobre a visão dos Ashaninka do seu mundo vegetal e animal constitui, atualmente o trabalho mais completo sobre o tema.

bora mamíferos terrestres, habitam preferencialmente a beira do rio e são chamados *othapiyakiwere*. Os animais típicos do lago, como o mergulhão, são designados como *inkariwere* e aqueles que preferem as praias, como o jaburu, são *inpanikewere*. Ainda do ponto de vista do habitat, os Ashaninka separam os animais que vivem no chão (tatus, antas, nambus, veados, etc.) chamados de *isawikiwere*, dos animais que freqüentam as árvores (macacos, araras, preguiças, etc.) designados como *henokiwere*.

A classificação com base na morfologia é muito mais complexa e minuciosa. Do ponto de vista mais amplo, temos *witsintsi* (animais de cabelo ou pelo), *shiwākitsinkari* (animais de pena), *takintsi* (animais de casco) e *meshinatsinkari* (animais de pele).

Dentro da categoria genérica *witsintsi* (animais de cabelo ou pêlo) temos a categoria *kashekari* que reúne a família dos gatos (*mathōtori*) e das onças (*kashekari*), a categoria *thowero* (macacos, subdivididos em várias subcategorias), a categoria *meyireriki* (várias espécies incluindo a paca, o quati-puru, a cutia, alguns tatu, etc.) e uma série de famílias isoladas: *parari* (lontras), *shaa* (tamanduás), *samani* (pacas), *shintori* (caititu e queixada), *kamari* (antas), *maniro* (veado), etc.

A categoria *shiwākitsinkari* (animais de pena) designa o conjunto dos pássaros. Essa categoria divide-se em função do habitat: *henokiwere/isawikiwere* (alto das árvores/chão), *ātamiwere/othapiyakiwere* (mato/beira do rio) e *inkariwere/inpanikewere* (lago/praias). Uma outra divisão da categoria dos pássaros é o tamanho. A palavra “*tsimero*”, além de se referir a todos os pássaros usados na alimentação, também designa os pássaros grandes: mutum, aracuã, etc. Os pássaros pequenos são chamados *tsimeriyani* ou *tsimereriki*. Existem ainda divisões das aves que apresentam outras categorias com várias divisões internas: *shirōtsi* (gaviões), *shōkiri* (nambus), *sawawo* (araras), *tsiso* (urubus), *thōkiri* (beija-flor), *openpe* e *pishitsi* (tucanos) etc. Os *txowa* (japós), encontrados nas várzeas dos rios e dos grandes igarapés, são pássaros sagrados para os Ashaninka (ver mapa de caça).

Por sua vez, a categoria *meshinatsinkari* (animais de pele) reúne sapos, morcegos, calangos e serpentes. Todas as cobras conhecidas pelos Ashaninka são agrupada na categoria genérica *māāki*. Algumas também podem ser referidas pelo termo “*atsikātaniri*” (animais que mordem) ao lado

de abelhas, aranhas e onças. As serpentes venenosas também integram a categoria *kepiyari* (animais peçonhentos) junto com escorpiões, arraias e certas formigas. A cobra *kenpiro* (pico-de-jaca) é considerada a serpente mais venenosa e a chefe das cobras. *Mashero* e *piiri* são designações genéricas para as categorias sapo e morcego.

6.2. Fluxos da fauna, comportamentos animais e ciência indígena



Observando o mapa é possível perceber que muitos desses animais deslocam-se de regiões do Peru para o interior da terra indígena e poucos fazem o percurso contrário, possivelmente devido à pressão madeireira existente do outro lado da fronteira brasileira. Chama a atenção, ainda, que não há um fluxo de caça da RESEX do Alto Juruá para a terra indígena,

mesmo sendo elas contíguas. O mesmo ocorre com o Projeto de Assentamento Amônia, que faz limite com o território ashaninka. Com exceção de alguns peixes que sobem o rio Amônia, os animais não se deslocam desses lugares para a área ocupada pelos índios.

O vasto conhecimento dos Ashaninka sobre a fauna não se limita ao deslocamento dela na terra indígena, estende-se ainda para o comportamento dos animais e seus hábitos alimentares preferidos. Durante a elaboração do mapa de fluxo de caça nas oficinas de etnomapeamento, os Ashaninka acrescentaram diversas informações sobre a fauna. Para eles, os lugares preferidos de circulação dos animais são aqueles com abundância de alimentos. Por esse motivo, sabem da importância de preservarem as fontes de alimentos dos animais:

Se você acaba com todas as frutas que existem aqui perto, a tendência é dos animais irem para longe, onde tem frutas. É a constatação que nós fazemos e passamos para a população. Quando estamos com fome, nós vamos buscar comida onde tem e, se nós pudéssemos, até moraríamos lá. Os animais agem do mesmo jeito. Eles vão para onde tem alimento. Se não tem comida aqui perto, eles vão para mais longe. Vão onde está a comida. A natureza é mais que boa, quando nós conhecemos todos os ciclos dela. Nós cuidamos da planta, a planta dá o fruto para os animais que nós comemos. É assim, um vai cuidando do outro e se você só quer comer e esquece da outra parte, chega num ponto que não vai ter nem para você. (Prof. Bebito 2004)

Como os animais procuram as regiões com maior abundância de alimentos, os Ashaninka identificam os locais mais freqüentados por eles em lugares mais distantes das aldeias onde a presença humana é menos intensa. Os Ashaninka não apenas identificam as áreas com maior quantidade de animais, mas ainda aquelas onde eles são pouco localizados. Considerando o entorno da terra indígena, eles afirmam que a região próxima ao Projeto de Assentamento Amônia é onde existe um número muito reduzido de animais. Embora seja possível identificar as áreas com maior ou menor presença da fauna, os Ashaninka não deixam de observar a grande mobilidade dos bichos que percorrem diferentes lugares no interior da terra indígena. A maioria dos animais identificados no mapa de fluxo de caça

vem do Peru e somente os peixes e as araras transitam de um lado para o outro da fronteira:

Nós conversamos também sobre o fluxo da caça dentro da terra indígena, de onde ela vem. Nós vimos que ela sai do Brasil, vai para o Peru. Elas ficam andando, não existe fronteira para a caça. Vimos a arara. No caso, ela vai e volta, quase todo minuto ela está atravessando a fronteira. Estivemos olhando o entorno, por onde nós achamos que está mais ou menos, onde já está acabado. Aqui do lado do assentamento, pelo lado do parque, no lado do Peru. Identificamos onde nós achamos que tem mais caça, onde tem menos. (Prof. Bebito 2004)

Conhecer os hábitos migratórios das araras é de grande importância para os Ashaninka. Eles apreciam a carne do pássaro e secularmente aproveitam suas penas para enfeitar algumas de suas peças de artesanato, como o chapéu (*amatherentsi*) ou o *txoshiki*, um tipo de colar usado exclusivamente pelos homens. Recentemente, embora continuem alimentando-se da espécie, eles reduziram consideravelmente a caçada do animal e o uso de suas penas no artesanato; Tal decisão se deve, de um lado, à relação com as políticas do IBAMA, que proibiu a exportação de artesanato usando penas de animais silvestres; de outro, à própria tomada de consciência dos índios que perceberam a diminuição da população de araras na terra indígena. Para evitar a extinção da espécie em seu território e facilitar a reprodução das araras, eles começaram a pensar em alternativas de manejo. Moisés, grande caçador e conhecedor dos animais da floresta, fala sobre essas questões:

A gente hoje não está utilizando penas. Quando o animal já está morto, a gente utiliza as penas. A gente pensou até em fazer uma criação de arara. É uma forma delas se reproduzirem e você pode não só criá-las para tirar as penas, mas também soltá-las para repovoar a floresta. A gente pensou nisso e se tiver condições, a gente quer fazer isso. É um meio para esses bichos conseguirem aumentar mais rápido na floresta. É muito difícil uma pessoa matar agora. Antes a gente caçava mesmo. Tava uma arara gritando: “ah, rapaz, vamos matar ela para nós fazermos nosso colar, para enfeitar”. Aí tocava atrás e matava. Agora, ninguém faz mais isso. (Moisés 2004)



Chapéu (*amatherentsi*) é feito com uma palmeira de cocão (*kõtaki*) e enfeitado com penas de arara

Segundo os Ashaninka, os animais mais abundantes na área são o queixada, o veado e o porquinho. O macaco-preto é menos freqüente, mas é o mais apreciado pelos índios entre as espécies de macacos. Cada uma dessas espécies tem hábitos alimentares e comportamentos diferenciados, podendo ocupar o mesmo espaço ou locais distintos. Todos, no entanto, precisam de uma área tranqüila para se reproduzir. Os queixadas, por exemplo, têm uma alimentação muito variável com algumas preferências para o coco do murmuru, da paixubinha, do paixubão e do buriti. Eles também se alimentam do açaí, do broto de taboca, da sororoca e do jabuti novo. Percorrem grandes distâncias e andam, geralmente, em bandos que podem variar de 10 a 300 indivíduos. Eles são guiados por um “chefe”. Caso o caçador mate o guia, os outros queixadas ficam desorientados e penam para seguir um rumo certo. O macaco-preto, por sua vez, freqüenta, principalmente, áreas isoladas. Ele come uma grande variedade de frutos. Moisés fala sobre os hábitos de alguns animais cujo trânsito foi registrado no mapa de fluxo de fauna:

O macaco preto é uma dessas espécies que procura o lugar dele reservado. Ele anda por aqui por perto, mas volta para o lugar dele. A queixada se reproduz em qualquer lugar, mas de toda maneira ela precisa da área de refúgio dela nos momentos em que é atacada. Como diz a nossa história, ela tem um chefe que domina todo o bando. Quando aquele bando está muito acabado, ele recua e passa um tempo para reproduzir novamente. Quando chega aquele tanto ele começa a sair. São vários bandos, vários chefes, e quando aquele bando está muito grande, ele separa aquela parte e tem o seu frenteiro que vai dominar aquela parte. O porquinho se reproduz em qualquer canto. O veado procura um lugar bem distante, dificilmente você vê um veado com filhote perto de casa. Essas espécies precisam do seu espaço para se reproduzir. (Moisés 2004)

Detalhando ainda mais o comportamento do veado, Moisés lembrou da dificuldade de avistá-lo na floresta. Quando uma pessoa está de frente para o animal sua camuflagem o torna praticamente invisível, o que não ocorre caso ele esteja de lado ou de costas. Com base na cultura Ashaninka, Moisés explica essa capacidade do veado de se dissimular dos predadores, ao se esconder atrás das orelhas, atrás da cabeça:

Se esconde atrás das orelhas. Se tiver de frente você não consegue ver. Você tem que ser bom para saber que é um veado mesmo, quando ele está de frente para você. Não é todo cara que enxerga ele não. Tem a história que falava que antigamente toda pessoa matava ele. Quando um cachorro corria atrás dele, matava. Um dia tinha o chefe dele que estava com fome. Ele procurou comida e não achou de jeito nenhum. Aí falou para ele, rapaz, eu quero que você me dê a banda do seu fígado que eu faço um negócio com você. Mas que negócio é? Olha, se você me der a



Resultado de uma boa caçada

banda do seu fígado eu vou esconder você de trás da cabeça, ninguém vai ver você quando você tiver de frente. E você vai ficar forte também para correr, para se defender correndo. Aí, o veado topou. Deu a banda do fígado dele. É por isso também que hoje o veado só tem uma banda do fígado. Ele não tem o fígado como os outros bichos, os pedaços. Ele só tem uma banda. Parece que é cortado mesmo. E daí para cá o veado começou a esconder de trás da cabeça. Você olha para ele e não consegue vê-lo. Só se ele estiver de banda, você consegue enxergar-lo de longe. Mas se tiver de frente mesmo, você precisa ser bom para saber que é um veado. Às vezes você vê só os olhos dele, e não vê o corpo dele. (Moisés 2004)

Apesar do seu tamanho, a anta é um animal muito silencioso e solitário. Ela gosta de áreas calmas e anda muito sozinha, embora também possa ser encontrada em par. Ela prefere freqüentar a várzea do rio e dos igarapés. Ela se alimenta de uma grande variedade de folhas silvestre e de frutas, com uma preferência para a gameleira, a birana e o cajá. Embora a anta seja consumida, sua carne não é muito apreciada pelos Ashaninka que preferem caçar o porquinho, o queixada ou o veado em vez de rastrear a anta. A carne de mutum é muito desejada. Esse animal anda em casal ou em bando, dificilmente é visto sozinho. Ele freqüenta regiões isoladas, com preferência pelas áreas de restinga. Costuma ser visto no chão, voando em alguns momentos, por exemplo, quando busca fugir de um predador.

Muitas das explicações sobre o comportamento dos animais provêm de um universo de crenças Ashaninka. Outras fazem parte do conhecimento empírico adquirido ao longo de gerações ao observarem o cotidiano da fauna. O vasto conhecimento dos Ashaninka sobre os hábitos alimentares parte do conhecimento produzido e acumulado a partir das observações da natureza. Ao falar sobre as frutas consumidas pelos animais, Moisés deixa evidente uma pequena parte desse amplo conhecimento:

Tem fruta diferente o ano todo, cada qual na sua época. Tem aquelas também mais apreciadas pelos animais, que os bichos comem mais. Tem o manixi e o inharé que são umas que queixada, porquinho, papagaio, jabuti comem. Tem cada fruta que o certo bicho mais gosta. Tem o ofé, que é apreciada pela anta, pelo veado, pelo porquinho também. Esse manixi da beira é comida para uma quantidade grande de bicho, quase

todo bicho come. Tanto bicho de pena como de pêlo, de casco, todo tipo de animal come. Então o manixi da beira do rio, é o inharé, é uma das frutas que os bichos mais procuram. Depois dele é só a embaúba que dá perto dele. Na época de manixi, aonde tem muito bicho mesmo, você não vê folha, você não vê um caroço de baixo. Os bichos varrem as folhas, varrem tudinho. Fica tudo limpinho mesmo. Eles ficam de baixo esperando, "é meu aquele, é meu!" (risos). Mas é incrível, eles deixam tudo limpinho, limpinho mesmo! Tem também a sapatirana que é uma das frutas que dá também nessa época. Acho que são as frutas que têm mais proteínas para os bichos engordarem. Vem o jabuti, começa engordar. O capelão engorda. São os que mais comem. Em novembro, dezembro, janeiro, fevereiro, os bichos comem muito e engordam. Tem a biorana também, que é a comida preferida da anta. Inclusive, a anta quando come a banha fica branquinha, da mesma cor da fruta. A anta é engraçada, porque se ela come o buriti, a banha dela fica amarela, como o buriti. A biorana e o buriti são as duas frutas que mudam a cor da banha da anta. A pama também é uma fruta importante para os bichos. O porquinho, cutia, papagaio, quase todos os bichos comem. A embaúba também. Na época dela, quase todos os pássaros engordam. Eu acho que o fruto dela tem muita proteína. É para engordar mesmo. É a vitamina dos animais. O macaco chega a pelar a barriga, de tanto estar deitado no galho de pau sem poder andar muito. Fica só deitado, só engordando. E todos os bichos, papagaio, arara... Todos os bichinhos ficam gordos. Cujubim, jacu, mutum, tudo engorda. Esses são os tipos de frutas que mais os bichos gostam. Tem outros tipos de frutas que alguns bichos não gostam de comer. O quatipuru, por exemplo, gosta mais do coco. Aí vem o coco do jací, cai no chão, o tatu também come, a paca, a cutia. O Murmuru, a cutia come, o quatipuru, a paca come, porquinho, queixada. Esses são os bichos que mais comem o coco do murmuru. Normalmente, o queixada, ele não gosta quando o coco cai logo. Ele não come. Ele passa por cima e não gosta de mexer. No caminho dele, ele dá a volta todinha, vai só olhando. Tem muito coco? Tem! Aí, dali há uma semana, duas semanas, ele volta. Porque aquele espinho já cai e deixa o coco peladinho, é só quebrando mesmo. Tem a castanha-de-porco, que a gente chama castanha-de-porco, porque o porco gosta de comer mais. Tá o bando longe, você escuta os estalos deles. Tá! Quebrando e comendo o coco. "Oh, o porquinho! Bora lá!". A queixada mesmo, quando ela tá comendo o coco da paxiubinha ou então paxiubão. O cara que não conhece direito, nem imagina que é queixada. O jenipapo também é comida. O veado, a anta, o jabuti, são os bichos que mais gostam dele. Tem a sapota também.

Tem também os que gostam de estragar. Entre eles, o que mais gosta de estragar é o macaco barrigudo. É o mais pesado, perverso mesmo. Ele chega no pé de fruta, aí fica deitado, só arrancando e socando. Eu acho que está jogando para os outros, né? Eu acho que ele é o mais bonzinho. Os outros animais que tão embaixo não podem trepar, então ele joga as frutas para eles. Ele é o que gosta mais de mexer, derrubar fruta. Onde ele está, logo a gente escuta a gritaria dele, brigando com outro, tem bandos grandes mesmo. (Moisés 2004)

6. 3. Superpopulação de fauna

Conhecedores dos hábitos dos animais, muitos deles utilizados na alimentação, os Ashaninka preocupam-se com aqueles que não são consumidos e cuja população está aumentando a ponto de prejudicar o seu cotidiano.² Assim, os jacarés e as capivaras passaram a ser um problema na terra indígena devido a um crescimento populacional exagerado desses animais. Além das crenças associadas a esses animais, o jacaré é considerado perigoso por consumir muitos peixes, enquanto a capivara é um transtorno por destruir as plantações indígenas. Frente ao aumento populacional excessivo dessas espécies, os Ashaninka têm discutido, entre eles e com as autoridades competentes, alternativas para reduzir o número desses animais na terra indígena, mas até agora nenhuma ação efetiva foi realizada. Ao falar das capivaras, Moisés ressalta o problema por eles vivido:

Antes não tinha capivara. Com a exploração madeireira dos anos 1980, tinha acabado tudo. Depois, um dia apareceu uma capivara e o pessoal ficou assustado, é alma,³ é peyari e depois começou a crescer. Hoje, esta virando praga mesmo. A gente não consegue mais colher melancia. Tem praia que a gente planta, mas não consegue. As pessoas brancas aqui para baixo muitas vezes cercam a praia para os animais que eles criam não comerem as plantações: o porco, o boi. Aqui, está aconte-

² Alguns animais não consumidos pelos Ashaninka são objetos de tabus alimentares. Ver a parte referente ao mapa de caça para uma explicação de alguns desses tabus.

³ Como veremos no mapa de caça, para os Ashaninka, a capivara é associada aos defuntos cujas almas (*peyari*) podem se incorporar no corpo do animal.

cendo de as pessoas cercarem a praia para as capivaras não comerem o que a gente planta (...). A gente até conversou com o IBAMA para fazer um abate. Eles vieram aqui fazer um levantamento e eles disseram, tem muita mesmo? Eu disse “rapaz, eu acho que tem umas duas mil”. Aí disseram “rapaz, duas mil é demais”. Quer dizer: “tem umas quinhentas mais ou menos”. Aí eles disseram “é, tem muita capivara, bora lá olhar”. Eles não acreditavam muito. Quando a gente topou o primeiro bando, o segundo bando, eles disseram: “rapaz, eu acho que aqui já tem umas quinhentas”. Mas vamos mais em cima, mais em cima ainda tem mais. Nós chegamos num canto, eles disseram “rapaz, aqui eu acho que já dá umas três mil”. Aí falaram que realmente precisava fazer um abate porque a tendência é aumentar cada vez mais e vai prejudicar cada vez mais as nossas plantações. Aí, o que eles sugeriram também em cima disso é que para poder vender precisava fazer um matadouro, uma coisa assim, para que o abate seja controlado e entrar no mercado. Precisamos ver como capturar, o que a gente quer é matar os adultos e deixar os filhotes. Só que a conversa morreu e a capivara está aumentando, nos prejudicando cada vez mais. Já teve alguns roçados exterminados por elas, roçados de milho. Até o mudubim ninguém consegue plantar porque elas acabam com tudo. Elas entram no roçado de mandioca para comer o abacaxi. O velhinho que mora lá em cima tinha um abacaxizal, acho que mais ou menos uns duzentos ou trezentos pés de abacaxi, as capivaras entraram, acabaram com os abacaxis dele todinho. O cara fez um roçado, dois roçados de milho. Elas foram lá, limparam o milho que estava verdinho ainda. A banana nativa, por exemplo, elas também estão derrubando para comer. Elas comem a bananeira com casco, com tudo. Então já estão prejudicando bastante a gente. A gente precisa dar um jeito. A gente precisa matar ou botar no mercado, vender em Marchal Thaumaturgo, fazer alguma coisa para resolver esse problema. (Moisés 2004)

Em relação aos jacarés, a maior preocupação dos Ashaninka é com a grande quantidade de peixe que eles consomem, reduzindo essa fonte de alimentos para os índios. Buscando alternativas para reduzir o número de jacaré na terra indígena, pensam em realizar um projeto que permita levar os filhotes para regiões onde o animal está ameaçado de extinção. Dessa forma, estariam resolvendo não apenas o problema por eles enfrentado, mas também repovoando outros lugares com a espécie:

O jacaré nos preocupa também, porque o jacaré come no mínimo dois quilos de comida por dia. Se você tem mil jacarés adultos, eles levam dois mil quilos de peixe por dia. Você imagina o tanto. É muito peixe. Você vai na beira do Amoninha, você vê escama de peixe para todo canto. A gente quer fazer algum negócio. Botar jacaré para outro canto, para onde não tem... Dá para fazer isso. Por exemplo, fazer um projeto para botar jacaré aonde não tem, dá para pegar mil filhotes, porque os adultos são mais difíceis. (Moisés 2004)

A onça também teve um grande crescimento populacional na terra indígena. Sua presença é um índice que a quantidade de caça aumentou desde a exploração madeireira da década de 1980. Há muito tempo os Ashaninka pararam de caçar esse animal e de comercializar sua pele. O aumento considerável dessa espécie nos últimos anos gera preocupações e ameaça a integridade física dos índios. Hoje, a possibilidade de uma pessoa se deparar com uma onça nos arredores da aldeia é grande. Moisés fala sobre o risco representado pelo aumento da quantidade de onças na terra indígena:

A onça também é um dos animais que está aumentando bastante aqui. Antigamente, quando o pessoal matava onça aqui, elas praticamente acabaram. Era difícil você ver um rastro de onça. Agora estão aumentando bastante. Você vai na beira do Revoltoso, no Amoninha, elas estão olhando para você. Aqui na comunidade, no outro lado, você olha, a onça está olhando. Aqui mesmo nessa volta, o pessoal matou um gato selvagem. Dentro da comunidade, é preciso ter cuidado o tempo todo. Eles entram aqui, passam lá, naquele bananal e ficam morando aí dentro, comendo galinha. (Moisés 2004)



6.4. Manejo da caça e invasões madeireiras: a ameaça às áreas de refúgio

Como a pesca, a caça foi alvo de importantes iniciativas dos Ashaninka destinadas a repovoar a floresta com os animais tradicionalmente caçados por eles. Com a demarcação da terra indígena, os índios, preocupados com a escassez de caça, estabeleceram zonas de refúgio para os animais. Muitos caminhos, utilizados para a caça e vigilância do território estendem por essas áreas de refúgio. Como pode ser observado no mapa de fluxo de caça, os índios dividiram a terra indígena em “áreas de caça” e “áreas de refúgio”. Nestas últimas, as caçadas são muito raras. Os Ashaninka procuram manter essas zonas sem um uso intenso com o intuito de permitir uma maior reprodução da fauna. Desse modo, estão controlando a quantidade de animais consumidos, evitando uma futura escassez:

Uma área de refúgio é uma área que você reserva, onde você não caça. Você a protege para ninguém caçar lá também. Dentro da sua comunidade você faz uma reunião para explicar que na área tal não se pode caçar. Vamos guardá-la para os animais se reproduzirem. A comunidade concorda. Foi assim que nós fizemos nessas áreas, por exemplo, no Tawaya, Asoyane e no Sawawo. Essas áreas são os lugares onde nós caçamos menos. No Tawaya e no Asoyane, só caçamos quando nós queremos fazer um rancho para um trabalho da comunidade, porque é mais rápido. Nesses lugares não se pode fazer moradia. (Moisés 2004)

Como dito por Moisés, nas áreas de refugio não há moradias. São áreas usadas para caçada somente em caso de extrema necessidade. As primeiras áreas de refúgio foram criadas no início da década de 1990 na região do Amôninha e do Revoltoso. Como essas áreas continuam impactadas pelas invasões dos madeireiros peruanos, os Ashaninka perceberam a importância de ampliar essas zonas que hoje englobam grande parte da terra indígena. Assim, do igarapé Taboca até a fronteira é considerado área de refúgio. Observando o mapa, percebe-se que só não são consideradas áreas de refúgio as margens do rio Amônia e do rio Arara. Percebendo a diminuição da quantidade de caça na terra indígena e no entorno, os Asha-

ninka também adotaram outras formas de manejo.

Concomitantemente à criação das primeiras áreas de refúgio, em fins da década de 1980, eles se esforçaram para reduzir suas atividades de caçada durante alguns anos, decidindo ainda proteger certos animais em risco de extinção como o mutum e algumas espécies de macaco. Além disso, como relata o professor Bebito, eles proibiram o uso de cachorros nas caçadas e, nos últimos anos, iniciaram um levantamento minucioso dos animais caçados:

Era freqüente caçar com cachorro, mas depois que começaram a trabalhar com plano de manejo, a gente eliminou essa caça com cachorro. A comunidade se reuniu e decidiu acabar com isso, porque além de estar acabando com a caça, também vai espantar. Então, se a gente quer fazer esse trabalho, a gente tem que ter consciência. Aí, desde o plano de manejo, a gente deixou os cachorros só para aquelas caças que atacam roça, aquelas que comem roça, gato que vem comer a galinha. Ou então, se tiver alguma necessidade mesmo de caçar com cachorro para conseguir muita carne para fazer um evento comunitário. Mas, no momento, as pessoas não estão caçando mais com cachorro, só estão caçando com espingarda e com flecha mesmo. (Prof. Bebito 2004)

A gente também vem controlando, contando quantos animais a gente está matando por ano. Estamos fazendo esse controle por ano, botando no papel. Começamos o ano passado. Algumas famílias já começaram a anotar os animais que estão matando, se era macho, se era fêmea, onde matou, como matou. (Prof. Bebito 2004)

Esse conjunto de atividades de manejo de caça deu resultados muito positivos. Após a exploração madeireira da década de 1980, os animais passaram a povoar as florestas da terra indígena. Progressivamente, a fauna se recompôs e passou a se aproximar da aldeia e dos caminhos de caça, reduzindo a distância percorrida pelos caçadores para abater um animal. Hoje, toda a comunidade está sensibilizada com a importância do manejo da caça:

Antes, eu saía aqui da boca do Amoninha e ia caçar no Arara. Lá de cima, eu varava isso aqui tudinho até sair no igarapé Arara. Ia e voltava

num dia só. Aí, a gente começou a ver o resultado e a trabalhar melhor. Quando a gente se juntou aqui na comunidade, a gente viu as pessoas que tinham saído antes retornarem. Então pensamos: “se a gente não manejar a caça aqui, nós vamos passar fome”. Vimos o resultado do pessoal que morava aí para baixo. Depois veio o Assentamento. Então, isso foi crescendo mais para nós. O pessoal reparou que a caça estava acabando, porque não se tinha um manejo. Então, começamos a trabalhar para não acabar. (Moisés 2004)

Para nós é muito importante. Por isso fazemos o manejo, para a gente poder viver daqui a 10 anos, 20 anos. Nós estamos tentando fazer isso para mostrar para toda a sociedade, para as crianças, que é importante preservar, para não acabar. (Prof. Komayare 2004)

No entanto, essa situação está longe de ser idílica. Como no caso da pesca, as invasões da terra indígena põem em risco os esforços dos Ashaninka para preservar sua fauna. Como explica Moisés, ilustrando sua fala com os mapas, embora ocupem uma parte considerável da terra indígena, as áreas de refugio ainda são insuficientes na visão dos índios e encontram-se permanentemente ameaçadas pela população do entorno:

Então as pessoas devem estar olhando aqui, aqui estão os peruanos, aqui vem uma Reserva Extrativista, aqui para baixo está o assentamento do INCRA. A gente tem essa área aqui onde está a nossa comunidade. Então, isso aqui é o que a gente usa mais para caçar. Aqui tem uma outra comunidade, então a caça tem esse espaço aqui. É como se estivéssemos cercados. Hoje, tem a invasão peruana, tem o pessoal da Reserva Extrativista que também invade a nossa área. Então sobrou esse pequeno espaço. A caça fica nesse espaço aqui, um espaço tão pequeno. Estamos matando para comer e trabalhando no manejo justamente por isso. Precisamos ter isso bem definido, para que possamos fazer esse trabalho de manejo de uma forma que possa alcançar o objetivo que estamos buscando. (Moisés 2004)

Mesmo havendo invasões de moradores da RESEX nas áreas de refúgio, a maior ameaça provém dos madeireiros peruanos, que degradam, cada vez mais, o meio ambiente no interior da terra indígena. O impacto sobre a fauna das atividades madeireiras tem sido sentido cada vez com

mais intensidade pelos Ashaninka. No Amoninha e no Revoltoso, áreas já atingidas pela exploração madeireira da década de 1980, a fauna vinha se recuperando. Os índios encontravam novamente muito macaco-preto e veado. Nos últimos anos, a exploração madeireira espantou novamente os animais e algumas espécies voltaram a ser ameaçadas de extinção. Além dos madeireiros, traficantes de pasta base de cocaína que freqüentam a área de fronteira, entrando algumas vezes na terra indígena, também constituem uma ameaça constante:



Acampamento peruano em território brasileiro - pela de animais silvestres para a venda em Pucallpa

Com essa invasão das madeiras a gente viu uma recaída grande de caça nessa parte, nessa faixa aqui. Isso nos preocupou muito. Essa área onde tem os caminhos, a gente caçava, matava um monte de caça.

