

## “OS NOVOS CHEFES...” – PRÁTICAS POLÍTICAS E ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS NA AMAZÔNIA PERUANA\*

*Jean-Pierre Chaumeil\*\**

### **Resumo**

A manifestação de uma tomada de consciência étnica no seio das sociedades indígenas e, nos últimos vinte anos, o aparecimento de organizações políticas indígenas no cenário internacional constituem fatos importantes da história recente da América Latina. De fato, pela primeira vez a paisagem política indígena influencia diretamente as políticas estatais. No Peru, como na maior parte dos países da Amazônia, os problemas ligados à terra estiveram e continuam a estar no centro dos movimentos indígenas. A aceleração dos processos migratórios ligados às políticas de colonização e a expansão da economia de mercado perturbaram profundamente os equilíbrios ecológicos, econômicos e humanos dessas regiões. Contra isso, os indígenas reagiram de diversas maneiras no decorrer de sua história, desde o enfrentamento e a resistência armada até as formas modernas de luta política que constituem as federações indígenas.

Palavras-chave: Amazônia peruana; organizações indígenas; práticas políticas.

O objetivo do presente texto é analisar os diferentes processos históricos e políticos que presidiram a formação dessas federações nas terras baixas da Amazônia peruana. Atenção especial será dada às implicações e às bases políticas de tais movimentos, no seio das

---

\* “Les nouveaux chefs...”. Pratiques politiques et organisations indigènes en Amazonie péruvienne. *Problèmes d’Amérique Latine*, Paris: La Documentation Française, 96:93-114, 1990. Tradução por Dulce Oliveira Amarante dos Santos.

\*\* Antropólogo social francês.

sociedades indígenas, sobretudo por intermédio da emergência de novos tipos de líderes políticos.

### **Panorama étnico**

A população indígena da Amazônia peruana é atualmente estimada em 260.000 pessoas, isto é, cerca de um quinto do conjunto indígena amazônico. Conta ela 63 grupos étnicos ligados a doze famílias lingüísticas e a algumas línguas isoladas<sup>1</sup>. No entanto, se compararmos esses números com as estimativas do começo do século, será forçoso admitir um esvaziamento demográfico dessas populações, esvaziamento devido sobretudo às devastações epidêmicas ou aos *booms* econômicos que repetidamente atingiram a região: para registro, pode-se evocar a funesta epopéia da borracha em que dezenas de milhares de índios (dos quais 40.000 uitotos) foram massacrados. Calcula-se que pelo menos quinze grupos étnicos tenham desaparecido durante os vinte primeiros anos deste século (WISE, 1985). Sem dúvida, as sociedades da floresta peruana são, no plano numérico, apenas pálido reflexo do que foram no passado, o que se poderia aplicar também à Amazônia em geral. Todavia, a maior parte delas conhece há algumas décadas uma renovação demográfica graças em parte a uma imunidade melhor contra as doenças. Este é o caso sobretudo dos Arauaque pré-andinos, Quíchua, Cauapana, Jivaro, Tupi, Pano do Ucayali, Ticuna, Urarina e Jágua. Em contrapartida, diversos subgrupos pertencentes aos conjuntos uitoto e *harakmbet* parecem condenados a um desaparecimento mais ou menos breve. Quanto à família Zaparo, está em vias de “quichuização”, processo de transculturação operado pelos Quíchua da floresta, cujo expansionismo cultural se estende no momento a outros grupos do Alto Amazonas, tais como, por exemplo, o grupo Wao e o Achuar (HUDELSON, 1987).

Ao se percorrer atualmente a floresta peruana no sentido oeste-leste, isto é, do piemonte andino em direção às planícies orientais, cruza-se com sociedades em diversos graus de inserção no sistema nacional, desde as etnias numericamente importantes, bem organizadas e politizadas (herdeiras de uma longa tradição de luta) do piemonte, teatro de grandes projetos de colonização (Jivaro, Quíchua, Pano e Arauaque), aos grupos do interior menos ameaçados territorialmente (Jágua, Urarina, Ticuna...) e por isso menos sensíveis às novas formas de luta política, até os Nahua

recentemente contactados. Será necessário, portanto, levar em conta essas diferenças no tratamento global que reservamos à continuação desta exposição.

Se hoje concordamos em definir as sociedades amazônicas contemporâneas como “igualitárias” (além das relações de sexo e de geração) ou “acéfalas”, porque atomizadas politicamente ou dotadas de uma chefia sem poder, por outro lado sabemos que muitas delas conheceram no passado formas de organização sociopolítica muito mais complexas, mesmo que nada hoje permita retrair a lembrança dessas formas de organização nas memórias. Os dados etno-históricos e arqueológicos atestam efetivamente a complexidade sociopolítica e demográfica das sociedades instaladas ao longo do Amazonas e de seus principais afluentes nas quais o modelo de chefias poderosas e hierarquizadas era mais a regra que a exceção. É interessante destacar o fato de as sociedades, após muitos séculos de “igualitarismo”, descobrirem ou reencontrarem, desta vez graças a modelos de organização impostos em grande parte de fora, uma outra forma de centralização política com a criação de associações ou de confederações indígenas orientadas para reivindicações de caráter étnico. Tentaremos retrair as progressivas transformações dessas sociedades à vista das diferentes políticas com que o Estado peruano as confrontou, desde a colônia até nossos dias.

### **Práticas políticas e questão indígena**

A política indígena do Peru concernente à Amazônia seguirá de fato, passo a passo, as diferentes fases da história político-econômica do país e da região, em que a floresta sucessivamente figurou o eldorado, a força “nacionalizadora” ou a “válvula de segurança” das políticas governamentais, o “celeiro” da nação ou a terra de todas as conquistas; numa palavra, a floresta como a panacéia nacional, reparadora efêmera de todos os males do país (WALKER, 1987, p. 83). Numa primeira abordagem, convirá pois fazer distinção entre a fase colonial e a republicana da história política do Peru – mesmo que, para os indígenas, a independência em nada lhes tenha mudado o estatuto de colonizado –, podendo cada um dessas fases ser subdividida em períodos que um pouco mais ou um pouco menos marcaram a paisagem política indígena<sup>2</sup>.

## De uma política “civilizadora” à implantação “selvagem”

Durante o período colonial que se estendeu da segunda metade do século XVI ao começo do século XIX, as sociedades das terras baixas<sup>3</sup> escaparam ao sistema da *encomienda* (colocação sob tutela dos índios sujeitos a tributo) que era generalizado nas terras altas andinas. Em contrapartida, a atividade dos missionários trouxe conseqüências mais pesadas para os amazônicos, especialmente a dos jesuítas no Alto Amazonas (1638-1768) e a dos franciscanos na floresta central, que impuseram o modelo das *reducciones* a todo o território de sua respectiva jurisdição. Tratava-se aí não somente de “reduzir” os indígenas em aldeamentos, mas também de convertê-los à fé cristã. Além do cortejo de expedições punitivas e de epidemias que marca esse período, essa atividade representou para as sociedades amazônicas uma primeira grande perturbação política, com o estabelecimento de “governos” locais colocados sob a autoridade absoluta dos missionários. A política desses últimos estava pois firmemente orientada para a converso (política “civilizadora”) e para o controle das populações indígenas, introduzindo em seu seio um primeiro corte entre “cristãos” e *chunchos*, termo genérico aplicado aos grupos refratários. Ao mesmo tempo, explodiram rebeliões índias um pouco por toda a parte na floresta “missionarizada”: citemos as dos Cocama, Avijira e Oa nos anos 1664-67; as dos Xipibo-Conibo do Ucayali, entre 1695 e 1698; enfim, o célebre levante messiânico pan-índio de Juan Santos Atahualpa, que colocou em cheque o poder colonial durante mais de um século (1742-1850) ao longo do baixo piemonte central. O protagonista do movimento, de origem andina, chegou a unir por coligação o conjunto das etnias da franja piemontesa (Piro, Campa, Amuecha, Conibo, Xipibo), cujos líderes lhe juraram fidelidade.

