

SÉRIE ANTROPOLOGIA

392

**RECIPROCIDADE, MERCADO E DESIGUALDADE SOCIAL
ENTRE OS ASHANINKA DO RIO AMÔNIA**

José Pimenta

**Brasília
2006**

Reciprocidade, mercado e desigualdade entre os Ashaninka do rio Amônia

José Pimenta¹
josepimenta@hotmail.com

Introdução

Com mais de cinquenta mil membros, os índios ashaninkas constituem um dos maiores contingentes populacionais nativos da região amazônica. Habitantes de um vasto território que se estende do piemonte oriental andino aos grandes rios da Amazônia peruana, os Ashaninka são o principal componente do conjunto etnolingüístico dos Arawak sub-andinos e, com os Matsiguenga, os Nomatsiguenga e os Yanasha (Amuesha), formam o sub-grupo dos Campa, caracterizado, principalmente, pela proibição da endogamia.²

Devido às vicissitudes da longa história de contato interétnico com a sociedade ocidental,³ algumas famílias ashaninkas deixaram seu território tradicional situado no Peru para migrar para o leste. Em decorrência da economia caucheira que atingiu a Amazônia peruana no final do século XIX, pequenos grupos familiares instalaram-se, progressivamente, na região do Alto-Juruá, em terras que se tornaram brasileiras no início do século XX. Essa diáspora ashaninka do Brasil conta hoje com cerca de oitocentas pessoas, divididas desigualmente em cinco Terras Indígenas distintas e descontínuas, todas situadas no estado do Acre. Se os Ashaninka do Brasil constituem apenas uma ínfima fração desse povo indígena, eles têm uma história peculiar que, embora tenha atraído a atenção de alguns antropólogos nos últimos quinze anos,⁴ permanece pouco conhecida na literatura etnográfica sobre o grupo.

Cerca da metade da população ashaninka do Brasil vive na "Terra Indígena Kampa do rio Amônia". Situada no Alto Juruá, em uma região de fronteira com o Peru, a área de 91 mil hectares foi demarcada em 1992 pelo órgão indigenista oficial (FUNAI) após uma longa luta pela terra que envolveu os índios em conflitos com posseiros e madeireiros. Iniciada na década de 1980, a luta contra a exploração madeireira e pela demarcação do território indígena causou transformações importantes na organização social e política dos Ashaninka do rio Amônia. A maioria dos índios mudou seu padrão de assentamento, tradicionalmente disperso pela margem do rio, para criar uma "comunidade". A concentração populacional afetou a organização política nativa. As diferentes famílias juntaram-se em torno de um "chefe" indígena para criar uma cooperativa. Aos poucos, novas lideranças firmaram-se e tornaram-se mediadores

¹ Professor substituto. Departamento de Antropologia –Universidade de Brasília (DAN/UnB)

² Seguindo a terminologia adotada por Renard-Casevitz (1992: 204; 1993: 31), uso a categoria "Campa" para me referir ao conjunto dos Arawak sub-andinos com exceção dos Piro. Apesar de sua filiação lingüística Arawak, os Piro experimentaram um processo de "panoização" ou de "*transethnic change*" (Santos-Granero 2002: 31-32) e são hoje culturalmente muito próximos dos grupos panos vizinhos. Contrariamente aos Piro, os outros Arawak sub-andinos ou Campa possuem em comum a proibição da endogamia, característica considerada por Renard-Casevitz (1992; 1993; 2002) como o cimento da identidade coletiva do conjunto e por Santos-Granero (2002: 44-45) como uma característica geral do "ethos arawak". Esse traço cultural também singulariza os Arawak sub-andinos de seus vizinhos Pano ao leste e dos Jivaro ao norte, ambos caracterizados por guerras internas (ver, respectivamente, Erikson 1993: 51 e Descola 1993: 176).

³ Os primeiros contatos registrados com os Ashaninka datam de 1595 e foram realizados pelos missionários jesuítas Font e Mastrillo (Varese 1968: 35). Apesar de contatos pluriseculares com a sociedade ocidental, os Ashaninka conseguiram manter grande parte de suas tradições culturais.

⁴ Ver Mendes (1991), Ioris (1996) e Pimenta (2002).

entre os Ashaninka e os diferentes setores do indigenismo⁵, desenhando os caminhos sinuosos da política interétnica. Na nova aldeia, instituições como a escola e, sobretudo, a cooperativa, passaram a ocupar um lugar central na vida dos índios.

Este artigo discute as principais transformações sociais ocorridas nos últimos vinte anos entre os Ashaninka do rio Amônia. Ele mostra como, em decorrência do contexto histórico específico da luta pela terra, que se caracterizou pela intervenção crescente de diferentes setores do indigenismo, principalmente a FUNAI, a sociedade indígena procedeu a uma reestruturação de sua organização social, mudando seu padrão de assentamento e seus modos de representação política. Essas mudanças resultam de fatores externos, mas também revelam a dinâmica e a criatividade da própria sociedade ashaninka que incorporou esses novos modelos, reinterpretando sua estrutura social tradicional. Este trabalho mostra algumas conseqüências do encontro da sociedade ashaninka com a história recente da região do Alto Juruá brasileiro. Nesse embate peculiar entre estrutura e história (Sahlins 1981), procuro analisar o processo dinâmico de mudança social em obra na sociedade ashaninka, mostrando como os índios do rio Amônia lidam com as profundas transformações sociais que afetam sua sociedade, procurando participar da economia de mercado e assegurar, ao mesmo tempo, sua reprodução física e cultural como povo indígena diferenciado.

Os Ashaninka na matriz dos Arawak sub-andinos: comércio e guerra na Selva Central peruana

Embora desprovidos de uma estrutura política centralizada, todos os Campa são unidos por um forte sentimento identitário e formam uma única "nação" caracterizada por referências mitológicas comuns, pela ausência da endoguerra e por uma extensa rede de cooperação política e econômica que teve historicamente sua principal manifestação no comércio do sal extraído das minas salinas do Cerro de la Sal (Renard-Casevitz 1992; 1993; 2002). Baseada na autonomia de cada grupo local, a organização social campa caracteriza-se por esferas crescentes de solidariedade que se estendem por uma vasta região e interconectam os diferentes grupos locais, tecendo um amplo sistema político. Nos limites deste trabalho é impossível detalhar a complexidade e a riqueza dessa organização social e fazer justiça à originalidade desse sistema no qual os Ashaninka ocupam um lugar central. Para entendermos as mudanças recentes ocorridas entre os índios do rio Amônia, apontarei apenas algumas características de sua organização social, procurando salientar a dinâmica e a flexibilidade dessa sociedade indígena que integra o tecido social mais amplo dos Arawak sub-andinos.⁶

Com um padrão de assentamento tradicional extremamente disperso, a organização social ashaninka é muito flexível. A unidade social de referência é constituída pela família nuclear que se compõe, geralmente, de um homem, sua mulher e seus filhos solteiros. Essas famílias nucleares podem agrupar-se em torno da casa de um ancião, constituindo o que Bodley (1970: 79) chamou de "*household group*". Estes pequenos agrupamentos de casas reúnem, geralmente, de uma a seis famílias nucleares ligadas por relações de parentesco e caracterizam-se por uma grande reciprocidade e pela cooperação econômica entre as diferentes unidades domésticas que os compõem, por exemplo, trabalhos em conjunto nos roçados e repartição da caça. Podemos, como

⁵ Seguindo Ramos (1998: 5-7), uso o termo "indigenismo" como um campo político e semântico, construído não só pelo Estado e os índios, mas também por outros atores da cena indigenista (ONGs, antropólogos...).

⁶ Para uma análise detalhada da organização social dos Arawak-sub andinos, ver Renard-Casevitz (1992; 1993; 2002) e Santos-Granero (2002: 28-32)

Weiss (1969: 40), considerar os grupos domésticos como a maior unidade política estável da sociedade ashaninka.

Sob a influência de um homem prestigioso, um conjunto de grupos domésticos pode agrupar-se para formar o que os Ashaninka chamam de *nampitsi* e que Mendes (1991: 26) definiu como "território político". Vários fatores contribuem para a ampliação, redução ou cisão de um *nampitsi*: prestígio de uma liderança, mortes, conflitos interfamiliares, casamentos... O tamanho de um *nampitsi* é, portanto, muito variável e suas fronteiras não são sempre bem delimitadas. Eles podem, por exemplo, coincidir com os limites de um único grupo doméstico ou agrupar vários desses grupos. Neste último caso, a cooperação econômica entre os diferentes grupos domésticos que compõem o *nampitsi* é mínima, embora seus membros possam juntar-se, ocasionalmente, para participar de pescarias ou caçadas coletivas. O ritual do *piyarentsi*, durante o qual os Ashaninka consomem a bebida fermentada de mandioca, constitui o principal modo de interação social no interior do território político, enquanto o sistema de troca tradicional *ayompari* permite estabelecer alianças entre diversos *nampitsi*.

A grande flexibilidade desse sistema de organização social assegura, ao mesmo tempo, a independência e a liberdade das unidades locais (*household group*) e cria os fundamentos de uma solidariedade política interna que pode ser acionada em caso de necessidade. Desse modo, apesar de desprovidos de uma organização política centralizada e hierarquizada, as alianças entre *nampitsi* formam uma ampla rede de ramificações que interconecta todos os Ashaninka. Por sua vez, essas alianças se estendem aos outros campos, considerados como integrantes da mesma família, e cria uma solidariedade étnico-política maior que pode ser mobilizada em tempos de guerra para lutar contra inimigos comuns. Enfim, em circunstâncias especiais, as alianças políticas podem se ampliar, agregando outros povos indígenas da Selva Central.

Analisando as relações interétnicas na Selva Central peruana, Renard-Casevitz (1992; 1993; 2004) mostrou que a proibição da endogamia entre os Campa contrastava com as guerras intra e interétnicas entre Piro e entre Pano. Os Campa também guerreavam freqüentemente contra os Pano e os Piro de tal forma que a paz entre os índios da Selva Central peruana era sempre precária. No entanto, para enfrentar as ameaças de inimigos comuns, os diferentes grupos se uniam, temporariamente, em confederações políticas e guerreiras pan-étnicas com base nas redes comerciais intra-amazônicas (*ibid.*). Assim, entre os Campa, os Piro e os grupos Pano ribeirinhos, como os Shipibo ou Conibo, existia um sistema elaborado de trocas baseado no comércio do sal.⁷

Extraída das minas das colinas do Cerro de la Sal, a barra de sal era a referência monetária no comércio intra-amazônico. Situado nas proximidades do rio Perene, em território Arawak, o Cerro de la Sal era a principal fonte de abastecimento para os povos da região e o centro político, econômico e espiritual dos Arawak sub-andinos. Uma localização estratégica entre as terras altas e os grupos Pano e o controle da produção salina do Cerro de la Sal proporcionavam aos Campa de modo geral e aos Ashaninka em particular um papel fundamental na articulação e mobilização das confederações guerreiras (*ibid.*).

Periodicamente, frente à ameaça incaica e, posteriormente, européia, os índios da Selva Central, baseando-se nas redes do comércio intra-amazônico, minimizavam suas diferenças para proteger seu território e defender seu modo de vida específico.

⁷ Habitantes do interior, os Pano interfluviais eram considerados como povos amazônicos inferiores e alvo de incursões dos outros grupos, não participando, de maneira geral, do circuito comercial (Renard-Casevitz 1993: 36; 2002: 133-134).

Superando os antagonismos internos, as alianças políticas interétnicas criavam, provisoriamente, uma "solidariedade pan-amazônica" contra o inimigo comum, representante de uma sociedade estatal e hierarquizada, detentor do metal e portador da alteridade mais distante: o não-amazônico (Renard-Casevitz: 1992: 207; 1993: 36). Essa capacidade de mobilização guerreira dos índios da Selva Central em confederações pluri-étnicas explica a falta de sucesso das tentativas expansionistas do Império incaico em direção ao oriente amazônico.

Durante séculos, os Arawak sub-andinos impediram a penetração maciça do não-amazônico em suas terras. A mais famosa dessas confederações multi-étnicas foi dirigida pelo líder messiânico e anticolonialista Juan Santos Atahualpa que, em 1742, conseguiu federar vários povos da Selva Central peruana contra as pretensões expansionistas dos espanhóis, mantendo a região interdita aos brancos durante cerca de um século (Varese 1968: 60-85; Brown & Fernández 1991: 34-53; Espinosa 1993a: 48-50; Santos-Granero 2002: 31). Anteriores ao Império incaico, as bases dessas redes comerciais e guerreiras inter-amazônicas funcionaram até o final do século XIX, começando a desabar com a penetração mais intensa dos brancos na Amazônia no período da borracha (Varese 1968: 106; Renard-Casevitz 1992: 207-208). Paulatinamente, o Cerro de la Sal foi ocupado pelos peruanos. A perda do controle das minas e do comércio do sal ainda é narrada por alguns índios do rio Amônia como um marco importante na dependência econômica dos Ashaninka em relação aos brancos.