Quando começou o trabalho, a gente viu a recaída de caça mesmo. Hoje, a situação não está legal. (Moisés 2004)

Na época que estava sendo mais invadida faltou caça para nós. Por quê? Porque a gente percebeu que as áreas de refugio que abastecia essas áreas de caçada nossas, estavam sendo afetadas pelos invasores. Então, isso teve impacto nos queixadas, nos porquinhos, nos veados, nas antas. A gente andava nessas áreas aí, encontrava os animais doentes, feridos. Encontramos várias capas de cartucho na floresta. Teve um impacto muito grande. A gente encontrou animais com pêlo caindo. Fizemos uma avaliação e achamos que eles chegaram em algum canto onde



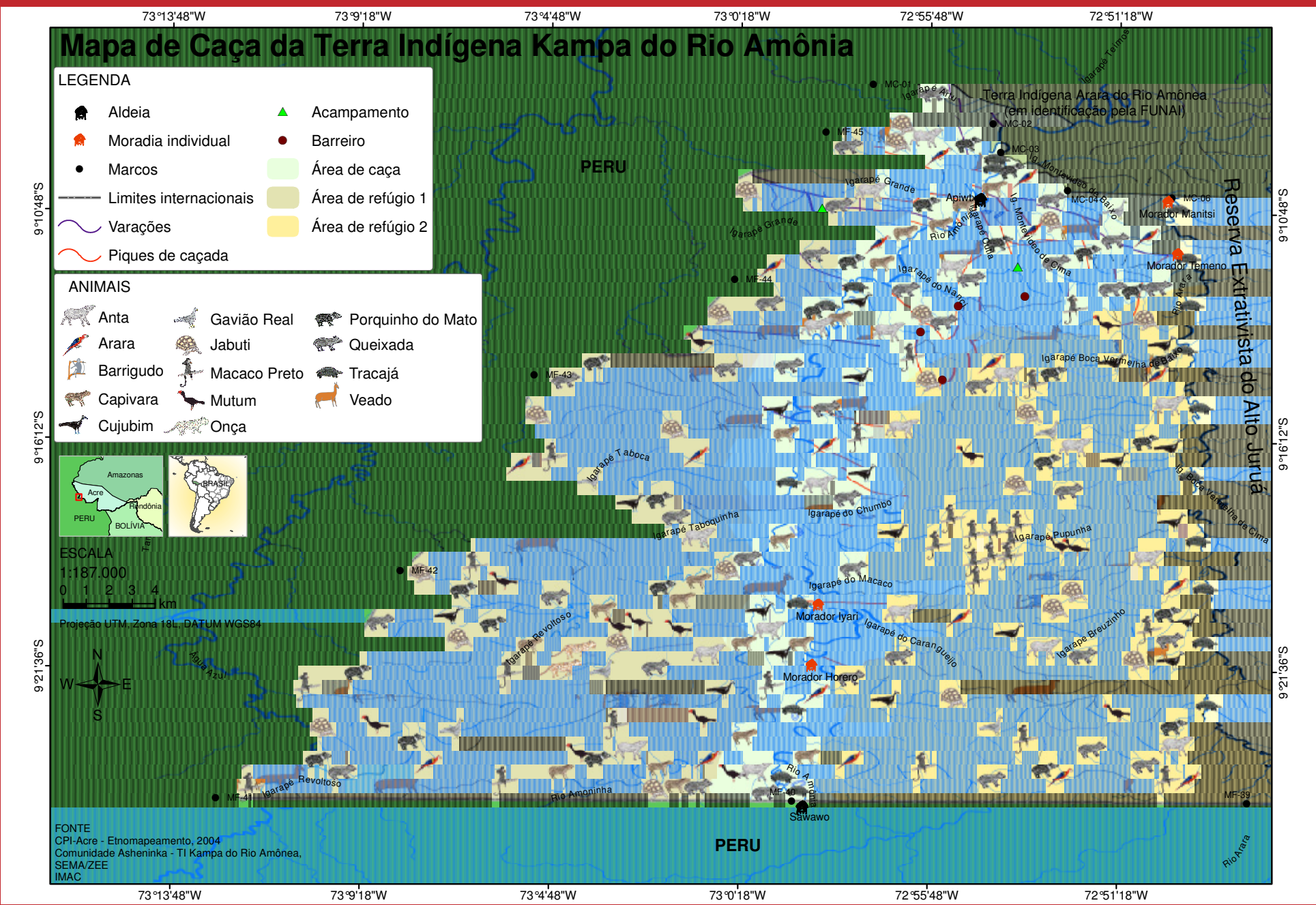
Acampamento de peruanos em território brasileiro.

tinha química. Têm traficantes por aí no Peru que fabricavam cocaína. Devem ter freqüentado esses lugares. Nós também encontramos dentro da nossa área acampamentos onde os peruanos trabalhavam cocaína, perto da cabeceira do Taboca, no marco de fronteira 44. (Moisés 2004)

Nesse contexto, os mapas produzidos durante o etnomapeamento são importantes instrumentos capazes de ajudar os Ashaninka a combater as invasões. O mapa de caça, especificamente, também é tido por eles como bastante útil para planejarem melhor suas atividades de manejo da fauna:

Você começa a apontar os lugares nesse mapa. “É aqui que tem mais, é aqui que não tem, aqui está faltando, o que nós vamos fazer?” Por que está faltando? Porque está vindo caçador daqui, nós temos que fazer isso para poder segurar. Esse mapa é uma coisa que a gente começa a botar a terra na frente da gente mesmo e apontar os lugares que precisam ser trabalhados (...). Olhando o mapa a gente consegue colocar o mapa que a gente tem na mente, juntando com esse daqui e localizar os locais onde a gente está trabalhando. Então, a gente consegue ver o tamanho e o espaço que a gente tem para cada coisa. O manejo da caça é uma das coisas principais em nossa cultura e tradição. A gente depende dele para ter uma vida melhor, para poder continuar todo o trabalho. Então, a gente está vendo que o espaço que a gente tem é pequeno. Por isso, a gente deve ter um trabalho para que isso não se acabe. A gente precisa ter isso sempre na mão. Precisa de um mapa como esse para fazer o trabalho de manejo aqui dentro. (Moisés 2004)





No mapa de caça, os Ashaninka colocaram doze espécies de animais que são caçados e utilizados na alimentação. Os animais priorizados por eles e inseridos no mapa foram: anta, arara, capivara, cuyubim, gavião real, jabuti, macaco preto, mutum, porquinho-do-mato, queixada, tracajá e veado. Para simplificar as classificações, esses animais foram divididos em caça grande - anta, queixada e veado - e embiara - todos os demais. No mapa, também foram inseridas informações sobre acampamentos de caça, barreiros, registro de invasões, piques de caçada, caminhos de vigilância, variação de caça, áreas de caçada e áreas de refúgio. Todas essas informações dizem respeito às atividades de caçada.

Durante as oficinas de etnomapeamento, os Ashaninka falaram sobre suas atividades de caçada ressaltando diversos aspectos ligados a elas, como a transmissão de conhecimentos entre gerações, as técnicas de caçada, as crenças, os caminhos utilizados, o manejo da caça e as áreas de refúgio. Na apresentação deste mapa, que complementa o mapa de fluxo de caça, focalizamos algumas dimensões não abordadas ou pouco exploradas no mapa anterior: o aprendizado da caçada, as técnicas, os caminhos, os acampamentos e algumas crenças associadas à caçada.

7.1. A caçada e seu aprendizado: um símbolo de masculinidade

A caçada é uma atividade central na sociedade ashaninka e muito valorizada culturalmente. Por meio dela, apresentam-se algumas dimensões dos laços estreitos que ligam os Ashaninka ao seu meio ambiente. É uma atividade praticada exclusivamente pelos homens e participa da construção da masculinidade. Embora existam, obviamente, diferenças de aptidões entre os indivíduos, de modo geral, os Ashaninka são excelentes caçadores. Na comunidade Apiwtxa, além de muitas outras qualidades, o *kuraka* Antônio Piyãko, por exemplo, é conhecido por ser um notório caçador.

A habilidade e o êxito na caçada são motivos de orgulho e atributos de prestígio. Um jovem pretendente ao casamento deve demonstrar suas qualidades de caçador e presentear sua noiva e sogro com carne. Com essa atitude, ele mostra sua capacidade de prover alimentação para sua futura família. Um péssimo caçador é considerado um péssimo esposo:

A pessoa que é um bom caçador é valorizada dentro da cultura. Ela é vista com muito respeito. Ela sabe onde as caças estão, sabe os segredos das caças. O homem que não sabe caçar dificilmente arranja mulher, porque a mulher não vai casar com um homem que vai deixá-la morrer de fome. Agora, quando é um bom caçador, o próprio pai diz para ela ficar com ele porque ele sabe matar muita caça. Ela vai comer bem, passar bem, porque o marido é um bom caçador. (Moisés 2004)

Embora possa ir sozinho, um caçador exerce sua atividade geralmente em companhia de um outro homem, parente ou vizinho. Ao voltar para casa, ele entrega suas presas para a mulher que procede ao corte e ao preparo da carne. Se for uma caça grande, antes de entregá-la para a mulher, o homem tira o couro e faz um primeiro corte no animal. À mulher cabe uma divisão em pedaços menores e a proceder à distribuição da carne, presenteando familiares e vizinhos. Essa repartição também pode ser realizada por uma criança da casa. A carne restante é preparada para ser cozinhada pela esposa do caçador ou suas filhas mais velhas.

O aprendizado da caçada inicia-se na infância. Uma cena muito comum na aldeia Apiwtxa é a distração de meninos ashaninkas que, com

quatro ou cinco anos de idade, brincam com pequenos arcos e flechas, tentando acertar alvos diversos. Antes de adentrar os mistérios da floresta, as crianças se encantam pelas histórias dos caçadores:

Os meninos, desde a infância, aprendem a caçar. O pai chega da caçada e a noite vai contar as histórias. Então ele começa a contar os detalhes da jornada de caçada. Então, desde muito cedo, os filhos já começam a aprender os segredos da caça através das histórias do seu pai. (Moisés 2004)

De modo geral, quando a criança “muda sua voz”, ou seja, começa a tornar-se adulta, aproximadamente na faixa de uns doze anos, o aprendizado se intensifica nas zonas de floresta próximas à aldeia. Essa socialização começa com arco e flechas e depois com espingarda. O aprendizado pode ser acompanhado por um irmão mais velho ou um tio, mas, geralmente, é o próprio pai que transmite seus conhecimentos ao filho. Não é raro encontrar meninos com seis ou sete anos de idade já acompanhando os pais em pequenas expedições. Caso demonstrem interesse, habilidade e segurança, alguns meninos, com uns dez anos, podem começar a caçar sozinhos na mata próxima da aldeia. Se conseguir matar uma pequena presa, o caçador mirim se enche de orgulho. Sua proeza é invejada pelos outros meninos e sua alegria partilhada por toda a sua família. As habilidades de um caçador podem ser detectadas muito cedo:

Desde criança, dá para perceber se ele vai ser um bom caçador ou não. Às vezes, a criança que já tem preguiça de ir com o pai. O pai chama para caçar, mas ele não quer ir, só quer ficar na casa, então depois ele não vai ter coragem para caçar. Já dá para perceber desde criança. (Moisés 2004)

Como afirma ainda o líder Moisés, também habilidoso caçador, o conhecimento associado à atividade de caçada, transmitido de geração para geração, é uma verdadeira ciência:

Muitas vezes é uma coisa que é passada de pai para filho. Ele orienta muito, fala a melhor forma de caçar, é um estudo. Caçar não é só entrar na mata, você tem que ter todo um estudo para saber onde a caça

vai estar, é como você começar a pesquisar, é a mesma coisa. Quando você entra na mata, você tem que saber pesquisar onde está a caça. Você tem que se concentrar naquilo que você está fazendo. Com essa concentração, você pressente onde a caça está e você chega perto dela. Enfim, se amanhã você vai caçar, então hoje à noite você já começa a se concentrar para saber onde a caça vai estar. Não é só você acordar e ir para a mata caçar. Tem que ter concentração. (Moisés 2004)

O período de aprendizado não tem duração precisa. Os Ashaninka afirmam simplesmente que os candidatos a caçadores precisam “se acostumar a caçar”. Durante esse aprendizado, no entanto, o caçador mirim não pode ingerir a carne de suas presas. Os Ashaninka afirmam que, primeiro, o jovem precisa aprender a matar vários animais de uma mesma espécie para, então, poder nutrir-se de sua carne. A desobediência a essas regras faz o caçador perder a pontaria e tornar-se *kaietsi* (panema). Como veremos na exposição do mapa de pesca, essa regra também é válida para a pesca.

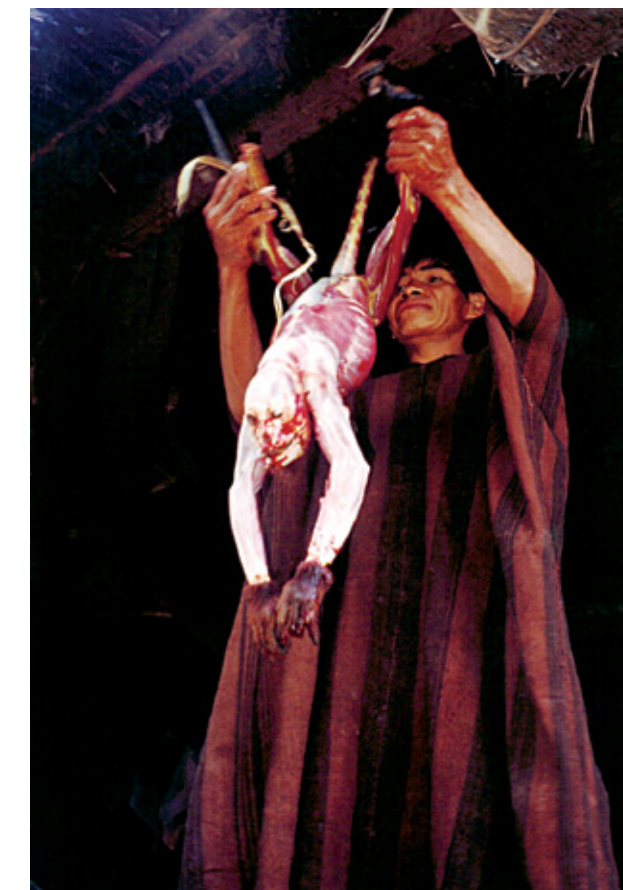
7.2. Técnicas de caçada

Como dito por Moisés, “caçar é estudo”. O caçador iniciante aprende muito com os pais. Aprende, além do comportamento dos animais e dos segredos que envolvem essa atividade, uma série de técnicas.

Como vimos no mapa de fluxo de caça, os Ashaninka abandonaram o uso de cachorros na caçada, uma técnica ainda muito usada pela população ribeirinha do Alto Juruá. Na Terra Indígena Kampa do rio Amônia, as caçadas são realizadas, essencialmente, com uso de espingardas, um bem muito cobijado pelos homens adultos que tende a substituir progressivamente o uso do arco e flecha. Embora nem todos os homens saibam manusear adequadamente o arco, ainda são comuns caçadas com arco e flecha. Feitos a partir da palmeira pupunheira e de cana-brava, o arco e as flechas também constituíam as principais armas usadas na guerra contra os inimigos. No rio Amônia, as hostilidades desse tipo cessaram há muitos anos. Atualmente, arcos e flechas tornaram-se objetos de artesanato para a comercialização, mas muitos índios continuam fazendo uso dessas armas tradicionais para caçar e pescar.

Os Ashaninka possuem vários tipos de flechas. Existem, por exemplo, flechas específicas para macaco-preto, para animais de grande porte, para aves, etc. As pontas de flecha também são diversificadas. De modo geral, eles confeccionam dois tipos de flechas. Uma de ponta afiada destinada a penetrar no corpo dos animais; outras de ponta rombuda para matar aves sem feri-las ou danificar a plumagem, matéria prima de muitos adornos. Esse segundo tipo de flecha também é a principal técnica usada pelas crianças durante o processo de aprendizado.

Os índios também caçam a curso, rastreando suas presas. Eles fazem armadilhas sofisticadas em lugares estratégicos e tocaias nos pés



Macaco pelado - 1999.

de árvores frutíferas onde esperam pela passagem da fauna. Eles sabem também imitar uma grande quantidade de animais. Essas técnicas são extremamente variadas e não cabe aqui realizar um levantamento exaustivo. Todas elas se fundamentam no amplo conhecimento que os Ashaninka possuem dos animais e de seus hábitos alimentares. Moisés resume as principais técnicas de caçada usadas por eles:

Fazemos armadilhas, fazemos tocaias na mata onde tem um pé de comida para os animais. Não precisa ser muito longe da aldeia. Você pode botar uma macaxeira, aí a caça vai acostumando a comer ali e depois você faz a tocaia. Quando não está no tempo da fruta, a macaxeira atrai a nambu, a cutia e a paca, por exemplo. Agora, quando está no tempo da fruta, você vai procurar um pé de fruta que está caindo e faz a tocaia (...). Você também pode buscar os lugares que os animais mais freqüentam. Com o rasto a gente sabe que tipo de animal é, há quanto tempo ele passou. Então, dentro do nosso conhecimento, a gente sabe mais ou menos a trajetória que o animal faz e você pega atalhos para poder pegá-lo. Você também pode rastrear mesmo. Você também pode esperar o animal num pé de comida onde cai muita fruta. Você sabe que os animais vão comer essa fruta. Você sabe a hora que ele mais gosta de comer. Por exemplo, o manixi é muito comido por cutias, veados, queixadas, pacas, porquinho (...). Você faz uma tocaia e fica aguardando. Você também pode fazer uma tocaia em cima das árvores. Você também pode fazer uma tocaia e chamar os animais imitando eles. A gente imita quase todos os animais da floresta, até o jabuti (...). A gente imita mais os bichos de pena, as nambus, por exemplo. Esses nambus são difíceis de matar. Elas só vêm na tocaia se você imitar elas. A gente imita muito bicho. A gente também imita veado, porco, anta, cutia... A gente também faz armadilhas com espingarda ou com cerca. A gente cerca com palha, coloca uns laços, deixa uma altura de uns 60 ou 70 centímetros. Os vários bichos que passam, eles vão beirando a cerca, aí passa um bicho, bota a cabeça, a gente puxa a corda. Essa armadilha é mais usada para nambu e pássaros pequenos, mas também pode pegar bichos maiores como cutia, paca. Tem muitas armadilhas. Uma outra é um buraco que a gente faz no chão. Um buraco de uns 50 ou 60 centímetros, fundo o suficiente para o bicho não poder sair, a gente coloca bicos de flechas no fundo, numa certa altura e tapa o buraco com palha. O bicho vem andando rápido, aí cai e fica espetado nas flechas. (Moisés 2004)

7.3. Caminhos, piques e acampamentos de caçada



Na Terra Indígena Kampa do rio Amônia existe apenas um caminho principal para a caçada. A partir desse caminho, conhecem-se as trilhas e piques, aos quais não se atribuem nomes específicos. Como os Ashaninka dificilmente caçam nas áreas de refúgios, os caminhos e piques desses lugares são usados, principalmente, para a vigilância do território, uma atividade realizada periodicamente por pequenos grupos de homens. Na realidade, caminhos de caçada e de vigilância do território muitas vezes se confundem. Como muitos deles partem do rio Amônia e se estendem até os limites da área, ao caçarem também aproveitam para vigiar as invasões na terra indígena:

Vimos que os mesmo caminhos de vigilância também são usados para a gente caçar. Nessas caçadas, a gente dá uma olhada na fronteira,

se está tudo bem, se tem alguma coisa estranha. Nós também fizemos um outro caminho, que é de varação para irmos ao rio Sawawo, que é o rio Arara (...). Esse caminho também é usado para fazer caçada, ou então, para ver se não tem alguém entrando aqui. Os caminhos são feitos para facilitar a nossa chegada em outro local. Os caminhos de caçada que nós fizemos, são aqueles que são freqüentados quase todo dia, se não é por uma família, é por outra. Fizemos os caminhos onde tem mais caça, tanto perto da aldeia como distante. (Moisés 2004)

Embora muito variável em função do ritmo de cada caçador, os piques mais longos são geralmente percorridos em três ou quatro horas. A maior parte das caçadas não excede um dia. O caçador sai ao amanhecer e volta ao meio dia ou no início da tarde. Menos freqüentes, algumas expedições podem se estender por vários dias. Nesses casos, os homens usam os acampamentos de caçada.

Existem dois tipos de acampamentos. Alguns são provisórios, outros construídos para durarem mais tempo. Os primeiros são usados para o caçador passar uma ou duas noites. Eles podem ser improvisados no momento. Por exemplo, quando um caçador é surpreendido por uma tempestade e não consegue voltar para casa antes do anoitecer. Esses abrigos provisórios se desmancham em poucos dias. Eles costumam ser construídos nas praias dos rios ou igarapés e servem também para a pesca no período de verão. No inverno, quando o rio está cheio, eles são erguidos no barranco.

Contrariamente aos acampamentos provisórios, os acampamentos permanentes possibilitam uma estadia prolongada. Mesmo sabendo que as caçadas não costumam se estender por mais de um dia, durante a oficina de elaboração dos mapas, em 2004, Moisés mal escondia a sua surpresa ao assinalar a existência de apenas um acampamento na terra indígena:

Parece que aqui só tem um acampamento. Essa comunidade, com esse tanto de gente, só tem um acampamento, é o acampamento do meu tio Alípio. Fica perto do igarapé, lá em cima. As pessoas vão lá, às vezes dormem uma noite, caçam. Meu tio faz muito isso, porque ele acha que fica cansativo ir lá e voltar. Ele prefere dar uma dormida lá, caçar e no outro dia volta. Então, é menos cansativo dessa forma. Mas o normal é você ir e voltar durante o dia. (Moisés 2004)

Em janeiro de 2006, após as oficinas de elaboração dos mapas, os Ashaninka informaram que tinham sido construídos mais dois outros acampamentos. Ao do Alípio, irmão de Antônio Piyako e tio das principais lideranças, vieram se somar os acampamentos do xamã Aricêmio e do índio Napoleão.

Os acampamentos são construídos em lugares mais distantes da comunidade e estratégicos, geralmente num barreiro, local de grande concentração de caça devido ao sal existente no solo que é consumido pelos animais. A presença de água nas proximidades é um fator importante para a escolha do lugar. Assim, Alípio fez seu acampamento perto da cabeceira do igarapé Montevideo, Aricêmio na beira do rio Arara e Napoleão optou pelo igarapé Cachoeira.

Os acampamentos permanentes são geralmente equipados com sal, usado para conservar a carne, algumas panelas e outras utilidades domésticas que propiciam um conforto mínimo para seus ocupantes. Nos acampamentos permanentes, os Ashaninka também têm o hábito de plantar algumas espécies frutíferas que servem tanto para atrair a caça, como para a alimentação dos caçadores. Nos arredores do seu acampamento, Aricêmio, por exemplo, plantou macaxeira e algumas bananas.

Como uma residência, um acampamento permanente de caçada tem dono e é considerado propriedade de seu dono. Ele é usado, principalmente, por ele e seus familiares mais próximos. No entanto, é praticamente impossível um dono negar permissão a um caçador que lhe peça para usar o seu acampamento. Essa atitude seria considerada sovina e objeto de uma forte reprovação social. Numa comunidade onde a grande maioria dos índios tem fortes laços de parentesco e para um povo que vê o egoísmo como um dos piores defeitos do ser humano, isso nunca acontece, a menos que o abrigo já esteja ocupado e que o convívio de dois hóspedes torne a situação conflituosa. A etiqueta social pede ainda que, ao usar o acampamento de outrem, o convidado o deixe no mesmo estado em que o encontrou, devendo mantê-lo em condições de uso: fazer a limpeza, etc. Caso tenha usado o sal do abrigo ou a mandioca do roçado, ele deve avisar o proprietário e oferecer a reposição do gasto. Ao ter sucesso na sua empreitada, espera-se também que o caçador reconheça a generosidade e retribuía a hospitalidade do anfitrião com um pedaço de carne.

7.4. Cosmologia associada à caçada

O conhecimento dos Ashaninka sobre os animais e as caçadas é adquirido pela observação da natureza, mas também enraizado em uma complexa cosmologia. Assim, todo um saber inerente à cultura ashaninka é utilizado pelos caçadores. Além de usarem suas técnicas de caçada ao longo dos caminhos por eles abertos na mata, os índios contam ainda com todo um conhecimento acumulado que faz parte de seu universo de crenças. Essa dimensão simbólica governa as relações entre os homens, os animais e o mundo espiritual, definindo regras para a atividade dos caçadores.

Uma das principais crenças associadas à caçada e também à pescaria (ver mapa de pesca) é a existência do infortúnio, conhecido entre as populações da Amazônia como panema. Os Ashaninka referem-se ao caçador azarado ou malsucedido pela palavra “*kaietsi*” que pode ser traduzida em português por “panema”.

Esses infortúnios são de vários tipos e possuem diferentes causas. Um xamã maldoso, um caçador invejoso e até a própria mulher raivosa ou descuidada pode empanemar um homem. Geralmente, as mulheres não podem tocar no arco ou na espingarda do marido a menos que esse lhes peça expressamente. Quando elas estão no período menstrual ou próximas do parto, a interdição torna-se absoluta. Nesses momentos, elas também devem evitar o contato com o sangue das presas. O simples fato de uma mulher menstruada passar por cima de um pedaço de carne ensangüentada pode tornar o caçador panema. Por esse motivo, os homens são muito cuidadosos com suas armas. Ao chegarem de uma caçada, eles as colocam longe da vista das mulheres e do alcance das crianças. O jovem caçador, em fase de aprendizado, não pode consumir a carne das primeiras espécies que mata. O desrespeito a essa regra o tornaria panema.

Para obter êxito nas caçadas, atrair certos animais ou se curar da panema, os Ashaninka conhecem uma grande variedade de “plantas mágicas” denominadas genericamente de *iwenki* ou *tshashe*. Algumas vezes, os Ashaninka traduzem esses termos pela palavra “piripiri”. O uso dessas plantas é muito variado. Além da caça e da pesca, existem *iwenki*, por exemplo, para seduzir o sexo oposto. Nas caçadas, algumas dessas

plantas são usadas nas pontas das flechas, outras no olho do caçador para aprimorar sua visão. No Amônia, divulgam pouco esse saber e nem todos os indivíduos possuem informações profundas sobre as espécies a serem usadas. Os pais transmitem seus conhecimentos sobre os *iwenki* para os filhos durante o processo de aprendizado da caçada, mas parte importante é mantida em sigilo pois é propriedade dos grandes caçadores e dos pajés. Uma ampla divulgação enfraqueceria o poder das plantas e poderia tornar o irresponsável panema. A importância dessas “plantas mágicas” é tão grande que algumas não são encontradas na terra indígena e os Ashaninka não hesitam em realizar longas viagens ao Peru em busca desses *iwenki*.

Usando algumas dessas ervas mágicas, um caçador ou pescador panema pode voltar a encontrar os animais e pôr fim ao seu castigo:

Depois dele ficar caçador, adulto, aí tem plantas. Ervas para matar tal bicho, para atrair para os animais não ficarem cismado com você, para você conseguir chegar perto, umas coisas assim. Tem ervas para quando o cara está com panema, enrascado. Então, ele toma um banho e faz uma defumação. Quando sua espingarda não está conseguindo matar, você usa um remédio para a sua espingarda para que ela volte a matar. Com a flecha, é a mesma coisa. Tem tudo isso. A gente tem a parte da caça, a parte da pesca também. Para pescar curimatã, por exemplo, temos um remédio. Nem todas as pessoas sabem disso. Muitas coisas são secretas e cada um guarda os segredos. Existem remédios como o piripiri, o iwenki. No lago, por exemplo, o pescador tem o seu canto. Ele sopra, joga o iwenki dele lá e fica esperando. Então, toda vez que ele vai para o lago, ele fica naquele canto dele e os curimatãs bóiam. Então, tem esses tipos de plantas. Quando você forma uma tocaia, é a mesma coisa. Você forma a tocaia, você sopra. Então toda vez que você vai nessa tocaia, você imita o bicho e ele chega. Outros podem ir lá e não conseguir matar. Agora, tem esses segredos, se você conta para os outros, o poder mágico acaba. É por isso que é guardado em segredo. (Moisés 2004)



7.5. Os animais e seus donos: princípios de ecologia ashaninka



Provedora de parte importante da alimentação, a floresta, a vegetação e os animais que nela habitam, são também um mundo repleto de espíritos muito respeitado. O relacionamento dos homens com esse universo exige o respeito a certas regras.

Para os Ashaninka, muitos bichos não se reduzem a sua condição animal. Eles também são seres espirituais que possuem atributos humanos. A onça, por exemplo, pode ser a encarnação de um poderoso xamã que usa o corpo do animal para dissimular sua aparência. Como indido no mapa de fluxo de caça, os japós, categoria na qual estão incluídos os japiim, são pássaros sagrados e muito respeitados. Eles são considerados ashaninkas e mensageiros de *Pawa* na Terra. Eles auxiliam o xamã em suas atividades de cura. Mesmo sendo visíveis apenas sob forma de pássaro, os Ashaninka afirmam que os japós têm as características da humanidade. Eles vivem

em sociedade de uma maneira semelhante à dos índios, mas não brigam entre si e não conhecem as imperfeições da vida social dos homens. Em síntese, os japós representam uma sociedade ideal, em harmonia com os ensinamentos de *Pawa*, ou seja, a sociedade dos japós é a projeção ideal da sociedade humana, que será sempre imperfeita. De modo oposto aos japós, as cobras, objeto de tabus alimentares, estão associadas ao mundo dos mortos e dos espíritos maléficos (*kamari*). A capivara também pode ser a encarnação da alma de um morto.

Os Ashaninka dizem que os animais possuem um “chefe invisível”, denominado “*txoyatxaki*” ou “*shiyamayri*”. Além de “dono dos animais”, ele também é o “chefe da mata”. Descrito como um ser pequeno dotado de uma força extraordinária, ele vive escondido na floresta e só se manifesta aos humanos quando deseja. Procurando uma equivalência compreensível para os brancos, os Ashaninka afirmam que o “*txoyatxaki*” ou “*shiyamayri*” pode ser comparado ao caipora da mitologia popular brasileira, do qual alguns índios ouviram falar por intermédio dos regionais. Além de cuidar das “árvores de espírito” que existem no mato, o “chefe dos animais” tem o poder de facilitar ou complicar as caçadas, escondendo ou soltando os bichos na floresta:

Tem o chefe de tudo mesmo. Ele é meio invisível, não é qualquer um que o vê. Ele é o *txoyatxaki*. Esse é o que manda em tudo mesmo. Toda onça, queixada... Toda a criação que existe é dele, ele é o dono. Todo bichinho que tem no mato, é ele que comanda tudo. Se ele vê você passar, ele diz “há! Você não vai matar nada hoje!” Você pode topar rastro de queixada, passar no meio do bando, no maior cheiro de queixada, você não consegue ver um! Ele é o chefe! Ele é vivo, ele está no mato mesmo. Ele mora sempre dentro do toco de jarina. É um caboclinho assim, cabelinho aqui... Ele fica dentro do toco da jarina mesmo. Você passa, nem vê ele. Às vezes você está quieto, de repente um pau caiu, é ele que tá bravo! Ele mete o toco do pau, derruba tudo. Ele é pequeno, mas tem força! Ele também cuida das árvores de espírito de mais valor dentro da mata. Ele é como encantado, ele cuida de todo esse encanto, de caça, de árvore, de tudo. Às vezes, você passa um monte de vezes, não consegue ver uma árvore. De repente, você vê: “rapaz, ninguém nunca tinha visto essa árvore aqui!”, a árvore tá lá. Muitas vezes, a pessoa disse “acaba tudo aqui”, mas ainda tem aquela que ele fica guardando, para ninguém

ver, para ninguém acabar. Ele é o chefe mesmo. Ele guarda tudo. A caça, os queixadas, essas coisas assim. Ele fica guardando tudo isso. Ele se chama também shiyamayri. Às vezes você está no mato, aí de repente você vê o mato mexer, você olha, pensa que é uma caça, mas não é. É ele que está passando por ali. (Moisés 2004)

Segundo o xamã Aricêmio, o “*txoyatxaki*” ou “*shiyamayri*” também pode ser referido como “*maninkari*”. Ele cria os animais e regula a caça, liberando os bichos na floresta conforme as necessidades dos índios, mas também em função do comportamento dos caçadores:

Às vezes, quando o pessoal vai caçar, ele vem atrás sem dizer nada e não podemos vê-lo. Podemos ficar andando, andando, andando... Um caçador que entra no mato tem que pedir autorização ao maninkari. Ele fala assim: “Eu quero ser teu amigo, eu quero comida para levar para casa porque não tenho nada para comer”. O maninkari fica ouvindo, não podemos vê-lo, mas ele está ouvindo. Quando você acaba de rezar, você continua a andar e, lá na frente, você encontra caça: um porquinho, um veado... Assim, você pode matar: pan, pan! Você já tem comida porque você rezou, você pediu ao maninkari e ele é teu amigo. Assim, você chega em casa com carne. Não podemos comer só macaxeira, não é? (Aricêmio 2004).

As diferenças entre “*txoyatxaki*”, “*shiyamayri*” e “*maninkari*” não são muito claras. No entanto, podemos afirmar com segurança que o “dono dos animais” tem uma importância fundamental na mitologia ashaninka e estabelece as regras da caçada. Ao controlar os animais, ele também exerce seu poder sobre o caçador que deve adotar um comportamento consciente e responsável.

Assim, os Ashaninka dizem que o “dono da caça” não gosta que os homens “brinquem com os animais”. Quando um índio vai caçar, ele não deve deixar um animal ferido. Caso isso aconteça, o bicho irá se queixar ao dono da falta de habilidade do atirador. O dono curará os ferimentos causados pela incompetência humana e, em represália, poderá reter os animais na floresta durante o tempo que julgar necessário.