Com a expulsão dos jesuítas em 1768 e até a proclamação da independência em Lima, em 1821, a paisagem política da *selva* (com exceção do baixo piemonte central) será dominada pela implantação “selvagem” de colonos que procuraram, ao substituir a autoridade dos missionários pela deles mesmos, recuperar a mão-de-obra indígena originária das missões recém-abandonadas que nenhuma ordem religiosa viera reerguer. Essa política de colonização da Amazônia viu desenharem-se na paisagem socioeconômica da região a silhueta crescente do *patrón* e o sistema de servidão a ele associado: o *patronazgo*. Este último ia

progressivamente invadir o conjunto do território amazônico e regular em grande parte as relações dos índios com a sociedade regional.

Durante quase três séculos de colonização espanhola, a política étnica aplicada conjuntamente pela Coroa e pela Igreja vai imperturbavelmente seguir uma mesma trajetória: sujeitar econômica, política e espiritualmente o índio tratado em bloco (para isso foi forjado o próprio conceito de “índio”, como categoria colonial), assim negando a multiplicidade étnica, lingüística e sociológica das sociedades amazônicas. De seu lado, a resistência indígena tomou a forma de rebeliões armadas ou de levantes messiânicos; só muito mais tarde atingirá o caráter pacífico de luta política. A política indígena dos liberais que tiveram acesso ao poder com a independência vai infelizmente continuar a negar a realidade indígena, ao procurar fundi-la no molde ainda bem quente do Estado que nascia.

### **A República e a ideologia liberal**

A proclamação da independência pela elite crioula e o advento da República não significaram melhoria alguma das condições de vida das sociedades amazônicas; aliás, nada além de um melhor reconhecimento jurídico e político (CHIRIF, 1975, p. 270). Prosseguiu a mesma política de dominação dos séculos precedentes: a independência foi sinônimo de incorporação ao novo estado, ao “ser peruano” (*ser peruano*), suposto fermento do “nacionalismo” nascente. A elite crioula que tomou o basto ocupou-se da assimilação do índio já não em bloco, mas enquanto indivíduo (como cidadão), ao Estado-nação, por meio de uma política sistemática de desmantelamento das comunidades índias, processo que aliás se desdobrará por mais de um século (SMITH, 1983). Seguiu-se um dilúvio de decretos e leis que favoreciam a colonização e sobretudo a imigração européia para a floresta. Após a Guerra do Pacífico (1879-1883), o discurso de colonização da Amazônia foi de novo utilizado como solução transitória para a “anemia nacionalista”: a conquista da selva tornou-se uma vez mais o cadinho do sentimento “nacionalista” (WALKER, 1987, p. 82). “concessões” de terras, como a da *Peruvian Corporation* (criada em 1890 com seus 500.000 hectares) entre as margens do Ene e do Perene, foram abertas à colonização selvagem, com conseqüências dramáticas para as populações indígenas (CHIRIF, 1975). Além disso, a

introdução da navegação a vapor na bacia amazônica por volta da metade do século XIX deu fantástico impulso acelerador à política de incorporação e ao desenvolvimento econômico das terras baixas, precipitando de certa maneira o *boom* [explosão] da borracha (1885-1914). Esse último período foi um dos mais sinistros da história indígena da Amazônia. Os “barões da borracha”, como eles gostavam de denominar a si mesmos, Arana no Putumayo e Fitzcarrald no Ucayali, construíram verdadeiros impérios comerciais alicerçados na mão-de-obra indígena, recrutada à força por intermédio das *correrias* (caça ao índio) e reduzida à escravidão. Por toda parte onde os “barões” agiram, as populações indígenas foram dizimadas.

Gerador de múltiplos escândalos que fizeram eco na imprensa nacional e internacional, o processo de “colonização interna” (colocado sob o tacão das oligarquias fundiárias) foi a base sobre a qual se construiu o indigenismo. A corrente indigenista peruana nasceu por volta de 1860-70 e atingiu o apogeu por volta de 1920 (ver em SMITH, 1983, p. 594, a lista das principais associações crioulas pró-índias). O primeiro congresso indigenista interamericano aconteceu no México em 1940 e culminou, dois anos mais tarde, na criação do Instituto Indigenista Interamericano (III); em 1946, foi fundado em Lima o Instituto Indigenista Peruano (IIP). Este organismo, contudo, pouco a pouco perderá a autonomia, tendo passado, em 1966, à esfera do Ministério do Trabalho e dos Assuntos Indígenas (BARRE, 1985, p. 50; OSTERLING & MARTINEZ, 1983, p. 345). A política indigenista daqueles anos, aliás pouco diferente da política atual, caracterizou-se por um integracionismo encarniçado com respeito às populações indígenas, daí em diante submetidas ao discurso das classes sociais. Além disso, a própria idéia do “problema índio”, tanto no Peru quanto em outras partes da América Latina e do resto do mundo, recorreu invariavelmente ao modelo assimilacionista, o que de certo modo vai ser interrompido, como ver-se-á a respeito dos movimentos étnicos recentes que rejeitam toda supremacia de uma ideologia nacionalista.

As décadas que se seguiram à explosão da borracha foram marcadas pela escalada de uma consciência política entre as populações amazônicas mais expostas às frentes pioneiras (sobretudo aquelas que lutam pela terra na zona piemontesa), enquanto as etnias das terras baixas se isolaram em meio ao sistema fluvial quando lhes foi possível, ou caíram – as mais numerosas – sob a tutela dos antigos donos de seringais

reconvertidos em *patrones*, para trabalhar no corte da madeira ou nos curtumes, principais mercados econômicos dos anos 40. Baseado em um sistema de exploração do tipo feudal (a *habilitación*), que ainda caracteriza grande parte da economia florestal do Peru, o *patronazgo* procurou, em “sua melhor época”, reforçar a estrutura política do *curacazgo* indígena, introduzida dois séculos antes pelos missionários, manipulando-a internamente pela instauração do *compadrio* (*compadrazgo*) de modo que ela melhor servisse a seus interesses.

A intensificação do processo de colonização – sobretudo na floresta central e no piemonte, com o traçado da *carretera marginal* – encontrou sua medida plena durante o primeiro governo liberal de Belaúnde, entre 1963 e 1968. Anteriormente (1957) ocorrera a primeira tentativa de legalização (Decreto supremo 03) do direito de propriedade dos indígenas, sob a forma de concessões individuais ou “reservas”. Embora, na realidade, uma parte ínfima da população indígena tenha se beneficiado dessa disposição legal (sessenta e quatro comunidades em dezessete anos de aplicação do decreto!), esta não desestimulou o processo de fragmentação dos “territórios étnicos” nem freou a pressão da frente de colonização relançada pela lei de reforma agrária de 1964. Por outro lado, a publicação em 1965 do *Plan nacional de integración de la población aborígen* confirmou, se necessário fosse, as intenções hiperintegracionistas da política belaundista (BARRE, 1985, p. 51-52).

A chegada dos militares ao poder, em 1968, marcou uma virada decisiva na política indigenista do Peru, pelo menos no que diz respeito às sociedades amazônicas. Os militares vão ocupar o poder de 1968 a 1980, período dito “revolucionário” que se desenvolverá em duas fases. A primeira fase (1968-1975), o regime do general Velasco, abrirá um grande ciclo de reformas (agrária, educacional, nacionalização) e sobretudo levará à promulgação, em 1974, da *Ley de comunidades nativas y de promoción agropecuaria de las regiones de selva y ceja de Selva* (D. L. 20653), que pela primeira vez na história do país vai garantir a existência legal das “comunidades indígenas” e permitir a outorga de títulos de propriedade em favor delas. Se, em retrospecto, hoje se conhecem as conseqüências da aplicação da lei sobre a fragmentação dos “territórios étnicos” (já que são levadas em conta só as comunidades locais e não as “etnias” em seu conjunto), em todo caso essa lei significou uma etapa importante na evolução da política indígena.