Apesar dessas derrotas, a capacidade de mobilização guerreira dos Campa continua surpreendendo. Assim, no final da década de 1980, os Ashaninka reativaram a solidariedade entre os Campa e mobilizaram, num novo contexto político, sua longa tradição guerreira para lutar contra as intimidações dos movimentos de guerrilha peruanos (Movimento Revolucionário Tupac Amaru e Sendero Luminoso) que invadiam seu território. Organizados politicamente nas associações indígenas contemporâneas, vários grupos campas se uniram e re-elaboraram os antigos modelos de confederações guerreiras com os quais eles enfrentaram durante séculos o expansionismo incaico e espanhol. Para lutar contra a ameaça guerrilheira, eles criaram um verdadeiro exército, institucionalizando, mais uma vez, a guerra contra um inimigo comum (Renard-Casevitz 1992: nota 27).⁸

É importante salientar a dimensão conjuntural por excelência dessas confederações guerreiras pan-étnicas que não tinham um caráter estável. Uma vez o invasor afastado, a paz generalizada cedia lugar às alianças e aos conflitos baseados no comércio do sal. Em tempos de guerra, alguns líderes ashaninkas se destacavam e adquiriam prestígio podendo agregar em torno de si vários grupos domésticos e formar grandes *nampitsi*. Nas proximidades do Cerro de la Sal, também havia uma concentração maior de Campa. O controle das minas exigia uma organização social mais densa e existia uma relativa divisão do trabalho com a presença de sazeiros, por exemplo, para executar essas tarefas especializadas. Mesmo assim, Renard-Casevitz (1993: 37-39) afirmou que o Cerro de la Sal não dispunha de uma hierarquia centralizada. Os diferentes componentes campas tinham acesso direto às minas, usufruíam coletivamente do seu produto e partilhavam a responsabilidade do seu controle. Cada grupo reconhecia um "chefe" com um poder limitado. Respeitado em todo o território arawak e além das suas fronteiras, o chefe do Cerro de la Sal era, periodicamente, substituído através um sistema de rodízio, de tal forma que a chefia era

⁸ Sobre a relação dos Ashaninka com os movimentos de extrema-esquerda peruana, ver, por exemplo, Brown & Fernández (1991), Espinosa (1993a e b) e Benavides (1993).

plural e controlada pelas bases. Esse modo de organização social mais concentrado era, no entanto, uma exceção. Entre os Campa em geral e os Ashaninka em particular, a regra era um padrão de assentamento disperso onde cada grupo local garantia sua autonomia, podendo, em caso de necessidade e conforme a conjuntura histórica, acionar um complexo sistema de alianças e participar de amplas redes de cooperação econômica e política.⁹

A emergência da chefia

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

O uso generalizado da palavra "*kuraka*" para qualificar o chefe indígena apareceu com a colonização espanhola. O sistema político do *curacazgo* foi imposto pelos missionários e se sobrepôs às organizações sociais autóctones (Chaumeil 1990: 107). Nos aldeamentos indígenas, criou-se a figura do *curaca* como um chefe nativo designado pelos missionários, mais em função de sua receptividade e afinidade com os objetivos e idéias da colonização que por sua legitimidade tradicional. Na hierarquia centralizada das missões, o domínio da língua espanhola era um critério importante na escolha desses chefes indígenas que ocupavam uma posição intermediária entre os missionários e os índios e participavam ativamente do controle e administração da população nativa. A partir da segunda metade do século XVIII, o sistema político do *curacazgo* foi recuperado pelos colonos e usado como dispositivo de exploração da mão-de-obra indígena. O *curaca* transformou-se num intermediário entre o patrão e os índios (*ibid*).

Apesar de suas características diferentes, na literatura etnográfica sobre os Ashaninka, os termos "*pinkatsari*" e "*kuraka*" aparecem, geralmente, como intercambiáveis e são empregados como equivalentes a "chefe". Ora, esse uso parece-me um pouco precipitado. A meu ver, a questão da chefia entre os Ashaninka merece ser analisada mais profundamente.

Os índios do rio Amônia traduzem facilmente "*kuraka*" por "chefe", mas se mostram mais reticentes com a palavra "*pinkatsari*". Creio que quando os Ashaninka usam este termo como equivalente a "chefe", trata-se, sobretudo, de uma tentativa para encontrar uma aproximação nunca satisfatória com a nossa língua. Assim, durante esse exercício de tradução intercultural, as definições propostas por Weiss e Zolezzi também podem ser ouvidas entre os Ashaninka do rio Amônia. No entanto, estes também afirmam que o *pinkatsari* não é necessariamente um "chefe" ou *kuraka*. Ele se aproxima mais da figura de um *ãtarite*, ou seja, "aquele que sabe", de tal modo que um guerreiro (*owayiri*), um xamã (*sheripiari*) ou simplesmente um homem idoso, que se destaca por

⁹ Embora Renard-Casevitz não use o termo, as vastas redes de comércio inter-amazônico incluíam, provavelmente, relações *ayompari* e eram consideradas pelos Ashaninka como uma extensão de seu sistema tradicional de trocas. Apesar de ser, originalmente, definido como um sistema de trocas interno ao grupo, o *ayompari* é muito flexível e, segundo as contingências históricas, pode ser interpretado para qualificar relações de troca com outros povos indígenas e até com brancos (Pimenta 2002: 358-372; 2005). Voltarei a falar mais adiante do *ayompari*.

sua sabedoria e experiência de vida, também podem ser qualificados de "*pinkatsari*", sem necessariamente serem considerados *kuraka* ou "chefe".

No interior de um *nampitsi*, algumas pessoas podem destacar-se e adquirir prestígio e maior respeito em razão de suas qualidades individuais. A sabedoria, o conhecimento dos mitos e da história do povo, a familiaridade com a floresta e os animais, as qualidades de caçador, a coragem demonstrada na guerra, a capacidade de convencimento e persuasão que se expressa nos talentos de orador e, cada vez mais, a facilidade para obter mercadorias, são atributos importantes que podem agrupar os Ashaninka em torno de um *pinkatsari*, temido e respeitado, cujo prestígio também pode ultrapassar os domínios de seu território político e estender-se a outros *nampitsi*.

Nessas circunstâncias, a importância do *pinkatsari*, adquirida graças a suas competências pessoais, coloca-o numa situação de destaque na sociedade ashaninka.¹⁰ Como vimos, referindo-nos aos trabalhos de Renard-Casevitz, no Cerro de la Sal existia uma forma de organização social mais complexa, mas não se traduzia em hierarquia e o poder dos "chefes" era limitado. Circunstancialmente, frente às ameaças inimigas, as confederações guerreiras dos índios da Selva Central também podiam agrupar os Ashaninka em torno de um líder, mas essas alianças políticas eram pontuais. Com a colonização, os *pinkatsari* foram facilmente identificados pelos brancos como "chefes". Muitos foram investidos de um poder inédito e se tornaram *kuraka*. No entanto, podemos levantar a hipótese de que uma chefia estável e permanente entre os Ashaninka só passa a existir com a colonização européia, já que na língua nativa não existe palavra para designar o que no ocidente entendemos por "chefe", ou seja, a concentração do poder político nas mãos de um indivíduo. O termo "*kuraka*", de origem quéchua, é o único unanimemente reconhecido pelos índios para qualificar essa função.

A imposição de chefes nos sistemas de representação política dos povos indígenas não é apenas uma característica do período colonial. Sabemos que na Amazônia brasileira contemporânea, a designação de líderes nativos também é uma prática freqüente do indigenismo oficial. As etnografias de Oliveira (1988) entre os Tikuna ou de Baines (1991) entre os Waimiri-Atroari são apenas dois exemplos que mostram como a intervenção do órgão indigenista levou à instituição de chefes entre esses dois povos indígenas, modificando profundamente sua representação política e seu modo de vida.

No Alto Juruá brasileiro, a FUNAI desempenhou um papel decisivo na reorganização social e espacial dos Ashaninka do rio Envira. Ao iniciar o processo de demarcação da Terra Indígena, o órgão indigenista incentivou a concentração populacional em aldeias e instituiu um *kuraka* entre um povo que não dispunha de representação política centralizada e cujo padrão de residência era disperso, organizado em pequenos agrupamentos, baseados em famílias nucleares (Ioris 1996). No início da década de 1990, o hoje falecido Iran foi escolhido e instituído pela FUNAI como *kuraka* dos Ashaninka do rio Envira. Como nos aldeamentos missionários da Amazônia peruana, o critério que orientou essa escolha foi, essencialmente, o domínio da língua portuguesa, o que permitia ao novo chefe intermediar as relações do órgão indigenista com a população nativa (Ioris 1996: 87-88). Iran não era *pinkatsari*. Homem jovem,

¹⁰ O *pinkatsari* reúne muitas características do *big man* identificado por Sahlins na Melanésia (1963). Todavia, como adverte Godelier (1982: 269), essa instituição foi tão popularizada que muitos antropólogos, ao encontrar um personagem de destaque na sociedade que eles estudam, tendem a qualificá-lo de *big man*. Ora, mesmo se, entre outras características em comum, o *pinkatsari* também manipula estrategicamente as riquezas numa economia de dom, as trocas entre os Ashaninka não apresentam um caráter tão competitivo como no caso nas sociedades melanésias com *big man*. Por essa e outras diferenças, seria etnograficamente incorreto qualificar o *pinkatsari* como um *big man*.

recém-casado, cumprindo o serviço da noiva e devendo obrigações a seu sogro, ele não era fundador de um núcleo familiar importante e, portanto, não tinha condições de agregar pessoas a esse núcleo. Ciente que seu novo cargo era uma imposição da FUNAI, mesmo assim, Iran soube representar os interesses do seu povo e tornar-se um *kuraka* aceito pelos índios graças à sua habilidade política para negociar projetos junto ao órgão indigenista e, sobretudo, à sua generosidade demonstrada na distribuição de mercadorias (*ibid*: 84-99). No entanto, apesar de suas qualidades, Iran não tinha acumulado prestígio suficiente para juntar em torno de si todos os Ashaninka do rio Envira. Sua influência permanecia limitada e o destino não lhe deu oportunidades para se firmar.¹¹

Uma situação semelhante à descrita por Ioris no rio Envira aconteceu no Amônia onde o papel da FUNAI, tanto na instituição da chefia, como na reorganização territorial dos índios, através da concentração dos diferentes grupos familiares, também foi fundamental. Contudo, contrariamente ao ocorrido no Envira, entre os Ashaninka do rio Amônia, a emergência da chefia não obedeceu simplesmente a critérios exógenos impostos pelo órgão indigenista. Neste último caso, embora também tenha tido o estímulo da FUNAI, a criação da chefia apoiou-se em elementos internos à sociedade ashaninka, o que lhe deu maior legitimidade e lhe assegurou um futuro mais sólido. Como veremos, diferentemente dos Ashaninka do rio Envira, entre os índios do Amônia, a categoria de "*kuraka*" surgiu do *pinkatsari*. Essa particularidade foi importante para garantir a permanência da nova instituição, embora, como mostrarei mais adiante, ela não tenha sido determinante.

Apesar da carência de fontes historiográficas e da grande mobilidade dessa sociedade indígena que dificultam o estabelecimento de uma continuidade histórica precisa, sabemos que a população ashaninka do rio Amônia provém de diversos horizontes e é resultado de sucessivas migrações que se iniciaram no final do século XIX e no início do século XX.¹² Contrariamente à maior parte dos índios do estado do Acre, os Ashaninka do Alto Juruá nunca foram sedentarizados como mão-de-obra seringueira na economia extrativista da borracha. Após terem sido usados pelos patrões seringalistas para garantir a segurança dos seringais, dizimando os "índios brabos" da região (principalmente os Amahuaka, seus inimigos tradicionais), eles valeram-se de sua longa tradição de povo comerciante e privilegiaram o comércio intermitente com os brancos. Durante a maior parte do século XX, o contato entre os índios do Amônia e os brancos da região foi, geralmente, realizado por intermediário de alguns anciões, cuja influência se estendia a diferentes grupos familiares. Para conseguir os raros bens industriais, os índios vendiam, principalmente, madeira, carne de caça e peles de animais silvestres. Esse tipo de comércio intermitente perdurou até a década de 1970.

No início dos anos 1980, os Ashaninka do rio Amônia enfrentaram a exploração intensiva de madeira-de-lei em seu território, principalmente o mogno. A intensificação da exploração madeireira com invasões mecanizadas e cortes em grande escala aumentou a presença de brancos na área e trouxe conseqüências desastrosas para o meio ambiente, multiplicando os conflitos interétnicos, pondo em risco a vida dos índios. A exploração madeireira intensiva e a situação de crise social e cultural dela decorrente

¹¹ O processo de instituição de um *kuraka* entre os Ashaninka do rio Envira foi interrompido pela morte acidental de Iran em 1994. Desde então, os índios vivem organizados em diferentes *nampitsi*, sem a presença de um "chefe".

¹² Além de deslocamentos populacionais no sentido Peru-Brasil, via o rio Juruá ou alguns afluentes do Ucayali (Sheshea, Tamaya...), ocorreram, ao longo do século XX, várias migrações dos Ashaninka do rio Envira e do rio Breu em direção ao rio Amônia. De modo semelhante, existem fluxos migratórios em sentido contrário, embora essas migrações tenham diminuído consideravelmente nos últimos anos em razão da demarcação da Terra Indígena.

constituem o cenário do qual emerge uma nova tomada de consciência política dos Ashaninka em favor de seus direitos. Para garantir sua sobrevivência física e cultural, os índios, com apoio da FUNAI, de antropólogos e de ONGs indigenistas, mobilizaram-se para lutar pela demarcação de sua terra, objetivo finalmente alcançado em 1992. Nessa luta para assegurar seu futuro e a reprodução de sua sociedade, os Ashaninka, orientados pela FUNAI, modificaram profundamente seu modo de organização social e de representação política. Durante esse momento histórico decisivo de luta pela terra, os *pinkatsari* da família Pianko desempenharam um papel fundamental. Gozando de grande prestígio, Samuel e Antônio Pianko conseguiram juntar os Ashaninka e organizar a luta dos índios. Com a intervenção da FUNAI, eles se tornaram *kuraka* e adquiriram um poder inédito.

Originário do Ucayali, Samuel Pianko foi um dos primeiros ashaninkas a estabelecer residência permanente nas margens do rio Amônia na década de 1930, tornando-se um dos principais intermediários entre os Ashaninka e os brancos. No comércio intermitente, devido às suas qualidades pessoais e ao respeito de que usufruía entre os índios, Samuel já era encarregado das negociações com os patrões brancos da região, bem antes da atuação do órgão indigenista. Em troca dos produtos da floresta, ele recebia algumas mercadorias industrializadas que distribuía entre o seu povo. Ao contrário de Iran, Samuel era um homem maduro e um *pinkatsari* respeitado. Poderoso xamã e conhecedor do *kamarampi*,¹³ seu prestígio e influência estendiam-se além de sua grande parentela.

