

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA
SOCIAL

Rocío E. Barreto Paucar

Circulações wachiperi entre as terras altas e baixas e
os dilemas de território e propriedade na Amazônia peruana

Florianópolis
2013

Rocío E. Barreto Paucar

Circulações wachiperi entre as terras altas e baixas e os dilemas de território e propriedade na Amazônia peruana

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Antropologia Social

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Evelyn Schuler Zea

Florianópolis
2013

Rocío E. Barreto Paucar

Circulações wachiperi entre as terras altas e baixas e os dilemas de território e propriedade na Amazônia Peruana

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito parcial para obtenção do grau de mestre em Antropologia Social, aprovada pela Banca composta pelos seguintes professores (as):

Prof.^a Dr.^a Evelyn Schuler Zea
(Orientadora – PPGAS/UFSC)

Prof. Dr. Renato Sztutman (PPGAS/USP)

Prof. Dr. Oscar Calavia Sáez (PPGAS/UFSC)

Prof. Dr. Jeremy Deturche (PPGAS/UFSC)

Prof. Dr. Gabriel Coutinho Barbosa (PPGAS/UFSC- suplente)

Prof.^a Dr.^a Alicia Norma Gonzalez de Castells
(Coordenadora do PPGAS-UFSC)

Florianópolis, 18 de fevereiro de 2013.

Para Consuelo e Abelito com o amor de sempre.

*“ El hablar, por ejemplo. Ahora estoy hablando para ti.
Si no, más que seguro, hablaría de otros modos,
no se desenvolvería los conceptos según tu manera.
Pero tengo que usar de tus palabras, por fuerza,
tengo que someter mis palabras
adaptar mis pensamientos y callar otros que no caben,
que se rebelan a este encierro que ustedes llaman coherencia.
Si tuviéramos tiempo, tiempo de merecer,
acaso podría enseñarte a utilizar mis ojos,
a decir con mi boca, entenderías acaso.
Ahora tengo que rebajarlo todo”*
(César Calvo, *“Las tres mitades de Ino Moxo y otros brujos de la selva”*:1981, 238).

“Un tiempo después, las aves empezaron a volar y a explorar el estado del suelo, hasta que un día éstas comenzaron a cantar, indicando la proximidad de un amanecer que no habían visto en mucho tiempo, y el retorno de las condiciones de vida favorables. Después de eso la luz apareció [...] bajaron del árbol y se establecieron nuevamente en la tierra”

(Trecho do relato “Wanamei, el árbol de la vida”. Julián Dariquebe, PRO-MANU, 2004).

AGRADECIMENTOS

Esta dissertação só foi possível graças ao apoio de várias pessoas e instituições.

Em primeiro lugar, quero agradecer aos meus pais pelos seus ensinamentos, carinho e apoio incondicional e por serem minha melhor referência de fortaleza.

Agradeço aos Wachiperi das duas comunidades nas quais realizei minha pesquisa por terem me recebido, de braços abertos, em suas vidas. Quero agradecer em especial a Maruja por ter sido como uma mãe durante minha estadia em Queros, pela comida preparada com carinho, pelas caminhadas à roça e pela paciência para me ensinar wachiperi. Obrigada Elsa, Nelly, Odete pelas conversas nas noites estreladas. A Alberto por ter me considerado uma amiga, pelos nossos passeios ao rio, pelas caminhadas de madrugada e pela sua paciência o tempo todo. Muito obrigada Julian, Manuel, Aquino, Eddy, Rosa, Victor, Walter e Abel pelo seu tempo e carinho desinteressado. Em Huacaria minha gratidão a Maria, Alberto, Manuela, Pepe, Elizabeth, Hermelinda, Manuel, José por me terem acolhido na sua comunidade e terem compartilhado sua delicias culinárias, suas experiências e inquietações.

Minha imensa gratidão a Oscar Paredes Pando e Ana María Galvez pelo apoio e as orientações durante minha estadia em Cuzco. Aos diferentes pesquisadores com os quais conversei sobre o povo Harakbut, Donaldo Pinedo, Alex Alvarez, Waldo Maldonado, Marleny Rodriguez Aguëro, Joel Hawanchik, Holly Wissler e Regis Andrade.

Agradeço a FORD – Foundation International Fellowships Program – pela bolsa de mestrado, pela oportunidade de ter estudado no Brasil e pelo apoio para o desenvolvimento da pesquisa de campo no Peru. Agradeço também ao IBP - Instituto Nacional de Pesquisa Brasil Plural – pelo auxílio financeiro para a pesquisa de campo através da rede de pesquisa “(Política e redes) x (heterogêneas e comparadas)”, no qual esta pesquisa se insere através do subprojeto “Genealogia das relações políticas nos corredores entre as terras altas e baixas na região de Madre de Dios (fronteira Peru-Brasil)”.

Agradeço, de maneira especial, a minha orientadora Evelyn

Schuler Zea pela amizade, orientação e apoio constante nas diferentes etapas da dissertação. Devo a ela grande parte do que tenho aprendido no campo da antropologia social. A toda equipe do Núcleo de Pesquisa A-funda, em particular aos professores Márnio Teixeira Pinto, Gabriel Coutinho Barbosa, José Kelly e Jeremy Deturche. Agradeço, especialmente, aos membros da banca de qualificação, Dominique Tilkin Gallois e Oscar Calavia Sáez. A todas e todos os professores do PPGAS/UFSC que contribuíram para minha formação através das atividades do programa e das disciplinas cursadas, agradeço: ao professor Alberto Groisman e às professoras Antonella Tassinari e Miriam Grossi pelos seus ensinamentos durante as aulas.

Finalmente quero agradecer aos meus colegas da turma 2011 de Antropologia Social, pelos momentos compartilhados dentro e fora das aulas, pelos comentários e sugestões na fase do projeto de pesquisa. A Beto pela construção dos mapas, a Pablo, amigo de toda a vida, pelo carinho e apoio, a Nádia que revisou alguns capítulos da dissertação, fez suas sugestões e foi um apoio na finalização da dissertação.

Resumo

Esta dissertação busca descrever as circulações territoriais dos Wachiperi, povo indígena pertencente à família linguística Harakbut, e o panorama complexo das relações entre diferentes atores indígenas e não indígenas em torno da figura da conservação. Considerando que as relações sócio-políticas no território wachiperi ultrapassam o plano local, circulações territoriais, intercâmbios entre terras altas e baixas, guerras e alianças são retomadas a partir de referências históricas e etnográficas e complementadas com dados da pesquisa. Apresenta-se o debate e os argumentos com os quais a questão do território se coloca novamente em primeiro plano na política indígena. Finalmente, coloca-se a figura da propriedade indígena wachiperi e os desafios de pensá-la no contexto atual, marcado pelas indeterminações da política peruana em relação ao território indígena.

Palavras-chave: Wachiperi, circulações territoriais, conservação, terras altas e terras baixas, propriedade indígena.

Abstract

The present study tries to describe the territorial circulations of the Wachiperi, Amerindians which belong to the linguistic family of Harakbut, and the complex scenery of the relationships among different indigenous and non-indigenous actors related to the figure of conservation. Considering that the socio-political relationships in the Wachiperi territory overtake the local foreground, territorial circulations, interchange between high and low land, wars and alliances are reviewed from historical and ethnographical references and complemented with research data. The debate and the arguments are presented and they place again the territorial issue in the indigenous politics in first place. Finally the figure of indigenous property and the challenges of thinking about it in the current context are placed, marked by the indeterminacies of Peruvian politics in relation to indigenous territory.

Key words: Wachiperi, territorial circulations, conservation, high and low lands, native property.

Grafia das palavras indígenas e convenções utilizadas

Nesta dissertação opto por utilizar as grafias da língua Wachiperi conforme as regras do alfabeto Harakbut oficializado em 2006. Assim, escrevo Harakbut (e não Harakmbut) para me referir à família linguística e Wachiperi (e não Huachiperi ou Huachipaire) para indicar a variedade dialetal das comunidades visitadas.

As palavras e expressões em língua nativa são grafadas em *itálico*. No caso dos etnônimos, não os flexiono em número e emprego letra maiúscula quando está em posição de nome e letra minúscula quando está em posição de adjetivo.

Utilizo o *itálico* também para diferenciar alguns termos em espanhol, como os termos jurídicos e outros com conotação específica. As falas dos meus interlocutores foram mantidas em espanhol e referenciadas por iniciais fictícias.

Siglas

ACCA – Asociación para la Conservación de la Cuenca Amazónica
AIDSESP – Asociación Interétnica de la Selva Peruana
ANP – Áreas Naturales Protegidas
CAAAP – Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica
CEDIA – Centro para el Desarrollo Indígena Amazónico
COHARYMA – Consejo Harakbut, Yine, Machiguenga
COICA – Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica

DEIB – Dirección de Educación Intercultural y Bilingüe
DIRCETUR – Dirección Regional de Turismo
ECA – Ejecutor del Contrato de Administración de la Reserva
ENACO – Empresa Nacional de la Coca
FENAMAD – Federación Nativa de Madre de Dios y Afluentes
INC – Instituto Nacional de Cultura
IFEA - Instituto Francés de Estudios Andinos
INRENA – Instituto Nacional de Recursos Naturales
INEI – Instituto Nacional de Estadística e Informática
POA – Plan Operativo Anual
RBM – Reserva Biosfera del Manu
RCA – Reserva Comunal Amarakaeri
SERNAP – Servicio Nacional de Áreas Naturales Protegidas por el Estado
SINANPE – Sistema Nacional de Áreas Naturales por el Estado
SINAMOS – Sistema Nacional de Apoyo a la Mobilización Social
SINUC – Sistema Nacional de Unidades de Conservación

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	19
Capítulo 1 INTRODUÇÃO	23
1.1 Idas e vindas pelo Piedemonte oriental e alguns desdobramentos na antropologia peruana.....	23
1.1.1 Andes-Amazônia: passividade ou influência recíproca?	23
1.1.2 A transição para uma abordagem inclusiva na antropologia peruana.....	24
1.2 Aproximações aos Wachiperi, suas circulações territoriais e a Harakbutologia	29
1.2.1 Os Harakbut e seus etnônimos.....	31
1.2.1.a Dados linguísticos	31
1.2.1. b As diferentes denominações	32
1.2.1.c Harakbutologia.....	39
Capítulo 2 TRABALHO DE CAMPO EM KOSÑIPATA	49
2.1 O trabalho de campo	49
2.2 Comunidade Queros Wachiperi	51
2.2.1 Concessão para conservação Reserva Ecológica Haramba Queros Wachiperi.....	53
2.2.2 Queda demográfica e circulações territoriais	55
2.2.3 Fusão e fissão dos Wachiperi	58
2.2.4 Sistema de parentesco	59
2.2.5 Economia mista e a dieta wachiperi.....	64

2.2.6.a A madeira maçã da discórdia	66
2.2.6.b O que trabalham e vendem: o aipim, a coca e outros produtos.....	68
2.2.6.c Inter-relações no mato: caça e pesca.....	72
2.2.6. d Turismo.....	76
2.2.6.e O <i>hot'ó</i> e O <i>hempu</i>	78
2.2.6.f Presença do Estado: escola.....	79
2.3 Comunidade de Santa Rosa de Huacaria.....	79
2.3.1 Circulações territoriais	79
2.3.2 Os Orejones, Pilcozones e Kirineris	80
2.3.3 Relações de parentesco: os “ <i>paisas</i> ” Machiguenga e os “ <i>apellidos regalados</i> ”	81
2.3.4 Subsistência e outras atividades	85
2. 3.5. Turismo e artesanato	87
Capítulo 3 CIRCULAÇÃO DE IDEIAS E OBJETOS ENTRE OS WACHIPERI	89
3.1 Tempos Pré-hispânicos.....	89
3.1.1 O oráculo <i>Hignkiori</i> e suas relações com o <i>Hignkishapo</i>	91
3.1.2 Os Wachiperi e os povos vizinhos	93
3.1.3 Sobre os <i>Bayeri</i> e o <i>Waiwë</i> “rio dos ossos”	98
3.2 Os habitantes do Piedemonte oriental e os Incas.....	100
3.2.1 Os amiko wambedn e os amiko wakü wambedn.....	103
3.2.2 Os Incas e os povos Harakbut.....	103
3.3 A época colonial	105
3.3.1 A lenda do Paitite e os povos indígenas.....	105

3.4 Tempos da República.....	107
3.4.1 O <i>boom</i> do caucho, a febre do ouro e a evangelização	109
3.5 Tempos Atuais	113
3.5.1 A questão da governança nas comunidades nativas.....	113
3.5.2 Entre a conservação e a economia	117
3.5.3 A maratona Andes - Amazônia	121
3.5.4 Entidades financeiras: jogos de interesse?.....	123
Capítulo 4 DILEMAS DE TERRITÓRIO E PROPRIEDADE NA AMAZÔNIA PERUANA	127
4.1 A “soberania alimentar” e a “governança territorial”	128
4.2 Território e territorialidade indígena.....	132
4.3 A formação das comunidades indígenas	134
4.4 Direitos territoriais e a conservação.....	136
4.4.1 ANP e povos indígenas	136
4.4.1.a A Reserva Biosfera do Manu (RBM).....	137
4.4.1.b Reserva Comunal Amarakaeri (RCA)	137
4.5 “El perro del hortelano” e o “ Mistério do Capital Indígena” (De Soto).....	138
4.6 As indeterminações da propriedade complexa entre os Harakbut	146
CONSIDERAÇÕES FINAIS	151
BIBLIOGRAFIA	161

APRESENTAÇÃO

O povo indígena Wachiperi está localizado no distrito de Kosñipata, província de Paucartambo, departamento de Cuzco no Peru. A língua wachiperi é uma das seis variedades dialetais da família linguística Harakbut, considerada uma das mais antigas da região (Noble, 1965 *apud* Moore e Pacuri: 1992). O fato dos Wachiperi estarem localizados em uma área de transição entre os Andes¹ e a Amazônia os coloca em uma encruzilhada: o seu território se encontra administrativamente dentro da região Cuzco e, paralelamente, as comunidades formam parte da organização de base da FENAMAD (Federación Nativa de Madre de Dios y Afluentes).

O interesse inicial da minha pesquisa de campo girava em torno das relações sócio-políticas que se estabeleciam no interior do território da comunidade de Queros Wachiperi, colocando ênfase na relação da comunidade com a área de concessão para conservação “Reserva Ecológica Haramba Queros Wachiperi” que lhes foi outorgada em 2008. Em campo, no entanto, esse objetivo inicial transformou-se e terminou incluindo a comunidade wachiperi de Santa Rosa de Huacaria, localizada no mesmo distrito. Apesar de cada comunidade ter sua própria realidade, os acordos e decisões políticas que envolvem os interesses coletivos são tomados sempre em conjunto. Além disso, as relações de parentesco criam vínculos importantes na vida social e são visíveis nas contínuas visitas de algumas famílias wachiperi de Queros à comunidade de Huacaria e vice-versa. Portanto, falar em uma comunidade é sempre se referir à outra.

A problemática territorial no vale de Kosñipata envolve aspectos históricos, circulações territoriais, políticas de governo, intensas relações com diferentes atores locais que terminam formando redes sociais que se espalham até Cuzco e Madre de Dios. Os Wachiperi com os quais realizei minha pesquisa reduplicam, por assim dizer, as relações que se deram entre terras altas e baixas antes da época hispânica. Por exemplo, as lideranças políticas de ambas as comunidades viajam com frequência

¹ O termo *Andes* provém da voz quíchua *Anti*. Foi anotado como tal pelos espanhóis. Em princípio, designava apenas as regiões leste, nordeste e norte de Cuzco e as cordilleras de Carabaya- Vilcanota e de Vilcabamba. Mais tarde foi aplicado às selvas amazônicas que dominavam estas cordilleras e a seus habitantes. Sob a dominação hispânica, o termo “Andes” espalhou-se por toda a cordillera oriental, depois ao conjunto das cordilleras e finalmente para os países do Pacífico. Sua acepção moderna se afasta do conceito original Inca (Casevitz e Saignes, 1988:35).

a Cuzco para realizar coordenações com o governo regional e outras instituições. Em outras ocasiões, elas são convidadas a participar das assembleias organizadas pela FENAMAD em Madre de Dios.

Atualmente, os Wachiperi de Queros e Santa Rosa de Huacaria enfrentam uma situação difícil como resultado das políticas de conservação ambiental por parte do Estado, cujos objetivos econômicos impõem-se sobre o social. O território de ambas as comunidades está relacionado com uma ANP (área nacional protegida), a RBM (Reserva Biosfera del Manu). Esta área foi criada com o objetivo de proteger a biodiversidade de ecossistemas, mas, na prática, e como os dados de campo evidenciam, termina gerando conflitos entre os diferentes tipos de propriedade. Mostrando, desta maneira, as contradições entre os objetivos da política de conservação do governo e seus próprios interesses econômicos. A figura da concessão para conservação, no caso de Queros, restringe-se à capacidade de autonomia dos *comuneros*², pois eles não podem fazer uso livre dos recursos naturais. Porém, e ironicamente, devem tomar conta da diversidade segundo as normas “adequadas” estipuladas pelo Estado.

A sobreposição das ANP nos territórios indígenas é um problema atual que atinge diversos países da América Latina (Colômbia, Brasil, Bolívia, Chile e Peru). No segundo semestre de 2011, acompanhei algumas questões e discussões sobre áreas naturais protegidas e territórios indígenas no Peru através do fórum virtual intitulado “*Gobernanza en Territorios Indígenas y Áreas Protegidas Traslapadas o Solapadas*” que aconteceu de 10 de outubro a 17 de novembro de 2011. Este fórum, dividido em cinco sessões virtuais, foi um espaço propício para o debate sobre os conflitos atuais derivados da administração pública dos territórios indígenas. Como resultado final publicaram-se três resumos³.

Neste ponto gostaria de esclarecer que não é meu intuito dar uma resposta pronta à problemática territorial wachiperi... Pelo contrário! Trata-se de trazer a tona o debate atual e os argumentos com os quais a questão do território reaparece em primeiro plano da política indígena peruana.

O capítulo 1 introduz a temática dos intercâmbios Andes-Amazônia que, em um primeiro momento, estava ausente na pesquisa

² Os *comuneros* são aqueles que nascem em uma comunidade nativa, filhos de *comuneros* ou pessoas integradas à comunidade. Eles devem estar inscritos no registro comunal.

³ Disponível no site <<http://ilsa.org.co:81/moodle2/>>, acessado em 15/01/2013.

antropológica peruana. Os primeiros estudos se caracterizavam por uma abordagem dicotômica e andino-centrista devido, entre outras circunstâncias, à influência do indigenismo que advogava pela inclusão social do índio. Desdobramentos históricos, políticos e sociais entre 1960 e 1970 determinaram o paradigma inclusivo da antropologia no que diz respeito às populações amazônicas. Este capítulo introduz também algumas aproximações às circulações territoriais do povo wachiperi, os diferentes etnônimos e uma revisão dos principais estudos a seu respeito.

No capítulo 2 apresento uma breve descrição da minha pesquisa de campo no vale de Kosñipata e mostro algumas das inquietações que me levaram a reformular os objetivos deste estudo. Em seguida contextualizo o cenário das comunidades nativas visitadas e descrevo os aspectos que mais ressaltam dos indígenas que ali habitam. Assim, abarco questões que vão desde a demografia e parentesco até às inter-relações no mato, mostrando quão parecidas e diferentes são estas comunidades em termos sociais e políticos. Os dados de campo vem enriquecidos com as narrativas dos meus interlocutores, que serão os insumos principais para refletir sobre questões atuais como a migração e a soberania alimentar.

O capítulo 3 está dedicado às relações de intercâmbio e à temática guerreira no território wachiperi. O vale de Kosñipata foi sempre uma área de transição e, portanto, cenário de intensos contatos entre as terras altas e baixas. Neste sentido, procuro fazer um levantamento cronológico pautado em registros de autores que já estudaram o povo harakbut, assim como em dados históricos e narrativas orais coletadas em campo. Em suma, tento mostrar a visão que os seus herdeiros têm dessa história.

A lenda do Paitite e os cocais de Kosñipata foram pretextos para a invasão dos espanhóis e o posterior estabelecimento de fazendas nas quais os Wachiperi e Machiguenga ligaram-se a um e outro como mão-de-obra barata. Com o tempo, a relação entre os espanhóis e os indígenas tornou-se cada vez mais conflitiva.

A resistência indígena e a luta por recuperar a autonomia do território foram vistas pelas autoridades como símbolo de barbárie. As expedições durante a época da república, o *boom* do caucho e a presença dos missionários também são descritos neste capítulo. A última parte está destinada a oferecer um breve panorama dos tempos atuais em ambas as comunidades marcadas pela atividade conservacionista e a presença de entidades financeiras.

No último capítulo trago discussões teóricas sobre o território e o regime de propriedade na Amazônia peruana. A publicação de Chirif e García Hierro (2007) oferece um balanço das lutas do movimento indígena pela recuperação dos seus territórios e coloca a governança e a soberania alimentar como os principais desafios para pensar o futuro das comunidades indígenas. No mesmo ano, o ex- presidente Alan García publica uma série de artigos sobre “*El perro del Hortelano*”, na qual aponta à privatização das “terras comunitárias” e critica os indígenas por não venderem suas propriedades ao capital internacional chamando-os de “perro del hortelano”, isto é, que não come nem deixa comer as riquezas que contêm seus territórios.

Em 2009 tem lugar, por um lado, os acontecimentos de Bagua e, por outro lado, a proposta do economista Hernando De Soto que vê na implantação do regime de propriedade privada o caminho certo para o desenvolvimento dos povos amazônicos. Paralelamente, o governo peruano segue com a política de desmembramento da propriedade comunitária gerando mecanismos legais para justificar a instituição da propriedade pública.

O capítulo termina com as contribuições de Alvarez (2012) que, através de um estudo na Reserva Comunal Amarakaeri (RCA), Madre de Dios, nos mostra que o problema do regime de propriedade no contexto amazônico ainda não foi resolvido.

Capítulo 1 INTRODUÇÃO

1.1 Idas e vindas pelo Piedemonte oriental e alguns desdobramentos na antropologia peruana

Estudar o território wachiperi e suas relações sócio-políticas constitui uma tentativa de repensar as relações entre terras altas e baixas as quais começaram durante a expansão do império incaico e que, na atualidade, acontecem sob outro tipo de dinâmica social que tem como protagonistas comunidades nativas wachiperi, colonos⁴ e representantes de instituições governamentais e não governamentais.

Ao longo das páginas a seguir farei um breve balanço sobre os estudos que apontam às circulações territoriais e intercâmbios entre terras altas e baixas para depois analisar como esta temática passou a formar parte da antropologia peruana.

1.1.1 Andes-Amazônia: passividade ou influência recíproca?

Até uma época recente os estudos americanistas estavam caracterizados por separar a análise das sociedades das terras altas e baixas. E quando se estabeleciam vínculos entre ambas a abordagem era predominantemente dicotômica e andino-centrista, postulando uma influencia unilateral das sociedades das terras altas como mais avançadas frente aos povos amazônicos considerados uma espécie de resultado tardio das invasões ou conquistas andinas cujo resultado era o progresso ou a extinção dos conquistados (Renard-Casevitz e Saignes, 1988:9). Este contexto fez com que a área intermediária entre os Andes e a Amazônia, denominada Piedemonte⁵, fosse pouco estudada apesar de ter sido durante muito tempo cenário de múltiplas redes de intercâmbio.

O arqueólogo e antropólogo peruano Julio C. Tello (1923) foi o pioneiro em propor um vínculo entre Andes e Amazônia através do

⁴ Os colonos são aquela parte da população chegada da serra. Estabeleceram-se na área entre 1950 e 1956 atraídos pela atividade da madeira e a mineração.

⁵ Esta área tem altitudes que atingem até 3000 metros sobre o nível do mar. Sua topografia é agreste, com rios torrentosos, vales estreitos com flora e fauna amazônica. A parte mais alta é conhecida como *Ceja de selva* e a parte mais baixa como *selva alta* ou *rupa-rupa*.

estudo da iconografia amazônica na cultura Chavín de Huantar. Ao estudar o fenômeno religioso em relação a Wiracocha, o autor demonstrou que o personagem representado pela Estela de Raimondi⁶ era em verdade uma onça amazônica. O pesquisador encontrou a explicação para esta relação nos mitos cosmogônicos de diferentes povos amazônicos (Guarani, Jíbaro e Amuesha (Yanesha)).

Por volta de 1930 o geógrafo alemão Karl Troll aproximava-se do estudo de Piedemonte e evidenciava uma fronteira de notável continuidade entre a alta e baixa América, de modo tal que o estudo sobre as comarcas orientais, vizinhas do Tawantinsuyo, constituía a melhor contraprova frente aos debates de um determinismo geográfico (Renard-Casevitz e Saignes, 1988, p.17).

No entanto, o debate sobre a relação Andes-Amazônia foi praticamente deixado de lado com a chegada de Marx Ulhe. Ulhe trazia uma outra proposta sobre a organização espaço temporal das civilizações andinas. Posteriormente, nos anos cinquenta e setenta, a relação entre esses dois universos quase esquecidos pelos arqueólogos andinistas foi retomada pelo arqueólogo norte-americano Donald Lathrap, promotor de pesquisas interdisciplinares. Lathrap fez escavações na bacia do rio Ucayali e identificou o felino da iconografia Chavín como a onça amazônica (Morales, 2011, p.152).

Em 1985, Lathrap escreve um artigo em parceria com Angélica Gebhartsayer e Ann Mester no qual propôs uma hipótese detalhada sobre a pré-história Pano em que afirmava que havia uma elite quíchua que teria se instalado entre os povos Pano em uma data anterior à conquista do mundo andino. A relação entre cordilheira e vale amazônico teve como base relatos Pano protagonizados pelo Inca. Deste modo, a hipótese do arqueólogo reabriu o debate entre antropólogos e historiadores-arqueólogos e reivindicou a consciência histórica dos indígenas amazônicos (Calavia, 2006, p. 285).

1.1.2 A transição para uma abordagem inclusiva na antropologia peruana

A antropologia peruana passou por uma série de desdobramentos históricos e políticos para se consolidar como disciplina científica em 1946. O período compreendido entre as décadas de 1920 e 1960 pode ser entendido como o trânsito longo e difícil de um

⁶ A estela Raimondi é uma escultura pertencente à cultura chavín e representa um ser mítico. Foi batizada em homenagem ao geógrafo italiano Antonio Raimondi.

paradigma modernizador excludente da oligarquia a outro mais inclusivo.

Em uma primeira fase o fazer antropológico experimentou maior desenvolvimento na área andina e esteve acompanhado por um pensamento elitista que concebia o país como ocidental e crioulo⁷ e estabelecia oposições do tipo dominação/resistência, Andes/Ocidente, tradição/modernidade, dentre outros (Degregori e Sandoval, 2007, p. 305).

O contexto social e acadêmico de 1970 vai marcar a mudança de paradigma dentro do campo antropológico por meio de etnografias pioneiras que vão explorar âmbitos sócio-culturais e temporais desconhecidos. Foi a partir de etnografias pioneiras como a de Stefano Varese (1968) que a antropologia começou a experimentar um processo de expansão e reflexão sobre as conexões transversais Andes-Amazônia.

A antropologia amazônica, em particular, está caracterizada por um ativismo político que acompanhou os inícios do movimento indígena durante a reforma agrária em 1969, a fim de estruturar a reivindicação territorial.

Os primórdios da antropologia estiveram marcados pelo trabalho de cronistas, missionários e viajantes. Os primeiros tentaram descrever o 'outro' Tawantinsuyo; já os missionários, durante a colônia, publicaram os primeiros dicionários em língua nativa quéchua e aimará; e os viajantes assumem a tarefa da escrita etnográfica a final do século XVIII e durante o século XIX (Degregori e Sandoval, 2007, p.302-303).

No entanto, surgiram posteriormente outras vozes como o cronista Inca Garcilazo de la Vega⁸. Ele criticava a tradução cultural feita pelos primeiros cronistas argumentando, por exemplo, que os espanhóis "corrompen (...) casi todos los vocablos que toman del lenguaje de los índios de aquella tierra" (Degregori e Sandoval, p.303).

A origem da antropologia teve como pano de fundo o movimento chamado Indigenismo que reivindicou o "índio" e sua incorporação como base fundamental da sociedade nacional. Pode-se dizer, então, que a partir desta reflexão se abriu um novo campo dentro da cultura e política peruana.

⁷ Criollo é um termo que se empregou na época da colonização e referia-se às pessoas nascidas na América, mas cuja origem era europeia.

⁸ Este cronista foi mestiço, filho de um capitão espanhol e uma índia. Ele escreveu "Los comentarios reales" baseando-se em relatos de seus parentes indígenas, na sua própria experiência e nas informações coletadas de testemunhas sobre a conquista do Peru. A sua obra compreende duas partes: a primeira remete aos Incas e sua civilização; a segunda, à conquista e às guerras civis entre os conquistadores.

Lauer (1997) salienta a oposição entre um indigenismo sociopolítico e outro cultural, literário, plástico, arquitetônico ou musical. O primeiro deles teve seu melhor momento final do século XIX até a década de 1920. Ele trazia um enfoque modernizador e reivindicativo que ajudou a alcançar um lugar importante dentro do debate nacional. Muitas das suas ideias foram incorporadas nos governos de Haya de la Torre e José Carlos Mariategui⁹.

O Indigenismo cultural, ao invés de ser uma proposta subversiva, era mais uma ideia nacionalista, uma tentativa de o não autóctone assimilar o autóctone (Lauer 1997 *apud* Degregori e Sandoval 2007, p. 306-307).

O trânsito do indigenismo sociopolítico ao cultural teve lugar durante o período compreendido entre 1920 e 1930 no qual a imagem do índio começava a formar parte da consciência dos intelectuais peruanos. Deste modo, o chamado “problema indígena” vai cobrando protagonismo no cenário nacional (Basadre *apud* Degregori e Sandoval, p. 307).

A antropologia começa a se institucionalizar como disciplina acadêmica na década de 1930. Em 1931 criou-se o Instituto de Antropologia da Universidade Nacional Maior de São Marcos e, pouco depois, o Museu Nacional. Em 1946, criaram-se os institutos de Arqueologia e de Etnologia na mesma universidade e iniciam-se a formação das primeiras turmas de arqueólogos e antropólogos peruanos. Porém, a maioria dos antropólogos se dedicou a estudar a área andina e as pesquisas eram sobre as migrações andinas para Lima ou outras cidades do Peru (Espinosa, 2011, p. 378). O antropólogo aparece como um personagem fronteiro, não incorporado à dinâmica do Estado que, por sua vez, não integra totalmente os povos indígenas.

As décadas de 1960 e 1970 foram momentos-chave para mudanças importantes na maneira de entender e exercer a antropologia tanto fora como dentro do contexto nacional. As mudanças não foram apenas teóricas, mas, sobretudo, envolveram uma atitude reflexiva no que diz respeito aos povos indígenas, seus processos históricos, sociais e as suas relações com o estado. (Espinosa, p.380).

As influências teóricas vão mudando e se ampliando. Surgem as contribuições da ecologia cultural e do estruturalismo. A teoria da independência, primeira corrente teórica surgida na América Latina, vai introduzir as temáticas de conflito, dominação e poder, influenciando

⁹ José Carlos Mariategui é fundador do Partido Socialista, denominado posteriormente Partido Comunista.

tanto na antropologia quanto na sociologia e marcando, em particular, o trânsito das descrições para as interpretações de alcance nacional. As ciências sociais procuraram, pela primeira vez, ocupar espaços centrais na cultura e na política (Degregori e Sandoval, 2007, p. 312).

A antropologia começa a experimentar um processo de expansão em termos de linhas de pesquisa. Aparecem os primeiros estudos urbanos, a etnohistoria se aproxima do mundo andino contemporâneo, os estudos amazônicos avançam em direção a territórios geográfica e academicamente pouco conhecidos. O livro “La sal de los Cerros” de Stefano Varese (1968) é um exemplo do que significou essa mudança de paradigma.

Barclay (2006) considera que a antropologia amazônica nasce com este livro, cujo mérito foi a maneira de se aproximar da história daquela região. Até sua publicação, a história da Amazônia era vista a partir de um ângulo só: aquela história contada pelos missionários, viajantes e autoridades da coroa espanhola. Em outras palavras, a versão dos conquistadores. Varese mostrou a outra cara da história de selva central, a partir do ponto de vista dos próprios Asháninka, chamados de Campa no processo de integração. Importante ressaltar que naquele momento era uma ousadia escrever sobre um povo indígena visto historicamente como selvagens pela sociedade nacional e mostrar, em troca, uma cultura complexa e valiosa (Barclay, 2006, p. 345-347).

Este contexto social e acadêmico tornou-se influente nas novas gerações de antropólogos os quais começam a trabalhar de maneira mais sistemática e continua na região amazônica. Pode-se dizer que neste momento se plantaram as sementes do que depois seria o ativismo a favor dos povos indígenas.

Em 1968 se produz o golpe militar do General Velasco. O novo governo começou a programar uma série de reformas sociais. A mais importante foi, sem dúvida, a Reforma Agrária em 1969. Não obstante, esta reforma não atingia a Amazônia nem resolvia o problema da proteção jurídica dos territórios. Foi então que os líderes indígenas encontraram apoio nos antropólogos e noutros aliados para legitimar suas reivindicações frente ao estado (Espinosa, 2011, p. 384).

Em 1971 se realiza a reunião de antropólogos latinoamericanos na ilha caribenha de Barbados¹⁰ para analisar a situação dos povos indígenas no contexto da expansão dos Estados e a presença de capital

¹⁰Esta reunião intitulada “Simpósio sobre conflitos interétnicos em América del Sur” foi convocada pelo congresso mundial das igrejas com sede em Genebra e o Seminário de Estudos da Universidade de Zurich.

em seus territórios tradicionais (Espinosa, 2011; Varese, 2011).

Atualmente vários estudos na área amazônica têm focado sua atenção no território indígena. Entre estes, alguns trabalhos¹¹ estudam os contatos e as influências recíprocas entre as terras altas e baixas, como os de Smith (2011), Regan (2011) e Chaumeil (2011).

Salvador Schavelzon (2010) propõe pensar uma relação cosmopolítica entre terras altas e baixas. O ponto de partida é a atual política boliviana – e a nova constituição aprovada em 2009 – resultado do encontro contemporâneo¹² de organizações camponesas e indígenas das terras altas e baixas. Em outras palavras, uma fusão entre uma política do massivo, indígenas do altiplano que buscam a descolonização, e uma política de diferença minoritária, povos da floresta.

A conquista política boliviana marca o caminhar a um tipo de governo inclusivo que utiliza leis e códigos do Estado Republicano liberal para buscar uma autonomia indígena e um Estado plurinacional comunitário¹³.

Antes da chegada de Evo Morales à presidência, o panorama sociopolítico era outro. A Bolívia era um país de setores diferenciados, o Estado dos Brancos prevalecia frente ao indianismo aimará, embora o indígena fosse maioria demográfica. Hoje, pelo contrário, o governo se mostra com um pensamento aberto para o outro, diferente do ocidental em sua abertura para a coexistência de diferentes modos de pensar. Portanto, a nova constituição política representa uma conquista de descolonização, um novo tipo de direito constitucional que combina os olhares das terras altas e baixas (Schavelzon, 2010, p. 110).

A coexistência destes dois mundos é visível também nas formas de territorialidade e propriedade da terra incorporada na constituição e nas estratégias dos povos indígenas (Schavelzon, 2010, p. 118). A

¹¹ Ver “*Por donde hay soplo*” *Estudios amazónicos en los países andinos*” (2011). Neste livro, Smith apresenta um trabalho interdisciplinar através das narrativas épicas do povo Yanésa. O autor postula a hipótese de uma relação entre os ancestrais dos Yanésa e as populações da costa e Andes centrais. Regan estuda a relação entre o povo jibaro e a cultura mochica através de imagens e quatro mitos jibaros (incluindo as versões aguaruna, shuar e huambisa). O autor conclui que o motivo de contato teria sido a extração de ouro na região jibara. Chaumeil, por sua vez, apresenta as possíveis conexões entre o sistema de Khipu andinos e as cordas e colares de dentes usados pelos Yagua da Amazônia.

¹² Falar em encontro contemporâneo de organizações camponesas e indígenas das terras altas e baixas não significa que em tempos antigos estes campos estiveram isolados.

¹³ Aqui o comunitário remete às formas coletivas do *ayllu* e o plurinacional está relacionado com diversidade linguística.

política do território é um espaço que permite a articulação das formas políticas autônomas indígenas com a legalidade do Estado. Claro que esta situação é mais possível no contexto boliviano que no peruano porque lá o movimento indígena forma parte do Estado e pode garantir os direitos da constituição.

Por último, estudos mais recentes têm se dedicado intensamente à concepção territorial que envolve relações de reciprocidade, complementaridade e intercâmbio entre todos os entes tangíveis e intangíveis, vizinhos e distantes. Varese (2011) denomina esta concepção territorial como “cosmocêntrica” e a contrapõe à concepção mercantil-capitalista chamada de “antropoeconocêntrica”. Ambos os paradigmas estão sustentados sobre dois modos e práticas de conhecimento completamente diferente.

Estas reflexões têm gerado um campo de novos desafios para pensar o futuro do território em termos de governança territorial e soberania alimentar.

1.2 Aproximações aos Wachiperi, suas circulações territoriais e a Harakbutologia

O território tradicional do povo wachiperi forma uma espécie de corredor que abarca os atuais departamentos de Cuzco e Madre de Dios. Os dados mostram que antes do território ser ocupado pelos espanhóis, os Wachiperi se deslocavam para diferentes lugares segundo seus interesses e estabeleciam relações, às vezes pacíficas e outras conflitivas, não apenas com outros povos Harakbut, mas também com seus vizinhos Machiguenga e Yine, pertencentes à família linguística Arawak.

As duas comunidades wachiperi, Queros Wachiperi e Santa Rosa de Huacaria, nas quais realizei a minha pesquisa de campo estão localizadas em Pilcopata, capital distrital de Kosñipata. Esta área tem antecedentes de contatos com os Incas por ter sido um fim dentro da expansão do império incaico e uma fonte econômica que os abastecia, especialmente, com folhas de coca¹⁴.

A informação contida nos estudos etnohistóricos indica que o rio

¹⁴ A coca é um arbusto que atinge cerca de dois metros e cresce fundamentalmente na selva alta, até os 2000 metros sobre o nível do mar, precisando de ambientes muito úmidos para garantir folhas verdes.

Madre de Dios já era conhecido pelos Incas no século XV¹⁵. Eles trocavam bens locais na época do Incanato, as rotas principais de intercâmbio entre a serra e a selva ao norte de Cuzco foram os rios Vilcanota-Urubamba e Apurímac. Segundo Moore (2006) estas rotas continuaram ativas durante a colônia e o século XIX e se articulavam com selva central.¹⁶ No entanto, não existem evidências precisas sobre a articulação destas rotas com a bacia de Madre de Dios.

A relação com o Inca foi apenas o início de uma longa experiência de contatos e circulações. Sabe-se, por fontes históricas, que tanto os Wachiperi como os Machiguenga tiveram contatos com os espanhóis, viajantes, caucheiros¹⁷ e missionários (Llosa e Nieto, 2003; Moore, 2006). A atividade extrativa do caucho¹⁸ marcou o início de uma história de ocupação e fragmentação territorial com graves implicações para as populações indígenas de Cuzco e Madre de Dios (Manrique, 2008).

Atualmente a população wachiperi é de apenas 82 habitantes somando as duas comunidades. Isso é um fato mais que alarmante, pois são poucas as pessoas que ainda falam a língua e porque, apesar da demanda, nenhuma das comunidades conta com uma educação bilíngue.

O número reduzido se deve a dois fatores históricos: as guerras com outros povos indígenas e a epidemia de varíola de 1948¹⁹ que reduziu aproximadamente 65% da população wachiperi que morava em Patria, Pitama, Guadalupe e Mistiana (Lyon, 1967; Rummenholler, 1991; Gray, 2002).

A comunidade Queros Wachiperi deve seu nome ao rio Q´eros. Este rio se origina em Paucartambo, parte andina de Cuzco, onde encontramos outro povo conhecido como Hatun Q´eros²⁰, cujos membros, falantes de quíchua, são considerados os últimos Incas. Às vezes, esta coincidência no nome do rio termina gerando confusão, muitos pensam que os Queros Wachiperi são um povo andino.

A hipótese de um contato histórico entre os *Q´eros* andinos, “de

¹⁵ Wahl (1987), Pacuri e Moore (1992).

¹⁶ Para mais informação e descrições sobre essas articulações, ver “La sal de los cerros” de Varese (2006).

¹⁷ Seringueiros.

¹⁸ Nome científico: *Castilla ulei*. Árvore da família das moráceas, cujo látex dá uma borracha de qualidade inferior.

¹⁹ Esta epidemia atingiu também aos Machiguengas assentados no rio Tono

²⁰ Os Hatun Q´eros foram declarados patrimônio cultural do Peru pelo Instituto Nacional de Cultura (INC) em 2007. Para maiores detalhes ver, entre outros, os trabalhos reunidos em *Q´ero, el último ayllu inka: Homenaje a Óscar Núñez del Prado y a la expedición científica de la UNSAAC a la nación Q´ero em 1955*.

arriba”, e os *Queros* amazônicos, “de abaixo” não deveria ser descartada já que Paucartambo foi uma área de transição obrigatória para ingressar às terras dos Antis²¹. O mesmo pode ser assumido para as populações da parte baixa que realizavam viagens a Cuzco para intercambiar produtos e fortalecer as relações políticas:

“En tiempos en que las relaciones de los grupos de la selva y los incas eran pacíficas, los primero muchas veces se aventuraban a visitar el Cuzco y otras ciudades del imperio (...) Hacían esto entre los meses de julio y agosto; es decir, en la temporada de secas tanto en la selva como en la sierra” (Llosa y Nieto, 2003, p. 84).

Infelizmente não existe um estudo específico sobre a relação entre estes povos que compartilham o mesmo rio Q´eros. O que existe são dados dos diferentes viajantes que chegaram a Kosñipata e coletaram informação sobre as grandes redes de comércio. O informe do general Miller (1836) narra que os Chuntaquiro (Yine) costumavam navegar o rio Urubamba uma vez por ano para intercambiar seus produtos em um lugar chamado *El Encuentro*. No entanto, às vezes eram surpreendidos pelos ataques dos índios de Paucartambo (Pucapacures) que navegavam rio cima até a confluência dos rios Paucartambo e Urubamba em embarcações de 200 ou 300 pessoas.

1.2.1 Os Harakbut e seus etnônimos

1.2.1.a Dados linguísticos

A família linguística Harakbut tem uma população de 2092 falantes²² e está espalhada em um vasto território entre os departamentos de Cuzco e Madre de Dios. Os estudos de linguística comparativa de Kingley Noble (1965) sugerem a possibilidade que seja a língua mais antiga da região de Madre de Dios com 3000 a 5000 anos (Pacuri, Moore, 1992, p. 6).