Se bem que a primeira organização indígena (o Congresso Amuesha) tenha nascido em 1969, a proliferação de tais associações foi posterior à lei de 1974 sobre a qual os indígenas se apoiaram constantemente. Para levar a bom termo seu projeto e difundir a “revolução” nos lugares mais longínquos do país, o governo velasquista criou, em 1971, o *Sistema nacional de apoyo a la movilización social* (SINAMOS), a fim de motivar a “conscientização e a participação das massas populares”, tema que será retomado mais tarde nos discursos “neo-indigenistas” dos partidos políticos de esquerda. Inicialmente sob o aconselhamento do antropólogo S. Varese, a política do SINAMOS e a criação conjunta das *comunidades nativas* tiveram repercussões importantes sobre a organização política das sociedades amazônicas. Da mesma forma, os discursos célebres de Velasco para renovar com a tradição foram muitas vezes tomados ao pé da letra pelos indígenas (ver por exemplo GASCHÉ, 1982, p. 27) e talvez tenham servido, segundo a expressão de Morin (1983, p. 212), de “cadinho da indianidade”, mesmo que o velasquismo, enquanto processo político, tenha sido um fracasso. Por outro lado, é interessante notar que pela primeira vez apareceu no próprio texto da lei o termo *nativo*, em vez de *indio*, carregado de conotações históricas nesses tempos “revolucionários”, para designar o conjunto das “etnias” amazônicas. Alguns anos mais tarde, entretanto, a denominação *indio* será intensamente reivindicada pelos próprios interessados, mas numa acepção bem diferente daquela veiculada até então pela sociedade nacional.

A segunda fase do governo militar, então dirigido pelo general Morales Bermudez (1975-1980), estimulou o retorno ao modelo capitalista. Desencadeou o congelamento progressivo dos processos de outorga de terra (de pouco mais de 1.000 comunidades oficialmente reconhecidas, por volta da metade tinha em 1988 o seu título de propriedade) e violou o direito, com a Lei das Comunidades Indígenas (D. L. 22175 de 1978), que favorecia a concessão privada e o investimento de capitais estrangeiros, no maior desprezo aos direitos territoriais indígenas. O SINAMOS foi dissolvido em 1978 e a política indígena voltou a cair nas mãos dos burocratas do Ministério da Agricultura. Os grupos mais afetados durante essa fase foram aqueles da floresta central e do piemonte, depois os de Madre de Dios com a prospeção aurífera. No fim dos anos 80, contavam-se, apesar disso, dezesseis federações



indígenas encabeçadas por dois organismos interétnicos: AIDSESEP e CISA (ver mais adiante).

O retorno de Belaúnde ao poder (1980-1985) significou a abertura ao grande capital e a intensificação, se é que isso ainda fosse possível, do processo de colonização mais que nunca colocado sob o signo da *Conquista*. Em 1980, foi votada a lei de desenvolvimento agrário que abriu a era dos grandes projetos de colonização (CHIRIF, 1985, p. 206-209). Muitos indígenas foram então tratados como “invasores” dentro de suas próprias terras, então caídas sob os contratos de exploração das companhias privadas.

Uma esperança efêmera de melhora da situação dos índios veio à luz com a chegada da APRA (*Alianza Popular Revolucionaria Americana*) ao poder e a eleição de Alan Garcia para a presidência da república em 1985. Tudo parecia começar sob melhores auspícios. Em 1986, realizou-se em Pucallpa (departamento do Ucayali) o primeiro *Conversatorio nacional de comunidades nativas*, batizado de RIMANACUY V. Organizada pelo Instituto Nacional de Planificação, essa manifestação reuniu, segundo os observadores, delegados de 480 comunidades indígenas da floresta (das cerca de 1.200 oficialmente recenseadas). Além da eleição de um “dirigente nacional” da população indígena amazônica, um dos efeitos de RIMANACUY V foi a criação, em 1987, da *Confederación de nacionalidades amazónicas del Perú* (CONAP). Entretanto, essa evolução em busca de uma nova representação das organizações indígenas não modificou na mesma medida a política indígena do governo, que se afundou num integracionismo com fortes tons de patriotismo e de “participação” nacional, expressão da mesma recusa ou da mesma incapacidade de reconhecer às sociedades amazônicas a legitimidade de uma autonomia própria e, sobretudo, de questionar o espinhoso problema da “unidade nacional”. Em janeiro de 1989, o presidente Alan Garcia deu outro golpe contra o desenvolvimento das comunidades indígenas, ao promulgar a *Ley de bases para el desarrollo rural de la Amazonia peruana* (L. 24994), que preconiza a exploração intensiva da floresta e a instalação, nas terras baixas, de novas vagas de migrantes andinos.

De seu lado, o *Instituto indigenista peruano* (IIP), que tinha sido forçado a fechar em 1969, retomou as atividades e propôs em 1986 a criação de um *ministério de la Población indígena peruana* (*Anuario*

*Indigenista* XLVI, 1986, p. 181-192), que, diga-se de passagem, ainda não saiu do papel. Apesar disso, a julgar pelo que já foi dito, está claro que o indigenismo ou o neo-indigenismo, em nome da vitalidade e das capacidades de adaptação que o animam, ainda tem belo futuro diante de si.

Uma dinâmica multiétnica está a implantar-se na Amazônia peruana sob o impulso cada dia mais manifesto dos próprios indígenas<sup>4</sup>. Daí em diante, está claro que as reivindicações desses últimos já não se limitam hoje unicamente ao respeito por sua integridade cultural, territorial e econômica, mas afirmam uma vontade comum de intervir de pleno direito, além da simples “participação”, no tabuleiro de xadrez político regional.

### **Do indigenismo ao “indianismo”**

Acabamos de esboçar as diferentes etapas que marcaram a política indígena peruana referente à Amazônia e, de certa maneira e com ênfase especial nos últimos trinta anos, pontuaram a passagem progressiva ao “indianismo”.

Resumindo. Se os anos 60-70 viram surgir uma consciência política no seio das etnias piemontesas, a década seguinte assinalou uma tomada de consciência em maior escala. As reivindicações voltadas para a terra – motor dos movimentos indígenas –, acrescentaram-se as reivindicações de caráter étnico: defesa das culturas e das línguas autóctones, acesso ao poder local e direito à diferença, mas também a rejeição do modelo integracionista em termos de “classe social”, o que de forma alguma excluiu a solidariedade das organizações indígenas com os setores desfavorecidos (sindicatos e ligas camponesas) da sociedade peruana. Por fim, os anos 80 vêem o desdobramento de uma dinâmica multiétnica que se pretende antes de tudo “amazônica”.

Mas, em primeiro lugar, o que se entende por “indianismo”? Na falta de uma definição adequada (LE BOT fala “nebulosa”, 1983, p. 131; MORIN diz “bricolagem ideológica”, 1983, p. 226; e BERDICHEWSKY diz “ideologia em gestação”, 1986, p. 643), estabelece-se habitualmente a oposição entre indigenismo e indianismo naquilo que este pretende ser um discurso vindo de dentro: os índios enfim falam por e para si mesmos. A esse respeito, “o indianismo” implica noções de autodeterminação e

de autonomia política, cultural e econômica. Nesse sentido, ele rompe com o indigenismo tradicional e caracteriza bem, em sua fórmula moderada, o “projeto político” das sociedades amazônicas.

Pode-se remontar aos anos 60 o aparecimento do movimento indianista, nos Estados Unidos, no momento em que a “questão índia” se internacionaliza (SCHULTE-TENCKHOFF, 1986, p. 98). O *American Indian Movement* (AIM) e depois o *World Council of Indigenous People* (WCIP) foram criados, no Canadá, respectivamente em 1968 e 1975. No Peru, o movimento cria raízes no anonimato das grandes cidades. Contrariamente à bem difundida idéia da cidade como local de assimilação, aqui a concentração urbana engendrou mecanismos de diferenciação identitária que procuravam preservar, e até mesmo acentuar, os particularismos étnicos (MORIN, 1983, p. 221-226). Antes de mais nada, o *Movimiento indio peruano* (MIP), fundado em 1974, depois o *Consejo indio de Sudamérica* (CISA, filial do WCIP), criado em 1980 em Lima, vão sucessivamente retomar o tema já antigo (lembraremos os levantes indígenas do século XVIII e a epopéia messiânica de Juan Santos Atahualpa) do retorno ao Tawantinsuyu como modelo de organização da sociedade, coletivista e comunitário<sup>5</sup>. Sobre isso, é interessante observar que a “restituição” (preconizada pela CISA) do *ayllu* como modelo da organização andino-amazônica encontra entre os quíchuas-canelos da floresta um tipo de antecipação concreta. O avanço do processo de *quichuización* no leste equatoriano e peruano, e a inclusão crescente de segmentos étnicos (Zaparo, Jivaro) nos *ayllus* Canelo, vão curiosamente reforçar as teses desenvolvidas pela CISA. Em suma, esse processo de transculturação contemporânea é retomado no discurso “indianista” como modelo histórico de organização das sociedades indígenas em geral.