Um outro comportamento irresponsável que deixa o “dono dos animais” furioso é “matar para estragar”. Segundo os índios, essa atitude é característica dos brancos que matam mais do que necessitam para comer e

desperdiçam partes do animal. Quando isso ocorre, ou seja, quando um indivíduo mata mais do que é necessário para suprir as necessidades alimentares de sua família e de seus parentes próximos, os Ashaninka afirmam que o “dono dos animais” fica furioso e esconde a caça. A fase de penúria de caça durante as invasões mecanizadas de madeira da década de 1980 também está associada às crenças sobre o “dono dos animais”. Durante esse período, os brancos, ignorantes desses ensinamentos, maltratavam os bichos. Além da carne ser destinada frequentemente ao comércio, as caçadas predatórias desperdiçavam partes importantes dos animais. As falas de Aricêmio e de Moisés deixam esse ponto muito claro:

Um dia, tinha um ashaninka que matava muito. Ele gostava de matar e estragar a carne. Um dia, quando ele entrou no mato, ele não encontrou mais nada. O maninkari que estava escondido apareceu e o ashaninka disse: “Eu estou procurando um animal qualquer para matar e levar para casa”. O maninkari respondeu: “E durante esses dias, por que você estragou a caça? Por que você não ofereceu para os seus parentes? Por que você deixou a carne apodrecer? Você estragou muito, muito. Agora, você vai ter que agüentar com fome”. Assim, o ashaninka foi embora, não encontrou mais nada para caçar, chegou em casa com fome, sem nada. Por isso é que os Ashaninka não podem estragar, eles só devem matar para comer. Por exemplo, nós temos nossas galinhas, não é? Se você mata para estragar, o dono pode ficar com raiva, não é? Quando se mata, tem que se comer tudo (...). Com maninkari é a mesma coisa. Se você estragar, ele esconde a caça. Por exemplo, nesse tempo [durante a exploração madeireira], quando tinha muito branco, já não tinha nem rasto de queixada. Não tinha veado, não tinha anta. Andávamos, andávamos e não encontrávamos nada, nada, nada. A caça tinha acabado porque quando tinha o branco aqui, ele matava, matava e estragava. Quando o branco começou a sair, ficou mais calmo e os animais voltaram (...). Foi maninkari que escondeu a caça porque o branco matava muito e estragava. Como branco sempre faz, não é? Ele tira a carne e estraga a cabeça. (...) Os Ashaninka não estragam a cabeça, não. Eles comem tudo, comem a carne e moqueiam a cabeça. (Aricêmio 2004)

Na época que se matava carne e pele para vender, os queixadas desapareceram. Passou dez anos sem aparecer queixada por aqui. Então, isso é shiyamayri. O dono dele escondeu. Tem história do nosso povo

muito antiga que diz assim: “O queixada, por exemplo, desapareceu. E agora? Aí, um âtawiyari [poderoso xamã] falou que ia se encontrar e conversar com o dono da queixada. Conversou com ele. Ele disse que não dava não, que muitas pessoas estavam judiando com os animais, não matavam e ele é que sofria para curá-los, dar remédio. Como o âtawiyari tinha um poder grande, eles brigaram e o âtawiyari quebrou a cerca onde estava os animais, aí eles saíram. O dono foi atrás, pegou de novo os animais, cercou de novo e disse: “Agora, tá bom. Você leva só esses daí, estes ficam comigo. Mas vocês cuidam direito. Se for matar, tem que matar direito, se não, eu vou pegar tudo de novo. Aí apareceu queixada de novo. Quando os queixadas desapareceram, a gente lembrou muito dessa história. Ficou dez anos aqui sem queixada. Quando a gente começou esse trabalho de preservar, acho que o dono decidiu soltar novamente [risos]. (Moisés 2004)

O desrespeito às regras que governam a caçada torna o caçador *panema* e coloca em risco a segurança alimentar de todos. Essas histórias são amplamente conhecidas e muito respeitadas.. Quando o “dono dos animais” manifesta sua reprovação, o *sheripari* (xamã) entra em cena. O xamã



liga o mundo visível ao mundo invisível; e, é o único capaz, graças ao seu trabalho espiritual, de tirar esse tipo de panema e restabelecer o equilíbrio do universo. Com ajuda do *kamarãpi*, ele entra em contato com as forças invisíveis e pede ao “dono dos animais” para perdoar, mais uma vez, os erros dos imperfeitos humanos e liberar novamente os animais na floresta. O caçador irrefletido deverá mostrar sua boa vontade e cumprir uma série de deveres, variáveis em função da transgressão cometida. O ritual de cura pode ser longo e penoso: restrições alimentares, abstinências sexuais, etc. Em casos de repetir o comportamento, o tratamento não é garantido.

Hoje, os Ashaninka afirmam que os animais voltaram a povoar as florestas da terra indígena porque os brancos saíram da área. Também dizem que o “dono dos animais” está amável e tolerante porque os caçadores exercem suas atividades com responsabilidade, respeitando as normas da caçada.

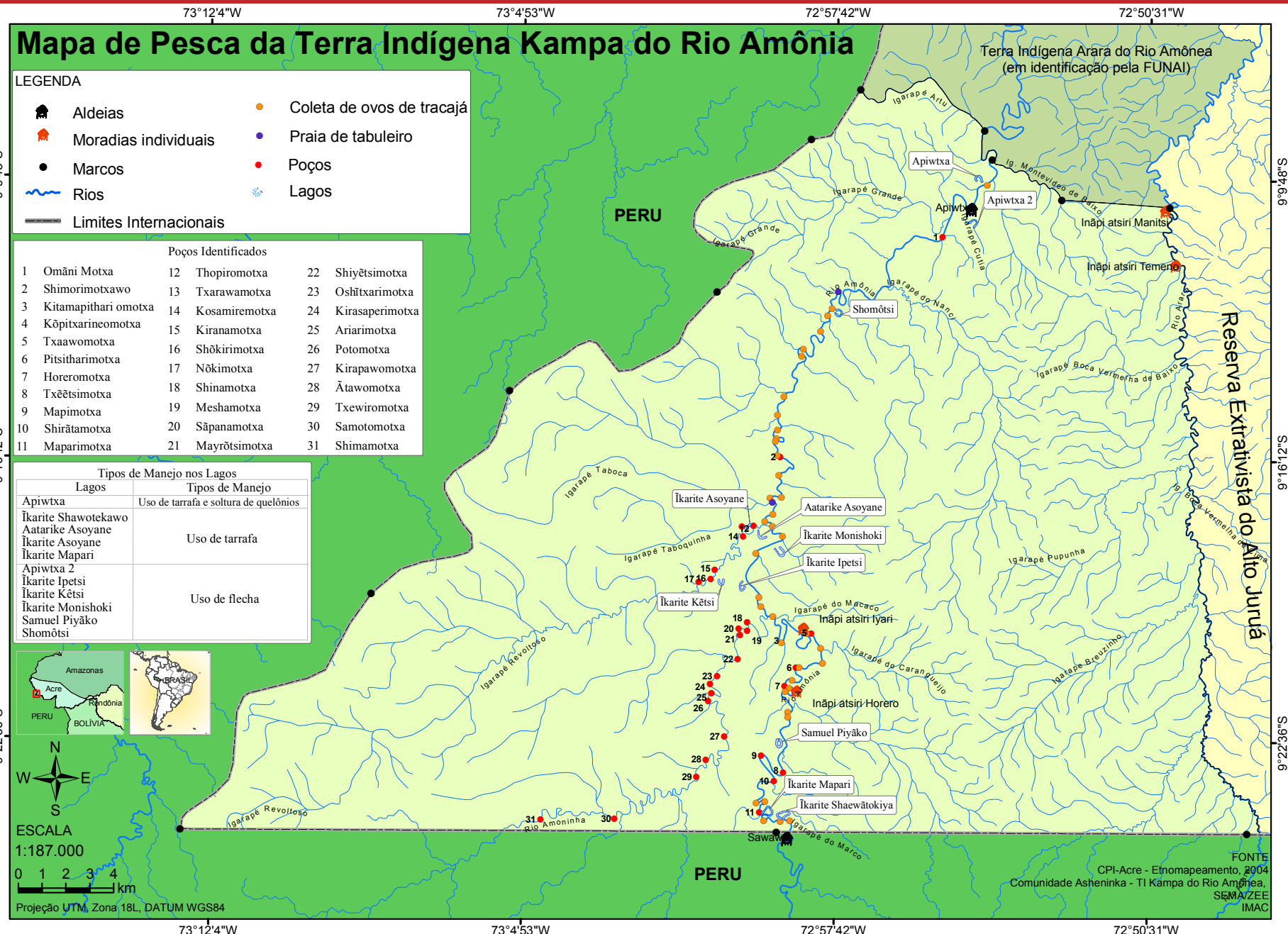
Essa rica mitologia ashaninka ensina o cuidado e o respeito que os homens devem ter com a fauna. Assim, o manejo sustentável da caça está intimamente ligado a toda a cultura ashaninka, tanto em seus aspectos práticos, como em sua dimensão simbólica.



8

Mapa de pesca

Cloude Correia, José A. Viera Pimenta



As características ambientais da bacia do rio Amônia e sua rica ictiofauna, ou fauna aquática, foram elementos importantes para o estabelecimento dos Ashaninka na região. O Amônia, principalmente seu curso médio e alto, foi pouco afetado pela colonização branca até a década de 1970 e oferecia condições ideais para o modo de vida dos índios Ashaninka: ele é rio médio, com uma grande diversidade de peixes, praias abundantes e muitos tracajás.

Como a caça e o extrativismo, a pesca é uma atividade essencial para os Ashaninka. Ela é praticada o ano todo, mas com uma intensidade muito maior no verão, entre os meses de junho e outubro, quando as águas dos rios e igarapés estão em seu nível mais baixo. Além do menor volume de água facilitar a atividade pesqueira, os Ashaninka afirmam que é também durante esse período que o peixe está gordo e mais saboroso.

No mapa de pesca, além das informações comuns aos demais mapas, foram inseridos pelos Ashaninka dados sobre praias com coleta de ovos de tracajá, lagos, poços e remansos utilizados para obtenção de alimentos. Poços e remansos são sinônimos usados para nomear aqueles lugares ao longo dos rios e dos igarapés onde os Ashaninka costumam pescar.

8.1. A classificação dos habitantes das águas

Como para os animais da floresta, o detalhado levantamento realizado pela antropóloga Margarete Mendes e pelo líder Moisés para a Enciclopédia da Floresta permite apresentar a classificação ashaninka dos animais aquáticos. Sem aprofundar essa rica e complexa classificação, as informações, a seguir, retomam, essencialmente, as linhas gerais desse trabalho.¹

Os habitantes das águas são chamados genericamente pelos Ashaninka de “*hinyawere*”. O termo “*shima*” significa literalmente “curimatã”, mas também é usado para se referir genericamente aos peixes ou a categoria mais restrita dos peixes médios e grandes de escama. A palavra “*txarawa*” designa o surubim, em seu sentido específico, mas também pode ser usada para falar dos peixes de couro, de modo geral.

Para classificar a fauna aquática, os índios utilizam critérios como o hábitat, a morfologia e o tamanho. A partir desses critérios surgem diversas categorias que podem se cruzar. Os seres das águas encontrados, principalmente, nos lagos e igapós são chamados de “*inkariwere*”. Nessa categoria encontramos peixes como: *shwayriki* (espécie de piaba) e *irãyo* (mocinha). Além desses e outros peixes, também incluem essa categoria: *Kopiso* (tartaruga-de-igapó), *kosaniri kisari* (jacaré-preto) e *nōke* (sucuri). Todos eles habitam preferencialmente esses lugares.

A palavra “*hinyatenewere*” designa a ictiofauna que freqüenta, sobretudo, os igarapés. Essa categoria genérica inclui, por exemplo: *oshero* (siri), *awitxari* (espécie de caranguejo), *mereto* (piaba), etc. Muitas espécies também vivem nos igarapés sem ser necessariamente *hinyatenewere*, pois seu hábitat preferencial é o rio ou os lagos. O rico conhecimento dos Ashaninka sobre a fauna dos igarapés identifica ainda as espécies que ocupam preferencialmente a boca (*kirinka*) desses cursos de água e aquelas que freqüentam, sobretudo, as cabeceiras (*katōko*). Entre as primeiras, encontramos, por exemplo: *arearitsi* (jundiá), *kenpitsi* (bode), *maaki* (piranha),

sepa (sardinha), *oyrōtsi* (caranguejo), *shima* (curimatã). Entre as segundas, os Ashaninka identificam: *awitxari* (espécie de caranguejo), *poyshi* (espécie de mandim), *samoto* (espécie de bode), etc. Algumas espécies são ainda encontradas tanto na nascente, como na boca dos igarapés: *kito* (camarão), *mereto* (piaba), *oshero* (siri), *kosaniri* (espécie pequena de jacaré), *tsiweta* (arraia), *nōke* (jibóia) e outros.

Do ponto de vista morfológico, a fauna aquática é classificada em três categorias: *pentakitsinkari* (animais com escama), *kākimereki* (animais com couro: mandins, surubins, botos, arraias, etc.) e *takintsi* (animais de casco ou casca). Dentro dessas classes gerais, ainda existem várias divisões. Por exemplo, a primeira categoria é dividida em *shima* (peixes médios e grandes) e *mereço* (peixes pequenos). A classe *shima* inclui: *shima* (curimatã em seu sentido literal), *maaki* (piranha), *toora* (pescada), *shimaniri* (casca-grossa), *irãyo* (mocinha), etc. A classe *mereto* inclui: *asana* (sabão), *tōto* (saburu), *kapararo* (sardinha), *shwayriki* (piaba), etc. Dentro da categoria *kākimereki*, existe a classe *txarawa* que designa os peixes grandes com couro como *omani* (jundiáçu) e *txarawa* (surubim). Ainda na categoria *kākimereki*, existem as classes separadas: *tsiweta* (arraias e suas subespécies) e *koshoshika* (boto). A categoria *takintsi* inclui tartarugas, alguns peixes, siris, camarões, ostras, caramujos e os jacarés. Essa categoria também comporta várias subdivisões: *kenpitsi* (bode), *shenpiri* (tracajá), *oyōtsi* (caranguejos e siris), *totsiroki* (caramujos), etc.

8.2. A importância das praias: coleta de ovos de tracajá e andanças estivais

Uma das atividades prediletas dos Ashaninka é a coleta de ovos de tracajás nas praias do rio Amônia no período estival. Essas andanças são uma prática tradicional de muitas famílias que viajam durante semanas e meses pelos rios e igarapés, trocando suas residências na aldeia por acampamentos provisórios nas praias, alimentando-se de ovos de tracajá, peixes e frutas. Embora a maioria dos Ashaninka permaneça nos limites da terra



Acampamento Ashaninka na beira do rio Amônia

indígena, algumas também aproveitam essas andanças de verão ligadas à atividade pesqueira e a coleta de ovos de tracajá para visitar parentes no rio Breu ou no Peru.

Nas praias, a gente come ovos de tracajá, caranguejos... São coisas que só tem naquela época ao longo do rio. Então, a pessoa vai andando, vai comendo, curtindo a praia. Vai dormindo, tomando banho... Podemos passar um mês, dois meses, três meses... O pessoal fica dentro da área geralmente. Também é o momento de você visitar parentes em outros lugares. É fácil você construir o seu taipiri. Você encontra lenha boa em todo o canto. No inverno, não, é difícil. Então, as pessoas aproveitam também para visitar outras comunidades. Você passa um mês andando para chegar, passa outro mês voltando. Pode ir até o Breu, o Envira, o Peru, até o Dulce Gloria. Pode ir até o Ucayali. O Ucayali não é longe daqui. Em uma semana, você pode chegar lá. Você pega o Revoltoso ou o Taboca, sai no Tamaya e desce para Pucallpa e sai no Ucayali. É a mesma distancia que daqui para Cruzeiro. (Moisés 2004)

Ao falar sobre a utilização das praias, além de mostrarem as diversas atividades relacionadas com a prática da pesca e da coleta de ovos de quelônios, os Ashaninka ressaltam, ainda, a importância de manterem o uso das praias como uma atividade secular, quando os jovens têm a oportunidade de aprenderem a pescar, fazer acampamentos de pesca e coletar sementes de árvores nativas, usadas para o reflorestamento e para o comércio. Como mencionado por Moisés:

A época em que nós vamos para as praias também é a época em que estamos tirando sementes, isso também é uma aprendizagem para os jovens, porque eles aprendem a pescar, fazer acampamentos e a coletar as sementes que usamos. (Moisés 2004)

Contrariamente à caça, atividade exclusivamente masculina, a pesca reúne ambos os sexos. Seu aprendizado é realizado muito cedo. Na época do verão, nas proximidades da aldeia, é comum encontrar crianças de quatro ou cinco anos fazendo sua iniciação à pesca. Geralmente, elas são acompanhadas por um irmão ou primo mais velho, o pai ou um tio. O aprendizado das meninas é um pouco mais tardio, podendo também ser feito pelas mulheres de sua parentela. Provedora de uma parte importante da dieta ashaninka, principalmente no verão, a pesca também possui um caráter de divertimento e brincadeira, lúdico, apreciado por todos. Se muitos homens se dedicam à caça, praticamente todos os Ashaninka, homens e mulheres, pescam.

Para praticarem a pesca na época de verão, atividade realizada por todas as famílias, os Ashaninka se organizam para evitar que a aldeia fique desprotegida, sem moradores. As famílias revezam-se nas pescarias, mantendo sempre algumas na aldeia enquanto outras estão nas praias. Nas palavras de Moisés:

Como temos uma área grande para cuidar, nós fazemos uma divisão: vai um e passa um tempo na praia e quando ele volta vai outro e passa mais um tempo e fazemos todo o tempo assim, porque não dá para sair todo mundo e deixar a comunidade só. (Moisés 2004)

Como podemos observar no mapa de pesca, em alguns casos, as praias com coleta de ovos de quelônios coincidem com a localização dos poços e remansos, mas, geralmente, situam-se em locais distintos. Os poços

¹ Para uma classificação mais detalhada, ver o artigo de Mendes e Piyāko (Carneira da Cunha e Almeida, 2002: 450-452). Realizado com outras comunidades ashaninka do Alto Juruá, o livro de Lenaerts (2004) também apresenta informações sobre as categorias ashaninka associadas à fauna de modo geral.

mais importantes são os mais próximos da comunidade e os mais frequentados. Nos lagos, por sua vez, embora a pesca seja praticada, não há coleta de ovos, apenas nas praias existentes nas margens dos igarapés e rios.

A atividade de pesca está conjugada, ainda, com a extração de frutas da floresta. Como algumas frutas apenas são possíveis de serem consumidas no verão e nascem somente nas praias, eles aproveitam para extraí-las durante suas pescarias:

Tem algumas frutas que só dão nessa época e na praia, por isso também vamos para as praias e colocamos a meninada para pegar as frutas. (Moisés 2004)

8.3. O valor do peixe e as técnicas de pesca

A importância das pescarias para os Ashaninka não se limita às várias práticas realizadas concomitantemente, mas também por serem os peixes animais prediletos para o consumo. Mesmo havendo animais de grande porte que poderiam abastecer as famílias com proteína por um período maior, os Ashaninka valorizam muito a qualidade da carne consumida. Por isso, os peixes são muito apreciados por eles:

Nós temos alguns animais que não comemos muito, por exemplo, a anta. Se um Ashaninka vê uma anta e um nambu ele prefere matar o nambu, porque o nambu é mais gostoso. E comemos o queixada e o veado e outros que não comemos como a capivara, o jacaré que para nós virou praga nas margens dos rios. O que nós preferimos é o peixe, por isso que na época de verão nós saímos para pescar. (Moisés 2004)

Rios, igarapés e lagos oferecem uma grande variedade de peixe. Atualmente, o peixe grande tornou-se mais raro. Curimatã, traíra, mandim, piaba, bode são os peixes mais comuns. O surimbim é menos frequente e não existe mais pirarucu no Amônia. Algumas espécies, como o jundiáçu, só são encontradas no rio, outras, como a mocinha, são mais frequentes nos lagos. Nos lagos também existe uma espécie de bode e um tipo de piau que não são encontrados no rio. Segundo os Ashaninka, os peixes dos



Mariscando no rio Amônia

lagos e igapós possuem sabor específico e são muito apreciados.

De modo geral, são muitos os tipos de peixes consumidos pelos Ashaninka, sendo que existem alguns mais valorizados que outros, caso do curimatã:

Nós comemos quase todo tipo de peixe, mas existem alguns que ninguém come. Entre os que comemos, temos os preferidos, como o curimatã. (Moisés 2004)

Obviamente, há uma variação quanto ao gosto alimentar entre os indivíduos, podendo não ser o curimatã o preferido de todos. Mas ele é um dos mais apreciados pela maioria. De modo geral, os Ashaninka afirmam que os peixes cascudos como o bode e o curimatã são os prediletos. Poucos peixes são objetos de tabus alimentares. A angüila também é pescada, enquanto a raia é consumida por poucos. Um peixe pequeno, que os Ashaninka chamam de “*inhari nõke*” (espelho da “cobra grande”) e que é conhecido regionalmente como “peitudinha”, é muito respeitado e não é consumido. Os Ashaninka dizem que ele é encontrado nos remansos e é

considerado o companheiro da “cobra grande”. Em razão da mitologia que lhe é associada, o jacaré é raramente consumido.

As técnicas usadas pelos Ashaninka para pescar são variadas. Em geral, as famílias utilizam tarrafa, arpão, anzol ou flechas. Esses instrumentos são de vários tipos e tamanhos em função do peixe que se pretende capturar. Existe, por exemplo, flechas especiais para o curimatã, outras para o jundiá, etc. Se a grande maioria dos Ashaninka pesca, encontramos uma divisão sexual quando se leva em consideração as técnicas usadas. Assim, a pesca com arpão e com arco e flechas são atividades, essencialmente, masculinas. Os Ashaninka do rio Amônia também praticam o mergulho para capturar peixes grandes, mas não usam malhadeira. No verão, as pescarias coletivas, que juntam várias famílias e que podem se estender por dias e semanas a fio, ainda são praticadas.

8.4. Algumas crenças associadas a pesca

Como em outras dimensões da vida indígena, a relação dos Ashaninka com a fauna aquática é mediada pela cosmologia e por um universo elaborado de crenças. Como apresentado no mapa de hidrografia, a *nõke* é considerada a “mãe das águas”. Sob seus cuidados estão todas as espécies aquáticas. O jacaré, raramente consumido pelos Ashaninka, também ocupa um lugar de destaque nas crenças indígenas relativas ao mundo aquático. Segundo eles, o “jacaré grande” é um companheiro da *nõke*. Ele cuida de alguns peixes de couro como o bacu, enquanto a cobra prefere se dedicar aos peixes de escama: curimatã, piau, etc.

Os Ashaninka também afirmam que usam vários “remédios” naturais para facilitar a captura dos peixes. Como para a caça (ver mapa de caça), a atividade pesqueira é sujeita à panema e é regulada pelas crenças nativas. Os peixes, principalmente os mais importantes e mais saborosos, têm seus *iwunki* e *tschashe*. Os Ashaninka são muito discretos sobre seu universo simbólico e divulgam pouco os conhecimentos associados a essas crenças, muitas vezes tratados como segredos. Eles se limitam a dizer que o *iwunki* é uma espécie de batata, plantada por eles no roçado ou no quintal da



casa. Existem vários tipos de *iwunki*, cada um possui funções específicas. *Tschashe* é o nome genérico para uma categoria de ervas com propriedades mágicas encontradas na floresta, mas que também podem ser cultivadas. Existe, por exemplo, um *iwunki* para pegar os curimatãs. Ao usar esse “remédio”, o pescador deve cumprir uma série de prescrições. Ele não vai poder comer o rabo e a cabeça do peixe, só a parte do meio. Os peixes usam o rabo para se movimentar e o olho para a visão. Evitando o consumo dessas partes do corpo do curimatã, os Ashaninka consideram que o pescador impede que o animal fique “cismado”: ele se previne da panema.

Como em relação à caça, as mulheres menstruadas não podem pegar nos instrumentos de pesca: arco, anzol, tarrafa, etc. Da mesma forma, as crianças que estão iniciando sua atividade de pesca não podem comer os primeiros representantes de cada espécie capturada. Elas devem entregar o seu pescado para os outros e alimentar-se do pescado desses. Caso contrário, a criança se tornará um pescador infeliz e preguiçoso.

8. 5. O manejo da pesca

Antigamente, os Ashaninka pescavam com venenos obtidos de vegetais da floresta. Eles conhecem várias espécies venenosas que servem para a pesca. As mais citadas são a *oaca*, o tingui e o barbasco. Esses venenos tiram o oxigênio da água, facilitando a captura do peixe. O conhecimento indígena sobre venenos vegetais é imenso. Existem várias espécies de tingui, por exemplo: a *oaca* é mais fraca que o tingui ou o barbasco. Este último é considerado muito forte. O veneno mais poderoso é chamado de “*kunhape*”. Como os outros, ele é uma espécie cultivada e pode até matar pessoas.

Esses venenos eram colocados nos igarapés, nos lagos, nos rios e em alguns remansos. A partir do final da década de 1980, a partir da luta pela demarcação do território, os Ashaninka pararam de usar venenos que geravam danos consideráveis para os peixes e as águas. Mas ainda procuram preservar a semente da *oaca* como parte de sua cultura.



Tingui

A nossa comunidade acabou com toda a *oaca* que tinha e deixou só a semente por que é uma planta da nossa tradição e ninguém queria perder. Mas não tem *oaca* suficiente para se colocar em um rio ou em um igarapé. Cada família vai ter no máximo dois pés para não perder a semente. (Moisés 2004)

Nós usávamos muito o barbasco, só que a comunidade também acabou com ele. Esse veneno era um dos mais fortes que tinha. (Moisés 2004)

Muito antes de contarem com o apoio de setores do governo e da sociedade civil, os Ashaninka iniciaram um longo trabalho de recuperação dos recursos naturais de seu território. No âmbito da pesca, essas ações se traduziram no manejo dos tracajás e dos peixes.

O tracajá é um animal muito apreciado e seu manejo faz parte de uma das maiores preocupações do povo ashaninka. A comunidade Apiwtxa intensificou o manejo do tracajá na década de 1980 quando começaram a perceber que as invasões madeireiras causavam o progressivo desaparecimento da espécie. Por conta própria, os Ashaninka iniciaram uma coleta seletiva de ovos de tracajá, mantendo algumas praias como zonas de refúgio para a reprodução do animal. Em 2002, já participando dos cursos de formação dos agentes agroflorestais, eles deram contribuições aos demais agentes no tema manejo e criação de quelônios e deram importante apoio técnico ao currículo de sua formação. Com apoio do IBAMA e da FUNAI, construíram um açude para aumentar essa população:

A gente fez um longo trabalho sozinho, por conta própria com os quelônios (...). No começo, a gente pediu para a comunidade não arrancar as covas. Durante 12 anos, a gente arrancava uma cova, deixava outra, mas não adiantava nada. A comunidade também fazia um ano a coleta de ovos, outro ano deixava na natureza. A comunidade concordou em não arrancar mais nenhuma cova para comer. Depois cavamos dois açudes com o apoio da FUNAI e do IBAMA. A gente começou a tirar todos os quelônios para criar e solta-los a partir de 60 dias. Colocamos 900 filhotes. 50% ficaram na comunidade, 50 % largados no rio. Agora nós temos um resultado. Agora, estamos querendo abrir de novo para a comunidade. Agora que já temos muitos. Já tivemos uma grande recuperação. (AAFI Benki 2004)

Em cima de todo o trabalho de manejo que estamos fazendo, o tracajá foi uma das nossas maiores preocupações. Antigamente eu via o meu pai falando que tinha muito tracajá e hoje não tem mais. Isso estava virando história porque estava acabando. As crianças só ouviam falar. Já faz três anos que estamos fazendo um manejo de criação e já estamos com um resultado de três mil filhotes de tracajá. A partir do ano que vem, nós vamos manejar apenas com os tracajás que temos nos tanques e vamos deixar as trinta matrizes que temos nos rios se reproduzirem de forma natural. Nosso projeto é que, daqui a cinco anos, estaremos com duas mil fêmeas botando ovos. Cada fêmea bota em média trinta ovos. Se isso acontecer, nossa comunidade vai ter ovos para comer a vontade. (Moisés 2004)

Desde 2002, os Ashaninka reúnem, na praia do Tabuleiro, os ovos de tracajá de todas as praias para chocar. Depois disso, eles são colocados nos açudes antes de serem soltos nas águas do rio, dos igarapés e dos lagos. Conjugadas, essas iniciativas reverteram o quadro pessimista que se desenhava no rio Amônia e evitaram a extinção da espécie. Hoje, os traca-



Manejo de quelônio pela AAFI Benki - 2002.

jás começaram a repovoar as águas e as praias da terra indígena.

Além do tracajá, pensando em várias formas de realizar o manejo de peixes, os Ashaninka visualizaram a construção de açudes como uma alternativa para aumentar a quantidade desses animais na região. Em 2005, eles contaram com o apoio do Governo do Estado do Acre na construção de seis açudes na comunidade Apiwtxa e no fornecimento de 26 mil alevinos de tambaqui. Nesses açudes, os Ashaninka também colocaram tilápias e curimatãs. Atualmente, esses açudes são utilizados exclusivamente para a criação dos peixes.

Os Ashaninka também pretendem realizar o manejo de tartaruga, outro animal ameaçado de extinção na região. Assim como fazem com os tracajás, eles objetivam repovoar o rio, soltando uma parte dos animais. É importante salientar que todas essas iniciativas beneficiam não apenas os Ashaninka, mas toda a população ribeirinha da região. No caso dos tracajás, por exemplo, os resultados positivos já começaram a ser notados, sendo possível encontrar alguns até mesmo próximos à cidade de Marechal Thaumaturgo:



Manejo de Jabuti pelo AAFI Benki - 2002.