Antes da publicação da tese doutoral de Lyon (1967) existia uma confusão com respeito às línguas que se localizavam na região compreendida entre o Vale de Kosñipata em direção oeste, e o rio

²¹ Nome que recebiam os Asháninka e os Machiguenga nas crônicas missionais.

²² Resume Ejecutivo dos Resultados definitivos de Comunidades Indígenas. INEI, 2009.

Inambari em direção leste, pelas margens direitas dos rios Alto Madre de Dios e Madre de Dios. A confusão linguística girava em torno da relação entre as várias línguas registradas na região e as relações destas com famílias linguísticas maiores da América do Sul. Muitos pesquisadores tentaram fazer uma classificação tomando como base os nomes dos grupos ao invés de revisar minuciosamente os vocabulários coletados pelos viajantes. Lyon sugere:

“Quizás uno de los problemas más graves en la clasificación de los idiomas de la zona que trato aquí, ha sido el de no reconocer la existencia de todo un idioma, compuesto de varios dialectos entre sí comprensibles, que es profundamente diferente de los idiomas de la familia Tacana, Pano y Arawak” (Lyon, 2003, p. 185).

A autora esclarece esta situação problemática através do estudo da variedade dialetal wachiperi. Como não existia um nome genérico mediante o qual se conhecia todos os outros povos relacionados com os Wachiperi, a única aproximação foi *harákmbut hate*, termo usado pelos falantes para denominar sua própria língua e que significava “língua da gente”. Hate tem variedades dialetais ao interior da família linguística Harakbut, denominados e diferenciados do seguinte modo: Arakbut (ou Amaraeri), Arasaeri, Kisambaeri, Amaiweri (ou Pukirieri), Toyeri e Wachiperi (Moore, 2003).

Sobre este termo, Alvarez (2012) mostra algumas diferenças particulares para o caso dos Wachiperi e os Arasaeri de Madre de Dios. Para estas duas variedades dialetais, Hate quer dizer “ewahan el idioma”. O sufixo -te funciona como preposição “em”. Na variedade Arakbut a palavra para língua é *wa’a*, o prefixo -wa é um nominalizador, enquanto em wachiperi é “*waha*”. Os falantes mais antigos tem uma versão própria para se referir à sua língua: no caso Arakbut seria, segundo eles, *Harakmbut’edn wa’a* “el idioma de los Harakmbut” e no caso wachiperi, *Harakmbet’edn waha*.

1.2.1. b As diferentes denominações

A dificuldade em determinar as primeiras notícias em relação aos índios que mais tarde vieram a compor as atuais comunidades wachiperi reside na diversidade de etnônimos que lhes foram atribuídos no decorrer dos anos. As informações sobre o etnônimo “Chuncho”, além da denominação mais geral como tribos nômades, aparecem nas

expedições à bacia de Madre de Dios durante o século XIX (Miller (1936), Domingo Espinar (1846) e Nystron (1868)).

Os Harakbut foram descritos também como “Mashcos” e “Amarakaeri”. O relatório dos missionários dominicanos indica que este povo indígena foi vítima de uma “lenda preta” que tem origem na época dos Incas. Na literatura etnográfica é comum encontrá-los como “Mashco”, sinônimo de tribos ferozes, antropófagos e assassinos. Mas esta classificação lhes foi imposta por outras pessoas. Hoje eles se identificam como Harakmbut (Alvarez Lobo, Torralba, Barriales, 2010).

Sobre o etnônimo “Mashco” há varias hipóteses que se contradizem. Por exemplo, para Barrales e Torralba (1970) “Mashco” estaria relacionado com a época dos caucheiros, final do século XIX. Os colonizadores brasileiros chamavam de “mashchadiño” a faca que empregavam para sangrar as árvores de caucho. Os indígenas, por sua vez, costumavam atacar por surpresa as barracas dos caucheiros e vitimavam todas as pessoas que encontrassem no seu caminho, os esquartejavam usando esses mashchadiños. O uso daquelas facas por parte dos indígenas seria a explicação do nome.

Lyon (1967, 2003) rejeita o uso de “Mashco” para as variedades dialetais da família Harakbut por várias razões: por um lado, o termo se aplicou originalmente para designar os Piro que habitavam as cabeceiras dos rios Camisea e Mishagua e talvez também do rio Manu. Sabe-se que os Piros foram chamados de Mashco, Piro-Mashco e Mashco-Piro. Apesar deste dado não se conta com palavras da língua Mashco para fazer uma análise exaustiva e só se trabalha em base a sua localização geográfica. Por último, o termo Mashco pertencia originalmente à outra família linguística que corresponde aos povos de Madre de Dios.

Gow (2011) oferece outra versão através de fontes escritas e de relatos dos Piro (Yine), conhecidos como os vizinhos e “parentes” dos “Mashco”. O autor ressalta a característica do isolamento voluntário destes últimos e aponta a que justamente através desse “estar isolado” que eles estabelecem uma relação com os outros povos.

O ciclo do caucho é o contexto que pode nos ajudar a entender aquelas referências que os Piro tinham sobre os Mashco assentados no rio Manu. Lozano (1942), quem trabalhou para o caucheiro Fitzcarrald, foi testemunha da primeira visita dos brancos ao Manu. Ele relata que durante a viagem de Camisea até o Manu, em 1891, encontraram uma aldeia piro. Lá os habitantes dessa aldeia contaram para o caucheiro que três dias abaixo estava um assentamento Piro-Mashco, chamado assim pela conjunção de dois povos. Fitzcarrald se dirigiu a essa localização

com 1500 homens e encontrou a população que lhe foi descrita. Estes últimos receberam amistosamente ao cacheiro e indicaram que no rio Sutlija havia muitos Mashco que eram pacíficos. No entanto, apesar dos presentes entregues pelo cacheiro (machados, facas e outros bens), os Mashco massacraram alguns trabalhadores (Lozano *apud* Gow, 2011, pag. 20).

Este contexto seringalista deu origem à fama dos Mashco como povos agressivos. Naquele novo território os Piro serviram de guias para os cacheiros e é provável que eles chamassem todos os outros povos da região do Manu de Mashco. Durante a época das *correrias*²³ os Mashco recuaram e se esconderam no interior da floresta. Daí que o termo “Mashco” foi transferido para os falantes de Harakbut.

Mas as informações sobre como este etnônimo se transferiu dos Piro às populações que habitam o rio Madre de Dios são imprecisas. A transferência parece ter começado nos primeiros anos deste século durante as explorações comissionadas pela junta de vias fluviais. De fato, a difusão do uso de Mashco parece ter surgido dos padres domínicos que trabalharam em Madre de Dios. Eles estavam cientes da existência dos Mashco, mas assumiram que eram falantes de Harakbut, como aconteceu no caso dos Amarakaeri “não contatados” do rio Colorado (Gow, 2011, p. 26).

Encontramos na tese doutoral de Lyon (1967) uma descrição que coincide com alguns pontos da explicação anterior:

“The name Mashco is first recorded as being used by the rubber gatherers of the famous Carlos Fermin Fitzcarrald around 1894. However, at that time, the name was applied to the Indians living near the Isthmus of Fitzcarrald and on the upper reaches of the Manu River, and specifically not applied to the Indians at the mouth of the Manu. It would therefore appear that the name applied not to the group which is now called Mashco, but rather to some other group, perhaps the Amahuaca. The reason for its extension to the present day Mashco might be that both tribes were intensely hostile to whites, both were semi-nomadic, and the areas in which they lived were probably contiguous (...) The name Mashco is known to the Wachiperi and related groups only through the current Spanish usage, and is therefore inappropriate as a cover term for the entire linguistic unit as it is sometimes used” (Lyon, 1967, p. 77).

²³ Incursões violentas que terminavam em matanças entre indígenas.

A autora conclui que nos dias de hoje o termo “Mashco” não se aplica exatamente a um só povo ou língua e parece sim ter substituído, na área de Madre de Dios, o termo “Chuncho” utilizado para se referir a qualquer grupo que mostrava resistência ao branco (Lyon, 2003, p. 187).

A literatura etnográfica apresenta um carnaval de outros etnônimos: Huachipaeri, Wachipaire, Wachiperi; Harakmbut, Harákmbut, Harakmbuts, Harakmbet, Harakbut, Arakmbut e Arakbut (Chirif, Mora (1976), Torralba (1979), Lyons (1976), Gray (1986), Moore (2003), Helbert (1993) Rodríguez (2006)).

Sobre o etnônimo *Wachiperi* se tem escrito algumas hipóteses, mas até agora não se tem uma definição precisa. O termo aparece pela primeira vez com Miller (1836, p. 180) “I returned to Cosnipata, fully resolved to make another excursion in a new direction, better furnished with provisions, towards the habitations of the tribe called *Guatipaeires*”.

Lyon (1967) menciona que dentro do povo Harakbut, existiu um subgrupo chamado *wachipamawéri* e que poderia ser a origem do nome atual Wachipaeri. Outra possibilidade é mencionada em uma das canções que a pesquisadora coletou que faz referência à existência de um grupo local chamado *Wachipa* que habitava as cabeceiras do rio Queros. Lyon propunha uma relação com o termo [*echipa*] ‘ponte’ que depois teria adquirido a forma *wachipa* graças ao sufixo **-wa**. Mas, no mesmo trabalho, ela esclarece:

“(…) the name Wachipaeri could mean ‘people who live at the bridge’. However, Wachiperi to I whom I suggested this possible derivation rejected it, saying that there was never a group called Wachipaeri” (Lyon, 1967, p. 9-10).

Califano (1982) concorda com a hipótese de Lyon: Huachipaire²⁴ derivaria da palavra *watshipa*. Para o autor os Huachipaire teriam sido experientes na construção de pontes:

“Es posible que este sea el origen de la expresión Huachipaire, ya que los puentes confeccionados con cuerdas vegetales permitían el paso a través de los tortuosos arroyos (...) Si bien esta práctica se ha perdido por completo, los Huachipaeri recuerdan aun hoy está técnica de construcción como también algunos sitios en donde se hallaban dichos puentes. Uno de ellos

²⁴ O autor escreve Huachipaire e não Wachiperi.

atravesaba el río Blanco, a poca distancia de su desembocadura sobre la margen derecha del Q´eros” (Califano, 1982, p. 67).

Durante meu campo, um dos meus interlocutores (A.O.) me deu uma explicação diferente das anteriores. Ele nega que Wachiperi seja equivalente a “construtores de pontes”. Pelo contrário, a explicação estaria no mito Wanamei²⁵ no qual se narra a história da origem dos habitantes da comunidade de Queros. O significado do etnônimo deveria ser traduzido, segundo ele, como *broto*, o que está crescendo de uma árvore que foi cortada:

“En la historia del Wanamei, em la parte que habla de los cien días del incendio, los Wachiperi desaparecieron y después aparecieron de nuevo como um retoño. Pero no bajo la apariencia de como cuando subieron al árbol Wanamei (como gente), sino bajo la apariencia de um pájaro, como el *gallito de las rocas*²⁶. Esa gente que subió em los tiempos del Wanamei apareció después em el *Hignkishapo*²⁷ gritando em forma de ave. Ese es uno de los trece mensajes del Wanamei. Después de haber sido convertidos em pájaros, uno de ellos robó una mujer, se convirtieron em personas e formaron la comunidad llamada originalmente Eori, osea Queros” (A.O, Santa Rosa de Huacaria, maio, 2012).

Sobre os termos Harakmbut, Harakbut, Arakmbut a confusão é mais pela tipologia escrita. Para Heinrich Helberg, *Harakmbut* significaria “a humanidade”, o universo indígena amazônico, e se diferencia de [*ao-kaipi*] ‘os serranos’, o homem andino, ou [*ami?ko*] ‘o homem branco’. Acontece, também, que o termo denota uma coletividade que serve para se diferenciar dos povos vizinhos Machiguenga, Esse Eja etc. Harakmbut está composto por dois radicais: [*arak*] ‘matar’ e [*mbut*] ‘verdade’, fazendo alusão a seu ethos guerreiro. Isto é, um povo que resistiu a conquista do seu território, as guerras provocadas pelos caucheiros na busca de escravos e outras ocupações. (Helberg, 1993, p. 108).

²⁵ Este mito se estabelece como uma verdadeira configuração que parte do “tempo eixo” das origens (destruição/ reconstrução) e que se reatualiza permanentemente, com suas particularidades, em todas as variedades dialetais da família linguística Harakbut. Como já apontava Califano (1983), as atitudes e comportamentos adotados ou estabelecidos no tempo do Wanamei tem desenhado a organização social e cultural deste povo indígena.

²⁶ Um tipo de ave típica da Amazônia peruana.

²⁷ Rocha grande localizada no rio Queros.

Tomas Moore (2003), que trabalhou com os Amarakaeri de Madre de Dios, opta pela denominação Arakmbut, ao invés de Amarakaeri, baseando-se no acordo comunitário durante seu trabalho de campo na comunidade nativa de Porto Luz em 1994. Andrew Gray, outro antropólogo que se dedicou muitos anos a pesquisar entre os Amarakaeri, diferencia o Harakmbut, como a família linguística, e o Arakmbut como população que habita cinco comunidades de Madre de Dios: Boca Inambari, San José del Karene, Barranco Chico, Puerto Luz y Shintuya (2002, p. 42).

Para estes dois últimos autores o termo Harakmbut designa a família linguística, fato que permite diferenciá-lo das outras variedades dialetais (Arakbut (Amarakaeri), Arasaeri, Sapiteri, Pukirieri (Amaweri), Toyeri, Wachiperi).

Nesta dissertação empregarei o termo *Harakbut* para referenciar à família linguística e o termo *Wachiperi*, ao invés de Huachiperi ou Huachipaire, para falar da variedade dialetal das comunidades de Queros e Santa Rosa de Huacaria. A razão se deve aos acordos tomados no processo de validação do alfabeto Harakbut em 2006 a partir da solicitação da FENAMAD.

O relatório elaborado pela linguísta Rodriguez contém as últimas observações e consensos das diferentes variedades dialetais em relação à escrita Harakbut. Assim, os falantes resolveram substituir mb por b ao início de palavra e usar a grafia H como equivalente da J do alfabeto espanhol (Rodriguez, 2006).

Estes acordos em relação à escrita foram retomados e trabalhados durante a oficina realizada em Puerto Maldonado no mês de abril de 2012, data que coincidiu com minha pesquisa de campo. Nessa ocasião fui convidada a participar dessa oficina e terminei acompanhando a viagem do grupo de líderes wachiperi. A oficina, patrocinada pelo Ministério de Educação, tinha como objetivo elaborar uma guia para usar o alfabeto oficializado e outra guia para a escrita. Nesta oficina participaram líderes indígenas e professores bilíngues das variedades dialetais *wachiperi* e *arakbut*.



Figura 1. Oficina para preparar a guia do alfabeto Harakbut. Foto tirada em Puerto Maldonado, abril, 2012. (Todas as fotos são da autora, exceto quando indicado).

Família Lingüística	Língua	Variedade dialetal	Comunidade
Harakbut	Harakbut	Arakbut(Amarakaeri)	Puerto Luz
			San José del Karene
			Barranco Chico
			Boca Inambari
			Shintuya
			Puerto Azul
			Masenawa
		Arasaeri	Villa Santiago
		Sapiteri	Boca Ishiriwe
		Pukirieri (Amaiweri)	Kotsimba
		Toyoeeri	Vuelta Grande, Shintuya
Wachiperi	Queros,Huacaria,Shintuya, Diamante, Río Azul		

Fonte: Etnografía tradicional Arakmbut y la Mineración Aurífera. Moore (2003)

1.2.1.c Harakbutologia

Apresento agora os diferentes estudos realizados acerca da família linguística Harakbut. Vale destacar que a bibliografia mais bem documentada até agora corresponde à variedade dialetal Arakbut (amarakaeri) de Madre de Deus. Pode-se dizer, no entanto, que nos últimos cinco anos se têm produzido uma quantidade importante de estudos sobre a variedade wachiperi em Cuzco.

Por conta da inclusão da comunidade Santa Rosa de Huacaria – cuja população está composta por um grande número de Machiguengas – em minha pesquisa, utilizarei a última parte deste capítulo a fim de incluir dados básicos sobre este povo mais comumente conhecido como

Antis. Antes de prosseguir, esclareço que o levantamento cronológico aqui apresentado é um breve balanço da produção acadêmica e não constitui um trabalho acabado.

Uma introdução à bibliografia sobre os Harakbut deve começar, a meu ver, com o trabalho de Mario Califano, um dos poucos antropólogos que contribuiu não apenas com informação histórica, mas também com descrições detalhadas sobre as relações que estabeleceram entre si as diferentes variedades dialetais do povo Harakbut.

Califano (1982), no seu artigo intitulado “*Etnografía de los Mashco de la Amazonia sub oriental del Peru*” descreve os diferentes povos indígenas que compartilhavam o território com os Harakbut. Assim, menciona os Ese Eja (família Tacana), os Machiguenga (família Arawak), os Piro (família Arawak) e povos da família linguística pano (Califano, 1982, p. 53-54).

No que diz respeito à produção dos missionários, temos as publicações de Alvarez Renard (1956), Torralba (1979), Fernandez (1999) e Alvarez Lobo, Torralba, Barriales (2010). O primeiro deles classifica os grupos do Alto Madre de Dios como “Mashcos”. Esta publicação trata sobre as expedições do missionário José Alvarez, conhecido pelos indígenas como *Apak-Tone* (pai idoso) e sua destreza linguística com a variedade Arasaeri. O autor fornece informação histórica que justificaria a localização atual dos Mashcos.

Torralba publica “*Los Harakmbut: Nueva situación misionera*” (1979) no qual conta os esforços feitos pelos missionários dominicanos para civilizar o povo Harakbut e chama atenção para os problemas na estrutura social interna como resultado da concentração na missão de Shintuya.

Em uma publicação posterior, Torralba apresenta informação histórica sobre os Harakmbut, suas diferentes localizações segundo o lugar de origem, as pressões internas e externas que fizeram o grupo se dividir e se unir com outros grupos a fim de sobreviver. Esse contexto facilitou a mudança de ideologia e a transformação do sistema do parentesco (Torralba, 1979, p. 98-102).

No livro publicado em 2010, em parceria com Alvarez lobo e Barriales, Torralba contribui com dados sobre as missões, a história de contato dividido no incanato, a colônia e a República. Contém também informação pontual sobre a localização das outras variedades Harakmbut, costumes, família, ritos de iniciação, casamento, mitos e lendas.

Wahl (1987) se ocupa dos processos que interferiram no processo

de pacificação dos Harakbut da parte baixa de Madre de Dios durante o século XX. A autora enfatiza a função dos processos econômicos na relação entre missionários e nativos.

Andrew Gray é o autor que tem produzido a documentação etnográfica mais detalhada até agora sobre os Amarakaeri e cujos resultados se complementam com outros estudos realizados por Tomas Moore (1992), Heinrich Helberg (1993; 1996). Klaus Rummenholler, Cárdenas e Lazarte (1991) contribuem com informações históricas sobre a comunidade de Shintuya, dados sobre a organização social, atividades econômicas e a exploração florestal.

Gray (1984) escreve “*Los Amarakaeri uma noção de estrutura social*” no qual aborda todos os aspectos da vida social da comunidade San José de Karene. Este trabalho apresenta dados valiosos quanto à organização interna de uma população que combina atividades de subsistência (caça, pesca e agricultura) com a venda de recursos minerais ao Banco Mineiro localizado na boca do rio Karene. Assim como Torralba, o autor fornece dados sobre a problemática no interior da missão de Shintuya em termos de mudanças culturais: a não residência em malocas, a falta de interesse nos ritos de puberdade e no uso das vestes.

Ele define a febre do caucho como a Guerra Mundial dos Harakbut, pois foi o período no qual se intensificaram as guerras entre os mesmos Harakbut como resultado das *correrias*. As doenças foram introduzidas pelos caucheiros e colonos que chegaram para explorar os recursos naturais. Em 1961 os Amarakaeri do rio Huandakhue sofreram com uma epidemia de febre amarela.

Posteriormente, em 1986, Gray escreve sobre a economia do ouro dos Amarakaeri. Mas, diferentemente da publicação anterior, a pesquisa abarcou cinco comunidades (a missão de Shintuya, Boca de Inambari, Puerto Luz, Barrando Chico e San José de Karene). As descrições das primeiras expedições do século XIX, o *boom* do caucho relacionado com a captura de escravos, o contato com os missionários e a fuga de alguns grupos da missão são indicadores de épocas difíceis e apontam para os riscos da diminuição demográfica.

Em 2002, o mesmo autor publica uma trilogia sobre os Arakmbut, partindo da sua experiência na comunidade San José de Karene. O primeiro volume contém três mitos (*Wanamey, Marinke e Aiwe*) cujas narrativas mostram como este povo recreia seus mitos em momentos difíceis da sua história. O segundo volume aponta para as mudanças culturais da comunidade San José durante o período

compreendido entre 1980 e 1992 para determinar os fatores dinâmicos envolvidos na mudança social, política e cultural (xamanismo e política). Por último, o terceiro volume foca nos conceitos de território, povo, identidade cultural, governo, desenvolvimento e autodeterminação (Gray, 2002, p. 12-14).

Heinrich Helberg publica, em 1993, “*Terminologia de parentesco Harakmbut*” na comunidade nativa de Shintuya (Madre de Dios), no qual analisa a terminologia usada para verbalizar as relações de parentesco. Assim, o caso harakbut tem um sistema de parentesco mais complexo do que a sua terminologia: enquanto o sistema de parentesco opera com sete clãs, a terminologia reflete apenas duas e que são entendidos como parentes consanguíneos e afins.

Três anos depois, o mesmo autor apresenta “*Mbaisik, en la penumbra del atardecer*” no qual trabalha quatro mitos Arakmbut transcritos em língua indígena e acompanhados de anotações gramaticais. O material apresenta dados valiosos em relação à classificação linguística das variedades ou dialetos; ao parentesco; aos conhecimentos xamanicos, dentre outros, tornando-o uma referência relevante sobre o povo Harakbut. Helberg classifica o Amarakaeri dentro de uma língua mais geral: *Harakmbut hate*. Esta informação também aparece em outro trabalho do autor sobre o verbo amarakaeri (1989).

O século passado esteve caracterizado pela confusão para determinar a filiação linguística das variedades dialetais Harakbut. O uso deliberado do etnônimo Mashco terminou criando relações sem argumentos convincentes com outras línguas vizinhas. Torralba (1979) propôs uma relação entre a língua dos “Mashcos” e os Arawak²⁸ e afirmou que os Mashcos eram um grupo independente sem filiação alguma apesar de ele reconhecer as variedades dialetais.

Este vínculo linguístico já tinha sido postulado e defendido por Matteson (1972) e Greenbert (1997). Mas estudos específicos como os de Lyon (1967) com os Wachiperi e os de Payne com os Maipure (1991) puseram em evidência a incongruência²⁹ de tal hipótese.

Em 2000, Adelaar publicou um artigo em que propunha, pela

²⁸ Para Helberg (1996), a filiação Harakmbut - Arawak pre-andino baseia-se apenas em coincidências lexicais. Ele tenta explicar estes empréstimos através do fator cultural (os Harakmbut e, especialmente, os Wachipaeri tem o costume de raptar as mulheres machiguenga e fazê-las suas mulheres).

²⁹ Lyon reconhece a existência de uma família linguística e Payne, por sua vez, chama atenção às diferentes características, sintáticas e fonológicas entre a família Harakbut e Arawak.

primeira vez, um vínculo genético³⁰ entre a família linguística Harakmbut (Madre de Dios) e a família Katukina, no estado brasileiro do Amazonas. No entanto, o autor acautela que até agora não se tem um estudo linguístico aprofundado com todas as variedades dialetais de ambas as famílias. Por isso, a comparação é apenas com as variedades mais estudadas: Amarakaeri³¹ e Kanamarí³². O autor baseia-se nas semelhanças lexicais – respeito ao corpo humano, parentesco e termos da natureza – algumas correspondências gramaticais e morfemas cognados ([mba?] Harakbut/ [ba] Kanamarí).

Sobre estudos linguísticos prévios a Lyon, deve-se destacar o primeiro vocabulário Wachipaeri (Huachipairi) coletado por Hernan Göhring em 1873 e publicado em 1877 (Paredes, 2009, p. 229-231). Outro material breve, de nove páginas, com traduções de alguns versos da bíblia em Wachipaeri (Wachiperi) com um texto paralelo em espanhol foi preparado pelos missionários norte-americanos, Dean Pittman e Ned Wheeler (1959). De outro lado, Nordenskiöld coletou, durante sua expedição de 1904-1905, vocabulários de cinco línguas de povos dos rios Tambopata e Inambari. Em 1933, o dominicano José Pio Aza publicou materiais sobre a variedade Arasaeri (Lyon, 2003, p. 188-192).

Els Van den Eynde (1972) escreveu “*Léxico y Fonología Amarakaeri y Wachipairi*”. Neste trabalho, as duas variedades são consideradas dentro da família Harákmbet ou “Mashco”. O trabalho foi desenvolvido na comunidade de Shintuya³³. Além de dados linguísticos, a publicação contém informações sobre a situação linguística da área. Segundo o texto, a língua amarakaeri (Amarakaeri) chegou a exercer uma pressão sobre o wachiperi³⁴.

Heinrich Helberg publica em 2001 “*Harakmbut ha'te - La construcción de una gramática*” no qual oferece informação sobre estruturas verbais, categorias de tempo e espaço, tipologia verbal,

³⁰ O autor parte da reconstrução linguística feita por Swadesh. Swadesh agrupou a língua Harakmbut e o Katukina como “Macro Puinave”. Importante notar que as línguas em questão compartilham território e alguns termos com povos Pano.

³¹ Os dados desta variedade linguística incluem trabalhos de Helberg (1996) e Mattenson (1972).

³² No caso da família Katukina, contou-se com dados de quatro artigos de Groth proporcionados pelo antropólogo Reesink. Especificamente sobre o Kanamarí se trabalhou com material inédito do linguísta Queixalos.

³³ Quando Shintuya era conhecida como a missão católica de São Miguel dos Mashcos.

³⁴ O grupo Wachiperi tem fama de ter sido o primeiro em entrar em contato com os brancos e de ter colaborado com missionários e “civilizadores” para “pacificar” outros povos Harakmbut (Van den Eynde, 1972, p. 4).

descrições sobre fonética e fonologia.

Por parte do Ministério de Educação, através da DIGEIBIR, se prepararam alfabetos para treze línguas indígenas (três andinas e dez amazônicas) em 2006. Para isso realizaram-se duas oficinas de consulta para validar o alfabeto Harakbut. A primeira delas ocorreu em Pilcopata, e foi convocada pela FENAMAD em 2005. Os representantes das comunidades de Queros, Shintuya e Huacaria se reuniram para definir o tipo de escritura a ser usada no alfabeto. A segunda oficina foi na comunidade nativa de Puerto Luz, província Manu, departamento de Madre de Dios. Aqui se reuniram as outras comunidades de Puerto Luz, San José de Karene, Masenawa y Boca Isiriwe. O objetivo era o mesmo, definir a escritura para o alfabeto. O produto final foi o alfabeto oficial com 31 consoantes (Rodríguez, 2006). Por último, a Direção de Educação Intercultural Bilíngue do Ministério de Educação, publicou, em 2010, um “Vocabulario Polidialectal en Lengua Harakbut”.

Os estudos mais recentes que contribuem com um panorama mais amplo do território Harakbut (Cuzco e Madre de Dios) são os de Álvarez (2007, 2008 e 2012) e Manrique (2008). Ambos os autores abordam a problemática do território indígena da parte baixa de Madre de Dios e analisam a conjuntura política atual em relação às áreas naturais protegidas (Álvarez) e à formalização da mineração artesanal nas comunidades nativas (Manrique).

As primeiras descrições etnográficas sobre os Wachiperi surgem durante as expedições aos vales de Paucartambo e Kosñipata durante a república (1821). Miller (1836) apresenta as primeiras referências etnográficas na literatura sobre publicações indígenas da bacia do Alto Madre de Dios, chamadas por ele “Tuyoneris” e “Guatipaires”. Anterior a este informe só existia termos genéricos como “Chunchos” ou “Antis”. Domingo Espinar (1846) oferece descrições sobre as fazendas de Kosñipata e sobre os Wachiperi, Tuyuneris, Sirineris e outros grupos. Temos também as contribuições de outros pesquisadores, como Bovo de Revello (1948), Nystron (1868), La Torre (1873) e Göhring (1977).

Em 1967, Lyon publica sua tese intitulada “*Singing as Social Interaction among the Wachiperi of Eastern Peru*”. Este trabalho constitui uma referência obrigatória para conhecer aspectos culturais dos wachiperi no momento em que estes moravam na fazenda da North American Baptist mission, alguns anos depois da epidemia de varíola.

As canções em língua indígena, classificadas em ‘canções do bêbado’ e ‘canções dos bichos’, junto com os mitos e narrativas permitem conhecer não apenas aspectos da história e migração, mas

também a convivência e relações com outros grupos como os Machiguenga, Toyeri e Sireneri.

É com Califano (1973, 1978, 1983 e 1985) que o leitor poderá ter um panorama mais detalhado sobre este povo. As publicações “*Cantos Mascho de la fiesta del Embatare*” (1973), “*El empleo de la coca entre los Mashco de la Amazonia del Peru*” (1978) e “*El tema de la guerra entre los Mascho*” (1983) contêm valiosos dados etnográficos sobre as relações positivas e conflitivas dos Wachiperi com seus vizinhos.

Mais tarde, em 1985, Califano escreve sobre o mito da árvore chamada Wanamei. Para ele este relato se reatualiza permanentemente. As atitudes e comportamentos adotados no tempo do Wanamei moldaram a organização social e a vida cultural dos Mashco. Na última publicação “*La formación de la persona en la etnia Huachipaire*” (1996), o autor chama atenção às noções do humano e não humano, à imposição do nome, às canções e destaca a importância do mito no ciclo vital.

Já dentre os trabalhos atuais, damos destaque a alguns. Em 2001, Pro-Manu lançou o “*Proyecto de aprovechamiento y manejo sostenible de la reserva de Biosfera y Parque Nacional del Manú*”. Já o engenheiro Ronald Catpo elaborou um relatório técnico sobre o monitoramento das atividades extrativas na Comunidade nativa Santa Rosa de Huacaria através de oficinas para capacitar os promotores locais.

O Centro Cultural Wanamey realizou duas oficinas, em 2001, para incentivar a transmissão de conhecimento sobre a medicina harakbut e a cerâmica chamada de ‘kusumo’. Os participantes eram pessoas das duas comunidades localizadas em Pilcopata. No mesmo ano a Comunidade Queros realiza um diagnóstico social de dez capítulos no qual descreve a situação do território comunal e inclui dados sobre a concessão que a comunidade ganhou em 2006. Este diagnóstico é uma ferramenta útil para definir a intervenção da ONG ACCA (Asociación para la Conservación de la Cuenca Amazónica) para coadministrar a área.

Em 2010 temos duas pesquisas. Jankowski escreve “*La situación Sociolingüística de los últimos Wachiperi en las comunidades de Queros e Huacaria*”. Como resultado percebeu que a língua Wachiperi está em perigo de extinção. A autora se baseou nos indicadores de discriminação, introdução de uma língua nova, vergonha da cultura e, sobretudo, a redução do número de falantes. A tese de Tello “*The shaping of indigenous environmental behavior: accounting for the variation in hunting intensity among the Wachiperi of Peruvian*

Rainforest” analisa as causas responsáveis da mudança nos níveis atuais da caça e mostra as implicações em termos de biodiversidade e condições de vida. O autor afirma que a relação contínua dos Wachiperi com o homem branco criou mudanças significativas na subsistência e os forçou a desenvolver parte da sua economia como mista.

Em 2010 o INC – Ministério Nacional de Cultura – declarou o *Eshua* “cantos rezados” wachiperi como patrimônio cultural da Nação Peruana. Em 2011 a UNESCO incluiu estes cantos na lista de patrimônio imaterial que requer medidas urgentes de salvaguarda. Este reconhecimento levou ao INC a publicar o folheto intitulado “*La Eshuva invocadores de las fuerzas de la naturaleza*”. Em 2012 a Instituição elaborou um plano de salvaguarda para as comunidades de Queros e Santa Rosa de Huacaria. Os programas estavam orientados ao fortalecimento da identidade e à conservação do patrimônio cultural material e imaterial.

Durante minha estadia em Santa Rosa de Huacaria fui testemunha dos problemas causados pela publicação do INC. A liderança convocou a uma assembleia para tratar temas internos e deram um espaço para que os representantes do INC explicassem o projeto de registrar mais cantos *Eshua* através de um pesquisador contratado por eles. Naquela assembleia a maioria dos *comuneros* presentes reclamou ao INC não ter convocado a uma reunião prévia para solicitar permissão para publicar a nome da comunidade. Em outro momento, a liderança denunciou que um comunero wachiperi, capa do folheto, tinha dado informações escondido da comunidade.

As reclamações estiveram dirigidas ao conteúdo do folheto. Primeiro porque o INC tinha escrito *Eshuva* ao invés de *Eshua* e, segundo, porque se afirma que “*La Eshuva también se entona en las principales ceremonias, como el Embatare o toma de masato, bebida ritual hecha de yuca fermentada (...). Cualquier persona puede entonarlos sin necesidad de una preparación especial*”. Os *comuneros* mais velhos explicaram que os Wachiperi tinham dois tipos de cantos, aqueles que eram cantados em qualquer ocasião e outros, como os *Eshua* cujos propósitos eram curativos. Por isso estava errado escrever que os *Eshua* se cantavam durante as cerimônias de masato e o que era mais delicado, que eles podiam ser cantados por qualquer pessoa.

Nas próximas linhas apresentarei um pequeno esboço sobre trabalhos publicados em relação ao povo Machiguenga e, como um dos temas centrais da dissertação gira em torno das relações sociopolíticas no território, serão citadas fontes bibliográficas que abordam esta

questão.

A língua machiguenga pertence à família linguística Arawak. Segundo os resultados do INEI (Instituto Nacional de Estatística e Informática) de janeiro de 2009, esta língua têm 11279 falantes³⁵. Os Machiguengas³⁶ estão espalhados em um amplo território que abarca desde as últimas estivações da cordilheira andina oriental, no rio Alto Urubamba, até o Ucayali, Gran Pajonal e Madre de Dios.

Encontramos a referência sobre os diferentes etnônimos que recebeu este povo na publicação de Alvarez, Torralba e Barriales (2010). Os Machiguengas foram conhecidos pelos Incas de Cuzco como ‘Antis’; Os conquistadores os chamaram ‘Manaries’³⁷, ‘Opataris’ e ‘Chonchoite’. Durante o *virreinato* peruano foram chamados de ‘Pilcozones’. Porém, no período da república peruana, se conheceu o seu verdadeiro nome ‘Machiguenga’ (Alvarez, Torralba e Barriales, 2010, p. 122).

As crônicas e as tradições orais Machiguenga contêm informações sobre as relações de intercâmbio com os Incas. O cronista Sarmiento fala sobre a conquista do Túpac Inca Yupanqui no território conhecido como Antisuyo. Conta-se que o Inca conseguiu conquistar quatro nações de índios; entre eles estavam os Opataris que depois teriam sido os *cocacamayoc*, isto é, especialistas no cultivo da folha sagrada (Llosa, Nieto, 2003, p. 56). As tradições orais deste povo falam de relações com os senhores do Cuzco, algumas delas divinizadas com mitos e lendas como a de Pachakáma, a troca do milho, batata doce, coca por pele de tigre, sementes de enfeite e penas (Alvarez, Torralba e Barriales, 2010).

Entre as primeiras expedições no território Machiguenga, em Madre de Dios, estão a de Juan Álvarez Maldonado e Baltasar de Ocampo. Na viagem de Álvarez Maldonado os Machiguenga são identificados como Manaries e Opataris. Este expedicionário estabeleceu-se no lugar conhecido atualmente como Villa Carmén, onde confluem os rios Tono, Pilcopata e Piñi Piñi, perto do Pongo de Ccoñec (Guerra, Ugarte, 2005, p. 59).

Os relatórios de B. de Ocampo (1671) e Colin (1966) fornecem informações importantes sobre as relações entre os Machiguenga e

³⁵ Os resultados do censo coloca a família linguística Arawak como uma das maiores da Amazônia peruana.

³⁶ Na atualidade os diferentes grupos de Machiguenga se localizam no rio Manu, nas nascentes de Pilcopata, Tono, Piñi Piñi, Sinkibenia. Também é possível encontrá-los nos afluentes do Manu, Pinken, Tayakome e Comerjali.

³⁷ Esse termo aparece na crônica de Alvarez Maldonado (1567).

povos vizinhos, assim também sobre o comércio intertribal entre Andes e Amazônia. Quando B. de Ocampo chegou àquela área percebeu os conflitos que tinham os Machiguenga com os Pilcozones, nome possível para os Piro ou Yine. Colin apresenta um documento eclesiástico que remete aos primeiros missionários na área de Quillabamba-Urubamba.

Através deste documento se sabe que os missionários tentaram pacificar os diferentes povos assentados na área entregando machado e facas. Para os Piro-Chontaqui, assentados no baixo Urubamba, a área montanhosa entre Andes e Amazônia era um “porto de intercâmbio” confiável e seguro para trocar bens tropicais por machados (B. de Ocampo (1671), Colin (1966) *apud* Paredes Pando (2009)).

Os trabalhos de Miller (1836), Göhring (1873), Lyon (1976) e Califano (1982) também oferecem informações detalhadas sobre as relações entre Machiguengas e Wachiperi. O primeiro autor descreve o assentamento Machiguenga, a facilidade que tinha este povo para estabelecer relações com o branco, as suas visitas às fazendas de Paucartambo e Santa Ana para trocar macacos, papagaios e outros bichos por facas, machados, agulhas e espelhos.

As relações entre terras altas e baixas, como tentei expor neste capítulo, foram colocadas no debate acadêmico por volta de 1923, mas demorou a serem retomadas e constituir parte da pesquisa antropológica no Peru. Os Wachiperi, entre outros povos Harakbut, são um bom exemplo da influência recíproca, produto dos intercâmbios históricos entre Andes e Amazônia. As duas comunidades que serão descritas a seguir sugerem pensar uma permeabilidade da fronteira que envolve circulações territoriais e relações sociopolíticas abrangentes.

Capítulo 2 TRABALHO DE CAMPO EM KOSÑIPATA

2.1 O trabalho de campo

A minha pesquisa de campo foi de quatro meses, nos quais além do trabalho de campo em Kosñipata também realizei pesquisa bibliográfica em Lima, Cuzco e Puerto Maldonado.

Durante minha estadia em Lima pesquisei em instituições como o CAAAP (Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica), IFEA (Instituto Francés de Estudios Andinos), AIDSESEP (Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana), o Centro Pio Aza, a UNMSM (Universidade Nacional de San Marcos), a PUCP (Universidade Católica del Peru) e diversas livrarias.

Em Cuzco entrei em contato com pesquisadores e professores universitários (Oscar Paredes, Donaldo Pinedo, Alex Alvarez, Holly Wissler, Regis Andrade, Waldo Maldonado e Joel Hawanchik) e conheci instituições como a Universidade San Antonio Abad Del Cuzco, o Centro de Estudos Bartolomé de las Casas e a Biblioteca Municipal. Enquanto pesquisava informações bibliográficas, me comuniquéi por e-mail com uma liderança wachiperi para organizar a minha chegada ao vale de Kosñipata. Foi assim que surgiu o convite para participar da oficina “*Construyendo la guía de uso y manejo del alfabeto Harakbut*”, organizada pelo Ministério de Educação em parceria com a DEIB (Dirección de Educación Intercultural y Bilingüe).

Naquela oficina conheci a linguísta Marlene Rodriguez Agüero e o professor bilíngue José Dumas Ramos. Depois que a oficina terminou, fiquei mais uma semana em Puerto Maldonado para visitar algumas instituições e falar com alguns dirigentes. Assim, visitei a FENAMAD onde tive uma conversa informal com o presidente e consultei algumas publicações na biblioteca.

Ao chegar de volta a Cuzco, contatei Joel Hawanchik, encarregado do centro Wanamei e Waldo Maldonado, antropólogo com vários anos de experiência nas comunidades harakbut de Madre de Dios. Por último, no final de abril viajei para Pilcopata para realizar o trabalho de campo nas comunidades.

Cheguei a Pilcopata e me reuni com o líder de Queros. Ele me contou que a comunidade toda estava envolvida com os preparativos da construção das casas para o evento “*La ultra maratón de los andes a la Amazonía*” e que os *comuneros* não iam dispor de muito tempo livre para me ajudar com minha pesquisa. Isso fez com que eu pensasse em

uma alternativa em campo, levando também em consideração o tempo que ficava. Resolvi, então, aceitar o convite dos dois líderes de Huacaria e passar uma semana lá. Durante minha primeira estadia em Huacaria, deparei-me com questões que se mostravam chaves para o desenvolvimento da pesquisa: o fator tempo para me deslocar entre as duas comunidades, a importância de ganhar a confiança dos meus anfitriões em Queros, o fato de que os líderes de Shintuya não tinham participado da oficina em Puerto Maldonado. Enfim, avaliei as condições do campo e o tempo que me restava em Kosñipata. Resolvi, então, fazer um recorte geográfico, trabalhar só com Queros e Huacaria.

As trocas em campo também são importantes. No caso da comunidade de Queros, tive a sorte de participar de uma assembleia comunal com motivo da festividade do dia das mães e a maratona Andes-Amazônia. Nesse dia apresentei-me e expliquei que era linguísta e que estava estudando antropologia no Brasil, que queria estudar o tema do território e as relações sociopolíticas. Como eu já possuía experiência como professora de línguas em Lima, propus a primeira troca: dar aulas de inglês na escola e apoiar no evento da maratona, cozinhando e traduzindo para os maratonistas estrangeiros. A assembleia aceitou. Durante os meses de maio e junho dei aulas duas vezes por semana das 11h30 às 13h30. As horas livres e os finais de semana, quando não estava em Huacaria ou Pilcopata, aproveitava para acompanhar alguns *comuneros* à roça, preparar algumas das minhas receitas para meus anfitriões, estudar Wachiperi, tomar banho no rio, conversar sobre os antigos Wachiperi e as masateadas.

Fiquei em Queros a maior parte do meu campo, mas terminei me deslocando entre Pilcopata e Queros junto com os Wachiperi. Uma vez por semana “descia” a Pilcopata para entrevistar algumas famílias wachiperi que moravam lá e também para comprar o meu rancho. Meu período de campo em Huacaria foi de um total de duas semanas, intercaladas.

