



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO SUL E SUDESTE DO PARÁ
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DE MARABÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
DINÂMICAS TERRITORIAIS E SOCIEDADE NA
AMAZÔNIA – PDTSA**



LUIS ANDRÉS CALCINA ROMERO

**CIDADANIA IMAGINADA: Orçamento Participativo e Cidadania dos Povos
Indígenas da Selva Central do Peru**

**Marabá, Pará
2017**

LUIS ANDRÉS CALCINA ROMERO

**CIDADANIA IMAGINADA: Orçamento Participativo e Cidadania dos Povos Indígenas da
Selva Central do Peru**

Dissertação apresentada à Universidade Federal do Sul e
Sudeste do Pará em Programa de Pós-Graduação em
Dinâmicas Territoriais e Sociedade na Amazônia, para a
obtenção do título de mestre.

Orientador: Dr. William Santos de Assis
Docente-Pesquisador do
DTSA/UNIFESSPA Docente-Pesquisador
do PPGAA/UFPA

**Marabá, Pará
2017**

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
Biblioteca Josineide da Silva Tavares da UNIFESSPA. Marabá, PA

Calcina Romero, Luis Andrés

Cidadania imaginada: orçamento participativo e cidadania dos povos indígenas da Selva Central do Peru / Luis Andrés Calcina Romero ; orientador, William Santos de Assis. — Marabá: [s. n.], 2017.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará, Campus Universitário de Marabá, Programa de Pós-Graduação em Dinâmicas Territoriais e Sociedade na Amazônia, Marabá, 2017.

1. Cidadania - Peru. 2. Índios da América do Sul - Direitos fundamentais - Peru. 3. Índios Kampa. 4. Orçamento - Peru - Participação do cidadão. 5. Administração pública - Peru - Participação do cidadão. I. Assis, William Santos de, orient. II. Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará. III. Título.

CDD: 22. ed.: 323.60985

Elaboração: Alessandra Helena da Mata Nunes
Bibliotecária-Documentalista CRB2/586

LUIS ANDRÉS CALCINA ROMERO

**CIDADANIA IMAGINADA: Orçamento Participativo e Cidadania dos Povos Indígenas da
Selva Central do Peru**

Dissertação apresentada à Universidade Federal do Sul e
Sudeste do Pará em Programa de Pós-Graduação em
Dinâmicas Territoriais e Sociedade na Amazônia, para a
obtenção do título de mestre.

Aprovado em ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. William Santos de Assis
PPGAA/UFPA

Prof. Dr. Luís Mauro Santos Silva
PDTSA/UNIFESSPA

Profa. Dra. Marcela Vecchione
NAEA/UFPA

Profa. Dra. Célia Congilio
PDTSA/UNIFESSPA

À minha família:

Meu pai, minha mãe, minha filha, meus irmãos. Eles são responsáveis por eu estar onde estou agora. Seu apoio total às minhas decisões e, saber que, em qualquer circunstância, eles estarão sempre a meu lado, foi uma grande fortaleza para mim.

AGRADECIMENTOS

Sempre é complicado fazer agradecimentos por temer esquecer alguém que me acompanhou todo este tempo, meu carinho especial para todos eles.

Ao meu orientador William Santos de Assis, por sua paciência e confiança depositada em mim, pelas orientações oferecidas, por seus ensinamentos não só acadêmicos e profissionais, além por sua grandeza como pessoa.

A Ginno, meu amigo, meu irmão, ele foi o “cara” com quem comparti conversações intermináveis sobre nossos trabalhos, passeios noturnos, conversas de bar e confissões inconfessáveis.

A Profa. Daniella, a quem tive enorme honra de conhecer, fico muito agradecido por seus ensinamentos e oportunidades de desenvolvimento acadêmico que proporcionou para mim, e por abrir as portas de seu lar e sua família. Para ela meu agradecimento é infinito.

A Bertha por ter sido uma mãe para minha filha, por sua persistência em me acompanhar e ser um suporte seguro para ficar fora de casa.

Ao pessoal da PROPIT, Profa. Fernanda, a primeira pessoa com quem falei, e que me ajudou a encontrar a primeira morada em Marabá; a Salmus por ser um amigo sempre e por me ajudar em todos os momentos.

A minhas amigas incondicionais Ingrid e Deborah, companheiras, parceiras sempre.

Aos colegas e amigos do mestrado, pelas alegrias e discussões compartilhadas, pelas caronas recebidas e ajudas oferecidas, em especial à Aline, Neide, Winklyns, Talita, sua amizade contribuiu a engrandecer minha vida no Brasil.

A todos os professores do mestrado, em especial a William Santos de Assis, Daniella Dias, Alexandre Silva, Maria Guevara, Celia Congilio, por toda sua confiança depositada em mim.

Finalmente meu agradecimento especial para meus irmãos Ashaninkas da Selva Central do Peru, por abrir para mim as portas da sua casa, por me facilitar noites de conversas intermináveis e compartilhar seus mais misteriosos segredos da natureza.

RESUMO

Cidadania imaginada: orçamento participativo e cidadania dos povos indígenas da Selva Central do PERU

Este trabalho reflete sobre a relação entre o orçamento participativo e o exercício da cidadania dos povos indígenas. O objetivo é analisar a construção de uma cidadania imaginada no povo Ashaninka no marco do Orçamento Participativo de três distritos na selva Central peruana. A pesquisa é exploratória, apoiada em estudos quantitativos como o questionário aplicado à população em geral e estudos quantitativos como observação e entrevistas em profundidade a lideranças e autoridades. A análise feita, leva a afirmar que o Orçamento Participativo não é só um cenário neutro para o bom governo, participação, cogestão e poder fora do Estado, mas é, também, um espaço que não visibiliza a luta pelo poder entre os grupos locais e que em contextos diferenciados como na Selva Central, o peso das decisões recai nos grupos mestiços que exercem hegemonia local; não só porque são maioria, mas porque têm o controle do discurso e a capacidade argumentativa. Neste contexto não é possível falar de uma Cidadania entre iguais, tampouco de uma Cidadania intercultural ou Cidadania diferenciada, porque não existe uma relação simétrica ou de diálogo entre os grupos participantes, por conta de que a participação dos povos indígenas é sujeito à discriminação e, dificilmente, são escutados. Desde a perspectiva da Cidadania Indígena e suas lutas civilizatórias, tampouco é possível encontrarem respostas frente à dominação do subalterno pelo subalterno. No entanto, eles encontram-se no pensamento de fronteira, a construção de uma cidadania dos povos indígenas no marco do orçamento participativo só é possível em condições de uma subordinação implícita, e não visibilização do poder; configurando-se, desta maneira, uma Cidadania Imaginada. Entendo por Cidadania Imaginada uma forma de exercício de cidadão artificial, onde os subordinados se assumem a si mesmos, incorporados, ouvidos e atendidos, sem perceber que criam uma falsa percepção de inclusão.

Palavras chave: Orçamento Participativo; Cidadania; Povos Indígenas; Selva Central Peruana; Ashaninka.

RESUMEN

Ciudadanía imaginada: presupuesto participativo y ciudadanía em los pueblos indígenas de la Selva Central del PERÚ

En este trabajo reflexionamos sobre la relación entre el presupuesto participativo y el ejercicio de la ciudadanía en los pueblos indígenas. El objetivo es analizar la construcción de una Ciudadanía Imaginada en el pueblo Ashaninka en el marco del presupuesto participativo de tres distritos en la Selva Central peruana. La investigación es de naturaleza exploratoria, apoyado en estudios cuantitativos mediante un cuestionario aplicado a la población en general y estudios cualitativos como observación y entrevistas a profundidad aplicado a líderes y autoridades. El análisis realizado nos lleva a afirmar que el presupuesto participativo no es sólo un escenario neutro de buen gobierno, participación y cogestión o poder fuera del Estado, sino también un espacio que no visibiliza la lucha por el poder entre los grupos locales y que en contextos diferenciados como Selva Central el peso de las decisiones recae en los grupos mestizos que ejercen hegemonía local, no solo porque son mayoría, sino que además tienen el control del discurso y la capacidad argumentativa. En este contexto no es posible hablar de una ciudadanía entre iguales o de una ciudadanía intercultural o ciudadanía diferenciada porque no existe una relación simétrica o de diálogo entre los grupos participantes, al contrario, la participación de los pueblos indígenas no es relevante, son sujetos de discriminación y difícilmente son escuchados. Desde el enfoque de la Ciudadanía Indígena y sus luchas civilizatorias, tampoco es posible encontrar respuestas a frente a la dominación del subalterno por el subalterno. Por estas razones concluyo que la construcción de una ciudadanía en los pueblos indígenas solo es posible en condiciones de subordinación implícita y de invisibilización del poder del otro, configurándose de esta manera una ciudadanía imaginada. Entiendo por Ciudadanía Imaginada como una forma de ejercicio ciudadano artificial donde los subordinados se asumen a sí mismos incorporados, oídos y atendidos, sin percibir que crean una falsa percepción de inclusión.

Palabras clave: Presupuesto participativo; Ciudadanía; Pueblos Indígenas; Selva Central; Ashaninka.

SUMARIO

INTRODUÇÃO	14
CAMPO EMPÍRICO DO ESTUDO	21
PERCURSO METODOLÓGICO	25
CAPITULO I: DA CIDADANIA LIBERAL À CIDADANIA IMAGINADA	30
1.1 Da cidadania entre iguais à Cidadania diferenciada.....	30
1.2 Cidadania nas margens: do Pós-Colonial ao giro Descolonial.....	35
1.3 A Cidadania Indígena	41
1.4 A virada à Cidadania Imaginada	44
CAPITULO II: ASHANINKAS E COLONOS: A CONSTRUÇÃO DA HEGEMONIA	49
2.1 Hegemonia e zonas de contato	49
2.2 Localização e características gerais.....	51
2.3 Processo histórico	54
2.3.1 Período de autonomia.....	54
2.3.2 Período colonial espanhol	56
2.3.3 Período republicano	58
2.3.4 Período atual	60
2.4 Sistema cultural	62
2.5. Organização social	64
2.6 Cosmologia	65
CAPITULO III: O ORÇAMENTO PARTICIPATIVO NA CONFIGURAÇÃO DA CIDADANIA IMAGINADA	68
3.1. Entendendo a participação	68
3.2 O Orçamento Participativo, um processo de cima para baixo.....	69
3.3 A in-visibilização do indígena	71
3.4 Os agentes participantes.....	73
3.5 A orientação dos projetos	75
CAPITULO IV: IMAGINARIOS CIDADÃOS DA CIDADANIA IMAGINADA	79
4.1 Imaginários sobre Orçamento Participativo.....	79
4.2 Imaginários sobre Cidadania	82
4.3 Imaginários discursivos: O silêncio do subalterno	84
4.4 Imaginários de inclusão.....	87
CONSIDERAÇÕES FINAIS	88
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	91

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 01 – Mapa de ubicação dos distritos Perené Puerto Bermúdez no Peru	23
Figura 02 – Mapa da distribuição geográfica do grupo linguístico Arawak na Selva Central	53
Figura 03 – Fases do processo do Orçamento Participativo baseado em resultados.....	71
Figura 04. Projetos executados por linha de ação nos distritos de Perené e Puerto Bermúdez	77
Figura 05. Projetos executados por linha de ação nos distritos de Puerto Bermúdez.....	78