Nós vamos criar as tartarugas e os tracajás durante certo tempo e depois soltamos a metade, assim como já estamos fazendo com o tracajá. Nós pegamos os ovos de tracajá e colocamos para chocar, quando eles nascem e atingem quatro a cinco meses nós soltamos uma parte. Para se ter uma idéia do nosso trabalho, já foi encontrado tracajá em Marechal Thaumaturgo. Fomos nós que os soltamos. (Moisés 2004)

8.6. As ameaças externas: o equilíbrio do mundo aquático em perigo

Enquanto os Ashaninka procuram se prevenir contra uma futura escassez da fauna aquática, proibindo o uso de plantas venenosas e desenvolvendo o manejo do tracajá e de peixes, as invasões dos madeiros peruanos põem em risco as suas iniciativas. Segundo os Ashaninka, os invasores colocam veneno nas águas. Eles usam principalmente o tingui e a *oaca*, mas também são suspeitos de utilizarem venenos mais fortes:

Normalmente é o tingui e a *oaca*. Nós não sabemos direito quais eles estão usando porque existem outros venenos na mata que são mais fortes que esses. A quantidade de peixes mortos nos rios indica que eles estão usando muito veneno. Dessa forma eles estão prejudicando o trabalho que nós estamos fazendo, por exemplo, no Amoninha. Nós estávamos muito contentes com o resultado que estava acontecendo lá e, de repente, eles colocam veneno e acabam com os peixes. (Moisés 2004)

No Amônia, eles colocaram veneno industrial que matou milhares de peixes. Passou muito peixe morto por aqui. Na época do verão, eles represavam o Amônia no Peru para atravessar a madeira. A parte de baixo secava e os peixes ficavam morrendo da barragem para baixo. (Moisés 2004)

Ao colocar venenos nas cabeceiras dos principais cursos hídricos que cortam a terra indígena, os invasores peruanos acabam prejudicando os Ashaninka que residem mais abaixo, dificultando suas atividades de manejo. Além de gerar uma diminuição no pescado, o impacto das invasões também é visível na saúde dos índios. Recentemente, como relatado por Moisés

durante uma das oficinas de etnomapeamento, muitas pessoas na aldeia adoeceram por causa do uso exagerado de veneno utilizado pelos peruanos:

O rio onde manejamos o peixe é o Tawayá. E, recentemente, ele sofreu uma invasão pelo lado do Peru e os brancos jogaram veneno. Mataram muito peixe, não conseguiram levar tudo, jogaram muitos fora. A nossa dificuldade maior foi que muitos peixes apodreceram no rio e muitos de nós não temos cacimba e aproveitamos a água do rio para beber. Apareceu muita criança com diarreia e percebemos que foi por causa do veneno que jogaram na parte de cima do rio. Nós também fomos prejudicados no manejo do tracajá. Eles pegaram cerca de vinte covas de ovos perto da nossa área e a nossa expectativa de aumentar não deu certo devido a essas vinte covas que eles pegaram. Isso dificulta o nosso trabalho. (Moisés 2004)

Soma-se aos impactos causados pelas invasões, a crescente redução de peixe no rio Amônia e seus afluentes, devido à pouca ocorrência do fenômeno da piracema: esta diminuição é resultante da intensificação da atividade pesqueira predatória dos moradores brancos da região. Em décadas anteriores, uma grande diversidade de peixes subia o rio Amônia para se reproduzir nas suas cabeceiras. Mas, atualmente, esse fenômeno está deixando de acontecer. Com muita preocupação, Moisés fala sobre mais esse problema:

Tem essa parte da piracema, que está ficando para a história ou já ficou, pois faz 10 ou 15 anos que não se vê mais piracema aqui. Antes se via piracema no rio e peixes de muitas variedades: curimatã, mocinha, piau, surubim, pirapitinga, mandim, caparari, pinoá, pintadinha, entre outros. Nesta época de verão, eles estariam passando pelo rio em abundância. Hoje não temos nada. Tudo isso acontece por causa da população que vem aumentando. Um exemplo é a foz do rio. Nessa época de subir peixe, o rio é praticamente tampado. As pessoas pescam o dia todo, deixam rede tampando o rio e os peixes não sobem. Antes se via tanto peixe, que até dava medo. A pirapitinga foi um dos primeiros peixes que acabou. Faz uns 15 a 20 anos que essa espécie de peixe não sobe mais. O surubim também desapareceu. De todos os peixes que subiam, ficou somente o mandim. No ano passado só subiu piaba e curimatã,

mas são bem pequenos e as pessoas não conseguem pegar. Então hoje não tem mais piracema, acabou tudo. (Moisés 2004)

Assim, a drástica redução do fenômeno da piracema deve-se às práticas de pesca realizadas fora da terra indígena, muitas vezes de forma ilegal. O problema fica mais visível na região do rio Amônia devido à sua proximidade com as cabeceiras do rio Juruá, onde atividades de pesca são intensas. Como os peixes são capturados por muitos pescadores ao longo desse rio, inclusive para o comércio, os peixes não chegam até às cabeceiras para se reproduzirem. Por esse motivo, os Ashaninka colocaram em seu plano de gestão territorial e ambiental a implementação do comitê de bacia do rio Amônia como mais uma articulação no controle das águas e conseqüentemente dos peixes. Preocupados com as atividades de pesca no alto rio Juruá, Moisés ressalta:

Hoje, até a parte do Juruá está afetada. Surubim só tem até um certo ponto, chega até Cruzeiro do Sul. Pirapitinga nem chega a Cruzeiro. Os pescadores andam com frigorífico dentro da balsa, como o Orlei Cameli que vem pescando desde baixo e acaba com todo o peixe. Num ano desses, vi vários caminhões cheios de surubim que eles pegavam, cortavam o filé e mandavam para fora. Com isso, acaba tudo. Quando o cardume chegava no Juruá, os pescadores já vinham acompanhando até acabar.

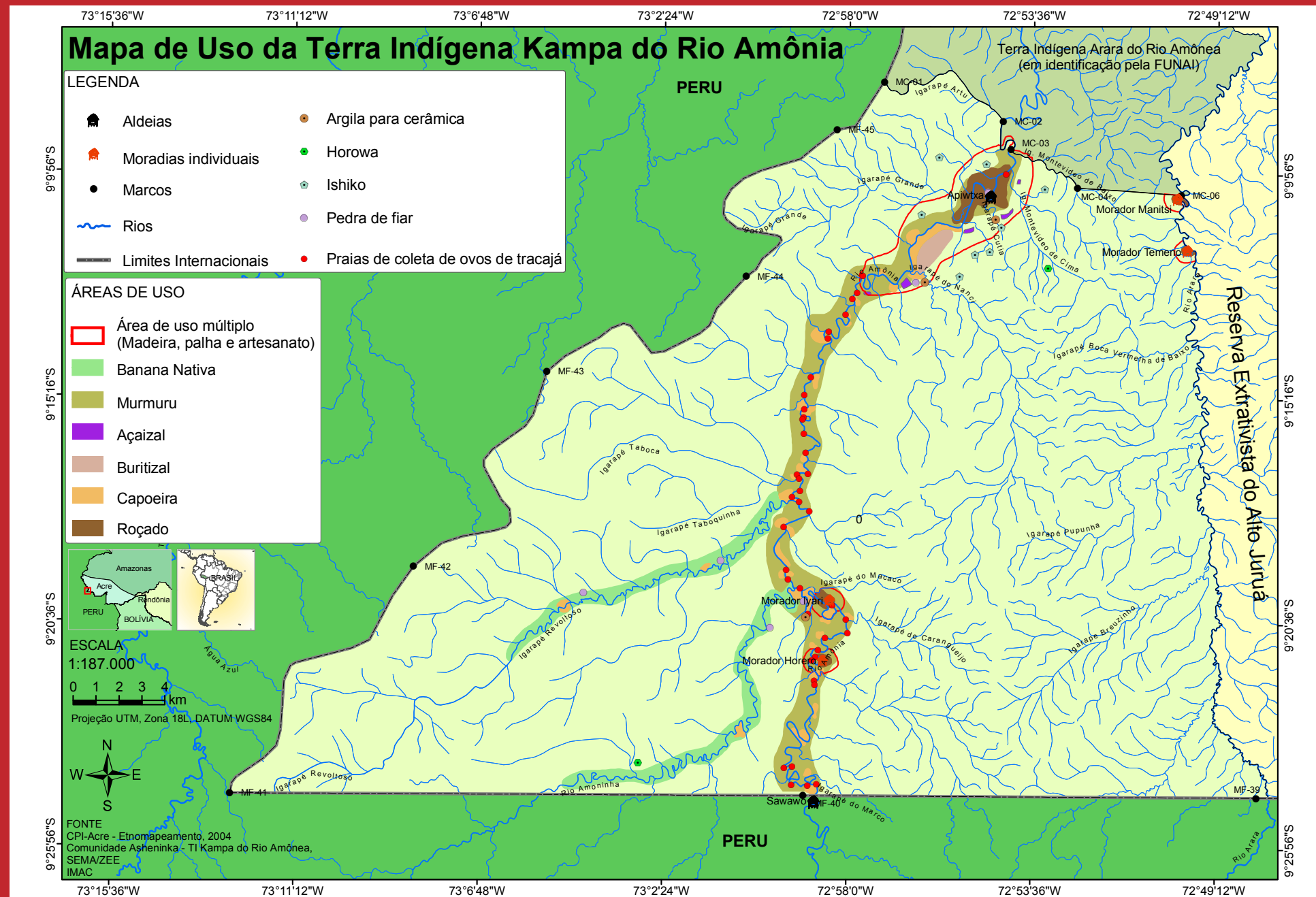


Depois voltavam para pegar outros. Em Cruzeiro do Sul, as pessoas vêm até Marechal Thaumaturgo acompanhando o cardume de mandim, que é o que tem em grande quantidade. Agora também está acabando. No Juruá, o cardume está ficando escasso. Em Cruzeiro, esse ano ninguém tem notícia de peixe. Antigamente nós víamos tantos cardumes de mandim, que fazia até medo pisar dentro da água. Tinha tudo isso e hoje acabou. O peixe que mais sobe é aqueles cascudos. Está ficando difícil e para manejar tudo isso precisa de muitas coisas. Se no Juruá está escasso, você imagina aqui, pois as pessoas tampam na foz e não deixam os peixes passarem. (Moisés 2004)

Conscientes do perigo da pesca predatória e da poluição das águas que levam à escassez de peixe, os Ashaninka vêem as atividades de manejo de pesca como a garantia de um futuro melhor:

Esse trabalho que estamos realizando visa o futuro, nossa preocupação é de que falte o peixe. A nossa população está aumentando e teremos que ter uma fartura no futuro. (Moisés 2004)

Com a redução da piracema, conseqüência da pesca predatória, e com as invasões ocorridas na terra indígena, as iniciativas indígenas de manejo têm sido consideravelmente dificultadas. Caso nenhuma providência seja adotada para apoiar, divulgar e proteger o manejo feito pelos Ashaninka, o futuro das águas do Amônia, de sua fauna aquática e, de modo mais amplo, de toda a bacia e população do Alto Juruá, continuará ameaçado.



9 Mapa de uso dos recursos

Cloude Correia, José A. Viera Pimenta



A histórica ocupação dos Ashaninka na região do rio Amônia permitiu a eles elaborarem, durante as oficinas de etnomapeamento, o mapa de uso dos recursos, identificando habitações e áreas de uso da aldeia Apiwtxa para suas atividades cotidianas. Foram registradas praias de coletas de ovos de tracajá, roçados, capoeiras, áreas de banana nativa, áreas de coleta de murmuru, açazais e buritizais. Algumas dessas informações constam também no mapa de vegetação, como os açazais e os buritizais. Os Ashaninka também usam muitos recursos da terra indígena para a confecção de seus artesanatos.

Ao considerarem a importância do mapa de uso dos recursos, os Ashaninka ressaltam o seu valor para o planejamento da ocupação que realizam na terra indígena. Para eles, uma das grandes contribuições desse mapa é a possibilidade que proporciona de melhorarem a organização das áreas que serão ou não utilizadas com plantios ou com a extração de produtos da floresta.

Maria Dorinete fala sobre a relevância do mapa de uso dos recursos e do etnomapeamento como um todo:

Sobre essa oficina que a gente fez agora vai ajudar muito porque nós vamos poder localizar os cantos que estão sendo trabalhados, os cantos que estão sendo invadidos por essas pessoas, pelos brancos de fora. A gente vai tirar um canto reservado onde nós não podemos mexer, porque é onde tem mais medicina. Vamos deixar reservado para não fazer roçado, outros cantos para fazer manejo, isso tudo vai ajudar a gente. Esse etnomapeamento vai ajudar. (Maria Dorinete 2004)



Sabendo da relevância do mapa de uso dos recursos, o professor Bebito fez uma longa exposição: apresentou os principais aspectos existentes nele durante a segunda oficina de etnomapeamento, quando todos os mapas foram corrigidos e complementados. Ao descrevê-lo, Bebito menciona as áreas de uso, de extração de murmuru, de criação de abelhas, de extração de “banana nativa”, de roçados, de capoeiras, de habitações, entre várias outras:

A gente trabalhou no mapa de uso. A gente acabou fazendo aqui a demarcação da área de uso, de onde a gente tira alguns recursos para construção de casa, artesanato, canoa e etc. A gente teve olhando as áreas onde a gente faz a coleta de murmuru, de mel de abelhas, também a área de pastos, de bananas nativas, aqui no igarapé Asoyane e no Tawayá. Também nas outras aldeias mais para cima do Tawayá, onde a gente teve localizando algumas terras e seus roçados do entorno e onde é área de roçados, de tirar materiais para a construção de canoas. A gen-

te também localizou as capoeiras antigas que têm aqui no rio Amônia, tanto de branco que habitaram aqui antigamente, quanto de indígena e de pessoas que ainda habitam no Amônia, só que mudaram de canto, de colocação. Então, no mapa de uso, foi mais ou menos isso que a gente fez, localizar a aldeia e alguns outros tipos de uso, como no caso da horoa e do kamarãpi. A gente teve conversando muito sobre os recursos que a gente usa para fazer artesanatos. A gente acabou fazendo uma pequena lista de alguns deles, principalmente das sementes que a gente tira da floresta. As que estão distantes, mas também as que estão aqui perto, nas margens dos rios, nas capoeiras. Tem muita semente que a gente usa para fazer os artesanatos. Foi mais ou menos o que a gente fez. A gente acabou discutindo sobre o uso de madeira para fazer canoas. A gente não faz canoas o tempo todo e não tem uma área definida para a gente fazer as canoas. Essa área que a gente marcou é uma área que a gente usa, mas são para outros recursos, como para fazer pintura dos artesanatos. No caso da canoa foi uma coisa maior. A gente discutiu o uso das árvores para fazer a canoa. (...). A gente acabou achando que a área para fazer canoa seria a terra toda. Onde as pessoas acharem uma árvore para fazer canoa, elas vão lá e fazem a sua canoa. Também não é uma coisa que faz muito estrago, a canoa só é feita para o uso da pessoa. Se o cara faz uma canoa, ele usa ela por uns seis a sete anos se ele tiver cuidado de amarrá-la, porque senão o branco, ele vai lá, pega e fica com ela. A gente também acabou fazendo uns pontos de coleta. Uma questão discutida foi a área onde a gente coleta os cocos de murmuru, é mais nas várzeas dos rios e de alguns igarapés. A gente também não coleta no centro da mata. A gente pensa mais ou menos uns duzentos ou trezentos metros para que a gente possa colher sem prejudicar as caças, porque os murmuru são muito procurados pelas queixadas, pelos porquinhos, alguns outros animais. (Prof. Bebito 2004)

A floresta fornece os recursos necessários para a construção. Assim, vários tipos de madeira servem para a edificação das casas indígenas tais como: cedro, jító, copaíba, mutamba, paixubão. A paixibinha é a madeira preferencialmente usada para o assoalho das casas, enquanto a cobertura é feita de palha, principalmente jaci. Na construção das canoas, os Ashaninka usam principalmente o cedro, mas essas embarcações também podem ser feitas com jacareúba, copaíba, cumaru e açacu. As madeiras para a construção são geralmente retiradas das margens do Amônia, distantes da aldeia:

Aqui, esses pontos mais distantes, são as áreas onde a gente tira as madeiras como cedro ou cumaru, as madeiras que a gente utiliza para fazer canoa. Esses pontos estão mais longe. São lugares onde se tiram as madeiras que a gente usa para fazer canoas, para você andar de varejão. O mapa também mostra isso. (AAFI Benki 2004)

Os Ashaninka mostram uma grande preocupação com o manejo de seus recursos madeireiros. Eles evitam, por exemplo, utilizar o mogno que se tornou raro em consequência da exploração intensiva de madeira da década de 1980.



Roçado Ashaninka.

9.1. Os roçados e a importância cultural da mandioca.

Junto com a carne de caça e o peixe, a alimentação ashaninka é composta, essencialmente, de produtos agrícolas oriundos de seus roçados. Cada família possui seu roçado nas proximidades da aldeia. As áreas destinadas aos roçados não podem ser áreas alagadas e os solos arenosos

são preferidos por facilitar a colheita da mandioca. O tamanho do roçado varia em função da importância da família, mas nunca chega a atingir um hectare. Durante o verão, os Ashaninka também realizam plantios nas praias, principalmente, mundubim, melancia, milho e batata.

De modo geral, não existe uma divisão sexual rígida do trabalho nos roçados, embora algumas tarefas, como a preparação do terreno, sejam mais indicadas para os homens, enquanto outras, como a colheita, são atribuições preferencialmente femininas. Assim, uma vez escolhido o local nas proximidades da aldeia, no final de maio ou em junho, o homem começa a brocar e a preparar o terreno. Ele é o único responsável por essa tarefa, mas pode receber ajuda de seus familiares. Em agosto ou setembro, começa o período do plantio, também a cargo dos homens, mas durante o qual a colaboração das mulheres e das crianças é mais intensa. A colheita é feita geralmente pelas mulheres, mas não é raro os homens também participarem dessa atividade. Segunda as crenças indígenas, durante os períodos de menstruação, a mulher não pode plantar nem colher. Geralmente, o homem também é responsável pelo plantio da mandioca, embora a mulher também possa se dedicar a essa tarefa. Existe uma crença segunda a qual a mandioca plantada pela mão do homem tem um crescimento maior e fica mais bonita.

Um roçado produz, em média, durante dois ou três anos. Depois desse período, o terreno começa a ser invadido por uma vegetação de capoeira e a mandioca tem dificuldades para crescer. É a qualidade da mandioca que determina o momento certo para se mudar de roçado.

Nos roçados Ashaninka, encontramos vários produtos que podem servir à alimentação ou a outros fins (pinturas, artesanato, plantas medicinais, ervas com propriedades mágicas...). Entre as espécies alimentícias mais comuns, encontramos: a mandioca, o arroz, o milho, os inhames e vários tipos de frutas (banana, coco, mamão, abacaxi...). Embora todas essas espécies tenham sua importância, a base da alimentação ashaninka é constituída pela mandioca. Consumida diariamente, ela ocupa um lugar de destaque na dieta e na mitologia nativa. Uma refeição sem mandioca é extremamente rara e só é considerada completa se a mandioca é acompanhada de peixe ou carne.

Os Ashaninka conhecem várias histórias sobre a origem da mandioca. Moisés, por exemplo, conta como, nos tempos imemoriais, depois de um dilúvio que inundou a terra, sobrevivendo apenas um *antawari* (poderoso xamã) e sua família, o Deus Pawa ofereceu a mandioca para os Ashaninka:

Depois do dilúvio, tudo acabou. Apenas um antawari e sua família se salvaram. O antawari fez uma balsa grande onde colocou sua família. Passou-se muito tempo. Tudo estava alagado. Quando a água vazou, tinha morrido toda a floresta, era só lama. Eles ficaram sozinhos, sem comida. Eles comiam uma espécie de barro que assavam e comiam. Um dia, junto com os filhos, o antawari foi procurar barro para comer. Uma filha tinha ficado na casa. De repente, apareceu um homem e disse que ia dar mandioca para eles. Deitou-se e pediu para a filha pisar na barriga dele. Ela pisou e saiu mandioca. O nome desse homem era Oretsi. Era um grilo mandado por Pawa. Era um grilo que tinha viajado junto com eles na balsa que eles tinham construído, estava na palha e se salvou da enchente. Então, Pawa transformou esse grilo em homem e a mandioca saiu da barriga dele. Ele pediu para a menina não contar nada para ninguém. Quando o pai chegou, ele perguntou de onde tinha saído a mandioca, mas a menina disse que não sabia. Então, comeram a mandioca todos juntos. Quando a mandioca acabou, o pai e os irmãos foram novamente procurar comida. Ela ficou sozinha e o grilo apareceu de novo. Pediu para ela pisar novamente em sua barriga e saiu mandioca, ele mandou ela pisar mais e saiu banana, batata, um monte de plantas que nós temos hoje, vários tipo de batata, um monte de coisas, mas a mandioca foi a primeira a sair. Ai, ele disse: "Está aqui. Agora vocês podem plantar porque eu não volto mais". Transformou-se novamente em grilo e foi embora, nunca mais apareceu. (Moisés 2004)

Os Ashaninka afirmam conhecer cerca de trinta espécies diferentes de mandioca, usadas para a alimentação. Todas elas também podem ser utilizadas no *piyarentsi*, no entanto, a espécie chamada por eles de "shimoriaria" é tida como aquela que dá a melhor caiçuma. Segundo os Ashaninka, ela espuma muito e tem a melhor fermentação.

Como parte das informações inseridas no mapa diz respeito às plantações, os Ashaninka discutiram a necessidade de reservar áreas para o plantio de mandioca, tida como fundamental na dieta alimentar. Para eles, o plantio consorciado de mandioca com outras espécies precisa ser bem planejado, evitando assim qualquer tipo de impacto negativo sobre o cultivo:



Bebendo caiçuma

As capoeiras, os roçados, a gente quer manter essa questão de manejo nas capoeiras. Eu tinha falado na questão de não plantar a fruta e outras espécies nativas no local onde se planta a mandioca, porque a mandioca não é em todo local que se planta. A mandioca é um tipo de terra, um tipo de terra que se escolhe para poder plantar, terra arenosa. Às vezes, uma terra, uma capoeira, dá para você trabalhar ali até uns 30 anos, mas as pessoas enchem de pupunha e de mogno, perdem o espaço da mandioca e têm que abrir um outro local. Eu acho que o espaço da mandioca ninguém deve tomar. Eu queria até discutir com o Benki, já que a gente viu uma área muito bonita com mandioca, só que botaram lá tangerina e pepino. Não se pode fazer isso, porque a mandioca é a base de toda família porque você pode cozinhar com a carne, com o peixe, pode dar comida à criança, pode comer assada de manhã, quando vai para o mato, leva ela na bolsa. Você pega um siri come com macaxeira. Então, a macaxeira é a base de tudo e tem que ter, em primeiro lugar, o espaço dela dentro da comunidade. (Prof. Isaac 2004)

9.2. Capoeiras e outras áreas

Na área não mais cultivada, volta a crescer uma vegetação nativa denominada de capoeira. No mapa de uso dos recursos, tanto os roçados quanto as áreas de capoeira, indígenas ou usadas antigamente pelos brancos, foram mapeadas. Ao falar sobre as capoeiras a partir de uma análise do mapa, o AAFI Benki discorre sobre a área de uso próxima da aldeia:

Cada cor dessas é uma área que a gente está utilizando para algum trabalho, para alguns fins. Aqui é a nossa comunidade. Ela está numa área que está sendo mais trabalhada, onde tem os roçados, as capoeiras, e as casas. Então cada ponto desse vermelho, seriam roçados, ou então capoeiras. Esse verde aqui marca as capoeiras antigas. A maioria dessas capoeiras foram feitas pelos brancos. Na verdade, são as maiores. Então, esses pontos maiores são as capoeiras do tempo em que eles moravam aqui, capoeiras feitas pelos brancos. Muitas delas só foram derrubadas e não utilizadas, só tombadas. Hoje estão sendo recuperadas e já estão no ponto de serem usadas de novo. (Benki 2004)

A imagem de satélite permite visualizar o intenso uso feito no passado pelos antigos moradores brancos da terra indígena. Várias capoeiras podem ser identificadas. Como nessas áreas os Ashaninka não colocaram seus cultivos, a vegetação se regenerou consideravelmente. Algumas das capoeiras antigas e atuais são de grande porte, outras pequenas. No mapa de uso dos recursos, apenas aquelas mais expressivas foram destacadas:

A gente só está pegando as capoeiras que têm mais de um hectare, mas têm várias outras capoeiras que são menores. Existem capoeiras bem mais antigas, que hoje a gente considera mata virgem, por que a vegetação já se recuperou muito. Algumas capoeiras têm 30 anos, outras bem mais tempo, mas a gente nem colocou. A gente coloca essas que estão baixas e são bem mais visíveis. Se você for colocar todas as capoeiras, pela exploração que teve você deve marcar a área todinha e dizer que tudo isso é capoeira. Com o tempo, a gente conseguiu recuperar essa área aqui que era capoeira. Ela foi se recuperando. (Moisés 2004)

Outras espécies utilizadas pelos Ashaninka foram inseridas no mapa. Entre elas, pode-se destacar o buriti que não é cultivado e não existe em grande escala na terra indígena. Os buritizais foram mapeados tanto no mapa de uso de recursos quanto no de vegetação, ressaltando a importância deles para os Ashaninka. Expondo sobre o mapa, Bebito fala dessa espécie:

Aqui também tem o buritizal que a gente demarcou no outro mapa. Aqui para cima não tem buriti, só nessa parte aqui de baixo. O maior fica perto da área da Apiwtxa e tem um buritizal grande onde o pessoal faz coleta na época do buriti. (Prof. Bebito 2004)

Outras espécies de frutíferas exógenas, mas consideradas no mapa de uso dos recursos pelos Ashaninka como sendo nativa, são algumas bananeiras. Em grande parte das margens dos rios Tawayá e Asoyane encontram-se extensos "bananais nativos". Apesar das bananeiras serem originárias da Índia, para os Ashaninka, esses bananais não foram plantados. Segundo eles, são duas espécies de bananas encontradas nesses "bananais nativos":

Tem duas espécies de banana nativa aqui dentro. Uma é amarela e a outra que é roxa. Essas bananas só existem nesses dois igarapés aqui, que é o Asoyane e o Tawayane. Existem em outros igarapés também, só que já na parte do Peru. A gente faz coleta nessa época do inverno, quando as pessoas vão pescar ou caçar, quando dá para navegar bem de canoa. Então, as pessoas aproveitam essas viagens para ir caçar e coletar e não há perigo. Você está na época cheia e pode encher o barco porque na época de verão, nenhum barco entra aqui dentro, só por terra pode-se chegar aqui. Por isso, na época do verão, os macacos, antas, capivaras e pacas são os únicos que comem essas bananas. Agora, a gente está se preocupando muito por causa das capivaras, elas estão derrubando bastante e comendo os filhotes e o miolo da árvore da bananeira. Elas chegam no bananal e devoram todos os pés pequenos. A gente está se preocupando muito com isso. Estamos discutindo muito sobre o que fazer com as capivaras. (Prof. Bebeto 2004)

Algumas tentativas de cultivo dessas bananas foram realizadas pelos Ashaninka, mas sem grande sucesso. Plantadas em locais distintos das margens dos rios Tawayane ou Amoninha, onde os bananais nativos estão localizados, elas se tornam pouco produtivas. Como relatado por Bebeto, elas sequer chegam a se desenvolver dependendo de como são plantadas:

O problema dessas bananas é que se você cultiva, elas não são bonitas. Eu tentei plantar nessa volta aqui, porque ela mantém limpa a área. Onde ela nasce, ela consegue matar a vegetação da beira do rio, a várzea, e mantém limpo o lugar dela. Então, nesse lugar de várzea, eu decidí plantar banana ou a grama roxa para que essa área ficasse limpa. Mas foi um engano. Eu plantei, só que ela não deu. Normalmente, essa banana roxa, ela não fica bonita se você cultivar, mas no lugar de origem dela ela fica muito bonita. Eu descobri uma coisa com essa banana, se você for plantar e enterrar igual planta essas outras, ela não cresce bonita. Você tem que pegar ela, trazer a muda e jogar em cima do chão para ela mesmo prosperar. (Prof. Bebeto 2004)



Pebo - 2006

9.3. Recursos naturais para a fabricação de artesanato

Os Ashaninka possuem uma cultura material muito rica. Eles registram mais de 70 peças de artesanato que produzem para uso e venda. A venda de artesanato é uma fonte de renda importante para a comunidade. As peças são vendidas no Brasil e no exterior:

O artesanato indígena, principalmente o Ashaninka, é muito procurado. A gente vende, inclusive, para duas lojas em São Paulo. Eles encomendam muito. Essas lojas mantêm contato com a gente há muito tempo. Eles começaram a comprar desde 1990 e continuam comprando até hoje. A gente manda para Rio Branco também, manda para a CPI, para a casa dos povos da Floresta. Pessoas que visitam a aldeia também compram. (Alexandrina 2004)

Em parte da área de uso e mesmo fora dela são retirados diversos produtos florestais utilizados para a confecção do artesanato. Por serem extremamente variados, os locais utilizados para a obtenção de matéria prima para o artesanato não foram identificados no mapa. No entanto, a busca por essa matéria prima é uma atividade importante do cotidiano indígena e deve ser relatada. Apresentaremos rapidamente algumas das principais peças de artesanato ashaninka e os materiais usados em sua confecção. Entre essas peças de artesanato destacam-se a vestimenta tradicional chamada *kushma* (ou é *kithar tsi*), colares de vários tipos, instrumentos musicais (tambores, flautas...), arco e flechas, chapéu, bolsas e cestas. Algumas famílias ashaninka ainda fazem cerâmica (principalmente potes para a caiçuma), mas em razão de sua fragilidade, as peças de cerâmica não são comercializadas. É interessante notar que os Ashaninka não usam muita madeira para a confecção de seus artesanatos, com exceção de algumas peças como o cachimbo (confeccionado com madeiras duras como maçaranduba ou pau d'arco), ou tambores (cedro).



Pebo - 2006

A kushma

A palavra “*kushma*”, de origem quéchua, designa a vestimenta tradicional usada pelos Ashaninka. Em sua própria língua, eles também usam o termo “*kitharentsi*” que define tanto a vestimenta como o tear e o tecido. A *kushma* é um elemento importante de identidade cultural. Os Ashaninka gostam de lembrar que nunca andaram nus. Eles possuem uma longa tradição no trabalho de fiar o algodão e não esperaram a chegada dos brancos para cobrirem seus corpos.



Material para tecelagem.

Foram as filhas de *Pawa* que ensinaram as mulheres ashaninka a tecer e a fazer a vestimenta. Em função do sexo, o padrão da *kushma* apresenta algumas diferenças. Para os homens, o decote tem uma forma de “V”, enquanto o das mulheres é em “U”. A roupa masculina apresenta listas verticais coloridas que são obtidas após o tingimento da linha de

algodão. Na *kushma* feminina, as linhas são horizontais. Os motivos realizados a partir de corantes vegetais também são diferentes. Na túnica dos homens, eles são tecidos e representam detalhes corporais de animais: cara de arara, rabo de bico-de-jaca, características de larvas, pássaros, peixes... Na *kushma* feminina, os desenhos são pintados e representam pássaros, larvas, peixes e, sobretudo, onças e cobras. Depois de um certo tempo de uso, ambas as vestimentas são tingidas com casca de mogno e lama, o que lhes dá uma cor marrom/preta. A diferença mais significativa entre as duas *kushma* é que a túnica do homem ainda é realizada tradicionalmente



Material para tecelagem.

com o algodão (*ãpe*) tecido no tear, enquanto as mulheres usam tecido industrializado. Para fiar o algodão, os Ashaninka usam uma pequena pedra, abundante na área, que fortalece os fios e previne os calos. Da coleta do algodão ao produto final, a confecção de uma *kushma* masculina exige semanas e até meses de trabalho.

Como mostrou Mendes (1991:61), na confecção da vestimenta, como em outros objetos da cultura material, a incorporação de manufaturados não implicou uma transformação profunda nos padrões tradicionais. Novos produtos industrializados (tecido, linha de costura...) foram incorporados às antigas técnicas sem causarem grandes alterações. Dessa forma, na confecção da *kushma*, seja ela realizada no tear, como no caso da túnica masculina, ou a partir de tecido industrializado para a vestimenta feminina, o modelo, as cores e as técnicas de tingimento foram mantidas.



Tear

Em 2006, após uma doença que atingiu o algodão nativo e pôs em risco a produção das *kuhsmas* masculinas, os Ashaninka elaboraram um projeto para o Ministério do Meio Ambiente e, com apoio técnico e financeiro da instituição, compraram novas sementes de algodão e fizeram novos plantios.

Flechas

Em geral, a matéria prima para os artesanatos está localizada no interior da terra indígena, mas existem outros produtos da floresta muito utilizados pelos Ashaninka que somente são encontrados fora dos seus limites. Embora muitos caçadores ashaninkas possuam hoje espingardas, eles também caçam com arco e flecha. O arco é feito de pupunha nativa e o material para a confecção das flechas é um tipo de cana brava, chamado pelos índios de *txekopi*, encontrado no lado peruano da região do rio Amônia. Para evitar uma exploração fora da terra indígena, os Ashaninka buscaram algumas sementes e passaram a desenvolver o cultivo desse bambu na beira do rio, nas proximidades da aldeia:



Flechas

A flecha, por exemplo, a gente pegava a flecha aqui do lado do Peru no rio Amônia. Aqui, na cabeceira do Tukurutango, tinha uma espécie de flecha, que é mais ou menos essa que a gente tem plantado aqui. Com certeza era plantada pelos Ashaninka também na época em que habitaram lá. Aqui no Amônia, mais para baixo, era outro tipo de flecha, mais comum na beira do rio. Lá no Envira, no Breu, é comum encontrar esse tipo de flecha que a gente trouxe do Peru e começou a plantar. O Benki foi lá e trouxe. (Moisés 2004)

Chapéu, colares, pulseiras e adornos

Além da *kushma*, outros objetos da cultura material apresentam-se como importantes símbolos identitários. Assim, o chapéu, certos colares e alguns instrumentos musicais são considerados veículos importantes da cultura ashaninka. Como a vestimenta tradicional, esses objetos têm, geralmente, uma história específica, cuja origem se encontra nos tempos míticos.