No entanto, é importante notar que antes da atuação do órgão indigenista, os Ashaninka do rio Amônia não tinham *kuraka* ou chefe. Em 1985, em plena luta pela terra, após uma viagem ao rio Amônia a serviço da FUNAI, o indigenista Espírito Santo afirmou em seu relatório que Samuel Pianko, apesar de seus atributos de *pinkatsari* e de ser considerado *kuraka* pelos brancos regionais e até por alguns índios, não se definia como chefe. Segundo o indigenista, o próprio Samuel Pianko afirmava que não podia reunir em torno de si homens para trabalhar em razão do difícil abastecimento em bens industrializados em quantidade, necessários para manter seus seguidores, o que dificultava o estabelecimento de um *kuraka* entre os Ashaninka do rio Amônia (Espírito Santo 1985: 12 - 15).

Embora a figura do *pinkatsari* não deixe de existir e continue fazendo sentido internamente, a luta pela terra tornou necessária a presença de um *kuraka* para centralizar as decisões políticas e representar os Ashaninka no campo interétnico. Como mostram os dois depoimentos a seguir, a emergência da chefia, assim como a concentração da população indígena está associada a esse período histórico e à intervenção da FUNAI. Mesmo não se reconhecendo como chefe, Samuel Pianko é considerado pelos Ashaninka do rio Amônia como o primeiro a exercer essa função, criada e legitimada pelo órgão indigenista. Após sua morte, em 1986, seu filho Antônio, também designado pela FUNAI, assume, por sua vez, explicitamente, a função de *kuraka*:

Quando começou FUNAI, papai [Samuel] foi *kuraka*. Depois, papai morreu, ficou o Antônio. FUNAI chegou, colocou o papai primeiro porque não tinha chefe. Primeiro, precisava de um chefe para começar o trabalho [de demarcação da Terra]. FUNAI chegou e falou: "Bora botar chefe? Bora fazer

¹³Nome ashaninka para a ayahuasca (bebida com propriedades alucinógenas de uso freqüente em muitas regiões da Amazônia e obtida misturando o cipó *banisteriopsis caapi* com a folha *psychotria*.)

comunidade?" (...). Não tinha chefe, não tinha comunidade. Tinha só casa assim, espalhada, aqui uma, outra lá em cima. Aí, papai foi *kuraka*, depois o Antônio, e fizemos comunidade. (Alípio: irmão de Antônio Pianko)

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

Como Samuel, Antônio Pianko não deve ser visto simplesmente como um chefe imposto de maneira totalmente arbitrária pelo órgão indigenista. Suas qualidades individuais e o contexto local já lhe conferiam certo status entre os Ashaninka. Apesar do seu pouco conhecimento da ayahuasca, Antônio é um excelente caçador, grande conhecedor dos animais e dos mistérios da floresta. Ele sabe contar os mitos e as histórias do seu povo. Paulatinamente, na luta pela terra, ele também se firmou como um homem sábio, um *pinkatsari* respeitado pelos índios.

Vários outros fatores podem ser apresentados para explicar a afirmação de Antônio Pianko como *kuraka* dos Ashaninka do rio Amônia. Na década de 1980, Antônio já era um homem maduro e acompanhava com frequência o seu pai nas transações comerciais com os patrões regionais. Nessas andanças, ele adquiriu uma grande experiência do contato interétnico e das negociações com os brancos. Após um início de movimento de dispersão do grupo familiar Pianko decorrente da morte de Samuel, Antônio conseguiu evitar a fragmentação da sua família. Rapidamente, ele juntou seus parentes e agregou outras famílias ao seu território político, criando novamente um grande *nampitsi*. Substituindo o pai, ele passou a exercer sozinho o papel de intermediário entre os brancos e os Ashaninka, abastecendo os índios com mercadorias e tornando-se o principal interlocutor da FUNAI.

O casamento de Antônio com Dona Piti, uma branca regional, foi outro elemento importante para sua afirmação política. Desde a década de 1960, "Dona Piti" mora entre os Ashaninka do rio Amônia e sempre apoiou a luta dos índios. Atuou muito na área da saúde, combatendo as epidemias e fornecendo remédios aos Ashaninka. No difícil período de exploração madeireira e de demarcação territorial, ela intermediou as

negociações com os não-índios estabelecidos ilegalmente na Terra Indígena, principalmente, com alguns posseiros que também eram seus parentes. Reforçou a posição do marido e fortaleceu indiretamente seu prestígio com uma atuação a favor dos índios. Esse matrimônio ainda proporcionou a Antônio Pianko um melhor conhecimento da língua portuguesa, facilitando seu trânsito no mundo dos brancos.

Porém, a configuração social e política entre os Ashaninka do rio Amônia era muito mais complexa em meados da década de 1980. Se os fatores acima mencionados contribuíram para firmar a posição de Antônio Pianko, seu domínio político na época não abarcava todos os Ashaninka da região. Entre os índios do rio Amônia, Antônio partilhava sua influência com dois outros *pinkatsari*: Thaumaturgo Kampa e Kishare. O território hoje demarcado como Terra Indígena pela FUNAI era, naquele momento, composto por três grandes *nampitsi*, dirigidos por esses três homens que lideravam seus respectivos grupos familiares. Sem negligenciar a importância dos fatores acima mencionados, a afirmação política de Antônio Pianko como *kuraka* deu-se, sobretudo, em razão do sucesso de sua cooperativa. Por entender melhor o mundo dos brancos, Antônio respondeu às demandas da FUNAI e se beneficiou do apoio de diferentes setores do indigenismo para iniciar uma cooperativa indígena que abasteceu os Ashaninka em produtos industrializados, aumentando consideravelmente seu prestígio e garantindo sua posição de *kuraka*.

Redistribuição ou cooperativa ? O sucesso de um chefe

O território político de Thaumaturgo Kampa caracterizava-se por uma grande miscigenação étnica. Hoje, ao lembrarem esse *nampitsi*, os Ashaninka do rio Amônia minimizam a presença dos seus no interior desse grupo, cujos membros são pejorativamente qualificados de "índios misturados" ou "caboclos".¹⁴ Os Ashaninka explicam que os integrantes desse *nampitsi* não se reconheciam como índios e tinham concepções políticas diferentes sobre o futuro do território e o uso de seus recursos naturais. Enquanto os grupos de Kishare e de Antônio lutavam pela demarcação da área, Thaumaturgo e seus seguidores faziam alianças com os patrões e os posseiros brancos e se beneficiavam com a exploração madeireira e as caçadas predatórias. Essa postura política era incompatível com as reivindicações indígenas e o grupo de Thaumaturgo Kampa nunca teve apoio da FUNAI e das ONGs. À medida que os Ashaninka consolidavam seus direitos territoriais, Thaumaturgo, apesar de uma antiga presença na região,¹⁵ perdia de sua influência política. Com a demarcação da Terra Indígena, sob pressão dos Ashaninka, esse *nampitsi* se desintegrou e seus membros deixaram o território para se estabelecer no Baixo-Amônia ou nas margens do rio Juruá.¹⁶

As relações do grupo de Antônio Pianko com o *nampitsi* de Kishare foram menos conflituosas. Ambos eram aliados na luta política pela demarcação da Terra

¹⁴ Aqui, o termo "caboclo" é utilizado de forma pejorativa pelos Ashaninka para designar os índios que perderam ou não assumem sua identidade étnica e querem se passar por brancos. As famílias que formavam o *nampitsi* de Thaumaturgo eram produto de casamentos entre brancos, Ashaninka e outros grupos indígenas, remanescentes de povos que ocuparam o rio Amônia no início do século XX ou vindos, posteriormente, do Juruá ou do Ucayali: Amahuaka, Shama, Santa Rosa, Kaxinawá, Jaminawá, Arara. O próprio Thaumaturgo Kampa era filho de pai ashaninka e de mãe amahuaka.

¹⁵ Espírito Santo (1985: 3) afirma que Thaumaturgo teria nascido em 1929 no rio Amônia. Talvez seu pai tenha sido o primeiro Ashaninka a estabelecer residência fixa na região.

¹⁶ Recentemente, alguns membros desse grupo acionaram a FUNAI para reivindicar um território, alegando que a atuação do órgão indigenista durante o processo de demarcação da Terra Indígena Kampa do rio Amônia tinha sido discriminatória e que eles, apesar de uma grande miscigenação étnica, também deveriam ser considerados índios. A FUNAI está analisando o pedido.

Indígena. Como Samuel e Antônio, Kishare tinha uma parentela importante e os atributos de um grande *pinkatsari*. Além de conhecedor da cultura ashaninka, ele bebia *kamarãpi* e era um xamã respeitado. No entanto, contrariamente aos outros *pinkatsari*, sua presença no rio Amônia era recente. Vindo do Peru, Kishare estabeleceu-se na região apenas no início da década de 1980. Embora recém-chegado, alegou que era *kuraka* no seu país de origem e reivindicou o controle de parte do território. Prometendo mercadorias, Kishare iniciou uma estratégia para atrair outros Ashaninka a fim de se juntarem à sua parentela e formarem um grande *nampitsi*. Alguns responderam positivamente ao apelo e passaram a viver no seu território político.

Frente à intensificação dos desmatamentos, procurando desarticular o sistema de exploração mantido pelos padrões madeireiros, reconquistar sua liberdade e garantir a viabilidade de seu território, os índios estabeleceram uma série de proibições que desagradaram os invasores e acirraram as tensões entre índios e brancos.¹⁷ Com orientação e apoio da FUNAI e de ONGs indigenistas e ambientalistas, eles buscaram alternativas econômicas à exploração predatória de madeira e se lançaram na criação de uma cooperativa. O processo de criação de uma cooperativa indígena foi lento, mas decisivo na história dos Ashaninka do rio Amônia. Os acontecimentos que marcaram o início desse empreendimento determinaram a história de Antônio Pianko e de Kishare, assegurando o sucesso do primeiro como *kuraka* dos índios e causando os infortúnios do segundo.

Inicialmente, tanto Antônio como Kishare receberam apoio do órgão indigenista. Assim, em 1987, eles dividiram um pequeno recurso para iniciar a implantação de duas cooperativas, uma para cada território político. A quantia foi usada na compra de mercadorias. Kishare, no entanto, procedeu à repartição dos bens entre os membros de seu *nampitsi* sem exigir contrapartida e essa atitude condenou seu futuro político como *kuraka*. Por não entender e cumprir os princípios básicos do sistema cooperativo, ele deixou de receber apoio externo e perdeu o acesso aos bens industrializados, causando a dispersão dos membros do seu *nampitsi*.

Os Ashaninka contam que Kishare, numa tentativa desesperada para manter seu prestígio, foi a remo a Cruzeiro do Sul em busca de novos manufaturados, mas a expedição falhou e ele voltou ao Amônia onde encontrou vazias as casas de seu território político. Durante sua ausência, seu *nampitsi* se desintegrou. Cansados das promessas não cumpridas, seus seguidores perderam a confiança em seu líder e o abandonaram. Muitos de seus parentes voltaram para o Peru; outros se juntaram ao *nampitsi* de Antônio. Depois desse fracasso, os Ashaninka do rio Amônia afirmam que Kishare se isolou socialmente e se refugiou na floresta onde passava dias e noites, sozinho, conversando com animais. Abandonado por seus seguidores, demasiadamente orgulhoso para aceitar o convite de Antônio Pianko para se juntar ao seu *nampitsi*, Kishare perdeu a vontade de viver, parou de alimentar-se, adoeceu e deixou-se morrer.

Enquanto as tentativas de Kishare em busca de mercadorias fracassavam, Antônio iniciou lentamente o sistema cooperativo, redistribuindo as mercadorias em troca de produtos agrícolas (milho, feijão e arroz) que eram posteriormente vendidos nas cidades mais próximas (Marechal Thaumaturgo e Cruzeiro do Sul). Por diversas razões,¹⁸ a experiência com a agricultura não foi bem sucedida e os índios optaram,

¹⁷ Interdição definitiva do corte de mogno, interdição de caçadas com fins comerciais e com uso de cachorros, restrições à presença de brancos no território...

¹⁸ Além da falta de sementes e de um meio de transporte adequado, a venda da produção agrícola indígena foi boicotada pelos comerciantes locais, ligados aos padrões seringalistas e madeireiros que também controlavam o comércio na região do Alto-Juruá. Os Ashaninka contam que a agricultura era uma primeira experiência para tentar livrar-se do domínio dos brancos e encontrar uma opção para a exploração madeireira, mas não se apresentou como

rapidamente, por comercializar artesanato nativo. Após o primeiro apoio da FUNAI, Antônio contou com a ajuda de ONGs e com a determinação de indigenistas e antropólogos e sua cooperativa cresceu.

Nessa história contrastante, Kishare não deve ser visto como um infeliz e Antônio simplesmente como um *pinkatsari* perspicaz e hábil. As dificuldades encontradas no abastecimento de bens industrializados, transformados hoje na principal fonte de prestígio, acabaram determinando o futuro político dos dois homens.¹⁹ O êxito de Antônio deu-se em razão de sua maior articulação com os diferentes atores do indigenismo, do seu melhor entendimento do mundo dos brancos e dos princípios de funcionamento de uma cooperativa econômica. Para entender as razões que determinaram o futuro desses dois homens, o sucesso e o colapso de seus respectivos empreendimentos, uma rápida incursão na literatura antropológica sobre a dádiva é necessária.