A primeira aconteceu em maio e a última em junho. Durante minha pesquisa nesta comunidade me hospedei na casa de um dos líderes. Por esse motivo as minhas descrições são maiores no caso de Queros.

Em ambas as comunidades o convívio foi elemento chave para ser aceita: ajudar no preparo da comida, lavar as louças, trabalhar na roça, acompanhar os Wachiperi para pescar, jogar voleibol nas tardes, participar das ocasiões festivas, até correr, representando a Queros, na maratona de 5 km pelo aniversário de Kosñipata.

2.2 Comunidade Queros Wachiperi



Figura 2. Campo de futebol da comunidade Queros. Foto tirada antes da construção das casas. Abril, 2012.

A Comunidade Nativa de Queros Wachiperi está localizada no distrito de Kosñipata, Província de Paucartambo, departamento de Cuzco. O território da comunidade está na área de amortecimento da RBM (Reserva Biosfera do Manu) e da RCA³⁸ (Reserva Comunal Amaraeri). Limita pelo norte com o rio *Q´eros*, o setor de baixo Queros e Sabaluyoc; pelo sul com a Concessão para Conservação “Reserva Ecológica Haramba Queros Wachiperi”; pelo leste com os rios Queros e Blanco e com o *centro poblado*³⁹ Rio Blanco e pelo oeste com o rio Entoro, a quebrada chirika e o centro poblado Túpac Amaru.

O nome da comunidade se deve à presença do rio *Q´eros* na margem esquerda. Os *comuneros* conhecem este rio como *eori*. Um dos meus interlocutores me disse que *eori* significa “gente de rio” (E.O,

³⁸ Nos últimos anos, esta comunidade foi incluída no processo de administração da RCA (Alvarez, 2012, p. 4).

³⁹ Um centro poblado é aquele lugar que não é a capital do distrito, que tem mais de cem viviendas dispersas.

Queros, maio, 2012).

No desenrolar de minha pesquisa percebi que os Wachiperi diferenciam o território comunal⁴⁰, reconhecido por meio da Resolução Ministerial n.º00184-90, do seu território ancestral, cuja área total não foi levada em conta para delimitar a extensão atual da comunidade. O território ancestral não tinha os limites políticos administrativos atuais, o que existia eram referências geográficas (rios, montanhas, quebradas) e conhecimento sobre outros grupos (Quéchuas, Machiguenga, Amarakaeri). Como (E.N) manifestou:

“Nuestro territorio ancestral abarcaba casi todo Kosñipata. En Pilcopata desde el encuentro con el río Tono se extendía hasta los ríos Pilcopata, Entoro, Sabaluyoc, Blanco y Waisampilla. Nosotros te abarcábamos todo eso, los Machiguenga no podían ingresar así por así. También nosotros, Wachiperi, no podíamos cazar allá, solamente de visita (...)” (E.N, Pilcopata, maio, 2012).

Gostaria de deter-me um pouco neste ponto do território ancestral, pois acredito que é um ponto de partida para pensar a comunidade de Queros não como uma unidade circunscrita a uma unidade territorial, mas sim como uma rede de relações de um povo, cujas atividades, através da história dos contatos, transcenderam e transcendem uma única locação.

Nesse sentido, foi significativa a conversa com um Wachiperi (E.O). Ocorreu em uma manhã que eu pedi para ele me ajudar desenhando um mapa com os lugares de pesca e caça. Ele aceitou e marcamos uma reunião para a tarde. Diferente de mim, que pensava a comunidade tomando como pontos de referência a escola e o campo de futebol, ele começou a traçar no papel linhas que representavam alguns dos rios e nascentes que ele percorre no dia-a-dia para *anzueliar*⁴¹ ou *picar*⁴².

Isso me permitiu enxergar que a noção wachiperi de território não segue as convenções da cartografia ocidental caracterizada por limites geográficos e números de hectares no espaço físico. Ao contrário, para

⁴⁰ Queros foi reconhecida como comunidade nativa o dia 7 de março de 1990. O território atual compreende uma extensão de 2.924 hectares, dos quais 1.747 foram outorgadas mediante título de propriedade n.º017-86-90 e 1.176,34 hectares mediante contrato de sessão de uso. Não obstante, no reverso do título de propriedade, aparece uma esclarecimento de 2004, na qual se corrige que a extensão superficial outorgada à comunidade é de 3.342 hectares.

⁴¹ Forma de se referir à ação de pescar, verbalizando o substantivo *anzuelo* (anzol) em espanhol.

⁴² Verbo utilizado para se referir à ação da flecha, quando esta entra no corpo do animal. *Picar* é utilizado para indicar a ação de caçar com flecha.

eles [*wandari*] ‘território’ segue uma lógica horizontal que articula o homem com outras categorias nativas como [*numba*] ‘mato’, [*meshire*] ‘collpa’⁴³, [*dagn*] ‘caminho’, [*wëi*] ‘rio’, [*mawë*] ‘nascente’. Segundo (E.O), o território também inclui outros [*wamaghünwa*] ‘espíritos’ com os quais se estabelecem relações de respeito.

Esta noção de território vai além do espaço físico e abrange o *Hignkiori*, o *Hignkishapo*, o *Apagn Apagn*, lugares de relevância cosmológica que atualmente estão dentro do território dos colonos ou simplesmente não estão considerados pelo Estado dentro da comunidade intitulada.

Isso acontece também com os rios Sabaluyoc [*waiwë*], Stare, Waisampilla [*nödnwë*], o rio azul [*wëhei*] e alguns cerros [*wakupa*], como o [*apane-kupa*] ou ‘cerro da onça’. Portanto, a noção do território está relacionada com o que poderia ser considerada a geohistória, na medida em que constitui uma maneira de corroborar, através das narrativas orais, com a dimensão abrangente da noção de território *wachiperi* em que os limites estavam em função das relações com outros grupos. A concepção nativa [*Wandari*] ‘território’ remete um vínculo simbólico baseado em um significativo número de narrativas orais.

2.2.1 Concessão para conservação Reserva Ecológica Haramba Queros Wachiperi

A comunidade nativa sempre teve como objetivo ampliar seu território comunal e resgatar os territórios pelos quais se deslocavam seus antepassados. As primeiras tentativas de ampliação territorial não foram positivas porque as autoridades demandavam um número maior de população indígena e os *Wachiperi* que moravam em Queros não alcançavam o limite exigido.

Os *Wachiperi* se viram beneficiados com a promulgação da *Lei de Ordenamento forestal e Castanheiro*, que incluía, por sua vez, uma outra lei na qual pessoas físicas e jurídicas podiam solicitar uma concessão forestal. Foi assim que, apesar do pouco apoio da FENAMAD e das autoridades locais, os *Wachiperi* de Queros iniciaram as negociações em 2002. Com seus recursos próprios contrataram um engenheiro para elaborar a proposta técnica para ser apresentada a uma entidade do estado chamada INRENA - Instituto Nacional de Recursos Naturales.

⁴³ Pântano coberto de vegetação onde os bichos bebem água.

No princípio, a comunidade queria uma concessão de ecoturismo, mas isso incluía um plano anual e uma quantia importante. Frente a essa desvantagem se optou pela concessão de conservação. Após quatro anos de espera, se emitiu a resolução de Intendência n.º 0358-2006-INRENA-IFFS por meio da qual a comunidade ganhou a concessão que depois se chamou “Reserva Ecológica Haramba Queros Wachiperi” com uma extensão de 7.000 hectares e por período de 40 anos renováveis. Em 2007 entraram em negociações com a ONG ACCA –Asociación para la Conservación de la Cuenca Amazônica – que pagou 4.500 soles para preparar o expediente técnico e apresentá-lo a INRENA.

Em 2008 Queros consegue assinar o contrato com o Estado. Não obstante, a parceria com ACCA virou motivo de brigas com a prefeitura de Kosñipata, já que a instituição dedicada à conservação tinha sido expulsa do distrito, mas mediante a assinatura do convênio conseguiu assegurar sua permanência e garantir suas atividades.

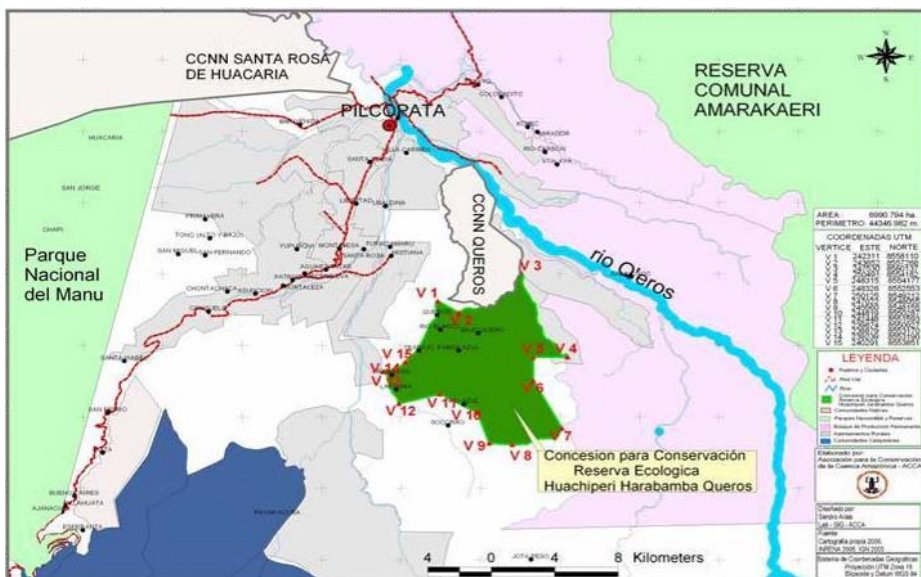


Figura 3. Mapa da Concessão para Conservação Ecológica "Haramba Queros Wachiperi".

2.2.2 Queda demográfica e circulações territoriais

A comunidade de Queros é formada por Wachiperi, Machiguenga e colonos da parte andina (Apurímac e Ayacucho). O último censo nacional do INI (2007) registrou uma população de 2092 Harakbut, dos quais 392 eram Wachiperi⁴⁴. O registro comunal, atualizado em março de 2007, registra um total de 30 *comuneros*. Segundo os meus dados de campo, o número atual da população wachiperi é de 62 pessoas. Deste total, 48 % mora permanentemente em Pilcopata, 34% em Queros, 10% em Cuzco e 8% em outros lugares.

Uma característica dos Wachiperi de Queros é sua não estabilidade. Eles se deslocam o tempo todo entre a comunidade e o povoado de Pilcopata. As relações de parentesco cumprem uma função importante nessas circulações e abrangem outras localidades: Huacaria, Paucartambo, Cuzco, Shintuya e Puerto Maldonado em Madre de Dios. A articulação de Queros e Huacaria com a FENAMAD também influi para que os Wachiperi se desloquem até Madre de Dios para participar de alguma mobilização ou atividade promovida pela organização indígena.

Pilcopata é a capital de Kosñipata, lugar de transição ou parada obrigatória para os turistas que veem de Cuzco para visitar o Parque Nacional do Manu, Huacaria, Queros, Shintuya ou viajar até Madre de Dios. Essa posição estratégica faz de Pilcopata um lugar favorito para se estabelecer.

As famílias wachiperi estabelecidas em Pilcopata têm vantagens consideráveis: acesso ao ensino médio, atendimento no posto de saúde, mercado para fazer as compras, um caixa eletrônico para enviar e receber dinheiro de Cuzco ou de Lima, acesso à internet nas lan-houses. Outros Wachiperi têm encontrado alguma atividade que lhes gera uma renda auxiliar: compra e venda de madeira, pequenas lojas comerciais, lan-houses, restaurantes, cargos na prefeitura ou na escola. No entanto, o fato de estas famílias morarem no distrito não lhes impede cumprir com seus deveres na comunidade. Elas “sobem” a Queros por diversas razões: mutirões comunitários, assembleias, ocasiões festivas, visita aos familiares ou para levar seus operadores de motosserra para cortar

⁴⁴ Este estudo, porém, não especifica os locais onde foram aplicadas as enquetes. Eu assumo, tomando como guia o Censo Nacional de Población y Vivienda de 1993, que o número responde às comunidades nativas de Queros, Santa Rosa de Huacaria, Shintuya, Diamante, Puerto Azul, Masenawa e também os povoados de Pilcopata, Sabaluyoc e Salvación e nas cidades de Cuzco e Puerto Maldonado.

madeira e depois vendê-la em Pilcopata.

Os Wachiperi relatam que a população começou a migrar em 1986⁴⁵. A família Enempa foi a primeira que saiu com direção a Shintuya, em Madre de Dios. Em seguida, foi a vez do professor Alejandro Hawanchik. Ele era curandeiro e estava procurando um terreno para construir um centro de medicina espiritual chamado Wanamei.

Atualmente, da família Enempa resta apenas três pessoas antigas, das quais duas trabalham com os grupos de turistas fabricando artesanato, preparando sessões de [*hayapa*] ‘Toe’⁴⁶, cantando ou relatando histórias sobre os antigos Wachiperis. A esse respeito (A.A) narrou:

“Conozco a Luis Enempa, Benjamín Mariño (...). Luís Enempa era hombre grande, señorita, alto, sus hijos se han ido lejos de acá, ya no han vuelto. También Arturo Barije de acá se ha ido, ha fallecido él. De allá los Corisepa que vivían en allá, mi mamá les conoce, ya han fallecido ya, sus hijos no más, ellos vivían adentro de Pilcopata” (A.A, Queros, maio, 2012).

A história mostra vários indícios de deslocamentos deste povo. Hoje em dia uma das principais causas de migração remete às limitações de entrada econômica nas famílias. A interação com a economia de mercado e as relações com agentes externos criou uma necessidade de gerar dinheiro para adquirir bens e serviços como compras para a semana, roupa, lanternas, motos para se deslocar de Queros a Pilcopata, serviços de internet, serviço de terceiros para cortar madeira, celulares.

Outra causa é o fator educativo. Toda criança que termina o ensino fundamental tem de ir necessariamente até Pilcopata se quiser continuar o ensino médio. Na maioria de casos, as crianças que estudam em Pilcopata ficam na casa de algum parente, enquanto os seus pais ficam em Queros trabalhando na roça e vendendo seus produtos para ganhar um dinheiro extra. A situação se complica quando os filhos querem fazer faculdade, pois têm que viajar até Cuzco. Neste caso, o dinheiro que os pais recebem pela venda de produtos agrícolas não é o bastante para bancar as despesas dos filhos que estudam fora.

Uma jovem wachiperi (E.Y) me relatou sua experiência de sair de Queros para se formar em Cuzco e comentou que o fato não morar na

⁴⁵ Antes de 1986 a comunidade era formada por vinte famílias.

⁴⁶ (*Brugmansia suaveolens*) Alucinógeno com propriedades curativas.

comunidade faz dos jovens um tipo de *comunero* passivo.

“Salí de la comunidad a los nueve años, con motivos de estudio. Regresaba a la comunidad siempre cuando podía, lo hacía cada vacaciones de colegio. Y a medida que pasaban los años sentía que tenía muchas más responsabilidades con la comunidad; por ejemplo, podía venir una vez ya estando en la universidad y tenía algunas reuniones que nos programaba la comunidad, ¿no? Y después también venía a los eventos, a participar en algunos eventos que también era necesario que participemos los jóvenes. Y como miembro de la comunidad también pues, ¿no? Somos comuneros pasivos, por el mismo hecho de que no estamos aquí constantemente en la comunidad, sino que tenemos que venir cuando sólo sea necesario” (E.Y, Queros, junho, 2012).

Face ao problema da migração criaram-se projetos para persuadir aos *comuneros* de ficar na comunidade. Assim, em 2004, se terminou a construção de uma Minicentral Hidroelétrica com apoio de *Proyecto Pro-Manu*. Esta iniciativa foi reforçada em 2008, com o melhoramento da estrada de Queros até a passarela no rio Pilcomayo. Nesta mesma época começou a parceria entre a comunidade e ACCA para elaborar o Plano de administração da concessão que, por sua vez, incluía o turismo vivencial.

Como pode se deduzir das descrições, os Wachiperi são um exemplo contemporâneo das indeterminações da política de conservação em relação ao território. Apesar de ter ganhado uma área de conservação e contar com um território amplo, a grande maioria de *comuneros* mora fora da comunidade e as gerações de jovens veem nas cidades de Cuzco e Puerto Maldonado alternativas de emprego e melhoras econômicas.

A frouxa densidade demográfica e a circulação territorial têm feito com que algumas instituições e agentes externos falem nos Wachiperi de Queros como os últimos remanescentes de um povo condenado a se extinguir. Mas, falar em “perda cultural” implicaria assumir que os povos indígenas são culturas estáticas no tempo e circunscritas em sua fronteira.

O povo Wachiperi é herdeiro de uma história de resistência contra as pressões externas que ameaçaram seu território e conforme veremos nos próximos capítulos têm mostrado vitalidade em lidar com situações difíceis. Foi assim que eu percebi os meus anfitriões wachiperi: pessoas criativas, que se reinventam dependendo das circunstâncias e que, sobretudo, não perdem as esperanças de um futuro melhor para as gerações futuras. Entendo que a comunidade vai se

ampliando ou estreitando segundo as atividades dos seus *comuneros*.



Figura4. O van é o meio de transporte mais usado para se deslocar de Pilcopata a Cuzco e vice-versa. Foto tirada em Pilcopata, abril, 2012.

2.2.3 Fusão e fissão dos Wachiperi

No tempo anterior às relações intensas com o branco os antepassados dos Wachiperi de Queros viviam espalhados nos diferentes rios: Q´eros (Eori), Blanco, Intoro Chico e Waisampilla. A distância geográfica não impediu as contínuas visitas entre as diferentes famílias. Naqueles dias costumava-se organizar festas para beber [*Shine*] ‘*masato*’⁴⁷ e estreitar os laços de parentesco e amizade. As chamadas *masateadas*⁴⁸ duravam mais de um dia. Atualmente, a memória wachiperi conserva não apenas detalhes sobre esses eventos, mas também as canções que eram cantadas pelos convidados. Importante salientar que os vizinhos Machiguenga, Toyeri e Sireneri não ficaram de fora da política de relações e trocas wachiperi. Em Huacaria encontrei uma narrativa que descreve muito bem, como se foi hoje, as *masateadas*:

⁴⁷ Bebida feita de aipim que se deixa fermentar vários dias.

⁴⁸ Festas nas quais se comemorava bebendo *masato*.

“Antes los paisanos wachiperi así nomás no tomaban. Preparaban masato y invitaban a otros sitios, de otras casas. Cantando toman. De todo sitio venían a una casa para tomar *masato*. Primero las mujeres bailaban haciendo una ronda. Después cantaban los varones, así agarraban entre los pares. Después cantaban las mujeres animadas. Bonito festejábamos para tomar masato (...). En Huacaria, también hacían fiestas, bailes. Eran pocos, no hartos. Venían invitados de Queros también. Yo me acuerdo que en el camino mataban con flecha pajaritos y traían. Nosotros matábamos *boqui chico*⁴⁹ y servíamos sancochado con yuca (...) Cuando venían de la chacra, cantando llegaban. De lejos venían cantando. Después se descansaba cerca de la casa. Ahí hacían bulla. Después venía el dueño del masato: “Pasen ya”, decía. Esperaba que todos los invitados estén presentes. Tienen que cantar todos, tienen que bailar hasta terminar de cantar; ya después, cansaditos, toman” (A.A. Pilcopata, junho, 2012).

2.2.4 Sistema de parentesco

Antes de abordar a questão de parentesco em Queros, proponho fazer uma breve revisão dos registros que falam da parte de Madre de Dios. O meu intuito é mostrar as correspondências entre o fator mítico e os princípios de intercâmbio entre diferentes facções. Os Wachiperi não só estão na parte de Cuzco, muitos migraram no tempo dos missionários e se estabeleceram na missão de Shintuya⁵⁰.

Os Amaraakaeri estão organizados em sete clãs ou linhas de descendência masculinas (patrilineagens). O mito do Wanamei⁵¹ tem diferentes versões dependendo do ponto de vista do clã. A origem dos clãs está contida nos episódios do mito que, entre outras coisas, estabelece as normas da sociologia harakbut.

Helberg (1996) descreve os sete clãs: [Sîngperi] ‘palmeira pequena’, [Yaromba] ‘cético⁵² de altura’, [Indsika’mbu] ‘perua de

⁴⁹ Nome de um peixe que abunda na área.

⁵⁰ A história desta missão pode ser caracterizada em um triunfo inicial, no qual diferentes povos Harakbut abandonaram seus territórios originais e esqueceram as brigas internas para se agrupar em um mesmo habitat, e o fracasso da missão, produto da dispersão de alguns povos.

⁵¹ Todos os povos descendem da árvore cósmica Wanamei, eixo de toda a mitologia primordial harakbut. A história fala que as ramas desta árvore serviram de refúgio para os Harakbut durante a catástrofe que ameaçou a terra. O tempo nas ramas é descrito como uma etapa de aprendizado em conjunto, no qual todos receberam as mesmas normas que regulariam o tempo novo (Torralba, 1985).

⁵² (*Cecropia spp*). Árvore que tem em seu talo fibras cumpridas e resistentes.

cabeça branca’, [E’mbieri] ‘liana⁵³, corda’, [*Oandignpânâ] ‘Avespa’, [*Mâsenôa] ‘Paucar⁵⁴ grande’ e [*Sãoêrôn] ‘Pecari’. As ideias acerca da concepção, baseadas no Wanamei, remetem à definição da patrilinhagem. Ou seja, para os Amarakaeri um menino herda o corpo [ao-so?] e a alma [ao-nô-kireng] através do esperma do pai. A função da mulher é basicamente de “apoio”⁵⁵, o útero vai “moldar” o futuro ser. Ao nascer, o menino herda o nome [ao-ndik] do patrimônio do seu clã. Portanto, a identidade da pessoa é dada pela sua pertença a uma patrilinhagem determinada.

A norma *ideal* do parentesco em Shintuya se expressa através da noção de [oaia-oaia] “ambos-ambos”. Esta noção equivale a ‘ficar iguais / mútuo’. Nas palavras de Helberg (1993, p. 113): “Hacer *oaia- oaia* es el intercambio de hermanas entre clanes, la forma de unión preferencial. Pero *oaia- oaia* se aplica también al intercâmbio de regalos (especialmente de carne), a las luchas entre hombres por una mujer y a la guerra⁵⁶”.

A noção [oaia- oaia] regia todas as relações estabelecidas. O intercâmbio de irmãs também se denominava [oaia- oaia] “ambos-ambos”. A união com as próprias irmãs era considerada [piken] “incesto” e, como indicado no mito, era punido com a morte. Não obstante, a pesquisa de Helberg em Shintuya (1976 e 1984/1985) mostra algumas transformações da norma preferencial devido à redução da população. As possibilidades eram duas: o intercâmbio diferido e o rapto consentido; este último viável nas visitas a outras comunidades. Normalmente, o homem que tinha ganhado uma mulher devia viver com o sogro durante dois anos e provar suas qualidades construindo uma casa e fazendo roça. Mas a escassez de mulheres em Shintuya levou ao fracasso algumas uniões durante a etapa de prova e terminou influenciando para que a regra de residência virocal virasse uxorilocal (Helberg, 1993, p. 114).

Os dados do autor mostram que a norma fundamental do parentesco harakbut, a união entre patrilinhagens distintas, não é

⁵³ Termo aplicado a várias plantas trepadeiras.

⁵⁴ (*Cacicus Cela*). Espécie de pássaro amarelo com preto.

⁵⁵ Estes clãs não têm significado. O autor cita as derivações a partir da versão do mito Wanamei coletado por Gray (1983) na comunidade de San José de Karene.

⁵⁶ Uma patrilinhagem precisa de mulheres de outro clã para se reproduzir, mas nega que elas tenham uma participação na concepção e na reprodução.

⁵⁶ Nas antigas guerras se lutava para obter [shiro] ‘machados’ e se roubava mulheres. No caso de mortes se tinha de responder (se vingar) fazendo *oaia- oaia*. Este princípio explicaria as guerras constantes entre os diferentes povos Harakbut.

suficiente. Uma segunda norma diz que as mães que se unem não devem ser filhas do mesmo pai já que elas são consideradas pelos outros [*ndo?-edn oaidnpo a-pagn-ên-te*] literalmente “minhas irmãs de um mesmo pai”. Outra formulação é que se devem evitar uniões na “família próxima” [*ndo? -edn harak-mbut*]. Isso reforça a proibição de incesto com os próprios irmãos e adiciona os “parentes próximos”. Mas a existência da segunda norma gera problemas e o seu sentido não fica claro. Primeiro, o tamanho reduzido da população não garante sempre a aplicação da regra [*oaia-oaia*] ‘ambos-ambos’ e por outro lado, a terminologia de parentesco não é sempre coerente com o sistema de parentesco.

Temos, então, que o princípio de intercambiar irmãs entre clãs diferentes foi se transformando segundo as circunstâncias que viveram os Harakbut. As guerras internas, os enfrentamentos com os caucheiros, buscadores de ouro e as doenças influíram na transformação da estrutura do parentesco. Quer dizer, se quebrou o tabu do incesto e se deram os casamentos entre diferentes povos para poder persistir culturalmente.

Torralba (1979) aponta que os Wachiperi de Shintuya, apesar de ser um povo com poucos membros, procuraram uniões com mulheres machiguenga, mantendo assim um tipo de endogamia ideal no seu grupo. Mas, deixa claro que os filhos destas uniões serão considerados sempre como Wachiperi.

As uniões entre Harakbut e colonos em Shintuya provocaram uma série de conflitos internos que terminaram afetando a estrutura social interna. Os homens que se casavam com uma mulher procedente de qualquer lugar seguiam mantendo seu status social, mas no caso das mulheres era o contrário. Elas podiam perder seus direitos⁵⁷ no interior da comunidade se conviviam com os colonos, exceto se tinham a permissão da comunidade (Fernandez, 1999).

No caso dos Wachiperi de Queros, as regras para achar o cônjuge potencial eram diferentes. Eles não eram endógamos, costumavam se casar com outros povos (Machiguenga, Toyeri e Sireneri). Os Wachiperi costumavam se casar com 25 anos e era o homem quem tinha de pedir licença aos pais da futura mulher. O casamento entre primos paralelos era proibido, mostrava-se preferência pela união entre primos cruzados e a poligamia era permitida.

⁵⁷ O problema de desigualdade de gênero seguiu aumentando até que em 2000 a *Defensoria del Pueblo*, organismo do Estado, interveio. Para maior informação ver: “*Multiculturalismo, género y derechos humanos. El caso de la comunidad nativa de Shintuya*”. Alcázar Chávez (2002).

As cerimônias de casamento estavam associadas a uma expedição de pesca: “Once a marriage was decided upon arrangements were made for a fish poisoning party. Everyone participated except the parents of the bride and groom. The fish were bought back to the house and steamed in bamboo tubes (...)” Lyon (1967, p. 28-29).

A residência podia ser matrilocal ou patrilocal, com preferência pela residência patrilocal sempre que o noivo não viesse de muito longe. No caso dos primos cruzados, era provável que eles morassem na mesma casa antes do casamento, então não tinha uma mudança. Lyon aponta que, em 1955, não havia evidência de presença de clãs ou alguma organização parecida. A unidade mais importante parece ter sido a família extensa:

“The houses were rectangular with rounded ends and there was generally a doorway at each end of the house (...) within the house each nuclear family had an area marked by its platform beds. All members of the family had an area marked by its platform beds. All members of the family shared the same bed except boys past puberty who each had a separate bed. Girls continued to sleep with their family until they married (...) It’s difficult to determinate the average population of these houses, but it was certainly not less than twenty-five, and probably greater” (Lyon, 1967, p. 18).

Nos dias de hoje, a descendência em Queros se dá por via paterna. Os filhos têm nomes e sobrenomes de acordo ao sistema de identificação peruano, mas alguns deles conservam seu nome em língua nativa [Ne] ‘sol’, [Kariwi] ‘pomba branca’, [Mankerambiu] ‘rainha do bague’. Disse-se que antes da chegada dos missionários os wachiperi tinham apenas um nome. Possivelmente foram os missionários que mudaram aquele sistema com a catequização (Farfán, 2011).

A preferência por unir se com pessoas de fora é cada vez mais comum, em especial com andinos ou Machiguengas de Huacaria. A maioria das famílias segue o padrão nuclear, mas há algumas que incluem parentes próximos. As casas são pequenas feitas de madeira da área, a construção é tradicional, as folhas que servem para cobrir o teto são costuradas com *tamiche*, uma espécie de corda natural muito resistente que cresce no mato.

Os Wachiperi empregam os termos *amiko/amikohuet* para se referir às pessoas que vêm de fora (Colonos andinos, turistas e até o antropólogo). Houve ocasiões nas quais escutei chamar de *amiko* o filho

de uma Wachiperi e um colono. Acredito que nesse caso, *Amiko* é usado para reforçar a ideia de mistura e destacar a posição social de um Wachiperi, por assim dizer, legítimo.

Os colonos andinos, chamados também serranos, podem formar parte da comunidade nativa sempre e quando cumpram um período de prova. O social ocupa um lugar central em Queros. Alguns Wachiperi têm relações de compadrio com os colonos que vivem próximos à comunidade. Outros colonos apoiam os mutirões comunitários com a mão de obra ou com o transporte. Durante minha estadia conversei com três colonos, dois deles são casados com Wachiperi. Eles tiveram de passar dois anos de prova para adquirir o status de *comunero* e assim ter direito a votação nas assembleias e cortar madeira. O outro colono forma parte do registro comunitário e é chamado de *comunero*. Ele é o único que mora na comunidade sem ter vínculo de parentesco.

Os patronímicos constituem, a meu ver, um meio importante para rastrear os casamentos através do tempo. Por exemplo, alguns sobrenomes de *comuneros* mais antigos como *Jerehua Nachi*, *Dariquebe Yuqueño* remetem aos casamentos que se deram como resultado das visitas entre amigos ou durante a época das fazendas. Como uma interlocutora contou:

“Mi mamá se apellidaba Jerehua Nachi. Ella vivía a medio día de la comunidad en el río Waisampilla. Su mamá era Machiguenga, su papá Wachiperi. Ellos eran rotativos para que la tierra produzca. Ella nació en la cabecera del río Blanco, pero creció en el río Intoro Chico. Ella llegó a trabajar para Percy Slas, un hacendado en Erapos⁵⁸. Allí ella conoció al señor Mariano Dariquebe que también era Machiguenga pero del río Guadalupe. Así se juntaron(...)”(E.N, Queros, maio, 2012).

Em outro momento, outra Wachiperi me contou o caso da sua mãe que chegou a Queros de visita para participar de uma masateada e terminou ficando na comunidade:

“Según mi mamá me contava, ellos vivían por allá no sé dónde; de ahí un tiempo dice, ha venido el finado mi tío Mariano le había dicho vamos a tomar masato, una invitación, dice, tenía (...)Han tomado mucho. Al día siguiente recién se han quedado” (A.N, Queros, junho, 2012).

⁵⁸ Lugar que ficava no rio Intoro Chico.

Na atualidade, temos uma mudança nos patronímicos da comunidade, sobretudo nos wachiperi de terceira geração. As famílias estão compostas pelos seguintes sobrenomes: Miranda Jerehua, Choque Dariquebe, Dariquebe Laura, Huamaní Yonaje, Ninantay Yonaje. De todos eles é fácil reconhecer os de procedência andina (Miranda, Huamaní, Choque, Laura e Ninantay). Tem também sobrenomes que são produto das uniões entre Machiguenga e Wachiperi como Dariquebe Dumas, Yonaje Dumas.

2.2.5 Economia mista e a dieta wachiperi

A economia de subsistência entre os Wachiperi divide-se entre a caça, a pesca e a agricultura. No final do século XX este tipo de economia se complementou com a extração de madeira em pequena escala, o turismo vivencial e o comércio de produtos agrícolas a nível local.

Em 2008, o 60% da população total⁵⁹ não realizava nenhuma atividade econômica (não tinha PEA – *Población Economicamente Activa*). Esta parte da população era formada por estudantes, pessoas dedicadas às tarefas de casa e por idosos. Este grupo dependia economicamente do resto da população (40%) que realiza alguma atividade econômica. Nesse ano a ajuda de ACCA estava em seu melhor momento: seis promotores de conservação e o chefe da concessão tinham um salário fixo; outros comuneros trabalhavam como guarda parques na RBM ou na RCA. Não obstante, todos eles complementavam suas atividades com a agricultura e o corte de madeira (Diagnóstico de Queros, 2008).

Antes da parceria com ACCA, em 2007, a população wachiperi dedicava-se exclusivamente à agricultura, à caça, à pesca e a cortar madeira. No entanto, esse apoio diminuiu em 2011 e alguns dos que trabalhavam como promotores de conservação tiveram de procurar outro emprego fora da comunidade.

Agora a extração forestal e o comércio são as principais atividades econômicas na comunidade. O turismo é uma atividade complementar que gera uma renda auxiliar, mas isso depende sempre do número de turistas que visitam Queros; durante minha estadia vieram dois grupos de turistas para ficar um dia e meio.

⁵⁹ Calculava-se 50 pessoas.

O trabalho agrícola demanda mais tempo e não gera as utilidades que se espera devido a vários fatores, como o transporte e o preço fixo que estabelecem os comerciantes em Pilcopata. A criação de animais (galinhas, patos, peru, porquinho das índias) é principalmente para consumo familiar ou para preparar alguma comida para os turistas. A caça e a pesca são também para o consumo.

No dia-a-dia os Wachiperi consomem [*aipo*⁶⁰] ‘aipim’, arroz, acompanhado de frango ou carne. Outros produtos de consumo, dependendo da estação, são: [harui] ‘banana’, milho, unkuchas, sachapapa, palmito, feijão, dale dale, cana de açúcar, tangerina, laranja, abacaxi, buriti e mamão. Com o aipim, constata-se uma variedade de formas de preparo: cozido, assado, socado e em sopas.

Nas datas comemorativas (dia das mães, natal, aniversário da comunidade) ou durante a recepção de visitas importantes se prepara [*Shine*] ‘masato’ e se compra cerveja em Pilcopata. A maioria das vezes aipim e banana são cozidos ou assados e são servidos para acompanhar peixe do rio ou algum tipo de carne. Outros pratos da gastronomia wachiperi são o [*epiüte emanei*] ‘pacamoto’, esopica, [*kuya*] ‘mingau de banana⁶¹’ e patarashca.

A maioria de Wachiperi “desce” a Pilcopata os fins de semana para vender seus produtos das roças ou para visitar parentes. Em Pilcopata aproveitam também para comprar produtos como leite, sal, açúcar, óleo, alguns produtos enlatados, legumes, frango, atum, macarrão que incluem na sua alimentação cotidiana. Todas as casas tem um ambiente separado para a cozinha. Os alimentos são preparados em um fogão a lenha.

Os membros das famílias, em especial os homens, costumam compartilhar com seus parentes os frutos da caça ou pesca da noite anterior. A família que me acolheu e com quem compartilhava a mesa nas refeições, me convidou várias vezes para experimentar [*shiropo*] ‘suri⁶²’, [*mak´wai*] ‘rã pequena’ e [*shiröh*] ‘paucar’, [*mukas*] ‘sajino’ e [*wasisopa*] ‘carachama⁶³’. O *shiropo* é também objeto frequente de tabus alimentares para a mulher que acaba de ter um filho.

Em uma ocasião, o irmão da minha anfitriã trouxe da roça *shiropo* para preparar no almoço, mas não ficou para comer. Ele falou que sua mulher e ele estavam em regime. Fiquei curiosa e naquela tarde

⁶⁰ Existe uma diferença entre [tare] ‘aipim cru’ e [aipo] ‘aipim cozido’.

⁶¹ Conhecido também como *shapo*.

⁶² Larva do *Rhynchophorus Palmaris*.

⁶³ Espécie de peixe que abunda na área.

perguntei a (D.E) sobre aquilo. Ela me relatou que o filho dela ainda estava no período de amamentação e por isso ela devia “dieta”. O consumo de shiropo, segundo ela, pode ocasionar diarreia severa na criança até ela morrer. Os intestinos da criança se contrairiam do mesmo jeito que o shiropo se mexe.



Figura 5. Sopa de muk'wai e carachama acompanhada com aipó. Foto tirada em Queros, junho, 2012.

2.2.6.a A madeira maçã da discórdia

A venda de madeira é a principal atividade econômica na comunidade devido à alta renda financeira que traz para a economia familiar. O sistema de trabalho com a madeira se realiza a nível familiar e comunitário. O limite de corte de madeira é estabelecido em assembleia e depende do POA (Plan Operativo Anual) para o qual a comunidade contrata um engenheiro de Cuzco que fica encarregado do estudo técnico, isto é, saber quais as espécies e a quantidade de árvores existentes na mata.

O ciclo de corte de madeira é anual e as famílias que não o fazem durante o prazo estabelecido perdem o direito de corte. Em 2011, a quantidade permitida pela assembleia para cada família foi de seis mil pés de madeira *aguano*⁶⁴ e doze mil de madeira *corriente*⁶⁵, mas alguns

⁶⁴ (*Swietenia macrophylla* King).

⁶⁵ *Corriente* envolve todas aquelas espécies de madeira de menor valor comercial.

comuneros excediam o limite permitido e acabavam brigando nas reuniões. A medida para a venda da madeira é o pé-cúbico. A diferença de preço entre os dois tipos de madeira é considerável: mil pés de *aguano*⁶⁶ rendem 2.500 soles e mil pés de *corriente*⁶⁷ apenas 1.000 soles.

Pode se dizer que a madeira não é apenas sinônimo de *miramiento*⁶⁸, mas também de conflito com os madeireiros ilegais, conhecidos como *cuquis*⁶⁹, que roubam madeira da comunidade entrando pelo rio Entoro.

Segundo os *comuneros* o valor da madeira está aumentando porque o recurso está escasseando cada vez mais. No caso da venda de *cedro*⁷⁰, proibido por lei, a comunidade estabeleceu como acordo vendê-lo ilegalmente só em caso de alguma emergência. Durante o trabalho de campo, soube que o irmão de um *comunero* que ia ser operado em Cuzco, cortou mil pés de *cedro* e completou o valor total da operação com outros dois mil pés de *corriente*.

A temporada baixa da madeira é durante o mês de outubro, mas segundo meus interlocutores é preciso adiantar e começar cortar aos poucos a madeira da mata. Este trabalho compreende várias etapas: primeiro se contrata a um *operador de motosserra* que cobra por cada pé de madeira cortada, um *trochero* (mobilidade) e os chamados *chacales* que cobram de 35 a 40 soles o dia trabalhado. Assim, após cortar a madeira, carrega-se até o lugar onde vai secar e depois de uns dias o *trochero* traslada a madeira para comercializá-la.

Em Queros a madeira se trabalha *a medias* ou pedindo *adelanto*. Trabalhar *a medias* quer dizer trabalhar com a pessoa que corta a madeira. Entrega-se a metade de dinheiro ganho e a outra parte fica com a pessoa interessada. Na segunda modalidade, pessoas de Pilcopata, por exemplo, entregam dinheiro com antecedência para que os Wachiperi, que como *comuneros* têm o recurso no mato, cortem madeira e a entregam. Mas o risco que se corre é grande: a pessoa que fornece o dinheiro pode, depois, roubar madeira na cubação, isto é quando se mede a quantidade de madeira.

⁶⁶ Cada pé custa 2,50 soles.

⁶⁷ Cada pé custa 1,00 sol.

⁶⁸ Espanhol regional que remete à inveja.

⁶⁹ *Cuqui* é uma espécie de formiga da área. Comparam-se as formigas com os madeireiros pela forma de trabalhar destes últimos. Como um *comunero* descreveu: “hoy dia llegan y al día siguiente tumban, cortan, pero vienen hartos. Cortan ya están cargando directo al carro... tú vas, ya no encuentras nada, solo ves que han cortado”.

⁷⁰ (*Cedrela Odorata*).

Atualmente há um comunero (E.Y) que vem trabalhando com madeira a uma escala maior desde 2011. Ele conseguiu capital, através da sua irmã que trabalha em Cuzco, e agora se dedica à compra e venda de madeira em Pilcopata.

(E.Y) me contou que quando morava em Queros, tentou trabalhar com a venda de arroz em 2005, mas a estrada para transportar o produto até Pilcopata era precária. Além disso, com a tarifa do transporte o lucro se esvaia. Ele também trabalhou como promotor de conservação com ACCA, esse emprego lhe proporcionava um ingresso econômico fixo o que ajudava a manter sua família. Mas depois que terminou esse ingresso ele resolveu trabalhar com madeira:

“Sé que hay muchas cosas para hacer por mi comunidad, pero como jóvenes nosotros tenemos necesidades. Queremos hacer para más adelante tener algo ¿no? Ese es mi punto de vista personalmente. No conformarme con lo poco que me pueda venir. Mi trabajo está en el pueblo (Pilcopata). Yo estaba trabajando como promotor en la concesión, bueno tal vez hemos hecho todo por la comunidad, pero como te decía tengo mi familia, quiero que mi hijo tenga la comodidad necesaria para poder estudiar (...) Mi punto de vista particular para venirme a vivir (a Queros), lo veo verde porque sinceramente no hay pues de qué. Tengo chacra pero pequeña, peor ya no me gusta trabajar la chacra” (E.Y, Queros, 2012).

2.2.6.b O que trabalham e vendem: o aipim, a coca e outros produtos.

Antigamente a agricultura⁷¹ era a atividade principal. O alimento básico era o aipim doce que era cozido, assado ou utilizado na bebida tradicional *shine*. Outros produtos que faziam parte da dieta eram variedades de banana, unkuchas, sacha papa, batata doce, cana de açúcar. Também se cultivava coca, tabaco, algodão, cana brava, barbasco⁷² para pescar, Hayapa, uma planta medicinal e achiote, uma pintura natural cor vermelha.

As roças estavam localizadas ao redor da casa, em distância não superior a 300 metros. Uma família de cinco integrantes necessitava um hectare e meio de roça cultivada para se abastecer. Sobre isso Lyon

⁷¹ A agricultura ocupava o 75% das atividades de subsistência. (Lyon, 1967).

⁷² (*Lonchocarpus sp.*).

(1967) assinala:

“Each adult woman had a field which she cultivated which had been cleared by her relatives. The fields were thought to belong half to a woman and half to a man or men who did the clearing. Fields will produce for five to six years, but normally a new field was cleared each year, even though the previous field was still producing” (Lyon, 1967, p. 10-11).

Na atualidade cada família tem aproximadamente duas roças que somam uma área aproximada de um hectare. Algumas estão localizadas ao redor da comunidade, outras levam cerca de 15 minutos a pé. O sistema de derrubada e queima é feito tanto por homens quanto por mulheres. Em algumas famílias o homem trabalha na roça e se encarrega de plantar e colher, por exemplo, milho ou aipim. A mulher, por sua vez, trabalha a coca. Uma vez feita a colheita dos produtos homem e mulher se ajudam para colocá-los em sacolas grandes que são transportadas até Pilcopata.