Pode-se, porém, objetar: em que interessa aos amazônicos esse modelo andino do Tawantinsuyu referente aos Runacunas? Barre (1985, p. 118) bem mostrou, de fato, os distanciamentos que podiam existir entre as organizações andinas e as amazônicas tanto do ponto de vista ideológico quanto do jurídico, e é digno de nota que até o presente momento os dois tipos de organização se mantenham à distância. Observar-se-á, entretanto, além da existência histórica de amplos circuitos de troca entre os Andes e a Amazônia,<sup>6</sup> a importância crucial atribuída à figura do Inca por um bom número de sociedades do piemonte central que dele fazem seu herói

civilizador ou um equivalente do deus-sol em sua mitologia e ritos (ROE, 1982: 88; WEISS, 1986, p. 307; FERNANDEZ, 1988, p. 42-44; FRANK, 1990, p. 19). Por outro lado, há que ver a rapidez com que o mito do Inkarrí se propaga como um rastilho de pólvora, ao longo do piemonte, para fazer idéia da obstinação delas na procura do Inca (uma das duas federações matsiguengas leva o nome evocador de “Juan Santos Atahualpa”). Isso evidentemente não quer dizer que as etnias piemontesas se identifiquem com o sistema andino (a figura do Inca não é o império), mas mostra pelo menos que elas permanecem sensíveis a um certo discurso “do alto”.

### **Etnias e nacionalidades**

Imersas em alguma parte dessa corrente “indianista” a que pretendem pertencer (sem, no entanto, aderir à versão do Tawantinsuyu nem ao projeto maximalista de um Estado índio), as sociedades amazônicas devem daí em diante marcar uma tripla diferença: em primeiro lugar, entre “etnias” (enquanto categoria fixa); depois enquanto pertencentes a um mesmo conjunto amazônico (elas dizem nesse caso formar “uma grande família” e proclamam a “unidade histórica” dos grupos que as compõem, cf. RUNCATO 31, 1987, p. 14); enfim, como “índio” (diante do mundo não-índio), qualificativo banido do vocabulário indigenista, que, porém, as sociedades amazônicas reivindicam hoje num tipo de movimento de inversão de sinais (NUGKUAG, 1985, p. 241, CRÉPEAU, 1986-87, p. 107). Em suma, para essas sociedades trata-se de realizar a passagem, inteiramente nova para elas, de uma identidade não totalizada, vagamente definida em termos de “especificidade étnica”, para uma “consciência étnica” unitária que a transcende. A operação pareceria relativamente simples se dispuséssemos de uma definição clara e precisa do que uma etnia é. Ora, ela não é nada disso. Além do fato de que, no decorrer de sua história, a Amazônia revelou-se um laboratório impressionante em matéria de criação e de recriação étnica (diversos grupos atuais são apenas o fruto de uma “bricolagem” pós-colonial de fragmentos étnicos heteróclitos; sem esquecer também o carácter étnico dos *Matse* do Galvez, entre os quais 60 a 70% das mulheres adultas atuais foram raptadas a outros grupos Pano, entre os Jágua ou entre os *Métis* – Calixto comunicação pessoal), o próprio fenómeno étnico hoje

se deixa apreender mais em termos de abordagem relacional do que em termos de especificidades culturais (BARTH, 1969, CARNEIRO DA CUNHA, 1987; STOCKS, 1981). Nesse caso, a noção espacial de “fronteira étnica” seria sinônimo de fronteira social e identitária. Notemos, entretanto, que a quase-totalidade dos termos de que dispõem os indígenas para se autodesignar (termos que não correspondem necessariamente aos etnônimos cuja origem histórica é muito mais complexa e remonta em parte à época das missões) significam simplesmente “nós” ou ainda “a gente”, com sentido às vezes tão geral que abraça quer a humanidade em sua totalidade quer o ser humano genérico. Nem por isso se deveria concluir que os indígenas não fazem distinção entre “eles” e os “outros” (seu sistema às vezes complexo e sutil de classificação social não deixa pairar dúvida alguma sobre esse ponto), mas antes ver-se aí a capacidade deles, de definir ou redefinir quase ao infinito as categorias e as identidades coletivas (“étnicas”) em decorrência de situações históricas dadas. Poder-se-á então avaliar toda a dificuldade e inadequação de falar de “etnia” e de “território étnico” em termos de categorias e de cristalizações, quando a questão é antes de unidades sociais relativamente fluidas e regidas por diversos mecanismos de integração (sociopolítica, territorial, ritual) que podem às vezes transcender as especificidades culturais e lingüísticas que as caracterizam. Aliás, é aí que adquirem sentido as principais críticas dirigidas à lei de 1974 e à criação das *comunidades nativas* com fronteiras imutáveis. Muitos etnólogos e indianistas denunciaram então a fragmentação étnica, territorial e a dissolução do problema índio em ilhotas tão numerosas quanto minúsculas no meio de um oceano dominado por brancos (SMITH, 1985; SANTOS e BARCLAY, 1985; CHAUMEIL, 1984). Não que a lei “tenha criado” integralmente as comunidades (ainda que em alguns lugares esse tenha sido o caso), mas ela lhes outorgou um estatuto jurídico e sobretudo o acesso a uma porção de território com limites imediatamente definíveis que, embora representem um avanço político certo, também significam um formidável retrocesso do campo espacial e simbólico das comunidades (CHAUMEIL, 1984). Entretanto, essa lei que, acabamos de dizê-lo, contribuiu para o retalhamento da paisagem étnica amazônica, de outro lado, paradoxalmente reforçou o arcabouço interno das comunidades locais, consideradas no plano legal como entidades autônomas, e facilitou na mesma proporção a organização de instâncias intercomunitárias sobre uma base jurídico-administrativa mais sólida. Sem

dúvida que a maior parte das federações de que agora vamos falar nasceu no quadro das comunidades “oficiais”, às quais se reuniram progressivamente outras comunidades que não partilhavam necessariamente as mesmas referências étnicas. Sobre isso, notemos o aparecimento do conceito de “nacionalidades” no vocabulário indígena, em detrimento de *comunidades nativas* ou de *grupos nativos*, num anseio manifesto de aumentar o quadro referencial étnico, ao reforçar a idéia de autonomia política que os indígenas querem imprimir a seus movimentos (RUNCATO 31, 1987, p. 4, 14).

### **Organizações indígenas**

Não se poderia compreender a emergência das organizações amazônicas atuais sem levar em conta o conjunto das políticas e dos movimentos anteriormente descritos. Avalia-se assim até que ponto essas organizações estão longe de emanar puramente dos indígenas, sendo antes produto de uma dialética complexa. É claro, por exemplo, que a política de parcelamento das comunidades indígenas tal como aplicada no Peru encontrou nas organizações multicomunitárias uma resposta também política para tentar bloquear a fragmentação étnica. Poder-se-ia facilmente imaginar que, ante uma política indígena diferente (que se apoiasse, por exemplo, nos “grupos étnicos” mais do que nas comunidades locais), a resposta indígena também o tivesse sido sem dúvida.

Num plano mais geral, distinguiram-se três tipos de movimentos índios no Peru: as uniões camponesas andinas (do tipo sindical), os movimentos indianistas essencialmente citadinos do tipo CISA e, enfim, as federações étnicas que aqui nos interessam mais particularmente (SMITH, 1984). Se efetivamente convém dissociar bem esses diversos movimentos com base na “ideologia” respectiva, tentamos, contudo, mostrar nas páginas precedentes que, na situação em causa, a distinção estava longe de ser tão precisa. De seu lado, Ballon (1988) tentou aproximar as organizações indígenas das uniões camponesas, em virtude da participação ou da solidariedade aos movimentos sindicais que aquelas alardeiam, prova de que, a seu ver, os indígenas amazônicos não se situam à margem da problemática popular em seu conjunto e das reivindicações da classe à qual, segundo esse autor, eles enfim pertenceriam. Longe de se ligarem à utopia indianista, as organizações amazônicas seriam em

suma a expressão concreta e tipicamente índia do pertencer a uma classe social. Será que não se poderia ver, na edificação das federações amazônicas, antes a busca de um terceira via (às vezes qualificada de “eticista”), de um novo espaço identitário ao mesmo tempo demarcado por um indianismo muito radical e por reivindicações de classe que não são necessariamente (ou ainda não) as delas (CHIRIF fala de uma “identidade de classe social” em gestação nas sociedades amazônicas do Peru, 1988, p. 26-27), mas cujo percurso ainda hesitante e submisso ao jogo da política e dos partidos implica transitoriamente tais alianças?