Tema central nos trabalhos de Mauss, Malinowski ou Lévi-Strauss, o estudo das formas específicas de trocas nas sociedades indígenas continuou suscitando o interesse de muitos antropólogos e tornou-se uma questão clássica da antropologia. Nas últimas décadas, vários pesquisadores, trabalhando em diversas regiões, procuraram enriquecer esse debate e aprofundar a reflexão sobre as especificidades das economias baseadas na dádiva. A proliferação de textos etnográficos e teóricos sobre o tema testemunha a extensão e a complexidade dessa discussão. Sem pretender entrar nesse debate, algumas breves considerações sobre o caráter político do dom, o princípio de reciprocidade e as diferenças entre o sistema do dom e a economia de mercado podem nos ajudar a esclarecer a realidade etnográfica encontrada entre os Ashaninka do rio Amônia.

Inaugurando a discussão em seu famoso *Essai sur le Don* ([1950] 1995), Mauss foi o primeiro antropólogo a salientar que a dádiva, um ato aparentemente e simplesmente generoso, é, na verdade, um presente envenenado na medida em que produz dependência e expressa a superioridade do doador sobre o receptor. Refinando as idéias de Mauss, Godelier mostrou que, ao criar obrigações, a dádiva apresenta a particularidade de estabelecer uma "dupla relação", instituindo, simultaneamente, solidariedade e superioridade (Godelier 1996: 20-21). Nessa perspectiva, o dom aparece como um ato social, essencialmente, político.

Se muitos antropólogos, seguindo a trilha aberta por Mauss,²⁰ colocaram o princípio de reciprocidade no centro da discussão antropológica sobre o dom, outros autores também mostraram que a reciprocidade não deve ser vista como o âmago do dom. Godbout (2002), por exemplo, apresenta a dádiva como um jogo constante entre

uma alternativa satisfatória porque também exigia o desmatamento de áreas importantes de floresta e causava danos ao meio-ambiente.

¹⁹ Não é oportuno discutir, aqui, as razões da importância dos bens industrializados para os Ashaninka. Como mostrou Hugh-Jones (1992) para os índios da região do Vaupés, o interesse das populações indígenas pelos bens ocidentais deve ser culturalmente contextualizado e há razões muito variáveis que podem mudar ao longo do tempo. É importante, no entanto, evitar o "pessimismo sentimental" (Sahlins 1997) e não ver a introdução de bens ocidentais na vida indígena apenas de maneira negativa como marca da expansão do capitalismo e indicadores de seu potencial etnocida ou como uma espécie de contaminação dessas sociedades. Os índios não são vítimas passivas da história ocidental. Como mostrei alhures (Pimenta 2002: 359-372; 2005), para os Ashaninka, esses bens ocidentais têm uma explicação mitológica, uma longa "biografia cultural" (Kopytoff 1986) e durante sua "vida social", eles experimentam diferentes "regimes of value" (Appadurai 1986: 15). À maneira dos Waiwai (Howard 2002), dos Wayana (Van Velthem 2002) e de muitos outros povos indígenas, os Ashaninka também "domesticaram" as mercadorias dos brancos.

²⁰ Como sabemos, Mauss caracterizou a dádiva pela tríplice obrigação (dar-receber-retornar), cujo princípio explicativo se encontra na idéia maori *do hau*, ou seja, no "espírito da coisa dada" (Mauss [1950] 1995: 157-161).

liberdade e obrigação onde a reciprocidade, embora importante, é secundária. Assim, Godbout afirma que o ator da economia do dom tende a manter o sistema em um estado de "incerteza estrutural" porque procura, permanentemente, reduzir, no outro, o sentimento de obrigação e aumentar o sentimento de liberdade (Godbout 2002: 77). Sahlins (1974: 185-275) também mostrou que a obrigação de reciprocidade é muito variável e depende de diversos fatores, entre eles, a distância social. Assim, quando ocorre no interior do grupo local ou do grupo doméstico, o dom apresenta, geralmente, um caráter mais altruísta, imbuído de generosidade, e a obrigação de reciprocidade torna-se mais fraca e indefinida. Nesse tipo de transação que Sahlins qualifica de "*generalized reciprocity*" encontram-se, por exemplo, os "*kinship dues*" ou os "*chiefly dues*" (*ibid.* 193-194).

Ao analisar os sistemas de dom, os antropólogos também procuraram mostrar suas diferenças com a economia de mercado. Em seu trabalho sobre a Papua Nova-Guiné, Gregory (1982) propôs uma distinção conceitual entre os sistemas de *gift* baseados na dádiva e as economias de *commodity* que caracterizam as sociedades de mercado. Essa distinção foi muito criticada por vários autores. Appadurai (1986), por exemplo, recusou a separação entre *gift* e *commodity* que ele acusou de reificar a divisão entre "eles" e "nós" e mostrou que todas as coisas têm o potencial de torna-se *commodity* porque, como as pessoas, possuem uma "vida social" ou, para usar a expressão de Kopytoff (1986), uma "biografia cultural". Os casos etnográficos também mostram que não existe uma clara linha de separação entre *gift* e *commodity* e que ambos os sistemas coexistem em uma sociedade.²¹ No entanto, como esclareceu recentemente seu autor (Gregory 1997: 41-52), a distinção *gift/commodity* não deve ser vista como um modelo de classificação das sociedades humanas e guarda seu potencial heurístico porque é, essencialmente, um instrumento conceitual que permite mostrar que os princípios que regem o sistema do dom diferem das leis que orientam as economias de mercado. Nos sistemas de *gift*, por exemplo, os bens dados são personalizados e não devem ser considerados como meras mercadorias. Nesses sistemas, os bens, objetos das transações, não se reduzem ao seu valor econômico e é a distribuição e não a acumulação que fundamenta o prestígio social. Contrariamente às economias de *commodity*, a lógica do dom preconiza dar para ser e não ter para ser.

Quando distribuiu as mercadorias aos membros do seu *nampitsi* sem exigir uma contrapartida material, Kishare não expressava simplesmente sua bondade. Essa distribuição era, principalmente, um ato político. Ciente de que a generosidade cria seguidores, Kishare procurava aumentar seu prestígio, afirmando sua reputação e posição de *pinkatsari*. Em contrapartida pelas mercadorias ocidentais, ele esperava, sobretudo, o reconhecimento social do seu grupo. A compensação econômica pelos bens distribuídos era secundária. Sua atitude insere-se na lógica da dádiva e está em sintonia com o sistema de valores da sociedade ashaninka que vê na generosidade um comportamento natural e condena a acumulação de bens, conduta considerada egoísta, social e moralmente reprovada. Com Mary Douglas (1999), podemos afirmar que "não existe dom gratuito"; o gesto de Kishare era um dom com caráter político em que a obrigação de reciprocidade era das mais incertas e não estava formulada numa linguagem econômica. Não exigindo contrapartida expressa e imediata, Kishare causou, como diria Godbout (2002: 77), uma "incerteza estrutural". Seu dom é um exemplo do que Sahlins chamou de "*generalized reciprocity*" e assemelha-se ao "*pure gift*" apresentando por Malinowski ([1922] 1989: 238-241). Kishare faltou de perspicácia por

²¹ Ver, por exemplo, Thomas (1991) ou Hugh-Jones (1992).

não entender que o sistema de *gift* não era suficiente naquela conjuntura de luta pela terra, já que os Ashaninka eram dependentes dos bens industrializados dos brancos e procuravam alternativas econômicas para se livrar da exploração madeireira. Ao dar sem compensação material, sem exigir uma equivalência explícita com valor econômico definido, Kishare usou uma lógica compreensível e adequada numa economia de *gift*, mas inviável no sistema cooperativista, orientado pela economia de mercado.

Como *pinkatsari*, Antônio Pianko também não era alheio à lógica do *gift* e sabia da importância da generosidade para manter sua posição social. Ele não rompeu com os valores da sociedade ashaninka, entrando de repente, como por um toque de magia, em uma lógica de *commodity*. Sua posição estrutural assegurava-lhe um melhor entendimento do mundo dos brancos e do nosso sistema econômico. Enquanto Kishare perdia a confiança do órgão indigenista após o seu gesto, que foi interpretado pelos brancos como um desperdício de dinheiro, Antônio utilizava seu conhecimento da sociedade ocidental para fazer alianças com vários setores do indigenismo (FUNAI, ONGs) e usava estrategicamente a cooperativa para satisfazer, ao mesmo tempo, o desejo dos índios por mercadorias e as expectativas de seus parceiros brancos. Em contraposição ao caso de Kishare, a cooperativa de Antônio, desde sua criação, foi regida, principalmente, pelos princípios básicos que regulam uma economia de *commodity*. Ao entregar as mercadorias somente contra remessas de produtos agrícolas e, posteriormente, de artesanato, Antônio, contrariamente a Kishare, garantiu a reciprocidade da relação de troca e a perenidade do seu negócio.

A linha que separa os sistemas de *gift* e de *commodity* é sempre difícil de identificar. Um objeto *x* pode ser *gift* e *commodity*, mudando seu "*regime of value*" (Appadurai 1986: 15) em função do contexto social. Dessa forma, a categoria de *commodity*, como observou Appadurai (*op.cit* 13) não se refere a um determinado objeto, mas à situação social onde ele se encontra. Um exemplo dessa manifestação ocorre regularmente na casa de Antônio, que é vista pelos Ashaninka como uma espécie de extensão da cooperativa, mas com uma dimensão menos econômica e mais próxima do *gift*. Assim, é comum a ida e vinda de índios em busca de mercadorias como tabaco, sal e remédios. Como todo *pinkatsari*, Antônio aproveita essas visitas para fazer uma demonstração de sua generosidade e aumentar seu prestígio.

Veremos mais adiante que o *gift* continua se manifestando, de outras maneiras, nas relações de Antônio com os Ashaninka. No entanto, no sistema da cooperativa, estamos, essencialmente, num sistema de *barter* onde um produto *x* é trocado por um produto *y* de valor econômico equivalente. Neste caso, a moeda, enquanto instrumento mediador da troca, está ausente das transações e desempenha apenas um papel simbólico. Ela constitui a unidade de medida presente, mas invisível, que define os parâmetros e o valor da troca. Mesmo sem a presença concreta da moeda, na cooperativa, como numa economia de mercado, é o valor econômico que regulamenta a troca. Os produtos podem ter um preço simbólico, que também pode variar em função de múltiplos fatores, mas todos têm um equivalente em moeda brasileira e um valor fixo no momento da transação, que é o principal referencial da troca. Na cooperativa, os produtos em circulação são, essencialmente, commodities.

A distinção entre *gift* e *commodity* nesse tipo de *barter* também não é tarefa fácil e deve ser vista, sobretudo, como uma ferramenta analítica. Assim, no começo, a troca entre a cooperativa de Antônio e os Ashaninka também parece reunir as características do que Sahlins (1974: 194-195) chamou de "*balanced reciprocity*", ou seja, uma troca "menos personalizada" e "mais econômica" que a "*generalized reciprocity*". No entanto,

existe uma diferença essencial entre a "*balanced reciprocity*" apresentada por Sahlins, que ainda está numa lógica dominante do *gift*, e o tipo de *barter* que caracteriza as transações entre os Ashaninka e a cooperativa fundada por Antônio Pianko, orientada, primeiramente, por uma lógica de *commodity*. Embora ambas estipulem a importância da reciprocidade, no caso da "*balanced reciprocity*", como explica Sahlins (*ibid.* 195), a contrapartida pode ser efetuada a curto prazo, enquanto no sistema cooperativo dos Ashaninka, a troca é, geralmente, imediata. Essa característica despersonaliza ainda mais a cooperativa e fortalece o caráter, primeira e essencialmente, econômico das transações entre a cooperativa e os índios. Podemos, portanto, afirmar que a cooperativa está numa lógica de mercado e não de reciprocidade.

Ao salientar essa dimensão, principalmente econômica da cooperativa, gostaria de deixar claro que não estou afirmando que a troca nesse sistema seja totalmente despersonalizada e que o *gift* esteja ausente das transações. Obviamente, a troca não é apenas uma pura transação econômica, mas também uma maneira de criar laços sociais. Um sistema não substitui o outro. Como vimos, a personalidade de Antônio foi fundamental para ganhar a confiança e a adesão dos Ashaninka e, na realidade, como *pinkatsari* e *kuraka*, Antônio combina sabiamente *gift* e *commodity*, distinguindo, por exemplo, a cooperativa de sua casa. No entanto, é importante frisar que o princípio fundamental da cooperativa está nos fluxos e refluxos constantes de *commodities*. São essas transações econômicas que garantem a viabilidade da cooperativa e menos as relações sociais. Retomando a idéia usada por Sahlins (1974: 195-196) para caracterizar a "*balanced reciprocity*", podemos afirmar que no sistema cooperativista, não é a troca de objetos que sustenta relações sociais prevaletentes, mas são as relações sociais que dependem da troca de produtos.²² Dois exemplos nos ajudarão a esclarecer melhor essa distinção: o *ayompari* (sistema de troca tradicional dos Ashaninka) e a comercialização de artesanato.

As diferenças entre o *ayompari* e o sistema da cooperativa talvez forneça o melhor contraponto para distinguir *gift* de *commodity*. Entre os Ashaninka, a instituição nativa do *ayompari* permite a um indivíduo estabelecer, mediante a troca de produtos, relações de amizade e parceria com um outro índio ashaninka situado fora da esfera da consangüinidade e da afinidade. Ao traduzirem essa palavra em português, os Ashaninka do rio Amônia usam as palavras "amigo" e "parceiro de troca". Assim, se o termo pode ser usado simplesmente como um modo formal de interação social entre ashaninkas desconhecidos, ele também significa uma relação interpessoal entre dois indivíduos que decidem "fazer *ayompari*" juntos, ou seja, tornar-se "amigos" e "parceiros de troca".