O chapéu (*amatherentsi*) é feito com uma palmeira de cocão (*kōtaki*) e enfeitado com penas de arara. Ele marca a postura e a identidade do homem ashaninka. O *txoshiki*, também de uso exclusivo dos homens, é um tipo de colar confeccionado com várias espécies de sementes nativas, usado a tiracolo em diagonal, com muitas voltas. Os Ashaninka contam que *Pawa* ensinou um dos seus filhos a fazer *txoshiki* e este repassou esse conhecimento para os índios, antes de ser transformado na cobra bico-de-jaca (*kenpiro*). Entre os vários modelos de colares, o *kenpiro* reproduz os desenhos e as cores da serpente e é considerado o *txoshiki* original e o mais tradicional pelos Ashaninka. Os *txoshiki* são geralmente enfeitados com adornos (*thatane*) que caem nas costas. As sementes usadas nos *txoshiki* e nos *thatane* são de vários tipos: *taniki*, *sarioki*, *memeki*, *maniki*, *tsiwākiriki*, *petanawoki*, *coowe...* Esses adornos também podem ser feitos de penas (arara, papagaio, tucano, mutum...). No entanto, quando destinado à comercialização, nenhuma peça de artesanato é adormentada com pena, conforme a legislação em vigor.

Uma grande variedade de sementes conhecida dos Ashaninka também é utilizada na confecção de colares mais simples. Os índios fabricam ainda colares e pulseiras a partir de miçangas que eles compram. Embora não usem nem chapéu, nem *txoshiki*, as mulheres também costumam utilizar adornos confeccionados a partir de sementes e penas que elas pregam em suas *kushmas*.



Colares (*txoshiki*).

Palo - 2006



Música Ashaninka

Asiero Apinca - 2006

Instrumentos musicais

Entre os instrumentos musicais, os Ashaninka destacam os tambores (*tãpo*) e a flauta de tipo *sōkari*. O tambor, de tamanho variável, é feito de madeira de cedro. O tronco é escavado e recoberto dos dois lados com couro de porquinho, queixada ou de várias espécies de macaco (preto, prego, barrigudo...), mais raramente, de arraia. O couro é amarrado à madeira com uma corda de fibra natural (imbaúba). A batida é feita com baquetas confeccionadas em madeira ou com o osso de um macaco, geralmente o fêmur.

O *sōkari* é uma flauta de pã composta por cinco canos de bambu, amarrados com uma corda feita a partir da linha de algodão. O bambu utilizado é uma espécie peculiar que os Ashaninka chamam de "*shawope*"



Couro para confecção de tambor (*tãpo*).

Asiero APINCA - 2006

e que vão buscar no alto Juruá peruano, sendo necessários vários dias de viagem. Essa espécie de bambu podia ser encontrada na terra indígena, entre os igarapés Taboca e Amoninha, mas foi destruída pela exploração madeireira da década de 1980. Os Ashaninka costumam sair da área em busca do *shawope*, ao mesmo tempo, estão tentando cultivá-lo para evitarem esse transtorno, mas as tentativas ainda não foram bem sucedidas:

O *sōkari*, por exemplo, aqui também não tem na nossa área. Para pegar o *sōkari*, temos que ir lá no alto Juruá. Por isso, temos essa rota todinha de caminhos, porque as pessoas tinham que ir pegar as coisas onde elas estavam. A gente pegava sem problema nenhum. Hoje, a gente está tentando trazer para cá, para a Apiwtxa, nessa área que a gente está tentando plantar (...). Trouxemos o *sōkari* e plantamos, mas morreu. Tem alguns nascendo, só que ninguém sabe ainda se ele vai dar certo. (Moisés 2004)

A flauta *sōkari* é geralmente tocada pelos homens mais velhos e tem uma simbólica importante. Os Ashaninka contam que ela é usada para homenagear *Pawa* e se distingue das outras flautas, como o *showirentsi* ou totama que são tocadas no *piyarentsi*, simplesmente para dançar.

O tambor e a flauta *sōkari* foram os primeiros instrumentos musicais conhecidos e utilizados por eles. Foram os filhos de *Pawa* que ensinaram os primeiros Ashaninka a fazer o *piyarentsi*, a tocar tambor e *sōkari* e a executar a dança do *pirātatsi*¹ em homenagem ao *Pawa*. Nessa dança, as mulheres cantam e dançam enquanto os homens tocam. Ambos os instrumentos são considerados importantes veículos culturais e símbolos de identidade.

Além do tambor e das flautas, os Ashaninka ainda usam um arco de boca chamado *piyōpirentsi*.

Corantes e tintas



Pigmento natural para tecelagem.

1 Dança tradicional realizada pelas mulheres cantando, enquanto os homens tocam seus instrumentos.

Entre os recursos utilizados, os Ashaninka falam sobre aqueles que permitem a produção de tintas de várias cores, apesar deles não terem sido mapeados. A partir de alguns vegetais, os Ashaninka obtêm tintas pretas, amarelas, brancas, verdes, vermelhas, roxas e outras. Os locais onde esses vegetais são encontrados podem estar próximos ou distantes da aldeia. Em um diálogo ocorrido durante o etnomapeamento Bebito e seu irmão Moisés falaram sobre o uso desses recursos:

B - Os principais tipos que são utilizados para pintura dos artesanatos a gente tira nessa área perto da Apiwtxa. Alguns tiram mais para cima. Às vezes, quando vão fazer alguma pesca, eles dão uma subida, mas isso acontece somente durante as viagens. No verão também acontece muito isso porque as pessoas vão acampar na beira do rio, e as mulheres vão lá na árvore, tiram para a beira e passam uma semana fazendo



Tecido tingido.

pintura. Tanto o patsitaki que é o preto e tem o outro patsitaki que é um branco mais amarelado. São esses dois tipos. Tem um outro tipo que fica bem amarelo que se chama koritsama, que é mais tirado nessa área aqui da aldeia Apiwtxa. Esse vermelho é um tipo de tinta também. Têm alguns vermelhos, outros verdes. Tem o amarelo, tem o roxo também, eles são todos naturais. Tem uns que são plantas que a gente cultiva mesmo, mas a maioria são da floresta. Tem o barro também que é o pitsithari, ele está mais na beira do rio, é um tipo de argila só que preta.

M – A mistura da tinta marrom com essa qualidade de barro é que dá o preto, é uma química mesmo. A gente mistura e eles ficam pretinho.

B – Fica bem preto mesmo, essa cor do barro misturada com o patsitaki. Esses dois juntos ficam bem pretinhos.

M – Misturando o barro com o patsitaki, você pode fazer o desenho que quiser com o barro. Você pega o barro e faz um desenho como se estivesse fazendo com o lápis e aí você lava, o barro sai e o desenho fica preto. (Bebito e Moisés 2004)

Um tipo específico de barro misturado com a tinta dos vegetais é utilizado por eles em suas pinturas, passando a haver uma fixação bastante prolongada da cor. O barro que utilizam está associado ao universo do sagrado e às crenças dos Ashaninka. Conforme relatado, esse barro pode ser encontrado no lago sagrado conhecido por eles como lago *Txencari*.

Existem aqueles lugares sagrados, por exemplo. Aquele lago onde fica o chefe. As cobras grandes são donas desse barro, elas cuidam desse barro. Até as mulheres tem o maior cuidado para mexer nesse barro, tem que ter o tempo certo para estar mexendo. Elas não podem estar menstruadas ou grávidas. Se tiverem, não podem mexer. A dona dele pode ficar brava e a mulher pode acabar ficando valente e não dá resultado nenhum porque se pintar o barro não fica preto. Voltamos a falar daquele lago que a gente estava falando. Um lago é um lugar sagrado. É onde os chefes andam lá dentro, e até as pessoas têm medo de estar andando por lá. (Moisés 2004)

9.4. Recursos naturais e mundo espiritual: a coca e a ayahuasca

Os Ashaninka mascam tradicionalmente as folhas de coca (*koka*) junto com uma espécie de cipó (*txamayro*) e um pó branco (*ishico*). Junto com o tabaco (*sheri*), a coca é consumida nos rituais do *piyarentsi* e do *kamarāpi*, mas seu uso é muito freqüente e não se restringe a essas ocasiões. Os homens, geralmente, carregam em suas bolsas (*thate*) algumas folhas de coca e um pedaço de tabaco. Durante as visitas, é comum ser recebido com coca. Como o tabaco, ela também acompanha as longas conversas. Os Ashaninka dizem que a coca foi um presente de *Pawa*. A folha tem uma história e um significado espiritual que os Ashaninka guardam em segredo. Mascar coca também permite resistir ao cansaço e superar a fome. Entre os xamãs, que no cumprimento de suas atividades passam por períodos de restrições alimentares, o uso de coca é indispensável. O cultivo da coca é realizado por cada família no pátio da casa ou no roçado. A produção é sempre muito restrita e responde às necessidades de cada família. No caso de um xamã, os maiores plantios alcançam apenas umas dezenas de pés. Dessa forma, é importante distinguir o uso tradicional indígena da folha de coca do consumo de cocaína. Embora ela seja derivada da folha, a cocaína passa por todo um processo químico para se transformar em droga. Os Ashaninka sempre lutaram contra o narcotráfico, denunciando periodicamente às autoridades a invasão de seu território por traficantes peruanos com a colaboração de regionais não indígenas.

A obtenção do cipó *txamayro* é difícil, já que ele não é encontrado no interior da terra indígena. Ele existe no Arara, dentro da RESEX do Alto Juruá, e no Projeto de Assentamento do Amônia. Nessas áreas, os brancos passaram a dificultar o acesso dos Ashaninka e a retirada do *txamayro*. Como relata Moisés:

Naquele tempo da demarcação, nós estávamos tão por fora do que era indígena, e ao mesmo tempo tão contente de tirar os brancos de dentro da nossa área, que nós não conseguimos ver o limite certo do nosso território, das coisas que a gente precisava na nossa terra, por exemplo, o *txamayro*. O *txamayro* fica no Arara e ficou do lado dos brancos. No Amônia, ficou aqui pertinho da nossa área, no assentamento do INCRA, abaixo do sagueiro, lá numa colocação que se chama Assembléia. É lá onde o meu avô tirava o *txamayro*, o pai do Bandeirão também tirava *txamayro* lá. O meu pai ia lá com o meu avô quando era criança



Planta de coca

tirar txamayro. A gente ficou tão contente do pessoal estar delimitando, marcando uma terra para a gente, tirando os brancos do meio de nós, que a gente não conseguiu nem olhar os limites nossos, até onde a gente usava a área. Não ficou nem um pé aqui dentro. Então, hoje, para buscar o txamayro, a gente desce lá onde o pessoal da Reserva está dizendo: “você não vão tirar mais cipó aqui, porque vocês não deixam a gente caçar na área de vocês. No Amônia, é a mesma coisa. Então, de vez em quando, a gente escapole e vai lá, meio que escondido também. Mas o povo branco quer esse cipó para quê? O cipó não tem utilidade nenhuma para eles. A gente vai lá e trás. Então isso aí ficou tudo de fora da terra. (Moisés 2004)

Uma das soluções discutidas pelos Ashaninka para continuarem utilizando o *txamayro*, que ficou fora dos limites demarcados da terra indígena, seria por meio da criação de uma área de manejo e conservação dentro da RESEX. Uma área dessa natureza protegeria o *txamayro* nativo, evitando a



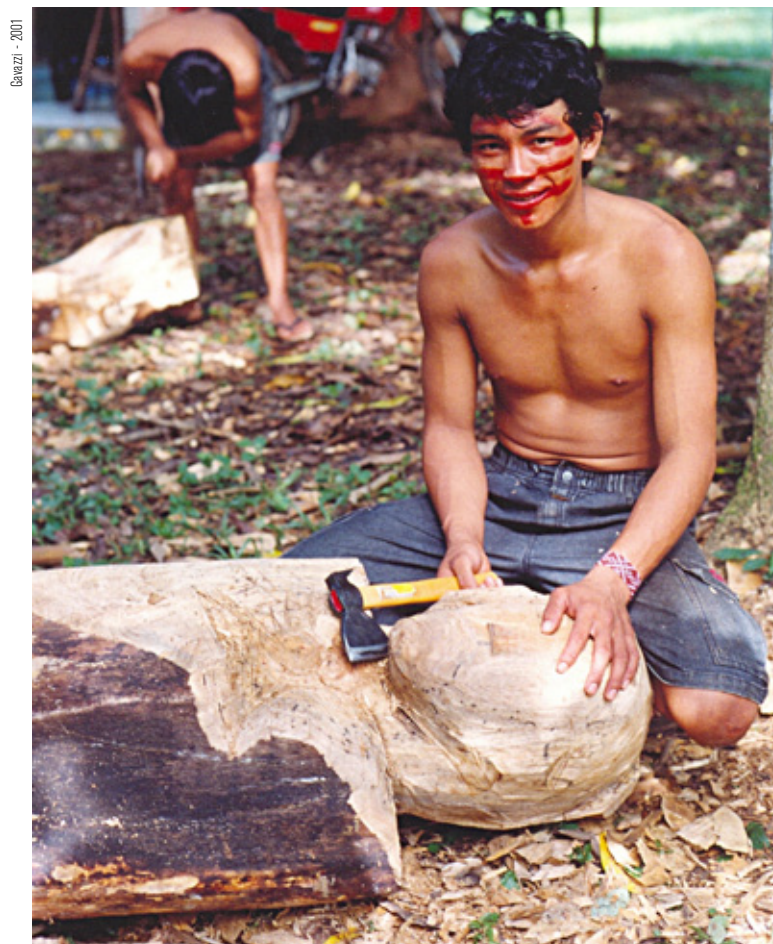
Txamayaro

sua destruição caso alguém resolva colocar roçado ou pastagem no local, o que geraria um grande impacto para a cultura ashaninka. Uma outra solução que já tem sido adotada pelos Ashaninka tem sido o plantio do cipó nas proximidades da aldeia, apesar de seu cultivo não ser muito fácil.

No mapa de recursos, os Ashaninka também identificaram o *ishico*, uma espécie de pó branco extraído de uma pedra encontrada nas cabecei-

ras de alguns pequenos igarapés de águas cristalinas. Os Ashaninka dizem que antigamente *ishico* era um *tasorentsi* (divindade) que foi transformado em pedra por Pawa após ter brigado com um irmão. O pó é colocado na folha durante a mastigação para adoçar a coca.

Outros vegetais usados para a fabricação da ayahuasca também compõem o universo do sagrado dos Ashaninka. A bebida ou chá chamado



Curso Formação de Agente Agrofloresta Indígena – disciplina de Artes e Ofício CPI/AC – AAFI Benki esculpindo o personagem responsável pela a origem da “ayahuasca”.

“ayahuasca” é de uso comum entre várias populações indígenas da Amazônia ocidental e também se difundiu na sociedade regional, dando origem a diferentes doutrinas religiosas e espirituais. As mais conhecidas são o Santo Daime e a União do Vegetal, que têm milhares de adeptos no Brasil, principalmente no Acre, e no exterior. A bebida é obtida misturando o cipó *banisteriopsis caapi* com a folha *psychotria*. A partir dessa base, outras plantas podem ser adicionadas e a preparação pode variar em função das tradições. Após ser consumido, o chá, normalmente, faz a limpeza física do corpo (vômito e evacuação), assim como a depuração mental e espiritual, podendo provocar alterações no estado de consciência e visões.

Entre os Ashaninka, a folha é chamada de *horoa* e tanto o cipó como a bebida e o ritual são chamados *kamarãpi*. O cipó e a folha podem ser encontrados em vários locais da terra indígena. Como o primeiro nasce mais espalhado, ele não foi mapeado. Já a *horoa*, “tem partido”, ou seja, ela não está menos disseminada, o que facilitou sua identificação no mapa:

O *kamarãpi* é meio solto na área toda e não tem partido de *kamarãpi*, como tem de buritizal, como tem o murmuruzal, por exemplo. Ele está espalhado em toda a área e a gente o pega em lugares diferentes. A gente pega às vezes em um tronco, por exemplo. A gente usa ele e, quando aquele tronco acaba, até ele se recuperar de novo, passam uns dois ou três anos. Então, ele é coletado em lugares diferentes. Ele não tem partido e a gente não pode identificar um canto onde tenha. A *horoa* já tem partido. A gente identificou dois lugares que tem partido, lá no Amoninha e lá embaixo. Esses são os lugares que a gente usa mais e que ficam perto da Apiwtxa. Esse do Amoninha, ninguém usou ainda, mas tem esse partido grande de *horoa*. Em todos os lugares tem, mas é longe um do outro. Tem no Revoltoso, em toda área tem, só que mais distantes. Agora, partidos grandes são esses dois aí que a gente sabe onde tem. Você vai e pode encher cinco sacos de *horoa* só nesses partidos. (Moisés 2004)

Um dos dois grandes “partidos” de *horoa* identificados no mapa de uso dos recursos está próximo da área delimitada como de presença de “bananal nativo”, enquanto o outro está próximo da área definida como área de uso.

A cerimônia do *kamarãpi* é sempre realizada à noite e pode se prolongar até de madrugada. Um Ashaninka pode consumir o chá sozinho, em família ou convidar um grupo de amigos, mas, geralmente, as reuniões são

constituídas de grupos pequenos (cinco ou seis pessoas). O *kamarãpi* se caracteriza pelo respeito e silêncio e contrasta fortemente com a animação festiva do *piyarentsi*. A comunicação entre os participantes é mínima, apenas os cantos, inspirados pela bebida, vêm romper o silêncio da noite. Contrariamente ao *piyarentsi*, os cantos sagrados do *kamarãpi* não são acompanhados por nenhum instrumento musical. Eles permitem aos Ashaninka comunicarem-se com os espíritos, agradecer e homenagear *Pawa*.

O *kamarãpi* é um legado de *Pawa* que deixou a bebida para que os Ashaninka adquirissem o conhecimento e aprendessem como se deve viver na Terra. As respostas a todas as perguntas dos homens estão acessíveis com o aprendizado xamânico que é realizado através do consumo regular da bebida, durante longos anos. A formação do xamã, no entanto, nunca pode ser considerada como concluída. Se a experiência lhe confere respeito e credibilidade, ele está sempre aprendendo. É através do *kamarãpi* que o *sheripiari* realiza suas viagens nos outros mundos e adquire a sabedoria para curar os males e as doenças que afetam a comunidade. A cura realizada através do *kamarãpi* é eficaz apenas para as doenças nativas causadas, geralmente, por meio da feitiçaria e não cura as “doenças de branco” contra as quais os Ashaninka só podem lutar com o auxílio de remédios industrializados.

Os Ashaninka respeitam a tradição dos outros povos indígenas e dos brancos no uso do chá, mas consideram seu *kamarãpi* como a “verdadeira *ayahuasca*”. Eles dizem que antigamente a *horoa* era gente, mas como para a coca, os Ashaninka, a exemplo do xamã Aricêmio, contam muito pouco sobre os mistérios do *kamarãpi* e é importante respeitar esses segredos:

O *kamarãpi* foi *Pawa* que deixou para nós. Ele falou para a filha dele: “Tu vai ficar aqui na Terra para ensinar os parentes. Se eles quiserem, podem aprender.” Mas isso não é de brincadeira. É respeito muito forte. É coisa de *Pawa* mesmo (...). Tu bebes, ele ensina tudinho. *Pawa* deixou para nós, não é para o branco. Ele não pode saber de *kamarãpi*. Pode tomar, assim um pouco, mas não pode tomar muito porque não agüenta mesmo, tem outra miração, miração ruim. Ashaninka tem que tomar muitas vezes, ficar bêbado mesmo (...). Tem que respeitar para não passar mal. Por isso tem gente que passa mal. Ele não sabe respeitar, não entende o *kamarãpi*. (Aricêmio 2004)

9.5. O murmuru e seus usos

O uso dos recursos naturais feito pelos Ashaninka, de forma sustentável, em muito contribuiu para o restabelecimento da cobertura vegetal nativa. Esse uso pode ser observado a partir da exploração do coco de murmuru (palmeira: *astrocaryum sp*), cuja área utilizada também foi inserida no mapa.



O murmuru é usado milenarmente pelos Ashaninka. Ele é extraído, principalmente, nas margens do rio Amônia, perto da aldeia. Seu uso é múltiplo e variado. Os Ashaninka fazem uso de toda a palmeira. Eles utilizam a madeira, a palha, o coco e o óleo. A madeira e a palha são utilizadas na construção das casas. O coco, ou seja o fruto da palmeira, serve para a alimentação. O óleo do murmuru também é utilizado como medicina tradicional em banhos corporais para tirar a coceira de uma ferida, por exemplo.

Nos últimos quinze anos, o murmuru desempenhou um papel importante na busca dos Ashaninka por alternativas econômicas sustentáveis. Em 1992, após a fase de luta política para a demarcação de sua terra, no âmbito da “Aliança dos Povos da Floresta”,² os Ashaninka criaram a associação indígena APIWTXA e iniciaram uma parceria com o Centro de Pesquisa Indígena - CPI,³ para viabilizar o aproveitamento sustentável de recursos naturais da Terra Indígena Kampa do Rio Amônia. Entre 1992 e 1995, o projeto “Óleos e essências florestais nativas” foi financiado com recursos oriundos da Chancelaria da Áustria e treinou um grupo de jovens ashaninkas nos procedimentos básicos da pesquisa botânica: identificação de espécies, processos de coleta, extração e processamento das essências, etc. Mais de cinquenta produtos, entre óleos, folhas, polpas, castanhas e outros foram pesquisados e catalogados durante os três anos do projeto. Os potenciais econômicos de cada um foram estudados, levando-se em consideração a porcentagem de óleo produzida, sua qualidade e a possibilidade do uso das essências na comercialização.

O murmuru apresentou resultados promissores. Após o término do projeto “Óleos e essências florestais nativas”, interessado em viabilizar comercialmente a pesquisa, o técnico contratado pelo CPI fundou a empresa *Tawaya* em Cruzeiro do Sul com o objetivo de produzir sabonetes a base de murmuru destinados ao mercado de cosméticos. Em 1999, a empresa



Murmuru

iniciou lentamente suas atividades e os Ashaninka participaram ativamente da coleta de castanha de murmuru. Nos últimos anos, os índios estão em negociações com a *Tawaya* sobre a participação da comunidade nos benefícios dos produtos comercializados pela empresa.

Com a crescente demanda para a comercialização do murmuru, foram realizados plantios na terra indígena, com o intuito de extraí-los em maior quantidade sem prejudicar a floresta. Dessa forma, os Ashaninka evitariam retirar muito murmuru da floresta, o que poderia gerar impacto na cadeia ecológica, especialmente nos animais que se alimentam do fruto. Mesmo tendo realizado os plantios, o cultivo não está recebendo a devida atenção, por causa dos problemas surgidos com a empresa *Tawaya*:

Nós só trabalhamos com a empresa o primeiro ano. A gente deu um tempo. Nós temos uma área de somente 200 metros longe da margem do rio. Coletamos o que caiu e o resto nós deixamos. E até mesmo

2 Concretização do ideal de Chico Mendes, a “Aliança dos Povos da Floresta” uniu, no final da década de 1980 e início dos anos 1990, índios, seringueiros e outras populações tradicionais da Amazônia em uma luta comum frente aos programas de desenvolvimento destruidores do meio ambiente e do modo de vida dessas populações.

3 Organização não governamental criada em 1989, ligada ao Núcleo de Cultura Indígena (NCI), fundado em 1985 e dirigido pelo líder indígena Ailton Krenak. O CPI viabilizava programas de pesquisa na área ambiental em diferentes partes do Brasil para o aproveitamento sustentável dos recursos naturais das Terras Indígenas e a capacitação de técnicos nativos.

aqui na comunidade nós estamos vendo qual é o resultado do plantio do murmuru, como vai funcionar. Tem uns 2 mil pés de murmuru. Estamos observando de que forma eles vão se comportar e em quanto tempo ele vai soltar o caroço e se der um bom resultado ninguém vai mexer na floresta. (AAFI Benki 2004)

A origem do murmuru também tem uma explicação mitológica para os Ashaninka e ilustra a relação íntima que esse povo mantém com seu meio ambiente. Como outros mitos, a “história do murmuru” é repassada pelos mais velhos para as novas gerações. Shomötse, o ashaninka mais idoso da aldeia Apiwtxa, contou a história do murmuru que foi traduzida para o português por Moisés. Apresentamos um resumo dessa história.

Segundo o relato de Shomötse, Nawiriri era um *Tasorentsi* que transformou várias pessoas em árvores e animais para uso dos Ashaninka. Uma das pessoas transformadas por Nawiriri foi o murmuru. Nos primórdios da Humanidade, não existiam animais, nem árvores. Um dia, Nawiriri foi passear para dar prosseguimento a tarefa de criação do mundo. Nessa ocasião, ele carregava seu netinho nas costas. Durante o passeio, os indivíduos ashaninkas que apresentavam uma aparência física fora do comum atraíam a curiosidade do menino que perguntava para o avô: “Txarini [vovô], o que é isso?”. O avô respondia às perguntas da criança transformando esses humanos em árvores ou animais conforme seu aspecto físico e justificando essas transformações.

Foi durante esse passeio que Nawiriri e seu neto encontraram um ashaninka, que, contrariamente aos outros, deixava sua barba crescer. Ao encontrar esse humano diferente dos demais, o menino surpreso perguntou para o avô: “O que é isso?”. Nawiri perguntou então para o ashaninka barbudo: “Por que você está barbudo assim? O ashaninka respondeu que ele gostava de usar barba. Nawiriri disse: “Então, agora, você vai virar murmuru. Você vai sempre ter uma barba e os outros ashaninkas vão se alimentar do teu cérebro”. Assim, para os Ashaninka, o murmuru não é apenas um vegetal, mas um de seus antepassados, transformado nessa espécie de palmeira pelo *Tasorentsi* Nawiriri. Os espinhos do murmuru são a materialização da barba desse antigo ashaninka e o coco da palmeira é considerado seu cérebro. Sendo a materialização de um antigo ashaninka, transforma-

do em vegetal para o bem dos humanos, os Ashaninka respeitam muito essa espécie de palmeira. Como muitos animais e árvores que antigamente eram humanos, os Ashaninka dizem que o murmuru possui espírito e deve ser respeitado.

9.6 - Outras atividades de manejo dos recursos naturais

Além de espécies nativas da terra indígena, os Ashaninka também cultivam espécies exógenas. Entre essas, uma vasta gama de espécies frutíferas, como a laranja, a lima, a tangerina, o coco e outras. Essas frutas antigamente eram mais plantadas nos roçados, prática que ainda ocorre. Mas, atualmente, boa parte delas está sendo cultivada no terreiro, próximo



Sistema agroflorestal - Aldeia Apiwtxa.

Teresas - 2003

às residências. A prática de cultivo de espécies não nativas é antiga, sendo possível encontrar várias árvores frutíferas em antigas capoeiras:

Antigamente, o pessoal sempre tinha algumas espécies perto de casa, cultivavam perto da casa. Não eram muitas. Era apenas uma ou duas árvores. Hoje, eles têm mais contato com essas frutas exóticas e plantam coco, laranja, mas sempre três a quatro pés. As famílias que plantaram mais são as famílias do Aricemio, do Samuel. Eles plantavam muita pupunha, plantavam lima. Aonde iam, deixavam na mata a lima e ela podia passar dez ou quinze anos na capoeira. Você pode passar lá, ainda tem lima. Hoje, você vai para cima nas capoeiras grande e ainda encontra lima. Hoje, o pessoal está plantando bastante, principalmente o roçado, porque as pessoas já plantavam muito no passado, muita roça e permanece ainda. Eu tive agora o inhame dali-dali. (Prof. Isaac 2004)

Em 2005, com o apoio do Ministério do Meio Ambiente, os Ashaninka também executaram um projeto de plantação de coco. Cerca de três mil pés foram plantados na comunidade. Existem hoje na Terra Indígena Kampa do Rio Amônia vários sistemas agroflorestais (SAFs) sob os cuidados dos Ashaninka e a responsabilidade do agente agroflorestal Benki. Na aldeia Apiwtxa, em estreita cooperação com a escola indígena, Benki organizou um grupo de agentes agroflorestais mirins que o auxilia nessa tarefa desde 1999. O sucesso dos SAF's e da política ambiental dos Ashaninka levou progressivamente as famílias indígenas a fornecerem diretamente a merenda escolar para seus filhos. Estes podem contar hoje com uma alimentação mais saudável na escola, mais adaptada ao seu modo de vida. Benki e seu irmão, o professor Bebito, falam sobre essa mudança importante na dieta dos alunos da escola:

Nós plantamos muitos tipos de frutas nesses SAF's e essas frutas precisavam ser consumidas para não se estragar. Então, a gente passou a organizar a nossa própria merenda escolar que até então vinha de fora, do MEC, que repassava a verba para o município que comprava conserva, enlatado, doces, etc. Então, a gente fez um convênio com a prefeitura e falamos que esse dinheiro que eles estavam usando nessas merendas que poluíam a nossa aldeia, a gente comprava a merenda na nossa comunidade. Então a gente apresentou a idéia para a prefeitura. O prefeito gostou e apoiou. Esse recurso é usado para comprar a merenda

aqui na comunidade. Essa merenda é banana, pupunha, batata, inhame... A gente consegue isso pelos sistemas agroflorestais. Nesses últimos quatro anos, desde 2003, a merenda só vem daqui mesmo, não precisa de merenda de fora. (AAFI Benki 2004)

Toda a comunidade está fornecendo a merenda escolar. A gente conversa para saber quem entrega a merenda na escola, que dia e ela vem já pronta. Por exemplo, são 4 dias de aula por semana. Até o dia anterior, tem uma inscrição da família que vem entregar a merenda. A família se inscreve. Diz quando vêm e o que ela vai trazer. Traz mingau, caiçuma, galinha, milho, inhame, macaxeira, frutas... Depende da época e a gente também varia. Não são todos os dias a mesma coisa. As crianças estão gostando muito. Antes, vinha conserva, charque, macarrão, bolacha, sardinha, arroz. O que vinha já estava estragado. A sardi-



Manejo de meliponas.

Pelo - 2005

nha vinha estragada. O arroz vinha cheio de bicho. O macarrão também. Então, o pessoal reclamava muito. Agora, temos a nossa merenda. Foi a comunidade mesmo que sentiu essa necessidade. Como a gente tinha esses trabalhos com os SAFs, a gente apresentou [à prefeitura] uma lista de produtos que a gente tinha para a merenda escolar. A gente tinha muitos produtos, então, o município teve que entender e aprovar. (Prof. Bebito 2004)

Além de fornecerem a merenda escolar para a sua comunidade, a iniciativa dos Ashaninka se espalhou para outras terras indígenas do Alto Juruá. Como eles são o único povo indígena a possuir uma cooperativa regularizada na região, eles atuam como intermediários legais no repasse dos recursos da prefeitura destinados à compra da merenda escolar para as outras terras indígenas do município de Marechal Thaumaturgo.