LISTA DE TABELAS

Tabela 01. População indígena e não indígena em Perené e Puerto Bermúdez	22
Tabela 02: Indicadores comparativos de pobreza, mortalidade e desnutrição infantil nos distritos de Perene e Puerto Bermúdez	24
Tabela 03: Distribuição da amostragem para o questionário	27
Tabela 04: Comunidades por povo indígena e por departamento em Selva Central	52
Tabela 05. Densidade demográfica da Selva Central por província, 1940-1981.....	59
Tabela 06. Orçamento fiscal ano 2016 em soles (S/) das municipalidades de Perené, Bermúdez e San Isidro.....	72
Tabela 07. Tipo de Agente Participante em Orçamento Participativo dos distritos de Bermúdez e Perené os anos 2013-2016	74
Tabela 08. Projetos priorizados pelo Orçamento Participativo nas aldeias indígenas e outros espaços os anos 2013 – 2016	76
Tabela 09. Respostas à pergunta, que entende por orçamento participativo	80
Tabela 10. Estado das propostas que apresentam as representantes indígenas	81

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AIDSESP	Asociación Interécnica Para del Desarrollo de la Selva Peruana
AMABISEC	Asociación de Maestros Bilingües de la Selva Central
ANAP	Asociación de Nacionalidades Ashaninkas del valle del Pichis
ARPI SC	Asociación Regional de Pueblos Indígenas de Selva Central
CECONSEC	Central de Comunidades Nativas de la Selva Central
CVR	Comisión de la Verdad y Reconciliación
GR	Gobierno Regional
GLD	Gobierno Local e Distrital
GRL	Gobierno Regional e Local
IBC	Instituto del Bien Común
IDH	Índice de Desarrollo Humano
ILV	Instituto Lingüístico de Verano
INEI	Instituto Nacional de Estadística e Informática
MEF	Ministerio de Economía y Finanzas
MIR	Movimiento de Izquierda Revolucionaria
MRTA	Movimiento Revolucionario Túpac Amaru
NBI	Necesidades Básicas Insatisfechas
OP	Orçamento Participativo
PBC	Pasta Básica de Cocaína
PCP-SL	Partido Comunista Peruano Sendero Luminoso
PIA	Presupuesto Institucional de Apertura
PIP	Proyecto de Inversión Pública
PRODES	Pro Descentralización
SNIP	Sistema Nacional de Inversión Pública
VRAEM	Valles de los ríos de Apurímac, Ene y Mantaro

INTRODUÇÃO

Desde que eu fiz as primeiras pesquisas com a população indígena Ashaninka da Amazônia Central do Peru nos anos 2006 – 2014 percebi que eles vivem num espaço de muito conflito e são marginalizados nas tomadas de decisões. A ocupação deste espaço geográfico foi feita com o deslocamento da população indígena dos territórios que eles ocupavam (SANTOS & BARCLAY, 1980). Esta ocupação constitui-se em uma zona de contato porque se estabeleceu uma relação de colonialismo e hegemonia (PRATT, 1996).

Neste cenário, a população colona teve o controle das decisões políticas e econômicas da região e, como consequência, da degradação de seus sistemas de vida; a população indígena dependia dos colonos para sobreviver. Nestas condições, eles exerciam sua cidadania como forma de mediação com o grupo hegemônico, procurando saídas para mudar sua condição de subalterno em seu próprio território, impulsionando sua participação em todos os espaços cidadãos possível. Essas constatações despertaram meu interesse de mostrar que eles tinham dificuldades para se desenvolver e participar. Entendi também que além das condições materiais de subsistência, existem fatores da subjetividade indígena, que limitam sua condição de cidadão. Esta dificuldade é aproveitada pelos colonos para acessar maiores benefícios do Estado, criando estruturas hegemônicas para ter controle das instituições políticas e econômicas.

Assim nasceu a preocupação, por conhecer como os povos indígenas exerciam Cidadania num contexto diferenciado. Para poder fazer a análise, foi preciso definir a melhor e mais representativa instituição de exercício cidadão. Neste sentido, o Orçamento Participativo tinha as condições que eu estava procurando, a saber: fosse formalmente participativo e representativo, gerasse a percepção de um desenvolvimento possível, fosse deliberativo e pudesse gerar informação para a análise. Agora sim, partíamos do princípio que a Cidadania só podia ser entendida em condições de igualdade social e sentido de pertença, então de que Cidadania podemos falar?

Essa relação entre Orçamento Participativo e Cidadania, se converteu em objeto de

preocupação e se transformou em meu objeto de estudo. Pelas condições em que esta relação é exercida propomos uma premissa de trabalho, que o Orçamento Participativo é um espaço que, por sua natureza hegemônica, desloca o exercício da Cidadania Indígena e se configura em uma Cidadania Imaginada. Torna-se imperativo saber: até que ponto o Orçamento Participativo **incide** na configuração de uma Cidadania Imaginada nos povos indígenas? Que imaginários estarão presentes no exercício da Cidadania dos povos indígenas no marco do Orçamento Participativo?

Para responder ao problema, propôs-se como objetivo principal analisar a configuração de uma Cidadania Imaginada pelos povos indígenas a partir de sua participação no Orçamento Participativo implementado na Selva Central do Peru. Com os objetivos específicos, procurei alcançar maior nível de precisão para: i) procurar um conceito da Cidadania Imaginada a partir do exercício da Cidadania pelos povos indígenas fazendo uma desconstrução dos conceitos de Cidadania; ii) explicitar as condições com as quais se exerce a Cidadania pelos povos indígenas da Selva Central a partir de sua participação no Orçamento Participativo e; iii) conhecer o Imaginário dos povos indígenas sobre categorias como Democracia, Participação, Orçamento Participativo, Cidadania e como se aproximam a esses conceitos.

A construção da Cidadania supõe a existência de indivíduos livres em condição de igualdade. Desde a polis grega até a configuração dos estados-nação modernos (surgidos na Europa do século XVIII e na América Latina do Século XIX), o princípio é o mesmo: são cidadãos aqueles que são livres e iguais. A configuração de igualdade étnica, mal-entendido como igualdade política, excluía a os outros da Cidadania.

Na América Latina, a igualdade étnica assumia como iguais as pessoas que tinham as mesmas características, excluindo uma porção importante, senão a maioria da população da Cidadania. O legado colonial reproduzia na República a sociedade de castas (HAYA DE LA TORRE, 2003). Nesta lógica de organização social não havia espaço para a igualdade. Foi assim que o Estado Nacional Liberal se construiu sobre concepções hegemônicas de poder e como forma de organização social da produção e poder abaixo do domínio de uma classe (GRAMSCI, 1975).

A Hegemonia é, então, a forma de relacionamento social por excelência nas sociedades multiculturais, na medida em que as diferenças (de natureza econômica) são fornecidas. Seguindo Gramsci, vamos compreender por hegemonia, uma forma de controle social baseada na coação sutil e a aceitação do poder pelo subalterno; este domínio é possível mediante o controle das formas de interação cultural e abarca, inclusive, as relações humanas. Para a existência da hegemonia tem que haver aceitação voluntária e, até consentimento, se essas condições não forem dadas, então o que se tem é dominação e não hegemonia (GUHA, 1997).

Aplicando este princípio, as sociedades modernas de América do Sul foram erigidas com a lógica hegemônica da colônia espanhola e portuguesa; em outras palavras, elas e seus grupos oligárquicos de poder, recriaram, depois da emancipação, as formas de poder coloniais. Neste cenário, as populações indígenas ficaram fora do Estado oficial. Com a chegada da República, sua situação não muda, ao contrário, eles foram ainda mais marginalizados das políticas públicas que não atendem as suas necessidades. Vítimas da colonialidade do poder e do saber lutam por incorporar-se à sociedade nacional encontrando mais dúvidas que certezas.

As condições hegemônicas reproduziram-se nos espaços regionais com a emergência de grupos de poder locais. Aqui a hegemonia tomou um novo significado e se redimensionou ao nível local. Os grupos hegemônicos não só responderam aos interesses da oligarquia nacional, mas lutaram para impor seus próprios interesses¹¹. Nesse sentido, as políticas implementadas pelo Estado serviram para esse fim como é o caso do Orçamento Participativo no caso do Peru.

O Orçamento Participativo foi desenvolvido pela primeira vez em Porto Alegre e se estendeu em quase todo Brasil, num processo que iniciou nos anos 1970 e que Pires (2001) assinalou, teve três períodos. No primeiro período, se procurou maior participação nos problemas principais das cidades como escolas ou hospitais. O segundo período, aconteceu nos anos 1980, com a democratização do orçamento nos municípios com administração do

¹ O caso de Amazônia é interessante ao respeito: no estado do Pará em Brazil, Pettit (2003) assinalou as diferenças entre a oligarquia regional que postulava uma Amazônia brasileira, e que se confrontou com o discurso do Brasil – potência. No Peru, a classe política e intelectual de Iquitos, a cidade amazônica por excelência, ainda tinha um discurso separatista de Lima.

Partido dos Trabalhadores (PT) e; o terceiro período foi a consolidação deste modelo em municípios com administrações petistas, até sua expansão em quase toda América Latina.

Foi assim que, reproduzindo a experiência do Porto Alegre, a partir do ano 2003, se implementou o Orçamento Participativo no Peru, com caráter obrigatório em todos os governos regionais e municipais. O processo foi alimentado por arcabouços teóricos (HARNECKER, 1999; GERT e SINTOMER, 2002; FEDOZZI, 2001; SOBOTTKA, 2004; MEF, 2005; CORONADO, 2006; AVRITZER, 2007; BALLON, et. al, 2011) que assinalaram seu caráter democrático e participativo, seu impacto positivo no desenvolvimento local, o fortalecimento da cidadania, assim como o fortalecimento da Democracia Participativa em vez da Democracia Representativa (GNUZA, 2003; de SOUZA, 2004; MONTECINOS, 2012, RAMIREZ, 2011).

Construiu-se, assim, a imagem do Orçamento Participativo como um cenário neutro, composto por cidadãos iguais e autoridades dispostas a ceder poder de decisão à população. Com o tempo, foi preciso fazer uma análise dos benefícios do Orçamento Participativo. Ainda quando as vozes a favor continuam assinalando os benefícios desta Política Pública, surgiram outras vozes e estudos que destacaram suas limitações no desenvolvimento local (GROMPONE, 2006; SEDANO, 2007; MONTECIMOS, 2012; CALCINA, 2016).

O primeiro aspecto que nos interessa destacar é como se constrói, conceitualmente, a ideia de cidadania que Lopez (1997) concebe como Cidadania Imaginada, conceito que é substancialmente diferente a nossa tese e que explicitaremos depois. A ideia da Cidadania tem diferentes abordagens. A primeira delas é o foco liberal, representado principalmente por Locke (1959), Tocqueville (1957) e Mill (1970), que fundamentam suas teses no indivíduo “como ponto de partida e como sujeitos de direitos” numa democracia (LOPEZ, 1997, p. 80). Karl Marx, como diz Lopez, é parte também do pensamento clássico da Cidadania só que na tese oposta. Marx afirma que a Cidadania é uma forma de ocultamento das desigualdades promovida pelo capitalismo. A suposta igualdade política e jurídica do indivíduo, leva consigo as desigualdades econômicas e sociais. De fato, Marx preferia falar de diferenças de classe social e das relações sociais de produção que de Cidadania.