Quando apresentou o sistema de trocas tradicional dos Ashaninka, Bodley (1973: 593) salientou o lugar predominante dos produtos manufaturados nessas

²² Mesmo no sistema cooperativista, a confiança entre as partes, por exemplo, permanece uma dimensão importante da transação. Assim, ao longo dos anos, algumas famílias (geralmente parentes próximos de Antônio Pianko) adquiriram uma grande segurança no sistema, de tal forma que continuam entregando seu artesanato à cooperativa mesmo quando ela se encontra num período de penúria de mercadorias. Nesses casos, o saldo da remessa é simplesmente anotado num livro de contas e os índios ficam aguardando a disponibilidade das mercadorias. Às vezes, estas só chegam às mãos dos índios meses depois das peças de artesanato terem sido entregues e vendidas. É também interessante notar que nunca presenciei o movimento oposto. Embora, a cooperativa tenha conseguido acumular um pequeno capital e possa, hoje, ensaiar um sistema de crédito para seus membros, ela se previne cuidadosamente de possíveis desfalques e as remessas de artesanato continuam sendo uma condição imprescindível para a entrega de mercadorias. Assim, mesmo se a cooperativa pode apresentar uma forma de "*delayed reciprocity*", seu caráter é unilateral. Sob este aspecto, a gestão é bem rigorosa e a confiança parece estar mais do lado dos associados que dos administradores.

transações tradicionais. O *ayompari* estava conectado às extensas redes comerciais inter-amazônicas descritas anteriormente e permitia aos Ashaninka mais isolados do mundo ocidental adquirir as mercadorias em troca de produtos nativos. Em outra ocasião (Pimenta 2002: 359-372; 2005), procurei mostrar que os Ashaninka, num processo semelhante ao dos Waiwai que incorporaram os brancos ao seu sistema tradicional de trocas para resolver as contradições trazidas pela situação de contato e a dependência de bens industrializados (Howard 2002), podem tornar suas transações com a cooperativa e com os brancos inteligíveis a partir de uma reformulação do *ayompari*, cuja definição é altamente flexível.

No entanto, existem profundas diferenças entre os dois sistemas que não devem ser confundidos. O sistema tradicional de trocas é altamente ritualizado, envolvendo os parceiros numa relação interpessoal onde os objetos trocados veiculam a honra e o prestígio dos indivíduos e são considerados como uma extensão da pessoa, implicando a observação de normas éticas específicas que regulam a transação.²³ Dessa forma, o *ayompari* insere-se, plenamente, na lógica do *gift*, em contraste com as transações essencialmente econômicas com a cooperativa.

O artesanato indígena constitui outro bom exemplo para da distinção entre as lógicas de *gift* e *commodity*. Os artesanatos nativos, que substituíram os produtos agrícolas na cooperativa, constitui, desde o início dos anos 1990, a principal contrapartida para a obtenção de mercadorias e é a base de funcionamento da cooperativa. Os Ashaninka esforçaram-se muito para comercializar seu artesanato e adequá-lo aos padrões estéticos dos compradores ocidentais.

No começo da produção, poucas peças eram aceitas pela cooperativa. Destinado principalmente a tingir de exotismo as casas dos brancos citadinos, do ponto de vista dos compradores, a maioria das peças apresentava defeitos: falta de qualidade nos acabamentos, harmonia de cores duvidosa... Para se adaptar ao mercado, o artesanato ashaninka passou por um processo de purificação. Assim, muitos índices que testemunhavam a influência de cerca de 400 anos de contato com o mundo dos brancos, como o uso de fio industrializado na confecção de colares, foram, de repente, abandonados e substituídos por técnicas consideradas "puramente nativas". Paradoxalmente, para se tornar mais indígena, o artesanato ashaninka teve que passar por um artifício de *commodification* que o deixou menos ashaninka. Como fazem referência ao *ayompari* para tentar domesticar as mercadorias dos brancos, os Ashaninka também procedem a uma *commodification* do seu artesanato.

Assim, o artesanato mercantilizado, destinado à comercialização, tem um tratamento diferenciado do usado diariamente pelos índios em suas atividades cotidianas. Os Ashaninka afirmam que algumas peças, como os *txoshiki* (grandes colares usados a tiracolo) ou as *kushma* (vestimentas tradicionais), são poderosos veículos da mitologia e da identidade do povo. Mas eles também dizem que essas peças só têm valor quando são usadas no cotidiano, ou seja, a partir do momento que elas adquirem uma "vida social" (Appadurai 1986). Assim, a *kushma*, por exemplo, não é apenas um produto. Ela está ligada à pessoa que a veste e que lhe dá um valor social e cultural. Ora, o artesanato entregue à cooperativa passa raramente por esse processo de socialização. Especialmente produzido para um registro cultural alheio, ele reveste-se de

²³ Durante as visitas de *ayompari*, os parceiros ficam de pé, trocando acusações e insultos durante horas. O credor reclama do atraso do devedor e exige de seu parceiro o pagamento da dívida. Por sua vez, o devedor procura justificativas que nunca satisfazem o credor. Finalmente, após horas de negociações, acusações e insultos, os parceiros, geralmente, chegam a um acordo e o devedor cumpre sua obrigação social e moral de pagamento. Esses rituais entre parceiros de trocas foram qualificados na literatura etnográfica como diálogos cerimoniais e podem ser observados entre vários povos indígenas da Amazônia. (Ver, por exemplo, Fock 1963 e Rivière 1971).

outro significado e é, principalmente, um artefato destinado ao comércio, um tipo de "arte para fora" (Van Velthem 2002: 62).²⁴

Hoje, os Ashaninka estão cientes do valor do seu artesanato no mercado étnico e não podem ignorar os desejos dos seus consumidores. No entanto, é importante frisar que a aceitação do sistema cooperativo pelos índios também se explica pela grande flexibilidade e liberdade que ele deixa às diferentes famílias. Graças a uma grande habilidade política, Antônio Pianko conseguiu combinar *gift* e *commodity* e integrar os Ashaninka na economia de mercado sem depender inteiramente dela e sem entrar totalmente no sistema capitalista. Dessa forma, os sucessos com as vendas de artesanato não levaram os Ashaninka a entrar numa lógica capitalista, baseada na maximização dos lucros. Por exemplo, para conseguir manter a qualidade das peças e evitar uma total dependência do mercado, os responsáveis pela cooperativa recusaram várias encomendas de compradores. Os índios qualificam muitas peças como verdadeiras "obras de arte", cuja fabricação exige cuidado e paciência, o que é incompatível com uma produção intensiva. Ao manter a produção em pequena escala, o artesanato dos Ashaninka do rio Amônia também tem se tornado, ultimamente, um bem raro, e mais valioso. O mais importante é que vida social dos índios não gira em torno da cooperativa. Embora, em muitas famílias, a fabricação de artesanato seja uma ocupação diária, cada grupo doméstico continua cultivando seu roçado, os homens não deixaram de caçar, cada um é livre de organizar seu dia-a-dia segundo sua própria vontade e produzir artesanato quando deseja e se deseja.²⁵

***Apiwtxa*: viver em "comunidade"**

Com a criação da cooperativa no final da década de 1980, os Ashaninka começaram a fundar uma "comunidade". Inicialmente, formou-se uma pequena aldeia na boca do igarapé Amoninha, no Alto Amônia, nas proximidades da fronteira com o Peru. Naquele momento, apesar do padrão de assentamento ainda permanecer relativamente disperso, o agrupamento de famílias em torno de Antônio já era visível e a construção de uma escola, batizada Samuel Pianko, em 1992, contribuiu para fortalecer esse movimento. Hoje, no entanto, quando os Ashaninka falam de sua "comunidade", eles se referem à aldeia *Apiwtxa*,²⁶ artificialmente criada em meados da década de 1990 na entrada da Terra Indígena, subindo o rio Amônia.

A mudança de aldeia foi uma decisão de estratégia política, cuja principal finalidade era garantir a inviolabilidade do território. Assim, apesar da demarcação da Terra Indígena em 1992, os posseiros brancos continuavam invadindo o território. Para

²⁴ Em 1989, a antropóloga Margarete Mendes chegou ao Amônia para realizar o trabalho de campo que resultaria na sua dissertação de mestrado. Sua atuação foi importante na luta pela demarcação da terra e decisiva na reorientação econômica da cooperativa de Antônio Pianko. Além de contribuir para aperfeiçoar a qualidade das peças de artesanato destinadas ao comércio, a antropóloga procurou compradores e abriu o caminho para as primeiras vendas.

²⁵ Embora a grande maioria das famílias indígenas esteja associada à cooperativa, existem alguns índios que não produzem artesanato e que, geralmente, permanecem foram do sistema cooperativista sem sofrer nenhum tipo de discriminação. Eles simplesmente deixam de receber mercadorias ou então conseguem adquiri-las por outros meios: renda do governo, projetos diversos, outras formas de *barter*...

²⁶ Os Ashaninka traduzem a palavra nativa "*apiwtxa*" por "todos juntos", "todos unidos" (*piwtxa* = juntos, unidos; *a* = nós). Para defender seus direitos, os índios também criaram uma associação que foi batizada com esse mesmo nome. A associação é, sobretudo, uma entidade jurídica que atua na política interétnica (negociação de projetos, defesa dos interesses indígenas...). Para a grande maioria dos Ashaninka, a associação se confunde com a cooperativa. As mercadorias, compradas mediante a venda de artesanato ou graças aos projetos negociados pela associação, são armazenadas num galpão construído no centro da aldeia. Para os índios, esse galpão é a materialização tanto da cooperativa, como da associação. Quando necessário, para distinguir a aldeia da associação, usarei as seguintes grafias: *Apiwtxa* (aldeia) e *APIWTXA* (associação).

controlar a entrada dos invasores, sob a orientação de Antônio, a maior parte das famílias ashaninka desceu o rio Amônia para construir nova residência na entrada da área. Apesar de ocorrerem ainda algumas invasões de caçadores ou de madeireiros, o rio Amônia é a principal via de acesso à Terra Indígena e a construção da comunidade foi uma decisão política importante que garantiu aos índios a integridade da maior parte do seu território.²⁷

A mudança das famílias foi gradativa. Ela ocorreu entre 1994 e 1996, envolvendo mais de 250 pessoas. As despesas com a mudança da comunidade foram pagas pela cooperativa que suspendeu muitas atividades durante esse período e usou todo o pequeno capital acumulado com as vendas de artesanato dos anos anteriores para viabilizar o traslado. Em 1997, recém-instalados na nova aldeia, os Ashaninka enfrentaram o desafio de reconstruir a cooperativa. Parada, sem mercadorias e sem recursos, ela começou novamente a funcionar graças ao esforço solidário das famílias indígenas:

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

Curiosamente, após a perda do controle do comércio do sal que durante séculos assegurou aos Ashaninka uma posição de destaque entre os índios da Selva Central peruana, no rio Amônia, no final do século XX, o sal aparece novamente como um aliado essencial na vida desse povo indígena. O episódio da venda de galinhas por compra de sal constitui um fato importante na história recente dos Ashaninka do rio Amônia. Ele é contado com muito orgulho pelos índios quando querem salientar o

²⁷ Com a criação da "comunidade" Apiwtxa para se proteger das invasões dos brasileiros que subiam o rio Amônia, os Ashaninka fizeram-se menos presente nas proximidades da fronteira Brasil/Peru que ficou mais vulnerável. Em consequência, desde 2000, os índios enfrentam invasões de madeireiros peruanos e mobilizam, periodicamente, a mídia brasileira e as instituições de apoio para garantir seus direitos. Além desse problema, os Ashaninka também se mostram preocupados com possíveis invasões de guerrilheiros e de narcotraficantes peruanos.

sentimento de solidariedade étnica que os une e a força do coletivo que caracteriza a comunidade.

Hoje, mais de 80% da população ashaninka do rio Amônia vive na aldeia Apiwtxa e nos seus arredores imediatos sob a influência política do *kuraka* Antônio Pianko. Para ser mais exato, uma pequena dispersão ainda pode ser vista na medida em que algumas famílias moram ligeiramente espalhadas nas margens do rio Amônia nos limites próximos da aldeia. Situadas no que poderíamos chamar de "periferia da comunidade", essas famílias dizem que escolheram morar um pouco afastadas dos demais ashaninka porque gostam de se sentir mais independentes ou afirmam, simplesmente, que não encontraram um espaço conveniente para construir suas casas no centro da aldeia. No entanto, essas famílias ashaninka devem ser consideradas parte integrante da comunidade Apiwtxa, na medida em que participam da cooperativa, convidam-se para beber *piyarentsi*,²⁸ geralmente as crianças também freqüentam a escola e, sobretudo, todos se sentem pertencer ao *nampitsi* de Antônio e são considerados como tal.

Como a entrada numa economia de *commodity* não substituiu a lógica do *gift*, a concentração da população não rompeu totalmente com o padrão de assentamento tradicional. Se a maioria das famílias deixou de viver dispersa ao longo dos rios e igarapés e se juntou para formar uma comunidade, na aldeia, os Ashaninka continuam organizados em pequenos grupos familiares em torno de um chefe de família. Assim, a concentração populacional na comunidade Apiwtxa adotou, geralmente, a forma de uma justaposição de diferentes grupos familiares. Nessa configuração, a vida na comunidade também criou novos mecanismos de solidariedade (cooperativa, escola, trabalhos coletivos...) que se sobrepõem à tradicional solidariedade intrafamiliar, sem substituí-la. Com a criação da aldeia, apareceram novos trabalhos coletivos que, periodicamente, são realizados pelos homens: limpar os caminhos, cortar a grama do campo de futebol... Essa nova solidariedade comunitária também se expressa na política interétnica. No entanto, ela não pode ser comparada aos vínculos de reciprocidade que caracterizam os grupos familiares. A construção de uma nova casa ou a preparação de um roçado, por exemplo, continuam mobilizando os membros de um grupo doméstico e abrangem raramente as outras pessoas da comunidade ou do *nampitsi*. De forma semelhante, após a caça, a carne é distribuída, em primeiro lugar, no interior do grupo doméstico e, somente em casos excepcionais de muita fartura, as outras famílias também são beneficiadas. Na comunidade, as cerimônias de *piyarentsi* tornaram-se mais freqüentes e, como no interior de um *nampitsi*, constituem o principal modo de socialização entre as famílias aldeadas.