O fato é que, em 1970, havia apenas duas organizações indígenas na Amazônia andina: a federação *shuar*, fundada em 1964 na região de Sucua, no Equador, que serviu de elemento motor e de modelo para as futuras organizações do subcontinente (GNERRE e BOTASSO, 1986, p. 18-19); e o Congresso Amuecha, criado em 1969 na floresta central do Peru. Pouco a pouco, a experiência se multiplicou nesse último país, em primeiro lugar ao longo da franja subandina, depois do que se estendeu para as terras baixas. Em 1980, já o dissemos mais acima, podiam-se enumerar já dezesseis organizações mono, bi, ou pluriétnicas. Foi nessa mesma época que aconteceu a divisão das federações regionais em duas associações interétnicas que se pretendiam, cada qual, representativas dos interesses indígenas no plano nacional: a *Asociación interétnica para el desarrollo de la selva peruana* (AIDSESEP), cujo presidente Evaristo Nugkuag recebeu, em 1986, o prêmio Nobel alternativo; e a CISA, que, como vimos, encarnava a versão Tawantinsuyu da ideologia indianista. Essa última associação foi logo objeto de violentos ataques e da condenação de sua política, julgada muito estranha à realidade amazônica (ver SMITH, 1984 e a viva polêmica em *Pueblo Indio* 17, 1985, p. 54-55). Em 1987, já o dissemos acima, constituiu-se a *Confederación de nacionalidades amazónicas del Perú* (CONAP); desde então, a CISA será progressivamente afastada dos assuntos amazônicos, em benefício dessa última. De seu lado, a AIDSESEP consolidou sua posição ao se integrar à *Coordinadora de las organizaciones indígenas de la cuenca amazónica* (COICA), criada em 1984 em torno de cinco nações (Bolívia, Brasil, Colômbia, Equador e Peru), com a finalidade de sincronizar a política de desenvolvimento das organizações indígenas na escala pan-amazônica (para os recentes desenvolvimentos da COICA, ver APARÍCIO, 1988).

No momento, computam-se oficialmente cerca de trinta organizações que se encontram nas duas grandes confederações já citadas, ainda que muitas delas reivindiquem filiação a ambas ao mesmo tempo. Por outro lado, raras são aquelas que representam a totalidade de um grupo étnico determinado: a maioria incorpora apenas uma fração, enquanto outras agrupam comunidades locais de origem étnica diferente. Em contrapartida, certas etnias numericamente importantes e muito atomizadas territorialmente estão filiadas a diversas organizações, o que às vezes gera conflitos caso uma destas pretenda reivindicar a representatividade exclusiva do grupo. Enfim, populações numerosas como os Ticuna e os Urarina jamais criaram associações desse tipo. Paralelamente, outras formas associativas se desenvolveram no seio das federações, tais como as cooperativas florestais ou de comércio, os centros de produção artesanal, as associações de estudantes ou de agentes de saúde, as assembléias da juventude etc. Tudo isso confirma a resoluta escolha dos indígenas em favor dessas formas étnicas e federativas de luta política.

Sem perder de vista o impacto político considerável de tais movimentos, muitas interrogações subsistem, contudo, quanto a seu grau de coesão e articulação interna. Entre as organizações, existem igualmente variações importantes no que se refere à compreensão apropriada e refletida do que é o sistema de dominação. Além disso, pouco se sabe sobre os recortes e as áreas de influência real das federações na situação em causa e ainda menos sobre suas relações com os espaços tradicionalmente necessários às trocas interétnicas. Abre-se aqui vasto campo de pesquisa quase intocado; mas a questão crucial reside no topo, no conflito com o Estado. O próprio fato de o Estado concordar perfeitamente com a idéia de uma confederação nacional pode mascarar as intenções políticas subjacentes. Será então o caso de nos voltarmos para uma forma de “gestão da etnicidade”, como destacava Favre (1982, p. 89); ou, ao contrário, para a fórmula de uma “nação étnica” dentro do quadro de um Estado que se reconheceria pluriétnico? Isso pressuporia, então, que as federações conseguissem, superando a diversidade étnica, realizar a unidade política. Mas quem é exatamente o político no quadro dessas organizações fortemente hierarquizadas, espécie de minigovernos que se opõem aparentemente às estruturas igualitárias e acéfalas típicas das sociedades amazônicas contemporâneas? Como, em outras palavras,



evoluiu a figura do líder político amazônico e quais são suas novas prerrogativas?

### Os “novos chefes”

Falar das sociedades amazônicas como desprovidas de voz política efetiva, em proveito de “chefes” locais sem poder, resume-se em fazer referência à própria situação em que essas sociedades vêm evoluindo desde o século XVII, além de isso não servir para caracterizá-las como culturas de floresta tropical. Tudo leva a crer, efetivamente, que muitas delas conheceram num passado mais longínquo formas de organização política muito mais complexas, às vezes fortemente hierarquizadas, mesmo que por outro lado pareça provável que certos grupos jamais tenham constituído entidades politicamente integradas nem, com mais razão, chefias poderosas (DESCOLA, 1988).

A verdade é que, quando da chegada dos primeiros missionários por volta da metade do século XVII, o modelo que prevalecia era o de pequenas sociedades atomizadas politicamente (com exceção dos Tupi do Amazonas e alguns outros agrupados em *aldeas*) em que mal emergia a figura dos líderes (*principales* no jargão das missões), cuja autoridade raramente ultrapassava o limite de sua comunidade. Se durante os períodos de guerra eles adquiriam alguma importância por seus feitos guerreiros, era sobretudo por ocasião dos grandes rituais públicos celebrados em sua honra que ganhavam boa reputação (MARONI, 1988). De fato, esses “chefes” mais pareciam líderes de facção ou de casa comunitária (*maloca*), sem outra legitimação a não ser a da competência individual e a do prestígio que lhes conferia a realização das grandes cerimônias públicas.

Essa “falta” de organização política (segundo os critérios ocidentais) devia mesmo inquietar os missionários que aí viam importante obstáculo ao seu apostolado. Para remediar isso, decidiram instaurar “governos” no interior das missões, para essa circunstância divididas em *parcialidades* (bairros) correspondentes o mais das vezes aos segmentos étnicos e colocadas sob a tutela de líderes indígenas. O interessante desse sistema político do *curacazgo* foi que ele se superpôs, mais do que substituiu, à formação política pré-existente, que não deixará de funcionar de modo informal. De maneira geral, a hierarquia missionária

incluía três tipos de autoridades: religiosa, civil e militar (ver GOLOB, 1982; SAN ROMAN, 1975; STOCKS, 1981; FUENTES, 1988). No topo da pirâmide, pavoneava-se como senhor absoluto o missionário, assistido nos assuntos religiosos por *fiscales* indígenas. Além disso, cada missão ostentava um “governador” ou *curaca general* de origem indígena. Este era designado vitaliciamente pelo missionário, em razão de critérios de afinidade e de influência mais que de uma legitimidade tradicional, mas também por sua receptividade aos valores ocidentais e seu conhecimento do espanhol. Estas apareceram, desde então, como as virtudes cardinais para o acesso à liderança. Abaixo do governador vinha o *cabildo* (conselho da aldeia), encarregado de eleger anualmente os *capitanes* ou *curacas* de cada *parcialidad*, assim como os tenentes da milícia (*alférez*) e os policiais responsáveis pela ordem. Por seus laços estreitos com a Igreja, esses novos líderes indígenas tornaram-se muitas vezes os agentes zelosos do expansionismo missionário.