É importante apontar que antes de existir a estrada⁷³ que liga a comunidade com Pilcopata, a agricultura era, em sua maioria, para o consumo familiar. Os antigos contam que os que queriam vender seus produtos tinham de *bandear*⁷⁴ o rio Queros e chegar até a estrada de Sabaluyoc para assim poder transportar a mercadoria. Na maioria das vezes os Wachiperi não conseguiam caminhões ou compradores e a mercadoria estragava. Outros *bandeavam* o rio Queros e vendiam os produtos para o gringo Melin, genro do missionário Whatley, que dirigia a missão. Uma interlocutora (Y.E) contou:

“El comercio ha cambiado mucho, porque antes los productos, sin mentir, yo vi todavía, teníamos maíz por ejemplo, aquí se producía bastante maíz, sacos en temporada de maíz; arroz también, antes había más arroz, ahora ya no. Entonces tenían que hacer pasar así, con bolsas de plástico en balsa, así, tres sacos como máximo en un viaje, hacer crucero en el río para que nuevamente se lo lleve el carro, y era mucho más peligroso”. (Y.E, Queros, 2012).

⁷³ Esta estrada foi construída em 2000 com ajuda da Prefeitura de Pilcopata que apoiou com máquinas; a ONG CEDIA⁷³ e Pro-Manu ajudaram com o combustível. A comunidade, por sua vez, fez um mutirão comunitário por onze dias. Mas, a estrada não estava em condições para transportar os produtos. Foi recém em 2004 que esta situação melhorou.

⁷⁴ Atravessar.

Sobre o aipim me disseram que se tem que roçar, queimar e plantar. Para curar a horta se utiliza *barbasco* e o melhor momento para semear é quando há lua cheia. Na comunidade existem variedades de aipim: *panti blanco*, *panti rosado*, *panti amarillo*. Existe um tipo de *aipim nativo*⁷⁵, mas não se vende em grande quantidade.

O valor no mercado por saco (que contem mais de 50 quilos) é de 85 soles. Às vezes, para avançar mais rápido se contrata (25 soles x dia) uma terceira pessoa para limpar as hortas. No caso do arroz, as variedades são: *estaquilla*, arroz de seis meses, *tresmesino* que sai em quatro meses. Em Queros não se cultiva o arroz em poços. Seu valor no mercado, por saco que contém cinquenta quilos, é de 120 soles. A melhor época para a venda de arroz é no mês de novembro. Nos meses de março e abril a venda não convém porque seu valor baixa em até 70 ou 85 soles. Mas, mesmo assim os *comuneros* terminam aceitando vender a esse valor por falta de dinheiro.

Os wachiperi não tem o tipo de cultivo associado, como em Huacaria. Um comunero andino me disse que se ele semear associado, isto é, vários tipos de produtos agrícolas, a colheita serviria apenas para consumo. No caso do milho se vende por *quintal* e o valor varia entre 50 a 80 soles.

Outro produto que é cultivado só pelas mulheres é a coca. Devido às pragas que atacam às folhas, os Wachiperi usam inseticidas. A coca se vende por *arrobas* e seu valor depende da temporada. No verão se produz muita coca, então a concorrência aumenta e o valor diminui. Pelo contrário, no inverno que chove muito, a demanda e o valor aumenta porque é difícil secar as folhas.

Depois da madeira, a coca é o produto mais bem vendido em Pilcopata. Uma das minhas interlocutoras comentou que “muchas vezes mi coquita me há sacado de apuros para enviar dinero a mi hija en Cuzco” (E.A, Queros, junho, 2012). No entanto, sua comercialização em pequena escala é complicada no vale de Kosñipata. A ENACO (*Empresa Nacional de la Coca*) controla o comércio dos pequenos agricultores que têm que vender clandestinamente seu produto sob ameaça do confisco por parte dos representantes da empresa.

⁷⁵ Este tipo de aipim tem variedades (*waheitare*, *waikeren*, *Kuisutare*, *Poyogntare*).



Figura 6. Fase do secado das folhas de coca. O verão é a melhor temporada para a safra deste produto. Foto tirada em Queros, maio, 2012.

Até agora, e apesar da estrada que leva até Pilcopata, o problema principal da agricultura segue sendo o transporte. A comunidade não conta com um carro para transportar seus produtos e muitas vezes os *comuneros* acabam por depender dos colonos que moram perto da comunidade. Neste caso eles pagam uma faixa entre 150 a 200 soles aos colonos para levar os produtos. Uma vez em Pilcopata o lucro obtido pelas vendas não compensa o sacrifício.

Outra opção é contratar um *motocar*⁷⁶. O valor que cobram depende da carga, custa entre 45 e 50 soles. Os intermediários também são outro problema quando se quer vender em quantidade porque eles decidem o valor e os Wachiperi terminam aceitando as condições para evitar ficar com a mercadoria e vê-la estragar. Os intermediários revendem com um valor mais alto, alguns comercializam em Pilcopata, outros enviam até Cuzco.

Outro inconveniente para a venda de produtos agrícolas é a passarela⁷⁷ cuja estrutura não aguenta a passagem de caminhões pesados. Os que passam tranquilamente são os *motocar* e as motos. Um agricultor narrou:

⁷⁶ Veículo usado para o transporte de pessoas e de carga pesada.

⁷⁷ Pinguela. Espécie de ponte sobre o rio que faz a ligação entre Queros e Pilcopata.

“La pasarela hace que sea un costo más alto trasladar nuestros productos, porque no tenemos la salida, que es un puente para cruzar, para ingresar un carro, creamos un tipo de monopolio para ciertas personas que tienen sus movi­lidades. Ellos nos manejan a su criterio porque no tenemos movilidad, es una cuestión carísima trasladar. La comparación de éste a otros, el costo es doble. El flete en yuca me cobran 450, 400; en otros lugares, la distancia que tenemos 7 km, 200 soles fácilmente, a Pilcopata” (I.O, Queros, 2012)

2.2.6.c Inter-relações no mato: caça e pesca

Estas duas atividades não perseguem, entre os Wachiperi, um fim econômico. Os dados que ofereço a seguir são produtos das minhas conversas com dois *comuneros* que combinam estas duas atividades e empreendem viagens longas, muitas vezes, de mais de um dia no mato. Os Wachiperi têm desenvolvido um conhecimento especializado sobre seu território, os caminhos, o curso dos rios, o comportamento dos animais, a facilidade para identificar as pegadas dos bichos do mato, a temporada e a hora em que os animais podem ser encontrados. O caminhar no mato à procura de bichos é parte fundamental do aprendizado que os mais novos herdaram dos pais ou parentes e que desenvolvem o sentido de orientação no espaço físico.

A caça é uma atividade que pode ser feita individualmente ou em duplas. As armas do caçador são o arco [kumeh] e as flechas [piha⁷⁸] que ele mesmo fabrica, em outras ocasiões leva consigo a escopeta [potogn] e o machado [shiro] para abrir caminho no mato. Um dos meus interlocutores (E.R) me falou no “vicio de tragar coca⁷⁹” e fumar [seri] ‘cigarro’ quando se vai caçar.

Os Wachiperi costumam *pikchar*⁸⁰ coca em dois momentos. O primeiro deles é durante os intervalos nas suas caminhadas pelo mato. Eles se sentam na beira dos rios e começam a *pikchar* para recarregar as energias. O outro caso é enquanto eles aguardam os bichos entrarem nas

⁷⁸ *Piha* é o nome genérico para flecha. Existem seis tipos de flechas, cada uma delas fabricada para caçar um animal específico, de acordo com o seu tamanho e tipo de habitat. Tello (2010) coloca: “*hecpa*, usado para peixe; *cuchiheipo*, usado para um tipo de peixe específico ‘peixe-gato’, *Hinacquero*, usado para bichos de terra firme, *Kusoro*, usado para aves pequenas; *Kutompo*, usado para aves de tamanho médio e *piha*, usado para aves grandes e para o tiro ao alvo”.

⁷⁹ Aqui vício não tem um sentido negativo. Eles se referem ao costume de mastigar coca que herdaram dos mais antigos.

⁸⁰ Palavra de origem quíchua que significa mastigar.

collpas para beber água. Fuma-se *seri* para evitar encontrar [*bihis*] ‘serpentes’ no caminho, é usado para proteção. Eles afirmam que a fumaça tem a propriedade de rastrear e detectar as serpentes.

(E.R) me disse que bichos como o [*kayare*] ‘picuro’⁸¹, [*ukemi*] ‘sachavaca’⁸², [*mukas*] ‘sajino’⁸³, ou [*bahi*] ‘veado’⁸⁴, costumam entrar na [*meshire*] ‘*collpa*’ entre as 19h e às 23h. A melhor época para caçar é no verão que começa em julho.

Os lugares seguros para caçar são os rios Intoro Chico, Maktamawë e wesekiwëi ou Blanco Chico. Destes lugares só Maktamawë está dentro do território da comunidade. Existem outros lugares onde colonos de Patria e Mistiana, e os Wachiperi concorrem pelos recursos: tohaimeshirë e wamboromeshire. Nestes lugares abunda os bichos: *kayare*, *Ukemi* e *bahi*.

Na área de concessão também existe uma nascente com duas *collpas*. Quando se comemora o aniversário da comunidade, alguns caçadores vão até este lugar, mas só se caça o macho da espécie. A atividade da caça também envolve conflitos com os colonos do Intoro, Mistiana, Patria e Túpac Amaru, pois os colonos entram no território e caçam para a venda. De fato, segundo os Wachiperi, os colonos não respeitam as normas de conduta nas *collpas*: uma mulher menstruada não pode entrar na *collpa*, as barracas que se montam devem manter uma distância mínima entre a *collpa*.

Não é raro ouvir reclamações dos caçadores sobre a ausência dos bichos se comparadas as épocas passadas com os dias atuais. O desmatamento teria sido a causa principal para que os bichos tenham se afastado:

“Yo me recuerdo que hace diez años se iba a cazar em nuestro territorio (...). No sólo el nativo, sino también el poblado lo ha alejado com motosierra. La gente blanca que caza permanentemente. Ahora se tiene que ir lejos, a las colpas” (E.R, Queros, junho, 2012).

Os Wachiperi mais antigos falam de uma relação de Respeito com os [*wamagnhunwa*] ‘espíritos’ do mato: *wameri* é o espírito de rio, *oteri* é conhecido como gente invisível e o *toto* é o espírito perigoso. Outro fator importante para falar em caça é a relação entre os caçadores

⁸¹ (*Agouti paca*).

⁸² (*Tapirus terrestris*).

⁸³ (*Tayassu tajacu*).

⁸⁴ (*Mazama americana*).

e os animais. O trabalho de Lyon (1967) analisa as canções wachiperi e discute o lugar delas para este povo indígena. Do total de setenta canções coletadas em campo, sessenta e dois eram sobre animais. A autora comenta: “the Wachiperi say hunting was much better in the days when they had animal friends. Some men met animal spirits in the woods who took the form os women. A man who slept with one of these women would often establish a permanent relationship with her and never marry (1967, p. 36).

Tello (2010) comenta que todos os animais importantes para os Wachiperi tinham seus próprios espíritos protetores. Estes espíritos:

“Inhabited the bodies of animals that were larger than the average size for that type of animals. These animals were expected to lead the other members of their species and protect them from danger. They were addressed with the term *wantopa*, which refers to the leader of a group. If permission from these spirits was granted to hunters in the dream world, hunters were allowed to take a few individuals of that species at a time. These spirit protectors sometimes talked to people when they were asleep, and even showed people the places where they could easily find prey” (2010, p. 150).

(E.O) empreende longas caminhadas que levam até dois dias no mato. Ele sai da comunidade seguindo atalhos e atravessa a quebrada de Intoro até chegar à *collpa* chamada *Tohaimeshirë*, ali fica um dia, uma noite pescando [*shiripe*] ‘bagre’ e caçando [*ukemi*] ‘sachavaca’. Se ele não encontrar peixe se desloca por outro caminho que o levará até o [*bahak*] ‘cabana’ da comunidade. Lá ele fica mais um dia *perdiziando*⁸⁵. No dia seguinte, descansa até o meio dia e a tarde segue outra trilha que o conduzirá até o [*waiko*] ‘poço’ perto da comunidade. Nesse lugar fica mais uma noite buscando [*kayare*] ‘picuro’, Se não encontrar nada segue a trilha que o leva até o lugar da ex-missão batista. Os caminhos que ele percorre estão sempre seguindo o rio Intoro. Depois perguntei para ele como reconhecia se o bicho era um *kayare*, sua resposta foi: “A la vista pues, sus ojos son rojos, brillan, rojos son. Tienes que esperar listo com escopeta y flecha. A la vista se ven sus ojitos. A veces también *chupa*⁸⁶ bahi ‘venado’. Para eles a *collpa* é sal, dentro está la madre. El dueño es el mismo sachavaca” (E.O, Queros, julho 2012).

⁸⁵ Forma verbal de perdiz.

⁸⁶ Sinônimo de beber.

Tem outra variedade de caça noturna que se realiza no [himb´a] ‘lugar de pedras’ que fica perto do rio Q´eros. Ali se caça as rãs chamadas *mak´wai* e *muk´wai*. Elas saem de noite e ficam perto das pedras. A técnica para ter sucesso é focar rapidamente com uma lanterna nos olhos das rãs. Os olhos delas refletem a luz no escuro. A caça de rãs é feita com as mãos. Existe outro lugar chamado [yuwihimb´a] ‘lugar onde abunda a cana brava’. Ali (E.O) caça com bодоques os [shiröh] ‘paucar’⁸⁷, enquanto eles dormem.

Os pescadores fabricam seus próprios arcos e flechas. Há tres modalidades de pesca: tapando o [mäwëhi] ‘braço’ dos rios, tapando poças e usando [kumo] ‘barbasco’. A pesca com *barbasco* se dá entre duas ou três famílias. Esta atividade também gera conflitos com os colonos. Os rios Blanco e Intoro estão nos limites da comunidade e é onde os colonos invadem para pescar com dinamite.



Figura 7. Caçador - pescador wachiperi. O shiro, a escopeta, a seca e a coca são indispensáveis nas longas caminhadas pelo território. Foto tirada em Querós, julho 2012.

⁸⁷ (Cacicus Cela).

2.2.6. d Turismo

A atividade turística é relativamente nova na comunidade. Os *comuneros* tentaram desenvolver um programa de turismo inspirados no fluxo de turistas que chegava a Pilcopata para visitar o Parque Nacional do Manu. Esta iniciativa recebeu o apoio de *Proyecto Pro-Manu* (2000) através da elaboração de um plano de administração ambiental que incluía ecoturismo. Este plano contou com o apoio de toda a comunidade que participou nas diferentes oficinas realizadas na comunidade. Segundo o chefe da concessão e encarregado do turismo, parte dos objetivos contidos no plano se tornou realidade: a estrada Queros- Pilcopata, a minicentral de luz e o turismo.

Pro-Manu criou um site com informações sobre a comunidade e organizaram-se três circuitos turísticos que incluíam a visita aos petróglifos do *Hignkiori*, trilhas até os rios Blanco e Intoro. A comunidade apoiou com mutirões comunitários para abrir caminhos para as trilhas, mas a falta de orçamento os obrigou a parar com os trabalhos. Frente a esta situação a comunidade teve de reavaliar as estratégias e acabou optando pelo turismo vivencial. O site sobre ecoturismo durou apenas cinco anos e depois passou a ser administrado pelo Parque Nacional do Manu. A liderança indígena teve que se organizar e fazer os trâmites para que o site seja administrado pela própria comunidade.

O turismo vivencial começou em 2007 com um turista de nacionalidade espanhola. Atualmente a comunidade conta com dois programas: “*Queros selva*” e “*Compartiendo la medicina tradicional*”. A parceira ACCA contribuiu o ano passado com 18 mil dólares para construir um albergue comunal.

O fluxo de turistas depende do site que oferece os dois programas e das coordenações com a agência turística *Crece Expediciones*, parceira de Queros. Durante minha estadia chegaram dois grupos de turistas, cada um deles com um guia particular. Primeiro os turistas chegam a Pilcopata, lá um dos coordenadores⁸⁸, que também trabalha como guia

⁸⁸ O turismo está a cargo de dois *comuneros* wachiperi que moram permanentemente em Pilcopata. Eles vão um dia antes e coordenam, com outros *comuneros*, a arrumação das instalações da casa concessão, conversam com as mulheres que vão preparar as refeições, solicitam a um dos *comuneros* fabrico de flechas, algumas para o tiro ao alvo, outras para dar como lembrança aos turistas. Eles revezam funções, algumas vezes estão os dois, outras vezes só um deles fica para guiar ao *Hignkiori* ou ao jardim botânico. Um deles trabalhou dez anos no Parque Nacional do Manu como guarda do parque e o outro trabalhou cinco anos na FENAMAD.

local, aguarda para dar as orientações necessárias.

Contrata-se um *motocar*⁸⁹ para levar os chamados *crudos* até Queros. Normalmente os turistas ficam na casa concessão⁹⁰, mas quando o número de turistas excede se monta barracas no campo de futebol. O pacote de turismo inclui um dia e meio na comunidade, visita ao jardim botânico, comida típica preparada e servida pelas mulheres, torneio de tiro ao alvo, mostra do artesanato, trilhas curtas à pedra Hignkiori, passeios ao rio, mostra de canto e dança wachiperi.

A chegada do primeiro grupo de turistas coincidiu com uma das minhas saídas à outra comunidade, só aproveitei para tirar algumas fotos e trocar algumas ideias com o guia. A situação foi diferente com o último grupo. Eu estive presente em todos os momentos das interações dos *comuneros* com os turistas, ajudei no preparo dos alimentos, servi as refeições na casa concessão e acompanhei o guia ao jardim botânico. Nessa ocasião os turistas não visitaram a pedra *Hignkiori* devido ao mal tempo.



Figura 8. A avó da comunidade mostrando para os turistas como fazer colares usando sementes da área. Foto tirada em Queros, maio, 2012.

⁸⁹ Contratar um *motocar* depende do que o grupo de turistas quer. Às vezes eles preferem realizar caminhadas.

⁹⁰ É a casa construída pela ACCA. O propósito foi ter um escritório para fazer as coordenações com os pesquisadores e promotores de conservação. Atualmente cumpre a função de receber os turistas ou outros visitantes.

2.2.6.e O *hot'ó* e O *hempu*

O artesanato em Queros é uma atividade complementar. Apesar de maioria dos comuneros a conhecer, não é muito desenvolvida por falta de um mercado fixo. As mulheres conhecem as técnicas para elaborar o *hot'ó*, veste feita de corteza de árvore chamada [*hiri*] 'ojé'⁹¹. Esta mesma corteza é usada para fazer o [*hempu*] 'bolsa'. Os acessórios que se colocam no *hot'ó* ou no *hempu* são sementes de huayruro e sara sara. Importante ressaltar que os desenhos no *hot'ó* são inspirados nos desenhos da pedra *hignkiori*. O corante vegetal para desenhar na roupa é chamado [*shamba*]⁹².

Os colares que são entregues como lembranças para os turistas são feitos também com huayruro, sara sara e dentes de macaco ou ossos do paujil. Os homens se encarregam da confecção das coroas com penas de papagaio. As flechas são feitas com cana brava e os arcos com chonta e pijuyo.



Figura 9. Comuneros pintando o *hot'ó* usando tinta natural. Foto tirada no dia da maratona. Queros, maio, 2012.

⁹¹ (*Ficus insípida*).

⁹² Urucum.

2.2.6.f Presença do Estado: escola

A escola de ensino fundamental n.º 50471 “Alejandro Jahuanchi Yuqueño” foi construída em 1976 graças ao esforço da comunidade. A escola é unidocente e multissérie, quer dizer que tem todas as fases em uma sala só. Nos dois últimos anos os professores têm sido de fora e não bilíngues. Este fato preocupa porque a língua não é falada pelos mais jovens. Devido ao número de alunos, se optou por convidar aos filhos dos colonos para que não se fechasse a escola e puderam ter a ajuda do programa PRONA que apoia com a merenda escolar. Eles entregam os alimentos, na sua maioria arroz e conservas enlatadas, e as mães de família se organizam por turnos para cozinhar a comida.

2.3 Comunidade de Santa Rosa de Huacaria

Santa Rosa de Huacaria também está localizada em Pilcopta. Limita a leste o rio Tono, a oeste a RBM, ao norte o rio Piñi Piñi e, ao sul o rio Guadalupe e as cordilheiras de Paucartambo. Sobre o porquê do nome Huacaria me foram relatadas duas versões. A primeira de parte dos Wachiperi e está relacionada com o adjetivo [waka] ‘muito’, se referindo à abundância de recursos naturais que acharam os primeiros habitantes. A outra versão (R.M) segue uma explicação machiguenga: *“Así se llamaba Huacaria este río siempre, porque del caída en nuestro idioma wakatia le dicen. Es idioma machi, ósea caída engañada. Cataratas con gradas, gradas. No sube pescado grande, puro pequeño. Por eso le dicen wakatira. Dai le hanpuesto Huacaria”* (R.M , 2012, Huacaria).

O nome Santa Rosa é uma influência da missão franciscana que promoveu a catequização das primeiras famílias assentadas nesta comunidade. Devido a fatores históricos e contatos de longa data no vale de Kosñipata, a população de Huacaria é diversa, composta pelos Machiguenga, os Wachiperi e, ao igual que Queros, pela população colona de origem andina.

2.3.1 Circulações territoriais

A população Wachiperi pode ser incluída dentro do último censo

nacional do INI que aponta um total de 392 habitantes distribuídos em diferentes localidades⁹³. O total da população é de 160 pessoas. Desse total, 130 são machiguenga, 20 são Wachiperi e 10 são colonos.

A população se desloca diariamente ao distrito de Pilcopata que fica a quinze minutos de moto ou uma hora e meia a pé. A vantagem para eles, à diferença de Queros, é o bom estado da estrada que liga a comunidade ao distrito. Outras vezes, os *comuneros* aproveitam a carona dos unimock⁹⁴ que entram ou saem da comunidade. O pessoal se desloca até o distrito para fazer compras, ir para o posto de saúde ou fazer algum trâmite na prefeitura.

Durante minha estadia nesta comunidade, conheci vários casos de Wachiperi que saíam e voltavam para Huacaria. Um deles foi o caso do (S.J). Ele dependia dos bicos que fazia em Queros ou em Pilcopata para se ausentar da comunidade. Outro caso é de (D. M) que estudou fora da comunidade, mas que voltou há pouco tempo e assumiu um cargo político. Ela é casada com um colono e tem dois filhos. O marido dela é dono de um dos unimock que transporta madeira da comunidade ou dos *comuneros* que contratam seu serviço.

Esta família, por exemplo, se desloca todo dia dependendo das suas atividades. Os filhos ficam de segunda a sexta em Pilcopata para irem à escola e “descem” a Huacaria apenas nos finais de semana. Mas às vezes, durante a semana, o filho mais velho vai de moto à comunidade para buscar a mãe dele. D.M viaja constantemente a Cuzco para gerenciar a venda de madeira ou contratar os serviços de um engenheiro para solicitar a licença florestal. Quando não viaja a Cuzco seu deslocamento se reduz entre Huacaria e Pilcopata.

2.3.2 Os Orejones, Pilcozones e Kirineris

Não há dados escritos sobre a história desta comunidade, razão pela qual tive de buscar informações através das conversas com alguns membros da população que moram dentro e fora de Huacaria. Segundo os mais antigos, antes da chegada dos espanhóis, Kosñipata estava ocupada por três etnias importantes: os Orejones, os Wachiperi Pilcozones e os Wachiperi Kirineris.

Os Orejones eram os atuais Machiguenga e estavam assentados no povoado de Chontachaca, os seus chefes eram chamados de *chorales*. Eles estabeleceram relações com os Incas, trocavam folhas de coca e

⁹³ Rever os dados respeito à população de Queros Wachiperi.

⁹⁴ Caminhão para transportar madeira.

penas de arara. Sabia-se também que os Machiguenga tinham machados de pedra possivelmente produto dessas trocas. Quando chegaram os espanhóis à área, os Orejones foram os primeiros em enfrentá-los para defender o território. Uma parte da população morreu e a outra parte fugiu às cabeceiras do rio Amalia e Piñi Piñi longe do contato com os brancos.

Os Wachiperi Pilcozones, por sua vez, eram conhecidos por serem guerreiros implacáveis, difíceis de vencer. Eram compostos pelas famílias Dariquebe, Jerehua, Mareño e Siqueño. O território deste povo indígena compreendia desde a boca do rio Pilcomayo até Ovaldina, entrada da boca do rio Pilcomayo no setor atual de Túpac Amaru, espalhando-se pelo rio Tono até a boca do rio Guadalupe.

Os Wachiperi Kirineris seriam os atuais Wachiperis de Huacaria. As famílias representativas eram: Manqueriapa, Solisonquehua e Corisepa. Segundo meu interlocutor:

“Los Kirineri gobernábamos todo esto a partir del río Tono este lado, Guadalupe, río Amalia , Pini Pini, todo esto, Villa Carmen. Pero no éramos bravos, éramos humildes, ayudábamos a curar, más o menos, según la versión de mis abuelos, éramos personas que ayudábamos a curar, apoyábamos las guerras perdidas; a centrar los espíritus, entonces se hacían bastantes ceremonias” (M.A , Huacaria, junho, 2012).

2.3.3 Relações de parentesco: os “paisas” Machiguenga e os “apellidos regalados”

Pode-se dizer que as relações entre Wachiperi e Machiguengas não foram sempre pacíficas, muito pelo contrario, foram sinônimo de enfrentamentos, correrias que no final terminaram em casamentos. Lyon (1976) descreve os Machiguenga como um grupo relacionado linguística e culturalmente com os Wachiperi. Sobre os casamentos interétnicos afirma:

“One other group, unrelated both linguistically and culturally to the Wachipaeri, lived in the Cosñipata Valley. The Machiguenga, an Arawak group, occupy the upper reaches of the Piñi Piñi river and at one time occupied a considerable portion of the western side of the Valley. There has been considerable intermarriage between the Wachipaeri and the Machiguenga , and some Machiguenga loan words were used in Wachipaeri, Generally Wachipaeri men married Machiguenga women who were captured in raids” (Lyon, 1976, p. 10).

As relações de parentesco se construíram durante a época das fazendas⁹⁵. Esse período ainda está presente em suas memórias como épocas de exploração de mão-de-obra não paga. Os Machiguenga que habitavam as cabeceiras do rio Amalia conheciam os Wachiperi, sabiam a língua, fator que favorecia para os intercassamentos. Em outros casos, alguns Wachiperi que trabalhavam para fazendeiros de Paucartambo contatavam outros Wachiperi e Machiguenga para trabalhar nas fazendas como peões. Outras fazendas tinham fábricas de álcool nas quais se cortava e processava a cana de açúcar.

Um interlocutor (A.L) me narrou sua experiência na fazenda Libertad, localizada na boca do rio Hospital. O primo dele (O.R) trabalhava para um “gringo” chamado Apostol Tenserá, casado com uma Wachiperi de Queros.

Foi ele que animou (A.L) para trabalhar com o *gringo*. Um dia houve uma discussão com Tenserá porque trabalhava muito e não ganhava mais do que comida ou roupa. Depois foi trabalhar no rio Carbón com Roberto Echevarria, ali ajudava a medir a terra para a construção de uma estrada. Dai trabalhou no rio Guadalupe, para outro *amiko* cujo sobrenome era Villalba. Nesse momento Villalba tinha outros peões Wachiperi, Machiguenga e colonos da serra trabalhando para ele. Uma Machiguenga (S.M) me narrou sobre os problemas com os fazendeiros:

“El hermano mayor del señor Pacheco, como no sabía cómo se hace, pensaría como nosotros aquí se deja que coma cualquier cosa, calladito lo levantaba se lo sacaba, se lo comía. De eso se ha amargado, lo ha botado. Entonces ha venido mi esposo finado, me ha dicho: ‘hemos tenido problemas con ese caballero, atajando sus cosas, cualquier cosa que estamos consumiendo nos está botando, ¿a dónde vamos ir? Voy a buscar terreno donde nos vamos a quedar entre nosotros, así comunal’” (S.M, Huacaria, junho, 2012)

Houve duas pessoas que me falaram sobre os “apellidos regalados”. Os sobrenomes que alguns Wachiperi e Machiguenga

⁹⁵ Nas entrevistas os nomes das fazendas mais citadas foram: San Jorge, Libertad, San Fernando, San Feliz e Primavera. Elas estavam localizadas em Patria ou no rio Tono. Em qualquer fazenda, as formas de pagamento eram feitas com roupa, machados ou com alimentos produzidos nas fazendas (café ou arroz).

ganharam dos seus patrões. Uma interlocutora me contou sobre o “*apellido regalado*” do seu marido:

“Mi esposo se llamaba Alejandro Dumas. Su apellido le ha regalado un español, gringo. Como él ha conquistado, con quien conquiste le voy a darle el apellido. Así me contaba mi esposo ‘Me han regalado un gringo que ha venido del extranjero. Yo soy Alejandro Dumas, decía’. Mi esposo trabajaba en hacendado en San Jorge (Patria). Ahí había puro hacendado en aquellos tiempos. Mi esposo ayudaba a cortar caña para hacer agua ardiente. Entonces ahí han conquistado a los wachis. Los llamaban para que ayuden a cortar caña” (S.A, Huacaria, junho, 2012).

As visitas entre comunidades serviram para reforçar os laços de amizade e, também, para criar parentesco. Conversei com um Wachiperi (A.L) cuja mulher é Machiguenga. Ele me contou que durante uma visita dele ao rio Piñi Piñi, entregaram como um presente uma menina de dois anos para ele criar e futuramente fazer dela sua esposa. Ele tinha aproximadamente quarenta anos e, segundo ele, não sabia o que fazer: “*Yo no he dormido dos noches pensando eso, como voy a poder mantener una chiquita. ‘Lleva nomás acaso es piedra, va crecer nomás’, me han dicho los paisas machiguengas*” (A.L, Pilcopata, junho, 2012).

Ele aceitou a criança e a levou para Huacaria. Lá a criou com ajuda de algumas mulheres e quando a menina fez quatorze anos eles tiveram o primeiro filho. Mas, devido à diferença de idade, se separaram. Outra Wachiperi (A.A) me relatou o casamento arranjado da sua melhor amiga na cabeceira de Amalia:

“En plena de masato le han hecho acostar. Yo me acuerdo así. Han matado sachavaca, han hecho ahumado, han hecho fiesta. Los Machiguengas así nomás entregan a las paisanas. O Wachiperi era paisano de la señora Idolibia, de la señora Manuela su mamá. Yo he visto que estaban masateando, ahí le ha hecho acostar con un viejo. Ahí ella tendría nueve años, el varón tenía unos cuarenta años. La chiquita llorando ha amanecido. Yo he visto” (A.A, Pilcopata, junho, 2012).

Uma vez os Wachiperi e Machiguenga se rebelaram contra os fazendeiros e conseguiram um terreno para formar a comunidade atual. Isso marcou uma nova etapa para eles e para as futuras gerações. No

entanto, alguns Wachiperi que estavam afastados nas cabeceiras do rio Amalia que tinham escapado dos maltratos do fazendeiro Martinez, e se dedicavam à extração do caucho na área, não queriam ter relação com os Amiko apesar de se ter o terreno para a comunidade.

Em 1970, durante o governo de Velasco Alvarado começa-se a falar das comunidades nativas e se criou o organismo SINAMOS⁹⁶. Em 1974 se cria a Comunidade Nativa. A missão franciscana começou a chegar à Huacaria e começou a pregar a palavra de Deus com alguns Wachiperi (Dumas, Ramos, Pacheco). Os missionários foram até o rio Amalia para tentar convencer aos Wachiperi que estavam lá :

“Nosotros estábamos en la cabecera del río Amalia, hasta ahí han ido los curas a traernos, pero mi papá era resistente, no quería porque era curandero, pero así mismo lo han llegado a convencer para que le maten fácil. Toda esta mala experiencia he vivido yo; todo esto me hace una reflexión: que la gente a veces no lo entiende como fue de la civilización, piensa que la civilización fue muy linda, como para aplaudir, entonces la gente se equivoca” (A.O, Huacaria, julho, 2012).

Nos dias de hoje, as relações de parentesco incluem colonos e outros Machiguenga que chegam de Mameria, comunidade que fica a três dias a pé ou um dia e meio de bote. Essa migração constante dos “paisas”⁹⁷ Machiguenga à comunidade faz deles maioria entre os Wachiperi e os colonos.

Os colonos da serra são considerados *amiko*. Um Wachiperi me disse que *amiko*: “*Es quien recién viene, como usted o Eddy Mejia (funcionário de CEDIA), gente que viene por un tiempito y nada tiene que ver con la comunidad, siguen siendo amiko*” (A.O, Huacaria, julho, 2012).

A comunidade estabelece as normas para aceitar novos membros no estatuto comunitário. No caso dos colonos que chegam à comunidade e querem conviver com uma Wachiperi ou Machiguenga tem que passar cinco anos de prova. Agora, existem quatro famílias formadas por Wachiperi e colonos. Entre os sobrenomes de colonos temos: Quintanilla, Gomez, Teves, Condori, Sulca, Ima, Cayo, Sonco e Sierra.

Os colonos deixam de ser *amiko* quando passam a formar parte do registro comunitário. Isto é diferente se for o caso de um nativo de

⁹⁶ Sistema Nacional de Apoyo a la Mobilización Social.

⁹⁷ Termo abreviado de paisano, que remete às pessoas que compartilham o mesmo lugar de residência.

Queros:

“Por ejemplo, uno de Huacaria y otro de Queros vengan, es dos años de prueba, sea tu pareja varón o mujer, son dos años de prueba en la comunidad. Se ve comportamiento, participación, apoyo a la comunidad en algunas actividades; no quiere decir que esté sentado sin hacer nada. Y a los serranos es cinco años de prueba, es distinto, comportamiento, participación, actividades, son cinco años según el estatuto que nosotros manejamos. Pero hoy en día nadie respeta el estatuto (...) Hay personas, por ejemplo, que ya tienen años en la comunidad, porque primero para registrar en Registros Públicos necesitaban gente, entonces se ha tenido que acoger a esos colonos para que se junte la cantidad mínima para hacer la inscripción” (A.A, Huacaria, junho, 2012).

Os colonos registrados como *comuneros* vão ter os mesmos direitos sobre a madeira, mas eles se dedicam mais a suas atividades de agricultura, o seu objetivo de vida é outro. Mas, quando eles solicitam madeira a comunidade lhes ajuda. Mesmo assim, há alguns Wachiperi que pensam que os colonos, apesar do status de *comuneros*, vão continuar tendo uma mentalidade diferente.

2.3.4 Subsistência e outras atividades

As atividades mais importantes em Huacaria são a venda de madeira, o turismo e o artesanato. A agricultura, a caça e a criação de animais (patos, galinhas, peru) são para o consumo familiar.

Eu estive hospedada na casa de uma *comunera*, de mãe machiguenga e pai wachiperi. A família dela é a mais extensa em termos de número de parentes e casas. A casa de minha anfitriã (A.S) estava do lado da casa do irmão dela. Neste caso, os alimentos são preparados e servidos na cada dela. Com frequência minha anfitriã recebe suas filhas e seus netos e todos comem juntos.

A dieta wachiperi inclui [aipo] ‘aipim’, sachapapa, unkucha, dale dale, arroz, zapallito, banana, pimenta e às vezes carne seca. As comidas mais frequentes são [muk´wai] ‘rã pequena’, [poyompo] ‘sambaqui’, [mihim] ‘peixe elétrico’, [wapogn] ‘choto⁹⁸’, [shiripe] ‘bagre’. A muk´wai é cozinhada e servida com aipim. A sachapapa ou a unkucha são colocados do lado da lenha para se torrar. O frango e carne se

⁹⁸ Um tipo de peixe.

compram em Pilcopata e são preparados em pacamoto e se serve acompanhado de aipim ou unkucha.

A venda da madeira é a atividade mais lucrativa nesta comunidade já que a agricultura é para o consumo e o artesanato se vende só quando chegam os turistas. O corte de madeira é por família e a quantidade limite se decide em assembleia comunitária. Como em Queros, o tema da madeira é motivo de brigas entre os próprios *comuneros*. Nos anos anteriores a extração da madeira era mais controlada, hoje está aumentando a cada dia.

Frente à extração ilegal na área se estabeleceu como regra tramitar o POA – Plan Operativo Anual. Em julho de 2012 a comunidade estava tramitando essa licença florestal junto com a paca⁹⁹. Uma *comunera* (L.A) me explicou como se tramita o POA:

“A través del INRENA del Cuzco. Hay un consultor que lo hace, entonces la INRENA lo aprueba y ellos vienen a ver si realmente existe árboles o no existe árboles para poder hacer ese trámite del POA (...) No se puede trabajar con cualquier persona, una acreditada a ese trabajo, porque más antes los anteriores jefes habían tramitado y se habían hecho estafar. El estudio está por cancelarse sobre 4300 solamente el expediente técnico y la aprobación, ese dinero sale de la comunidad” (L.A, Huacaria, 2012)

A modalidade de trabalhar a madeira é “*a medias*”. Quando os *comuneros* não têm o capital necessário para trabalhar sua madeira, outra pessoa pode fornecer o dinheiro para que se contrate o serrador para que tire o recurso do mato. O dinheiro é dividido entre a pessoa que investiu e o dono da madeira.

No que se diz respeito à caça, nos últimos anos, Huacaria está atravessando por um problema de escassez de carne da caça devido à exploração excessiva dos recursos naturais por parte dos *comuneros*. Lembro-me que antes de visitar esta comunidade, um *comunero* wachiperi me disse “allá va extrañar comer fruta, no hay. Los paisas todo se ló acaban” (E.A, Queros, junho, 2012)..

Uma liderança wachiperi comentou que a causa principal do problema é a não rotação de áreas cultivadas e a dependência pela aquisição de bens econômicos como roupa, tecnologia e motos. Este fator tem levado os nativos a cortar árvores e caçar nos mesmos lugares

⁹⁹ A venda da paca estava no seu melhor momento. Seu mercado é a cidade de Cuzco onde é usada ao invés do caniço para a construção das casas com gesso.

sem deixar a terra se recuperar:

“como le digo a los amigos ‘hasta la reina hemos comido ya’, ya no hay que procríe shiwairo sachavaca; en este estadio dormía sachavaca, en ese río donde siempre bañan ahí bañaba sachavaca, pero ahora ya no se baña, se bañan los niños; monos, mono choro, martín, otros tipos de monos acá cantidad, pero moto hemos metido” (A.O, Huacaria, Junho, 2012).

Devido à escassez dos recursos, a população precisa se deslocar para muito longe a fim de caçar ou pescar. Os lugares principais para a pesca são o rio *Wakatira* (voz machiguenga que significa queda enganada); o rio Guadalupe, conhecido como *kerogn* (que seca rápido); a boca do rio Amalia, conhecida como *marewë*; o rio Piñi Piñi, conhecido como *manukiae* o rio Tono. Este último não está dentro do território da comunidade, mas é parte do território no qual os antigos andavam.

Outros lugares para a pesca são as [mawë] ‘nascentes’. Aqui temos a nascente *marokia*, conhecida como *wandakmawë*; quebrada central ou *wanopomawë*; nascente Bienvenida ou *trapichemawë* e quebrada surcadera, *ewambehikmawë*.

2. 3.5. Turismo e artesanato

A atividade do turismo em Huacaria está ligada ao Parque Nacional do Manu. Os turistas chegam com um guia particular e pagam o ingresso comunitário equivalente a dez soles e outros quinze para pernoitar.

Tem um lugar chamado *El Tambo* para os turistas montarem suas barracas. A outra opção é fazer um turismo vivencial que consiste em se hospedar na casa de uma família wachiperi ou machiguenga, comer com eles e aprender a cultura. Os guias turísticos levam os turistas para fazer uma trilha até o *Apanekupa* ‘cerro da onça’ ou até o Cerro Alejandro, mirantes de onde é possível avistar o povoado de Patria.

As mulheres machiguengas e wachiperi fabricam cestas feitas com tamiche e pulseiras, brincos feitos com sementes como sara sara e huayruro. O ano passado a DIRCETOUR¹⁰⁰ começou apoiar com capacitações nos rubros de gastronomia e artesanato. As mulheres foram capacitadas durante duas semanas para confeccionar bonecos feitos de

¹⁰⁰ Dirección Regional de Turismo.

tecido. Os funcionários da DIRCETOUR compraram o primeiro lote para promoção dos produtos. Devido ao sucesso a comunidade teve pedidos em quantidades maiores, 20, 30,40 até o máximo de 500. O preço individual por boneco foi de 20 soles.

Dos exemplos etnográficos aqui trazidos pode-se inferir que as comunidades Queros e Huacaria são parecidas e, ao mesmo tempo, diferentes. A articulação dos wachiperi com a FENAMAD não é apenas um recurso institucional, mas uma forma de prática política emergente. Uma característica particular é o fato de que ambas as comunidades, a partir da sua posição relativamente periférica, mostram sua solidariedade assumindo a problemática das outras comunidades mais ou menos distantes (Madre de Dios).

As mobilizações ou protestos incluem também povos indígenas diferentes com os quais compartilham o território. Este ponto é de grande interesse tendo em vista a conjuntura política do território wachiperi. Em Cuzco confluem o corte ilegal de madeira, a caça indiscriminada, a política de conservação, a migração de regiões vizinhas e a sobreposição de ANP (áreas naturais protegidas) a territórios indígenas. Não obstante, em Madre de Dios, a problemática se agrava cada dia mais por causa da mineração informal, as concessões por parte do governo de lotes de petróleo que se sobrepõem a ANP e os impactos da *carretera interoceânica*¹⁰¹.

Em suma, os Wachiperi de Queros e Huacaria se articulam social e politicamente como povo Harakbut da parte alta de Cuzco. Mas, em outra escala encontraremos diferenciações particulares relacionadas a laços de parentesco que foram se estabelecendo ao longo do tempo. O próximo capítulo tem como objetivo mostrar articulações entre esse passado de circulações Andes-Amazônia e tempos atuais.

¹⁰¹ A Estrada do Pacífico, também conhecida como Rodovia Interoceânica é uma estrada binacional ligando o noroeste do Brasil ao litoral sul do Peru, através do estado brasileiro do Acre. A parte da Estrada do Pacífico que fica dentro do território brasileiro é identificada como BR-317 enquanto no Peru é chamada apenas de *Carretera Interoceánica*.

Capítulo 3 CIRCULAÇÃO DE IDEIAS E OBJETOS ENTRE OS WACHIPERI

3.1 Tempos Pré-hispânicos

Falar no povo Wachiperi significa falar também em outras populações indígenas como os Machiguenga e os Amarakaeri, com as quais se compartilha um passado histórico de relações com as terras altas. Importante levar em consideração que a etapa da expansão Inca não foi mais que o último episódio de uma história antiga cujas fases são, em grande medida, desconhecidas (Renard-Casevitz e Saignes, 1988, p. 17). Estes autores apontam que com o surgimento da cerâmica foi possível descobrir inter-relações entre Andes-Amazônia.