Marshall (1949) é quem perfilou o postulado mais moderno da Cidadania e em

resposta a Marx, postulou que o Estado, ao eliminar algumas diferenças sociais ou diferenças de classes, produziu o surgimento da Cidadania Social. Bendix (1974), por sua parte, afirmou que é preciso outorgar a cidadania aos setores sociais mais baixos com o fim de formar uma comunidade política, uma nação, dessa forma se sustentava o surgimento dos estados – nação.

Nos anos 1970 e 1980 se aprofundou uma discussão entre os liberais e comunitários. A discussão se deu em torno da condição do indivíduo. Os liberais (RAWLS, 1993), preferiram que a aproximação na Cidadania se faz de maneira individual, em função do foco republicano e comunitário. Os comunitários como Wlazer (1989); Arendt (1983) & Bobbio (1990), aludiam que a aproximação individual da Cidadania não existe porque esta aproximação só pode ser feita de maneira coletiva.

Neste processo, é importante destacar o debate que aconteceu depois, como assinalou Kymlicka (1996) entre aquele modelo de cidadania que atua de forma passiva como sujeitos ou beneficiários dos programas de assistência sem assumir responsabilidades cidadãs e o modelo de cidadania diferenciada que implicou incluir aqueles que estão à margem do processo social. Os postulados de Kymlicka (1996), Young (1996), Mouffe (1987) vão por esse caminho. Eles falaram de direitos de Cidadania Individual, mas também de direitos especiais aplicáveis só a grupos minoritários.

Na outra linha de análise, encontraram-se os arcabouços teóricos da alteridade e que responderam aos estudos Pós-Coloniais. Até agora fizemos uma análise das teorias cidadãs que têm origem no euro-centrismo. Tratou-se deles, falando por nós. Os estudos pós-coloniais tentaram responder a estas questões, partindo de uma perspectiva própria. Os pensamentos pós-coloniais faziam referência aos primeiros escritos de Stuart Hall (1996), Spivak (1992), Said (2002) e Bhabha (1994), depois dos processos de descolonização acontecidos na Índia. Eles questionavam, principalmente, a civilização ocidental e os focos ou construções discursivas sobre o outro não ocidental. Nesse marco tivemos um cidadão produzido, seguindo modelos ocidentais, com uma imagem falsa sobre sim mesmo (FANON, 2009), que por sua vez procurou construir sua própria história. Tratou-se da mudança que Spivak encontrou no informante nativo que revelou ao sujeito colonial que era por sua vez

recodificado e culminava na imagem de um sujeito pós-colonial (SPIVAK, 2010), um subalterno atrapalhado no discurso (GUNHA, 1998) construído para ele, e que não podia sair, porque sua fala não tinha *status* discursivo (SPIVAK, 1998). O pensamento pós-colonial desconstruiu o conceito da Cidadania Liberal e o colocou nos espaços liminares² (FANON, 2009; BHABHA, 2002), mas teve seus limites, porque se preocupou em explicitar mais “o colonialismo passado que o imperialismo do presente” (AHMAD, apud MACHUCA, 2014, p. 9); e apresentou um sujeito pós-colonial marcado pelos novos nacionalismos.

Desde a América Latina, o pensamento pós-colonial foi recolhido e redimensionado como giro descolonial (MIGNOLO, 2010; ESCOBAR, 2003; DUSSEL, 2005; QUIJANO, 2015). Os postulados do pensamento descolonial tentaram esclarecer as tramas sutis ainda vigentes da condição colonial. A distinção entre colônia, colonialidade e colonialismo era chave para explicitar as relações de poder ainda presentes. Dos três conceitos a colonialidade expressou melhor o pensamento descolonial, que teve três formas diferenciadas de se manifestar: a colonialidade do poder (QUIJANO, 2002); a colonialidade do saber (CASTRO GOMEZ, 2011) e; a colonialidade do ser (MALDONADO TORRES, 2007). Partindo destas perspectivas, a Cidadania descolonial estava sujeita às práticas de colonialidade baseadas em hegemonias que foram instaladas na conquista e que são reproduzidas criando um cidadão “bárbaro”, “incivilizado”, incapaz de criar conhecimento. Mas o giro descolonial, procurou mudar este cenário a partir do pensamento de fronteira que fez uma crítica ao pensamento moderno/colonial para gerar condições de uma cidadania livre.

No marco do pensamento descolonial os povos indígenas construíram conceitos sobre a Cidadania Indígena mostrando que, em resposta a Spivak, sim têm fala. Eles construíram suas categorias conceituais para responder ao pensamento hegemônico neoliberal que orientou sua preocupação pela institucionalidade democrática antes que os cidadãos que participavam dela (YASHAR, 2005). Esta emergência indígena, amplamente tratada (CLAVERO, 2005; YASHAR, 2005; DAVALOS, 2005; POLANCO, 1997), tinha algumas características já expressadas no pensamento descolonial, principalmente àquela referida ao pensamento de fronteira. A Cidadania Indígena se movia nos interstícios da modernidade hegemônica que questionava, mas por sua vez, desejava ser incorporada. Ainda quando Davalos (2005) achou que esta demanda de inclusão era forçada, isso nem sempre acontecia

² De indeterminação, imprecisão, que se move nas margens, que fica mudando constantemente.

assim.

Por outro lado, a Cidadania Indígena, aquela que se olhou como sujeito político, lutou ou resistiu não só para mudar o modelo neoliberal hegemônico que a marginalizava mais, mas procurava um novo modelo civilizatório e novas epistemologias que recolhessem suas particularidades. À diferença da pretensão da universalidade do projeto neoliberal, ela criou epistemologias particulares, aplicáveis em seu território e procurou que as sociedades pudessem reconhecê-las e aceitá-las o que é diferente a incluí-las (com seus valores, ética, epistemologias, normas e cultura).

Desta maneira, a Cidadania Indígena resistiu nos espaços locais e mundiais, incorporou novas lógicas de ação e de olhar o mundo, que desde a perspectiva descolonial, não eram aspectos levados em conta. Mas aconteceu uma coisa no processo. Pareceu que nos espaços locais a subjetividade indígena atravessou por outro fenômeno que eu chamo de Cidadania Imaginada³. A diferença substantiva entre Cidadania Indígena e Cidadania Imaginada (exercida pelos indígenas) é que a primeira tem ação no âmbito macro político, é reivindicativa e contestatária (YASHAR, 2005), a segunda atua a nível micro político, é subalternizada e silenciosa.

Nesta dissertação entendemos que a construção de uma Cidadania Imaginada, além da imaginação, faz parte também uma estrutura hegemônica e tem uma noção de pertença (as populações chamam-se de povo, mas redimensionada ao nível amplo, tomou o nome de nação). Na construção de Cidadania Imaginada dos povos indígenas, verifiquei que têm como características que acham que são escutados e atendidos em suas demandas, e limitados quando restringirem suas demandas em suas aldeias. Outros elementos que fazem parte desta categoria são: a existência de uma língua originária que outorga sentido de pertencimento; fazem parte de um sistema capitalista de produção que gera sentimento de unidade na opressão nos povos indígenas por seu caráter agressivo de produção.

A realização de um estudo desta natureza tornou-se importante porque avançou em direção a: i) desconstruir algumas falácias na compreensão comum sobre Cidadania; ii) revelar que a Cidadania não pode ser analisada nos mesmos parâmetros tradicionais quando

³ Já Lopez (1997) e Escalante (2009), falaram de uma perspectiva diferente da Cidadania Imaginada. Para López tratou-se das cidadanias que se constroem a partir das concepções teóricas. Para Escalante, são aquelas que os administradores mexicanos do século XIX imaginaram, mas não existiam na realidade, somente no papel.

falamos de população indígena; iii) revelar também que em espaços que aparentam neutralidade e preocupação pelo desenvolvimento social, são também lugares de reprodução da hegemonia como é o caso do Orçamento Participativo e, o mais importante; iv) definir com maior precisão os elementos que configuram a Cidadania Imaginada. Esta categoria é um aporte conceitual deste estudo porque nos ajudou a caracterizar as condições com as quais se exerce a Cidadania nos povos indígenas que, como veremos, é substantivamente diferente à Cidadania Indígena, cidadania multicultural ou cidadania diferenciada.

CAMPO EMPÍRICO DO ESTUDO

Nosso campo do estudo está localizado na Amazônia Central peruana, conhecida como Selva Central. Esta região está dentro dos trópicos úmidos americanos com solos ácidos e estéreis⁴. Geograficamente se localiza entre os paralelos 9' e 13' de latitude sul e os meridianos 72' e 76' longitude oeste (IBC, 2006). É parte da província biográfica *Yungas*, tem 11 zonas de vida ou ecossistemas e possui uma rede de cadeias montanhosas que vão dos 600 até 4832 M⁵. A temperatura média oscila entre os 19°C e 28°C, com precipitações anuais média de 2000 a 4000 mm.

A Selva Central compreende sete regiões⁴ com uma extensão total de 16 milhões de hectares. Aqui, dois espaços geográficos constituíram nosso campo empírico de estudo. O primeiro caso é o município⁶ de Perené, administrado pela municipalidade Distrital de Perené, na província de Chanchamayo, região Junín. Este distrito foi criado mediante a Lei Nº 24445 de 13 de janeiro de 1986. O distrito alcançou os 75 mil habitantes, dos quais quase 9 mil são de população indígena que moram nas aldeias distribuídas ao longo da rodovia *Marginal de la Selva* e do rio Perené (Ver tabela 01). Este é um ponto importante para a entrada de Selva Central; está composta por 14 centros povoados e 35 aldeias indígenas. A seleção desta região foi feita com base nos seguintes critérios: i) é início de uma contiguidade territorial indígena; ii) é um espaço sujeita a intensa ocupação externa, com ações de

⁴ Composto por oxissolos e ulissolos que são caracterizados por sua “alta acidez, níveis tóxicos de alumínio, deficiências em fósforo, cálcio, magnésio, azufre, zinco e outros micronutrientes, baixa capacidade de intercâmbio catiônico, e alta capacidade de fixação de fósforo”. No “Estudo de Casos de Manejo Ambiental: desenvolvimento integrado de uma Área em dos Trópicos Úmidos – Selva Central”.

⁵ Zona de maior altitude que corresponde ao nevado Bateacocho.

⁶ A organização política territorial do Peru compreende: Regiões, Províncias e Distritos, administrados pelo Governos Regional, Municipalidades Provincias e Municipalidades Distritais, respectivamente. Por sua vez

resistência indígena e; iii) existe uma presença significativa de aldeias indígenas (comunidades nativas) que procuram inserir-se nas dinâmicas sociais e comerciais da região.