Nas áreas de uso, os Ashaninka também coletam mel. No ano 2000, com o apoio do Ministério do Meio Ambiente e do governo do estado do Acre, foi implementado um projeto de apicultura na Terra Indígena Kampa do Rio Amônia. Além de envolver famílias ashaninkas, o projeto “Capacitação em métodos de extração e manejo de abelhas melíponas” também beneficiou índios de outras terras indígenas da região e moradores do assentamento do Incra e da Reserva Extrativista circunvizinhos. O projeto objetiva principalmente a produção de mel, usado para a alimentação e como remédio caseiro contra a gripe e a tosse. Entretanto, a comercialização do produto não foi excluída. A criação de abelhas nativas também aumenta a produção de frutas nos sistemas agroflorestais contribui para a conservação das espécies e para o desenvolvimento das espécies frutíferas. O aumento de frutas, por sua vez, acaba beneficiando a alimentação não só dos homens, mas também dos pássaros e dos peixes, trazendo benefícios para o equilíbrio de todo o ecossistema.

A gente está trabalhando com a coleta de mel de abelhas na área que foi demarcada de uso em volta da aldeia Apiwtxa. A aldeia é o centro e tem alguns criatórios. No futuro, a gente pensa fazer outras coletas mais para cima, usando o rio. A abelha você tem que tirar ela, fazer a mudança da casa dela para uma outra caixa. Então, você só pode trazer ela a noite, porque se pegar ela de dia a maioria das abelhas estão fora,

buscando alimento para fazer o mel. Então tem que trazer ela a noite. Aqui, na várzea dos rios, seria um local para fazer essa coleta. A gente ainda está planejando isso ainda. (Prof. Bebito 2004)

Para os Ashaninka, como para outros povos indígenas, o manejo dos recursos naturais é uma prática ancestral. A agricultura itinerante, por exemplo, possibilita usufruir do potencial do meio ambiente sem prejudicar o ecossistema. No entanto, com o contato com os brancos e as ameaças ao seu território, os Ashaninka se conscientizaram de novos desafios e as formas de manejo dos recursos naturais se diversificaram. Como afirma o líder ashaninka Francisco, enquanto antigamente, após alguns anos de uso de uma área, a migração das famílias possibilitava a regeneração dos solos, a exploração madeireira e a demarcação da terra que fixou limites territoriais mudaram esse cenário:

Antigamente, tínhamos a noção de manejo, tínhamos os valores, mas não tínhamos noção que aquilo [recursos naturais] ia acabar, ia se perder. Quando eu comecei a trabalhar foi muito para que as pessoas sentissem que aquilo podia acabar (...). Hoje, nós estamos com um território já limitado, todo demarcado, todo definido. Não temos mais para onde correr. Naquela época, ninguém impedia a gente de andar, não tinha limites para cada um, hoje tem. Então, agora a gente tem que trabalhar para cuidar daquilo que é nosso (...). Nós começamos a trabalhar com essa questão [desenvolvimento sustentável] depois que foram definidos os limites da nossa terra. Antes, era assim. Os Ashaninka chegavam num local como esse (...), usavam a área durante dois ou três anos e depois mudavam para outro canto (...). Então, esse lugar aqui, ele começava novamente a se recuperar. Eles usavam outro canto, depois eles se mudavam de novo para outro lugar e assim por diante (...). Era um verdadeiro manejo do território. Então, quando um Ashaninka voltava aqui, neste lugar, uns dez anos depois, já tinha condições para ele morar novamente. Sempre teve isso (...). Com a ocupação dos madeireiros, dos caçadores brancos, perdemos a nossa liberdade de andar. Assim, as pessoas não saíam mais porque elas queriam, elas eram obrigadas a sair por causa dos brancos. Agora, a gente tem a terra, mas não podemos mais usar o território como antigamente e temos que fazer esses trabalhos. (Francisco Panko 2004)



A necessidade de recuperar as áreas devastadas pela exploração madeireira e de criar novas políticas de manejo para assegurar o futuro sustentável da comunidade ampliou consideravelmente a prática de plantios nos últimos dez anos e os Ashaninka puderam contar com muitas parcerias. No entanto, como o artesanato que não é apenas uma atividade que surgiu para o mercado, mas uma característica cultural do povo, os plantios indígenas têm uma longa história. Os Ashaninka possuem uma tradição antiga de plantar espécies florestais. Eles contam que sempre plantaram várias espécies nos roçados, perto das casas e até nas estradas abertas na floresta pelas empresas madeireiras na década de 1980. Esses plantios eram comuns e tinham várias funções. Por exemplo, além de servir para a alimentação e a medicina tradicional, eles também forneciam a matéria prima para a confecção de artesanato ou construções diversas (casas, canoas, etc.). Além de sua utilidade prática, os plantios também respondem a uma sensibilidade indígena muito acurada com a estética. Muitas vezes, os Ashaninka afirmam que plantam simplesmente porque “acham bonito”. Essa preocupação estética é evidente na aldeia, muito bem cuidada pela comunidade.

Como no caso da caça ou da pesca, no âmbito dos recursos florestais, os Ashaninka do rio Amônia tornaram-se exemplo para políticas de desenvolvimento sustentável bem sucedidas na região amazônica. Graças ao sucesso dessas experiências, eles foram alçados a modelo regional e adquiriram visibilidade nacional e até internacional. Sob seus diferentes aspectos, os diversos projetos de desenvolvimento sustentável desenvolvidos pelos Ashaninka nos últimos anos buscam garantir a inviolabilidade do território indígena e a renovação de seus recursos naturais, tarefa indispensável para assegurar o futuro de sua sociedade.



Quintal Agroflorestal - Aldeia Apwtxa



SAF e açude onde se cria quelônios na Aldeia Apwtxa

Foram vários patrões que entraram aqui para explorar madeira e tirar carne também. Antes, tinha bastante caça aqui na nossa área já que não tinha invasores. Os primeiros invasores que entraram aqui para invadir essa área foram brasileiros, vindos do Amônia. Os patrões brasileiros mataram na época toneladas e toneladas de caça para vender. E não só a carne, mas a pele também. Não procuravam apenas o queixada, o veado ou a anta, mas também o gato, a onça, a lontra, o jacaré, todos esses bichos. Esses eram os bichos que eles matavam para tirar a pele. Eles entraram aqui e invadiram tudo. Foi a primeira vez que a nossa área foi invadida. Não sei dizer bem a época, porque nesse tempo eu era criança, então eu não decorei, mas foi na década de 1970 por aí que eles começaram esse trabalho. Nessa década de 1970 eu ainda acompanhei o meu pai que era obrigado a trabalhar para esse pessoal nessa época. Mas a coisa é antiga. Esse rio era chamado o rio da madeira, porque foi um dos rios que tinha mais madeira aqui na região do Juruá. Esses patrões, por exemplo, como o Orlei Cameli, o pessoal do Marmud Cameli, enriqueceram nessa parte aqui. Assim é que as pessoas mais velhas contam a história, como meu avô Chico Coló, que ainda é vivo e presenciou toda essa história. Quando a gente conseguiu a nossa terra, nós ficamos muito contentes. Antes, para nós, a nossa terra era só o lugar do tapiri, o resto era tudo do pessoal que estava invadindo, dos patrões, era tudo deles. (Moisés 2004)

As invasões se intensificaram na década de 1980 com a exploração mecanizada e em grande escala de madeira nobre promovida pelas empresas de Abrahão Cândido da Silva e Marmud e Orleir Cameli. Não voltaremos aqui a essas invasões que tiveram conseqüências particularmente dramáticas para os Ashaninka, mas que foram apresentadas no mapa histórico. Além das invasões antigas e da intensificação da exploração de madeiras de lei para comercialização na década de 1980, mais recentemente, a terra indígena passou a sofrer novas invasões.

Com a criação do Projeto de Assentamento Amônia, realizado pelo INCRA em 1994, a terra indígena começou a ser invadida em seu limite norte por caçadores, nas proximidades da área atualmente reivindicada pelos índios Apolima-Arara. Frente a essas ameaças, os Ashaninka decidiram fundar a aldeia Apiwtxa mais próxima desse limite, concentrando a grande maioria da população em uma única localidade com o objetivo de evitar essas intrusões:

Nós fizemos uma grande reunião e decidimos que ninguém ia morar no Revoltoso e dentro do Amônia. Podia ir lá, passar um dia ou dois dias, mas não podiam montar roçado e ficar morando lá. As pessoas faziam só as caçadas mesmo. Até hoje não tem ninguém morando lá. Sempre vai gente lá, mas não moram, dormem na praia, mas não moram. Nós achamos que lá em cima estava tudo tranquilo e que não tinha ninguém. Foi quando nós viemos para cá porque essa parte de baixo da nossa terra estava sendo invadida. (AAFI Benki 2004)

Para controlar essas invasões, os Ashaninka sabem que devem continuar suas articulações para desenvolver um trabalho de conscientização ambiental junto aos moradores do entorno, colocando em prática alguns projetos de desenvolvimento sustentável.

Nós estamos pensando em pegar esse entorno que faz parte do Brasil e sentar com o pessoal e ver se nós podemos fazer um tipo de trabalho com o pessoal, para ter um bom resultado. Um exemplo é o trabalho que nós estamos pensando em fazer em Thaumaturgo. Seria



Centro de Formação Yorenka Atame.

um trabalho de reflorestamento e criação de animais em cativeiro. De repente podemos passar isso para a população. As pessoas podem estar trabalhando em suas terras e dar o incentivo para elas também estarem trabalhando no manejo de suas áreas, e esquecer esse negócio de invasão. Hoje, eles não fazem esse tipo de trabalho porque não têm nada, não sabem a responsabilidade de um trabalho de manejo. Eu conversei com o prefeito e ele disse que já conversou muito com a população. Eu disse para ele que só conversar não resolve, tem que por em prática o que se fala. Nunca foi apresentado um projeto para a população dizendo qual seria o trabalho a ser feito. A nossa comunidade quer colocar isso em prática por causa da preocupação que a gente tem e devido ao andamento em que está a exploração aqui na nossa área. Nós estamos pensando em aplicar um trabalho para que a população tenha oportunidade e possa ver esse trabalho em prática. Eu voltei a falar com o prefeito e perguntei em que ele iria ajudar a gente aqui, se poderia ser em área de terra para que a gente possa trabalhar com manejo. Eu penso em pegar uns trinta alunos para poder trabalhar junto com eles, seriam alunos lá do município. (Moisés 2004)



Viveiro de mudas do Centro de Formação Yorenka Atame - AAFI Benk.

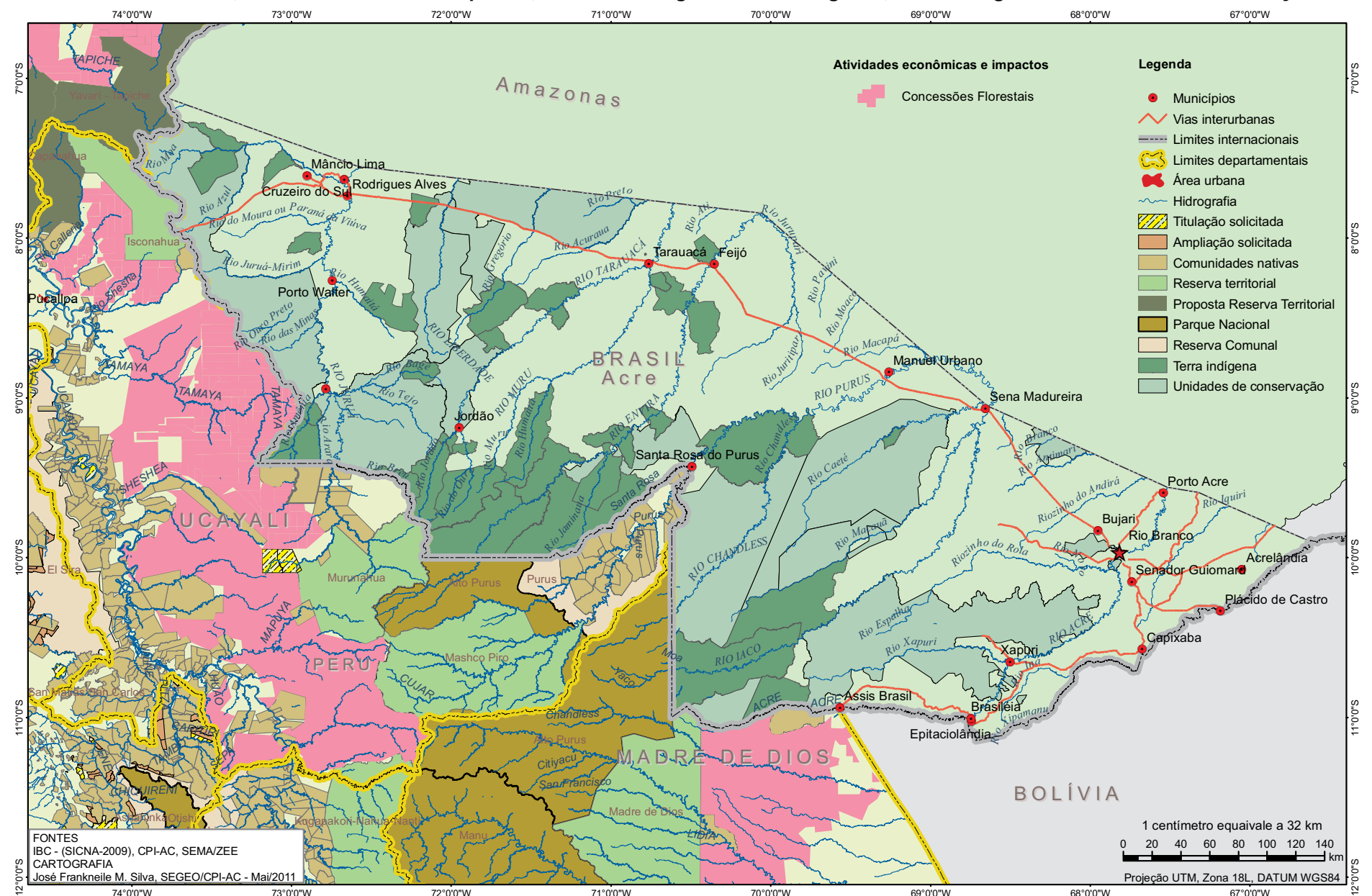
Inaugurada no dia 7 de julho de 2007, a escola “Yorenka Ātame” (Saberes da Floresta), situada na beira do rio Juruá, na margem oposta à sede do município de Marechal Thaumaturgo, procura alcançar o mesmo objetivo e é a concretização de uma grande esperança dos Ashaninka do rio Amônia. Ela funciona como um centro de formação de jovens e adultos, indígenas e não indígenas, do município e das comunidades do entorno, procurando oferecer a esses moradores alternativas econômicas sustentáveis para conservar as florestas protegidas e garantir a riqueza de sua biodiversidade. Graças a esse espaço educativo, os Ashaninka difundem suas experiências e promovem o diálogo intercultural. Eles esperam conscientizar seus vizinhos e pôr, progressivamente, fim às invasões.

Essas iniciativas junto aos moradores do entorno e a mudança estratégica da aldeia, possibilitaram um maior controle das invasões nas áreas de limites com o assentamento do INCRA, ao norte, e com parte da RESEX do Alto Juruá, ao norte e leste. Embora os Ashaninka ainda enfrentem, periodicamente, a entrada de caçadores ilegais em seu território, as invasões do lado brasileiro diminuíram muito nos últimos anos. O principal foco de preocupação tornou-se a faixa de fronteira com o Peru, no limite oeste e sul da Terra Indígena Kampa do Rio Amônia.

A partir da década de 1990, o governo peruano implementou uma série de iniciativas para abrir grandes parcelas da região amazônica sobre seu domínio à exploração madeireira e petrolífera. Essas concessões se multiplicaram até a faixa de fronteira internacional. Se a estratégia adotada pelos Ashaninka de mudar seus lugares de moradia para proteger o território conseguiu conter grande parte das invasões dos brasileiros, a área limítrofe à fronteira com o Peru ficou desprotegida e, aos poucos, com a intensificação da atividade madeireira no país vizinho, passou a ser invadida:

Não tem nenhum lado que nós não estamos sendo invadidos. Na nossa imaginação, nós tínhamos todo esse lado do Peru protegido: “a gente está protegido, ninguém mexe aqui”. Isso era uma força para o nosso trabalho, principalmente na parte da fauna. Nós tínhamos uma parte de invasão, só que era na parte do Brasil. A nossa força de vigilância era aqui. Nós conseguimos quebrar uma parte dessa invasão, mas depois chegou toda essa invasão do outro lado. Agora essa parte está toda invadida (...).O outro lado é o lado da fronteira, ninguém ligava muito

ACRE, BRASIL - UCAYALI e MADRE DE DIOS, PERU / DINÂMICAS TRANSFRONTEIRIÇAS
Comunidades Nativas, Reserva Territorial e Propostas, Povoados indígenas e não indígenas, Terras Indígenas e Unidades de Conservação



para ele. Depois a gente escutou barulhos de motosserra. Fomos ver e tinha muita madeira serrada. Então, nós começamos a percorrer de novo a fronteira para ver o que estava acontecendo. Descobrimos que o pessoal estava trabalhando madeira lá. Começamos a ver o estrago. Começamos a subir as cabeceiras dos rios, como o Amoninha, o Revoltoso. Vimos todas as madeiras já derrubadas e marcadas por eles: era mogno e cedro. Todas marcadas. De vez enquanto o trator entrava na nossa área para puxar as madeiras. Fizeram uma estrada bem no limite da fronteira e ele entrava na nossa área para puxar a madeira. (Moisés 2004)

Embora não seja o único, as invasões de madeireiros peruanos é o principal problema de invasão enfrentado pelos Ashaninka nos últimos anos e monopolizaram as discussões em torno desse mapa. Elas levaram os índios a uma ampla mobilização política, cujos resultados ainda não foram comensurados. Em razão do tamanho da ameaça que essas invasões representam, de sua ampla divulgação na mídia, da diversidade de atores envolvidos e de suas conseqüências na redefinição das políticas desenvolvimentistas e na geopolítica da fronteira Brasil-Peru na região do Alto Juruá, o tema das invasões de madeireiros peruanos na Terra Indígena Kampa do Rio Amônia concentrará o essencial dos nossos comentários sobre este mapa. Após traçar rapidamente o histórico das invasões de madeireiros peruanos na terra indígena e suas conseqüências ambientais, mostraremos a amplitude da mobilização política dos Ashaninka e seus esforços para enfrentar essa nova ameaça.

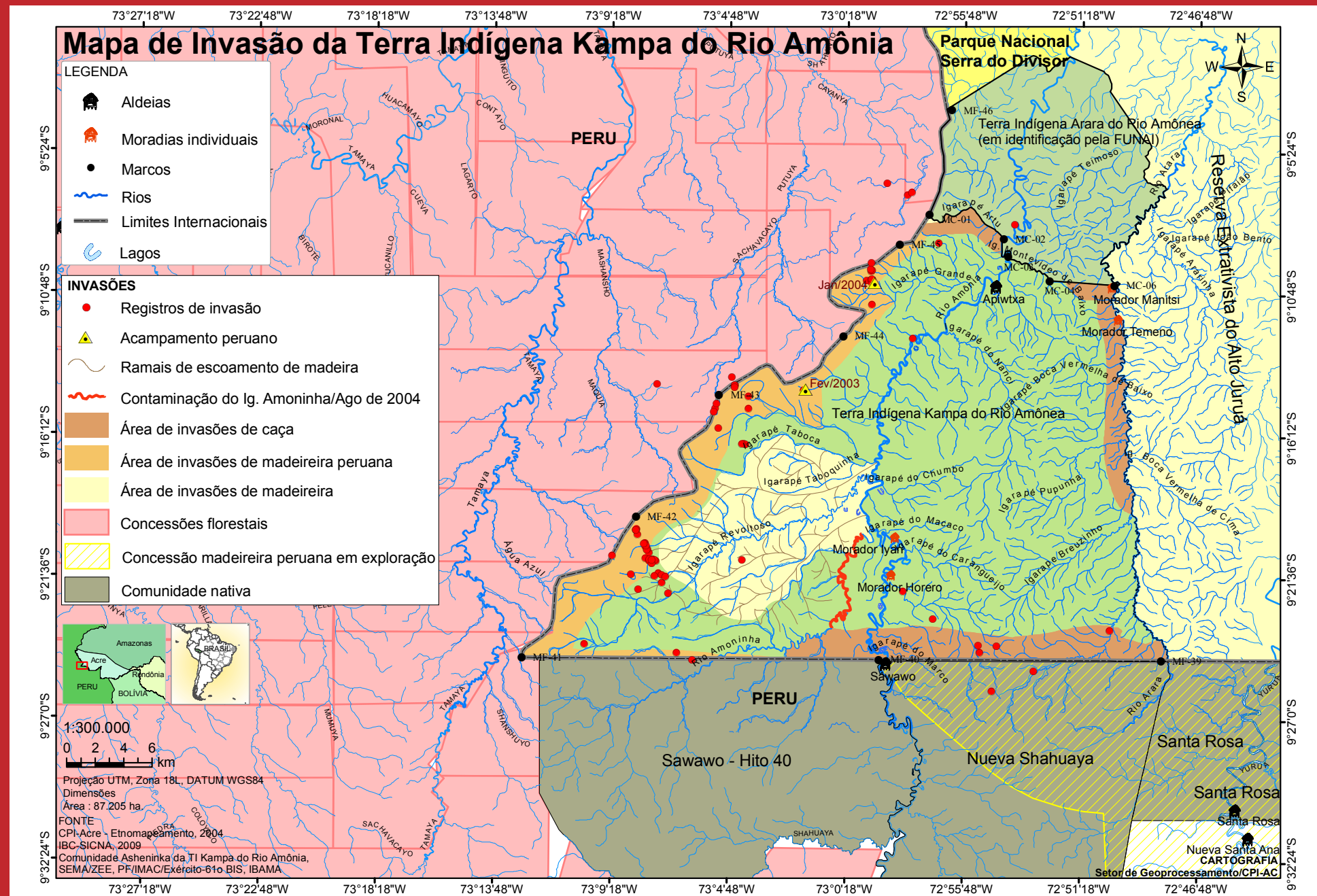
10.1. As invasões madeireiras na fronteira Brasil-Peru e suas conseqüências ambientais

As invasões de madeireiros peruanos não são tão recentes, já aconteceram em um passado próximo em pequena escala. Segundo os Ashaninka, as primeiras incursões peruanas em busca de madeira na área de fronteira remontam à década de 1990 e se intensificaram no final dos

anos 1990 e no início dos anos 2000. Os Ashaninka estimam que cerca de 15% de seu território vem sendo impactado pelas invasões de madeireiros peruanos que atingem áreas consideradas de refúgio de caça. Embora tenham sido adotadas algumas medidas para combatê-la, a área explorada continua aumentando e essa ameaça é permanente:

Os peruanos já tinham retirado madeira há um tempo atrás. Recentemente, em 1998 e 1999 começaram a acontecer essas invasões. Eles começaram a entrar tirando madeira. Não é exploração de madeira com máquina, é força braçal mesmo, mas eles fazem muita invasão grande porque eles vão fazendo estrada derrubando tudo. Eles estão tirando mogno que é a madeira que eles preferem. Do lado de lá, já acabou tudo. Aqui também foi onde a gente prendeu três peruanos. Em fevereiro de 2002, a gente prendeu eles aqui nessa ponta. Depois disso, eles invadiram uma outra área e a gente chamou a polícia federal e a Funai. Não veio ninguém. Levaram toda essa madeira. Se você for ver é um estrago muito grande. Está numa faixa de quase mil hectares de terra. Os peruanos começaram também a invadir em 2001 toda essa ponta aqui usando máquinas. (AAFI Benki 2004)

A exploração das empresas madeireiras peruanas conta com a colaboração de algumas comunidades Ashaninka do Peru, cujos territórios fazem limites com a Terra Indígena Kampa do Rio Amônia. De acordo com a legislação peruana, o território reservado para as populações indígenas (*Comunidades Nativas*) pode ser objeto de exploração madeireira mediante acordo entre empresas e comunidades. A legislação exige a aprovação de um plano de gestão pelo INRENA, Instituto Nacional de Recursos Naturais do Peru, organismo equivalente ao IBAMA no Brasil, mas, frente à corrupção, à falta de recursos humanos e financeiros, essa exigência torna-se puramente formal. Na prática, as empresas acabam cooptando alguns líderes indígenas para conseguirem extrair madeira em suas terras. Assim, em 1999, a empresa *Forestal Venao S.R.L.* realizou um convênio com a comunidade Ashaninka de Sawawo – Hito 40, situada na margem do rio Amônia, no marco fronteiriço 40, distante apenas algumas horas de canoa motorizada da Apiwtxa. Isaac e Benki falam sobre esse acordo:



Em 1999, começou esse trabalho da empresa Venao. A comunidade de Sawawo fez um convênio com a empresa para trabalhar o mogno e o cedro. Houve uma mobilização, o Sawawo pediu nossa opinião, queria saber se eles poderiam prosseguir e aceitar. Então, a gente disse para eles não aceitarem esse convênio, mas aí, a empresa chegou junto com o governo do Ucayali e pressionou, prometeu abrir uma estrada e pediu que houvesse votação. Prometeu a abertura de uma estrada em troca da exploração madeireira. Aí, foi tipo uma eleição. A maioria aceitou. A estrada vem de Pucallpa e vai até o Juruá, sai ali no Tipisca. Então, a comunidade aceitou e Sawawo fez esse convênio em 1998-1999. Em 1999, começou a derrubada. A empresa Venao ficava mais na fronteira, no lado do Peru, mas com a abertura das concessões madeireiras, o problema não foi tanto a Venao, mas as empresas clandestinas que se multiplicaram. As empresas com trabalho manual, com motosserra. Eram pequenos madeireiros, grupos de 15, 30, 40 homens trabalhando, trabalhavam para as grandes madeireiras peruanas. Eram atravessadores, vendiam para as madeireiras, como a Venao. Então, eles é que invadiram mesmo o nosso território. Em algumas partes, entraram 2 km, 5 km dentro do nosso território. (Prof. Isaac 2004)

A empresa Venao fez um acordo com a comunidade do Sawawo que fica aqui na fronteira. Em troca de uma estrada e da madeira que a empresa tirava, ela pagava uma taxa para a comunidade e também prometia reflorestar, recuperando toda essa terra de novo com madeiras, com plantio de madeiras. Mas eles estão acabando com tudo, tanto a madeira está sendo acabada quanto a caça está sendo acabada nessa região. Tudo isso que está em marrom claro aqui no mapa é por conta dessas invasões de peruanos que estão acontecendo na nossa terra. Então, aqui não tem mais madeira, acabou tudo. Agora, eles estão começando a chegar dentro da nossa terra. É isso que está acontecendo. (AAFI Benki 2004)

Ao mencionar a exploração das madeireiras, os Ashaninka destacam a rota utilizada pelos madeireiros para deslocarem as toras do Brasil para o Peru. Após serem levadas por um longo caminho que inclui diversos igarapés, a madeira chega à cidade peruana de Pucallpa, onde é beneficiada e depois transportada em caminhões até o litoral do pacífico. Lá, são

embarcadas nos portos e transportadas para outros países, alimentando principalmente os mercados europeus e norte-americanos:

A madeira que eles tiram daqui é levada pelos igarapés, Putaya, Kayaia. Daí eles descem para o Tamaya até chegar no local onde eles vendem a madeira que é Pucallpa. A madeira quando chega lá, ela é toda beneficiada. Esses rios Putaya, Kayaia e seus afluentes fazem fronteiras com o limite da nossa área. Eles entram na nossa área porque onde eles passam não tem madeira boa, só tem madeira fina com média de trinta



Madeiras em pranchas no igarapé escoar para o Peru.