A cultura Huari¹⁰² é um exemplo destas redes de interconexões. Esta cultura precisou de terras agrícolas e madeira no final do seu apogeu e acabou por procurando-as em terras amazônicas. Os indícios sobre a iconografia gravada em objetos indicam que a selva teve um papel ativo nas representações do império e nos intercâmbios econômicos: as penas, peles, algodão, madeira, plantas, guizos e graus subiam a serra, enquanto o metal e as pedras semipreciosas, tecidos e lã desciam a selva (Renard-Casevitz e Saignes, 1988, p. 26-27).

Os Machiguengas são descendentes dos chamados Arawak pré-andino que estiveram envolvidos desde a pré-história em trocas intensivas e numerosas com outros povos. Llosa e Nieto (2003, p. 51) apontam que entre os séculos IV e IX da nossa era os proto-Arawak ocupavam o rio Ucayali, mas depois foram expulsos por povos da família linguística Pano. Sem terras, se viram forçados a conquistar novos territórios nas bordas da selva entre os atuais departamentos de Huánuco e Madre de Dios.

O petróglifo Pusharo¹⁰³ localizado entre as bacias dos rios Alto Urubamba e Alto Madre de Dios constitui uma das expressões mais interessantes da cultura dos povos proto-Arawak. Infelizmente não se conta com estudos arqueológicos especializados que pudessem sugerir uma época aproximada em que este petróglifo foi trabalhado. No entanto, a narrativa oral machiguenga conta que esse petróglifo foi obra de um personagem mítico chamado Chaingabane (Llosa e Nieto, 2003, p. 53).

¹⁰² Para maior informação ver *Al Este de los Andes*, 1988.

¹⁰³ Este petróglifo está localizado na margem direita do rio Palotoa no vizinho departamento de Madre de Dios.

Existem outros petróglifos gravados em uma pedra enorme chamada em língua indígena *Hignkiori*¹⁰⁴. Esta pedra está localizada à margem direita do rio Queros e é utilizada como atrativo turístico embora não esteja oficialmente reconhecida como parte do território wachiperi. O *Hignkiori* foi descoberto pelo padre Álvarez (1942) quem iniciou a missão evangelizadora entre os Wachiperi em 1940. Depois, em 1967, chegou o antropólogo Califano acompanhado pela arqueóloga Distel para realizar estudos sobre o horizonte mítico dos Wachiperi, Amarakaeri e Zapiteri (Reiner, 2009, p. 1-2).

Até agora o estudo de Distel, publicado na Universidade de Cuyo na Argentina, é o mais completo. Rainer (2009) aponta que a área onde estão localizados estes petróglifos foi ocupada desde tempos imemoriais pelos Wachiperi, os quais tinham contatos esporádicos com os povos andinos e depois estabeleceram relações mais contínuas com os Incas.

Vega Centeno documenta os petróglifos de Pusharo e Hignkiori em 1996 e sua interpretação dos gravados fala de uma linguagem simbólica com significado espiritual cujos autores teriam sido povos amazônicos (Reiner, 2009, p. 6).



Figura 10. *Os petróglifos de Hignkiori, localizados no rio Q'eros. Disse-se se que o Inca realizava viagens longas desde Cuzco para visitar esta pedra. Foto tirada em Queros, junho 2012.*

¹⁰⁴ O Hignkiori constitui o único sítio rupestre na parte de Cuzco.

3.1.1 O oráculo *Hignkiori* e suas relações com o *Hignkishapo*

As histórias wachiperi relatam uma espécie de oráculo amazônico, a pedra *Hignkiori*. Aparecendo dentro das histórias wachiperi como um oráculo amazônico interconectado com outras [*amana*] ‘pedras’ localizadas dentro do território das duas comunidades, a pedra, segundo um líder espiritual wachiperi, era considerada o umbigo da Amazônia. Uma espécie de pai que dizia o que as outras pedras *Amana* e *Watikari*, consideradas braços, tinham de fazer.

O rio Queros era considerado como a força de energia da água pelo fato de o *Hignkiori* estar próximo. Junto a este rio estavam os rios Piñi Piñi, Tono e Pilcomayo encarnando as três energias: universo, a terra e a floresta.

Conta-se que devido aos poderes do *Hignkiori*, o Inca, conhecido pelos wachiperi como *wachiwei*, viajava desde Cuzco para consultar sobre as diferentes atividades, como o corte das pedras nas ruínas de Sacsayhuaman e Machu Picchu. O Inca passava por Paucartambo e chegava até Intihawanaku, atualmente *tres cruces*, lugar onde invocava a energia amazônica para ter certeza da sua visita ao *Hignkiori*.

“Después (el inca) bajaba por todo ese mirador y llegaba dentro de un mes. Cuando recién la luna está nueva, desde ahí tenía que llegar cuando la luna está en el medio y de ahí, según decían, se producía las figuras para que la luna alumbrase y las piedras comiencen a figurarse, si este año es bueno o es malo, si va haber o no va haber guerra. Eso significa las figuras de la piedra del *Hignkiori*. Inclusive nosotros sabíamos que iba desaparecer un pueblo y al final de cumplió, la muerte de los orejones (primer poblado de Chontachaca)” (A.O, Santa Rosa de Huacaria, 2012).

Um interlocutor me relatou a história de um guerreiro que foi envenenado pelos [*bayeri*] ‘inimigos’. O homem estava bêbado e foi cantando até o *Hignkiori*. Quando chegou viu uma espécie de porta na pedra e uma moça que lhe disse “si te han hecho tomar , entra, toma masato, después arrojas”. E assim o homem foi curado. O mesmo interlocutor afirma os poderes do *Hignkiori*: “El *Hignkiori* tenía poder, respondía las preguntas de los guerreros. Cuando iban a la guerra ellos preguntaban si iban a triunfar y la roca contestaba y acertaba” (A.L , Pilcopata, 2012)

Existe outra *Amana* no rio Sabaluyoc. Diz-se que ela também

tinha poderes parecidos com o Hignkiori. Lyon (1967) nos oferece uma pequena descrição:

“There was an oracle whose name was Amana in the form of a huge Boulder on the upper Rio Sabaluyoc. The rock could talk and answer questions, both giving advice and predicting future events. Unfortunately, the rock was bewitched by a man who became angry when it would not answer his questions and now is unable to talk. This event took place within the memory of the oldest Wachiperi. Questions addressed to the oracle had to be sung” (Lyon, 1967, p. 37).

Na comunidade Santa Rosa de Huacaria existem duas Amanas que são tratadas com respeito. A primeira é chamada em língua machiguenga “*Parenti*”, os Wachiperi a conhecem só como *Amana*. Mas ambos os povos a consideram uma pedra de produção porque sempre que eles falam para ela a pesca ou a caça tornam-se produtivas.

A outra Amana está localizada no rio Piñi Piñi. Os Machiguenga têm grande respeito por ela e nas suas viagens de barco costumam sempre pedir permissão para evitar infortúnios. Até os anos 90, segundo meus interlocutores, os Machiguenga e Wachiperi de Huacaria costumavam visitar seus amigos na comunidade de Mameria de onde voltavam trazendo crianças mulheres que tinham lhes sido entregues. Eles, em troca, tinham de abrigá-las e depois podiam fazê-las suas mulheres. Um wachiperi me relatou:

“Cuando traías una chica tenías que pedir permiso. Una vez cuando los paisanos machiguengas habían bajado, se voltearon en el rio Piñi Piñi. Cuando me dieron a mi esposa Marisa, que era bebita, me dijeron que tenía que pedir permiso a la roca en dialecto, sino ella podía morir después” (A.L. Pilcopata, 2012).



Figura 11. Amana conhecida como “pedra caveira”. Localizada no rio Piñi Piñi. Foto tirada em maio de 2012.

3.1.2 Os Wachiperi e os povos vizinhos

A família linguística Harakbut está composta por vários povos relacionados entre si pelo mito de origem Wanamei: Arakbut (Amarakaeri), Arasaeri, Sapiteri, Pukirieri (Amaiweri), Toyeri e Wachiperi. Uma característica destes povos é o sufixo *-eri* que significa “gente de”, uma espécie de referente geográfico.

O território dos povos harakbut de Madre de Dios estava rodeado por outros povos vizinhos pertencentes a três famílias linguísticas: a família Pano, conformada pelos Amahuaca e Yaminahua; a família Tacana, conformada pelos Ese Eja e Iñapari e a família Arawak, conformada pelos Machiguenga e os Piro (Gray, 1986, p. 27).

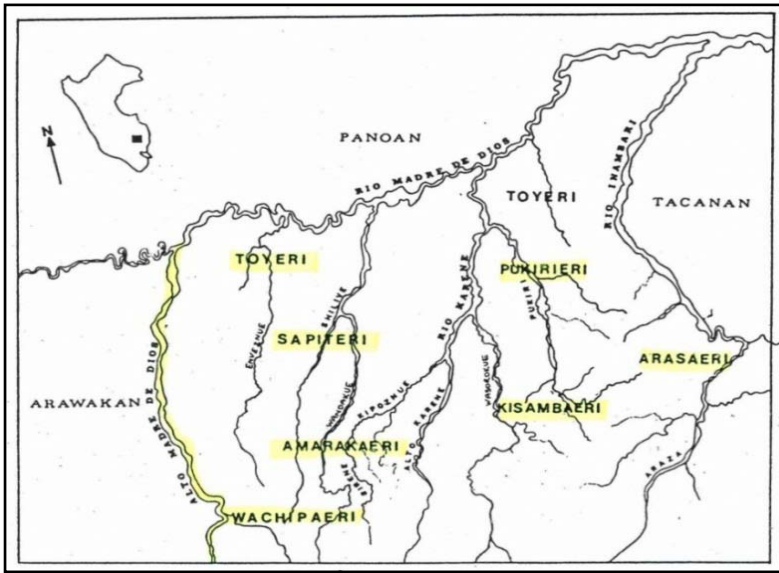


Figura 12 Mapa de Madre de Dios com a distribuição tradicional do povo Harakbut. Fonte: Gray, 1986.

Califano (1982) descreve os diferentes povos Harakbut, sua localização, que responde à dinâmica momentânea, e faz uma aproximação das relações que estabeleciam entre si.

a) **Os Arakbut.** Conhecidos também como Amarakaeri, são o grupo mais representativo e numeroso entre os Harakbut. O primeiro contato com o homem branco foi em meados do século passado, entre 1940-1951 (Alvarez, 2012).

Sobre a denominação Amarakaeri se tem várias explicações: para os padres Alvarez e Barriales seria uma palavra toyeri e sua justificativa estaria na história de um homem que matou outro homem e a sua mulher por ciúmes. O assassino teve que fugir até o cerro chamado *Amara*.

Em outra versão wachiperi, os Amarakaeri teriam atravessado por dois momentos na sua dinâmica de deslocamento. Antes do contato com o padre Alvarez (1951), eles viviam nas quebradas do cerro Zapite e tinham enfrentamentos com os habitantes dos rios Karene, Shiréne e Nawéne, os atuais Zapiteri. Depois que estes últimos foram derrotados e deslocados até o rio Colorado pelos Wachiperi, seus adversários tradicionais, os Amarakaeri começaram a descer progressivamente do

cerro Zapite procurando melhores possibilidades para a agricultura, a pesca e a caça. Foi neste momento que os Amarakaeri ocuparam diferentes rios e adotaram distintas denominações¹⁰⁵ como: Kipudnwéri, Kipundiritéri, Wakütaneri, Xingtapéri e os Kotshimbéri.

b) **Os Araseri.** Este povo estava assentado ao longo do rio Inambari, considerado dentro da geografia mítica como Arasa “o pai de todos os rios”. No momento em que o padre Pio Aza realiza os seus estudos linguísticos, este povo era formado por aproximadamente seis famílias. As principais causas para esse número reduzido de população, segundo o missionário, teria sido a depredação dos caucheiros na procura de mão de obra e as guerras com o povo vizinho Huarayo (Califano, 1982, p. 66).

Os Arasaeri limitavam ao norte com os Toyeri com os quais se relacionavam de modo hostil e outras vezes estabeleciam amizade. A oeste limitavam com seus inimigos os Zapiteri e ao sul, com os Huarayo, povo de língua e cultura diferente. Com eles também sua relação estava caracterizada por conflitos. No entanto, os registros sobre esta variedade dialetal são dispersos e requereriam um estudo mais específico.

c) **Os Wachiperi.** Os antecessores dos Wachiperi se subdividiam em três grupos: os Wachiperi-Wakütaneri, ao sul do vale de Kosñipata, os Wachiperi-Newahoriéri, a leste, e os Wachiperi-Toyeri, ao norte. Os limites do território wachiperi podem ser traçados da seguinte maneira:

“(…) por el sur hasta la línea arbolada que recubre la vertiente oriental de la cordillera de los Andes en donde destaca el cerro Tres cruces llamado Xawáwa. Al oeste, el borde de las serranías boscosas que, elevándose sobre el valle de Kosñipata, dividen las aguas que descienden hacia el Urubamba. Al norte, el caserío de Atalaya y siguiendo por el este la cresta de la serranía que separa el río Carbón. (...) Los Huachipaire lindaban por el sur con los indígenas Keros, habitantes de las alturas de Paucartambo y con los Incas que habían penetrado por esa dirección durante sus intentos de dominar el valle” (Califano, 1982, p. 68).

No começo as relações entre os Wachiperi e Machiguenga eram conflitivas. As correrias wachiperi tinham por objetivo roubar mulheres (Lyon, 1967). Uma Machiguenga relatou sobre o tempo em que

¹⁰⁵ Para maior informação ver Califano (1982).

Wachiperi tinham guerras não apenas com os Amaraeri, que ela identifica como Mashco, mas também com os Machiguenga.

“A nosotros (Machiguenga) también no nos dejaba ver, dice, cuando se peleaban nos mataban. A poco poco, uno de ellos ha llegado a vivir con una Machi¹⁰⁶, han engendrado hijos. Dai lo han paralizado de matar diciéndole: ‘Si no quieres ver a los machis, están matándolos, no los dejan conquistar con nosotros. Debes matar a tus hijas que has engendrado con la machi, entonces para poder matarlos’” (A.A, Pilcopata, 2012).

Houve empréstimos da cultura machiguenga, por exemplo, o costume de usar a Ayahuasca, o uso do tambor como instrumento musical para acompanhar as canções e algumas narrações (Lyon, 1967; Califano, 1982).

Os Wachiperi também mantinham boas relações com os Toyeri. Essas relações terminavam também em intercassamentos. A fama dos Toyeri de excelentes xamãs “seem to have performed most of the magic needed by the Wachiperi” (Lyon, 1967, p. 25).

As relações entre Wachiperi e Sapiteri eram conflituosas. Porém, os intercassamentos mudaram a situação: “Cuando las mujeres wachiperi se enojaban con sus parientes abandonaban resentidas el valle de Kosñipata e buscaban amparo entre los Sapiteri, quienes no dudaban en hacerlas sus esposas. Los Sapiteri también tenían esa costumbre” (Califano, 1982, p. 70).

d) **Os Toyeri.** O etnônimo Toyeri, escrito às vezes Toyoeri, significa “aqueles que moram águas abaixo” (Califano, 1982; Gray, 2002). Os Wachiperi e os Toyeri estabeleciam uma linha fluvial não ininterrupta que começava no rio Keros e continuava até o rio Alto Madre de Dios. Este conjunto recebia o nome de *Eori*. Por esta razão os Toyeri são considerados também como Eurieri. Este povo mantinha relações positivas com os Wachiperi.

Os Toyeri se relacionaram com os Machiguengas nos arredores de Pantiacolla; com os Piro, nas cabeceiras do Manu e, mais tarde, com os caucheiros que vinham da bacia do Ucayali. Os Toyeri foram alguma vez o povo Harakbut mais numeroso, mas infelizmente a época do caucho trouxe para eles consequências negativas: a maioria deles morreram durante essa época como consequência de doenças,

¹⁰⁶ Diminutivo de Machiguenga.

assassinatos e escravidão (Gray, 2002, p. 39).

A localização dos Toyeri na cabeceira do Manu definiu uma espécie de fronteira elástica com os Yine, povo Arawak:

“La Localización de los Toyeri y Yines, así como con los ‘Mashco Piro’ estaba en diferentes partes del río Manu en diferentes momentos. Se trasladaban constantemente de un lado al otro. Cuando había conflictos, avanzaban o se movían a otras partes. Algunas veces quedaban espacios desocupados, hecho que permitía la reproducción de sus recursos de caza” (Alvarez, 2012, p. 155).

Em Queros conversei com um Wachiperi cuja mulher era Amarakaeri. Ele morou dez anos na missão de Shintuya, tempo em que aprendeu algumas canções intituladas “Baerita”, “Tombahoya” e “Iwande”. A primeira canção fala sobre as guerras entre Wachiperi e Sapiteri no rio Istare. A segunda fala das viagens que faziam os Wachiperi aos povos da parte baixa de Madre de Dios. A última canção é de origem toyeri e remete àquelas festas de masato, nas quais um homem bêbado agradece à dona do masato, se despede e vai embora cantando.

e) **Os Sapiteri.** Califano (1982) ressalta o ethos guerreiro deste povo que habitava os rios Shirinéri, Nawéne e Colorado ou Karene: *“Son gente alegre e parece que en su estilo de vida tradicional, las ocupaciones más importantes eran la preparación periódica del masato para emborracharse e pelear contra sus vecinos”* (Califano, 1982, p. 74).

O nome Sapiteri remete ao cerro Sapite, lugar onde habitavam tradicionalmente. Este povo lutou contra outros povos Harakbut com os quais limitava: os Arasaeri, os Toyeri, os Amarakaeri e Wachiperi. É possível distinguir dois momentos no deslocamento interno dos Sapiteri. O primeiro antes da derrota que sofreram frente aos Wachiperi e o segundo está marcado pelo contato com o padre Alvarez, quem se introduz desde Puerto Maldonado navegando o rio Madre de Dios e o rio Colorado em 1940.

As razões principais da sua devastação populacional foram as doenças de varíola e gripe que se produziram depois do contato com os missionários domínicos e o fato de terem sido deslocados à missão de Kaichihue em 1940. Os sobreviventes, ao redor de trinta, moram atualmente em grupos dispersos voltados à atividade de mineração no

rio Pukiri e nas comunidades de San José e Boca Ishiriwe (Gray, 2002, p. 38).

f) Os **Kisambaeri/Amaiweri**.

Este povo é um dos mais reduzidos. Ocupou um afluente do rio Karene chamado Wasorokwe. Os poucos dados que se tem até agora falam que os que sobreviveram às epidemias de varíola e gripe, moram junto com os Sapiteri no rio Pukiri e nas comunidades de Shiringayoc e Boca Ishiriwe, departamento de Madre de Dios (Gray, 2002).

3.1.3 Sobre os *Bayeri* e o *Waiwë* “rio dos ossos”

Os povos Amaraeri, Wachiperi e Sapiteri se distinguem de outros por ter um passado caracterizado por enfrentamentos com os outros povos vizinhos. Estes enfrentamentos têm sua origem nos anúncios do tempo da árvore Wanamei.

Naquele tempo mítico se estabeleceu não apenas que os homens se matassem entre si, mas também se revelou a causa concreta: o desconhecimento do pacto ancestral de entrega dos artefatos de [*shiro*] ‘metal’ por parte dos *amiko*. Estes enfrentamentos não se limitariam ao emprego das armas, mas também a bruxaria através dos cantos eshuva para potenciar o poder das flechas (Califano, 1985).

Os enfrentamentos entre os Wachiperi e outros povos vizinhos ainda está presente na memória dos Wachiperi mais antigos de Queros e Huacaria:

“De la guerra siempre ha habido porque en esta cuenca, principalmente en el río Sabaluyoc, había bastante pez. La parte Waisampilla, Queros arriba, era abundante animales y más que nada el sábalo y el boqui chico. Entonces por eso, dice, venían también los de la parte de abajo, los de Madre de Dios, los sapiteri, los toyeri y los yines” (E.N, Pilcopata, junho, 2012).

A boca do rio Istare é um referente importante nas narrativas e serve para se lembrar das lutas entre os antepassados wachiperi e seus inimigos Sapiteri:

“Los Wachiperi estaban dispuestos en posición de guerra sobre la margen izquierda del río Sabaluyoc y los Sapiteri en la misma boca. Situados frente el frente comenzaban a insultarse señalando los defectos físicos recíprocos y después lanzaban sus flechas. El combate terminaba cuando uno de los bandos conseguía arrear al

otro como una tropa de chanchos, así como había pasado en el embayóro o sueño. No se abandonaban los cuerpos, estos eran recogidos pelos respectivos bandos e no se tomaban prisioneros. Em el mismo lugar se pactaba la otra guerra” (Califano, 1985, p. 16).

No começo da década de 1940 os Sapiteri foram finalmente derrotados pelos Wachiperi. O ataque às casas comunitárias dos Wachiperi era permanente, razão pela qual os habitantes de todo o vale de Kosñipata não hesitavam em unir forças contra os Sapiteri. Aquela guerra teve como cenário principal a desembocadura do rio Istare. Lá se produz tantas baixas no bando sapiteri que as águas do rio Sabaluyoc ficaram vermelhas e devido à quantidade de ossos espalhados na água, o rio foi chamado *waiwë* ou rio dos ossos. Não obstante, o acionar dos Wachiperi não teve limites: invadiram mais além da desembocadura do Istare, passaram ao rio Shiréne, perseguindo aos Sapiteri.

Dizimados pela invasão dos belicosos Wachiperi e para evitar sucumbir de vez, os Sapiteri tentaram uma aliança com os Toyeri. Califano (1982) nos oferece uma descrição deste evento:

“Um intento de paz estuvo a cargo del último wantopa o jefe sapiteri. Para conseguir esse objetivo tuvieron que someterse a um castigo especial. Después de um masato que se dio de acuerdo con las reglas toyeri e una vez que ambos bandos se emborracharon completamente, los Toyeri sometieron a sus futuros aliados a un castigo corporal(...) Los Sapiteri soportaron la humillante prueba” (Califano, 1982, p. 79).

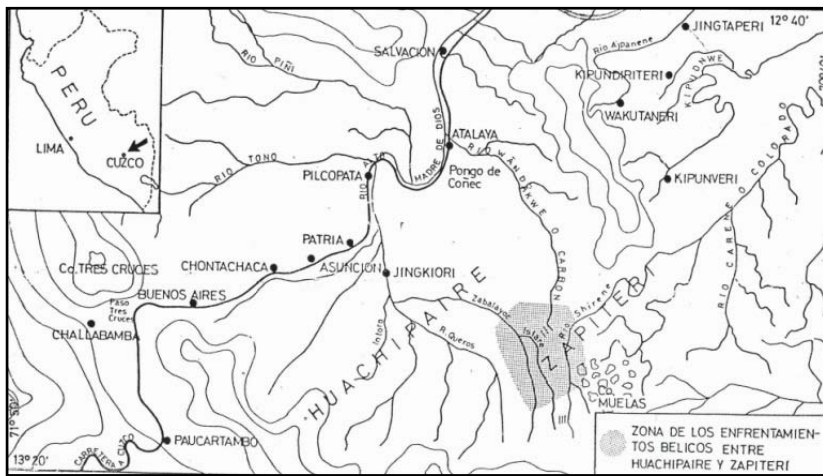


Figura 13. Mapa que indica o lugar dos enfrentamentos entre Wachiperi e Sapiteri. Fonte: Califano, 1985.

3.2 Os habitantes do Piedemonte oriental e os Incas

O Piedemonte foi cenário de diversas experiências sociohistóricas entre os povos locais, os Incas e, posteriormente, os espanhóis. A visão inca sobre os Anti não se limitou ao seu afastamento ou negociação. Os Anti mantinham em grande parte sua autonomia e seu mistério devido a vários fatores: a extensão dos seus territórios, a diversidade de suas sociedades, sua amizade ou sua rivalidade. Mas, ao mesmo tempo, estavam relacionados com os Inca devido ao tráfego de bens e poderes: “o que lhes era negado enquanto ‘selvagens’ no nível das técnicas, da ordem social, a civilidade, lhes era restituído no nível dos seus poderes mágicos e xamanicos” (Renard-Casevitz e Saignes, 1988, p. 39).

A expansão do império inca vai estabelecer uma nova fase de relações entre as sociedades das terras altas e baixas. As informações recolhidas nas crônicas sobre os Incas e sua expansão oferecem dados sobre os territórios de borda de selva e selva que se difundiam para além de Paucartambo.

O império incaico estava dividido em quatro setores: collasuyo,

Chinchaysuyo, Contisuyo e Antisuyo¹⁰⁷. Este último “abarcava os territórios que se espalhavam ao noroeste da cidade, em direção ao povo de Paucartambo, incluindo os cocaís que os Incas ganharam nas cabeceiras do rio Alto Madre de Dios e os que tinham em Marcapata” (Llosa e Nieto, 2003, p. 54).

O sexto Inca, Yaguar Huacac, empreendeu a conquista da montanha entrando pelo Alto Madre de Dios. Este Inca foi enviado por seu padre Inca Roca. A crônica do Inca Garcilazo descreve este evento:

“El príncipe fue con buen suceso hasta el rio Paucartambo e pasó adelante la Challapampa e redujo a los pocos índios que por aquella región encontró. Después pasó a Pilcopata donde mandó ocupara cuatro pueblos (...) De Pilcopata pasó a Hausca e a Tunu, que son las primeras chacras de coca¹⁰⁸ que los Inca tuvieron, aquella planta que los indios tanto estiman” (Garcilazo, 1609, p. 199).

O cronista Pedro Sarmiento de Gamboa fala sobre a expedição que empreendeu o Túpac Inca Yupanqui à área do Alto Madre de Dios. O inca organizou um poderoso exercito e o dividiu em três partes:

“La primera la tomó él e ingresó a los Andes por Aguatona; la otra dio a un capitán llamado Otorongo Achachi, quien ingresó por un pueblo o valle que llaman Amaro y la tercera dio la Chalco Yupanqui que ingresó por Pilcopata. Los tres ejércitos se juntaron tres leguas adentro de la ceja de selva, en un lugar llamado Opatari, desde donde comenzaban las poblaciones de los Andes” (Sarmiento, apud Llosa e Nieto, 2003, p. 56).

A crônica de Sarmiento tem informação sobre as cinco populações que Túpac Inca Yupanqui encontrou nessa expedição: os índios Opatari, os Manosuyo, os Manaries, os Chuncho e os Chiponahuas. De todas elas, apenas três se espalhavam entre os rios Madre de Dios e Manu: os Opatari, Manosuyo e os Chiponahuas.

Os Opatari ou índios Antis, como os qualificou Fray Martín Murúa, ocupavam as cabeceiras do Alto Madre de Dios, em particular as

¹⁰⁷ Os Incas tinham duas entradas á ceja de selva e à selva, ao norte pelo rio Urubamba e ao noreste, os povos de Paucartambo e Challabamba.

¹⁰⁸ A folha de coca foi um poderoso imã que atraiu aos exércitos incaicos aos vales formados pelos afluentes do rio Alto Madre de Dios. De fato, lugares como Challabamba, Avisca, Tono, Pilcopata e Kosñipata são mencionados nos documentos históricos depois que passam a formar parte do Império incaico.

terras banhadas pelos rios Piñi Piñi e Pilcomayo. Os Opatari foram empregados como cocacamayoc, residindo de maneira contínua perto dos cocais de Tono, Toayma e Avisca, a diferença dos serranos Yucay que só iam para semear. (Renard-Casevitz e Saignes, 1988, p. 90).

Estes autores chamam a atenção para o conceito de “conquista” e “tributo” por parte dos Incas para as populações Antis. Tanto quanto os espanhóis tiveram dificuldades para aplicar os modelos militares pouco adaptáveis ao contexto do piedemonte e às sociedades que a habitavam. O que existiu por parte dos Antis para o império incaico foi uma lealdade temporal, uma estratégia político-econômica como contraponto aos objetivos expansionistas:

“Los Antis dejaban a los fronterizos, primeros beneficiarios de los intercambios comerciales, el cuidado de mantener su posición y de asegurar su defensa y su autonomía, más Cuando el imperio expansionista, demasiado fuerte para ser contenido por los fronterizos, amenazaba un vasto territorio o centro vital, se unían confederados interregionales e inter tribales contra el conquistador, dando nacimiento a una identidad común y provisional de agentes de abajo contra los de arriba” (Renard-Casevitz e Saignes, 1988, p. 49).

De outro lado, o termo “tributo”, tal como era concebido no contexto imperial, não poderia ter sido aplicado às populações amazônicas já que não existia uma implantação administrativa efetiva que outorgasse terras ou registrasse pessoas. O termo “resgatar” na sua acepção de “trocar” era diferente do tributo inca ou tributo espanhol e adequado às relações Antis/Incas nas fronteiras livres: o que importava nas trocas era estabelecer laços políticos e culturais, baseados em uma necessidade de prestígio, ao invés de uma necessidade econômica, com exceção dos instrumentos de metal (Renard-Casevitz e Saignes, 1988, p. 51).

A existência dos povos Arawak está comprovada em toda a região de Madre de Dios desde antes da invasão inca, mas, os movimentos autóctones ou forçados destes são desconhecidos em grande parte pelas crônicas que misturam e confundem o Leste e o norte (Renard-Casevitz e Saignes, 1988, p. 90). O que se sabe, por exemplo, é que os Manaries, independentemente das vinganças, preferiam ter às províncias fronteiriças como aliadas antes que inimigas.

3.2.1 Os *amiko wambedn* e os *amiko wakü wambedn*

O termo *amiko* foi registrado pela primeira vez por Torralba (1979) e Califano (1982). Sobre sua origem temos duas versões: para Torralba trata-se de um empréstimo linguístico do espanhol “amigo” e teria surgido durante os primeiros contatos com o branco. A explicação de Califano se relaciona com os tempos míticos da árvore *Wanamei*. Depois que a humanidade descendeu das ramas salvadoras, novas pautas de vida foram estabelecidas:

“Las condiciones ideales para el descenso se dieron una vez establecido el *wámbo éme* o ‘nuevo día’ (...) Cada agrupación daría origen a las diversas parcialidades Mashco y a las dos distinciones con que se reconocen a los extranjeros o *amiko*. Aislado así, cada núcleo humano inició el enuncio de las propias pautas culturales que en el futuro lo distinguirían. Luego se separaron y cada grupo se dirigió a los sitios que tradicionalmente habitarían” (Califano, 1983, p. 744-745).

O fato dos Wachiperi descuidar e esquecer o caráter do dom, entrega dos artefatos de metal por parte dos *amiko*, ou as infrações como a invasão do território e a introdução de doenças desconhecidas seria, segundo os ensinamentos do *Wanamei*, motivo de punição.

Nas tradições wachiperi são relatados dois momentos importantes: a invasão das tropas incas no território, os chamados *amiko wambedn* “os *amiko* colorados”. Estes chegaram com artefatos (facas, machados, agulhas e anzóis) de cor *wambedn* ‘colorado’ semelhante à cor dos seus corpos. Os Wachiperi relacionaram esses objetos de metal com a mensagem do *Wanamei* durante o amanhecer do “dia branco”.

No entanto, estes instrumentos e seus donos foram substituídos pelos *amiko wakü wambedn* ou “*amiko* cabeça colorada” que trouxeram consigo os mesmos objetos. A diferença com os anteriores foi a cor *wakeren* “branca” dos objetos e sua rigidez. Nas palavras de Califano (1982): “*Todo esto conocían los antepasados del Wanamei, como también que los amiko tenían la obligación de entregarles cada cierto tiempo los Siros “metales” e sus derivados*” (Califano, 1982, p. 8).

3.2.2 Os Incas e os povos Harakbut

Os Wachiperi sabiam da existência dos outros povos através das expedições de caça ao longo do seu território, pois, como descreve

Califano: “subiam os abruptos muros da cordilleras até atingir o limite do seu universo, assomando-se, desta maneira, ao mundo dos amiko que ficava mais além do horizonte do Xawáwa. Desde as alturas podiam visualizar todo o vale de Paucartambo” (Califano, 1982, p. 68).

No caso da selva baixa, Madre de Dios, os contatos com os povos da serra aconteciam, mas não de maneira estável. As crônicas narram as expedições dos Incas à selva do rio *Amaramayu* “serpente de rio” (agora Madre de Dios). Os Amaraeri têm varias referencias aos Incas na sua mitologia, conta-se que Manco Inca habitou em uma cova no Alto Ishiriwe, razão pela qual seria responsável de alguns empréstimos culturais como o milho, a *chicha*¹⁰⁹ e os machados (Alvarez, 2012, p. 41). Os machados de pedra e bronze encontrados na região do Karene (Aikman, 1982) indicariam que no passado houve um contato entre serra e selva (Gray, 1984, 1986).

Lyon (1987) estudou a natureza do comércio e a ocupação que aconteceu nas fronteiras do sul do território Harakbut na época dos Incas e chega à conclusão que eles não conseguiram entrar na selva baixa mais além dos cursos navegáveis dos rios:

“Su cultura, incluyendo sus patrones de bienestar, se basaba en la transportación de tierras. El agua fue, y aún es, considerada poderosa y peligrosa. Los Incas pudieron haber ingresado efectivamente en los reinos con agua de la selva baja de tierras planas sólo dependiendo totalmente de sus aliados en canoas, aunque estuvieran dispuestos a confiar el comercio hacia la costa a sus pueblos oprimidos, no es probable que hubiesen basado sus esperanzas de expansión territorial en movimientos que no estaban totalmente bajo su control” (Lyon, *apud* Wahl, 1987, p. 5).

Os Incas, por sua vez, aproveitavam o ouro e a coca procedente da bacia de Madre de Dios. A fonte principal para a mineração aurífera era a área de Carabaya nos vales de Tambopata e Inambari. O trabalho de mineração estava a cargo das comunidades locais de origem andinos e colonos, chamados *mitmaqona*, oriundos de Puno. O cultivo da coca se realizava nos vales de Paucartambo e as Yungas (Yunka) altos de La Paz pelos cocacamayoc e outros colonos (Moore, 2006, p. 17).

Para facilitar a entrada nessas áreas, os Incas construíram

¹⁰⁹ Bebida feita de milho roxo.

caminhos estreitos para os pedestres. Estes caminhos¹¹⁰ conectavam centros importantes na *ceja de selva* com a serra. No sul, o povo andino de Ayaviri era o eixo de uma rede que chegava até a região de Carabaya através de Marcusani, Sandia e Astillero no rio Tambopata. Desde Cuzco, uma estrada ingressava até o vale de Urubamba, enquanto outra conduzia à montanha a leste de Paucartambo (Wahl, 1987, p. 7).

3.3 A época colonial

3.3.1 A lenda do Paitite e os povos indígenas

A época colonial no Peru começa em 1532 quando os espanhóis liderados pelo conquistador Francisco Pizarro invadem o império Incaico. O Inca Atahualpa é tomado prisioneiro e pouco depois os espanhóis tomam controle da região sob o sistema colonial. Após a queda do império incaico o interesse pelos territórios amazônicos diminuiu. De acordo com Califano (1982) dois são os eventos que contribuíram para reviver tal interesse: os rumores acerca de um membro da dinastia incaica refugiado na Amazônia de Cuzco e a existência de fazendas de coca, propriedade de alguns cusquenos, herdadas dos súbditos do Inca.

O primeiro caso chamou a atenção pelo exílio voluntário do Inca Manco II que ia de mãos dadas com suspeitas de deslocamento de tesouros, fato que depois virou na lenda do Paitite. No entanto, essa lenda – que dá vida às imagens de riquezas ilimitadas ocultas esperando serem descobertas – não era mais que a resposta à incapacidade dos espanhóis para desenvolver relações estáveis com a maioria dos habitantes da selva baixa. Esta lenda, pouco conhecida, durante a invasão espanhola, se fortaleceu no século XVII (Wahl, 1987, p. 3).

Durante este período começou a procura pelo ouro para a coroa espanhola na bacia de Madre de Dios através das entradas organizadas por Hernando Pizarro e Pedro de Candia (1537). Wahl detalha 22 expedições realizadas entre 1538 e 1677, que passaram pelo território Harakbut (Wahl, 1995, apud Alvarez, 2012, p. 156).

A mineração aurífera duante a colônia se assentou em Carabaya na década de 1540 e cobrou protagonismo entre 1557 e 1558. A partir

¹¹⁰ O traçado dos caminhos incas que cobriam longas distâncias estava determinado por uma mistura de fatores geográficos e culturais. Os fatores naturais determinantes foram os desertos, os terrenos abruptos, superfícies pantanosas ou úmidas e áreas excepcionalmente altas. As influências culturais mais importantes foram, em geral, áreas de alta densidade populacional e/ou onde se desenvolveram atividades de interesse específico para os Incas: religiosas, militares, administrativas e econômicas (Hyslop, 1992).

de 1545 a área de *ceja de selva* ganha novamente interesse devido à descoberta das minas de prata em Potosí, atual Bolívia.

A folha de coca virou um produto importante porque os trabalhadores das minas produziam melhores resultados no trabalho ao consumir folhas de coca, cuja propriedade era reduzir o cansaço corporal e mitigar a fome. O auge da produção dependia da demanda e dos preços dos mercados regionais e internacionais.

Uma vez que o ouro esgotou os espanhóis encontraram no comércio da coca uma atividade lucrativa, motivo pelo qual se apropriaram dos cocais trabalhados pelos Incas nos tributários do rio Alto Madre de Dios. Durante a colônia a área do Tono, Toayma, Avisca e Kosñipata – vales do espaço que em parte ocupa Kosñipata – foram as maiores produtoras de coca do virreinato peruano (Llosa e Nieto, 2003, p. 35).

A produção de coca aumentou em grande medida porque os espanhóis a vendiam para os mineiros de Potosí.¹¹¹ Este produto foi altamente comercializado e envolvia diferentes pessoas (intermediários, maioristas e comerciantes) que faturavam grandes fortunas. No entanto, os abusos cometidos contra os trabalhadores aconteciam tanto na produção de coca quanto na mineração aurífera. Um dos principais problemas foi a doença conhecida como leishmaniose (Moore, 2006, p. 19).

Algumas autoridades e religiosos conheciam os maus-tratos e a elevada mortandade que produzia o trabalho nos cocais. Por tal razão as autoridades coloniais criaram normas especiais, mas elas foram cumpridas parcialmente. Apesar dos fatos e as denúncias, o cultivo da coca não foi proibido. A primeira razão era que a coca tinha virado um produto indispensável para os mineiros e agricultores andinos e sua produção garantia o comércio com o virreinato:

“La coca era el principal producto de intercambio pues el oro y la plata pasaban por un proceso diferente en su camino a las arcas de la corona. Em la zona andina, donde no había existido el dinero, la coca resultó casi una moneda ya que los índios la usaban para trocar diversos productos” (Llosa e Nieto, 2003, p. 36).

Outro problema que enfrentavam os donos das plantações era o

¹¹¹ A coca produzida na região de Kosñipata era uma fonte principal de 1500 000 libras de folhas que o Cuzco enviava anualmente às minas de Potosí no princípio do século XVII (Wahl, 1987).

contínuo ataque da população indígena da área. Houve tentativas de incorporar a população indígena no trabalho das plantações, mas elas não deram certo. As correrias às plantações por parte dos indígenas foram uma constante no período colonial. Escalante e Valderrama (2000) descrevem a presença do “mata Chuncho”, uma posição criada para proteger as pessoas que habitavam nas plantações. Estas pessoas permaneciam em pé com suas armas cuidando de qualquer ataque surpresa dos indígenas (Escalante e Valderrama (2000), *apud* Tello (2011, p. 74)).

3.4 Tempos da República

Como vimos até aqui, tanto Incas quanto espanhóis souberam utilizar a *ceja de selva* com fins produtivos através do cultivo da coca. No entanto, eles não chegaram a estabelecer povoados importantes e o oriente foi sempre independente de autoridades que não estavam o tempo todo (Llosa e Nieto, 2003).

O período republicano começou em 1821 quando o General San Martín declarou a independência do Peru da Espanha. Este período se caracterizou por uma política dirigida a articular o oriente com o resto do país através de um frente colonizador.

Llosa e Nieto (2003, p. 66) apontam que a falta de interesse dos andinos por trabalhar no cultivo da coca foi propício para que a população indígena local aproveitasse para invadir as fazendas que estavam desprotegidas. Vários autores escreveram sobre os ataques do povo Harakbut às fazendas instaladas em Paucartambo e Kosñipata.

Estes conflitos levaram os fazendeiros a criar um plano de militarização em 1863. O general Göhring (1973) recomendou a necessidade de construir pequenas torres¹¹² e envenenar os rios para expulsar os “selvagens”:

“Estoy convencido que (...) los Huachipaires viéndose tan vigilados y dominados en el territorio, del cual se consideran absolutos dueños, e impedidos en el libre tráfico por el monte e orillas de los ríos (...) evacuarían en el primer año estos territorios para retirarse más al interior donde por el contacto con otras tribus vecinas se consumirían por aglomeración” (Göhring *apud* Alvarez, 2012).

¹¹² No caso dos Ashaninka de Selva Central a ideia foi reconquistar esse território métodos novos, o “*obsequio de herramientas para los campos pacíficos y el uso del cañón para los rebeldes*” (Varese, 2006).

Tello (2010) descreve também que os conflitos nas plantações de cana-de-açúcar durante a época de escassez de mão de obra. A solução para os fazendeiros foi a importação de trabalhadores. Esse foi o caso de Bernardino Perdiz quem comprou setenta famílias borá do rio Putumayo na Colômbia. Mas este contingente de trabalhadores chegou para trabalhar por um período determinado. Quando eles foram embora o problema de mão de obra surgiu novamente. Frente a isso a alternativa foi empregar prisioneiros.

Paralelamente começaram as expedições à Kosñipata. Miller (1836) realiza uma expedição aos vales de Urubamba e Kosñipata. O propósito dele era organizar uma colônia militar à beira de algum rio navegável e se contatar com os indígenas locais para assegurar mão de obra e guias. O informe de Miller contém descrições sobre os cuidados corporais, atividades de subsistência (agricultura e caça), cantos e danças. Dez anos depois, José Domingo Espinar realiza uma expedição aos vales de Paucartambo para coletar informações sobre a hidrografia do lugar e sobre as populações locais que ele cita como Tuyuneris, Wachipaeri, Sirineris, Carineiris, Hechileiris, entre outros. O ataque às fazendas de Paucartambo também aparecem nas descrições.