O outro espaço regional, nosso segundo caso, é o município de Puerto Bermúdez, província de Oxapampa, região Pasco. Este distrito foi criado pela Lei N° 13014 de 17 de junho de 1958. A seleção deste município obedeceu à necessidade de se contar com um município que tem como característica uma população indígena majoritária. Dos mais de 17 mil habitantes do distrito, quase 11 mil são indígenas distribuídos em 68 aldeias no vale do Pichis (Ver tabela 01). Ao contrário do que acontece com Perené, aqui a população indígena tem o controle da municipalidade através de autoridades indígenas eleitas. Esta zona tem como característica importante não ter sido alvo de intensiva colonização, por sua localização,

Tabela 01. População indígena e não indígena em Perené e Puerto Bermúdez

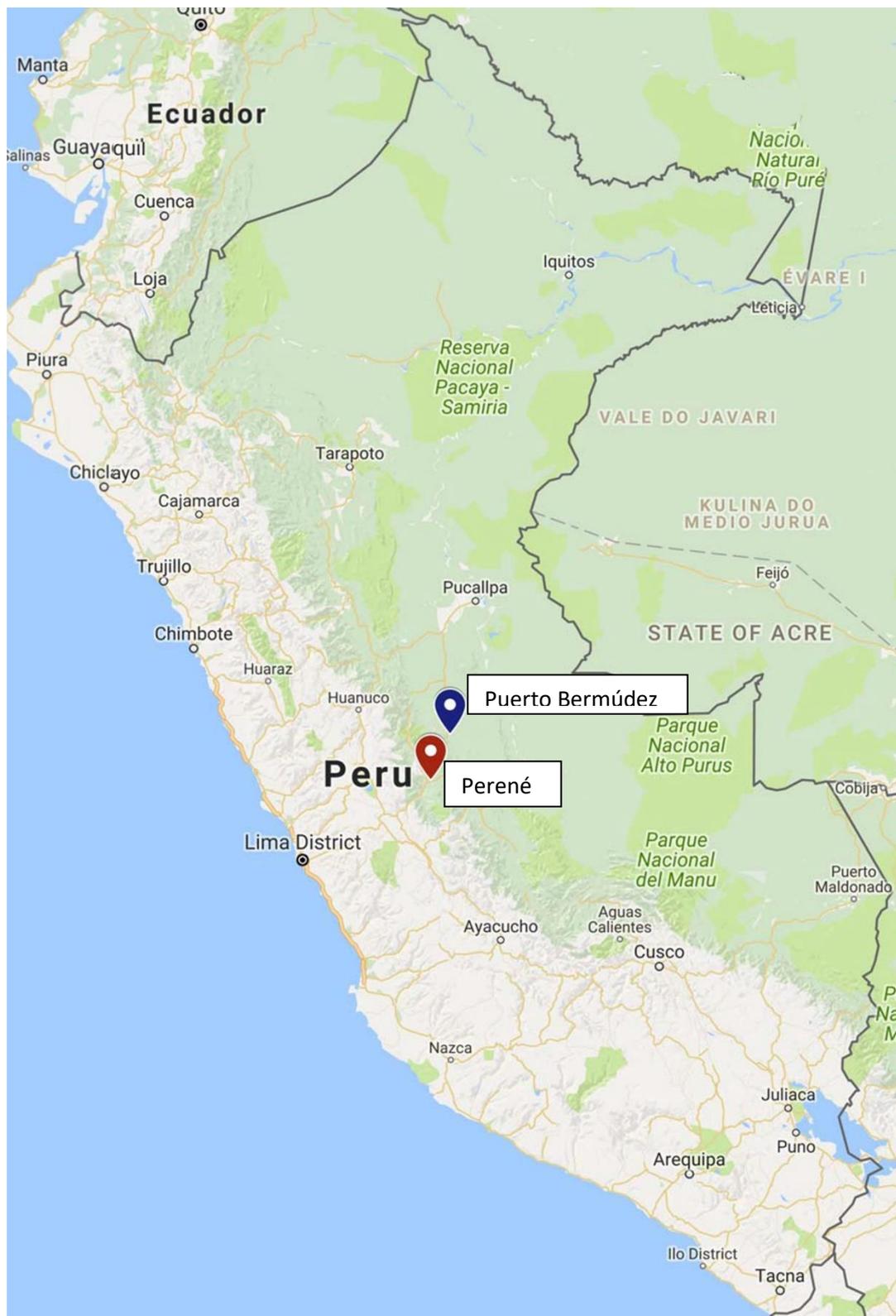
Província/distrito	População Total**	População indígena	Povo Indígena Ashaninka	Povo indígena Yanesha
Chanchamayo	204035	19042	17967	1075
Perené	74699	8657	7792	865
Oxapampa	93201	16414	10678	5736
Puerto Bermúdez*	17123	11648	10678	970

Fonte: Elaboração própria com informação do INEI, 2010

* Os dados da população indígena em Puerto Bermúdez incluem a população indígena de Ciudad Constitución, antes que ela fosse novo distrito no ano 2010.

** São projeções a partir do ano 2005

Figura 01 – Mapa de localização dos distritos Perené e Puerto Bermúdez no Peru



Fonte: Google MAPS

As diferenças substantivas destes espaços nos ajudaram a analisar o comportamento cidadão dos povos indígenas quando são sujeitos do controle hegemônico direto (Perené) ou difuso (Puerto Bermúdez). As diferenças culturais, devido ao grau de penetração da hegemonia de produção capitalista, são diferentes. Perceberam-se menos mudanças culturais e maior autonomia sobre seus territórios em Puerto Bermúdez que Perené. Em qualquer circunstância, o distrito de Puerto Bermúdez permitiu uma análise comparativa.

No aspecto socioeconômico Puerto Bermúdez teve uma alta incidência de pobreza em 84,5% da população, acima da média provincial; em Perené a pobreza era de 30,8%. No mesmo sentido, a taxa de mortalidade infantil no caso de Puerto Bermúdez era 24,3 por cada mil nascidos vivos e Perené de 19,7. A desnutrição era muito alta em Puerto Bermudez com quase 50% de crianças nesta condição (INEI, 2009), o que gerava a insegurança alimentar (Ver tabela 02).

Tabela 02: Indicadores comparativos de pobreza, mortalidade e desnutrição infantil nos Distritos de Perene e Puerto Bermúdez

Província / Distrito	População	Incidência Pobreza (%)	Pobreza Extrema (%)	População estimada de crianças	Mortalidade Infantil (Taxa x 1000)	Desnutrição crônica (%) (> 5 anos)
Chanchamayo	204035	27,9	6,7	21662	19,1	26,0
Perené	74699	30,8	7,1	8097	19,7	23,8
Oxapampa	93201	57,9	28,3	11647	23,2	40,5
Puerto Bermúdez	17123	84,5	45,2	2678	24,3	46,5

Fonte: Elaboração própria com dados de:

- Mapa da Pobreza Distrital, INEI 2009
- Mapa da desnutrição crônica de meninas e meninos menores de cinco anos a nível provincial e distrital, INEI 2009, usando padrão da OMS
- Peru: Mortalidade Infantil e seus Diferenciais por Departamento, Província e Distrito 2007, INEI 2009

A estas cifras era preciso agregar que, no caso de Bermudez, 73,3% da população não tinham água tratada na moradia, ou 81,65% não tinham energia elétrica; o analfabetismo era de 14,6%, e o nível da gravidez em jovens e adolescentes entre 15 e 19 anos era alto, chegando a 183 nascimentos por cada mil nascidos vivos. A taxa de fecundidade era alta com uma média de 7,9 filhos por mulher. No caso de Perené, 52,43% da população não tinham

água tratada na moradia, ou 58,1% não tinham energia elétrica; o analfabetismo era de 18,2%, e o nível da gravidez em jovens e adolescentes entre 15 e 19 anos chegava a 202 nascimentos por cada mil nascidos vivos. A taxa de fecundidade era alta com uma média de 6,8 filhos por mulher.

Em geral, o sistema de produção na população indígena na Selva Central era de silvicultura de subsistência⁷, com pouco acesso ao mercado; extração da floresta, caça de animais e pesca, mas aconteceu um caso especial em Puerto Bermúdez. A região encontrava-se perto das zonas conhecidas como Codo de Pozuzo, Aguaytía e Huallaga, que foram convulsionadas pelo narcotráfico e que foram estendendo os cultivos no vale de Pichis-Palcazú.

Este processo gerou um modelo de inclusão forçada e violenta à dinâmica econômica da região para a população indígena. Só entre os meses de maio e dezembro de 2012, registraram-se voos de 59 aviões com 300 quilos de droga cada um, ou seja, 17,7 toneladas de pasta básica de cocaína (PBC) neste lapso de tempo (MELLA, 2012). Se estimava que no vale de Pichis-Palcazú existiam ainda 10 pistas de aterrissagem clandestinas, tinham 3 mil hectares de coca e piscinas de maceração de PBC, muitos em territórios indígenas.

PERCURSO METODOLÓGICO

O presente estudo teve foco qualitativo com algum suporte quantitativo para algumas informações importantes para o estudo. A abordagem qualitativa foi escolhida porque põe ênfases nos aspectos epistemológicos e nas práticas sociais cotidianas, como assinalou Sautu et al. (2005), seguindo a escola do Conselho Latino-Americano de Ciências Sociais (CLACSO). Além disso, afirmou Hernandez (2010), os estudos qualitativos têm como fim compreender e aprofundar os fenômenos, logrando maior compreensão de nosso objeto de estudo. Da mesma forma, assinalou Taylor & Bogdan (1987), o foco qualitativo é um modo de afrontar o mundo empírico baseado em aspecto indutivo e holístico, mas, sobretudo, o “investigador qualitativo não busca a “verdade” ou a “moralidade”, mas sim uma compreensão detalhada das perspectivas de outras pessoas” (TAYLOR & BOGDAN, 1987,

⁷ Ao respeito, Gasché (2012) afirmou que a população indígena não faz agricultura, eles fazem horticultura. Por agricultura Gasché entende as práticas de monocultivo, orientado ao mercado, em extensas zonas agrícolas. A horticultura é um policultivo, com prática de corte e queima, são hortas para consumo familiar.

p. 21).

O foco qualitativo se sustentou, fundamentalmente, nas ferramentas etnográficas de observação e entrevistas em profundidade. A observação foi feita nos seminários e reuniões de trabalho convocadas expressamente para o Orçamento Participativo, entre 16 de junho e 20 de julho de 2016. Para fazer a observação, foram feitas anotações no caderno de campo.

As entrevistas foram realizadas em dois períodos, nos meses de julho 2016 e fevereiro de 2017 para recuperar informação, sobretudo em Puerto Bermúdez. Para este trabalho se elaborou um questionário com 20 perguntas, com possibilidade de reapresentação de novas perguntas. As variáveis ou temas a explorar foram: i) percepções sobre Direitos Indígenas; ii) percepções sobre Democracia; iii) percepções sobre Cidadania; iv) percepções sobre Desenvolvimento; v) percepções sobre Orçamento Participativo.