Destruição das madeiras que já se encontravam no igarapé para escoar para o Peru

centímetros de diâmetro. Para eles, vale a pena correr o risco de entrar na nossa área aqui, porque tem muita madeira grossa. Eles tiram daqui e levam para o Peru através desses igarapés e vão até Pucallpa. Nessa parte que eles fizeram, onde tem esses afluentes, eles tiraram tudo. A área que dava para eles tirarem pelos igarapés foi toda derrubada e agora a máquina está vindo aqui por cima, por onde não tem igarapé, o que tem é o rio Amônia, mas não pode ser utilizado, porque ele sai no Brasil e a máquina está invadindo esses rios e jogando a madeira para Pucallpa. A função da máquina é puxar a madeira que vai ser jogada nesses igarapés lá na frente e desce para Pucallpa. De certa maneira, até com o trator eles utilizam o rio. O trator só é utilizado para carregar a madeira que está longe, que não dá para tirar com trabalho braçal. (Moisés 2004)

Assim como na década de 1980, o mogno e o cedro são as madeiras mais cobiçadas e a extração delas gera grandes impactos ambientais. Esses impactos não se limitam ao corte dessas árvores. Como nas invasões antigas,



Acampamento peruano em território brasileiro

as mais recentes realizadas pelos peruanos ocorrem concomitantemente à caça de animais silvestre para comercialização de carne e pele. Como a comercialização da carne de caça e pele de animais silvestres não é proibida no Peru, os madeireiros acabam aproveitando o fato de estar trabalhando em uma região com abundância de animais silvestres para capturá-los:

Esses madeireiros não tiram só madeira, tiram caça também. Esse pessoal da Empresa Venao, lá do Peru, leva jabuti para o Peru. Eles carregavam caminhões de jabuti, chiqueiros grandes, enchiam, e levavam tudo quanto é carne. Lá no Peru, essa parte é autorizada. Você chega no mercado, por exemplo, em Pucallpa, é carne de caça, carne de caça salgada, é congelada, é moqueada, é do jeito que você quiser. É por conta mesmo, tem de tudo. Pucallpa é como uma cidade grande indígena. No meio, têm uns brancos. Então, essa invasão cresceu cada vez mais. (Moisés 2004)

O dano ambiental gerado pelos madeireiros peruanos não se limita à derrubada das árvores e à caça de animais silvestres, impacta também os cursos hídricos. Estes, muitas vezes são parcialmente aterrados com tratores usados para o transporte da madeira de um lado para o outro dos igarapés. Ao formarem pequenas represas, provocam a seca de algumas partes do rio e afetam drasticamente os peixes:

Eles estão atravessando o Amônia e os igarapés passam até um ano aterrado. Como o Amônia é maior, ele encosta toda a madeira na margem do Amônia, Quando a madeira está encostada, ele aterra o rio e atravessa com o trator carregando a madeira. Quando a barragem quebra, ele aterra de novo. Quando ele aterra o rio para fazer barragem, a parte de baixo fica toda seca e os peixes morrem porque acaba a água. Esse ano o rio não limpou nem a água justamente por causa dessas barragens e isso nos prejudica. Dependendo do tempo que o rio fica seco,



Barragem no igarapé construído pelos peruanos para escoar a madeira para o Peru.

o peixe morre todo. Um pessoal de Thaumaturgo disse que os peixes pequenos morreram todos, só encontram jaú que é um peixe grande, mas o surubim e outros peixes que eram comuns na região, não se encontram mais. Com a falta de peixes como o surubim, curimatã e outros peixes pequenos, a tendência de peixes grandes como o jaú é morrer porque não vão ter o que comer. O que dá para perceber é que não há apenas invasão por causa da madeira. Eles não prejudicam só a madeira, a invasão deles prejudica tudo, principalmente essa parte que eles aterraram o rio. A comunidade Jaminawá vem toda para a nossa terra em busca de peixe. As comunidades lá da cabeceira do Juruá vêm também para a nossa terra buscar peixe, porque eles aterraram os rios e os peixes morrem. Isso para nós é muito preocupante. (Moisés 2004)

A região explorada por madeireiros e caçadores está toda interligada por caminhos utilizados por eles. Do lado peruano, há, ainda, uma concentração populacional crescente na região de fronteira, inclusive com pista de pouso para aviões de pequenos portes e estradas irregulares utilizadas por



Estrada ilegal em território peruano ao longo da fronteira para retirada de madeira.

caminhões durante a extração das madeiras. Essa pista, segundo os Ashaninka, tem sido utilizada por narcotraficantes que também estão ocupando a região e invadindo a terra indígena:

Os peruanos, hoje, têm uma pista aqui, têm uma aldeia aqui, têm uma comunidade aqui. Então, essa parte aqui está sendo muito ruim para nós. É Ashaninka também, mas é um povo que hoje está sendo dominado por empresários. Também aqui tem uma pista de traficantes no meio desse mato. (AAFI Benki 2004)

Além dos vários caminhos utilizados por caçadores, madeireiros e narcotraficantes, mais recentemente foi aberta uma estrada para o trânsito de veículos de carga. A abertura dessa estrada facilita a exploração madeireira e o tráfico de drogas, além de aumentar o contingente populacional na região da fronteira:

Essa estrada é para a gente uma ameaça muito grande, porque vai abrindo a estrada e vai deixando a trilha para a habitação. As pessoas que trabalham nela vão habitando. A gente já ouviu falar que parece que vêm 48 famílias para a beira do Amônia do lado peruano. Onde está essa área que é ainda número 10 [nota máxima dada a situação de abundância de caça]? Então, para a gente, as pessoas que vão chegar para morar já formam uma ameaça muito grande. Tudo isso por conta dessa empresa, desse trabalho de madeireiros que estão abrindo essas estradas. Para a gente é uma coisa muito pesada, porque além desse trabalho de madeira, vem o trabalho do tráfico também, que é pesado, bem difícil. (Moisés 2004)

A invasão de narcotraficantes na terra indígena ameaça não apenas a integridade física dos Ashaninka, mas também da fauna e da flora. Os produtos tóxicos utilizados na produção de cocaína são jogados muitas vezes nos rios ou abandonados na floresta, gerando a mortalidade de peixes e de animais silvestres. Ao contaminar as cabeceiras dos igarapés, os Ashaninka que consomem suas águas mais em baixo correm risco de adoecerem:

Nós matamos um porquinho que estava pelando. Deduzimos que ele entrou em alguma química feita por esse pessoal que trabalha a cocaína. As pessoas daqui já presenciaram peixes morrerem dentro do rio por

causa da química do veneno que eles jogaram no rio. Acabou matando todos os peixes do rio abaixo. Da mesma forma, nós pensamos isso do porquinho. Talvez ele tenha deitado em algum lugar. Essa química é usada para fazer a cocaína. Nós encontramos dentro da nossa área locais onde eles preparavam a cocaína. Eles cavaram um buraco no chão como se fosse uma piscina e forraram com um plástico especial para fazer esse serviço e nós encontramos aqui dentro. Na vez que a gente foi, nós pegamos três peruanos num acampamento em nossa área, mas eram mais. O resto tinha ido buscar comida. (Moisés 2004)

As águas dos igarapés não estão sendo contaminadas apenas pelas ações resultantes da atividade madeireira e do narcotráfico, mas ainda por pescarias predatórias que pretendem prejudicar os Ashaninka devido a suas ações de combate às invasões e de conservação da natureza. Em agosto de 2004, um dos venenos mais fortes da floresta, o barbasco, foi colocado em igarapés que deságuam no Amoninha, gerando uma grande mortalidade de peixe. Por ser o veneno muito forte, e provavelmente a quantidade usada ter sido grande, as crianças Ashaninka sentiram seus efeitos e adoeceram. Indignado, Moisés relata sobre o ocorrido:

Agora, o problema é com essas invasões. Eles colocam o veneno na boca do rio e o veneno não escolhe tamanho de peixe. Ele mata tanto os grandes como também mata os outros menores. Eles acabam com todas as gerações de peixes. Pela quantidade de peixes que morreram aqui no rio, nós já sabemos que eles usaram o barbasco. Sabemos também o lugar onde foi colocado o barbasco. Nós estamos fazendo o manejo de peixe para ter uma garantia de peixes no futuro. Não vai ser só o Amoninha que vai se prejudicar, mas o Amônia também vai ser prejudicado. Com esses derramamentos de veneno na água, tudo fica prejudicado. Não vai ser somente o Amoninha, os outros rios que ficam perto vão ser contaminados também. O que nós vimos de crianças com a barriga inchada e outras pessoas que também ficaram doentes com diarreia e outras doenças vão ficar para a história. Ninguém sabia que tinham colocado veneno na água. Só foi descoberto quando as pessoas chegaram nas margens dos rios e viram uma quantidade grande de peixes mortos na praia. Isso prejudica porque quando o veneno entra, ele espanta os peixes daqui, tem peixe que sente o cheiro do veneno e foge. Isso que estão fazendo com a gente parece vingança, talvez pelo fato de nós estarmos tirando e prendendo as pessoas que invadem as nossas

terras. Eles não têm necessidade de estarem colocando tinguí nos rios e igarapés, porque na área deles a fartura de peixe e caça é grande. (Moisés 2004)

Desde as antigas invasões da década de 1980, as crianças Ashaninka são as maiores prejudicadas com as invasões. No passado, a mortalidade infantil foi tão grande que a população Ashaninka era composta quase que apenas por adultos:

Teve uma época que você só via pessoas adultas. Você olhava, dizia: “rapaz, não tem mais criança, não tem mais jovem, deu uma parada total”. Depois, quando a gente conseguiu trazer a caça de novo e manter a alimentação em dia, a gente viu que as crianças começaram a aumentar de novo. Aí, eu percebi que a parte alimentar foi fundamental. (Moisés 2004)

A população Ashaninka não é a única a sofrer com as invasões de madeireiros peruanos. Como veremos adiante, essas invasões integram um contexto geopolítico muito preocupante e se desdobram em várias dimensões cujas conseqüências nefastas atingem toda a região de fronteira no Alto Juruá e suas populações. Antes de abordar esse contexto mais amplo, é importante relatar rapidamente a mobilização política dos Ashaninka da Apiwtxa para denunciar essas invasões ilegais e solicitar o reforço das autoridades para a vigilância e fiscalização da fronteira com o Peru.

10.2. A mobilização dos Ashaninka contra as invasões peruanas e sua luta pelo fortalecimento das ações de vigilância e fiscalização da fronteira internacional

No dia 21 de dezembro de 2000, durante uma operação de fiscalização de seu território, na área de fronteira com o Peru, um grupo de ashaninka, liderado pelo agente agroflorestal Benki, encontrou várias árvores de mogno derrubadas, clareiras e caminhos abertos na selva pelos madeireiros peruanos. Frente às provas da intensificação da exploração



Extração de madeira ilegal por peruanos, em território brasileiro, sendo destruída pelo exército brasileiro.

madeireira, os Ashaninka lançaram uma vasta campanha de denúncias na imprensa regional e nacional que ganhou rapidamente repercussões internacionais. A questão das invasões dos madeireiros ilegais peruanos, que as lideranças da Apiwtxa vinham denunciando desde 1999 de forma pacífica, sem violência e com pouca eficácia, começou a ganhar visibilidade política. Os índios ameaçaram expulsar os invasores pela força caso as autoridades brasileiras não tomassem as providências necessárias para pôr fim às invasões de sua terra e, conseqüentemente, do território nacional.

A amplitude das denúncias levou o governo federal a iniciar, nos dias 30 e 31 de dezembro de 2000, a *Operação Ashaninka*, que continuou em janeiro de 2001. Coordenada pela Polícia Federal, essa operação contou com a participação da Força Aérea Brasileira (FAB), do IBAMA, da FUNAI, de representantes do Instituto de Meio Ambiente do Acre (IMAC) e do comando da Polícia Militar de Cruzeiro do Sul. Em sua fase aérea, foram utilizadas cinco aeronaves (entre as quais dois helicópteros de guerra), mobilizando mais de 30 homens. Guiada por informações fornecidas por Benki, ela também foi acompanhada por jornalistas da imprensa regional e nacional.

A *Operação Ashaninka* confirmou as denúncias. Averiguou que os madeireiros peruanos tinham avançado cerca de dez quilômetros em território brasileiro, aberto pelo menos oito clareiras na selva e retirado madeiras nobres da terra indígena. A força mobilizada pela *Operação Ashaninka* e as promessas das autoridades em fiscalizar a fronteira e iniciar um diálogo com o Peru sobre a questão das invasões madeireiras contribuíram para apaziguar temporariamente o clima de tensão na área.

As repercussões na imprensa nacional e internacional das denúncias dos Ashaninka levou o governo brasileiro a iniciar negociações diplomáticas com o Peru. Por ocasião da “*V Reunião do Grupo de Trabalho Brasil-Peru sobre o Meio Ambiente*”, realizada em Brasília em agosto de 2001, as duas Chancelarias criaram o “*Grupo de Cooperação Ambiental Fronteira Brasil-Peru*”, cuja coordenação ficou a cargo do IBAMA, do lado brasileiro, e do INRENA, para o Peru (Iglesias e Aquino, 2006: 32)

Embora algumas ações pontuais de vigilância e fiscalização da terra indígena e da fronteira internacional tenham sido realizadas pelas autoridades brasileiras, as invasões de madeireiros peruanos continuaram entre 2001 e 2003. Em outubro de 2002, por exemplo, durante uma operação de fiscalização dos próprios Ashaninka, eles prenderam em flagrante três madeireiros peruanos que eles entregaram à Polícia Federal.

Em 27 de fevereiro de 2003, frente à ineficiência da fiscalização dos órgãos do Estado e às ameaças de morte crescentes às lideranças indígenas, Moisés Pianko, presidente da associação Apiwtxa, denunciou a precária atuação das autoridades ao Ministério Público Federal (MPF). Por demanda dos Ashaninka, o MPF entrou com uma Ação Civil Pública contra a União para que os órgãos governamentais cumprissem seu dever de vigilância e fiscalização nessa porção de fronteira amazônica, pondo fim às invasões dos madeireiros peruanos. Em 10 de março de 2004, a Justiça Federal do Acre, em sentença do Juiz Federal David Wilson de Abreu Pardo, acolhendo o pedido do MPF, condenou a União a reavivar os marcos fronteiros entre o Brasil e o Peru no Alto Juruá e a estabelecer postos de fiscalização da Polícia Federal, IBAMA, FUNAI e Ministério da Defesa na região. Na sua sentença, o juiz concedeu um prazo de 180 dias para o cumprimento de sua decisão sob pena de multa diária de 5 mil reais, valor a ser revertido em projetos de uso sustentável em favor dos Ashaninka.

Nenhuma indenização foi paga aos índios, mas, após essa condenação e o impacto causado por uma nova fase de denúncia dos Ashaninka na imprensa nacional e internacional, decorrente de novas invasões no verão de 2004, o Estado reforçou sua presença na região. Francisco e Isaac falam sobre a intensificação da fiscalização dos órgãos estatais após a condenação da União:

A gente queria entrar com uma ação contra o Peru, mas a orientação do Procurador foi que não entrasse contra o Peru, mas contra a União, que a União era a responsável. Então, a gente entrou com uma ação contra a União e a União foi condenada. Foi a partir daí que melhorou um pouco mais. Houve a interferência do Itamaraty criando essa discussão mais a nível de Estado com o Peru, mas não houve muito resultado. O resultado mesmo começou a acontecer com a condenação da União. Se eles não cumprissem a partir de uma data determinada, eles iam pagar. A partir daí teve a fiscalização maior do IBAMA e da Polícia Federal (...). O IBAMA é que faz esse trabalho de fiscalização e quando eles detectam alguma invasão, eles têm a proteção da Polícia Federal e do Exército. A gente também quando pode ir lá, a gente vai. Cada mês, o IBAMA vem. Quando eles encontram alguma invasão, eles chamam a Polícia Federal. Eles estão cumprindo com o trabalho de fiscalização. (Prof. Isaac 2004)

Desde 2000, a gente tem procurado estreitar essa relação com o Peru para dar visibilidade ao que estava acontecendo, pegando a preocupação que a Apiwtxa tinha. Os órgãos não acreditavam que era isso mesmo. Então, tivemos muitas dificuldades. Mas chegou um momento em que se tornou público e nós precisávamos agir. Nós fizemos uma representação no Ministério Público, cobrando do Governo Federal uma posição e o Governo Federal foi sentenciado: o IBAMA, a Polícia Federal, o Exército, a FUNAI. Isso foi em 2003. No ano seguinte, o doutor Davi, daqui da Justiça Federal, nos deu ganho de causa. Nós cobramos do Governo Federal uma ação. Então foi muito bom porque a partir daí ele não estava mais fazendo as coisas porque queria, mas porque ele era obrigado a fazer. Então, muitas coisas eles não cumpriam, mas, pelo menos, eles conseguiram chegar até aqui. Instalaram um escritório do IBAMA em Thaumaturgo, o Exército, a Polícia Federal também começaram a ficar mais presentes. Só não tem a FUNAI. Mas o resto está lá em Thaumaturgo. Aí, criou-se uma agenda por conta dessa situação, uma agência de vigilância mesmo. Então, eles estabeleceram um calendário para eles estarem fazendo essa vigilância. Prenderam muita gente. Viram a gravidade do problema. (Francisco Pianko 2004)

Um órgão que poderia ter tido uma atuação mais intensa no combate às invasões na terra indígena é a FUNAI, mas, segundo os Ashaninka, poucas ações têm sido realizadas pelo órgão indigenista oficial. Embora acompanhe a situação, a FUNAI se singulariza pela sua ausência. Constantemente, os Ashaninka denunciam para o órgão indigenista a situação por eles vivida. Entretanto, nenhuma ação efetiva foi realizada. A instituição alega carência de recursos humanos e financeiros para cumprir adequadamente o seu papel:

A FUNAI é um órgão que deveria estar vendo essas coisas que estão acontecendo em nossas terras. Deveria dar muita assistência em tudo o que está acontecendo, mas tem ficado muito parada. A gente tem feito muita denúncia para a Funai, para que eles possam vir até aqui fazer todo esse trabalho, mas eles falam que estão sem dinheiro, que estão fazendo o possível. Teve uma vez que ela veio até Marechal Taumaturgo, mas voltou. Outra vez, veio aqui, mas não fizeram nada e voltaram. Então, desde o dia em que chegaram aqui dentro, que a gente denunciou, era para eles já terem pegado todas essas pessoas que estavam aqui dentro. A gente sabia que elas estavam dentro do Brasil e não aconteceu isso. Voltou todo mundo e não aconteceu nada. Os peruanos tiraram madeira, foram embora e deixaram só devastação. Quando o pessoal chegou lá, identificou que estavam no Brasil, mas não encontraram ninguém. Então, não foi tomada nenhuma atitude para prender os infratores. A FUNAI está um pouco lerda. Eu falo que está um pouco lerda em relação ao que está acontecendo. Eu acho que ela tem que ser mais ativa nessas coisas também (...). A FUNAI disse que não tinha pessoas e que não tinha dinheiro. Nós até ajudaríamos a fazer os postos [de fiscalização]. Aí, eles quiseram me colocar na FUNAI, depois quiseram colocar o Moisés. A gente disse não. Não queremos ser da FUNAI, não. A FUNAI tem que assumir suas obrigações. Nós estamos aqui cuidando da nossa terra. Estamos aqui para ajudar, mas não somos da FUNAI. (AAFI Benki 2004)

Entre os meses de setembro e dezembro de 2004, o IBAMA, a Polícia Federal e o Exército organizaram, conjuntamente, uma série de operações para fiscalizar a região de fronteira no Alto Juruá, principalmente na Terra Indígena Kampa do Rio Amônia e no Parque Nacional da Serra do Divisor. Algumas expedições foram acompanhadas pelos Ashaninka. Nessas operações, dezenas de madeireiros (em grande maioria peruanos) foram

presos, ramais e acampamentos destruídos e milhares de metros cúbicos de madeira foram apreendidos e dinamitados.

A partir desse momento, os órgãos do Estado estabeleceram uma rotina de vigilância e fiscalização da fronteira que dura até hoje. Periodicamente, destroem acampamentos, prendem invasores e apreendem madeira retirada ilegalmente do território brasileiro. Essas ações mais efetivas das autoridades são resultado direto da intensificação da mobilização política dos Ashaninka ao longo do ano de 2004. Com o apoio de vários parceiros, entre eles a CPI/AC, eles mobilizaram a mídia e sensibilizaram a opinião pública e alguns responsáveis políticos. O auge da mobilização dos Ashaninka ocorreu entre 20 e 24 de setembro de 2004, em Brasília, com a realização da *Semana Ashaninka*. Durante o evento, os índios mostraram sua cultura e suas iniciativas pioneiras na conservação e no uso sustentável dos recursos naturais, mas, sobretudo, divulgaram as dificuldades vividas por eles com a constante invasão de madeireiros ilegais em seu território. Durante esses dias, as lideranças da Apiwtxa se reuniram com responsáveis da cooperação



Estrada de 10 metros de largura aberta ilegalmente dentro da Terra Indígena para o transporte das toras para o Peru.

internacional e autoridades políticas e institucionais brasileiras: ministros, deputados federais, senadores, presidente do IBAMA, da FUNAI, responsáveis do Exército, da Polícia Federal, etc. A iniciativa ashaninka foi amplamente divulgada pela imprensa nacional. Uma equipe de reportagem da Rede Globo, por exemplo, esteve na terra indígena e verificou pessoalmente os problemas das invasões vividos pelos índios. O tema foi destaque no *Jornal Nacional* e objeto de uma matéria apresentada no programa *Fantástico da Rede Globo* em sua edição de 26 de setembro de 2004.

Símbolo dessa luta dos Ashaninka, no dia 9 de dezembro de 2004, Benki foi homenageado, em Brasília, com o Prêmio Direitos Humanos 2004, concedido pela Secretaria Especial de Direitos Humanos da Presidência da República, em reconhecimento da luta de seu povo na defesa de sua terra, da floresta amazônica e das fronteiras do Brasil.

Em fevereiro de 2005, na aldeia Apiwtxa, foi realizada uma reunião com a presença do comandante militar da Amazônia, três generais e agentes do serviço de inteligência do Exército, o procurador da república e o governador do Acre, além de deputados federais e estaduais. Nessa ocasião, as lideranças indígenas reiteraram suas reivindicações às autoridades que se comprometeram a continuar as ações de vigilância e fiscalização, anunciando a instalação de um pelotão do Exército na foz do rio Amônia (Iglesias e Aquino 2006: 5). Conforme compromisso firmado nesse encontro, no mês seguinte, o agente agroflorestal e liderança da Apiwtxa, Benki, integrou uma comitiva do governo do Acre, composta por secretários e empresários, numa visita ao Presidente do Peru, Alejandro Toledo, para discutir as perspectivas de integração econômica abertas pela pavimentação da denominada “Rodovia Transoceânica” – que mais corretamente deveria ser chamada de Transcontinental. Durante essa viagem a Lima, Benki e o governador Jorge Viana pediram a interrupção imediata das invasões madeireiras e cobraram do Presidente peruano garantias para a proteção do meio ambiente e das populações tradicionais na região de fronteira. Toledo afirmou desconhecer os conflitos causados pelas invasões e comprometeu-se a solucionar a questão, concordando com a proposta de criação de uma “área de proteção florestal na fronteira dos dois países” (ibid.). Benki e Francisco relatam esse encontro com o Presidente do Peru e sua surpresa frente às denúncias:

Eu fui até o Peru e conversei com Toledo, em Lima. Foi para mostrar para ele que se eles quiserem abrir essa estrada Brasil-Peru, eles têm que ver os impactos para os povos nativos. Porque o que eles já estão fazendo, já está causando impactos para a nossa comunidade porque eles abriram a retirada de madeira e não estavam fazendo a fiscalização correta e o que estava acontecendo era a invasão do nosso país. Toledo não estava acreditando. Então, a gente mostrou o filme que a gente fez das invasões da fronteira. A gente mostrou o que essas empresas estavam fazendo. Ele viu e falou: “Minha nossa! Eu não sabia disso”. Aí, ele pediu que fizesse toda essa abertura dos marcos, junto com o Itamaraty. Em 2005, foi feita essa operação de abertura dos marcos da faixa de fronteira. (AAFI Benki 2007)

A gente avançou muito e tivemos a oportunidade, por causa dessa questão da madeira, de fazer uma reunião com o próprio presidente do Peru e seus ministros para falar dessa invasão na fronteira. Isso foi em 2005. O Benki foi com o Governador do Estado para discutir com o Alejandro Toledo e seus ministros o que estava acontecendo aqui na região. Toledo disse que não conhecia. Ele falou que sabia que era uma região de madeira e que o governo regional mandava os relatórios sobre os avanços da economia da região, mas não sabia que estavam invadindo o território brasileiro. Para ele, o que estava acontecendo era tudo legal. (Francisco Pianko 2007)

10.3. Construindo uma agenda política para o desenvolvimento da fronteira Brasil-Peru no Alto Juruá

Embora essencial, os Ashaninka perceberam muito rapidamente que os esforços de vigilância e fiscalização da fronteira não eram suficientes para pôr fim às invasões. Uma solução duradoura para o problema necessitava de uma ampla articulação política, movendo esferas do governo federal, estadual e sociedade civil organizada. Apoiada por agências financiadoras internacionais, essa articulação política foi crescendo ao longo dos últimos anos, buscando desenhar novas bases para o desenvolvimento da faixa de fronteira Brasil-Peru na região do Alto Juruá:

A gente não ficou só com isso. Com a presença do Exército, do IBAMA e da Polícia Federal naquela região com várias operações que aconteceram ali, a gente também começou a articular, a dar continuidade a uma outra agenda que era uma agenda mais política, desde uma discussão no Itamaraty, criando um GT binacional Peru-Brasil para discutir essa discussão da fronteira que envolvia vários órgãos para ver a questão dessas invasões e fomos trabalhando até chegar bem na região do Ucayali, envolvendo o Estado do Acre, os movimentos sociais da região. (Francisco Pianko 2007)

Assim, as discussões bilaterais entre Brasil e Peru ocorrem em vários níveis e envolveram uma grande variedade de atores. Em nível de Itamaraty, existe o “*Grupo de Cooperação Ambiental fronteira Brasil-Peru*”. Desde 2001 foram realizadas algumas reuniões e, em 2003-2004, foi criada uma comissão que procedeu à vivificação dos marcos fronteiriços. Essa comissão concluiu seu trabalho em julho de 2005, respondendo a uma das exigências da sentença proferida contra a União em março de 2004 pela Justiça Federal do Acre após a ação movida pelo MPF a pedido dos Ashaninka.

Em nível local e regional, a mobilização dos Ashaninka contra a exploração madeireira e em defesa do desenvolvimento sustentável, não apenas de seu território, mas de toda a região do Alto Juruá, levou à criação, em 2004, do projeto “*Conservação Transfronteira da Região da Serra Divisor (Brasil-Peru)*”. Financiado pela *Moore Foundation* e apoiado pela *The Nature Conservancy* (TNC), o projeto reuniu um consórcio de instituições brasileiras e peruanas, entre elas a CPI/AC e a SOS Amazônia, responsáveis pela coordenação da parte brasileira da articulação. No âmbito desse projeto, no dia 11 de abril de 2005, na cidade de Cruzeiro do Sul, foi realizada uma reunião para a criação do “*Grupo de Trabalho de Proteção Transfronteira da Serra do Divisor e Alto-Juruá –Brasil/Peru*”. Como já apresentado no primeiro capítulo, o Grupo de Trabalho Transfronteiro, GTT, reúne um grande número de organizações da sociedade civil e dos movimentos sociais (indígena, indigenista, ambientalista, seringueiro, pequenos agricultores, etc), e órgãos dos poderes públicos federal, estadual e de cinco municípios do Vale do Juruá acreano. Seu objetivo final é a proteção da biodiversidade e o modo de vida das populações tradicionais da

região. Para isso, além de acompanhar o monitoramento das invasões, procura discutir e elaborar, com os diversos atores, um plano binacional para a proteção das áreas protegidas situadas na fronteira do Acre/Ucayali, na região da bacia do Alto Rio Juruá.¹ Desde sua criação, o GTT tem se reunido periodicamente, discutindo mecanismos de ações envolvendo parceiros dos dois países para alcançar seus objetivos. Alguns desses encontros, realizados nas cidades de Cruzeiro do Sul e Pucallpa, também contaram com a presença de instituições parceiras peruanas tais como organizações indígenas, ONGs, órgãos do governo federal e do Departamento de Ucayali, entre outras.

A gente fez uma reunião em Rio Branco e conversamos com o pessoal da SOS Amazônia. Acho que foi em 2003 e eles falaram que estavam invadindo também o Parque Nacional. Então, aos poucos, montamos esse GT transfronteiro com a Comissão Pró-Índio do Acre e SOS para ver as possibilidades da gente poder chegar até o governo peruano para discutir e minimizar um pouco esses problemas que eles criaram nessa faixa de fronteira (...). Tem a CPI e a SOS, mas também tem outras instituições. Da parte do governo, tem o Estado, tem as prefeituras dessa região: Cruzeiro do Sul, Mâncio Lima, Marechal Thaumaturgo, Rodrigues Alves, Porto Walter. São as prefeituras que fazem fronteira com o Parque e aqui com essa região. Forma esse GT uma comissão de 18 pessoas. Tem a Polícia Federal, o IBAMA, o Exército, a FUNIA. Lá no Peru, tem o IREMA da região do Ucayali, que é tipo o IBAMA peruano, algumas organizações indígenas e a defensoria pública peruana que defende os povos indígenas. A AIDSESEP [organização regional dos índios da Amazônia peruana] também. Isso se fortaleceu bastante depois que a gente criou essa comitiva. Tudo o que acontecia a gente cobrava do governo e essa comitiva também cobrava junto com a gente. (AAFI Benki 2007)

A criação do GTT permitiu aos Ashaninka colocarem o problema das invasões madeireiras peruanas em sua terra no debate mais amplo das políticas públicas de desenvolvimento e integração transfronteira. Ao en-

¹ Do lado brasileiro, a área de atuação cobre o Parque Nacional da Serra do Divisor, a Reserva Extrativista do Alto-Juruá e as Terras Indígenas Nukini, Nawa, Poyanawa, Kaxinawa/Ashaninka do Rio Breu, Kampa do Rio Amônia, Kaxinawa do Rio Jordão, Alto Tarauacá, Xinane e Alto Envira.

volver uma série de atores e parceiros nessa problemática, eles deram uma dimensão maior a sua luta, aliviando também o peso que recaía sobre sua própria comunidade:

A gente tem trabalhado desde 2001 para se defender desses invasores peruanos que vêm invadindo a nossa terra. Foi uma coisa muito pesada para nós. A gente tem conseguido tirar um pouco esse peso da comunidade. A nossa comunidade vinha perdendo muito tempo, dentro das nossas articulações comunitárias. A gente perdia o nosso trabalho para fazer a fiscalização da fronteira. Então para a gente, era uma coisa muito pesada, mas agora a gente tem um novo momento. A gente conseguiu colocar a união federal e o governo brasileiro nas articulações que a gente fez. Conseguimos colocar as pessoas, os movimentos sociais, as ONGs e as autoridades para defender essa causa que a gente vinha fazendo. Agora a gente tem a possibilidade de enfrentar uma outra coisa. (AAFI Benki 2004)

Além de dar uma nova abrangência à luta dos Ashaninka, a criação do GTT foi fundamental para fortalecer o poder dos movimentos sociais e da sociedade civil nas discussões em torno do desenvolvimento dessa região de fronteira. Em nível do poder executivo regional, atendendo à demanda desses grupos, o governador do Acre Jorge Viana colocou a questão das invasões madeireiras como um ponto central na agenda de discussões entre os governos do Acre e do Ucayali. Os movimentos sociais, puxados pela Associação Ashaninka do Rio Amônia (APIWTXA), começaram a participar ativamente de reuniões e acordos firmados pelos dois governos pela integração entre os dois países. Assim, em julho de 2005, na cidade de Pucallpa, membros do recém-criado GTT participaram da *“Reunião Técnica pela Conservação da Biodiversidade Fronteira Ucayali-Acre”* entre os Governos do Estado do Acre e do Departamento de Ucayali.² O líder Ashaninka Francisco Pianko, na época Secretário dos Povos Indígenas do Governo do Acre, participou da comitiva acreana e ressalta a importância dessa reunião para a integração na agenda de discussões dos movimentos sociais peruanos:

Eu lembro que em 2005, eu fui à Pucallpa, pela primeira vez, já como Secretário de Estado. Fomos articulando o movimento social daqui com o governo do Estado para fazer uma discussão em torno da integração Ucayali e Acre. Já havia uma agenda bem anterior do Governo do Acre. Em outros governos, na época ainda do Nabor Junior, por exemplo, já havia uma preocupação em fazer essa estrada [Cruzeiro do Sul - Pucallpa]. Mas aí, esse processo ficou meio parado, não teve muitos avanços. Depois, teve outro momento onde foi criado entre o governo Jorge Viana e o governo do Ucayali uma comissão para discutir essa integração. Nesse processo foi feita uma Secretaria Técnica entre os dois governos para estarem discutindo essa integração. Então aí, o governo começou a se articular com os movimentos sociais daqui. Acho que foi mais ou menos na mesma época, nós criamos o GT transfronteiriço que pegava todos os municípios da região, as ONGs daqui e do Ucayali (...). Formamos um bloco para participar dessas discussões e fomos, em julho de 2005, lá no Peru. Eu, que não conhecia essa região de Pucallpa, achava que havia uma presença dos movimentos sociais e que os movimentos sociais estavam organizados por segmentos como aqui no Brasil. Então, foi daqui o representante da RESEX, do Parque Nacional, das Terras Indígenas, o representante da APIWTXA que estava bem afetada por todo esse processo, o Sindicato dos Trabalhadores Rurais, o representante do CNS. Foi muita gente, representantes do governo. Era uma agenda de governo, mas foi muita gente junto. A SOS Amazônia e a CPI-Acre também foram. Quando a gente chegou lá, tinha só o governo do Ucayali e mais ninguém. Eu e o Gilberto Siqueira fomos como representantes do governo e mais uns técnicos nossos. Quando a gente chegou, a nossa turma era umas 15 pessoas e ficou aquela coisa mal arrumada. Porque do lado de lá, só tinha o governo, não tinha mais ninguém para discutir. Tinha algumas ONGs: a TNC e o WWF também estavam lá, mas não tinha uma representação dos movimentos sociais. Só que do lado de fora do prédio, e por conta da presença da OPIAC [Organização dos Professores Indígenas do Acre], da AMAIA-AC [Associação dos Agentes Agroflorestais Indígenas do Acre], da APIWTXA, da OPIRJ [Organização dos Povos Indígenas do Vale do Juruá]. Todo mundo a caráter, a comitiva brasileira chamou muito a atenção na cidade de Pucallpa. De repente, a cidade inteira soube do encontro e tudo o que era índio apareceu. Só Ashaninka tinha uns 30 ali, vieram, Shipibo... Vieram e perguntaram, no intervalo, o que estava acontecendo naquele encontro. Então, nós falamos o que era e perguntamos por que eles não estavam presentes. A partir daí, a gente abriu a porta. Era tanta gente que lotou o espaço e fi-

caram ainda um monte de parentes lá fora. A partir daí, mudou a história. Foi uma experiência muito boa. Não tinha mais como voltar. No início era uma coisa muito formal, cadeira marcada, com convites. Quando a gente criou essa situação, eles tiveram que ir buscar outras cadeiras, reuniram o pessoal dentro do auditório, botaram comida para o pessoal. Aí, com o movimento, a gente já foi articulando uma outra agenda dentro do encontro. E a gente sentiu essa falta de presença dos movimentos sociais peruanos. Até aquele momento, não tinha os índios, não tinha extrativistas, não tinha ribeirinho. Era muito diferente do que estava acontecendo do lado do Brasil. Esse foi um grande passo que a gente deu. Naquele momento, a gente discutiu uma reunião lá na Apiwtxa para trazer essas comunidades e abrir uma discussão de movimento social. Foi muito bom. O que marcou muito foi esse contato. (Francisco Pianko 2007)

A reunião na aldeia Apiwtxa, mencionada por Francisco na fala acima, aconteceu de 15 a 17 de setembro de 2005. A organização desse evento foi fortalecida no encontro de Pucallpa, mas resultou de uma série de contatos iniciados nos meses anteriores pelas lideranças Ashaninka da aldeia Apiwtxa com as comunidades indígenas peruanas dos rios Amônia, Juruá, Vacapistea e Tamaya. A reunião na aldeia Apiwtxa foi o IV encontro do GTT. Ela contou com a presença de lideranças dos povos Ashaninka, Kaxinawá, Kulina, Mastanawa, Sharanawa, Nukini e Katukina que vivem em territórios situados na região fronteira, bem como membros de organizações da sociedade civil e representantes de órgãos dos governos dos dois países.