Em 1873, o engenheiro Göhring e o prefeito de Cuzco, Baltazar La Torre levaram a cabo uma expedição que terminaria com a morte do prefeito às mãos dos Sirineyris. O informe desta expedição contém dados sobre garimpos em Pilcopata, informações etnográficas e linguísticas (um vocabulário) sobre os povos indígenas. Assim, narra-se o primeiro encontro com um *huayri* “chefe” Sirineyri:

“El señor Coronel Prefecto le indicó que era huayri del Cuzco y huayri de los huayris, y que seguiría río abajo. El huayri Sirineyri le contesto que era mucha água más abajo, que no pasase adelante El Prefecto y que le traerían lo que necesitase de comestibles. Efectivamente, volvieron al día siguiente trayendo productos de sus chacras, un mono, un pato domesticado (...) El Prefecto les regalo cuchillos y empezó a establecerse un poco más de confianza”(Göhring, 1873, p. 330).



Figura 14. Primeira fotografia dos Wachiperi tirada por um membro da expedição de Göhring e La Torre (1873). Foto do arquivo da prefeitura de Paucartambo (em Hostnig, 2008).

3.4.1 O boom do caucho, a febre do ouro e a evangelização

Por volta de 1870, a produção de coca em Kosñipata diminuiu e as fazendas ficaram praticamente abandonadas. Os indígenas aproveitaram as circunstâncias e recobram o controle do território. Mas a tranquilidade não durou muito tempo.

O século XIX, conhecido também como o século da revolução industrial e do capitalismo, teve uma forte influência na economia peruana. Nas primeiras décadas deste século os países da bacia amazônica, à exceção do Brasil, começaram a se constituir como repúblicas. As visões de progresso da Europa e dos Estados Unidos foram adotadas pelas elites dominantes dos novos países (Chirif, 2009, p. 13).

No Peru, o primeiro governo de Ramón Castilla promoveu a

navegação pela Amazônia e a imigração estrangeira¹¹³ (Alvarez, p. 2012). A selva era imaginada como terras potenciais para a extração de recursos naturais e cujos habitantes não passavam de “tribos bárbaras”. Chirif (2009) considera o *boom* caucheiro como um dos maiores processos históricos que reconfiguraram a região amazônica em termos de desaparecimento físico de inúmeros indígenas seja por doenças, chacinas ou deslocamentos forçados. Este autor aponta duas áreas que foram impactadas:

“Las cuencas del Urubamba y Madre de Dios, en el sur; y la (zona) comprendida entre el Putumayo y el Caquetá, en el norte. *En la primera, a pesar de que su impacto sobre la población indígena fue brutal, la extracción duro poco tiempo a consecuencia del naufragio y muerte de Fitzcarrald (...)* En el norte fue distinto, ya que la explotación cauchera se prolongó tres décadas. La cabeza visible de este proceso fue Arana” (Chirif, 2009, p. 18. Grifos meus).

Fermin Fitzcarrald¹¹⁴ foi um dos primeiros caucheiros em chegar à área do Manu em 1888. Naquele tempo trasladar o caucho de Madre de Dios era difícil e demandava um custo alto. Fitzcarrald conhecia bem as terras do rio Urubamba e soube pelos indígenas que ali habitavam que existia uma forma fácil de chegar até Madre de Dios através de um afluente do Urubamba. Assim, em 1890, com apoio dos Piro, o caucheiro descobre uma nova rota entre os rios Serjali e Cashpajali, conhecido na história como o *Istmo de Fitzcarrald* (Llosa e Nieto, 2003, p. 90).

Esta rota beneficiou o comércio do caucho e provocou, por sua vez, a chegada de mais caucheiros que ocuparam as terras dos indígenas a procura do “ouro preto”. Não obstante, existia um problema maior: falta de mão de obra local. Os caucheiros se viram, portanto, na obrigação de deslocar pessoal da serra e outras partes da selva.

Outra forma de incrementar a mão de obra nas barracas de caucho foi aproveitar a rivalidade de alguns povos e fomentar as

¹¹³ Apesar dos esforços do Estado os resultados não foram significativos em números de imigrantes. As colônias de Tiroleses e Alemães assentados em Pozuzo e Oxapampa (Selva Central) são as mais significativas.

¹¹⁴ Este caucheiro massacrava centenas de Toyeri. Aqueles que conseguiram sobreviver fugiram e se internaram nas cabeceiras dos rios Karene e Shilive (Gray, 1986).

*correrias*¹¹⁵. A parte baixa de Madre de Dios se transformou em um centro para a captura e venda de escravos. Em 1903, o primeiro comissário de Madre de Dios, Juan S. Villalta escrevia no seu memorial ao Supremo Governo:

“Tráfico de salvajes. Costumbre inveterada há sido em algunos industriales del Bajo Madre de Dios (y el Alto también, puedo añadir) al surcar los afluentes de este rio, a viva fuerza, extraer a los Chunchos que lo habitan para comerciar con los que quedan vivos, vendiéndolos al precio de 200 ó 400 soles cada individuo (...)” (Barriales, 1973, p. 10).

Apesar das denúncias do comissário Villalta o tráfego de indígenas não se interrompeu já que se tratava de uma região afastada da capital. O vale de Kosñipata era cenário do trânsito de mercadoria e de trabalhadores às barracas instaladas nos rios Madre de Dios e Manu. O cauchero mais importante do Manu foi Bernardino Perdiz quem se instalou estrategicamente na fazenda “Villa Carmen”, atual propriedade de ACCA. Por conta da atitude belicosa dos Wachiperi, Perdiz terminou contratando entre seus trabalhadores população shipiba e asháninka (Rummenholler, Cárdenas, 1991, p. 286-287).

No entanto, uma *comunera* de Huacaria alega que a população de Amalia não trabalhou para os caucheiros. Ela assegura que os trabalhadores chegavam da serra. O que existia era uma relação de favores: a família dela morava em Amalia e, às vezes, hospedava a um cauchero apelidado Martinez. Em troca, ele lhes entregava arroz, roupa, panelas e machados.

“Ellos (caucheros) llevaban al Cuzco pues señorita, quedaba todavía en el pueblo. Bolsas de jefe tenían ahí amarrado, cargando, corriendo, corriendo venían. Esas bolsas de jebe de tarega, creo lo hacían, lo cocían redondo su pote. En ahí lo bañaban a la bolsa con azufre, bolsas de caucho hacían. Con azufre lo hacían hervir, lo bañaban a la bolsa, ya no pasaba agua; eso lo amarraban con jebe duro. Cargando lo traían, como sacos de papa así traían el caucho” (A.A, Pilcopata, junho, 2012).

No que remete à febre do Ouro, o primeiro assentamento de mineiros auríferos na área de Madre de Dios ocorreu nos anos 30. Os

¹¹⁵ Os patrões entregavam escopetas aos indígenas e estes deviam pagar com escravos. Para isso realizavam-se incursões violentas contra outros povos indígenas. Esta cadeia foi parte importante do programa de Fitzcarrald.

mineiros entraram no território harakbut através do rio Inambari e uma vez estabelecido os primeiros contatos com os indígenas invadiram outros rios (Pacuri, Moore, p. 1992). A demanda pelo ouro começou baixar durante a segunda guerra mundial, o que, de fato, facilitou também a entrada de aventureiros em busca deste recurso.

Seu valor começou aumentar no mercado mundial em 1973. Na mesma data, o Banco Mineiro do Peru estabeleceu sua agência na desembocadura do rio Karene e em outras localidades. O Estado incentivou a mineração aurífera através de subsídios durante os anos 70 e finalmente o Banco Mineiro realizou os estudos técnicos. Mas esta situação mudaria com a Lei de Promoção Aurífera em 1978. (Pacuri, Moore, 1992, p. 5).

A final do século XIX, o Vaticano aprovou a formação de três *prefecturas apostólicas*¹¹⁶. Os missionários domínicos receberam a *prefectura* de Urubamba, que incluía o Manu e Madre de Dios. Os missionários¹¹⁷ compartilhavam com os caucheiros, o interesse de “civilizar” e “cristianizar” os indígenas “selvagens”.

Os domínicos entraram em Kosñipata em 1902 e se instalaram em uma fazenda do rio Pilcopata com o objetivo de evangelizar os Wachiperi. Devido ao pouco sucesso com este povo, os domínicos trasladaram a missão para Boca Manu e centraram seus esforços nos indígenas que trabalhava para o caucheiro Perdiz. (Llosa e Nieto, p. 2003, p. 92-93).

A figura do padre José Alvarez, conhecido entre os indígenas como *APAK-TONE*¹¹⁸, é parte central do trabalho apostólico com os Amarakaeri de Madre de Dios. A diferença dos Wachiperi e Arasaeri¹¹⁹, acostumados com a presença do branco, os Amarakaeri habitavam em territórios afastados e eram temidos pelos outros povos. A expedição Wenner-Gren, em 1940, marcou o começo da aventura missionária com os chamados “Rebeldes Mashco”.

Em 1948 uma epidemia de varíola reduziu a população wachiperi estimada em 500 pessoas, a segunda maior parcialidade Harakbut (Gray,

¹¹⁶ A prefeitura apostólica é um tipo de jurisdição territorial (igreja particular) da igreja católica estabelecida em regiões de missão que ainda não tem se constituído como diocese.

¹¹⁷ A façanha missionária entre os Harakbut pode ser dividida em duas etapas: a primeira entre os Toyeri, Arasaeri e Sapiteri e a chamada “pacificação” dos Amarakaeri com a ajuda dos Wachiperi que serviam de *tradutores*. A segunda etapa foi o estabelecimento da Missão de Shintuya.

¹¹⁸ Em português seria equivalente a “pai idoso”.

¹¹⁹ Alvarez era foi o primeiro missionário em aprender a variedade linguística Arasaeri. Esta vantagem linguística jogou um rol importante para a evangelização com os outros povos.

2002). A partir desse momento a relação com a Missão Batista Norte-Americana foi se estreitando e finalmente os Wachiperis passaram a viver na missão. Naquele momento a missão estava dirigida pelo missionário apelidado el *gringo* Pitman:

“El Pitman le dijo a Barije que lleve a sus paisanos a la misión. Nosotros vivíamos en río Blanco, Benjamín Mareño vivía en el Entoro. Después su papá de la señora Carmen, Francisco Jerehua, ese se fue a llamar o aconsejar Arturo Barije para ir a la misión. Entonces poco a poco, nos hemos juntado. Entonces cada grupo hacía su casa, entonces hemos hecho casa, yo también hecho casita. Primero hemos hecho casa para venir a la misión. Nos dijeron que podíamos sembrar yuca, plátanos (...). Nosotros trabajábamos para nosotros y, a veces, para el gringo. Último hemos trabajado para el gringo. Él nos dama conservas mas bien. A las siete de la noche era la reunión para escuchar palabra de Dios” (E.L, Queros, junho, 2012).

3.5 Tempos Atuais

3.5.1 A questão da governança nas comunidades nativas

Durante o governo de Juan Velasco Alvarado (1974) a comunidade de Queros Wachiperi foi reconhecida pelo organismo SINAMOS¹²⁰ – Sistema Nacional de Apoyo a la Mobilización Social – como organização autônoma com um título de propriedade. Mas, só em 1990 obtiveram o reconhecimento legal e jurídico com o qual se organiza internamente segundo a legislação vigente (Diagnóstico Queros, 2008).

A organização interna da comunidade responde, em parte, a norma implantada pelo estado. A assembleia geral, máxima instância na toma de decisões, é constituída por todos os *comuneros asociados* e em situação ativa. O conselho diretivo comunal, responsável pela direção, administração e representação legal da comunidade, está integrado por um chefe, um secretário de atas¹²¹, um tesoureiro, dois *vocales*¹²² e um

¹²⁰ Este organismo impulsionou o desenvolvimento de organizações camponesas durante a reforma agrária. Na Amazônia impulsionou igualmente cooperativas de produtores e esteve a cargo, como no caso de Madre de Dios, das inscrições e reconhecimentos como comunidades nativas aos assentamentos indígenas locais.

¹²¹ Cada vez que se realiza uma assembleia geral, todas as observações, participações e acordos são escritos em um caderno de atas.

¹²² Relativo à voz. Membros de uma junta diretiva.

fiscal. Além do conselho diretivo, existem outras organizações ao interior da comunidade: o *comité de vaso de leche*¹²³ e a AMAPAF – *Asociación de madres e padres de familia*.

Os Wachiperis combinam elementos formais da legislação peruana com elementos da sua cultura, isto é, a assembleia é o espaço público para as discussões e toma de decisões que inclui àqueles que têm desenvolvido vínculos de parentesco. Os chamados *amiko* que convivem com wachiperi devem passar por provas para serem considerados legal e socialmente *comuneros*: participação ativa nas assembleias e mutirões comunitários.

A base legal que rege a organização comunal está no estatuto comunal, aprovado em assembleia extraordinária em 1995 com o apoio da ONG *Centro para el Desarrollo Indígena Amazónico* (CEDIA). Sua inscrição nos registros públicos em Cuzco ocorreu em março 1996 e segue vigente até agora. Na penúltima semana da minha estadia nesta comunidade se realizou uma assembleia extraordinária para eleger o novo conselho diretivo. O requisito para a tomada de decisões foi contar com mais de 80% de assistência dos *comuneros* inscritos no registro comunal.

A forma de organização comunal em Queros pode ser generalizada para a comunidade de Santa Rosa de Huacaria. Ambas obtiveram o reconhecimento no contexto da reforma agrária e têm um estatuto comunal que outorga direitos e deveres.

Ambas as comunidades formam parte do Consejo Harakbut, Yine, Machiguenga –COHARYMA – com sede na comunidade de Shintuya (Madre de Dios). COHARYMA é uma organização intermediária, criada para defender os direitos das comunidades nativas Harakbut da parte alta (Queros e Huacaria). Por sua vez, a FENAMAD pertence a outra organização indígena de maior hierarquia, a Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana – AIDSESP.

No caso de Queros, as suas relações políticas com FENAMAD não são frequentes. Quando estive em Puerto Maldonado conversei com um dos dirigentes da FENAMAD e ele mostrou seu desacordo a respeito do convênio firmado entre a comunidade e ACCA¹²⁴ porque, segundo ele, esta última persegue interesses econômicos e a conservação foi apenas um pretexto. Um wachiperi explicou que a relação de Queros com a ONG foi uma escolha da comunidade, amparada pelo direito de autonomia. Ele me relatou:

¹²³ Grupo de pessoas responsáveis pela distribuição de leite.

¹²⁴ Asociación para la Conservación de la Cuenca Amazónica

“FENAMAD, en parte es una organización que representa a las comunidades nativas, por ende nosotros estamos afiliados ahí, siempre estamos participando en sus reuniones. Pero últimamente como que la FENAMAD está perdiendo cierta cuestión de liderazgo, se han preocupado más en llegar al gobierno general. Pero igual, la FENAMAD siempre va ser una organización que nos representa” (I.O, Queros, maio, 2012).

A última semana que estive em Huacaria fui convidada para participar de uma assembleia comunal extraordinária cuja agenda estava destinada a apresentar os avanços da solicitação para uma ampliação territorial e a possibilidade de solicitar, como fez Queros, uma Área de Concessão para Conservação. Entre os participantes estavam algumas ONGs como ACCA, CEDIA, o vice-presidente da FENAMAD, o presidente de COHARYMA e o chefe da Concessão de Queros. FENAMAD e COHARYMA chegaram de Madre de Dios para oferecer seu respaldo à comunidade e para apresentar sua proposta de uma Reserva Comunal.

Em 2011 a comunidade de Huacaria solicitou uma ampliação territorial devido às contínuas invasões por parte dos colonos aos territórios dos rios Piñi Piñi e Alto Piñi Piñi, que coincide com os limites da comunidade. Atualmente essa área é parte do território do Parque Nacional do Manu¹²⁵, mas a população machiguenga, segue se deslocando como faziam há anos. Na assembleia os *comuneros* falaram nos “hermanos machiguenga” em contato inicial que sofrem as consequências das invasões de colonos pela parte do rio Alto Piñi Piñi. Um líder comentou: “*los Machiguenga siemprea barcaban todo o territorio, no decian esto es territorio de Madre de Dios o Cuzco y hasta ahora siguen bajando por temporadas para pescar, cazar. Nunca se quedan establecidos em um solo sitio*” (S.A, Huacaria, junho, 2012).

Como a comunidade pertence a Cuzco, a solicitação de ampliação foi apresentada à Agência Agrária de Cuzco. A solicitação foi acompanhada por fotos e denúncias feita contra os invasores. Para acompanhar de perto o processo, os líderes de Huacaria solicitaram apoio à ONG CEDIA para realizar os trâmites, mas como o processo foi devagar, optaram por solicitar o apoio da FENAMAD. Isto causou alguns debates entre os representantes para determinar quem ia liderar a

¹²⁵ Os Wachiperi sempre se referem a essa área protegida como Parque Nacional do Manu. A categoria de Reserva Biosfera do Manu forma parte do vocabulário dos representantes das ONGs conservacionistas.

ampliação comunal. O acordo final foi que FENAMAD como organização indígena devia assumir o controle e que CEDIA apoiaria econômica e tecnicamente

Em respeito ao tema da concessão os motivos também foram as invasões ao Alto Piñi Piñi por meio da comunidade vizinha de Palotoa¹²⁶. Os invasores são colonos assentados em Túpac Amaru e Patria, que caçam para a venda. Neste caso, como a área em conflito pertence a Madre de Dios, os trâmites foram encaminhados ao Governo Regional de Cuzco. A resposta deste organismo foi criar uma Reserva Regional.

Em suma, Huacaria teria três alternativas: uma Concessão para a Conservação com apoio de ACCA, a Reserva Regional ou, como sugeriu FENAMAD, uma Reserva Comunal Wachiperi-Machiguenga. A alternativa da Reserva Regional foi descartada porque como os Wachiperi dizem *“Sabemos que quando es gobierno no mira a los nativos”*.

A Concessão para Conservação não obteve muitos votos, um dos presentes manifestou que o apoio de uma ONG é momentâneo. O chefe da concessão de Queros que tinha assistido à assembleia, convidado pela FENAMAD, contou a experiência de Queros com ACCA. O produto final desse encontro foi optar pela figura da Reserva Comunal Wachiperi-Machiguenga. O representante da FENAMAD fundamentou sua proposta:

“Por experiencia, la figura que más se asemejaría sería que esto sea una Reserva Comunal wachiperi –machiguenga. Las Comunidades tendrían un nivel de participación más activa, a través de un contrato de administración, como la Amaraeri. Para ellos se debe tener la aprobación de las dos comunidades” (M.S, Huacaria, junho, 2012).

Qual seria, então, a alternativa correta para a comunidade de Huacaria levando em conta a situação delicada como consequência de ter seu território superposto por uma ANP. Por que a FENAMAD apresenta o exemplo da Reserva Comunal Amaraeri como uma experiência positiva, se na prática a situação é contraditória.

¹²⁶ Esta comunidade está formada por população machiguenga.

3.5.2 Entre a conservação e a economia

A atividade de conservação no distrito de Kosñipata e, em especial, nas comunidades de Queros e Huacaria, tem uma relação com a exploração do recurso da madeira, a política do governo e a criação do Parque Nacional do Manu¹²⁷.

A construção da estrada Cuzco- Madre de Dios, nos anos quarenta, facilitou a migração de colonos andinos e influenciou para que a madeira¹²⁸ virasse uma atividade lucrativa importante. Espécies como o cedro (*Cedrela odorata*) e a caoba (*Swietenia macrophylla*) eram as mais procuradas na Amazônia peruana. Com o terremoto de Cuzco, em 1955, se produziu o “boom¹²⁹” da madeira que durou até a década dos noventa (Llosa e Nieto, 2003).

Contudo, o ciclo do *boom* da madeira foi menor do que o *boom* do caucho. Seu fim não foi por falta de demanda, mas sim pelas restrições impostas a partir da criação do Parque Nacional do Manu. A valoração da biodiversidade e a necessidade de conservá-la foi uma tendência que surgiu pouco antes da criação desta área. O corte de madeira foi proibido dentro do parque e ficou restringida também para a área de amortecimento. Llosa e Nieto brindam a seguinte informação:

“Gracias a la creación del parque no se llegó a explorar hidrocarburos en la Reserva de Biosfera del Manu (RBM), aunque es bastante probable que en ella existan yacimientos de gas, vecinos al de Camisea. Sólo se han realizado exploraciones en los años 70 en la zona de Patria y luego, en los 80, en las zonas vecinas de la cuenca del Camisea y del Mishagua hacia el Urubamba. Esta última influyó negativamente en la población nativa que recorre cíclicamente el Manu” (Llosa e Nieto, 2003, p. 44).

¹²⁷ O Parque Nacional do Manu se criou em 1973, mas só em 1977 ganha a categoria de *Reserva Biosfera del Manu*.

¹²⁸ No começo o corte de madeira se realizava com serrote e machado. Posteriormente se usou a motosserra e operadores de motosserra. Isso aumentou o problema do desmatamento. As principais espécies que se cortavam foram: aguano (*Swietenia macrophylla* King), cedro (*Cedrela odorata*), caoba (*Swietenia macrophylla*), tornillo (*Cedrelinga catenaeformis*), madeira comum chamada ‘corriente’, entre outros. Essa madeira era destinada para Cuzco, Arequipa e Puno.

¹²⁹ A demanda fomentou a instalação de serrarias à beira do rio Manu.

Depois da reforma agrária em 1970, a maioria das terras ao redor de Pilcopata foram outorgadas a diferentes proprietários. Os empregados¹³⁰ das plantações, por exemplo, adquiriram terras sob o título de propriedade privada, as comunidades indígenas ganharam terras comunitárias e as terras sem dono foram cedidas em concessão.

As concessões foram resultado dos acordos entre o governo e as organizações que solicitaram sua administração com diferentes objetivos. As primeiras concessões foram dadas para a extração de madeira para construção e posteriormente para concessões de ecoturismo e conservação da biodiversidade.

Em 1990 aparece uma nova política mediante a qual o governo alugou grandes extensões de terra sob a modalidade de concessões. Assim, o Estado conservava a propriedade legal da terra, mas ao mesmo tempo permitia seu uso a organizações qualificadas de acordo com os planos de administração e conservação ambiental. A figura da concessão foi uma das principais características da *Ley Forestal y de Fauna Silvestre N.º27308*, criada em 2000. Em 2008 o governo tentou substituir esta lei pelo Decreto legislativo N.º 1090, mas este decreto foi duramente criticado pelos povos amazônicos e foi motivo de protestos a nível nacional (Tello, 2010, p. 161-162).

Desde que começou a tendência por proteger a natureza, a comunidade de Queros terminou por se relacionar com diferentes agentes externos e entidades assistenciais que chegaram à área para fins de conservação.

Em 1990, Queros recebeu o apoio da *Fundación Peruana para la Conservación de la Naturaleza (Pro- Naturaleza)* para o estabelecimento de açudes e jardins para o cultivo de plantas medicinais. No começo de 2000, *El Proyecto de Aprovechamiento y Manejo Sostenible de la Reserva de Biosfera del Manu (Pro-Manu)* trabalhou na comunidade apoiando na elaboração de um plano de administração que incluía um programa de ecoturismo (Tello, 2010, p. 217-218). Posteriormente, em 2007 começaram as negociações com ACCA¹³¹ cuja linha de ação era a conservação da biodiversidade da bacia amazônica.

Até esse momento a maioria da superfície do distrito de Kosñipata tinha sido utilizada com fins de titulação de terras e em outros

¹³⁰ Quando de proibiu a fabricação de álcool de cana de açúcar, muitos fazendeiros tiveram de se desfazer das suas propriedades para pagar as dívidas aos trabalhadores. Muitos deles ficaram com parte das terras dos ex-patrões.

¹³¹ Esta organização ofereceu apoio técnico, administrativo e financeiro para obter a Concessão para Conservação.

casos, mediante concessões florestais beneficiadas pela conjuntura de leis a favor da conservação. A comunidade soube aproveitar esse momento e demandou a INRENA a concessão da área localizada dentro dos terrenos disponíveis do Estado. O processo terminou com a firma do contrato de concessão em 2008. O primeiro capítulo da disposição legal define:

“Las concesiones para conservación son aquellas por las que el Estado a través del Instituto Nacional de Recursos Naturales-INRENA, otorga a un particular el derecho de exclusividad en un área específica, preferentemente en bosques de tierras de Protección para realizar actividades de protección, investigación, educación y gestión sostenible de los recursos naturales” (Disposiciones complementarias para el otorgamiento de Concesiones para Conservación, 2001).

Para cumprir com os requisitos, expediente técnico e plano de administração, a comunidade teve de solicitar ajuda financeira e técnica a ACCA, fato que terminou afetando sua autonomia na governança do território e da concessão onde eles têm apenas um direito de exclusividade. As disposições legais envolvem contradições que podem terminar prejudicando a comunidade. Mas, o direito exclusivo sobre a concessão corre o risco de se perder se (1) o plano de administração é rejeitado ou se (2) a comunidade não cumpre com os compromissos assumidos no contrato. Se isso acontecer no caso dos Wachiperi, o Estado é livre de abrir um novo concurso público e outorgar esta concessão a outro particular.

Por outro lado, parte do território da concessão foi reivindicada como *território ancestral*. Se acontecer um problema legal, a comunidade teria de apresentar um recurso de oposição acompanhado de documentos que certifiquem o seu direito de preexistência. Sob essa condição, a propriedade indígena baseada em normas mítico-religiosas ficaria sem validade.

De outro lado, vemos que a figura da concessão para conservação envolve um jogo político ao interior dela. É uma propriedade pública porque o Estado é quem finalmente adjudica os direitos sobre o território. Os *comuneros* não podem aproveitar os recursos naturais, só podem levar a cabo atividades de ecoturismo ou aproveitamento de produtos diferentes à madeira e/ ou fauna que sejam compatíveis com a conservação.

Portanto, o discurso de conservação dos ecossistemas opaca as

implicâncias políticas detrás dos regulamentos de acesso e uso dos recursos e sobre todo gera complicações na hora que as comunidades nativas queiram fazer uso da sua autonomia para governar segundo seus próprios critérios. Um comunero de Huacaria me relatou:

“Antes una temporada han explotado madera, del 96 hasta el 2003 nadie trabajó madera, hemos prohibido nosotros mismos. Pero han crecido nuestros jóvenes, nuestros niños, uniformes es plata, matrícula es plata, dicen es gratuito pero es mal hablado, tienes que pagar. Entonces de dónde viene, quién trae eso, ¿el profesor, el Estado? ¡Depredando nuestros bosques! Tenemos que pagar, eso no entienden los de Ministerio Forestal. Claro, estaremos, como dicen, territorios del Estado, árboles del Estado, hasta nos tratan de *kuki*¹³²s, ratero. Según ellos estamos robando del Estado, toda la vida el árbol va seguir siendo del Estado, no de Huacaria, de Ramos, de Pacheco, de Solisonquehua, no, del Estado” (A.O, Huacaria, junho, 2012).

A Reserva Biosfera do Manu (RBM) resulta ser também um espaço onde interagem tipos de propriedade: a propriedade pública e a propriedade comunal. Os comuneros de Huacaria aproveitam os recursos naturais e continuam com suas práticas na medida em que estas sejam compatíveis com os objetivos da área protegida estabelecidos pelo governo de turno.

¹³² Termo usado com frequência entre os Wachiperi para se referir aos madeireiros ilegais.

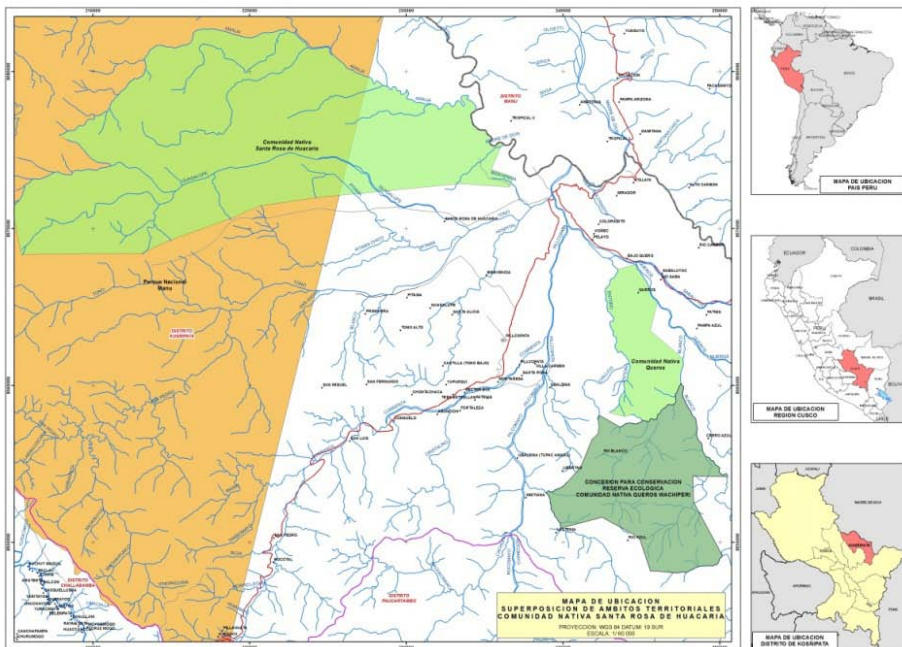


Figura 15. Mapa da superposição da RBM sobre território da comunidade S. Huacaria.

3.5.3 A maratona Andes - Amazônia

Durante minha estadia em Queros acompanhei de perto os preparativos para o evento chamado “*La ultra maratón de los Andes a la Amazonía*” que ocorreu de 23 a 29 de maio de 2012. A iniciativa do evento foi de parte da prefeitura de Kosñipata e contou com o apoio de várias instituições, ONGs, autoridades do distrito e a comunidade toda.

As autoridades consideram que Pilcopata não recebe os benefícios econômicos do turismo apesar de ser a porta de entrada ao Parque Nacional do Manu. Diante disso a prefeitura fomentou o evento da maratona com o objetivo de vender a imagem de Kosñipata ao setor turístico. As comunidades de Queros e Huacaria também aproveitaram o evento para divulgar o turismo vivencial.

No caso de Queros, os preparativos incluíram a construção de oito casas e três banheiros com auxilio da prefeitura. A participação da comunidade foi estabelecida em uma reunião comunitária. Todo

comunero que construa sua casa teria direito a cortar madeira.

Os preparativos começaram em abril. A prefeitura apoiou com 900 soles a cada família e com o transporte dos materiais para construir as casas. A outra parte do orçamento teve de sair do bolso dos *comuneros*. Firmou-se uma ata de compromisso para entregar as casas prontas antes do evento. Por essa razão as famílias se mobilizaram entre Queros e Pilcopata durante quase mês e meio que durou a construção. Todas as famílias contrataram ajudantes para avançar mais rápido. Assim, era comum encontrar um Machiguenga de Huacaria ajudando na construção e na cobertura das casas.

O melhoramento da infraestrutura da comunidade foi visto como algo positivo porque contribuiu a melhorar a imagem da comunidade. Porém, alguns *comuneros* falaram que não fariam isso com as pessoas que voltassem de vez, pois os que moram em Pilcopata não estão acostumados a ficar muitos dias na comunidade. Assim, perguntei para (E.A) sobre as vantagens do evento e ela respondeu:

“No sé si mejorará (la comunidad) porque cada año así decimos ‘hay que esto, hay que mejorar’, no sé, nunca se ha dado (...). Claro que se está mejorando pero no así como nosotros queremos ¿no? que vengan, que estén todos los comuneros. Están haciendo casa pero yo creo, para mí creo que la gente no van a vivir en acá. Después del evento se irán pues (...)” (E.A, Queros, maio, 2012).



Figura 16. Evento da maratona Andes-Amazônia. A comunidade recebeu os maratonistas e prestou homenagens por meio de uma dança. Foto tirada em Queros, maio, 2012.

3.5.4 Entidades financeiras: jogos de interesse?

A comunidade de Queros não só assinou um contrato de concessão com o Estado, mas também, levou a cabo um convênio de cooperação institucional com ACCA (2008- 2013) para cumprir com os objetivos que exigia a concessão. Desta forma, a tarefa dos comuneros se limitou a proteger a biodiversidade biológica das ameaças externas, ou seja, madeireiros informais, caçadores de borboletas e intrusos que invadem a concessão.

Entre os objetivos do convênio com ACCA figura a construção de um centro de pesquisa, mas afinal os direitos de propriedade intelectual devem ser compartilhados: “Los productos, estudios o resultados de las actividades, proyectos, trabajos o investigaciones desarrolladas o ejecutadas al amparo del presente Convenio, constituyen propiedad intelectual de ambas partes” (Convenio Queros –ACCA, 2009).

Produto da parceria entre a comunidade e ACCA se elaborou um plano de administração composto por três programas voltados à (a) proteção e à admiração da área em concessão; (b) pesquisa e desenvolvimento sustentável e (c) uso público através da atividade

turística. Este Plano tem uma duração de cinco anos e requer de um investimento anual de aproximadamente 68,345 dólares o que condiciona à comunidade a depender de alianças ou parcerias.

A relação com agentes externos geraram mudanças significativas que combinaram as expectativas para a conservação ambiental e o desenvolvimento econômico. Assim, o fato de conservar a floresta foi bom para fortalecer a consciência sobre o meio ambiente e o desmatamento ilegal, um ponto a favor da sua subsistência. Já, por outro lado, não controlou o incremento das necessidades pelos produtos do mercado que foram introduzidos de modo gradual na vida diária.

O ano passado ACCA destinou um orçamento de doze mil dólares, por um período de dois anos, para pagar o salário de dois promotores voluntários e do chefe da concessão. Assim também se comprometeu a patrocinar a construção de um albergue turístico com um orçamento de 18 mil dólares. Entretanto, o que existe agora entre os comuneros é um sentimento de insegurança respeito ao futuro da área de concessão. Muitos deles sentem que depois que ACCA teve o apoio da comunidade para se estabelecer legalmente em Kosñipata, o apoio não é mais o mesmo, tem diminuído. Esta ONG comprou um terreno e instalou um centro de pesquisa na ex-fazenda *Villa Carmen* e está tentando convencer a Huacaria para solicitar uma área e concessão para conservação. Um comunero afirmou:

“La intención que están teniendo ahora con Huacaria es de territorio. La gente ha estado invadiendo esta zona, que en realidad es bosque de producción permanente, destinado para el tema forestal. A ACCA no le conviene que se establezca ahí un caserío, va a afectar siempre sus territorios e inclusive de la comunidad. No le conviene porque tiene dentro de sus objetivos proyectos de investigación, generalmente es eso” (I.Y, Pilcopata, junho, 2012)

O Instituto Nacional de Cultura – INC - assinou com ambas as comunidades um convênio de cooperação para o etnodesenvolvimento. Este convênio compreendia a construção de malocas para trabalhar a memória oral wachiperi, mas até agora a instituição não cumpre com os acordos. Pelo contrario, em 2011, declarou a Eshua “cantos rezados” como Patrimônio Cultural da Nação peruana sem ter consultado previamente às comunidades.

Ao longo deste capítulo vimos que a questão territorial entre os

Wachiperi é também uma história de contatos que termina em uma espécie de independência. Começa com as relações de intercâmbio com as terras altas, estratégia político-econômica para ganhar prestígio e as amizades / rivalidades com a vizinhança de povos indígenas que transitavam livremente entre Cuzco e Madre de Dios. As manufaturas do branco viraram uma necessidade para continuar com a circulação de objetos e, porque não dizer também, de ideias. As memórias locais falam o tempo todo no período das fazendas, nas relações com os *amiko*, na epidemia da varíola, nos *gringos* missionários e nos caucheiros até chegar à conquista do território comunal dirigidos por um líder educado entre os brancos.

Pensar as relações sociopolíticas através de suas ligações com o passado pode ajudar a compreender melhor a pressão atual sobre os recursos naturais (madeira e ouro), a legislação política a “favor” das populações indígenas, as articulações entre o povo Harakbut e as organizações de base, as circulações territoriais e demais diferenciações políticas.

Os dados históricos mostram, por exemplo, que até o começo do século XIX existiram pelo menos três momentos de influência externa sobre os Harakbut: (a) a produção de folhas de coca, (b) a extração de ouro em Kosñipata e Carabaya e (c) as várias incursões no território. Como aponta Wahl (1987), não está claro o tipo de impacto que tiveram todas essas pessoas em termos econômicos, mas no que diz respeito à política interna de alianças e lutas, eles puderam ter tido algum impacto. Aponto isso porque, desde a república, o território harakbut foi alvo da cobiça por parte dos diferentes governos que viam na exploração dos recursos naturais o caminho para o desenvolvimento, sem se importar no custo de vidas (caucho, correrias, tráfico indígena). Hoje em dia o “interesse” pela *ceja de selva* tem assumido uma nova aparência (ANP, política conservacionista, formalização da mineração informal, etc.). No capítulo que segue se trata precisamente de refletir sobre os dilemas de território e as contradições entre as políticas do governo e o regime de propriedade na Amazônia peruana em geral, e entre os Harakbut em particular.

Capítulo 4 DILEMAS DE TERRITÓRIO E PROPRIEDADE NA AMAZÔNIA PERUANA

Este capítulo procura desenvolver algumas das propostas de interpretação e de ação em relação à situação dos territórios amazônicos formuladas tanto por parte de pesquisadores em estreita relação com o movimento indígena quanto do ponto de vista dos interesses da expansão do capital; trata-se, ao mesmo tempo, de atender alguns desenlaces que têm determinado a cena política peruana assim como rastrear seus eventuais impactos nas comunidades wachiperi.

Em 2007, o antropólogo peruano Alberto Chirif e o advogado Pedro Garcia Hierro publicam *Marcando Territorio*, onde fazem um balanço relativamente favorável sobre o longo processo de recuperação de terras por parte das comunidades indígenas e, sobre esta base, colocam a necessidade de visualizar uma nova fase do movimento indígena que consistiria em assumir os desafios da governança territorial e da soberania alimentar. Embora estes autores, ambos com uma larga trajetória vinculada às reivindicações indígenas, considerem tais tarefas em estreita relação com a questão territorial, há por parte deles uma ênfase menos na reivindicação de territórios que na gestão deles, ou seja, o que fazer com os territórios recuperados.

Esta é uma nova perspectiva que Chirif e Garcia Hierro introduzem e que Santos Granero recebe como uma proposta inovadora:

“Este es un libro de avanzada. Tremendamente innovador. Se plantea el desafío de analizar la problemática de los territorios indígenas dejando de lado ideas que hoy en día se han vuelto parte del sentido común. Se aparta de los caminos trillados” (Santos Granero, 2007).

A ênfase nesta problemática certamente foi pertinente e eficaz no momento de diferenciar a especificidade das orientações e das convicções das comunidades amazônicas em contraste, por exemplo, com o enfoque nivelador da análise do economista Hernando de Soto (2009), que apenas vê nelas a suma de pequenos proprietários potenciais¹³³ como também, frente à política de dissolução dos direitos nativos levada a cabo durante o segundo governo de Alan García sob a ideologia formulada em uma série de artigos escritos por ele sob o título

¹³³ Em um artigo para a revista *Quehacer*, Chirif distingue a ideia de felicidade e qualidade de vida a partir do ponto de vista dos indígenas.

“El perro del hortelano”.

Tanto as contradições com o governo de García, que se tornaram mais intensas precisamente a partir de 2007 (quando aparece o livro de Chirif & Hierro), como os violentos enfrentamentos de Bagua em 2009 parecem indicadores que induzem a revisar a ênfase da perspectiva apontada por Chirif & Hierro na medida em que mostram a vigência da questão territorial no centro das lutas do movimento indígena.

Sem desmerecer sua relevância, parece mais adequado entender os desafios da governança territorial e da soberania alimentar como momentos ou articulações da problemática territorial. Assim, a recente tese de Alvarez (2012) volta a girar precisamente sobre as contradições não resolvidas na definição de território a partir dos interesses representados pelo Estado e as concepções indígenas, ou seja, entre o atual predomínio de uma propriedade complexa (no sentido de justaposição de diferentes pretensões de propriedade, tanto públicas como particulares) e a alternativa que Alvarez vê no reconhecimento de uma propriedade territorial indígena.

4.1 A “soberania alimentar” e a “governança territorial”

Nos últimos quarenta anos o Peru tem sido cenário de uma mudança crucial na problemática indígena amazônica. Refiro-me ao trânsito de reivindicações de direitos no marco normativo da sociedade nacional que teve sua origem na promulgação do Decreto Lei 20.653 em 1974. Este Decreto apresentou o primeiro sujeito jurídico amazônico, a Comunidade Nativa. E a partir desta abertura política que se produz uma mobilização social que levaria depois à formação das diferentes organizações nativas¹³⁴.

Para Surrallés este processo de reconhecimento pode ser abordado através de uma tipologia de situações: povos indígenas que conseguiram espaços territoriais que abarcam parte essencial do seu território, o que lhes permite uma boa administração territorial embora a divisão da propriedade em pequenos pedaços de terra. Outros tiveram sorte de recuperar territórios históricos, mas perdendo áreas relevantes devido ao avanço colonial. Tem povos cujo território combina as

¹³⁴Em 1969 aconteceu a primeira palestra de líderes amuesha que motivou a mobilização dos Asháninka do rio Perené, os Guaruna, Huambisa do Marañón, Shipibos e Quíchuas do rio Napo. Posteriormente em 1977 se forma AIDSESEP (Asociación Interétnica de desarrollo de la Amazonia Peruana) e, em 1984, COICA (Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica).

situações anteriores, ou seja, controlam espaços consideráveis do seu território tradicional em áreas pouco acessíveis, mas mantêm apenas algumas parcelas nas áreas onde a colonização exerce pressão. Por último, estão os povos que titularam reservas territoriais extensas em áreas remotas da Amazônia graças a uma situação de contato esporádico ou isolamento voluntário (Surrallés, p. 2009, p. 33).

As terras indígenas reconhecidas seriam, segundo Chirif e García, o lado positivo do processo de reivindicação territorial. Não obstante, existe também um lado negativo caracterizado pelos problemas atuais nas comunidades, como o deterioro significativo em termos de qualidade de vida, enfraquecimento da sua governança sobre o território, dependência do mercado externo e a migração dos mais jovens. Todo o anterior mostra que embora o direito territorial esteja reconhecido na constituição política e respaldado por tratados internacionais (Convênio 169 da OIT e a Declaração das Nações Unidas), ainda tem muitos desafios pela frente.

A principal causa desta problemática está justamente no processo de reconhecimento dos direitos. Para os indígenas obtiverem garantias legais ajustaram suas noções particulares de território ao modelo jurídico do ocidente. Portanto, deu-se um processo de integração político-econômica que levou a que muitas dessas visões indígenas se desvirtuassem. García Hierro (2004) afirma que:

“(...) en su necesidad de adaptarse a cada marco legal coyuntura, muchas de las visiones e instituciones territoriales indígenas han ido desvirtuando su carácter, de manera que las tierras tituladas vienen a ser el resultado de toda una larga historia de pequeños o grandes enfrentamientos, así como de arreglos, renunciias, resignaciones y adaptaciones hasta hacerla confusa incluso para los mismo pobladores” (García Hierro, 2004, p. 11).