As pessoas entrevistadas tiveram relação direta com nossa pesquisa e eram lideranças formadoras de opinião na população indígena. Eles foram escolhidos, previamente, a partir de indagações iniciais. Os informantes escolhidos foram:

- 1) Pinkatsari⁸ da Asociación de Nacionalidades Ashaninkas do Vale do Pichis (ANAP) Jenri Foor Injiniero;
- 2) Pinkatsari da Central de Comunidades Nativas de Selva Central (CECONSEC) dos vales de Perené, Satipo e Oxapampa, Hector Martín Manchi;
- 3) Chefe/representante das aldeias indígenas do distrito de Puerto Bermúdez: Quirishari (Ramiro Ortiz), San Martín de Quirishari (Diano Valencia), Santo Domingo Alto de Azupizú (Nestor Rojas).
- 4) Chefe/representante das aldeias indígenas do distrito de Perené: Pampa Michi (Miguel Capurro), Quimiriki, Pucharini (David Cochachi), Shirani (Edith Egoávil), Bajo Aldea (Wilfredo Villegas)
- 5) Líderes indígenas Percy Amaro, Jhony Paulino, Lorena Velazco, Miqueas Sanchoma, Jorge Chauca.
- 6) Autoridades locais: Carlos Enrique Aguirre, Alcalde da municipalidade distrital de Puerto Bermúdez; Carlos Fidel, Subgerente de povos indígenas da municipalidade

⁸ O termo em língua Ashaninka “Pinkatsari” é a denominação que recebe o chefe máximo das comunidades

distrital de Puerto Bermúdez, Edson Espíritu, chefe da oficina de povos indígenas da municipalidade distrital de Perené.

É importante referir que as conversações informais, diálogos grupais ou conversas diversas, serviram também como fonte de informação.

O estudo quantitativo de apoio foi principalmente um questionário estruturado contendo 13 perguntas. A ideia de fazer o levantamento foi para conhecer as aproximações da população com o Orçamento Participativo, bem como sua participação nele. Para ter uma melhor leitura da informação, fiz uma amostragem representativa a partir dos distritos analisados, determinada pela fórmula:

$$\text{Cálculo de } n_0: n_0 = (Z_{tab})^2 (\pi)(1 - \pi) / e^2$$

Donde:

Z_{tab} = Nivel de confiança

e^2 = Erro máximo admitido π = Prevalência esperada

Ao ter uma população altamente homogênea (só povos indígenas), se considerou um erro de 10% e 90% de confiança. No total aplicaram-se 67 questionários, seguindo a seguinte distribuição de amostragem:

Tabela 03: Distribuição da amostragem para o questionário

Província	Distrito	Total Pop. Indígena	Filtro 0-14 anos	Total	Amostragem
Chanchamayo	Perené	8657	3770	4887	30
Satipo	Puerto Bermúdez	11648	5597	6051	37
TOTAL		203051	10645	10938	67

Fonte: elaboração própria

Outra fonte de informação importante para a pesquisa, foi o aplicativo informático

sobre Orçamento Participativo⁹ do Ministério de Economia e Finanças do Peru. Nele é possível ter informação sobre o Orçamento Participativo e seus componentes: orçamento municipal por anos, equipe técnica responsável por distrito, agenda e programação do processo, agentes participantes por ano, estado dos projetos priorizados nos Orçamentos Participativos e outras informações complementares. A revisão do aplicativo foi feita em diferentes momentos nos meses de junho, agosto e outubro de 2016, com revisões finais em fevereiro de 2017 para recuperar a informação.

Finalmente, a revisão documental foi importante em todas as etapas da pesquisa. Ela incluiu revisão da literatura pertinente, documentos legais, informação estatística oficial entre outros. A etapa de revisão documental foi feita de forma sistemática em todo o processo de investigação.

A presente pesquisa foi feita com algumas dificuldades, sobretudo relativo ao trabalho de campo e a informação que as pessoas responsáveis das municipalidades tinham que entregar. Isso, aliado a um acidente da data recolhida, gerou um atraso na redação do documento final, mas, felizmente, recuperei o tempo perdido, em parte.

Superadas as dificuldades, tivemos o documento acabado e composto por 4 (quatro) capítulos. O Capítulo I é uma revisão crítica da teoria sobre Cidadania. Não fiz uma revisão histórica sobre Cidadania, não era o sentido do trabalho. Meu propósito era revisar as teorias desde os postulados liberais modernos, os enfoques de Cidadania Diferenciada, Cidadania nos estudos pós-coloniais. Logo voltamos o foco para olhar a Cidadania desde a perspectiva descolonial e a partir dele como se constrói a Cidadania Indígena e Cidadania Imaginada e suas implicações para meu estudo.

No Capítulo II fizemos uma breve descrição da história da população indígena (principalmente Ashaninka) da Selva Central do Peru e configuração da hegemonia. Aqui desenvolvi os aspectos históricos, organização social, identidade cultural e cosmovisão ou cosmologia. A identificação destas variáveis permitiu ter uma melhor compreensão do mundo indígena, assim como das mudanças que se geraram no contato com o mundo ocidental.

No Capítulo III fizemos uma descrição dos resultados encontrados no Orçamento Participativo e como foi configurando a Cidadania Imaginada, mostramos alguns resultados de sua implementação nos distritos assinalados. Aqui descrevemos aqueles elementos que são suporte a nosso conceito de Cidadania Imaginada.

⁹ Plataforma informática de informação acessível em <http://dnpp.mef.gob.pe/app_participativo/login.zul>

No Capítulo IV descrevemos os resultados encontrados das percepções da população indígena sobre Orçamento Participativo, Cidadania, os discursos que eles constroem para justificar ou explicitar questões relativas à sua atuação como Cidadãos Imaginários. Finalmente nas considerações finais trata-se de um resumo do caminho percorrido e elementos em jogo na configuração da Cidadania Imaginada.

CAPITULO I: DA CIDADANIA LIBERAL À CIDADANIA IMAGINADA

Para revelar os componentes de uma Cidadania Imaginada nos povos indígenas, devemos analisar os termos nas quais a Cidadania se conceitua, e como se incorpora a Cidadania Indígena neles.

Desde a democracia grega, a ideia de Cidadania está associada à existência do habitante da *Polis*, o *Zóon Politikon*, animal político, que constituía a *Politike Koinonia*, comunidade Ético-Política, composta por cidadãos considerados livres e iguais (CALCINA, 2012, p. 6). Estes princípios de igualdade cidadã formaram parte constitutiva dos Estados-nação que surgiram na Europa e na América Latina entre os séculos XVIII e XIX. Essa igualdade estabelecida, mais por afinidades étnicas que por direitos políticos, produzia que os outros, aqueles que eram diferentes, ficassem à margem do Estado.

Assim, as novas repúblicas reproduziram as estruturas hegemônicas de poder, implementadas na colônia, baseadas na sociedade de castas (HAYA DE LA TORRE, 2003), onde os indivíduos deviam ter determinadas características para constituir-se em cidadãos. No Peru, por exemplo, depois da emancipação e com a primeira constituição, a Cidadania se outorgou:

A quien es peruano, casado o mayor de veinticinco años, sepa leer o escribir (aunque esta exigencia se pospone hasta 1840) y tenga una propiedad o ejerza una profesión u oficio sin sujetarse a otra persona en calidad de sirviente o jornalero (HAYA DE LA TORRE, 2003, p. 51)

Não foi senão até 1978 que se outorgaram direitos políticos de eleição a todos os cidadãos letrados e iletrados. Mas esta expansão da Cidadania tinha uma característica comum; ela se baseava no princípio liberal dos direitos individuais.

1.1 Da cidadania entre iguais à Cidadania diferenciada

A Cidadania Liberal como assinalou Lopez (1997) assumiu a existência de um indivíduo supremo, mas isolado. Este indivíduo adquiriu, assinalava Marshall (1949), diferentes tipos de direitos: civil, político e/ou social, em etapas diferentes. A primeira, correspondeu à cidadania civil e os direitos civis outorgada no século XVIII que consistiram

nos direitos necessários para garantir a Liberdade Individual: “libertad de la persona, libertad de expresión, de pensamiento y de religión, el derecho a la propiedad, a cerrar contratos válidos, y el derecho a la justicia” (MARSHALL, 1997, p. 302). A segunda é a Cidadania Política, que datava do século XIX e outorgou direitos de participar do poder político e a terceira, a Cidadania Social no século XX, garantiu o bem-estar econômico, seguridade e a participação na vida social. Estes direitos estavam também relacionados ao sentido de pertença familiar ou laço de sangue, direito ao território, ou direito à nacionalidade (HORRACH, 2009).

Marshall chamou a atenção que, com o incremento dos direitos sociais e das rendas monetárias, diminuiu a separação de classes. Assim, o *status* de Cidadania substituiu a distinção de classe, mas não eliminou as desigualdades, mas as relativizou. Por isso, Rawls (2006) considerou que a igualdade estava relacionada com a justiça. Só assim seria possível reconciliar liberdade e igualdade. Em outras palavras, quanto mais liberdades individual e política têm os indivíduos, e quanto mais justiça exista, mais “igualdade justa de oportunidades” tenderá a sociedade.

Na outra linha de pensamento, encontravam-se as concepções de Cidadania Republicana¹⁰ que procuravam um indivíduo socialmente responsável. Habermas (2005) afirmou que o liberalismo ao ser “normativo” cria uma justiça “nominativa” e ambos não apontam para a igualdade. Além, o indivíduo liberal isolado, olhava para si mesmo, sem se preocupar com que acontecia “socialmente”. Como saída propôs uma Democracia Deliberativa e uma Cidadania Deliberativa, baseada na ação comunicativa, onde o discurso era o elemento que permitia o consenso¹¹. Arendt (2003) no entanto, encontrou que a Cidadania foi construída separando artificialmente o público e privado. O *zoon politikon* exercia sua cidadania na esfera pública em total liberdade, contanto que no âmbito privado atendia às necessidades da vida. O primeiro era o campo da igualdade; o segundo era o cenário de absoluta desigualdade. Com o auge do social esta divisão estalou, e as esferas do público e privado tornaram-se difusas:

¹⁰ Em outras classificações como Lopez (1997), a Cidadania Republicana é em realidade uma configuração da Cidadania Comunitarista.

¹¹ Habermas não acredita no pensamento republicano isolado, ele propôs uma síntese do liberalismo e republicanism baseada na deliberação (HABERMAS, 2005).

La emergencia de la sociedad -el auge de la administración doméstica, sus actividades, problemas y aplanes organizativos- desde el oscuro interior del hogar a la luz de la esfera pública, no solo borró la antigua línea fronteriza entre lo privado y lo público, sino que también cambió casi más allá de lo reconocible el significado de las dos palabras y su significación para la vida del individuo y del ciudadano (ARENDETT, 2003, p. 48-49).

As cidadanias republicanas sustentam também a ideia de liberdade restringida, onde a liberdade individual não é absoluta e não deve atentar contra o bem comum. Procura o respeito do homem com as instituições democrático-republicanas, mas não forçado, sem partir do compromisso com a comunidade política.