Tivemos uma reunião na nossa aldeia que envolveu mais de 20 a 30 lideranças dos Ashaninka peruano, alto Sheshea, Tamaya, alto Juruá... A gente vê que essas comunidades têm uma grande preocupação, mas a força das empresas [madeireiras] é maior porque as empresas estão todos os dias com eles. Essas comunidades estão divididas. Elas não encontram alternativas. Está havendo também migração de famílias ashaninka, criando novas terras, justamente para explorar o mogno. Então, tivemos essa grande reunião com as lideranças do Peru na Apiwtxa para tentar encontrar alternativas para esses problemas da madeira. (Prof. Isaac 2007)

A reunião da Apiwtxa foi seguida por um outro encontro, realizado na aldeia Barão da Terra Indígena Poyanawá, nos dias 23 e 24 de fevereiro

de 2006. Promovido pela OPIRJ, a AAPBI (Associação Agro-Extrativista Poyanawa do Barão e Ipiranga), a OPIAC e a AMAAI/AC, e apoiada pela CPI/AC, a TNC e a Fundação Moore, o V encontro do GTT reuniu, além de representantes da sociedade civil e de instituições governamentais, 29 representantes indígenas, entre eles, uma liderança da FECONAPU – *Federación de Comunidades Nativas del Purus*, convidado pela Secretaria Extraordinária dos Povos Indígenas do Acre (SEPI).



I Encontro realizado na TI Poyanawa para discutir questões referentes ao Grupo de Trabalho Transfronteiriço - Brasil/Peru.

A reunião de Pucallpa atendeu à demanda das organizações indígenas e da sociedade civil, contemplando sua participação ativa nas futuras discussões e acordos entre os governos do Acre e Ucayali. Para tanto, nesse encontro de julho de 2005, ambos governos firmaram o compromisso de criar um fórum, reunindo esses diferentes atores, encarregados de discutir as políticas fronteiriças de desenvolvimento e integração entre os dois países. O *“Fórum Binacional de Integração e Cooperação para o Desenvolvimento Sustentável da Região Ucayali/Peru e Estado do Acre/*

² Participaram desta reunião 19 representantes brasileiros, dentre os quais membros de organizações indígenas, do movimento social do Acre e ONGs.

Brasil foi criado um ano após a reunião de Pucallpa, em julho de 2006, na cidade de Cruzeiro do Sul. O Fórum reúne representantes dos governos federal e estadual/regional, organizações indígenas, entidades indigenistas, ambientalistas, empresários e representantes do mundo universitário dos dois países que atuam nas sete comissões do Fórum: Conservação da Biodiversidade, Desenvolvimento Econômico Sustentável, Desenvolvimento Sociocultural, Políticas Públicas e Cooperação institucional, Infra-estrutura, Povos Indígenas, e Pesquisa, Ciência e Tecnologia).

10.4. Situação atual e perspectivas

Dessa forma, os problemas de invasões madeireiras peruanas na Terra Indígena Kampa do Rio Amônia não se limitam à invasão do território dos índios Ashaninka. As invasões atingem também o Parque Nacional da



Madeiras extraídas ilegalmente por peruanos em território brasileiro sendo destruídas pelo exército.

Serra do Divisor (PNSD) e, de modo geral, toda a zona de fronteira do Acre com o Peru. Elas fazem parte de um contexto político e econômico muito maior que passaram a ser considerados em sua totalidade.

Desde a década de 1990, a Amazônia peruana conhece uma profunda dinâmica de reordenamento territorial que levou a uma exploração predatória e desorganizada de seus recursos naturais, atraindo uma multidão de necessitados. Embora também exista, em teoria, um mosaico de terras protegidas no país vizinho, as políticas governamentais incentivaram a concessão de importantes parcelas de floresta para a exploração madeireira. A partir da década de 1990, os departamentos do Ucayali e de Madre de Dios, que fazem fronteira com o Acre, viveram um *boom* da exploração madeireira. Intimamente vinculada ao poder político e econômico, tal exploração trouxe um impacto socioambiental considerável, atingindo, principalmente, às populações indígenas. Os Ashaninka se organizaram para dar visibilidade a esse problema, mas eles não são os únicos atingidos. Entre os povos indígenas da região, alguns vivem sem contato com o mundo dos brancos. A FUNAI estima que a faixa de fronteira do Acre com o Peru concentra a maior população de índios isolados da região amazônica.³ A intensa exploração das madeireiras peruanas também reduziu o território dos índios isolados. Encurralados, estes grupos entram periodicamente em confronto com outros grupos indígenas vizinhos ou com brancos regionais. Eles chegaram a atacar os Ashaninka do Peru como forma de vingança, provavelmente achando que eles são os responsáveis pelas invasões. O professor Bebito falou desses problemas vividos com os índios isolados:

Elas [as madeireiras] trazem problemas para as comunidades que estão civilizadas, como também para a população que está na floresta, que são os isolados. Nós não sabemos quais são os problemas que eles estão passando. Qual é o problema que está chegando até eles e nós aqui estamos preocupados com eles também. Recentemente, aconteceu um ataque. Eles chegaram até os nossos parentes, na região do Peru para cima da fronteira. O ataque deles foi para atacar os Ashaninka, e pelo que os Ashaninka falam é uma vingança que eles estão fazendo,

³ Desde 1986, o órgão indigenista mantém a Frente Etnoambiental do Rio Envira. Chefiada pelo sertanista Meirelles, ela procura assegurar a inviolabilidade de uma área de floresta para proteger os índios isolados do contato com os regionais.

achando que são os Ashaninka que estão fazendo aquilo com eles. Mas na verdade não são os Ashaninka, são as empresas que estão chegando e botando as máquinas e pressionando, espantando os animais e acabando com a floresta onde eles ficam. Como eles são isolados na floresta, eles não têm uma aldeia definitiva. Para eles, não tem fronteira. Na região que eles habitam eles vão para onde querem. Então, esse problema que está acontecendo na fronteira toda, também está atingindo eles e os nossos parentes Ashaninka que estão do lado do Envira também vão sofrer. (Prof. Bebito 2004)

Além das invasões estarem diminuindo o território dos isolados, muitos estão sendo mortos pelos madeireiros. Ao relatar o ataque dos índios isolados aos Ashaninka de Dulce Glória, quando os primeiros mataram alguns Ashaninka, Bebito menciona esse outro problema. Os madeireiros peruanos, sempre armados, quando se deparam com os índios isolados na floresta, acabam matando-os. Logo após o confronto entre os Ashaninka do Peru e os índios isolados, os madeireiros peruanos mataram vários deles:

Os madeireiros têm caminhões, tratores que andam lá. Eles andam com os seus fuzileiros, em cima do trator, cuidando. Quando teve esse ataque lá em Dulce Glória, por exemplo, nós fomos lá. Eles contaram que os madeireiros tinham matado uma quantidade de índio lá. Não sabem contar quantos eles mataram, mas tinham matado muitos índios brabos. Em menos de um mês, eles apareceram no Dulce Glória e mataram. Dessa forma, nessa parte onde não passava ninguém, os tratores estão chegando e jogam os brabos para cá. Eles vêm descendo, querem sair, não querem estar no meio. Aqui tem mais gente. (Prof. Bebito 2004)

A questão das invasões madeireira na Terra Indígena Kampa do Rio Amônia é o lado mais visível de um processo mais complexo e multifacetado. No fundo, trata-se de embates em torno de políticas desenvolvimentistas para essa região de fronteira. Durante muitos anos, a agenda política para essa região esteve exclusivamente guiada por interesses econômicos, exemplificados pelas discussões em torno da integração viária entre Cruzeiro do Sul e Pucallpa. As invasões madeireiras vieram perturbar essa agenda predefinida, salientando a necessidade de decisões políticas mais abrangentes e mais participativas.



Destruição de acampamento de madeireiro peruano dentro do Parque Nacional da Serra do Divisor.

Depois da reunião da APIWXTA saiu o compromisso da gente acompanhar essa agenda da integração. Então, a discussão entre os dois governos que estava muito relacionada à BR, a posição do nosso movimento foi de dizer que a BR podia vir como a consequência de um processo que ia ser trabalhado. A estrada não é o ponto principal. Primeiro, nós devemos criar as condições e a garantia para a gente poder viver. A estrada é muito fácil fazer, mas, em que momento ela deve vir? Então, essa foi a grande discussão. Aí, começou a mudar. O governo do Ucayali falava da estrada e a gente falava que a estrada não era nada, era um detalhe. Nós queríamos outra coisa, um respeito, um desenvolvimento regional com essa visão sustentável, queríamos garantir as terras indígenas, garantir as áreas de preservação. Temos que começar pelo ordenamento desses territórios, parar as concessões madeireiras, parar as invasões. (Francisco Pianko 2004)

Essa ampla redefinição do desenvolvimento fronteiriço se originou com as denúncias dos Ashaninka e se fortaleceu com a criação do GTT

e do Fórum Binacional de Integração Acre-Ucayali. Ao longo dos últimos anos, os esforços dos Ashaninka e das instituições parceiras foram consideráveis. Desde a sua criação, em abril de 2005, o GTT promoveu vários encontros que reuniram organizações indígenas, da sociedade civil e órgãos dos poderes públicos federal, estadual e de cinco municípios no Vale do Juruá acreano. Alguns desses encontros, realizados nas cidades de Cruzeiro do Sul e Pucallpa, também reuniram instituições parceiras do lado peruano, governamentais e não governamentais. Nesses encontros foram discutidos os problemas socioambientais e as políticas públicas de desenvolvimento e integração de uma região que apresenta os maiores índices de biodiversidade no planeta. Entre esses problemas, podemos citar as invasões madeireiras nas terras indígenas e nas unidades de conservação, os projetos de infra-estrutura, a questão da proteção aos índios isolados, a criação de áreas protegidas, o narcotráfico e, mais recentemente, a decisão do governo peruano de abrir concessões para a exploração de petróleo e gás na região do Ucayali e Madre de Dios.⁴ A partir dessas discussões, estabeleceram-se compromissos e agendas comuns entre as organizações indígenas e outras organizações da sociedade civil, na intenção de comprometer os poderes públicos dos dois países com uma efetiva participação das populações na definição, execução e avaliação dessas políticas.

Dentro da agenda política do GTT, os povos indígenas dessa região de fronteira Acre-Ucayali realizaram vários encontros nos últimos anos. A reunião na aldeia Apiwtxa em setembro de 2005 abriu um diálogo e um intercâmbio de experiências entre os povos indígenas da região, permitindo uma mobilização pioneira na defesa dos direitos de suas comunidades e de seus territórios. A articulação entre organizações indígenas e instituições ambientalistas e indigenistas do Acre e Ucayali levou ao estabelecimento de uma agenda comum para a gestão e proteção do mosaico de terras indígenas e unidades de conservação existente nos dois lados da fronteira internacional e buscou uma participação efetiva dessas organizações na

⁴ A exploração de petróleo e gás nessa região de fronteira já é uma realidade do lado peruano. No Acre, existem controvérsias intensas sobre o tema que tem o apoio de políticos e empresário importantes do Estado.

definição das políticas de desenvolvimento para região.⁵

Associando organizações indígenas, indigenistas e ambientalistas, as iniciativas dos Ashaninka desencadearam progressivamente uma ampla estratégia de alianças que pressiona os poderes públicos de ambos países a criar alternativas de desenvolvimento que assegurem a participação dos povos indígenas da região na definição e execução de políticas públicas que protejam seus territórios e a biodiversidade das florestas da região. Essa vasta mobilização vem exercendo sua influência na agenda estabelecida pela “*Secretaria Técnica Acre-Ucayali*”⁶, principalmente, a partir da “*I Reunião Técnica para a Conservação da Biodiversidade da Fronteira Ucayali – Acre*”, ocorrida em Pucallpa em julho de 2005. Francisco Ashaninka resume a articulação política dos últimos anos e o avanço que ela possibilitou:

Então, resumindo tudo, nesses últimos três anos, a criação do GT transfronteiriço com essa agenda Ucayali e Acre nesse processo de integração, a participação desses movimentos sociais, principalmente puxados pela APIWTXA, aqui do lado do Brasil, a gente conseguiu criar uma base muito grande do lado do Peru onde muitas comunidades dessa região de fronteira pegando desde o Purus, o Juruá, Tamaya, She-shea, essa região toda de cabeceira, eles estão participando de uma discussão e está começando a se criar uma base do lado do Peru que eu acredito que, dentro do governo, já mudou muita coisa. Porque aquilo que era visto como mais importante, essa ligação já passou a ser uma coisa colocada como uma consequência. A integração passou a ser vista de outra maneira. Então, avançou muito e temos hoje todas as condições e não só as condições, o controle político do movimento para contrapor

⁵ No ano de 2008, por exemplo, foram organizados vários encontros importantes. De 24 a 27 de fevereiro, a Comunidade Nativa de Sawawo Hito 40 foi palco do *Encontro de Povos Indígenas Fronteiriços do Brasil e Peru*, promovido pela Associação Ashaninka do Rio Amônia e a *Union de Comunidades Indígenas Fronterizas del Peru*. Essa reunião foi seguida por outro encontro na Terra Indígena Kampa do Rio Amônia de 26 a 29 de maio, organizado pela Associação Ashaninka do Rio Amônia e pela CPI-Acre. Entre 16 e 18 de outubro, na Terra Indígena Poyanawa, no Município de Mâncio Lima, aconteceu o *X Encontro do Grupo de Trabalho para a Proteção Transfronteiriça da Serra do Divisor e Alto Juruá –Brasil-Peru*. Esses encontros reuniram representantes de comunidades indígenas, ONGs, instituições governamentais do Peru e Brasil para discussão e troca de experiências sobre projetos em desenvolvimento na faixa de fronteira Brasil-Peru.

⁶ Essa Secretaria foi criada pelo governo do Acre e do Ucayali em abril de 2004 para discutir essencialmente a agenda comercial entre os dois países e a construção da rodovia Pucallpa-Cruzeiro do Sul.

qualquer uma discussão que venha a ser feita nessa região. Em nível federal também tem uma agenda do Itamaraty com o governo peruano onde existe um departamento dentro do IBAMA que cuida dessa agenda sobre as operações, sobre a vigilância, sobre os programas de desenvolvimento regional. O Itamaraty está cuidando dessa agenda. Tem isso e não é uma coisa isolada. E a APIWTXA também participa disso. Toda a vez que tem uma reunião no Ucayali, o Governo Federal está presente através do IBAMA e a Polícia Federal e o Exército também estão discutindo isso. (Francisco Pianko 2007)

A importância de todas essas ações e o envolvimento de vários atores não devem ocultar os problemas ainda existentes. Apesar do engajamento de diferentes órgãos do governo brasileiro, como a Polícia Federal, o IBAMA e o Exército, em ações de fiscalização e combate das atividades ilegais (extração de madeira e narcotráfico) promovidas por peruanos na Terra Indígena Kampa do Rio Amônia e no Parque Nacional da Serra do Divisor, essas operações têm pouco efeito dissuasivo e apenas constataam os fatos consumados. Pôr fim às invasões madeireiras é uma tarefa de uma magnitude considerável que necessita um trabalho constante de mobilização das esferas regionais, nacionais e internacionais. Ao longo dos últimos anos, os Ashaninka e os movimentos sociais do Alto Juruá, apoiados pelas organizações indigenistas e ambientalistas, têm mostrado uma dinâmica inovadora para defender seus direitos e seus territórios. No entanto, as instituições governamentais não parecem ainda ter dado a esses problemas a atenção que eles merecem e as promessas dos discursos não se acompanham de medidas concretas e eficazes:

Veio o pessoal do governo do Estado, veio deputado, veio senador, presidente da FUNAI, presidente do IBAMA, veio o IMAC, a polícia federal, veio o exército, veio general, veio tudo! E todo mundo diz assim: “ah, nós vamos ajudar, agora estamos junto com vocês”. Essa ajuda só fica na conversa e é isso que é difícil, porque eles vêm aqui, falam. A gente cumpre a nossa parte, só que eles não cumprem a parte deles. (Moisés 2004)

No nível regional, o “*Fórum Binacional de Integração e Cooperação para o Desenvolvimento Sustentável da Região Acre-Ucayali*” prometia ser

um instrumento fundamental para a discussão e, sobretudo, resolução dos problemas fronteiriços. No entanto, seus membros se reuniram apenas para sua criação em 2006. Se a comissão dos povos indígenas tem realizado encontros periódicos nos últimos anos, as demais não demonstram sinais de atividade e tampouco parece existir vontade política por parte dos governos do Acre e do Ucayali para fortalecer o fórum e lhe dar condições de cumprir seu papel.

No nível federal, as discussões bilaterais entre Brasil e Peru para a resolução dos problemas das invasões madeireiras existem desde 2001 a cargo do “*Grupo de Cooperação Ambiental fronteira Brasil-Peru*”. Foram realizadas algumas reuniões, mas, tirando a vivificação dos marcos fronteiriços concluída em 2005, não houve resultados concretos. Principal promotor do desenvolvimento predatório na faixa de fronteira, o governo peruano não manifesta vontade política para abordar essa questão que também parece ser vista como secundária para a Chancelaria brasileira frente a interesses políticos e econômicos considerados prioritários, tais como: o apoio do Peru à candidatura do Brasil ao Conselho Permanente da ONU, a integração viária entre os dois países e o acesso brasileiro aos portos do Pacífico, a venda para o Peru do pacote de Sistema de Vigilância da Amazônia (SIVAN), a venda de aviões para o Peru, etc. (Iglesias e Aquino, 2006: 20). Como apontou recentemente o Procurador Geral da República do Acre, Dr. Marcus Vinicius de Aguiar Macedo, em sua dissertação de mestrado em direito dedicada aos problemas de invasões madeireiras na Terra Indígena Kampa do Rio Amônia (Macedo, 2008), um caminho importante para as negociações bilaterais entre o Brasil e o Peru seria a harmonização da legislação ambiental e das políticas entre os dois países. Se existisse uma real vontade política de ambos os lados, essa harmonização poderia ocorrer no âmbito do *Tratado de Cooperação Amazônica* (TCA) que, embora seja um texto genérico, possibilita o estabelecimento de acordos bilaterais entre os Estados membros.⁷

⁷ O Tratado de Cooperação Amazônica, também conhecido como Pacto Amazônico, foi assinado em Brasília, em 3 de outubro de 1978, pelo Brasil, Bolívia, Colômbia, Equador, Guiana, Peru, Suriname e Venezuela frente às preocupações desses países com a “internacionalização da Amazônia”. O tratado reconhece que a Amazônia é uma área compartilhada por oito países soberanos que têm problemas em comum e devem cooperar para enfrentar os desafios da região. Embora predomi-

É importante ressaltar que as invasões madeireiras na região da fronteira entre o Brasil e o Peru não são apenas dos Ashaninka, dos índios isolados ou das populações tradicionais da região. Elas não ameaçam apenas o modo de vida desses grupos e a biodiversidade da região. Como ressalta Benki, as invasões são também um problema grave de violação da soberania nacional:

Aqui já tem uma pista de pouso, na ponta da nossa terra. É uma nova notícia que a gente descobre e é preciso tomar providência para a gente saber quem é que está aqui dentro. Eu quero saber quem é, quem está aqui. Então, essa parte é um caminho que vai para o Peru. Já é uma invasão que eles estão fazendo aqui dentro do nosso Brasil. Isso não é só uma providência que nós devemos tomar, isso é da soberania nacional, isso é do governo Brasileiro é do poder judiciário, as autoridades competentes devem ver essas coisas que estão acontecendo em nossa fronteira. (AAFI Benki 2004)

Nesse sentido, é importante frisar a cooperação que os Ashaninka vêm construindo nos últimos anos com o Exército, a Polícia Federal e o IBAMA na fiscalização da fronteira do Alto Juruá e na defesa do território nacional. A *Operação Ashaninka* de 2001-2002, as operações de 2004 e a reunião de fevereiro de 2005 na aldeia Apiwtxa são alguns exemplos da colaboração e da confiança mútua que se estabeleceu entre esse povo indígena, de um lado, e o Exército, a Polícia Federal e o IBAMA, de outro. O caso Ashaninka expressa, de maneira nítida, a inconsistência da tese que apresenta os povos indígenas vivendo em região de fronteiras amazônicas como ameaça à soberania nacional. Presente em alguns setores conservadores da sociedade brasileira, essa tese é amplamente divulgada e instrumentalizada pela imprensa e políticos de alguns partidos. A mobilização dos Ashaninka em defesa de seu território e dos limites da nação prova que a presença dos povos indígenas em região de fronteira, em vez

de favorecer a suposta “internacionalização da Amazônia”, é, pelo contrário, um elemento essencial para garantir a vigilância dessa vasta região. Como vimos, os Ashaninka foram os primeiros a denunciar as invasões do território nacional e a cobrar providências das autoridades, mobilizando, inclusive, o Ministério Público que chegou a condenar a União para que ela cumpra seu papel de fiscalização. A falta de compromisso político para resolver o problema das invasões madeireiras na faixa de fronteira do Alto Juruá contrasta com a onipresença dessa tese nos “corredores de Brasília”. O que ameaça a Amazônia, sua biodiversidade, os direitos dos povos indígenas e a soberania nacional são os crimes ambientais provocados por uma lógica desenvolvimentista frenética e predadora, muitas vezes estimulada por políticas públicas ou, simplesmente, beneficiada pela cumplicidade omissa dos governantes.

Um dos principais objetivos das oficinas de etnomapeamento realizadas pela CPI-Acre no âmbito do projeto de *“Conservação Transfronteiriça da Região da Serra Divisor (Brasil-Peru)”* foi divulgar e procurar resolver os problemas causados pelas invasões madeireiras nas terras indígenas da região. Nesse contexto, o mapa de invasões ocupa uma importância fundamental. Esse mapa é um instrumento político essencial para os Ashaninka que o usaram em vários encontros com as autoridades para assentar suas denúncias. Ele propicia um levantamento mais detalhado de todas as áreas invadidas, além de servir como um meio de divulgar os problemas que eles enfrentam. A partir do mapa, podem melhor se planejar e tomar as devidas providências para garantir a segurança da terra indígena:

Esse mapa é como um levantamento para a gente saber o que está acontecendo em nossas terras, e como a gente vai poder mostrar cada coisa dessas coisas. No nosso mapa, a gente explica onde está as invasões, o que aconteceu no passado, o que está acontecendo no presente e o que pode acontecer no futuro, se a gente não tomar uma providência mais efetiva. Como o trabalho nesse mapa, as pessoas vão passar a conhecer mais essas coisas (...). A gente mostrou em algumas reuniões aí para fora os primeiros resultados do etnomapeamento. As pessoas ficaram muito mais sensibilizadas, porque elas viram coisas, dados mais práticos e para nós facilitou muito mais. E hoje eu vejo que tudo o que a gente tem feito, essas dificuldades, foram exemplos e ensinamentos

até mesmo para a gente se fortalecer nessa política que a gente vem traçando. (AAFI Benki 2004)

A partir do momento em que os problemas de invasão são difundidos em diversos setores da sociedade, torna-se mais fácil para os Ashaninka conseguirem obter apoio externo para solucioná-los. Com apoio das organizações não governamentais, os Ashaninka continuam determinados a pôr um fim às invasões e prosseguem seus trabalhos de articulação com as autoridades e a população do entorno. Nos últimos anos, eles procuraram fortalecer os intercâmbios com a população do município de Marechal Thaumaturgo e os povos indígenas peruanos vizinhos, partilhando suas experiências de gestão territorial e ambiental. Com sua terra sendo invadida por todos os lados, eles sabem que sua luta será demorada e que devem atuar em diversas frentes:

No passado, a gente só tinha preocupação com o lado do Brasil, a entrada da nossa área e o Arara, essas eram as nossas preocupações. O Peru estava garantido porque era outro país e ninguém iria invadir a nossa área. Essa era a nossa imaginação. O Peru estava garantido e a gente iria se preocupar com o Brasil. Nós descemos lá de cima pra poder cuidar dessa área aqui e do Arara e o Peru estava garantido por ser fronteira, então, estávamos tranquilos. Hoje a invasão fechou o círculo. Hoje, ninguém sabe qual é o lado pior. Se a gente for fazer um trabalho para tentar convencer as pessoas que moram no entorno da nossa área a levar um trabalho menos destrutivo, ou até parecido com o que a gente faz, vai durar anos. Se ninguém tiver ajuda da população branca

no meio, ninguém vai conseguir. Então, temos que buscar aliados nessa luta para poder fazer esse trabalho: prefeitura, governo, outras ONGs que trabalham também nessa área como a CPI/Acre que hoje está aqui trabalhando. E uma coisa importantíssima para o trabalho que a gente vem fazendo é a construção desses mapas e hoje a gente está vendo o tamanho da nossa terra. A gente pensava que a nossa área era grande. A gente percebe o tanto que na nossa imaginação reduziu, o que a gente tem de riqueza aqui dentro, o que a gente tem que cuidar, as partes que estão sendo descansadas sem ninguém invadir, as partes que estão sendo invadidas. A gente vê que só tem um pedaço onde as caças têm refúgio. Então, precisa de um trabalho muito grande para você poder fechar o círculo aqui nessa área de preservação, onde as pessoas vão se integrar nesse trabalho. Também praticar um trabalho para não invadir. Nós estamos trabalhando mais para fora do que para a comunidade. Se o nosso trabalho fosse só pra nós, era diferente. A gente tem a preocupação com os invasores. Temos que tentar convencer que essas pessoas desertoras sejam nossos defensores. Mostrar algum trabalho. Fazer junto com eles, para que essas pessoas sejam nossos defensores. Aí, a gente vai conseguir viver melhor, porque nós vamos ter uma proteção no entorno da nossa área, garantindo um trabalho em conjunto, um com o outro. Isso nós estamos começando a iniciar no município de Marechal Thaumaturgo. Um trabalho para que a população possa ver direito na prática o que a gente vem desenvolvendo na nossa comunidade, para que ela também tenha a oportunidade de praticar, de fazer esse trabalho de manejo e conservação. Porque muitas vezes, só na conversa com as pessoas, não passa. Mostrando na prática, pode ser que a coisa pegue e pode ser que a gente tenha um proveito melhor do trabalho que estamos fazendo. (Moisés 2004)

nem os interesses econômicos, o tratado inclui também uma preocupação comum para a preservação do meio ambiente. Para institucionalizar o TCA e harmonizar as políticas entre os Estados, em 1998, foi criada a Organização do Tratado de Cooperação Amazônica (OTCA), com sede em Brasília. Já houve vários acordos entre os países na área comercial e técnica, por exemplo, mas a questão ambiental e indígena permanecem negligenciadas.





CARNEIRO DA CUNHA, Manuela e Mario Barbosa de ALMEIDA. 2002. Enciclopédia da Floresta, São Paulo: Companhia das Letras

CORREIA, Cloude de Souza. 2007. Etnozoneamento, Etnomapeamento e Diagnóstico Etnoambiental: Representações Cartográficas e Gestão Territorial em Terras Indígenas no Estado do Acre. Tese de Doutorado em Antropologia, Universidade de Brasília.

FRESCHI, Julieta Matos. 2005. Relatório da II Oficina de Etnomapeamento da Terra Indígena Kampa Do Rio Amônia. Projeto de Conservação Transfronteiriça do Alto Juruá e Serra do Divisor (Brasil-Peru). Subprojeto Etnomapeamento em Oito Terras Indígenas na Faixa de Fronteira do Estado do Acre, Brasil/Peru. Comissão Pró-Índio do Acre, versão preliminar, mimeo.

GAVAZZI, Renato Antonio & RESENDE, Márcia Spyer (orgs.). 1996. Atlas Geográfico Indígena do Acre. Rio Branco: Comissão Pró-Índio do Acre – Setor de Educação.

GAVAZZI, Renato Antônio (org.). 2007. Plano de Gestão Territorial e Ambiental da Terra Indígena Kampa do Rio Amônia. Brasília: Comissão Pró-Índio do Acre – Setor de Agricultura e Meio Ambiente.

IGLESIAS, Marcelo Piedrafita e Terri Valle de Aquino. 2006. Geopolítica nas fronteiras acreanas com o Peru e os Povos Indígenas, mimeo.

LENAERTS, Marc. 2004. Anthropologie des indiens Ashéninka d'Amazonie. Nos soeurs Manioc et l'étranger Jaguar. Paris: L'Harmattan.

MACEDO, Marcus Vinicius de Aguiar. 2008. Exploração predatória de madeira em terras indígenas da fronteira amazônica: a questão ashaninka à luz da cooperação amazônica -TCA. Dissertação de Mestrado defendida no Curso de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina.

MENDES, Margarete Kitaka. 1991. Etnografia preliminar dos Ashaninka da Amazônia brasileira, Dissertação de Mestrado em Antropologia, Universidade Estadual de Campinas.

MENDES, Margarete K e Moisés PIYÁKO. 2002. "Classificação dos animais do alto Juruá pelos Ashaninka". In Enciclopédia da Floresta, Manuela Carneiro da Cunha Mauro e Mauro Barbosa de Almeida (orgs.), São Paulo: Companhia das Letras, pág. 445 a 452.

MONTE, Nietta Lindenberg. 2003. Novos Frutos das Escolas da Floresta. Registro de Práticas de Formação. Rio de Janeiro: N. L. Monte.

OCHOA, Maria Luiza Penedo. 2004 - Relatório da I Oficina de Etnomapeamento da Terra Indígena Kampa do Rio Amônia. Projeto de Conservação Transfronteiriça do Alto Juruá e Serra do Divisor (Brasil-Peru). Subprojeto Etnomapeamento em Oito Terras Indígenas na Faixa de Fronteira do Estado do Acre, Brasil/Peru. Comissão Pró-Índio do Acre - Setor de Agricultura e Meio Ambiente - Rio Branco..

PIMENTA, José. 2002. "Índio não é todo igual". A construção ashaninka da história e da política interétnica. Tese de Doutorado em Antropologia, Universidade de Brasília.

TAVARES Roberto 2004. Relatório da I Oficina de Etnomapeamento da Terra Indígena Kampa do Rio Amônia. Projeto de Conservação Transfronteiriça do Alto Juruá e Serra do Divisor (Brasil-Peru). Subprojeto Etnomapeamento em Oito Terras Indígenas na Faixa de Fronteira do Estado do Acre, Brasil/Peru. Comissão Pró-Índio do Acre - Setor de Agricultura e Meio Ambiente - Rio Branco..

TAVARES Roberto 2004. Relatório da II Oficina de Etnomapeamento da Terra Indígena Kampa do Rio Amônia. Projeto de Conservação Transfronteiriça do Alto Juruá e Serra do Divisor (Brasil-Peru). Subprojeto Etnomapeamento em Oito Terras Indígenas na Faixa de Fronteira do Estado do Acre, Brasil/Peru. Comissão Pró-Índio do Acre - Setor de Agricultura e Meio Ambiente - Rio Branco.

VIVAN L Jorge, MONTE L. Nietta, GAVAZZI A Renato (org.). 2002. Implantação de Tecnologia de Manejo Agroflorestal em Terras Indígenas do Acre. Brasília: Ministério do Meio Ambiente MMA.

MAPA DA ALDEIA APIWTKA

LEGENDA

- HIVA
- OTEKA HIYATEMI
- PAKOTSI
- ORIA
- AWOTSI
- TSIVARO
- OKAPITSI PEROTA
- PITOTSI