Uma avaliação do panorama atual sobre a titulação de terras mostra que os resultados não são os esperados em termos quantitativos nem qualitativos. Muitas vezes são territórios não íntegros, mas, pelo contrário, terras superficiais, espaços marginais que não estão acompanhados por mecanismos de segurança capazes de constituir um escudo de proteção contra a mentalidade colonial com que a sociedade nacional assume sua relação com os territórios indígenas. Em outros casos, em um mesmo espaço territorial se constroem identidades e vínculos alternativos baseados em interesses contrários à lógica indígena, ou seja, o Estado cria as circunstâncias legais e espera que os

povos indígenas sigam se adequando.

Contudo, Chirif e García Hierro destacam em termos gerais a relevância e a magnitude dos territórios recuperados assim como o fato de que este é um processo em marcha sustentado sobre bases de apoio significativas (organizações indígenas, elementos da legislação, alianças políticas).

Mas este fato não é de jeito nenhum complacente e aponta para a necessidade de assumir novos desafios, tais como a administração política e a produção alimentar nos territórios recuperados, que permita sua consolidação e evite que sejam desintegrados por outros fatores tais como a migração, o impacto do mercado, a corrupção ou a perda de convicção respeito a suas formas de vida. De tal modo que a nova fase do movimento indígena não depende apenas da atenção aos novos problemas, mas também evitar que se revertam os resultados obtidos.

A preocupação atual está em situar o futuro indígena no âmbito do desenvolvimento econômico apesar de que os consensos estão orientados a uma ordem definida e as iniciativas são cada vez menos governáveis coletivamente na relação com os agentes do mercado.

Tudo isto afeta a soberania alimentar (a capacidade de se alimentar) e a governança territorial (administrar o território de forma autônoma). Chirif e García Hierro colocam estes fatores em primeiro plano e advertem que a vitória do movimento indígena corre o risco de virar uma vitória incompleta se não se reflete e se introduz correções nas estruturas e processos internos (Chirif e García Hierro, 2007, p. 20). São os mesmos povos, de maneira autônoma, que devem levar a cabo esta tarefa, sem descuidar o lado jurídico.

Existe um conjunto de transformações¹³⁵ que segundo estes dois autores estão afetando e enfraquecendo a governança territorial ao interior das comunidades indígenas:

(a) a integração dos territórios indígenas como instituição jurídica nos contextos normativos nacionais se mostra contraditório à governança (entendido como exercício autônomo da territorialidade) em termos de eficiência ecológica e equidade social.

(b) O acesso dos povos ao mercado e, vice-versa, o papel deste como mecanismo de seleção entre os usos e serviços da natureza, tem se mostrado como negativo para a subsistência de muitos povos indígenas em períodos curtos.

¹³⁵ É bom advertir que os desdobramentos da proposta citada remetem apenas à primeira transformação que fala sobre a integração política do território ao âmbito jurídico.

(c) A redefinição dos objetivos educativos se dá em termos assimétricos e os povos terminam reajustando o tipo de relação com suas tradições, práticas e conhecimentos vistos como atrasados e improdutivos em termos do mercado, dando como resultado o estancamento do processo criativo e inovador.

(d) A crescente presença política das organizações indígenas que ao entrar em relação com diferentes interesses econômicos, ficam muitas vezes submetidos a condicionamentos complexos que não sempre estão sobre controle.

(e) O acesso às diversas formas de financiamento permite que atores financeiros externos ocupem um lugar determinante em relação ao destino do território indígena.

O desafio atual é enfrentar todas estas transformações a partir da perspectiva da governança territorial.

Por outra parte, o alcance das reflexões destes autores pode perceber-se com maior nitidez em contraste com a posição da direita liberal condensada e elaborada por Hernando de Soto¹³⁶. Em 2009, o economista apresentou um documentário intitulado “*O mistério do capital dos indígenas amazônicos*”.

Hernando De Soto levou a cabo um estudo com uma equipe para conhecer a situação de algumas comunidades amazônicas, os resultados foram apresentados em um controvertido documentário onde afirmava que muitas comunidades indígenas estão em contato permanente com o mercado não apenas no sentido de vender ou produzir, mas também *lotizar*¹³⁷ e alugar suas terras apesar de ter um título comunal.

Portanto, o problema radicaria na falta de reconhecimento formal dos territórios indígenas, já que os títulos só funcionam dentro dos limites da comunidade. A solução para De Soto é que os indígenas amazônicos adquiram títulos individuais, quer dizer, sair da pobreza¹³⁸ através da propriedade individual e da empresa. No entanto, o que este autor considera uma solução prática tem pontos e pressupostos que precisam ser analisados e contrastados com antecedentes e a situação da Amazônia peruana.

¹³⁶ Embora a proposta de Hernando De Soto em relação à Amazônia é posterior àquela de Chirif & Hierro, ele parte de premissas já formuladas em seu livro *El Otro Sendero* no que diz respeito à importância da propriedade formal e que, a partir de então, foram influentes na política peruana, particularmente através dos governos de Fujimori e Alan García Hierro, com os quais Hernando De Soto manteve estreitos vínculos.

¹³⁷ Dividir em parcelas.

¹³⁸ O autor está partindo do pressuposto que as comunidades indígenas são pobres, mas ele não menciona que parâmetro emprega para chegar nessa conclusão.

4.2 Território e territorialidade indígena

Esta dissertação aborda o tema do território indígena, circulações territoriais e as relações (sociais e políticas) que se tecem ao redor dela, portanto, é pertinente diferenciar entre os termos “território” e “territorialidade”.

No intuito de entender esta diferenciação, utilizo os conceitos de Little (2002) e Gallois (2004). A territorialidade é entendida como o esforço coletivo de um grupo indígena para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica do seu ambiente biofísico, convertendo este em seu “território”. Pode-se dizer que território surge das condutas territoriais de um grupo indígena (Little, 2002, p. 3).

A territorialidade, segundo Gallois, é “uma abordagem que não só permite recuperar e valorizar a história da ocupação de uma terra, mas, também, propicia uma melhor compreensão de elementos culturais que estão em jogo nas experiências de ocupação e gestão territorial” (Gallois, 2004, p. 1).

É preciso diferenciar território de territorialidade indígena enquanto relação entre um povo indígena e o ambiente biofísico daquela outra concepção que vem do Estado no formato de normas jurídicas e ideologia territorial surgidas no primeiro quarto século XIX como uma nova forma de agrupamento social e geográfico vinculado ao fenômeno do nacionalismo. Este último reivindica um espaço geográfico para o uso exclusivo dos membros da comunidade nacional e nega outros tipos de território, como acontece com os povos indígenas (Little, 2002, p. 6). Esta pretensão gerou uma série de contradições cujos efeitos estão presentes na problemática atual. Para o Estado, a terra é vista como fator de produção, um bem mercantil disponível para uma pessoa que disponha de capital.

Se formos ao contexto indígena, veremos que a relação entre povo indígena e território¹³⁹ não corresponde simplesmente à relação privada que define a propriedade. Esta relação envolve, ao contrário, uma identificação espiritual com o espaço territorial, uma paisagem marcada pela história dos antecessores, quer dizer uma possessão

¹³⁹A partir de uma perspectiva indígena, o território não é apenas o solo, nem as parcelas, mas constitui um conjunto integrado de recursos em inter-relação e sua capacidade de rendimento vai depender da integridade do mesmo. Diante disto a legislação separa o território em partes: solo, floresta, fauna, água e solo criando assim uma confusão. A partir do ponto de vista indígena o acesso aos recursos naturais do território não depende de privilégios individuais, mas de sua disponibilidade.

imemorial¹⁴⁰. É a complexidade desta relação que resulta difícil de entender por parte das categorias estatais.

Infelizmente ambos os modos de conceber o território não dialogam em igualdade de condições, menos ainda se levarmos a diferença ao plano jurídico. O processo de titulação e demarcação na Amazônia virou um risco para a governança territorial indígena desde o início. Por um lado, temos as categorias de áreas protegidas, muitas das quais foram usadas para unir territórios fracionados e recuperar ilusoriamente a continuidade de grandes espaços territoriais.

A categoria ocidental sujeito jurídico, filho do direito romanista e que divide o mundo entre sujeitos e coisas, resulta problemática quando se tenta adequá-la à relação que têm os povos indígenas com seu território. Esta relação inclui uma tipologia de sujeitos com diferentes tipos de direitos sobre o mesmo espaço (Surrallés e García Hierro 2004 *apud* Chirif 2007, p. 25).

Desde 1990 o governo peruano vem incentivando uma política a favor das atividades extrativas na região Madre de Dios, isso explicaria o fato que dentro da Reserva Comunal Amarakaeri exista um lote de concessão a favor de empresas transnacionais. Portanto, a coexistência de tipos de propriedade dentro desta área protegida é uma ameaça latente para atingir os objetivos conservacionistas e tornar possível uma governança territorial eficiente baseada nas próprias necessidades das comunidades.

Outro problema é que o reconhecimento dos direitos indígenas sobre seus territórios não está amparado por mecanismos de segurança jurídica, o que ajudaria, sem dúvida, a enfrentar a mentalidade colonial ainda imperante nos centros de poder. Contando com o apoio dos governos de turno como ocorreu, inclusive forçando a legalidade, durante o período do ex-presidente García. O interesse econômico das empresas privadas, dedicadas ao rubro da mineração ou do petróleo, limita as possibilidades dos povos indígenas para aceder á legalização dos seus territórios (Chirif e García Hierro, 2007, p. 29-30).

O resultado último do processo de integração político- econômica dos povos indígenas ao modelo jurídico estadual se traduz em pobreza extrema, alienação de decisões, deslocamentos fora do espaço territorial em busca de melhoras econômicas ou despejo do patrimônio coletivo.

¹⁴⁰ Ver “*Tierra Adentro Territorio Indígena y Percepción del entorno*” em particular as etnografias que abordam esta temática (Calavia (2004), Santos Granero (2004), Surrallés (2004)).

Em síntese, as intervenções do Estado complicam severamente a administração autônoma dos territórios indígenas.

4.3 A formação das comunidades indígenas

Uma característica importante do processo de legalização das terras no Peru é a titulação de territórios indígenas a través de unidades locais conhecidas juridicamente como *comunidades nativas*. Esta denominação respondia à realidade das comunidades conhecidas nos anos 70, as quais foram produto de processos de fragmentação e colonização por mais de 150 anos (Chirif e García Hierro, 2007, p. 106).

Cabe dizer que a formação de comunidades andinas e comunidades amazônicas são duas coisas diferentes. No primeiro caso, o processo de reconhecimento de direitos começou muito antes, durante a colônia. De um lado, sua forma de organização como sociedades agrícolas sentou as bases para seu futuro reconhecimento. De outro, as reduções missionárias, que agrupavam os “*ayllu*”¹⁴¹, dispersos com a finalidade de controlar a população, assegurar imposto para a coroa espanhola, dispor de mão de obra e facilitar a evangelização (Chirif e García Hierro, p. 149).

A estrutura como comunidade andina não se viu alterada até o século XIX, período em que acaba o colonialismo e o tributo indígena é abolido. Após a liberdade do tributo, a comunidade foi libertada fato que lhe permitiu modificar suas relações econômicas com o resto da sociedade. Este acontecimento deu início a novos processos de integração global e desintegração interna (Matos 1976 *apud* Chirif e García Hierro, p.150).

Durante o governo do presidente Joaquin Leguia, em 1920, se reconhece constitucionalmente às comunidades indígenas e se declara o caráter imprescritível, inalienável e embargável de suas terras (Chirif e García Hierro, p.151).

Mas, este reconhecimento não impediu os problemas de escassez de terras durante as primeiras décadas do século XX e terminou dando origem às migrações de camponeses andinos às partes altas da bacia amazônica.

As comunidades indígenas amazônicas, por sua vez, adquiriram a categoria jurídica em 1974 através da Lei de comunidades nativas. As

¹⁴¹ Conjunto de famílias cuja identidade se dava pelos laços de parentesco.

mudanças sociais, econômicas e ideológicas aceleraram o surgimento de novas comunidades.

Na atualidade conta-se com poucos estudos no que diz respeito à formação de comunidades nativas. O estudo de Barclay e Santos (1980) é referência importante do pouco que se tem avançado até agora. Eles analisam o caso das comunidades Yanesha (conhecidas nesse momento como Amueshas) e identificam quatro tipos de unidades artificiais presentes na base do atual regime de propriedade da terra. A figura da *redução* será o comum denominador da tipologia elaborada pelos autores:

1) '*El condominio*'. Modelo desenvolvido por algumas missões católicas do século XIX. O título de propriedade era coadministrado por missionários e os indígenas. Só depois se deram os resultados dessa relação assimétrica quando os missionários venderam lotes aos colonos.

2) '*La lotización*'. Esse foi o caso de La Peruvian Corporation, empresa inglesa que recebeu do Estado peruano, em 1891, uma concessão de 500.000 hectares com o objetivo de promover o assentamento de colonos estrangeiros. Mas, a empresa não cumpriu o estipulado e as terras foram invadidas por colonos andinos.

A pressão colonizadora foi reduzindo a espaços cada vez menores os assentamentos indígenas Yanesha e Asháninka. Em outros casos, quando as chances eram nulas, as famílias da área terminaram entrando na dinâmica econômica promovida pelos colonos, baseada no cultivo de frutas e café.

3) '*Las reservas*'. No governo do Presidente Fernando Belaunde (1957) se promulga o decreto supremo N° 03 através do qual se estabeleceu o mecanismo de "reservar" terras. Mas, este regime de reservas contribuiu à consolidação de espaços reduzidos produto da pressão por parte dos colonos. Deste regime de reservas, que reconhecia só a posse de terras, se passou a outro tipo de regime que garantia a propriedade da terra. Estamos falando do *DL N° 20653* de Comunidades Nativas (1974).

Não obstante, quando o decreto entrou em vigência as áreas impactadas pela colonização em selva central já estavam definidas em assentamentos indígenas isolados e reduzidos. As medidas da reforma agrária não melhoraram as condições de acesso dos indígenas à terra porque, em muitos casos, eles já tinham sido deslocados (Barclay e Santos, 1980 *apud* Chirif e García Hierro, 2007, p. 155-157).

4.4 Direitos territoriais e a conservação

Como já aponte, seguindo a Chirif e García Hierro (2007), a titulação de terras indígenas tem conquistado um campo de direitos que há quarenta anos teria sido apenas um sonho. O balanço atual sobre territórios titulados inclui não apenas comunidades indígenas, mas também reservas comunitárias que ocupam quase dois milhões de hectares, além de cinco propostas a futuro de reservas territoriais e sete de reservas comunitárias (Surrallés, 2009, p. 33).

Em um primeiro momento surgiram as condições para uma efetiva parceria entre o Estado, as instituições voltadas à conservação e as organizações indígenas. Contava-se, naquele momento, com mecanismos internacionais importantes (o Convenio da Biodiversidade) para produzir experiências positivas em termos de conservação *in situ*. Entretanto, o balanço das experiências nesse âmbito mostra uma incompatibilidade entre a visão indígena e a visão do Estado:

“Las organizaciones indígenas aducen que el Estado, lejos de fortalecer el control (su contribución a la posible Alianza), ha demostrado, ser un pésimo supervisor de las áreas Naturales Protegidas, incapaz de controlar las extracciones ilegales y de sancionar a los responsables. Cuestionan su apertura para facilitar el acceso comercial de terceros y su inoperancia frente al accionar de empresas petroleras y mineras(...) De ahí que exijan recuperar el control de esas zonas y prefieran su declaratoria como áreas territoriales bajo su exclusivo gobierno”(Chirif e García Hierro, 2007, p. 199-200).

4.4.1 ANP e povos indígenas

As normas em relação às Áreas Naturais Protegidas (ANP) são recentes. A Lei Forestal de 1963(D.L 14.552) sentou a primeira base legal. A partir de 1964 começaram a surgir propostas mais apropriadas respeito às ANP. Entre os critérios usados estavam as espécies representativas e em perigo de extinção (definidas sobre mapas ecológicos), o interesse turístico, entre outros. Em 1975, o governo aprovou o D.L. Nº 21.147, *Ley Forestal y de Fauna Silvestre*, que incluiu quatro “unidades de conservação”: Parques Nacionais, Reservas Nacionais, Santuários Históricos e Santuários Naturais que foram, por sua vez, incluídas no SINUC (Sistema Nacional de Unidades de

Conservación). Com o decorrer do tempo se foram incorporando outros espaços: Áreas Reservadas, Bosques de Protección, Reservas Comunales e Bosques Nacionales (Chirif e García Hierro, 2007, p. 200-201).

O SINANPE (Sistema Nacional de Áreas Naturales por el Estado), criado em 1990, substituiu o SINUC e foi a partir desse momento que o termo de ANP começa a ser utilizado. Durante o governo do presidente Fujimori se promulgou o Código do Medio Ambiente (D.L N° 613) cujo capítulo X se dedica ao tema das ANP e onde se reconhecia os direitos¹⁴² de propriedade dos povos indígenas que habitavam dentro das ANP. Mas, para ser válido, tinha de se adquirir antes da criação das áreas. O anterior mostra, por um lado, que os títulos não determinam a propriedade porque esta é anterior a aos títulos e, sobre todo, que possuir um título é um instrumento de um trâmite administrativo cujo objetivo é formalizar um direito preexistente. (Chirif e García Hierro, p. 2002-2003).

Atualmente as ANP estão sendo administradas pelo Servicio Nacional de Áreas Naturais Protegidas por el Estado (SERNANP). Organismo público relacionado ao Ministério do Ambiente através do Decreto Legislativo N° 1013 de 2008.

4.4.1.a A Reserva Biosfera do Manu (RBM)

Chirif e García Hierro assinalam que a criação do Parque Nacional do Manu se levou a cabo sem considerar a existência de população indígena conformada por comunidades machiguenga e por povos em situação de isolamento, caçadores que se deslocavam, e que se deslocam atualmente, entre as cabeceiras do rio Madre de Dios e aquelas do rio Purús. A comunidade de Santa Rosa de Huacaria tem a maior parte da sua superfície territorial dentro desta área.

4.4.1.b Reserva Comunal Amarakaeri (RCA)

As Reservas Comunitárias são definidas como áreas de uso direto¹⁴³ e foram incorporadas à legislação quando se aprovou o D.L N° 21147, Ley Forestal y de Fauna Silvestre. A normativa atual as define

¹⁴² Os direitos das comunidades nativas assentadas com anterioridade dentro de uma ANP continuam vigentes.

¹⁴³ De uso direto indica que é permitido o aproveitamento e extração de determinados recursos por parte das populações locais.

como “áreas destinadas a la conservación de la flora y fauna silvestre, em beneficio de las Poblaciones rurales vecinas” (Chirif e García Hierro, 2007, p. 219).

O fórum virtual “*Gobernanza en Territorios Indígenas y áreas Protegidas Traslapadas o Solapadas*” (2011) aponta que estas áreas têm uma dupla administração, a autoridade nacional SERNANP e a administração local ou indígena chamada ECA (Ejecutor del contrato de administración de la Reserva). O inconveniente de ter estas duas autoridades leva a que na prática surjam confusões respeito às competências de cada um para o tema dos *lindeiros* dos territórios entre a reserva e as comunidades.

A tese de Alvarez (2012) chama a atenção para os problemas sócio-políticos que surgiram a partir da criação desta reserva comunal. O reconhecimento desta área por parte do Estado foi o resultado da luta de vários anos do povo Harakbut, com o apoio da FENAMAD, como reivindicação do território ancestral que lhe foi tirado durante o processo de evangelização nos anos 1940. Depois de estabelecida a reserva, os indígenas assumiram o papel de coadministradores conjuntamente com o Estado. Infelizmente, o resultado último não cobriu as expectativas dos Harakbut. Alvarez (2007) denuncia que atualmente há uma tensão forte entre madeireiros, mineiros e a administração da reserva comunal por que apesar de ser, em teoria, uma área protegida, existe, na prática, extração ilegal de recursos naturais. De fato, a RCA é uma área potencial para a exploração de petróleo e daí que o subsolo da reserva esteja adjudicado a duas empresas transnacionais: Hunt Oil e Repsol (Alvarez, 2007, p. 1).

A figura desta Reserva aparece, na legislação, como caminho a uma boa gestão da conservação, mas como indica o estudo de Alvarez trata-se de uma superposição de direitos de propriedade:

“Si bien toda área natural protegida es propiedad Estatal o pública, debajo de ella existe derechos de propiedad privada activados bajo mecanismos de concesiones, además del derecho de propiedad colectiva que los indígenas reclaman sobre su territorio ancestral” (Alvarez; 2012, p. 25).

4.5 “El perro del hortelano” e o “Mistério do Capital Indígena” (De Soto)

No livro “*Imaginario e imagenes de la época del caucho: sucesos del Putumayo*”, Chirif (2009) retoma de maneira crítica os

anteriores da época do caucho no Peru e foca sua análise nas imagens e estereótipos criados em torno aos indígenas amazônicos. Poder-se-ia dizer que estas imagens surgiram no momento do escândalo das denúncias contra os abusos cometidos pelos caucheiros contra os indígenas do Putumayo. De fato a imagem de “selvagens”, “não humanos” serviu para justificar os abusos dos patrões *caucheros* e favoreceu a entrada dos missionários.

Trouxe aqui este texto porque esse imaginário sobre o indígena não ficou no passado, pelo contrário, sujasse nos novos paradigmas da modernidade marcados pelo clima ideológico neoliberal. Se pensarmos o caso atual da Amazônia peruana e retrocedermos até o tempo da colônia, veremos que não há muita diferença na maneira que o Estado e a sociedade nacional se relacionam com as comunidades indígenas. Apesar de contar com uma exitosa consagração de direitos coletivos, os povos indígenas continuam sendo branco de uma política baseada em um modelo colonial que vê o território amazônico como sinônimo de expansão econômica.

Um exemplo disso que acabo de afirmar ocorreu durante o governo do ex-presidente Alan García cuja política de desenvolvimento – menos das comunidades que do mercado e do poder do capital –, para benefício do ocidente claro está, legalizava o investimento estrangeiro através de uma legislação de exceção, obtida com a cumplicidade do Parlamento, que desconhecia direitos coletivos adquiridos pelo movimento indígena, tais como o direito de consulta prévia sobre intervenções com apoio do Estado sobre seu território.

García continuou o exemplo do anterior governo de Alberto Fujimori. Este último aproveitou o Consenso de Washington que impus na América latina os princípios do neoliberalismo: privatizar grande parte das empresas públicas, reduzir minimamente os direitos laborais. Durante seu mandato, Fujimori foi além e estabeleceu, no artigo 71 da constituição de 1993, que o capital estrangeiro recebesse de parte do Estado o mesmo trato que o capital nacional.

No final de 2008 e começo de 2009, o ex-presidente García publica três artigos que resumiam sua política econômica a favor das empresas transnacionais: “El síndrome del perro del hortelano”, “Receta para acabar con el perro del Hortelano” e “El perro del Hortelano contra el pobre”(Montoya, 2009). No primeiro artigo “*El síndrome del perro del hortelano*” o autor coloca a Amazônia peruana como o primeiro recurso que requer capital para gerar trabalho e sair do círculo vicioso da miséria. Este artigo formou parte de uma proposta cujo objetivo era a

privatização das terras comunitárias. Como apontam Schuler & Zea (2011) trata-se de uma proposta pouco original, já que essa medida de privatização já fazia parte do programa liberal de início da era republicana. García apresenta a proposta sob nova aparência e chama atenção para os benefícios da formalização defendidos por Hernando de Soto, mas a ênfase, no caso de García, não recai tanto na inclusão jurídica de setores informais e mais nas garantias oferecidas para que as grandes empresas, através de seu investimento e de suas tecnologias, cumpram suas funções quase demiúrgicas, tornando produtivos territórios que supostamente estão improdutivos até hoje (Schuler & Zea, 2011).

“El perro del hortelano” é a metáfora utilizada por García para se referir aquela parte da sociedade que não come nem deixa comer as riquezas escondidas em seu território, sendo nesse sentido, contra o capital nacional ou internacional. Dentro deste grupo anticapitalista estariam as comunidades indígenas e suas organizações representativas.

García escreve que contra o petróleo “*han creado la figura del selvático ‘no conectado’ (sic); es decir, desconocido pero presumible*” (Montoya, 2009, p. 5). Schuler & Zea (2011), sugerem que talvez seja contra essa figura do índio não contatado que García gerou e lançou a figura do “perro del hortelano”, porque as diferenças se radicalizam através destas duas figuras. As organizações indígenas contradizem a ideia de “Perro del Hortelano” e configuram, como observou Montoya, uma “lição de generosidade” (Montoya, 2009) ao se preocupar pelos povos em isolamento voluntário ou em contato inicial. Pensemos, por exemplo, o caso da comunidade de Huacaria e o apoio da FENAMAD para solicitar a ampliação territorial.

Naquele momento, o presidente García estava convicto que as terras e a floresta em poder das comunidades indígenas e camponesas estavam sendo mal utilizadas ou mal aproveitadas. Então a solução era fomentar medidas que permitissem aos indígenas e camponeses oferecer suas terras ao mercado. Logicamente, primeiro, tinham que dissolver seus vínculos com suas comunidades para permitir a inversão de empresas capazes de produzir ganâncias. Com o capital adquirido, graças às vendas das suas terras, os indígenas podiam virar empresários independentes.

Em 2008, García solicita ao congresso da república faculdade especial para governar e promulga uma serie de decretos legislativos cujo objetivo seguia a lógica dos seus artigos, quer dizer, promover o investimento privado. É claro que durante esse processo nenhuma das

comunidades nem as lideranças indígenas foram consultadas, apesar de que o artigo 61 do convenio 169 da OIT falava da consulta previa antes de alguma medida legislativa.

Os decretos mais importantes e contra os quais se levantou um protesto nacional em 2009 foram: o decreto 1015, 1073, 1064 e 1090. O decreto 1015 estabelecia que nas reuniões comunitárias só bastasse o 50% mais um dos votos para tomar decisões. No fundo, queria-se mudar as normas para favorecer à *parcelación*¹⁴⁴ das terras comunitárias e incluí-las no regime da propriedade privada. Com o decreto 1073 criava-se uma nova categoria de *comunero posesionario*¹⁴⁵. A condição de *posesionario* individual foi entendida como uma espécie de título provisional que logo poderia ser reconhecido, legalizado e virar um título de propriedade individual.

Com o decreto 1090 se aprovou a Lei Forestal e de Fauna silvestre, o que permitia o câmbio de uso de terra forestal à terra agrícola, sempre e quando o governo resolvesse que isso era de “interesse nacional”. Este decreto deixou aberta a possibilidade de que o governo entregasse terras florestais às empresas interessadas em investir. Por último, o decreto 1064 estabelecia que as terras declaradas em abandono não fossem consideradas como comunitárias, deixando fora todo diálogo com elas para estabelecer *servidumbres*¹⁴⁶ diversas, em particular com empresas voltadas ao petróleo ou à mineração (Montoya, 2009, p. 8-9).

Os decretos mencionados estavam orientados a impor um novo regime de propriedade nas comunidades: a propriedade privada. Primeiro se separa ao *comunero, posesionario*, proprietário da comunidade para deixar aberta a possibilidade de ter novos donos de capital estrangeiro através das concessões.

A reação das organizações indígenas frente à promulgação destes decretos foi imediata, mas em vista de não ter uma solução, se organizaram em 2009 e realizaram uma greve nacional que terminou com consequências negativas em termos de vidas humanas e violência. Este capítulo da história peruana é considerado por Montoya (2009) como a terceira rebelião amazônica. As duas primeiras, a rebelião de Juan Santos Atahualpa (1742), e a primeira conferência de lideranças amuesha (1969) marcaram a gênese da resistência e luta indígena contra

¹⁴⁴ Divisão em parcelas.

¹⁴⁵ Pessoa que se apropria de alguma coisa.

¹⁴⁶ Termo jurídico que remete a uma comunidade que se beneficia economicamente por permitir que alguma empresa trabalhe em seu território.

os atropelos por parte do Estado durante a colônia e a república.

É justamente a raiz deste lamentável episódio que o Economista De Soto apresenta um documentário intitulado “*El Misterio de los Indígenas Amazónicos*”¹⁴⁷, (2009) onde expõe suas alternativas de desenvolvimento para os povos indígenas através da *parcelación* individual das terras. Esta proposta, mesmo que esteja agora parada, nos permite contrastar a proposta de Chirif e Garcia Hierro.

Não obstante, as ideias políticas deste autor e sua participação como assessor presidencial, durante os governos de Fujimori e Alan García, não são recentes, pelo contrário. As alternativas apresentadas no documentário formam parte do seu livro intitulado “*The Mystery of Capital: Why capitalismo triumphs in the West and fails everywhere else*” (2000) cujo público objetivo não era indígena, mas os países do terceiro mundo. Por tanto é preciso ter uma ideia geral do que foi escrito nesse livro para ver depois se os argumentos são aplicáveis ao contexto indígena.

Na primeira parte do livro “*The five Mysteries of Capital*”, De Soto argumenta que o grande obstáculo que impede o desenvolvimento aos países do terceiro mundo e aqueles que saem do comunismo é a incapacidade de produzir capital.

Para o autor: “Capital is the force that raises the productivity of labour and creates the wealth of nations” (De Soto, 2000, p. 5). Esta situação resulta irônica porque “capital” é justamente aquilo que os países pobres não produzem apesar de que optem por praticar as atividades que definem uma “economia capitalista” e que, contrariamente, só têm resultados nos países de ocidente. Segundo De Soto, nos países de terceiro mundo existe uma serie de ativos físicos, capital morto, que de serem utilizados corretamente poderiam ser uma alternativa de desenvolvimento econômico. Mas, esta tarefa demanda passar de um capital morto (*informal*) a um capital vivo (*formal*) e, sobretudo, vai ser preciso mudar o sistema sócio-político que combina a burocracia do Estado, a falta de informação e a ausência de um sistema legal de propriedade.

Pode-se dizer, então, que o capital é visto como peça chave para o avance econômico, uma solução que até agora não recebeu a atenção

¹⁴⁷ O documentário de Hernando De Soto está dividido em três partes. Elas estão disponíveis nos sites:

Parte 1: http://www.youtube.com/watch?v=kzGvWjIMDNE&feature=player_embedded

Parte 2: <http://www.youtube.com/watch?v=Sk2rotXgO60&feature=related>

Parte 3: <http://www.youtube.com/watch?v=BYG4zbYQpWk&feature=related>

devida por parte dos governos dos países pobres. Este é um dos mistérios aos quais se refere o título do livro de De Soto. Mas, além deste haveria outros quatro mistérios¹⁴⁸: Mystery of missing information, The Mystery of the Political Awareness, The Missing lessons of US History, The Mystery of legal failure: why property law does not work outside the West (De Soto, 2009, p. 12-13).

O documentário “*El Misterio de los Indígenas Amazónicos*” remete à informalidade (capital morto) com que algumas comunidades amazônicas vêm se relacionando com o mercado. A alternativa é transformar esse capital morto em capital vivo por meio da propriedade individual, ou também chamada *parcelación*. De Soto toma como ponto de partida a pergunta como alcançar a paz social na Amazônia? Sua equipe de trabalho elaborou um diagnóstico social e os resultados falavam de comunidades indígenas, cujos *comuneros* autorizavam a compra, transferência e arrendamento das terras, apesar de possuir um título comunal (caso de uma comunidade em selva central). Em outros casos, comunidades estavam emitindo títulos privados aos seus membros ou o caso de *comuneros* vinculados com o mercado vendendo o que produzem não para subsistir, mas para comercializar (caso de uma comunidade em San Martín). Em sínteses os indígenas da Amazônia, em pleno século XXI, segundo De Soto, não são indiferentes nem à propriedade nem à empresa.

O problema principal destas comunidades está na informalidade, trabalham com títulos comunitários que não lhes permite criar capital e, por tanto, alcançar o desenvolvimento econômico. A propriedade e a empresa são os mecanismos que poderiam permitir aos indígenas aceder às suas terras, controla-las e extraí-lhes o máximo de valor. De Soto toma como exemplo a experiência de alguns indígenas de Canadá e Alaska para mostrar que não há incompatibilidade entre *ser indígena* e *ser moderno*. Em outras palavras, a proposta deste economista é tirar o máximo de proveito da globalização para crescer economicamente e se livrar da pobreza.

¹⁴⁸O primeiro mistério remete à informação ausente, quer dizer que ninguém se tem preocupado por documentar a capacidade de produzir e acumular ativos dos países pobres. A quantidade de ativos é grande, mas é morta. O segundo mistério é um reclamo aos governos pelo fato de não ter tirado partido da riqueza potencial do setor pobre. O terceiro mistério assinala que a problemática econômica dos países de terceiro mundo também aconteceu com Europa e os EE. UU. É justamente na história dos EE.UU. que se pode achar o caminho a seguir. O último mistério refere-se ao fracasso de copiar e aplicar leis ocidentais ao contexto dos países de terceiro mundo.

As respostas dos intelectuais peruanos, identificados com o movimento indígena, foram publicadas no site eletrônico SERVINDI¹⁴⁹ e poderiam, para os fins desta dissertação, serem agrupadas por temáticas:

Em primeiro lugar está o conceito jurídico de “propriedade” que tem sua origem na legislação do Estado. No caso das comunidades nativas, o Estado reconhece a propriedade coletiva destas sobre o território através de títulos comunitários, que apesar de não contar com mecanismos de segurança significam hoje um grande avanço no processo de recuperação de terras e são, como aponta Montoya (2009), o resultado de longas lutas indígenas.

Então, quando De Soto argumenta que tais títulos comunitários carecem de valor fora dos *linderos* das comunidades, está ignorando por completo o lado positivo desta reivindicação territorial. Na atualidade existem no Peru 1500 comunidades registradas, das quais o 81% está titulada e demarcada.

Outro ponto diz respeito à situação descrita pela equipe de De Soto na comunidade de *Marankiari Bajo*, selva central, onde grande parte da área está parcelada. No entanto, como aponta Chirif, esta situação não pode ser generalizada para todas as comunidades amazônicas. Marankiari é uma comunidade pequena, submetida a intensos processos de colonização desde a segunda metade do século XIX e que, atualmente, registra casamentos (indígenas e colonos) e individualização de terras. Existem, ao invés, comunidades maiores que não mostram esse tipo de *parcelación* de terras. O uso da área comunal é mais por direitos de uso sobre o bosque familiar. Neste sentido, uma *parcelación*, titulação individual provocaria um fracionamento ao interior do território (Chirif, 2009, p. 9).

Benavides (2009) afirma que o problema não é a fraqueza dos títulos comunitários, mas a representatividade do Estado. Em outras palavras, a inaptidão para gerar mecanismos de segurança para garantir os títulos. Os indígenas não são contra o desenvolvimento econômico, mas a pergunta seria qual é o tipo de desenvolvimento que eles perseguem. Em outras palavras, ver se dentro da perspectiva indígena o território é considerado um recurso a ser vendido. Chirif (2009) contribui com este ponto e afirma que se os povos indígenas contassem com garantias similares àquelas que o Estado outorga ao capital privado

¹⁴⁹ Servicios em comunicación Intercultural. Disponível no site: http://servindi.org/pdf/Serv_66_DeSoto.pdf

“sin duda podrian abocarse com mayor dedicación a construir um mejor presente” (Chirif, p.11).

Portanto, apostar por uma titulação individual na Amazônia envolve um jogo de interesses, primeiro porque, no fundo, persegue objetivos parecidos às leis que foram derogadas em 2009 através da greve nacional de Bagua: debilitar a instituição chamada comunidade indígena baseada em um só estatuto comunal e que se rege por mecanismos de solidariedade.

Assim, obter títulos individuais abriria a possibilidade de vender os recursos para capital estrangeiro. Varese ,ao contrário de De Soto, mostra outras experiências positivas de desenvolvimento no México, as quais não implicaram a privatização do território. Trata-se de:

“(...)empresas forestales indígenas zapotecas y chinantecas, de alta tecnología(cosecha, reforestación, transformación y comercialización) que dan empleo pleno a todas las familias de la comunidad, que tienen sistema de seguro médico para todos los miembros de la comunidad, educación completa garantizada, sistemas de becas estudiantiles, buenas viviendas, reinversión comunal en servicios etc. Y ni un metro de tierra, ni una esquina de su territorio ha sido privatizado” (Varese, 2009, p. 5).

Este autor remarca a diferença entre a economia indígena chamada de “economia de subsistência” e aquela economia que procura o enriquecimento pessoal. A primeira é exercida sobre um mundo físico/territorial que é social e é “do comum”. Não procura a produção de excedentes para o enriquecimento, mas a produção de excedentes para facilitar à comunidade “o bom viver”.

Em troca, a sociedade capitalista não leva em consideração nem se pergunta sobre a noção de território dos povos indígenas (Montoya, 2009) que em muitos casos vai mais além da terra com ou sem propriedade. Nessa noção de território é possível, a meu ver, achar a resposta sobre como os indígenas vem seu futuro. Não é suficiente lhes oferecer propostas prontas e pensar que o que funciona em outros contextos, como o caso dos indígenas empresários da Alaska e Canadá, vai funcionar no contexto peruano.

Soria (2009), por sua vez, tem uma visão mais ampla sobre a propriedade no contexto econômico. Por um lado, considera falsa a hipótese que afirma que um título de propriedade individual é capaz de gerar riqueza. Cria, pelo contrario, uma série de problemas:

“Ningún banco presta dinero por tener propiedad. Se presta dinero a quien tiene un ingreso permanente asegurado, por pequeño que sea. Si un banco presta dinero solo con el mérito del título del solicitante, hace una pésima operación, pues luego tendrá que rematar la tierra y desalojar al titular, y solo entonces podrá vender la propiedad a un tercero interesado. Este es un método enrevesado y socialmente costoso de crear un mercado de tierras aprovechándose de los más desprevenidos que usarán mayoritariamente el préstamo para consumo y no para inversión” (Soria, 2009, p. 14).

O autor concorda com De Soto em que o direito de propriedade alcança um valor real sempre e quando o Estado crie as garantias para isso acontecer. Pode se tratar de um título de propriedade de concessão ou de sessão, o que importa realmente é equivalente com o direito de propriedade. Se o Estado garantir o reconhecimento dos títulos, poderia se falar, então, de benefícios para a comunidade, oportunidades para que os povos indígenas possam exercer seu direito à autonomia e, sobretudo, decidir como, quando e de que maneira se adaptar à modernidade.

Temos até aqui duas propostas que apontam a solucionar a problemática atual das comunidades amazônicas do Peru. De um lado, Chirif e García colocam a necessidade de visualizar a fase do movimento indígena desde a “governança territorial” e a “soberania alimentar” cuja ênfase é a gestão territorial. Do outro, temos a proposta de De Soto que vê nos títulos individuais e na empresa os caminhos adequados para os indígenas virem empresários.

4.6 As indeterminações da propriedade complexa entre os Harakbut

O conceito de *propriedade complexa* desenvolvida por Alvarez em sua tese intitulada “*La Propiedad Compleja Gobernanza de la Tierra y Conservación en la Amazonia La Reserva Comunal Amarakaeri Madre de Dios, Peru*” (2012) mostra que, apesar das inúmeras reivindicações territoriais¹⁵⁰, o problema do regime de

¹⁵⁰ As reivindicações territoriais foram possíveis, entre outros fatores, graças ao apoio de organismos internacionais como a UNESCO e a Organização Internacional do Trabalho- OIT. O Convênio 169 da OIT (1989) estabelece nos seus artigos 13, 14 e 15 que o governo tem a obrigação de respeitar a relação entre povos indígenas e seus territórios. O artigo 15 nos fala em direitos que povos indígenas têm para participar na administração e conservação dos

propriedade dos recursos naturais não foi resolvido de maneira adequada. Pelo contrário, desencadeia problemas ao interior das comunidades indígenas cujo território está relacionado com as ANP e termina afetando sua governança territorial e sua soberania alimentar.

O regime da propriedade dos recursos naturais envolve diversos atores, instituições e decretos legislativos que determinam seu fim último; quer dizer, a qualquer momento, dependendo dos interesses econômicos do Estado, estes podem virar propriedade privada e trazer consigo direitos de terceiros.

O caso da Reserva Comunal Amarakaeri mostra a coexistência de diferentes tipos de propriedade (propriedade indígena, propriedade comunal, propriedade pública e propriedade privada) em um mesmo contexto, que leva à concorrência pelo controle dos recursos naturais e termina ameaçando os objetivos de conservação da área.

A propriedade indígena tem sua base explicativa nas relações históricas criadas com seu território. O mito do wanamei é comum a todas as variedades dialetais do povo Harakbut: “*todos los grupos que somos parte del pueblo harakbut, amarakaeri, wachiperi, arasaeri, sapiteri, toyeri y kisambaeri compartimos una misma raiz ancestral y visión del mundo que viene del Wanamei*” (Javier Tije, Comunidade Arasaeri, *apud* Manriquez, 2008). Este mito marca o vínculo cultural e espiritual com o território e os recursos naturais e determina seu aproveitamento sustentável para as futuras gerações. Por isso resulta complicado falar no direito de propriedade indígena desde a legislação ocidental. Gray (2002) oferece outros significados para *wandari*:

“Los Arakmbut usan este término para cubrir tanto la idea de territorio como la de tierra como parte de un todo, integrando lo que está sobre y bajo de la tierra, y todo lo que este aún bajo control y dominio del pueblo Harakmbut. ‘*Oroedn wandari*’ significa “nuestro territorio” o “nuestra tierra” y actualmente el término se extiende a los títulos de propiedad comunal” (Grey, 2002, *apud* Alvarez, 2012, p. 244).

A propriedade comunal vem a ser uma representação limitada da propriedade indígena e se caracteriza por depender das mudanças nas normas que buscam instaurar o modelo da propriedade privada, que por sua vez, da origem a outros tipos de propriedade. A diferença da

recursos que estão dentro dos seus territórios. Mas, a Constituição Política de 1993, no artigo 66, fala que o Estado é soberano na hora de aproveitar os recursos renováveis e não renováveis.

propriedade indígena, regulada por normas mítico-religiosas, a propriedade comunal define as relações sociais de acesso, uso e apropriação dos recursos segundo os benefícios econômicos (Alvarez, 2012, p. 252).

A propriedade pública dos recursos naturais significaria que tanto sua propriedade e controle sobre os usos destes recursos vão estar sempre sob o poder do Estado, o que possibilita que outras pessoas, empresas particulares possam adquirir direitos sobre estes recursos.

Desde sua criação, a RCA ganhou categoria de propriedade pública, como já tinha sido no começo, mas os usos foram limitados. Quando o povo Harakbut reivindica a administração do seu território ancestral perdeu a possibilidade de manter o controle do mesmo e dificultou a reprodução de práticas regidas por seu sistema de propriedade.