Por outro lado, os comunitaristas, em aberta oposição à doutrina liberal individual, afirmavam que a aproximação da pessoa à Cidadania não é individual, mas coletiva. Para eles a comunidade era considerada antes do indivíduo, e o bem comum ficava acima da liberdade. O Comunitarismo sentou suas bases na nação, tese que formulara com veemência Walzer (1993). Na sua polêmica com Rawls, Walzer assinalou que o liberalismo clássico tem uma visão incompleta do bem comum e da sua concepção baseada no acesso à justiça e liberdade igualitária para todos:

Viviendo em un Estado autocrático u oligárquico podemos soñar con una sociedad donde el poder fuera compartido y cada quien lo ejerciera exactamente en la misma proporción. Pero sabemos que una igualdad de esta clase no sobreviviría a la primera reunión de asociados (WALZER, 1993, p. 9)

A discussão sobre a Cidadania desde Marshall até os comunitaristas concentraram sua atenção em procurar mais e melhores direitos aos cidadãos. O problema destes focos é que partiam de supostos ideais, que dificilmente têm correlato com a realidade. Uma observação que podemos fazer é que estas cidadanias para serem exercidas, precisavam do sentido de pertença ao coletivo da nação, e isso só é possível em condição de igualdade e não em condição de violência e obliteração. Como advertimos já, a igualdade no Estado Liberal é nominativa e inclusive inexistente. Isso foi advertido por Taylor quando falava que nos Estados modernos “vários grupos de pessoas exigem o reconhecimento de suas diferenças” (TAYLOR, 1994, p 71).

Ante o silêncio e oposição dos liberais clássicos a um mundo diverso, e as crescentes demandas pela Cidadania Diferenciada, se iniciou uma linha de reflexão nas concepções liberais sobre a melhor forma de reconhecer o coletivo ou grupo social como parte dos “processos comunicativos democráticos” (YOUNG, 2006, p. 181). As dificuldades assinaladas desde a lógica liberal, para não reconhecer direitos especiais das minorias, tinham fundamento, principalmente, na ideia de supremacia dos direitos individuais e a natureza do Estado-nação. Taylor (2009) apostou em um liberalismo que procurasse o fornecimento de um Estado-nação que, além das diferenças, protegesse os direitos do cidadão, no mesmo sentido, Walzer (2009), assinalou que as Nações-estado Liberais se preocupassem mais com a:

Supervivencia cultural de la mayoría de la nación; no pretenden ser neutrales en cuanto al lenguaje, la historia, la literatura, el calendario e incluso las costumbres de la mayoría. A todo esto dan reconocimiento y apoyo, sin evidentes angustias. Al mismo tiempo justifican su liberalismo al tolerar y respetar las diferencias étnicas y religiosas al permitir a todas las minorías la misma libertad para organizar a sus miembros, expresar sus valores culturales y reproducir su modo de vida en la sociedad civil y en la familia. (WALZER, 2009, p. 148)

Em que pese a resistência das doutrinas liberais duras pelo reconhecimento das diferenças, Kymlicka assinalou que no mundo, a emergência das diferenças orientou a uma abertura da categoria Cidadania Individual para uma Cidadania Multicultural. Esta Cidadania apostou nos direitos especiais além dos direitos humanos por que: “Las pautas y procedimientos tradicionales vinculados a los derechos humanos son imlemente incapaces de resolver importantes y controvertidas cuestiones relativas a las minorias culturales” (KYMLICKA, 1996, p. 9). Por isso, é iniludível para ele, que os direitos das minorias se constituam num complemento aos direitos humanos.

As minorias, seguindo Kymlicka, são parte de dois tipos de Estado: os Estados Multiculturais, com população originária que procura a integração e os Estados Poli-étnicos onde a diversidade é produto da imigração. Em ambos os casos, os direitos das minorias a serem reconhecidos são: os direitos de Autogoverno que pode se entender como Autodeterminação¹²; Direitos Poli étnicos orientados a outorgar alguns benefícios do tipo

¹² Kymlicka argumentou que as Nações Unidas outorgaram direito de Autodeterminação só a populações do Ultramar e não à população Nacional Interna, mas o Convênio 169 da OIT, de forma indireta, outorgou este

financeiro e proteção legal a suas práticas culturais tais como subvenções, educação bilíngue, e algumas exceções, ao direito, com o propósito de ajudar na sua incorporação ao conjunto da sociedade; e, finalmente, tivemos os direitos especiais de representação, como as quotas no Parlamento ou outras estruturas do Estado. O objetivo era diminuir as brechas ou obstáculos que impedissem que as populações minoritárias ficassem adequadamente representadas:

Muchas veces, los derechos de representación derivados de la pertenencia a un grupo se definen como repuesta a algunas desventajas o barreras sistémicas presentes en el proceso político, que impiden que las opiniones o los pareceres del grupo en cuestión estén debidamente representados (KYMLICKA, 1996, p. 54).

O foco de Kymlicka não observava que a marginalização dos grupos minoritários não era produto de desvantagens senão de opressão e usurpação como é o caso dos povos indígenas. As mesmas preocupações pela representação encontramos em Young (2006). Ela decorria do fato de que os grupos minoritários “não têm seus interesses e perspectivas tão bem representados, quanto as pessoas de classes média e alta” (YOUNG, 2006, p. 169). Uma forma de incluí-los seria, aumentando a participação e esquemas como: “listas partidárias, representação proporcional, cadeiras parlamentares reservadas e delimitação de distritos eleitorais especiais, entre outros” (YOUNG, *ibid.* p. 170). Sua preocupação pela representação estava determinada por que: i) os grupos marginalizados tendem a desconfiar do processo político ou se afastam; ii) as discussões e decisões políticas são apropriados pelos grupos dominantes e, finalmente; iii) uma representação desta natureza leva a discutir, precisamente, a necessidade desta representação e a pertinência num contexto determinado:

Um governo representativo democrático deve ter várias instâncias de organismos eleitos, nomeados e voluntários que discutam opções de políticas, tomem decisões sobre políticas ou supervisionem a efetividade das políticas adotadas. Em tais organismos, é possível e desejável que haja representação de perspectivas sociais de grupos que, de outra forma, não poderiam se fazer presentes. (YOUNG, 2006, 186)

Young apostou em uma democracia mais inclusiva com capacidade de escutar e atender às necessidades de todos seus representados; além disso, para ela a representação da

direito às populações indígenas. Por sua parte, as Nações Unidas estabeleceram direitos de Livre Determinação: Autonomia e Autogoverno para os Povos Indígenas (Declaração das Nações Unidas sobre os Povos Indígenas, 2010).

diferença traz uma Cidadania mais participativa.

Sem dúvida, a preocupação do pensamento liberal, em sua forma individual, republicana, comunitarista é inclusiva em parte, pela incorporação do subalterno como cidadão. Mas é importante anotar primeiramente, que muitas destas análises têm como referência as experiências dos países centrais. Lembremos que a discussão entre liberais e republicanos tem como marco principal as realidades e o pensamento estadunidense. Segundo, a partir das análises feitas pelos propulsores da Cidadania Diferenciada, não existiam na prática Estados-nação homogêneos, o que quer dizer que a doutrina liberal da Cidadania tem suportes muito fracos para se suportar. Terceiro, existiu o reconhecimento que muito destas políticas da diferença tiveram como propósito a incorporação (assimilação) dos grupos diferenciados ao corpo social. Como afirmou Kymlicka:

En realidad, la mayoría de los grupos etnoculturales existente en el seno de las democracias occidentales no quieren ser protegidos por las fuerzas de la modernidad que actúan en las sociedades liberales. Por el contrario, desean participar de forma plena e igualitaria en las sociedades liberales modernas. (KYMLICKA, 2003, p 33)

Esta afirmação não deixou de estar certa, em parte, mas a demanda da população indígena é muito mais complexa para só se olhar na perspectiva liberal. Como o Kymlicka mesmo aceitou, a maioria dos debates sobre os direitos das minorias “son debates entre liberales acerca del significado del liberalismo” (KYMLICKA, *ibid*, p. 34). Por essa razão, como quarto aspecto, temos que a teoria liberal, em qualquer de suas formas, ainda quando evidencia as marginalizações e exclusões existentes, não questiona as relações de poder. Voltamos então à questão de hegemonia e nesse cenário as propostas liberais têm pouco a dizer.

1.2 Cidadania nas margens: do Pós-Colonial ao giro Descolonial

As abordagens liberais clássicas esgotaram suas propostas sobre a melhor forma de incorporar as minorias e os direitos aplicáveis nesses casos. Na outra esfera do pensamento surgiram as teorias pós-coloniais. Com certeza a preocupação pós-colonial não é gerar novas abordagens da cidadania, eles procuram centrar sua atenção nas:

“Múltiplas maneras en las que la colonización nunca fue simplemente externa a las sociedades de la metrópolis imperial. Siempre estuvo

profundamente inscrita en su seno -del mismo modo en que quedo inscrita de forma indeleble en las culturas de los colonizados” (HALL, 2008, p. 127)

O pensamento pós-colonial se preocupou mais com a construção discursiva do que as formas de hegemonia coloniais construídas sobre os subalternos. Assim para Hall (2008), o conceito pós-colonial questionou a visão dual do mundo e a abertura de novas possibilidades de análise da realidade, novas ré-escrituras dos relatos imperiais centradas na nação e sua rejeição às perspectivas “‘aqui’ e o ‘ali’, do ‘então’ e do ‘agora’, do ‘em nosso país’ e ou ‘no estrangeiro’” (HALL, *ibid.* p. 128).

Said (2008), precursor dos estudos pós-coloniais em sua obra *Orientalismo*, evidenciou as imagens que as colônias constroem sobre os colonizados. Esta imagem dos outros teve embasamento na distinção que se estabeleceu entre oriente e ocidente. Mas estas diferenças não são reais, são imaginárias, construções feitas para justificar a supremacia do pensamento colonial. Além disso, o mais importante que Said resgatou é que as culturas não podem ser estudadas sem atender às configurações de poder e dominação:

La relación entre Occidente y Oriente es una relación de poder, y de complicada dominación: Occidente ha ejercido diferentes grados de hegemonía sobre Oriente, como señala bastante bien el título del clásico de K.M. Panikkar, *Asia and Western Dominance*. Oriente fue orientalizado, no solo porque se descubrió que era «oriental», según los estereotipos de un europeo medio del siglo XIX, sino también porque se podía conseguir que lo fuera - es decir, se le podía obligar a serlo- (SAID, 2008, p. 25)

Na concepção de poder e dominação de Said, a dominação ao ser um tipo específico de exercício do poder que produzia hierarquias, inclusive sobre formas de representação deixou de lado a representação propriamente dita. Outro aspecto que me interessou resgatar da proposta de Said é que evidenciou como o colonialismo constrói e impõe imagens do outro, em geral uma imagem fraca, pobre, não movível; imagens que tiveram suporte teórico e prático para convencer, o que Gramsci chamou de hegemonia. “Es la hegemonía -o, mejor, los efectos de la hegemonía cultural- lo que da al orientalismo la durabilidad y la fuerza de la que he estado hablando ahora” assinalava Said (SAID, 2008, p. 27).

No mesmo sentido Spivak (2003), preocupou-se em “como é representado no discurso ocidental o sujeito do terceiro mundo” (SPIVAK, 2003, p. 301). Precursora dos

estudos subalternos, ela tentou mostrar, com êxito, que nos intelectuais do Ocidente, o sujeito do conhecimento, em cumplicidade com os interesses econômicos internacionais, construía uma imagem do subalterno, o objeto de conhecimento, e falava por ele. O subalterno não podia falar porque sua fala não tinha status discursivo, sua voz não aparecia em nenhum lado, e só podia fazer uso das ferramentas dos colonizadores sim, precisava falar. À diferença de Said, Spivak assinalou que eram os intelectuais os responsáveis da constituição do Outro como a sombra do Eu. Seus estudos sobre Deleuzze e Foucault, davam-lhe razão:

Puesto que “la persona que habla y actúa... es siempre una multiplicidad”, ningún “teorizante intelectual... [o] partido o... unión” puede representar “a aquellos quienes actúan y luchan” (FD: 206). ¿Son mudos quienes actúan y luchan, en oposición a quienes actúan y hablan (FD: 206)? (SPIVAK, 2003, p. 308).