Após o recuo das missões na segunda metade do século XVIII, o sistema de *curacazgo* foi recuperado pelos colonos como o principal dispositivo de exploração da força de trabalho indígena. O *curaca* (ex-governador ou *capitán*) tornou-se então um tipo de intermediário entre os indígenas e os colonos. A despeito de uma margem de manobra freqüentemente muito estreita, alguns desses *curacas* souberam impor-se como verdadeiros líderes no seio de seu grupo. Todavia, foi bem real o perigo de eles “fazerem o papel de patrão” para com seus próprios “administrados”: alguns até se converterão em *patroncillos*, espécie de réplica indígena do patrão mestiço, e usarão os mesmos procedimentos que ele. Tudo isso mostra a que ponto a “chefia” foi condicionada durante todo esse período (e assim ainda continua na maior parte de nossos dias) pelos interesses econômicos da sociedade dominante.

A partir dos anos 50, a implantação de programas de alfabetização e de formação de alfabetizadores bilíngües indígenas, sob os auspícios sobretudo do *Instituto lingüístico de verano* (ILV, *Wycliffe Bible Translators*), exerceu influências tão consideráveis quanto inesperadas sobre a evolução da liderança amazônica. De fato, esse organismo protestante assegurou, a partir de 1952, desde Yarinacocha, a coordenação do ensino bilíngüe para as sociedades da floresta. Aprender a ler e a escrever a língua dos dominantes, além da sua própria, converteu-se pouco a pouco em poderosa arma política nas mãos de uma elite indígena

mimada pelos missionários. A escrita se impôs rapidamente nas relações com o exterior e tornou-se um critério seletivo no seio das comunidades modernas dotadas de um embrião de aparelho administrativo. Não é pois surpreendente constatar que a maior parte dos líderes oficiais de hoje são produto da educação bilíngüe: líderes de qualquer forma alfabetizados (sobre o tema, ver HENDRICKS, 1988, p. 224; SEYMOUR-SMITH, 1985, 1988; FUENTES, 1988, p. 106-107; BROWN, 1984, p. 107; FINS, 1984). Mas a formação desses professores alfabetizadores nas comunidades engendrou um desequilíbrio econômico e político em relação aos antigos *curacas*, ao mesmo tempo pela condição de assalariados (desses professores) e pelo apoio recebido dos missionários, quando não sejam eles mesmos pastores. Foi assim, por exemplo, que os indígenas Shiwiar do rio Corrientes incorporaram as missões protestantes em sua nova identidade étnica, a fim de reforçar a figura de seus jovens líderes no seio da sociedade regional (SEYMOUR-SMITH, 1985, p. 14). Entretanto, é interessante destacar o fato de muitos desses mesmos líderes que passaram num momento ou noutro pelo cadinho do ILV e do ensino bilíngüe figurarem hoje entre os mais virulentos adversários dos membros do Instituto, de cujas atividades muitas vezes reclamaram a cessação.

Com a criação em 1974 das *comunidades nativas*, sob o governo de Velasco, implantou-se uma nova estrutura político-administrativa calcada sobre aquela dos pequenos povoados mestiços, que se sobrepôs por sua vez ao antigo sistema do *curacazgo*. Por disposição administrativa, daí em diante cada comunidade passou a contar com um diretório composto de um presidente, um secretário e um tesoureiro. O presidente tornou-se o representante oficial de sua comunidade (em oposição ao *curaca* ou líder informal) ante as autoridades políticas, jurídicas e administrativas do país. Em princípio, os membros do diretório sujeitam-se a eleição anual, por ocasião de uma assembléia geral na presença dos *comuneros* que decidem reconduzi-los a suas funções. Daí em diante, encontrar-se-á por toda parte essa dicotomia entre poder interno (informal) e poder externo (oficial) que outrora eram competência dos *curacas*. De fato, os presidentes de comunidade raramente são os antigos *curacas*, e vice-versa; ao contrário, revela-se habitualmente entre os primeiros a figura progressista dos alfabetizadores bilíngües. É do encontro explosivo desses últimos com a política velasquista que saíram os líderes oficiais atuais. Na prática, *curaca* e presidente se opõem a

respeito de numerosos assuntos, e os conflitos entre eles são freqüentes (para um estudo de caso, ver ROSENGREN, 1987).

Quando se faz referência atualmente às federações indígenas, observa-se uma extensão do sistema precedente. De fato, a complexidade crescente das estruturas federativas, à medida que passam a incorporar novas unidades sociais, implica um modelo de organização mais centralizado e hierarquizado, assim como uma divisão mais rigorosa dos diferentes setores de atividade (economia, comércio, saúde, educação, etc.), em vista da realização dos diversos programas de desenvolvimento de que eles são o objeto. Assim é, por exemplo, que o Conselho Aguaruna-Huambisa (CAH) compõe-se de um diretório de doze pessoas (presidente, vice-presidente, secretário, tesoureiro e responsáveis por programas) e de uma Assembléia de delegados que representam cada uma das comunidades integrantes do Conselho (NUGKUAG, 1985, p. 244-245). Esse modelo de organização torna-se ainda mais complexo quando se passa ao plano das confederações nacionais (AIDSESEP, CONAP). A *Junta directiva* da CONAP, por exemplo, arrola no papel uma lista impressionante de “ministérios”, com os departamentos de Defesa, de Registros e Arquivos, de Comunicação, de Economia, de Formação e Cultura, de Saúde, de Produção e Comércio, da Condição Feminina e dos Esportes (CONAP 1, 1988). Em 1987, realizou-se até mesmo a eleição de um “dirigente nacional” da população indígena da Amazônia (ninguém menos que o secretário-geral da CONAP).

Assim, teríamos de alto a baixo da escala das novas organizações indígenas uma superposição de diversos sistemas políticos em funcionamento simultâneo, desde os líderes de facção ou de *maloca* (os mais próximos do sistema tradicional), os *curacas* e os presidentes de comunidade, até os presidentes de federação e de confederação – no topo o dirigente nacional. Diante de tal desdobramento de títulos, pode-se com toda razão indagar acerca da representatividade efetiva desses novos líderes. Constituem eles um novo poder susceptível de modificar a ordem política de sua sociedade? Antes de mais nada, observa-se na situação em causa, tanto no plano intracomunitário quanto no intercomunitário, que na maioria dos casos são os líderes informais e não os oficiais os mais ativos no plano político. Efetivamente, a maioria desses últimos, sobretudo os dirigentes de federação, tem uma vida essencialmente extracomunitária. Suas funções os obrigam a passar a

maior parte do tempo em reuniões e congressos que se realizam geralmente longe, nas cidades e mesmo no exterior, nada lhes permitindo além de breves incursões por suas comunidades de origem, das quais mantêm-se informados à distância. Esses novos líderes converteram-se, de fato, numa elite índia internacional cujo estatuto e prestígio dependem, na verdade, muito mais da posição que eles ocupam no sistema peruano, em que são oficialmente reconhecidos, do que da reputação de líder indígena. Não que suas funções não sejam valorizadas: o fato de elas se apoiarem num “ferramental político” exterior em relação à sua sociedade antes seria um argumento a seu favor (a exterioridade representa muitas vezes uma fonte de poder importante nessas sociedades), mas elas estão principalmente voltadas para a sociedade exterior. Nesse sentido, esses líderes não se mostram, no momento, como vetores de mudança política profunda em sua sociedade, porquanto suas atividades se desenvolvem fora da esfera indígena. Ora, decisões como aquela adotada recentemente pela *Organización aguaruna del Alto Mayo* (OAAM), de taxar os pajés pelo exercício de suas funções, a fim de controlar as fontes de poder no interior da sociedade indígena, deixam entrever que tais mudanças são perfeitamente dignas de consideração (BROWN, 1988, p. 104). No entanto, se o futuro do movimento índio se encontra indubitavelmente do lado dos líderes oficiais, o exercício do “poder” nas sociedades indígenas repousa ainda em grande parte nos líderes tradicionais. Entretanto, seria preciso não ver nesses propósitos aparentemente contraditórios um questionamento da legitimidade dos novos líderes e dos movimentos que animam: eles, de fato, apenas traduzem a ambigüidade ou a ambivalência de uma situação política em plena evolução.