Em um segundo momento, o Estado outorga uma concessão¹⁵¹ para a exploração de petróleo contradizendo os objetivos de conservação da área e sem consulta prévia. Sabe-se que a operação de atividades extrativas nas ANP de uso direto é permitida sempre que exista uma compatibilidade destas com a conservação da área; no entanto, não existiu um estudo técnico que determinasse essa compatibilidade na RCM (Alvarez, 2012, p. 269).

Vemos, por tanto, que existe uma contradição entre o regime de propriedade de parte do Estado peruano e os seus programas de conservação. O regime de propriedade atenta contra os direitos constitucionais dos povos indígenas já que apesar de uma luta de muitos anos por reivindicar seu território ancestral sob um sistema de conservação, a realidade faz ver que ter direitos reconhecidos não é suficiente para evitar a exploração.

O trabalho de Manrique (2008) mostra que as contradições entre a legislação do Estado e o regime de propriedade dos recursos minerais não permitem ter resultados positivos na formalização da mineração artesanal em Madre de Dios. A autora analisa o caso de duas comunidades nativas: Barranco Chico e Arazaeri pertencentes ao povo Harakbut.

Os Harakbut destas comunidades se viram envolvidos em

¹⁵¹ A concessão tem sua base na *Ley Orgánica para el Aprovechamiento Sostenible de los Recursos Naturales – Ley N.º 26821, Art. 14, 23*. Por meio desta lei pessoas particulares podem aceder aos recursos naturais.

relações de *habilitación*¹⁵² com os primeiros padrões assentados no rio Colorado. Resultado dessa história a mineração é hoje uma das principais atividades econômicas deste povo. O curioso do caso é que por meio da exploração de ouro os indígenas¹⁵³ obtêm os recursos necessários para investir em mão de obra para agricultura ou a caça. Ante os conflitos com as concessões mineiras, em 2001, a FENAMAD assumiu a defesa do direito indígena sobre os recursos auríferos no subsolo das comunidades. Contudo, o problema de fundo é que apesar de ter uma lei para formalizar a mineração artesanal (Lei 27651) a favor dos pequenos produtores, o chamado *derecho preferente*¹⁵⁴ não é suficiente na prática para garantir seus direitos frente às concessões de mineração superpostas no território harakbut.

A concessão para conservação “Reserva Haramba Queros Wachiperi” é outro exemplo de propriedade complexa. Temos por um lado, a propriedade pública onde o Estado é dono dos recursos naturais, a propriedade comunal e a propriedade “privada” dos concessionários. Esta área de conservação é uma faca de dois gumes para o povo wachiperi. De um lado é algo antigo e próprio porque corresponde ao território ancestral, mas ao mesmo tempo é algo novo desde que está condicionado pelas normas do Estado o que condena à comunidade a depender sempre de terceiros para levar a cabo uma boa administração.

As comunidades wachiperi (Cuzco) e amarakaeri (Madre de Dios) são cenários diversos e complexos, onde os indígenas aproveitaram a conjuntura da conservação ambiental e estão atualmente administrando áreas protegidas sob uma lógica da propriedade ocidental. No caso de Queros e Huacaria vemos uma prática que combina a conservação e a tala ilegal, além das confrontações sociais pela propriedade do território e seus recursos. A reserva Amarakaeri, por sua vez, encerra diferentes “propriedades” dentro de uma área protegida o que complica a coadministração por parte das comunidades localizadas ao redor da área.

O quadro atual de indeterminações da política governamental em relação aos territórios indígenas parece se repetir em outros países da bacia amazônica. O exemplo mais próximo, mas não idêntico, para esta dissertação foi o trabalho de Calavia (2004) com os Yaminawa do

¹⁵² O sistema de *habilitación* consistia em entregar ao indígena algum bem por adiantado para assegurar a mão de obra. Só que depois a dívida seguia crescendo e o indígena ficava endividado de por vida.

¹⁵³ A maior parte deles não mantêm atividades de subsistência paralelas à mineração. A mineração cobre as necessidades de alimentação e acesso à saúde e educação.

¹⁵⁴ Direito preferencial.

Brasil. Os dados etnográficos sobre a TI Cabeceira do rio Acre mostram que apesar das reivindicações territoriais de 1992, a presença indígena no território é fraca devido ao movimento periódico à cidade e à formação de outras áreas. Não entanto essa falta de pressão sobre o território pode mudar pelos fatores externos: a carretera BR 317 e presença de colonos.

Por outro lado, a população das aldeias do rio Caeté pareceria se afastar do modelo comum que serve para legitimar seu território: a ocupação imemorial. A aparente escassez de topônimos yaminawa se contrapõe com uma abundancia de etnônimos, quer dizer, que os lugares na memória Yaminawa vão se definir sempre em relação aos outros. O mapa ideal do território, portanto, abre um espaço para a socialização e reprodução do corpo social chamado em língua nativa “Yura”, mas, ao mesmo tempo, deve evitar um afastamento dos estrangeiros ou inimigos chamados “nawa”. O autor conclui que o tamanho e a localização do território yaminahua não se localiza por um umbral ecológico, mas sociológico, um espaço social equivalente a um “mapa carnal de sujeitos-lugares” (Calavia, 2004, p. 12).

O marco teórico escolhido não pretende dar uma solução à problemática territorial dos Harakbut, mas, sim, ser um ponto de partida para pensar as alternativas de solução de acordo a cada realidade. Aonde pode levar tudo o exposto até aqui? Seria adequado apostar por títulos individuais em comunidades que estão dentro do jogo político das ANP? Pensemos o caso das comunidades ao interior da Reserva Biosfera do Manu. O governo brinda as garantias necessárias aos títulos comunitários? É possível juntar na prática os dois pensamentos, indígena e não indígena para alcançar um desenvolvimento sustentável? Por último, porque agora que o debate internacional e a legislação das ANP incluíram atores locais para a coadministração de áreas protegidas não se têm resultados positivos?

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta dissertação o plano maior adotado no que diz respeito ao território e à circulação do povo wachiperi foi o dos intercâmbios Andes-Amazônia¹⁵⁵. As alternâncias históricas e a inserção atual das duas comunidades sugerem uma *permeabilidade da fronteira*, que não separa, mas que, ao contrário, induz uma série de transições econômicas, políticas e culturais de aproximação. Mais ainda, pode considerar-se que os Wachiperi não circulam através de relações Andes-Amazônia definidas de antemão, mas que é sua circulação mesma a que constitui tais intercâmbios. E assim, embora isto ainda precise ser aprofundado, pode considerar-se que *com esse movimento que hoje leva na direção de centros políticos e econômicos de Cuzco e Puerto Maldonado, os Wachiperi ao mesmo tempo reiteram deslocamentos que respondem a fatores culturais de longa duração*. Trata-se de um primeiro ponto que eu gostaria de destacar nessas considerações finais que, recapitulando, se encontra reforçado por vários itens discutidos ao longo da dissertação, entre os quais estes que listo de forma sucinta abaixo:

- O território tradicional do povo Harakbut¹⁵⁶ abarcava desde Cuzco até Madre de Dios. Os Wachiperi nunca estiveram isolados, ao contrário, se relacionavam não apenas com outros povos Harakbut de Madre de Dios, mas também com povos de diferentes famílias linguísticas: Quéchua e Arawak. Os relacionamentos com seus vizinhos envolveram trocas, alianças matrimoniais, guerras e disputas pelo território. Os relatos etnográficos das duas comunidades com as quais trabalhei falam reiteradamente das articulações com a parte alta, Cuzco, e a parte baixa, Madre de Dios.

- Fontes etnohistóricas chamam *Piedemonte* à área intermédica entre as terras baixas e terras altas (Renard-Casevitz e Saignes, 1988). Na época do império incaico esta parte era conhecida como Antisuyo.

¹⁵⁵ A temática dos contatos entre terras altas e baixas está sendo retomada em estudos interdisciplinares onde a antropologia dialoga com a história, a arqueologia e a linguística. No contexto boliviano encontramos o estudo de Schavelzon (2010) que leva esta discussão ao plano político, apontando para a coexistência de diferentes formas de pensamento que se tornam visíveis nas formas de territorialidade e propriedade da terra, que são incorporadas na constituição e nas estratégias dos povos indígenas.

¹⁵⁶ Os Harakbut de Madre de Dios, por sua vez, se relacionaram com os Wachiperi e com outras famílias linguísticas: Arawak, Pano e Tacana (Gray, 1986).

As expedições dos Incas no território do Antisuyo fornecem informação sobre os povos que estavam estabelecidos entre os rios Alto Madre de Dios e Manu. Entre eles estavam os Opatari ou Antis e os Chunchu. As descrições geográficas correspondem aos antepassados dos atuais Machiguenga e Wachiperi (Sarmiento, *apud* Llosa e Nieto, 2003, p. 56).

- No passado, os Incas estabeleceram cocais em Kosñipata onde os Antis trabalhavam a folha de coca nos rios Piñi Piñi e Pilcomayo. O tratamento destes vínculos (Renard-Casevitz e Saignes, 1988, p. 49), sugere não falar em conquista nem tributo no caso dos Antis, mas sim em relações políticas e culturais orientadas por razões de prestígio e trocas dos produtos locais pelos machados. Wahl (1987) aponta os caminhos que conectavam centros importantes da *ceja de selva* com a parte andina.

- O período posterior à queda do império incaico vai estar marcado por novas incursões ao território wachiperi. Os espanhóis entraram à área buscando o Paitite e aproveitaram a demanda da folha de coca em Kosñipata e a extração de ouro em Carabaya onde cometeram abusos contra os trabalhadores andinos. Durante a colônia esta área intermédia tomou aparência de uma fronteira elástica (Moore, 2006), os indígenas recuavam para áreas periféricas dos vales onde os não-índios realizavam incursões e voltavam nas épocas de menor atividade. O intercâmbio que existia entre os povos amazônicos e os Incas ficou interrompido neste período. Como os povos seguiam precisando de objetos e ferramentas de metal começaram a intercambiar com os serranos assentados nos cocais e com os fazendeiros espanhóis (Llosa e Nieto, 2003, p. 64-65).

- Os objetivos de parte dos espanhóis por conquistar mais terras para o cultivo da coca terminou em enfrentamentos com os indígenas locais que defendiam seus territórios. Esta resistência se viu debilitada com a chegada do *boom* do caucho e a extração do ouro. Os caucheiros invadiram os territórios e escravizaram aos indígenas através das *correrias*. Na área de Kosñipata os caucheiros souberam aproveitar as disputas entre os diferentes povos para ganhar escravos para trabalhar o caucho. Madre de Dios também foi cenário de *correrias* e crimes contra os povos Harakbut. Gray (1986) comenta a chacina do Fitzcarrald contra os Toyeri. Muitos povos fugiram das *correrias* às áreas mais afastadas e

terminaram enfrentando-se com outros indígenas. Em suma, a história do povo wachiperi está marcada por esses episódios de contatos, de resistência por proteger seu território, de violência produto dos interesses econômicos do Estado que via, e que ainda vê, esta área como fonte de riqueza.

- A população atual dos Wachiperi é de apenas 82 pessoas, este é resultado dos enfrentamentos com outros povos e da epidemia de varíola que aconteceu como produto dos contatos com os trabalhadores das fazendas em 1948. A raiz desta epidemia os Wachiperi de Queros estabeleceram relações permanentes com a missão batista norte-americana assentada entre os rios Q'eros e Intoro, cuja ideologia estava orientada pela conversão religiosa. Finalmente foram agrupados dentro da missão, mas os problemas internos com os missionários provocou novamente sua dispersão. Já o caso de Huacaria está marcado por outros eventos. Os Wachiperi trabalhavam nas fazendas de cana-de-açúcar, alguns deles levavam Machiguengas para que trabalhassem para seus patrões. Mas, os problemas com os fazendeiros foram os motivos que levaram Wachiperi e Machiguenga a se rebelar e buscar um território próprio. O contexto da reforma agrária (1970) lhes permitiu legalizar suas terras e ganhar o título de propriedade comunal.

- A maioria dos Wachiperi de Queros mora permanentemente em Pilcopata e dedicam-se ao comércio, outros trabalham como professores ou guarda parques na Reserva Comunal Amarakaeri. As poucas famílias que moram na comunidade se deslocam, pelo menos duas vezes por semana, a Pilcopata para vender seus produtos agrícolas, visitar parentes, comprar despensa para a semana; outras vezes, é mais por lazer, assistem aos campeonatos de futebol organizados pela prefeitura de Kosñipata ou participam representando sua comunidade nas ocasiões festivas como foi o aniversário do distrito no mês de junho.

- Vice-versa, os que moram em Pilcopata se deslocam a Queros para participar dos mutirões comunitários, assembleias comunitárias, receber turistas estrangeiros ou quando algum evento importante acontece, por exemplo, a “*Ultra maratón de los Andes a la Amazônia*” ocorrida durante minha estadia na comunidade.

- É importante salientar que tanto as relações de parentesco têm

um rol importantíssimo na vida social, na política local quanto o plano de atuação pública dos líderes. Os Wachiperi de Queros têm família não só na comunidade de Huacaria, mas também em Shintuya, Cuzco, Puerto Maldonado e Juliaca.

- A história dos contatos mostra as diferentes razões que os Wachiperi tiveram para se deslocar; hoje em dia, a razão principal para sair da comunidade parece residir mais na limitação de ingresso econômico nas famílias do que na falta de lealdade linguística e cultural.

- A interação com a economia de mercado e as relações com agentes externos criou uma necessidade de gerar dinheiro para adquirir bens e serviços, fazendo com que a venda de madeira por família seja a atividade principal na comunidade. A agricultura, devido aos custos de transporte, os preços do mercado, os intermediários, geralmente representa mais perdas do que ingressos.

- A comunidade de Santa rosa de Huacaria se difere em diversos aspectos. Primeiro pelo fato que 85% da população é de origem machiguenga. As relações de parentesco entre estes dois povos têm uma história marcada por guerras e alianças matrimoniais. A comparação de Queros, a população é maior e cresce com a chegada de Machiguengas de outras comunidades, principalmente de Piñi e Mameria. Soube por meus interlocutores wachiperi que a comunidade de Mameria tem muitos Machiguengas em contato inicial e outros que preferem não ter contato com o branco. Não disponho de dados suficientes para maiores considerações neste momento, mas considero que futuras pesquisas poderão contribuir para descrições mais específicas.

- As duas comunidades wachiperi acolhem nos seus territórios população colona vinda da parte andina. As relações de parentesco não só acontecem entre Wachiperi e Machiguenga, mas também incluem os colonos. O estatuto comunitário estabelece que os colonos que queiram conviver com indígenas deverão passar por um período de prova antes de se tornarem *comuneros*, categoria que lhes outorga os mesmos direitos que os Wachiperi ou Machiguenga: ter voz e voto nas assembleias comunitárias, cortar madeira para a venda, ser eleitos como chefes, entre outros.

Um segundo ponto que gostaria de destacar nestas considerações finais são os debates e os argumentos com os quais a questão do

território se coloca novamente em primeiro plano na política indígena, notoriamente com os violentos acontecimentos de Bagua que marcam em vários registros um antes e depois no movimento indígena. Especificamente, em relação ao tema desta dissertação, *Bagua* é tanto uma explosão quanto um gatilho, um efeito e uma causa. Se bem que, como tem sido particularmente assinalado por Chirif e Hierro (2007) a quantidade dos territórios recuperados pelas comunidades indígenas nas últimas décadas é considerável e que este fato coloca novos desafios, tais como o da governança territorial e a soberania alimentar. *Bagua e outros múltiplos focos de resistência no Peru colocaram de manifesto que a questão territorial segue sendo tanto um problema não resolvido quanto particularmente crítico nas lutas indígenas.*

Um dos fatores que radicalizou esta constelação – e esse é um terceiro ponto que gostaria de destacar – é o fato de que, com maior intensidade a partir do segundo governo de Alan García, *os territórios indígenas têm sido objeto de uma campanha política e ideológica que não apenas aponta a fazer retroceder seus limites, mas inclusive a induzir sua dissolução.* A política de uma nova redução empreendida por García e explicitada nos seus artigos sobre “*El Perro del Hortelano*” assim como, paralelamente, a proposta de uma suposta capitalização através da privatização dos territórios comunitários formuladas por Hernando de Soto, são os suporte mais notórios desta empresa liberal.

A reação por parte das organizações indígenas e por parte de antropólogos peruanos¹⁵⁷ buscou *fazer valer a especificidade tanto de uma política indígena quanto reafirmar a validade e eficácia dos títulos territoriais comunitários.* Estes têm contribuído de modo relevante, por exemplo, no árduo e longo processo de recuperação de terras comunitárias tanto na Amazônia como nos Andes. Nesse sentido, se tem reclamado que o Estado cumpra sua função de garantir a vigência e alcance dos títulos indígenas, que, de outro lado, De Soto considera praticamente “inservíveis”. Embora esta demanda faça parte do objetivo político de que o Estado respeite os direitos indígenas (por exemplo, o direito de consulta previa), o debate suscitado em torno a estes temas colocou de manifesto tarefas pendentes no que diz respeito ao estatuto dos territórios indígenas.

¹⁵⁷ É digno de nota que se trata de antropólogos que tem trabalhado estreitamente com as organizações indígenas.

Um quarto ponto que gostaria de destacar é o quanto a figura territorial da concessão é parte da problemática da propriedade na Amazônia peruana caracterizada por Álvarez em termos de *complexidade*. Concessão aponta em princípio ao fato de que o Estado é que adjudica um território. Mas isto pode dar lugar a regimes muito diferentes de propriedade. Pode-se dizer, então, que a concessão é uma figura inconsistente, na medida em que tem um revestimento de propriedade pública, mas esta se encontra de fato a serviço de particulares (indivíduos ou empresas). Por isso, tem sido criticada como uma forma de privatização escondida (Álvarez 2012, p. 61).

Não é o mesmo uma concessão petroleira ou florestal que uma concessão para conservação como em Queros. Neste caso, a propriedade segue sendo pública. Os *comuneros* não podem explorar os recursos de território em concessão (Álvarez 2012, p. 221).¹⁵⁸Recapitulemos:

- A Comunidade de Queros administra uma área de concessão para a conservação desde 2008 com o apoio técnico e financeiro de ACCA. Porém, este apoio terminou criando expectativas e conjeturas econômicas. Atualmente muitos Wachiperis estão convictos que aquela ajuda tinha uma intenção escondida: comprar propriedades para se estabelecer definitivamente na área de Kosñipata.

- As concessões para a conservação têm como finalidade o desenvolvimento de projetos de conservação da diversidade biológica. Dentro destas áreas só podem se desenvolver atividades relacionadas com o ecoturismo, pesquisa e educação. Os Wachiperi aproveitaram a coyuntura política da Lei Forestal y de Fauna Silvestre, aprovada em 2001, e solicitaram a concessão no território de livre disponibilidade do Estado.

- Mas, as disposições legais para obter este tipo de concessão colocam em primeiro plano os interesses do Estado. Os indígenas só têm direitos exclusivos sobre a área de concessão, “direitos” que lhes proíbem utilizar os recursos de uma área que formava parte do seu território ancestral. Além disso, a concessão não garante uma solução para a migração a outras cidades em procura de melhoras econômicas.

¹⁵⁸ Há de se notar que, no caso das concessões mineiras, ao contrário, a exploração não é apenas permitida, mas se trata disso (Álvarez 2012: 272).

- Santa Rosa de Huacaria tem 70% do seu território dentro da Reserva Biosfera do Manu (RBM), o que de fato não é sempre positivo porque gera distorções na autonomia para tomar decisões que remetem ao território. Eles podem aproveitar os recursos naturais, mas sob as regras que impõem os representantes da área natural protegida. Existe, também, uma pressão pelos recursos naturais devido ao tamanho da população e há uma ameaça constante de caçadores e madeireiros ilegais que invadem o território através das comunidades vizinhas.

- A Situação de Huacaria é bastante delicada. Primeiro porque a RBM se criou sem ter em conta a diversidade de povos indígenas que circulava livremente entre Cuzco e Madre de Dios, incluindo os povos “não contatados” (Chirif, 2007). Segundo, a comunidade segue crescendo pela migração dos Machiguengas de Mameria, fato que vai acrescentar, aos poucos, a demanda pelos recursos naturais.

- A Reserva Comunal Amarakeri (RCA) é outro exemplo que mostra a incompatibilidade entre a propriedade pública e comunal. Sua criação foi resultado de um longo processo de reivindicação territorial do povo harakbut com apoio da organização indígena FENAMAD. Mas, o panorama atual apresenta-se carregado de conflitos entre a administração estatal, os *comuneros* que assumem o papel de coadministradores, os madeireiros, mineiros informais e as empresas petroleiras para quem o Estado outorgou concessões para exploração. Isto prova a incoerência entre o modelo conservacionista das reservas comunitárias, que busca a conservação da flora e fauna em benefício das populações indígenas, e o regime de propriedade do Estado. Para Chirif (2007) a concessão seria:

“un fin en sí mismo y la población, un estorbo para la vida natural. Es un modelo de conservación basado en la prohibición, y para que ésta prevalezca, son necesarios los guardaparques, cuyo trabajo será en principio, tanto más represivo cuanto más exigente sea la población del entorno sobre los recursos protegidos” (Chirif e García, 2007, p. 256).

- A propriedade pública, dentro das quais estão incluídas as ANP (RBM e RCA) e as concessões para conservação, determina que a propriedade e controle sobre o uso dos recursos naturais estão em mão do Estado. Daí que as políticas de economia liberal permitam a

articulação entre a propriedade pública e a privada.

- Neste sentido resulta complicado falar em “governança” wachiperi. O que existe, a meu ver, é uma adaptação dos termos legais a um contexto que responde a outra lógica de propriedade e de justiça. O desafio aqui é refletir sobre o que fazer com os títulos comunitários. Uma alternativa seria que o Estado preste as garantias necessárias a estes títulos (Benavides, 2009) ou que estes adotem finalmente a forma de títulos de propriedade indígena (Alvarez, 2012).

- Para os Wachiperi, a propriedade¹⁵⁹ territorial está baseada na sua história de ocupação, de deslocamentos e relações com outros povos. Importante notar que em ambas as comunidades a noção de [*wandari*] ‘território’ está sempre em relação com o mato [*numba*], a *collpa* [*meshire*], os caminhos [*dagn*], o rio [*wëi*], nascentes [*mawë*], os espíritos [*wamagnhunwa*] e lugares de relevância cosmológica (*Hignkiori*, *Hignkishapo*, *Apagn Apagn*) por onde se deslocavam os antigos, onde se meditava, onde se enfrentavam com outros povos.

- As narrativas wachiperi trazem a ideia de geohistória na medida em que corroboram limites em função das relações sociais. A toponímia está composta principalmente por acidentes geográficos como os rios, nascentes, *collpas* e cerros. A lógica por trás desses nomes estaria nas circulações¹⁶⁰ pelo território indígena, no passado e no presente. As histórias sobre os assentamentos wachiperi remarcam a importância dos

¹⁵⁹ Strathern (2009) traz o exemplo de Papua Nova Guiné e nos propõe pensar o valor *intangível* da terra. O contexto da globalização coloca o “*indigenous-centered*” *knowledge* e o “*euro-centered*” *knowledge* em uma relação assimétrica. Este alcance tem relevância para o caso dos Wachiperi tendo em conta a conjuntura crítica respeito aos *Eshua* “cantos rezados” e ao interesse do INC para registrá-los. Esse interesse aumentou desde que a UNESCO incluiu, em 2011, os cantos na lista de patrimônio imaterial que requer medidas urgentes de salvaguarda. A este respeito, Carneiro da Cunha (2005) aponta que as condições de reprodução do patrimônio imaterial dependem, entre outras coisas, do acesso a *território* e a *recursos naturais*. Isso coloca às comunidades wachiperi em uma situação delicada. A terra para os Wachiperi não é apenas o lar dos seus antepassados, mas, também, fonte de conhecimento espiritual. Como abordar, então, o futuro da *propriedade intelectual* dos *Eshua* se a sua explicação só tem sentido através da relação homem – natureza. Portanto, as garantias dos direitos sobre o território wachiperi são imprescindíveis para garantir a transmissão desse conhecimento às futuras gerações.

¹⁶⁰ O *kümo* “barbasco” é considerado pelos Wachiperi como uma marca territorial que deixaram seus antepassados nas suas circulações e que são agora referências de ocupação imemorial.

rios como referência no espaço: *a media hora de Queros; a medio día de Erapos; por Guadalupe más allá todavía, de Intoro Chico adentro.*

-Antigamente o território wachiperi se caracterizava por não ter limites fixos, as visitas entre famílias, vizinhos estreitava os laços de parentesco. No caso do rio Sabaluyoc [waiwë] o nome evoca etnônimos como *Toyeri* e *Sapiteri* e fala dos enfrentamentos que os Wachiperi tinham com esses povos de Madre de Dios.

Para abordar um aspecto desta problemática aberta – e esse é um último ponto que gostaria de enfatizar - esta dissertação seguiu o diagnóstico da pesquisa recente de Álvarez (2012) que propõe a fórmula da “propriedade complexa” para assinalar a *tensa coexistência* de diferentes modos de propriedade nos territórios indígenas. Resulta evidente, deste ponto de vista, que o Estado não apenas tem omitido sua tarefa de mediação entre os interesses concorrentes, mas também que tem incentivado sua justaposição e rivalidade, particularmente através da figura da “concessão”, *para a exploração*, aurífera, petroleira, florestal, etc. denunciada como uma forma escondida de privatização (Álvarez, 2012, p. 61). A dificuldade para lidar com essa complexidade saturada de contradições pode ser notada na busca, nas opções e nas fórmulas cambiantes na antropologia peruana do que pode chegar a ser um modo de propriedade territorial indígena.

BIBLIOGRAFIA

ACCA. Plan de Manejo de la Concesión para Conservación “Reserva Ecológica Haramba Querós Wachiperi”. Elaborado por la Comunidad Querós en colaboración con Asociación para la Conservación de la Cuenca Amazónica ACCA. Cuzco, 2008.

AIKMAN, Sheila. La educación Indígena en Sudamérica. Interculturalidad y bilingüismo en Madre de Dios, Perú. Lima: IEP Ediciones, 2003.

ALVAREZ, Alex. La Propiedad Compleja Gobernanza de la Tierra y Conservación en la Amazonia La Reserva Comunal Amarakaeri Madre de Dios, Perú. Thesis submitted at the Graduate Institute in fulfilment of the requirements of the PhD degree in Development Studies. Geneva, 2012.

_____. Las Políticas Públicas del Territorio Amazónico de la Región del Cuzco: una aproximación para su estudio. In: Minorías en la Sociedad Global N. ° 4. Lima, 2006.

_____ et al. “The difficult invention of participation in a protected area: The case of the Amarakaeri Community Reserve (Peru)”. In: *Galvin M, Haller T, editors. Parks, Protected Areas and Global Change: Participatory conservation in Latin America, Africa, Asia and Europe*, NCCR/ NS North South perspectives 3, 2008.

ALVAREZ, Fernández José. Colección Antisuyo /9. Apaktone Escritos II. 1940 -1970, GRAFIMAG S.R.L. Lima, 2008.

ALVAREZ, Lobo et al. Pueblos Amazónicos de Madre de Dios, Urubamba y Purús. Centro Cultural “José Pío Aza”. Lima, 2010.

ALVAREZ Fernández José (1998). Colección Antisuyo /9. APAKTONE Escritos II. 1940 -1970.

ALVAREZ RENARD, Manuel. Hablando com um Huachipairi. In: *Misiones Dominicanas*. Lima, 1956.

ALVAREZ, Ricardo. LOS PIROS. Instituto de Estudios Tropicales, PIO

AZA. Lima, 1960.

ANDRELLO, Geraldo. Nossa história está escrita nas pedras: conversando sobre cultura e patrimônio cultural com os índios do Uaupés. Revista do Patrimônio 32. Rio de Janeiro: IPHAN, 2006.

BARABAS, Alicia. Diálogos con el Territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México II. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México, 2003.

BARRIALES, Joaquín; TORRALBA, Adolfo. Los Mashcos, hijos del Huanamei. Misiones dominicanas. Lima, 1970.

BARRIALES, Joaquín. APAKTONE. Misiones dominicanas. Espanha: Heraclio Fournier, 1973.

BISSO, Alejandro Smith. Harakmbut´en Ndari. Territorio Harakmbut. APECO, WWF, 2000.

Boletín Temático Servindi N.º 6. Respuestas a Hernando de Soto (2009). Disponível no site:

<http://servindi.org/seccion/documentos/boletines>

CALAVIA SAEZ, Oscar. Mapas Carnales: El territorio y la sociedad Yaminawa. Antropologia de primeira mão. UFSC, Florianópolis, 2004.

_____. O nome e o tempo dos Yaminawa. Etnologia e história dos Yaminawa do rio Acre. São Paulo: UNESP, 2006.

CALIFANO, Mario; DISTEL Alicia Fernández. El empleo de la coca entre los mashco de la amazonia del Peru, 1978.

CALIFANO, Mario; GONZALO, Ángel. La formación de la persona en la etnia Huachipaire (mashco) de la Amazonía sudoccidental peruana. Primera etapa del ciclo vital. In: *Anthropologica 14*. Pontificia Universidad Católica del Peru, 1996.

CALIFANO, Mario. Cantos mashco de la fiesta del embatare. Scripta Ethnologica, 1973.

_____. Etnografía de los Mashco de la Amazonía Sud

Occidental del Peru, 1982.

_____. El mito del árbol cósmico Wanámei de los Mashco de la Amazonía Sud Occidental ,1983.

_____. El tema de la guerra entre los mashco de la Amazonía Sud Occidental (Peru). Scripta Ethnologica, vol. IX, 1985.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Introdução. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, N. ° 32; 2005.

CASTILLO ALCA, Jamil. Percepciones, normas y conflictos alrededor de la explotación forestal en la selva alta Caso Pilcopata. Tesis (Maestría) – Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales/ Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”, 2003.

Centro Cultural “José Pio Aza .Estudios Amazónicos. Madre de Dios en la encrucijada. Año II- N. ° 03, 2005.

Centro Cultural Wanamey. “Primer curso taller de medicina tradicional y espiritualidad Harakmbut” Informe Comunidade Nativa de Queros. Cuzco, 2001.

CHAUMEIL, Jean-Pierre. Por donde hay soplo. Estudios amazónicos en los países andinos, 2011.

CHAVARRÍA, María. El mundo del agua en la tradición oral Ese-Eja. In: *Tradición Oral Andina y Amazónica*. Peru, PROEIB- ANDES, 1999.

CHIRIF, Alberto; GARCÍA, Pedro. Marcando Territorio Progresos y limitaciones de la titulación de territorios indígenas en la Amazonía. Copenhague, IWGIA, 2007.

CHIRIF, Alberto et al. El indigena y su territorio son uno solo. Estrategias para la defensa de los pueblos y territorios indígenas en la cuenca amazónica. Oxfam América, Peru, 1991.

CHIRIF, Alberto; MORA, Carlos. ATLAS COMUNIDADES NATIVAS (SINAMOS), 1976.

CHIRIF, Alberto; CORNEJO, Manuel (Ed.). Imaginario e imagenes de la época del caucho: Los sucesos del Putumayo. CAAAP, IWGIA,

PUCP. Lima, 2009.

DEGREGORI, Carlos; SANDOVAL, Pablo. LA ANTROPOLOGÍA EN EL PERU: Del estudio del otro a la construcción de un nosotros diverso. In: Revista Colombiana de Antropología. Vol. 43, 2007.

DE SOTO, Hernando. The Mystery of Capital. Why Capitalism Triumphs in the West and Fails Everywhere Else. Great Britain, BLACK SWAN, 2000.

DE SOTO, Hernando .El Misterio del Capital de los Indígenas Amazónicos – parte I. Disponible no site:
<http://www.youtube.com/watch?v=zWhoLP2MDQY>

DEL ALCÁZAR, Martín. MULTICULTURALISMO, GÉNERO Y DERECHOS HUMANOS El caso de la comunidad nativa de Shintuya. In: *Allpanchis Phuturinqa*, vol. 34, 2002.

DE LA VEGA, Garcilazo. Comentarios Reales I, 1609. Disponible no site:
http://www.bibliotecayacucho.gob.ve/fba/index.php?id=97&backPID=2&tt_products=5

Diagnostico Social de la Comunidad Nativa de Queros, Cuzco, 2008.

EGIDO, Jesús M. Shintuya: Guía sanitaria de la zona. Lima: CAAAP, 2006.

FARFAN, Harold. Informe Lingüístico de viaje de trabajo de campo Queros Wachiperi. Pontificia Universidad Católica del Peru. Lima, 2011.

FERNÁNDEZ, Miguel. Shintuya, ideología y estructura social. Boletín informativo N. ° 90. Misioneros Dominicanos. Lima, 1999.

FUENTES, Aldo. Shintuya “Parentesco y relaciones de producción en una comunidad Harákmbut en el sur-oriente peruano”. Lima, 1982.

Foro virtual: “Gobernanza en Territorios Indígenas y Áreas Protegidas Traslapadas o Solapadas”. Del 10 de octubre al 20 de noviembre de

2011. Disponível no site: <http://ilsa.org.co:81/moodle2/>

<http://servindi.org/actualidad/52083>

GALLOIS T. Dominique. *Terras ocupadas? Territórios? Territorialidade?* In: *Terras Indígenas & Unidades de conservação da Natureza. O desafio das Sobreposições*. ISA, 2004.

GARCÍA PÉREZ, Alan. “El síndrome del perro del hortelano”. *El Comercio*. Lima, 28 de octubre. Disponível no site: <http://pt.scribd.com/doc/26539211/Alan-Garcia-Perez-y-el-perro-del-hortelano>.

GARCÍA ALTAMIRANO, Alfredo. Poblaciones Indígenas en Madre de Dios. In: *Opciones* Vol. 2 N.º 4. Lima, 1995.

GRAY, Andrew. Los Amarakaeri: una noción de Estructura social. In: *Amazonía Peruana*. N.º 10. Lima, 1985.

_____. Y después de la fiebre del oro? Derechos humanos y autodesarrollo entre los Amarakaeris del sudeste del Peru, 1986

_____. Los Arakmbut Mitología, espiritualidad e historia I. Lima: IWGIA, 2002.

_____. El ULTIMO CHAMAN. Cambio en una comunidad amazônica. Lima: IWGIA, 1996.

GOW, Peter. “Me deixa em paz!” Um relato etnográfico preliminar sobre o isolamento voluntário dos Mashco”, 2011.

HELBERT CHÁVEZ, Heinrich. MBAISIK en la penumbra del atardecer. Literatura Oral del Pueblo Harakmbut. Lima: CAAAP, 1996.

_____. Análisis Funcional del verbo Amarakaeri. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, 1989.

_____. TERMINOLOGIA DE PARENTESCO HARAKMBUT. In: *Amazonía Peruana* Tomo XII N.º 23, 1993.

HOSTNIG, Rainer. La piedra “pintada” de Hingkiori en la Amazonía cusqueña. In: *La Amazonía en el Cuzco*. INC, Cuzco, 2008.

HUERTAS, Beatriz; GARCÍA, Alfredo (Ed.). Los Pueblos Indígenas de Madre de Dios Historia, Etnografía y Coyuntura. Lima: IWGIA, 2003.

_____. KAMPUA NUPANEMPUE YAIWIRUTE
NUESTRO TERRITORIO KAMPU PIYAWI SHAWI, TERRA
NOUVA, 2007.

HYSLOP, John. O Grande Caminho Inca. In: CHASQUI O CORREIO DO PERU. Boletim Cultural do Ministério de Relações Exteriores. Ano 2, Número 4. Lima: Gráfica Educativa, 2004.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA.
Resumen Ejecutivo: Resultados definitivos de comunidades indígenas.
Dirección Nacional de Censos y Encuestas. Enero, 2009.

JANKOWSKI, Tesia. La Situación Sociolingüística de los Últimos Wachiperi en las Comunidades Nativas Queros y Huacaria. SIT, Peru, 2010.

KORSUNSKY, Alex. Historias nuevas y antiguas: construcciones de historia en la comunidad wachiperi Queros. Cuzco, 2010.

LITTLE, Paul E. TERRITÓRIOS SOCIAIS E POVOS
TRADICIONAIS NO BRASIL: POR UMA ANTROPOLOGIA DA
TERRITORIALIDADE. Série Antropológica, 2002.

LYON, Patricia. Singing as social interaction among the Wachipaeri of Eastern Peru. University Microfilms Inc., Ann arbor, Michigan, 1967.

_____. “Dislocación tribal y Clasificaciones lingüísticas en la zona del río Madre de Dios. In: Los Pueblos Indígenas de Madre de Dios Historia, Etnografía y Coyuntura. IWGIA, 2003.

LLOSA, Eleana; Nieto Luis. El Manu a través de la historia. Proyecto aprovechamiento y manejo sostenible de la Reserva de Biosfera y Parque Nacional del Manu, PRO-MANU, 2003.

MANRIQUE, Mercedes. Formalización de la Minería Artesanal: un

análisis de caso entre los Harakmbut de Madre de Dios, 2008.

MILLER, William et al. Exploraciones de los Ríos del Sur. Monumenta Amazónica, 2006.

MONTOYA, Rodrigo. “Con los rostros pintados”: Tercera rebelión amazónica, 2009. Disponible no site:

<http://www.cetri.be/spip.php?article1305>

MOORE, Thomas. “La etnografía tradicional Arakmbut y la minería aurífera”. In: Los Pueblos Indígenas de Madre de Dios Historia, Etnografía y Coyuntura. IWGIA, 2003.

PACURI, Felipe; MOORE, Thomas. Los conflictos entre mineros auríferos y el pueblo Arakmbut en Madre de Dios, Peru. FENAMAD, 1992

PANDO, Óscar Paredes. Amazonia Sur Oriental, siglos XVI-XX. Tomo I. Manuena- Guariguaca. En los Antis de Opatari, Impresiones Gráficas Meta Color S.R.L, 2009.

_____. AMAZONIA 500 AÑOS. Fondo Editorial Universidad Nacional de San Antonio Abad Del Cuzco, 1996.

PERALTA, Irma Del Águila. Territorio y Semántica territorial: el caso de los wachiperi de la Comunidad Nativa Queros, 2005.

PERU. Instituto Nacional de Estadística e Informática. Resumen Ejecutivo: Resultados definitivos de comunidades indígenas. Dirección Nacional de Censos y Encuestas, 2009.

PRO MANU. Cultura y medio ambiente en la comunidad nativa de Queros. Proyecto PRO- MANU, 2004.

RENARD- CASEVITZ; SAIGNES Th. AL ESTE DE LOS ANDES Relaciones entre las sociedades amazónicas y andinas entre los siglos XV y XVII, 1988.

REYES, García. Market Economy and the loss of Folk Knowledge of Plant uses: estimates from the Tsimane of the Bolivian Amazon, 2005.

RUMMENHOELLER, Klaus; LAZARTE, María. Comunidades indígenas de Madre de Dios (Peru): UN ENFOQUE DE LA

REALIDAD EDUCATIVA. In: América Indígena, 1991.

RODRIGUEZ, Marleny. Proceso de validación del alfabeto harakbut (sic). Documento de trabajo. FENAMAD. Puerto Maldonado, 2006.

SANTOS -GRANERO, Fernando. Paisajes Sagrados arahuacos: Nociones indígenas del Territorio en tiempos de cambio y modernidad. In: Revista Andina 42(1). Cuzco: CBC, 2006.

_____ (2004). Escribiendo la historia en el paisaje: Espacio, Mitología y Ritual entre la Gente Yanesha. In: Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno. Documento No. 39. Copenhague, IWGIA, 2004.

SCHAVELZON, Salvador. Terras altas e baixas na América do Sul: A criação de uma política ameríndia constituinte de multiplicidade. Cadernos de Subjetividade, 2011.

SCHULER, Evelyn. "Por caminhos laterais: modos de relação entre os Waiwai no Norte Amazônico", *Antropologia em Primeira Mão*, 2010.

SCHULER, Evelyn; ZEA Alfredo. "O Perupós-Bagua". In: Aconteceu Povos Indígenas 2005-2010. Instituto Socioambiental, 2011.

SILVA, Giovanna; UGARTE, Alfredo (Comp.). El rostro amazónico del Cuzco. Fondo Editorial de Ciencias Sociales U.N.M.S.M, 2005.

SOLÍS, Gustavo Fonseca. La gente pasa, los nombres quedan... Introducción en la toponimia. Edic. Lengua y Sociedad. Peru, 1997.

SURRALLÉS, Alexandre; GARCÍA HIERRO, Pedro (Ed.). TIERRA ADENTRO TERRITORIO INDÍGENA Y PERCEPCIÓN DEL ENTORNO. IWGIA, 2004.

_____. Entre derecho y realidad: antropología y territorios indígenas amazónicos en un futuro próximo. In: Bulletin de L'Institut Français d'Études Andines. Tome 38 /1. Éditions Casilla, 2009.

TELLO, Rodolfo. The shaping of indigenous environmental behavior: accounting for the variation in hunting intensity among the wachiperi of

the peruvian rainforest. American University, Washington, 2010.

TORRALBA, Adolfo. Los Harakmbut: Nueva situación misionera. In: Antisuyo N.º 3, 1979.

Tripp, Robert. Diccionario Amarakaeri-castellano. Serie lingüística Peruana N.º 34 Ministerio de Educación ILV, Peru, 1995.

VAN DEN EYNDE, Els. LEXICOS Y FONOLOGIA AMARÁKAERI Y WAC~IPÁIRI(HARÁKMBET O "MASHCO"). Documento de trabajo Nro 7. Universidad Mayor de San Marcos, 1972.

VARESE, Stefano. "LA SAL DE LOS CERROS. RESISTENCIA Y UTOPIA EN LA AMAZONIA PERUANA.4. ed. Lima, Fondo Editorial del Congreso del Peru, 2006.

VIOLA RECASENS, Andreu. La cara oculta de los Andes. Notas para una redefinición histórica entre sierra y selva. En: Boletín Americanista. Univ. de Barcelona, Sección de Historia de América, año XXXIII, Barcelona, 1992-1993.

WAHL, Lissie; RUMMENHOELLER, Klaus. La Región del Madre de Dios. Bibliografía anotada. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las casas (CBC), 1991.

_____. De PAGANOS A CRISTIANOS: LA ECONOMIA POLITICA DE LA CONVERSION RELIGIOSA ENTRE LOS HARAKMBUTS DE LA SELVA BAJA DEL SURESTE DEL PERU, 1902-1982. Tesis presentada a la Facultad de Graduados de Antropología como parte de los requisitos para optar el título de Doctora en Filosofía, Universidad de la Ciudad de Nueva York, 1987.

WISSLER, Holly. Q´eros, Peru: La regeneración de relaciones cosmológicas e identidades específicas a través de la música. Antropológica, Vol.28.no 28, p.93-116, 2010.