Fanon (2009), desde a vertente caribenha, chegou a conclusões similares; ele afirmou também que o colonialismo construía, configurou e delineou a imagem do colonizado, e essa imagem era aceita e reproduzida pelo subalterno como própria. Mais ainda, ele viveu na mentira, ele acreditava na mentira. O instrumento que permitia este controle, diz Fanon, era a linguagem:

Todo pueblo colonizado, es decir, todo pueblo en cuyo seno ha nacido un complejo de inferioridad debido al entierro de la originalidad cultural local, se posiciona frente al lenguaje de la nación civilizadora, es decir, de la cultura metropolitana. El colonizado habrá escapado de su sabana en la medida en que haya hecho suyos los valores culturales de la metrópoli. Sera más blanco en la medida en que haya rechazado su negrura, su sabana (FANON, 2009, p. 50)

Como podemos ver, o pensamento pós-colonial fixou sua atenção principalmente nas construções discursivas sobre o subalterno. Mas como afirmou Said, Fanon, Spivak e Bhabha, estas imagens do colonizado foram ficcionais e imprecisas. Construiu-se um subalterno estático, único, não móvel. Ao contrário, eles mostravam um sujeito colonizado sempre em movimento, com múltiplas representações, quase impossível de capturar por ficar nas margens, nos estados limnais, por seu permanente estado de mudança e hibridez:

Lo que innova en la teoría, y es crucial en la política, es la necesidad de pensar más allá de las narrativas de las subjetividades originarias e iniciales, y concentrarse en esos momentos o procesos que se producen en la articulación de las diferencias culturales. Estos espacios "entre-medio" [*in-between*) proveen el terreno para elaborar estrategias de identidad [*selfhood*) (singular o comunitaria) que inician nuevos signos de identidad,

y sitios innovadores de colaboración y cuestionamiento, en el acto de definir la idea misma de sociedad (BHABHA, 2002, p.18)

O que Bhabha assinalou, finalmente, foi que nesses espaços “intermediários”, o estado de fronteira da cultura em seu “encontro com o novo”, criou um “ato de insurgência na tradição cultural” e se negociou “as experiências subjetivas e coletivas de nacionalidade (nationness), interesse comum e valor cultural” (BHABHA, ibi, p. 18). Estes eram, além disso, espaços para construir cidadania às identidades minoritárias que afirmavam mais suas diferenças enquanto eram articuladas a um corpo coletivo. Desta perspectiva, assim como se viram construindo culturas nacionais desde as perspectivas das minorias, também vão se erigindo novas cidadanias partindo da sexualidade, raça, feminismos, refugiados; que procuraram reconhecimentos recíprocos.

Young advertiu já que este confronto entre política da identidade e política de diferença pode ser contraproducente na luta contra o poder. A política da diferença era mais ampla porque rompia com os discursos hegemônicos e as relações de poder e dominação. Mas o pensamento pós-colonial não tinha essas preocupações. O pós-colonial não pôde escapar de duas coisas: primeiro, de seu estado de se refazer permanente, dos interstícios culturais. Nestas condições era complicado ter uma ideia de Cidadania que ficasse num espaço, que tinha uma característica, um lugar e um futuro. A Cidadania ficou atrapalhada no eterno presente e na definição de sua indefinição. Segundo, a Cidadania pós-colonial questionou as imagens “de e sobre ela” e por sua vez, construiu imagens “de e sobre ela”. O que não mudou foi o cenário de operação. Procurou novas nacionalidades e novas Cidadanias, mas não sobre a ruptura da hegemonia; porém, além dela, desde outras vértices de pensamento. Terceiro, ao argumentar que a violência epistêmica da colonização acabou com as liberdades e vontades do subalterno, deixando-o sem fala, então, seguindo a Spivak, não existiam saídas para uma possível emancipação.

O pensamento subalterno na América Latina vai por outro caminho. Eles refletiram sobre as lógicas de poder presentes na relação modernidade/colonialidade, eurocentrismo, sistema mundo. Suas propostas apontam para desarticular o discurso hegemônico do colonialismo por uma episteme descolonial, uma episteme que emerja do colonizado com o propósito de procurar uma autêntica “liberação”. O pensamento descolonial, assinalou Mignolo (2014) “propôs uma mudança na geografia da razão” (MIGNOLO, 2014, p. 47) uma

geopolítica do conhecimento.

Ao instalar-se a colônia, se construiu uma imagem desvalorizada do outro, mais ainda, esta imagem se instalou nas subjetividades, com isso legitimou diferentes formas de opressão e domínio através de um padrão de poder, o padrão da colonialidade. Quijano (1992) introduziu o conceito de colonialidade e o definiu como produto do colonialismo. A colonialidade reproduziu os padrões de poder, dominação, diferenciação, conhecimentos, significações e epistemologias ainda seguiam vigentes do colonialismo:

La crítica del paradigma europeo de la racionalidad/modernidad es indispensable, más aun, urgente. Pero es dudoso que el camino consista en la negación simple de todas sus categorías; en la disolución de la realidad en el discurso; en la pura negación de la idea y de la perspectiva de totalidad en el conocimiento (...) La alternativa, en consecuencia, es clara: la destrucción de la colonialidad del poder mundial. En primer término, la descolonización epistemológica para dar paso a una nueva comunicación intercultural, a un intercambio de experiencias y de significaciones, como la base de una otra racionalidad que pueda pretender, con legitimidad, alguna universalidad.

A colonialidade tinha três manifestações, a) a colonialidade do poder, que o domínio direto através das instituições políticas e econômicas e que tinham como critérios de discriminação o conceito de raça, esta dominação acontecia não da colônia, mas de seus continuadores que reproduziam os mesmos padrões de dominação; b) a colonialidade do saber ou dominação epistêmica, que como disse Castro Gomez (2005) tratou-se de eliminar outros saberes, como dos povos indígenas, para instituir uma epistemologia com caráter civilizatório e que tinham pretensão de objetividade, universalidade e cientificidade; c) finalmente tivemos a colonialidade do ser, a subjetividade colonizada ou mais precisamente a “experiência vivida da colonização seu impacto na linguagem” (CASTRO, 2007, p. 128).

A luta contra a razão colonial era assim epistemológica, e tinha um ponto de enunciação que era a América Latina. Sair da colonialidade e migrar de conhecimentos e pontos de enunciação, era estabelecer uma epistemologia de fronteira. O giro descolonial rompeu com a ideia de sociedades homogêneas criadas na perspectiva eurocêntrica, um exemplo era a emergência indígena que lutava por configurar um cenário pluri-diverso. Nestas condições, assinalou Quijano (2000), os estados que surgiram depois da

emancipação não podiam ser considerados Estados-nação, portanto não existia uma Cidadania, mas bem múltiplas cidadanias.

Sim a Democracia e a Cidadania são fenômenos da modernidade eurocêntrica que precisamos desterrar, então de qual Cidadania podemos falar? Novamente Quijano deu alguma pista. As relações sociais construídas no marco da modernidade estão compostas por ‘capital, individualismo e racionalidade instrumental’ que se confrontava com outra racionalidade composta por ‘trabalho, igualdade social e racionalidade histórica’, próprio das sociedades ameríndias antes da modernidade. Sim, voltar ao passado, a cidadania descolonial precisou retomar estes saberes ou mais precisamente, redimensionar epistemes que ajudassem na construção de novas cidadanias.

Até agora nossa argumentação transitou pelas construções conceituais sobre a Cidadania, e como eles abordaram a diferença. Observamos que as propostas liberais em suas expressões individual, republicana, comunitarista e diferenciada, com algumas matizes entre elas, abordaram o tema a partir da concessão de mais direitos. A Cidadania Individual considerou que tanto os indivíduos são considerados iguais, têm os mesmos direitos e não é preciso direitos especiais. A diferença com as concepções republicanas e comunitaristas residiu na aproximação a estes direitos: individual ou coletivo. A Cidadania Diferenciada, por sua parte, é a única que reconheceu a existência de grupos diferentes que precisavam de direitos especiais, chamados também direitos poli-étnicos. Não obstante, assinalou Garzón (2012), que o reconhecimento jurídico-político é insuficiente para atender e entender a Cidadania Indígena. A deficiência principal destas abordagens é que, por um lado, não visualizavam as características particulares das populações indígenas na sua aproximação à Cidadania, procuravam novas incorporações ou novo processo de “assimilação diferenciada” sem questionar as assimetrias próprias do modelo social ao que são inseridas, e o mais evidente, não questionavam as relações de poder.

Vimos também que frente ao vazio propositivo do pensamento liberal para resolver a questão indígena, surgiram algumas respostas a partir do pensamento pós-colonial e dos estudos subalternos. Ainda, quando esta proposta tinha como marco, estudos feitos, pensando no oriente, suas repercussões se fizeram sentir na América Latina. O pensamento pós-colonial revelou as formas subliminais no exercício do poder dos grupos hegemônicos sobre

os subalternos, mostraram os mecanismos de exercício desse poder através da construção de uma imagem ficcional do colonizado e da aceitação dessa imagem pelo subalterno. Como resposta, eles questionavam a supremacia cultural e as práticas discursivas do ocidente principalmente da Europa. Sua preocupação era desconstruir os discursos colonizadores que geravam imagens distorcidas do sujeito colonial, revestidas de academicismos, assim como evidenciavam que as relações coloniais não eram só políticas, econômicas ou militares, também vinham da academia, ciência, literatura, arte e da história.

A narrativa pós-colonial, assinalava Machuca (2014), gerava resistências ao poder através da construção de contra narrativas e novas identidades nacionais. Nessas construções procuravam incluir, no mundo pós-colonial, um sujeito pós-colonial, em sua autêntica dimensão, procuravam escrever uma história que não ignorasse os grupos excluídos. O pensamento pós-colonial evidenciava o poder colonial, que achava concluído depois da descolonização, e procuravam uma luta discursiva muito diversa pelas múltiplas entradas que têm e põem as diversidades, identidades criadas a partir deles. O cidadão pós-colonial era assim, um sujeito que se movia nas margens, que apresentava hibridações, que se movia nas fronteiras, um cidadão difícil de se capturar ontologicamente.

Chegamos assim aos postulados a partir da América Latina, que, recolhendo algumas propostas do pensamento pós-colonial, desenvolveu a tese do giro descolonial para explicitar e responder ao padrão de poder colonial ainda vigente no continente.

1.3 A Cidadania Indígena

O significado da Cidadania Indígena está em função do marco teórico que se deseje utilizar. Análises feitas sobre a Cidadania Indígena (GARZÓN, 2012; QUIJANO, 1992; CLAVERO, 2001; RUDOLF, 2010, LÓPEZ, 2000) consideraram que ela só podia existir no marco de pensamento descolonial, por serem sujeitos principais da dominação colonial. Outros (YASHAR, 2005; FRANCO; 1991; DEGREGORI, 1986; BELLO, 2004), olhavam o indígena partindo de contextos liberal-colonial ou pós-liberal.