Embora imposta pelo contexto político regional, a vida na aldeia é hoje muito valorizada pelos moradores de Apiwtxa que se orgulham de ter construído sua comunidade. Os Ashaninka do rio Amônia apropriaram-se de tal modo desse conceito de comunidade que o utilizam com freqüência para ressaltar suas diferenças com os outros índios, ashaninka ou não. Para eles, a comunidade simboliza a união de todos em benefício do interesse coletivo. Ao ressaltar o fato que vivem em comunidade, os Ashaninka do rio Amônia afirmam sua condição de "índios organizados" e sua posição dominante no contexto indigenista regional. Assim, embora possam admitir que muitos povos indígenas da região, como os Kaxinawá, por exemplo, também vivem em comunidades ou aldeias, os Ashaninka consideram que essas aldeias são

²⁸ Bebida fermentada a base de mandioca, chamada regionalmente de caissuma.

desorganizadas, caracterizadas por rivalidades e conflitos internos que criam divisões e atrapalham a defesa dos interesses coletivos. Dessa forma, eles acreditam que sua organização política em torno de um único *kuraka* e sua cooperativa sejam mais eficientes que as instituições dos outros grupos indígenas porque eles são unidos e priorizam a coletividade em detrimento dos interesses pessoais. Essa concepção está obviamente presente na fala das lideranças do grupo que sempre afirmam "trabalhar em defesa do povo", mas também nos testemunhos da grande maioria dos Ashaninka que garantem ter adquirido o respeito dos brancos regionais, justamente, por estarem unidos e falarem uma só voz.

Todos os moradores da aldeia Apiwtxa que tive a oportunidade de entrevistar valorizam o modo de vida na comunidade e salientam seus benefícios. Se a necessidade de formar uma comunidade foi imposta pelas circunstâncias externas (acesso a mercadorias, demarcação da Terra Indígena, proteção do território), hoje, os índios salientam as vantagens de "morarem juntos". Como mostram os depoimentos do xamã Aricêmio e do índio Cláudio, ambos moradores da Apiwtxa, a vida em comunidade trouxe dois benefícios importantes: a cooperativa e a escola. O bom funcionamento da cooperativa permite o abastecimento regular de mercadorias e a escola promove o trabalho de alfabetização das crianças, considerado hoje indispensável pelos índios para garantir seus direitos.

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

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

A vida na Apiwtxa também criou uma convivência social mais intensa com os vizinhos e aumentou a frequência das cerimônias do *pyarentsi*. Enfim, ela proporciona uma liberdade que era desconhecida no sistema de exploração madeireira onde o trabalho dos índios era, frequentemente, controlado pelo sistema dos patrões madeireiros que explorava a mão-de-obra indígena.

Eu gosto [de morar na comunidade], acostumei. Eu não gosto de morar sozinho. Às vezes, as pessoas moram só com família, né? Ai, só vê família. Agora, assim todos juntos, as pessoas vêm, conversam. Todos juntos é mais bonito. Tem caissuma [*pyarentsi*], pode conversar. Morar sozinho não dá. Antes, patrão mandava mesmo. Agora não! É nós mesmo que manda. Se

tem caissuma, pode beber o dia todinho, se quiser trabalhar, vai trabalhar, mas ninguém manda: "Vai fazer isso! Vai trabalhar!" (Shomõtse: morador mais idoso da *Apiwtxa*).

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

Com a formação da comunidade *Apiwtxa*, apenas dois grupos familiares não acompanharam o restante das famílias e continuaram morando no Alto-Amônia, perto da fronteira internacional, ou seja, relativamente distantes dos demais Ashaninka e dos brancos brasileiros. Para os índios de *Apiwtxa*, os grupos familiares de *Inhari* e *Rorero* formam dois pequenos *nampitsi*, contando, respectivamente, com cerca de trinta e vinte pessoas. Essas famílias optaram por viver de maneira mais independente. A escolha foi respeitada e esses grupos nunca foram pressionados para se juntar aos demais na aldeia. Assim, hoje, Antônio continua sendo um *pinkatsari* respeitado e é apresentado como *kuraka* de toda a Terra Indígena demarcada. Sua influência política abarca todo o território, mas *Inhari* e *Rorero* também são vistos como *pinkatsari*, líderes estimados de seus respectivos grupos familiares, cada um com seu próprio *nampitsi*.

De vez em quando, mesmo distantes da aldeia *Apiwtxa*, essas famílias usufruem das vantagens da cooperativa. Quando necessitam de mercadorias, trazem algumas peças de artesanato que trocam por sal, sabão ou munição. Embora esses momentos não sejam frequentes e constituem, basicamente, a única interação social entre os membros desses grupos familiares e os índios da comunidade, eles fornecem informações etnográficas importantes.

Os Ashaninka de *Apiwtxa* expressam muito respeito ao se referirem aos grupos familiares de *Inhari* e *Rorero*, que consideram como os "mais tradicionais" da área. Afirmam que essas famílias são as únicas a seguir "os costumes antigos" ou a "tradição". Aricêmio, por exemplo, fala do modo de vida dos grupos familiares de *Inhari* e *Rorero* com certa nostalgia dos tempos remotos e uma inveja mal disfarçada:

Eles não gostam de morar pertinho da gente, porque eles são pessoal antigo. Eles lembram como morava a gente antigamente, sem o branco. Não morava assim como agora. Morava sozinho com família. Era bom mesmo! Não tinha branco, pessoal não brigava. Todo mundo tranqüilo (...). Eles lembram desse tempo ainda. Eles não gostam de mudar, não gostam de ver branco. (Aricêmio)

Para se libertar da exploração madeireira e garantir seus direitos, os Ashaninka de *Apiwtxa* tiveram que sacrificar sua forma tradicional de viver: "sozinhos, com a família, à beira do rio", uma existência serena e saudosa que muitos lamentam ter perdido quando evocam o modo de vida de *Inhari* e *Rorero*. Assim, entre as diferentes iniciativas que a associação APIWTXA pretende implementar, existe um ambicioso projeto de "escola tradicional". Com essa escola, que deve funcionar em complemento da escola Samuel Pianko, os Ashaninka querem ir além do bilingüismo e da educação diferenciada que já orientam a filosofia educativa na *Apiwtxa*. Utilizando o saber dos

mais velhos que serão os professores das novas gerações, eles pretendem aprofundar a socialização das crianças no mundo nativo. Assim, as turmas serão convidadas a passar pequenas temporadas nas casas dessas famílias isoladas, fazendo uma espécie de estágios práticos nos grupos de Inhari e Rorero para aprender como "vivem verdadeiramente os ashaninka".²⁹

A saudade que os tempos antigos ainda evocam mostra que a harmonia da comunidade é mais retórica que propriamente vivida. Percebe-se que a afirmação e o fortalecimento étnico-político dos índios do rio Amônia acarretaram tanto ganhos quanto perdas. Ao mesmo tempo em que a criação da cooperativa e a formação da comunidade trouxeram seus benefícios (mercadorias, escola, garantia do território), os Ashaninka de Apiwtxa tiveram que renunciar à sua maneira tradicional de viver.

Como veremos mais adiante, a lamentação de Aricêmio não é simplesmente a manifestação de um desejo de volta a um passado idealizado. Sua frase "não tinha branco, pessoal não brigava" disfarça, de maneira muito sutil, muitas tensões sociais e toda a ambigüidade da comunidade. A vida na aldeia Apiwtxa não tem o caráter idílico que os primeiros depoimentos deixavam transparecer. A ambivalência que os Ashaninka têm em relação ao modo de vida tradicional revela, delicadamente, que a "comunidade" também é fonte de descontentamentos e de conflitos sociais latentes.

As palavras de Aricêmio são partilhadas por muitos índios, mas raramente expostas diretamente. Como veremos na última parte, muitas críticas ao modo de vida na comunidade são consequência direta das insatisfações com a cooperativa que lhe deu origem. Elas aparecem discretamente nas entrelinhas das falas, nos detalhes de comportamento, na sutileza da vida social. Fazem parte dos imponderáveis da vida cotidiana tão caros a Malinowski e só se revelam, paulatinamente, durante a pesquisa etnográfica.

Amplamente difundida, socialmente compartilhada, progressivamente interiorizada, raramente questionável, a retórica do "todos unidos" (*apiwtxa*) e de seus derivados, tais como "o orgulho da comunidade", "a força do coletivo", "a idealização da escola" ou o "elogio à cooperativa" formam um mote ideológico tão naturalizado que se assemelha ao que Comaroff & Comaroff (1991: 23-25) chamaram de "hegemonia". Essa ideologia dominante, vista como *allant de soi*, não se limita à família Pianko. Ela não é apenas um registro discursivo de uma elite ashaninka influenciada pelos diferentes atores do indigenismo (antropólogos, ONGs, FUNAI, ambientalistas, movimento indígena...). Ela também não é, simplesmente, um discurso político "para fora" destinado aos brancos em que os conflitos internos seriam conscientemente ocultados em prol de uma harmonia artificial, mas estrategicamente construída. Em grau variável, esse discurso hegemônico em construção vem se impondo progressivamente pela persuasão e é largamente aceito. Nessa narrativa mestra ou hegemonia em formação, a retórica da idealização da comunidade é alimentada permanentemente, mas tem suas profundas ambigüidades que se manifestam na atitude de todos os Ashaninka, inclusive nos líderes.³⁰

²⁹Não cabe aqui estender-me sobre esse projeto, mas podemos afirmar que ele é influenciado por setores preservacionistas do indigenismo e apresenta-se mais como um resgate de "tradições perdidas" que reduz a cultura a folclore do que como uma proposta educativa convincente. Ele responde, essencialmente, a uma obsessão com a "perda da cultura" que vem crescendo entre os Ashaninka do rio Amônia, principalmente entre os líderes da APIWTXA, muito empenhados na busca de financiamentos para a concretização desse projeto.

³⁰ Assim, várias vezes, fui pessoalmente testemunha do desejo de Francisco Pianko de abandonar suas atividades na política interétnica para se afastar do mundo dos brancos e viver, junto com sua família, num lugar isolado do Alto-Amônia. Segundo sua própria expressão, ele aspirava viver "como um Rorero", mas lamentava não ter muita escolha, tendo que continuar sua luta em defesa do seu povo. Francisco não só continua suas atividades políticas, como também as ampliou, tornando-se, em 2001, secretário do meio-ambiente do município de Marechal

Por trás do discurso da harmonia, fissuras e insatisfações desvelam-se, mostrando que a comunidade foi, sobretudo, imposta pelas condições históricas da luta pela terra e o resultado de um sistema de *commodity* e não de *gift*. Embora intimamente imbricados, a passagem do antigo modo de vida para a comunidade pode ser vista como a passagem de um sistema de *gift* para um sistema de *commodity*. Apesar de sua dimensão comunitária, a cooperativa que cimenta a comunidade permanece um reduto de *commodity* e os efeitos de uma economia de mercado são cada vez mais visíveis entre os Ashaninka do rio Amônia, ameaçando a coesão social.

Concentração do poder e desigualdade social: uma chefia hereditária em formação ?

Nos últimos anos, a afirmação de Antônio Pianko como *kuraka* foi acompanhada pela consolidação política de seus filhos mais velhos como lideranças indígenas. Além de ter favorecido o surgimento de uma chefia entre os Ashaninka do rio Amônia, o contexto histórico levou à concentração e reprodução do poder político nas mãos de uma única família. Assim, na comunidade Apiwtxa, criou-se uma tendência, cada vez mais acentuada, à instituição de uma chefia hereditária e à desigualdade social, cujos efeitos começam a criar tensões entre os índios.

Antônio Pianko continua sendo considerado pelos índios e pelos diferentes atores do indigenismo (representantes da FUNAI, ONGs...) como *kuraka*. Sua casa é o principal ponto de referência em Apiwtxa, tanto para os brancos, como para os índios. Atualmente, suas principais atribuições políticas concentram-se nos assuntos internos à comunidade onde ele não deixou de ser visto como *pinkatsari*. Frequentemente, os Ashaninka vêm pedir-lhe opinião e conselhos sobre a construção de uma casa, a preparação de um novo roçado, a realização de uma viagem ou um casamento. Antônio também arbitra disputas entre famílias: rivalidades diversas, roubos, traições conjugais... Quando sente que a coesão social está ameaçada, ele atua como mediador e tenta resolver os litígios conversando com as partes envolvidas para recriar um clima cordial e uma convivência pacífica entre as famílias. A atuação direta de Antônio com setores da sociedade nacional tornou-se ocasional, mas sua opinião é sempre muito respeitada e sua influência na política interétnica ainda é forte. Em ocasiões importantes, Antônio não se furta a sair da aldeia para defender os interesses do seu povo no mundo dos brancos. No entanto, o campo da política interétnica tornou-se prerrogativa de seus filhos mais velhos, principalmente Francisco e Moisés Pianko.

Sem pretender detalhar a atuação desses novos líderes nos últimos anos, gostaria de salientar algumas características de suas personalidades e histórias de vida que lhes permitiram firmar-se politicamente junto aos Ashaninka do rio Amônia e serem aceitos, hoje, como representantes da comunidade na arena interétnica.