### Resumé

La manifestation d'une prise de conscience ethnique au sein des sociétés indigènes et l'apparition depuis une vingtaine d'années d'organisations politiques indigènes sur la scène internationale constituent l'un des faits importants de l'histoire récente de l'Amérique latine. Pour la première fois en effet, le paysage politique indigène a des incidences directes sur les politiques étatiques. Au Pérou, comme dans la plupart des pays amazoniens, les problèmes liés à la terre ont été et demeurent au coeur des mouvements indigènes. L'accélération des processus migratoires liés aux politiques de colonisation et l'expansions de l'économie de marché ont profondément bouleversé les équilibres

écologiques, économiques et humains de ces contrées. A cela les indigènes réagirent de diverses manières au cours de leur histoire, depuis l'affrontement et la résistance armée jusqu'aux formes modernes de lutte politique que constituent les fédérations indigènes.

Mots-clé: Pérou; pays amazoniens; organisations indigènes; pratiques politiques.

## Notas

1. Para uma visão de conjunto dos grupos indígenas da floresta peruana, ver VARESE (1972), URIARTE (1976), CHIRIF & MORA (1977), RIBEIRO & WISE (1978) e WISE (1985).
2. Para essa parte, consultar-se-ão, entre outros, MÖRNER (1987), BARRE (1985), BERDICHEWSKY (1986), STOCKS (1984), CHIRIF (1975), SMITH (1983), PIEL (1972), D'ANS (1982).
3. Os índios *Mayna* foram os únicos amazônicos a haver experimentado o sistema de *encomienda*, do qual se libertaram em 1635 após uma rebelião armada.
4. Não se pode omitir aqui o papel eminente que desempenharam nacionalmente, nos últimos anos, diversos grupos e organizações não-governamentais na política indígena do Peru e na tomada de consciência índia, tais como: o grupo COPAL (*Solidaridad con los grupos nativos*), o CIPA (*Centro de investigaciones y promoción amazónica*), o CAAAP (*Centro amazónico de antropología y aplicación práctica*), mais recentemente o CIAAP (*Centro de investigación antropológica de la Amazonia peruana*), aos quais é preciso acrescentar numerosas organizações internacionais (*Survival International, Cultural Survival, IWGIA*, etc.), todos envolvidos, de uma maneira ou de outra, na defesa e na promoção das minorias amazônicas.
5. Ver o "*Primer Seminario sobre ideología, filosofía y política de la indianidad*", *Pueblo Indio*, 1982.
6. Reeve (1988, p. 208) até lança a hipótese de uma tradição cultural comum entre os Andes e a Amazônia a partir da zona piemontesa.

## Referências bibliográficas

APARÍCIO, T. COICA celebra su III Asamblea. *Boletín IWGIA* 8 (3-4), 1988, p. 24-42.

BALLON, F. Política de la supervivencia las organizaciones de los pueblos indígenas de la Amazonia peruana. *Temas Amazónicos* 4, CIPA, 1988, 23 p.

- BARCLAY, F.; SANTOS, F. La conformación de las comunidades Amuesha. *Amazonia Peruana* 5 (3), 1980, p. 43-74.
- BARCLAY, F. *La noción de redefinición étnica como hipótesis y perspectiva de aproximación a los grupos étnicos de la Amazonia. Análisis de un caso: el grupo étnico Amuesha*. Lima, PUC, tesis de licenciatura, ms.
- BARRE, M.C. *Ideologías indigenistas y movimientos indios*. Mexico: Siglo XXI, 1985 (2. ed.).
- BARTH, F. Introduction, in : *Ethnic Groups and Boundaries: the Social Organization of Cultural Difference* (Barth, F., ed.). Boston: 1069, p. 9-38.
- BERDICHEWSKY, B. Del indigenismo a la indianidad y el surgimiento de una ideología indígena en Andinoamérica. *América indígena*, XLVI, 1986, p. 643-658.
- BROWN, M. *Una paz incierta. Historia y cultura de las comunidades aguarunas frente al impacto de la carretera marginal*. Lima: CAAAP, 1934.
- BROWN, M. Shamanism and its Discontents. *Medical Anthropology Quarterly* 2(2), 1988, p. 102-120.
- CAAP, *Las Organizaciones nos nativas en la Amazonia Peruana*. Lima: 1986, 33 p.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. Opinión sobre los criterios de identidad étnica. *Extracta* 6, 1987, p. 57-59.
- CHAUMEIL, J.-P. Organisations indigènes de l'Amazonie péruvienne. *Journal de la Société des Américanistes* LXX, 1984, p. 193-198; LXXIII, 1987, p. 280-284.
- CHAUMEIL, J.-P. *Between zoo and slavery: the Yagua of Eastern Peru in their present situation*. Copenhagen: IWGIA Document 49, 1984.
- CHAUMEIL, J. & J.-P. De un espacio mítico a un territorio legal o la evolución de la noción de frontera en el noreste peruano. *Amazonia indígena* 4(8), 1984, p. 26-31.
- CHIRIF, A. Los Congresos de las comunidades nativas: el inicio de la participación. *Participación* 111(5) 1974, p. 46-53.
- CHIRIF, A. Ocupación territorial de la Amazonia y marginalización de la población nativa. *América indígena*, XXXV(21) 1975, p. 265-295.
- CHIRIF, A. El colonialismo interno en un país colonizado : el caso de la Amazona peruana, in : *Saqueo Amazonico* (Chirif, A., Ed.), Iquitos: CETA, 1983. p. 45-80.
- CHIRIF, A. 25 años de política de desarrollo rural en la Amazonia peruana y sus repercusiones en las sociedades indígenas de la região, in *Balances amazónicos. Enfoques Antropológicos* (Gasché, J. y Arroyo, J. Comp.). Iquitos, CIAAP/MAB, CNRS, 1985, p. 171-223.

- CHIRIF, A. La cultura como recurso: cambio social y redefinición cultural en la Amazonía. *Amazonia indígena* 8(14), 1988, p. 23-27.
- CHIRIF, A. et MORA, C. *Atlas de comunidades nativas*. Lima: SINAMOS, 1977.
- COMENTARIOS DE LA ASOCIACIÓN INTERÉTNICA DE DESARROLLO DE LA SELVA PERUANA (AIDSESP). In: *Balances amazónicos* (Gasché, J. et Arroyo, J., Comp.), 1985, p. 327-331.
- COMISIÓN DE GOBIERNO DE LZQUIERDA UNIDA. Propuestas para el sector agrario de la Amazonia en relación a las poblaciones nativas, *Amazonia indígena*, 5(10), 1985, p. 27-32.
- CONAP 1 (1), Lima, 1988, 30 p.
- CORRY, S. Cycles in dispossession. Amazon Indians and Government in Peru. *Survival International Annual Review* 43, 1984, p. 45-70.
- CRÉPEAU, R. L'Amazonie péruvienne indigène aujourd'hui. Entrevue avec l'anthropologue péruvien A. Chirif, *Recherches amériennes au Québec* 16(4), 1986-1987, p. 103-108.
- D'ANS, A.-M. *L'Amazonie péruvienne indigène*. Paris, Payot, 1982.
- DESCOLA, P. La chefferie amérindienne dans l'anthropologie politique, *Revue Française de Science Politique*, 38(5), 1988, p. 818-827.
- FAVRE, H. Capitalisme et ethnicité: la politique indigéniste du Pérou. In: *Indianité, ethnocide, indigénisme en Amérique latine*, Paris: éd. du CNRS, Centre régional de publications de Toulouse : GRAL, 1982, p. 79-91.
- FERNÁNDEZ, B. El Inca. Entre los Andes y la Selva. *Pueblo Indio*, 5, 1988, p. 42-44.
- FINS, S. Los Machiguenga y las empresas misioneras, *Extracta* 1, 1984, p. 13-16.
- FRANK, E. Pacificar al hombre malo o escenas de la historia aculturativa Uní desde la perspectiva de las víctimas, *Amazonia indígena* 10(16), 1990, p. 10-16.
- FUENTES, A. *Porque las piedras no mueren. Historia, sociedad y ritos de los Chayahuita del alto Amazonas*. Lima, CAAAP, 1988.
- GASCHÉ, J. Las comunidades nativas entre la apariencia y la realidad. El ejemplo de las comunidades Huitoto y Ocaina del río Ampiyacu. *Amazonia indígena* 3(5), 1982, p. 1-31.
- GNERRE, M. et BOTTASSO, J. *Dei indigenismo a las organizaciones indígenas*, Quito, Abya-Yala. 1986 (2. ed.).
- GOLOB, A. *The Upper Amazon historical perspective*, Ann Arbor, University Microfilms International, 1982.
- GRAL. *Indianité, ethnocide, indigénisme en Amérique latine*, Paris: éd. du CNRS. Centre régional de publications de Toulouse, 1982, 264 p.