Como muitos líderes indígenas, Francisco e Moisés são produtos de uma hibridez. Nascidos de um casamento interétnico, eles viveram a ambivalência de pertencer a dois mundos muito diferentes: a sociedade dos brancos representada pela família materna e o mundo ashaninka do lado paterno. Ambos foram socializados entre

Thaumaturgo e ocupando, desde 2003, o novo e inédito cargo de secretário dos povos indígenas do estado do Acre. Como muitos líderes indígenas, perseguido pelas contradições, Francisco se distancia, cada vez mais, das florestas do Amônia.

os Ashaninka, mas, alfabetizados pela mãe, tiveram uma educação diferenciada e tornaram-se fluentes em português. Francisco e Moisés mostram qualidades distintas, mas complementares que também lembram os valores da sociedade tradicional. Embora não possuam os atributos de um *pinkatsari*, algumas de suas qualidades pessoais são muito apreciadas pelos índios e constituem importante fonte de prestígio.

Assim, os Ashaninka dizem que as principais qualidades de Francisco são seus talentos de orador, a serenidade, a paciência, a tranquilidade, a resolução pacífica dos conflitos, a habilidade no estabelecimento de alianças. Moisés é visto com atributos que se assemelham mais aos dos guerreiros (*owayiri*): valente, forte, corajoso, "não gosta de brincadeiras"... Cientes que a generosidade constitui uma importante fonte de prestígio, os novos líderes também sabem mostrá-la e, de vez em quando, procedem à distribuição de mercadorias adquiridas através de projetos negociados com diversos organismos públicos ou privados.³¹ Essas qualidades, altamente positivas na sociedade ashaninka, conferem legitimidade a ambos. Todavia, mesmo se essas características dos dois líderes encontram respaldo nos valores tradicionais da sociedade indígena, as principais razões da sua afirmação política não se devem às suas afinidades com a cultura ashaninka, mas ao seu domínio e facilidade de circulação no mundo dos brancos. Francisco e Moisés são vistos como mensageiros interétnicos ou *middlemen* encarregados de estabelecer uma ponte entre o mundo indígena e os brancos para defender os interesses dos Ashaninkas.

A história de Francisco e Moisés é uma história de luta em defesa dos direitos dos índios do rio Amônia. Ainda adolescentes, foram solicitados pelo pai a apoiá-lo na organização dos Ashaninka em defesa de seu território. Intermediaram as discussões com a FUNAI e tiveram um papel decisivo no sucesso da cooperativa, na medida em que eram os únicos índios a dominar o português e a conhecer os rudimentos básicos da escrita, leitura e aritmética. Em seguida, esses filhos de Antônio Pianko firmaram-se como lideranças indígenas no contexto político da Aliança dos Povos da Floresta que marcou a história do Alto-Juruá no início dos anos 1990.³²

Hoje, Francisco e Moisés mostram um empenho constante no "mercado de projetos" que caracteriza o campo do indigenismo na Amazônia brasileira (Albert 2000). Eles sabem que, com a venda de artesanato, os projetos são o meio privilegiado para obter os bens industrializados tão cobiçados que veiculam a imagem da cooperativa indígena e, conseqüentemente, das lideranças. Regularmente, eles convocam os membros de Apiwtxa para participarem de assembleias comunitárias. Nesses novos rituais da comunidade, os líderes informam os demais ashaninkas de suas atividades no mundo dos brancos e mostram não só seus talentos de oratória, mas também suas competências para estabelecer alianças e levar adiante projetos dos mais variados.

A partir de meados da década de 1990, outros filhos de Antônio e Dona Piti, principalmente o professor indígena Isaac e o agente agroflorestal Benke, também

³¹ Tive a oportunidade de presenciar e participar de uma distribuição de mercadorias organizada por Francisco Pianko. Nesse caso, as mercadorias foram dadas aos Ashaninka numa lógica de gift idêntica ao dom efetuado por Kishare. No entanto, naquele contexto, o projeto que permitiu a compra dessas mercadorias era uma espécie de recompensa para a participação dos Ashaninka em atividades cujos recursos já estavam garantidos por um outro projeto. Portanto, o dom não punha em risco a gestão da cooperativa.

³² Apoiada por organizações governamentais e não governamentais que financiaram diversos projetos, a Aliança dos Povos da Floresta foi criada em 1989, após o assassinato do líder seringueiro Chico Mendes, e uniu as populações tradicionais da região (índios, seringueiros e ribeirinhos) numa luta conjunta para a desarticulação do sistema de exploração mantido pelos patrões brancos. Ver, por exemplo, Pimenta (2001) e Valle de Aquino & Iglesias (1996). Além de co-fundador e vice-presidente da associação APIWTXA, entre 1993 e 1997, Moisés Pianko foi vice-coordenador, em 1992, e coordenador, em 1993 e 1994, do Movimento Indígena do Vale do Juruá (MIVJ), participando ativamente da Aliança dos Povos da Floresta.

começaram a se destacar e a desempenhar um papel crescente como representantes dos Ashaninka do rio Amônia no mundo exterior. Além do *kuraka* e dessas novas lideranças, outros Ashaninka também gozam de respeito e de certa autoridade, ocupando uma posição de destaque dentro da comunidade. Trata-se das pessoas mais velhas, fundadoras de um grupo familiar. Entre esses indivíduos, Aricêmio, por exemplo, tem grande prestígio em razão de seu status de *sheripiari* (xamã). No entanto, esse prestígio não se traduz em poder político.

As mudanças ocorridas nos últimos vinte anos alteraram profundamente a organização social dos Ashaninka do rio Amônia e levaram a uma concentração inédita do poder político e econômico na sociedade indígena que vai aumentando a desigualdade econômica e social. Embora a solidariedade étnica e interfamiliar permaneçam como características salientes e se constituam em emblemas ou motes ideológicos que lembram a criação progressiva de uma hegemonia, por trás desse ufanismo, transparecem vozes dissidentes para mostrar as imperfeições de Apiwtxa. Apesar dos benefícios trazidos pela cooperativa, a comunidade dos Ashaninka do rio Amônia, como toda sociedade humana, é palco de tensões e contradições e, em razão de sua posição predominante na nova estrutura, a família Pianko é o principal alvo da crítica social.

Hoje, a política interétnica é controlada pelos filhos de Antônio Pianko ou, menos freqüentemente, por parentes próximos. Todos os seis filhos de Antônio e Dona Piti exercem funções de destaque no seio da comunidade. Eles controlam a política da associação, a organização e gestão da cooperativa e, acumulando funções, ocupam praticamente todos os novos cargos comunitários criados pela política interétnica: professores da escola, agentes de saúde, agentes agro-florestais. Muitas dessas funções são remuneradas, direta ou indiretamente.³³ Assim, apesar de a cooperativa continuar funcionando sem a mediação do dinheiro que também não circula na Terra Indígena, os Ashaninka do rio Amônia entraram, paulatinamente, na economia de mercado e a desigualdade social começa a germinar.

A diferenciação social e a desigualdade econômica entre os Pianko e as outras famílias indígenas já são visíveis. Mesmo se a lógica do *gift* não desapareceu, os instrumentos do mundo mercantil acabam criando uma concentração de poder e uma tendência à acumulação de bens que rompe com o padrão tradicional de redistribuição. Apesar de todos afirmarem que a cooperativa melhorou suas condições de vida e pôs fim ao sistema semi-escravo dos patrões, alguns Ashaninka, menos familiarizados com os princípios da cooperativa e do mundo dos brancos, consideram que o interesse da família Pianko é o primeiro a ser contemplado.

Mesmo tendo melhorado sensivelmente, principalmente com a venda de artesanato, o acesso dos índios aos manufaturados permanece restrito a alguns artigos e é muito desigual. Com efeito, para reduzir a dependência econômica de bens industrializados, os dirigentes da cooperativa estabeleceram uma lista de bens prioritários a serem comprados. Essa lista foi aprovada em reunião comunitária pela maioria dos índios presentes, mas não é uma unanimidade. Compõe-se, basicamente, de produtos de primeira necessidade que são indispensáveis e não são produzidos pelos Ashaninka: sal, munição, linha de pesca, anzóis, terçados, sabão... Embora em certas

³³ Com efeito, embora não constituam vínculos empregatícios, os projetos negociados com organizações governamentais e não governamentais são coordenados e executados pelas lideranças que, geralmente, recebem contribuições financeiras por seus trabalhos. Outras funções, como professor e agente de saúde, são empregos com salários mensais pagos, segundo o caso, pelo governo estadual ou pelo município.

ocasiões a cooperativa possa atender a pedidos particulares e trazer outros bens (roupas, calçados...), muitos índios gostariam de ter acesso a um leque mais amplo de produtos e reclamam das restrições, sobretudo quando percebem que elas não se aplicam à família Pianko.³⁴

Antigos posseiros da Terra Indígena, hoje, moradores dos arredores, alguns brancos familiares de Dona Piti, são convidados e contratados, no âmbito de um projeto, pela associação ashaninka para executar tarefas específicas (serrar madeira, transportar produtos...). Ora, a presença regular na aldeia dos "brancos da Piti", como costumam dizer os índios, traz problemas para a comunidade. Como vimos, ao evocar sua nostalgia dos tempos antigos, o xamã Aricêmio refere-se implicitamente a esses brancos quando afirma: "não tinha branco, pessoal não brigava". As estadas desses familiares de Dona Piti prolongam-se, muitas vezes, por semanas a fio. Durante esses períodos, os visitantes caçam na área e, freqüentemente, parte dessa caça é levada para fora da Terra Indígena. Alguns desses brancos também são responsáveis pela introdução de bebidas alcoólicas na aldeia. Entre eles e uns poucos índios criou-se um pequeno comércio informal (tabaco, cachaça...) que tenta contornar a lista de produtos autorizados pela cooperativa.

Os "brancos da Piti" também causam descontentamentos quando se beneficiam da cooperativa produzindo peças de artesanato indígena. Para os Ashaninka, essa situação é um exemplo dos paradoxos da atual conjuntura. Assim, embora tenha trazido novas perspectivas econômicas com a produção de artesanato, a cooperativa, baseada nos moldes de produção da economia de mercado e nos estereótipos ocidentais sobre os índios, também impôs suas próprias normas de qualidade. Dessa maneira, enquanto o artesanato dos "brancos da Piti" (e da própria Dona Piti) se mistura à produção dos índios e é vendido como artesanato ashaninka, algumas famílias indígenas vêm com estupefação suas peças recusadas pelos responsáveis da cooperativa por não serem consideradas como "verdadeiro artesanato ashaninka", apenas por não responderem aos padrões estéticos do consumidor branco.

Ao delegar algumas tarefas a seus parentes maternos, a estratégia dos líderes da APIWTXA não é simplesmente beneficiar parte de seus familiares. Não se trata de uma política de favorecimento a parentes, mas de uma estratégia consciente de política interétnica. Integrando seus parentes brancos nos diferentes projetos da comunidade, as lideranças ashaninkas esperam que elas levem novas idéias e experiências para seus lugares de moradia onde atividades econômicas predadoras do meio ambiente tornaram os recursos naturais escassos. Ao fazer germinar a idéia de sustentabilidade nas vizinhanças da Terra Indígena, os líderes Ashaninka propõem alternativas econômicas para os brancos para que estes possam assegurar sua subsistência alimentar, mas, sobretudo, protegem seu território de futuros riscos de invasão. Assim, ironicamente, esses familiares de Dona Piti, antigos posseiros da Terra Indígena, após terem trabalhado como peões a serviço dos patrões madeireiros, são hoje os ocasionais empregados dos Ashaninka e ardentes defensores da política indígena no rio Amônia.

Os trabalhos executados pela família Pianko e os "brancos da Piti" são inacessíveis à grande maioria dos Ashaninka que não estão qualificados e ficam

³⁴ Antônio Pianko e seus filhos possuem um painel bem mais variado de bens industriais e suas casas, embora guardem muitas características ashaninkas, como teto de palha, tendem a se assemelhar, cada vez mais, ao tipo de moradia regional: madeira serrada, divisões internas, portas... Em seu interior, os produtos industrializados são mais abundantes e variados. Por exemplo, Antônio Pianko e seus filhos são os únicos que têm fogão a gás; os outros Ashaninka cozinham em fogueiras a lenha.

excluídos deles. Por exemplo, nenhum deles tem motosserra. Quando precisam serrar madeira para a construção de uma casa, de uma canoa ou de um tambor, devem pedir a um filho de Antônio ou a algum "branco da Piti" que tenha motosserra. Esse serviço é raramente gratuito. Geralmente, algum tipo de serviço é cobrado ou, em troca do empréstimo, procura-se dividir os benefícios do produto final.

Os barcos e motores da cooperativa, conseguidos com recursos de projetos, assim como o combustível, são controlados e utilizados exclusivamente pela família Pianko. Entre os outros Ashaninka, apenas duas famílias possuem uma canoa motorizada. Ora, ser dono de um barco motorizado é uma vantagem importante, na medida em que permite, por exemplo, caçar em áreas mais distantes da aldeia, ou seja, mais preservadas e mais ricas em caça.

Para concluir, é importante lembrar que essa diferenciação social crescente entre a família Pianko e as demais não resulta de uma política de privilégios, mas de uma posição estrutural vantajosa no sistema cooperativista de *commodities*. Ela é consequência do contexto histórico e político dos últimos anos. Nessa nova conjuntura, conhecimento é poder. Como na afirmação de Antônio como *kuraka*, esse poder explica-se, sobretudo, pelo melhor entendimento que a família Pianko tem do mundo dos brancos, o que lhe possibilita uma posição vantajosa na estrutura da cooperativa e nas negociações de projetos.

Ainda hoje, entre os índios do rio Amônia, a família Pianko é a única capacitada para lidar com o sistema cooperativista e a economia de mercado. Para a maioria dos Ashaninka, o modo de funcionamento da cooperativa e o sistema de *commodity* continuam pouco compreensíveis. Apesar dos progressos da educação bi-cultural, pouquíssimos índios dominam a escrita e a aritmética e muitos têm um entendimento limitado do português. É também em razão de seu maior intercâmbio com o mundo exterior que a família de Antônio Pianko é a maior produtora de artesanato e a única que participa ativamente de todos os projetos implementados.