- GRAL. *L'indianité au Pérou. Mythe ou réalité?*, Paris: éd. du CNRS. Centre régional de publications de Toulouse, 1983.
- GRAY, A. Perspectives on Amarakaeri history. In: *Natives and Neighbors in South America* (Skar, H. et Salomon, F., Eds.), Göteborg. 1987, p. 299-323.
- GROS, O. Luttres indiennes et pratiques autogestionnaires au Pérou, en Colombie et en Équateur. *Cahiers des Amériques latines*. Nouvelle Série, 2/3, 1985, p. 42-51,
- HENDRICKS, J. W. Power and knowledge: discourse and ideological transformation among the Shuar. *American ethnologist* 15(2), 1988, p. 216-238.
- HUDELSON, J. E. *La cultura quichua de transición. Su expansión y desarrollo en el Alto Amazonas*, Quito-Guayaquil, éd. Abya-Yala/Museo Antropológico/Banco Central, 1987.
- INSTITUTO INDIGENISTA PERUANO. Fundamentos para la creación del ministerio de la Población indígena peruana. *Anuario indigenista* XLVI, 1986, p. 181 -192.
- Le Bot, Y. Les idéologies du retour et la "question indienne". In: *L'indianité au Pérou. Mythe ou réalité?* (GRAL), 1983, p. 115-163.
- LIRIO, J. Organización central aguaruna del Alto Marañón-OCAAM, *Shupihui* 20(VI), 1981, p. 551-566.
- MARONI, P. *Noticias auténticas del famoso río Marañón*, Iquitos, Monumenta Amazónica, 1988.
- MORA, O. Reflexiones acerca del problema territorial de las comunidades indígenas de la Amazonia. *América indígena* XLIII(3), 1983, p. 569-584.
- MORIN, F. Indien, indigénisme, indianité et Indianité et Etat. In : *Indianité, ethnocide, indigénisme en Amérique latine, op.cit.*, p. 3-9, p. 258-264.
- MORIN, F. L'indianité comme nation contre l'État. In: *L'indianité au Pérou. Mythe ou réalité, op. cit.*, p. 193-235.
- MÖRNER, M. The indians as objects and actors on Latin American History. In: *Natives and neighbors in South America* (Skar et Salomon, Eds.), 1987, p.56-91.
- MYERS, T. Hacia la reconstrucción de los patrones comunales de asentamiento durante la prehistoria de la Cuenca amazónica, *Amazonia peruana* 7, 1981, p.31-63.
- NUGKUAG, E. Experiencias de organización de los pueblos indígenas de la actualidad de consejo aguaruna y huambisa. Amazonas – Perú. In: *Balances Amazónicos...* (Gasché, J. et Arroyo, J. Comp.), 1985, p. 239-253.
- OSTERLING, J. & MARTÍNEZ, H. Notes for a history of Peruvian social anthropology, 1940-1980, *Current Anthropology* 24(3), 1983, p. 343-360.

- PIEL, J. Les aspects ethnocidaires de l'état néo-colonial péruvien après l'indépendance du Pérou. In: *Le livre blanc de l'ethnocide en Amérique*. (Jaulin, R., ed.), Paris, Fayard, 1972, p. 107-120.
- PUEBLO INDIO. Primor Seminario sobre ideología, filosofía y política de la indianidad. 1982.
- RIBEIRO, D. & WISE, M. R. *Los grupos étnicos de la Amazonia peruana*. Lima, Ministerio de Educación/ILV, 1978.
- ROE, P. *The Cosmic Zygote. Cosmology in the Amazon Basin*, New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press. 1982.
- ROSENGREN, D. Matsigenka Social Organization as expressed in their settlement pattern. In: *Natives and Neighbors in South America* (Skar & Salomon eds.), 1987.
- ROSENGREN, D. *In the eyes of the beholder, leadership and the social construction of power and dominance among the Matsigenka of the Peruvian Amazon*, Göteborgs Etnografiska Museum, Etnologiska Studier 39, 1987.
- RUNCATO 31. I Congreso de la Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú-CONAP". 1987, 24 p.
- SAN ROMAN, J. *Perfiles históricos de la Amazonía peruana*. Lima, Paulinas Publicaciones, 1975.
- SANTOS, F. & BARCLAY, F. Las comunidades nativas: un etnocidio ideológico, *Amazonia indígena* 5(9), 1985, p. 3-4.
- SHULTE-TENCKHOFF, I. L'indianité aujourd'hui: nostalgie ou utopie concrète?. *Bulletin annuel du Musée d'ethnographie de la ville de Genève* 28, (1985) 1986 p. 97-109.
- SEYMOUR-SMITH, C. Nativos, Petróleo y Evangelio: la problemática del desarrollo en las Comunidades Nativas del Río Corrientes, *Amazonia Indígena* 5(9), 1985, p. 9-15.
- SEYMOUR-SMITH, C. *Shiwiari. Identidad étnica y cambio en el río Corrientes*. Quito, Abya-Yala/CAAAP, 1988.
- SHINGARI, R. C. 25 años de experiencia organizativa en la sociedad Ashaninka del Perene. In: *Balances Amazónicos...* Gasche, J. et Arroyo, J., Comp.), 1985, p. 225-237.
- SMITH, R. La ideología liberal y las comunidades indígenas en el Perú republicano. *América indígena* XLIII (3), 1983, p. 585-600.
- SMITH, R. *Las Comunidades Nativas y el Mito del Gran Vacío Amazónico*. Lima, Documentos AIDSESEP 1, 1983.
- SMITH, R. A Search for Unity Within Diversity. *Cultural Survival Quarterly* 8(4), 1984, p. 6-13.

- SMITH, R. Amazonian Indians Participate at UN. *Cultural Survival Quarterly* 8(4), 1984, p. 29-31
- SMITH, R. Política oficial y realidad indígena: Conceptos Arnuesha de integración social y territorial. *Amazonia Indígena* 5(10), 1985, p. 11-16.
- STOCKS, A. *Los Nativos invisibles. Notas sobre la historia y realidad actual de los Cocamilla del río Huallaga*. Lima, CAAAP, 1981.
- STOCKS, A. Indian Policy or Eastern Peru. In: *Frontier Expansion in Amazonia* (Schmink, M. and Wood, O. eds.). University of Florida Press. 1984. p. 33-61.
- URIARTE, L. Poblaciones nativas de la Amazonia peruana. *Amazonia peruana*, 1, 1976, p. 9-58.
- VARESE, S. Las Minorías Etnicas de la Montaña Peruana. Esquema para una Antropología de Urgencia. Lima, UNMSA. Separata de Letras 80-81, 1968, 23 p.
- VARESE, S. *The Forest Indians in the Present Political Situation of Peru*. Copenhagen, IWGIA Document 8, 1972.
- WAHL, L. La Federación Nativa del Madre de Dios: Informe de un Congreso. *Amazonas Indígena* 5(9). 1985, p. 15-23.
- WALKER, C. El uso oficial de la Selva en el Perú republicano. *Amazonia Peruana* 14(8), 1987, p. 61-89.
- WEISS, G. Elements of Inkari East of the Andes. In: *Myth and the Imaginary of the New World* (Magaña, E. and Mason, E. Eds). Amsterdam, CEDLA, "Latin American Studies", 34, 1986, p. 305-320.
- WISE, M. R. Indigenous Languages of Lowland Peru, History and Current Status. In: *South American Indian Languages* (Klein, H.M. & Stark, L.R., Eds.). Austin, University of Texas Press, 1985. p.194-223.