Alguns líderes ashaninkas estão conscientes dessas diferenças sociais criadas pelos instrumentos ocidentais. As crescentes queixas de desigualdade social de muitos índios causam desconforto nas lideranças e a família Pianko procura minimizar as injustiças causadas pela economia de *commodity*, esforçando-se, por exemplo, para delegar responsabilidades a outros indivíduos, membros de outras famílias. Nesse sentido, a escola indígena bilíngüe é vista como o principal instrumento capaz de reduzir as desigualdades. Seu principal objetivo é formar novas lideranças para atuarem como intermediários entre o mundo dos brancos e o mundo nativo e participarem da política interétnica da APIWTXA. A tarefa, no entanto, é muito mais árdua do que parece. Por mais que os promotores e gestores da cooperativa se empenhem para evitar as injustiças, eles não têm poder para alterar a lógica e as exigências do mercado. A desigualdade social é estruturalmente ligada à economia de mercado. Quando chega a aldeia, a "fatalidade estrutural" embutida na economia de mercado se traduz pela multiplicação de paradoxos com os quais os Ashaninka, perplexos, devem lidar. Assim, como no caso das peças de artesanato que são recusadas pela cooperativa por não se adequar ao mercado, os índios não entendem os indigenistas e os projetos que afirmam querer valorizar a cultura indígena e não garantem a todos os Ashaninka condições iguais. Por que, por exemplo, os professores da escola recebem seu salário mensal e nenhuma remuneração está prevista para os professores que trabalharão na escola tradicional? Por que o xamã, que presta seus serviços à comunidade, não recebe o reconhecimento de um jovem agente de saúde totalmente inexperiente com a cura

xamanística? Como os brancos que destruíram a floresta e poluíram os rios com a exploração madeireira pretendem hoje ensinar os índios a pescar e a caçar respeitando o meio-ambiente com projetos de "desenvolvimento sustentável"?³⁵

Embora não tenham entrado totalmente no sistema capitalista, os Ashaninka do rio Amônia foram obrigados a embarcar numa lógica alheia para sobreviver. Para defender seu território e garantir seu futuro, eles tiveram que se dotar de um chefe, de uma comunidade e de uma cooperativa e embarcar na economia de mercado, mas essas e outras perguntas mostram a ambigüidade da situação atual e as diferenças que separa o modo de pensar dos índios do modo de agir dos brancos. Ao adaptar as regras da economia de *commodity* a um sistema de *gift*, eles se confrontam, inevitavelmente, com esses e muitos outros paradoxos e contradições.

Situações híbridas onde *gift* e *commodity*, tradição e modernidade, estrutura e história se cruzam e se interpenetram criam um laboratório privilegiado para a pesquisa etnográfica contemporânea que vem rompendo com as análises dualistas da vida social. Obviamente, situações semelhantes à dos Ashaninka do rio Amônia são recorrentes na Amazônia e alhures. Smith (1996), por exemplo, analisando o caso de alguns grupos da região amazônica, salientou as dificuldades das lideranças indígenas e de suas associações que, permanente e simultaneamente, se confrontam com as demandas e as expectativas da lógica do *gift* e da economia de *commodity*. Da mesma forma, embora os dois sistemas possam aparecer contraditórios para uma mente ocidental, no emaranhado da vida social de Apiwtxa, os Ashaninka do rio Amônia tentam trilhar seu futuro e continuam a participar e desafiar o mundo dos brancos.

³⁵ Nos últimos anos, os Ashaninka do rio Amônia tornaram-se um exemplo de sustentabilidade para os indigenistas e ambientalistas. Sobre os paradoxos trazidos pela nova ideologia do desenvolvimento sustentável na Apiwtxa, ver Pimenta (2004).

Bibliografia

- Albert, Bruce. 2000. "Associações indígenas e desenvolvimento sustentável na Amazônia brasileira", In Povos Indígenas no Brasil 1996-2000, São Paulo: Carlos Alberto Ricardo (ed.), Instituto Socioambiental (ISA).
- Appadurai, Arjun. 1986. "Introduction: commodities and the politics of value", In The social life of things. Commodities in cultural perspective, Arjun Appadurai (ed.), New-York: Cambridge University Press.
- Baines, Stephen Grant. 1991. "É a FUNAI que sabe": A Frente de Atração Waimiri-Atroari. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, SCT/CNPq.
- Benavides, Margarida. 1993. "Autodefensa Ashaninka en la selva central", *Amazônia Indígena* 17/18: 50-61.
- Bodley, John Harry. 1970. Campa Socio-Economic adaptation, Ph.D Dissertation, University of Oregon: Ann Arbor, Michigan. Microfilms. 197 Pag.
- _____. 1973. "Deferred Exchange Among the Campa Indians", *Antropos* 68: 589-596.
- Brown, Michael F. & Fernández, Eduardo. 1991. War of Shadows: The Struggle for Utopia in the Peruvian Amazon. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press.
- Chaumeil, Jean-Pierre. 1990. " 'Les nouveaux chefs...' Pratiques politiques et organisations indigènes en Amazonie péruvienne", *Problèmes d'Amérique Latine*, 86: 93-113.
- Clastres, Pierre. 1974. La société contre l'État. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Comaroff, Jean & Comaroff John. 1991. Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism and Consciousness in South-Africa Vol. 1, Chicago and London: University of Chicago Press.
- Descola, Philippe. 1993. "Les affinités sélectives. Alliance, guerre et prédation dans l'ensemble Jivaro", *L'Homme* 126-128: 171-190.
- Douglas, Mary. 1999. "Il n'y a pas de don gratuit", In Comment pensent les institutions. Paris: La Découverte.
- Elick, John William. 1969. An ethnography of the Pichis Valley campa of eastern Peru. Ph.D. Dissertation, University of California, Los Angeles, UMI. Ann Arbor. 246 Pag.
- Espinosa, Oscar. 1993a, "Los Asháninka: guerreros em uma historia de violencia", *America Indígena*, LIII (4): 45-60.

- _____ 1993b. "Las rondas Ashaninka y la violencia política en la selva central", *America Indigena*, LIII (4): 79-101.
- Espírito Santo, Marco Antônio do. 1985. Relatório de viagem à área indígena Kampa do rio Amônia, mimeo. Brasília: Fundação Nacional do Índio (FUNAI).
- Fox, Niels. 1963. Waiwai: Religion and Society of an Amazonian Tribe. Copenhagen: Ethnographic Series 8, Danish National Museum.
- Godbout, Jacques. 2002. "Homo donateur versus homo oeconomicus", *In A dádiva entre os Modernos. Discussão sobre os fundamentos e as regras do social*, Paulo Henrique Martins, (org.), Petrópolis: Editora Vozes.
- Godelier, Maurice. 1982. La production des grands hommes. Paris: Fayard.
- _____ [1996]. 2002. L'énigme du don. Paris : Champs-Flamarion.
- Gregory, Christopher. 1982. Gifts and commodities. London: Academic Press.
- _____ 1997. Savage money. The anthropology and politics of commodity exchange. Amsterdam: Harwood Academic Publisher.
- Howard, Catherine. 2002. "A domesticação das mercadorias: Estratégias Waiwai". *In Pacificando o Branco: Cosmologias do contato no norte-amazônico*, Bruce Albert & Alcida Rita Ramos (org.). São Paulo: Edunesp/IRD/Imprensa Oficial.
- Hugh-Jones, Stephen. 1992. "Yesterday's luxuries, tomorrow's necessities: business and barter in northwest Amazônia", *In Barter, exchange and value. An anthropological approach*, Caroline Humphrey & Stephen Hugh-Jones (ed.), Cambridge, New-York, Melbourne, Cambridge University Press.
- Ioris, Edviges Marta. 1996. A FUNAI entre os Campa e os Brabos. Dissertação de Mestrado em Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro. 181 Pag.
- Kopytoff, Igor. 1986. "The cultural biography of things: commoditization as process", *In The social life of things. Commodities in cultural perspective*, Arjun Appadurai (ed.), New-York: Cambridge University Press.
- Malinowski, Bronislaw. [1922]. 1989. Les Argonautes du Pacifique Occidental, Paris: Gallimard.
- Mauss, Marcel. 1995 [1950]. "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques". *In Sociologie et Anthropologie*, Paris: PUF.
- Mendes, Margarete Kitaka. 1991. Etnografia preliminar dos Ashaninka da Amazônia brasileira, Dissertação de Mestrado em Antropologia, Universidade Estadual de Campinas. 143 Pag.

Oliveira Filho, João Pacheco de. 1988. O nosso governo; Os Ticuna e o Regime Tutelar. São Paulo: Marco Zero.

Pimenta, José. 2001. "De l'ethnocide à l'indianité: La question indienne dans l'État de l'Acre", *L'Ordinaire Latino-Américain*, 184: 87-97.

_____. 2002. "Índio não é todo igual". A construção ashaninka da história e da política interétnica. Tese de Doutorado em Antropologia Social: Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília (DAN/UnB). 443 Pag..

_____. 2004. "Desenvolvimento sustentável e povos indígenas: os paradoxos de um exemplo amazônico", *Anuário Antropológico*, 2002-2003: 115-150.

_____. 2005. "De l'échange traditionnel à l'économie du 'développement durable'. La notion de 'projet' entre les Ashaninka du Haut-Juruá (Amazonie brésilienne)", *Cahiers du Brésil contemporain*, 61-62, vol.2.

Ramos, Alcida Rita. 1998. Indigenism. Ethnic Politics in Brazil, Madison: University of Wisconsin Press.

Renard-Casevitz, France-Marie. 1992. "História Kampa, Memória Ashaninka", *In História dos índios no Brasil*, Manuela Carneiro da Cunha (org.), São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo/ Universidade de São Paulo/ Fundação de Amparo a Pesquisa do Estado de São Paulo / Companhia Das Letras.

_____. 1993. "Guerriers du sel, sauniers de la paix", *L'Homme* 126-128: 25-43.

_____. 2002. "Social forms and regressive history : from the Campa cluster to the Mojos and from the Mojos to the landscaping terrace-builders of the bolivian savanna", *In Comparative arawakan histories. rethinking language family and culture area in Amazonia*, Jonathan D. Hill and Fernando Santos-Granero (ed.), Urbana and Chicago: University of Illinois Press.

Rivière, Peter. 1971. "Political structure of the Trio Indians as manifested in a system of ceremonial dialogue". *In The Translation of Culture*, T.O Beidelman (ed.), London: Tavistock Publication.

Sahlins, Marshall. 1963. "Poor man, rich man, big man, chief: Political types in Melanesia and Polynesia", *Comparative Studies in Society and History* 5: 285-303.

_____. 1974. Stone age economics, London: Tavistock Publications.

_____. 1981. Historical Metaphors and Mythical Realities. Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom, The University of Michigan Press.

- _____ 1997. "O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: Por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção (Parte I)", *Mana* 3 (1): 41-73.
- Santos-Granero, Fernando. 1993. "Templos e Ferrarias: utopia e re-invenção cultural no Oriente", *In Amazônia: Etnologia e História Indígena*, E. Viveiros de Castro & M. Carneiro da Cunha (org.), São Paulo: NHH-USP/FAPESP.
- _____ 2002. "The Arawakan Matrix: ethos, language, and history in native South America", *In Comparative arawakan histories. rethinking language family and culture area in Amazonia*, Jonathan D. Hill & Fernando Santos-Granero (ed.), Urbana and Chicago : University of Illinois Press.
- Smith, Richard Chase. 1996. Amazônia: Economia indígena y mercado. Los desafios del desarrollo autónomo, Quito: COICA-OXFAM America
- Thomas, Nicholas. 1991. Entangled objects. Exchange, material culture, and colonialism in the pacific, Cambridge, Massachussets, London: Harvard University Press.
- Valle de Aquino, Terri. & Iglesias, Marcelo Piedrafita. 1996. "Regularização das terras e organização política dos índios do Acre (1975/94)", *In Povos Indígenas no Brasil 1991-1995*. São Paulo: Carlos Alberto Ricardo (ed.), Instituto Socioambiental (ISA).
- Van Velthem, Lúcia. 2002. " 'Feitos por inimigos'. Os brancos e seus bens nas representações Wayana do contato. *In Pacificando o Branco: Cosmologias do contato no norte-amazônico*, Bruce Albert & Alcida Rita Ramos (org.) São Paulo: Edunesp/IRD/Imprensa Oficial.
- Varese, Stefano. 1968. La Sal de los Cerros. Notas etnográficas e históricas sobre los Campa de la Selva del Perú. Lima: Universidad Peruana de Ciencias e Tecnología.
- Weiss, Gerald. 1969. The cosmology of the Campa Indians of Eastern Peru, Ph.D Dissertation, University of Michigan. 696 Pag.
- Zolezzi, Enrique Rojas. 1994. Los Ashaninka: Un Pueblo Tras el Bosque. Contribución a la etnología de los Campa de la Selva Central, Lima: Pontificia Universidad Católica Del Peru.

Resumo:

Este artigo discute as transformações sociais ocorridas nos últimos anos entre os Ashaninka do rio Amônia. Ele mostra como, em decorrência do contexto histórico específico da luta pela terra, iniciada na década de 1980 e caracterizada pela intervenção crescente de diferentes setores do indigenismo, principalmente a FUNAI, a sociedade indígena procedeu a uma reestruturação de sua organização social, mudando seu padrão de assentamento e seus modos de representação política e entrando numa economia de mercado. A vida em "comunidade" trouxe profundas mudanças no modo de vida dos índios, mas também revela a dinâmica e a criatividade da própria sociedade ashaninka que incorporou esses novos modelos, reinterpretando sua estrutura social tradicional.

Palavras-chaves: Ashaninka, organização social, chefia, política, Gift, Commodity, mudança social, política interétnica.