Onde existia o relativo consenso era em aceitar que os povos indígenas fossem submetidos a relações coloniais de dominação, políticas de assimilação e submissão ao Estado nacional erigido pelos grupos hegemônicos, herdeiros da lógica colonial. Esta relação

de dominação provocou respostas, muitas vezes violentas que desestabilizaram as bases mesmas da nação. A saída possível para frear a emergência indígena implicava em aceitar algumas diferenças, e reconhecer que elas vieram com demandas de novos direitos.

Tamayo (2006), por exemplo, recolheu as demandas por novos direitos feitas pelo movimento Zapatista, influenciadas por normativas internacionais e processos da economia política: i) autonomia/autogoverno como uma forma de relacionamento Estado- sociedade; ii) garantias para o exercício da justiça indígena; iii) formas de participação e representação política que implicam em formas de autogestão e convivência na comunidade; iv) mudança do modelo econômico e político neoliberal e; v) acesso aos meios de comunicação, produzindo formatos comunicativos próprios. A atenção destas demandas, assinalou, implicaria na construção de “outra Cidadania possível” como projeto alternativo e reformularia a relação Estado e sociedade civil.

Garzón (2012) por sua parte afirmou que compreender a Cidadania Indígena implicava ter clara a diferença entre povos indígenas e minorias nacionais. Feito isso, para ele “la afirmación de la ciudadanía indígena descansa en el poder, el derecho y la cultura” (GARZON, 2012, p. 216). Nesse sentido, a demanda de autodeterminação, direito e pluralismo jurídico com perspectiva da diferença cultural e a diferença colonial da cultura, eram os pilares que faziam a diferença entre as propostas mais avançadas do “multiculturalismo” e a construção da Cidadania Indígena.

Outros estudos no mesmo sentido (YASHAR, 2005; BELLO, 2004, RUDOLF, 2010), de alguma maneira, chegavam às mesmas considerações. A Cidadania Indígena vai se caracterizar por ter um passado e presente de dominação colonial, exclusão e opressão. Atendendo a estas considerações, eles geraram demandas por mais Cidadania com base na Autodeterminação e Autonomia acompanhada do pluralismo jurídico que outorgava a eles direitos especiais.

Na América Latina, o movimento indígena falava e iniciava um processo de construção teórica sobre novos saberes ou epistemes que procuravam posicionar o indígena como produto para além da modernidade. A emergência indígena no continente surgiu num contexto de onda neoliberal que se impôs de maneira violenta. Esta lógica liberal mantinha e

agudizava a condição de marginalização do povo indígena que para sobreviver só tinha como opção “integrar-se, e integrar-se significava assimilar-se, significava incluir-se, significava desaparecer” (DAVALOS, 2005, p. 20).

Mas eles procuravam reconhecimento da alteridade e de saberes que foram destruídos e esquecidos no processo da conquista. Então, mais que reconhecimento, procuravam reinstalações de saberes ancestral:

las propuestas hechas por diferentes movimientos indígenas de construir espacios de saber que permitan reconstruir los saberes ancestrales que les otorgue esa validez social y comunitaria, constituye uno de los procesos más interesantes que el movimiento indígena latinoamericano ha emprendido en estas últimas décadas. (DAVALOS, 2005, p. 32)

Estes saberes serão inseridos num projeto maior que o projeto do Estado plurinacional e sociedade intercultural. Isto é, como assinalou Macas (2010), a batalha política que os povos indígenas faziam contra o projeto colonial/liberal. Agora, o Estado plurinacional implicava: i) reformulação da democracia para que fosse mais participativa, comunitária; ii) reformulação do sistema econômico, baseado na economia comunitária, do trabalho coletivo e solidário, que eliminasse a exploração e; iii) construção da sociedade intercultural que implicasse no reconhecimento da diversidade do outro. Uma leitura mais aprofundada destas teses nos levou à conclusão que o movimento indígena procurou não só desafiar as formas ou Estado e Democracia, mas o projeto civilizatório da modernidade e instaurar um novo projeto civilizatório.

O movimento indígena fazia parte assim do projeto descolonial. Seus temas e preocupações eram: reinstalação de outros saberes e epistemes, o reconhecimento sem submissão, construção dos estados plurinacionais e sociedades interculturais. Procuravam reverter o sistema político e econômico herdados da modernidade por sistemas sociais, mais inclusivos, comunitários e participativos. A Cidadania Indígena, neste cenário, tinha uma função civilizatória, de resistência, de reprodução dos discursos de identidade que gerasse adesões e aglutinasse a população indígena em torno de um *ethos* comum.

1.4 A virada à Cidadania Imaginada

Por trás das propostas indígenas, existia muita história¹³¹¹ mobilizada, tomando a identidade étnica como fator mobilizador. Além disso, existiam outros fatores que precisamos ter em consideração para determinar como a Cidadania Indígena viraria Cidadania Imaginada. O que vamos fazer é, a partir da experiência peruana, analisar alguns elementos que subjazem no conceito de cidadania indígena como: definir a condição do indígena no Peru diverso, as trajetórias de suas lutas que tomaram os momentos muito diferentes, e os discursos subjacentes neles. Depois analisamos como a Cidadania Indígena é olhada nos espaços locais de atuação e como se modifica para passar a ser uma Cidadania Imaginada.

O primeiro aspecto que precisávamos discutir é: quem é o indígena? Rudolf (2010) fez essa pergunta quando chegou ao Peru e viu as coisas muito confusas. No Peru, até meados do século XX, era mais fácil distinguir o índio do não índio, 500 anos de colonialismo impactaram fortemente nas subjetividades e cultura da população indígena não puderam exterminar as tramas mais sutis da sua cultura. Neste processo era possível também distinguir o índio do mestiço, uma espécie de híbrido que terminou mudando em fator distintivo da peruanidade. Castro Gomez (2005), Sanchez (1987) consideraram a mestiçagem como o início da resistência descolonial e o surgimento de novas formas de representação da América espanhola.

Mas a mestiçagem, em termos descoloniais, significava um processo que se localizava na fronteira, mas também de branqueamento e confusão:

La consigna mestiza tiene la virtud de mantener vigente el signo colonial de nuestra conducta, porque la tercera posición nos permite denostar a los invasores europeos de antes, pero no nos impide programar nuestra existencia como si fuéramos parte de ellos ahora; del mismo modo la exaltación orgullosa de los logros indígenas de antes nos impide segregar y despreciar a los de ahora. Ser mestizo es no tener que cargar con el estigma de los antepasados genocidas ni con el de ser indígena en el presente; es pensar y actuar como europeo con un anecdótico matiz local de sabor nacional. (LUMBRERAS, 1992, p. 199).

¹³ Para uma leitura mais completa da história do movimento indígena e de seu pensamento na América Latina remeter-se a: Stavenhagen, Rodolfo. Los pueblos originarios: el debate necesario. Argentina, CLACSO, 2010.

Esta confusão foi reproduzida além, nos espaços comunais indígenas, onde a razão colonial impôs sua lógica de segregação:

Existe ciertamente una tendencia a agruparlos en conjuntos de sinónimos y reducirlos a la tradicional escala de tres gradas: “indio”, “chuto”, “llajtaruna”, “hacendaruna”, “natural”; “misti”, “mestizo”, “vecino”; “criollo”, “blanco”. La sinonimia, con todo, no es completa y deja fuera a categorías imprecisas como la de “majta” (FUENZALIDA, 2016, p. 129)

Agora, a divisão social de tipo estamental não era própria da lógica colonial, existiu também nas organizações sociais pré-hispânicas. O traço distintivo era que nas culturas andinas, o critério de diferenciação se estabelecia em função do papel na produção e não com critérios biológicos ou raciais. Voltando à nossa análise, a pergunta de Rudolf não era fácil de responder por que os critérios de diferenciação eram muito movíveis: se era mais branco tanto mais elevado ficava na escala social; quanto mais dinheiro tinha, mais branco ficava.

Isso foi a lógica que imperou no processo de “des-indianização” na ditadura de Velazco¹⁴. Ele trocou a categoria de índio por camponês (na serra peruana) devido à carga subjetiva que tinha a palavra índio na colônia:

En nuestros indios es forzoso que lo digamos, pues por su corta capacidad gozan del privilegio de rústicos y menores, y aún no pueden disponer en sus bienes raíces, cuánto más personas y libertad, como lo diremos en el capítulo 258 de este mismo libro”: “Que los indios son y deben ser contados entre las personas que el Derecho llama miserables”¹⁵ (CLAVERO, apud PEREYRA, 1994, p. 13)

O Peru recebeu o século XXI sem índios (os indígenas na Amazônia não foram considerados, porque eles ainda eram considerados em estado “selvagem”). A negação da condição de índio impulsionava mais o processo de mestiçagem, trocando o mestiço em migrante andino e depois em “cholo”¹⁶. A “re-indianização” do Peru, aconteceu anos depois,

¹⁴ O Governo Militar do Velazco, conhecido também como Governo Revolucionário das Forças Armadas, instalou-se no ano 1968 e se caracterizou por seu foco étnico-marxista. Ele implementou a reforma agrária, fazendo a distribuição de terras às massas indígenas, nacionalizou a produção de petróleo e mineração, titulóu as terras das comunidades indígenas amazônicas. Seu Governo gerou muitas discussões sobre seu impacto na sociedade atual.

¹⁵ Clavero tomou esta citação do tratado de Solorzano Pereyra, Juan. *Política Indiana*. Madrid, 1647, libro II, “En que se tratava da libertad, estado e condicions dos indios”, cap. 4, parágrafo 27.

¹⁶ A categoria de cholo fazia referência a um processo de mestiçagem muito particular no Peru. Reenlaçou a categoria de mestiçagem mediante um processo de “cholificación” do país a partir de uma modernidade marginal que Carlos Franco (1988) chamava da “outra modernidade”. Os cholos se deslocaram (Matos Mar 1984) “e em

com o fenômeno de emergência indígena na América Latina, produto das conquistas feitas no direito internacional e ascendente sistema organizativo. Curiosamente no Peru, a emergência do índio veio da Amazônia, dos índios esquecidos, marginalizados e esquecidos pelos mesmos mestiços.

Outro elemento que me interessou destacar foi a mudança dos discursos dos povos indígenas. Eram muitas as vozes que falavam da emergência do movimento indígena na década de 1980, como ponto de início de sua luta. Nós creditamos duas etapas ao movimento indígena contemporâneo no Peru. A primeira, na década de 1950-1970, com as lutas pela reforma agrária¹⁷ tomando seu ponto máximo na rebelião indígena no distrito de Convención, em Cusco no ano de 1962 e que culminou com a reforma agrária de Velazco em 1968. Nesta oportunidade, os indígenas (chamados até hoje de camponeses) mobilizaram-se ao mando de lideranças mestiças de ideologia marxista, organizaram-se em sindicatos e entendiam que a estrutura social estava composta por classes sociais. O discurso que eles desenvolviam, foi a luta de classes, assalto ao poder, luta pela terra.

A outra etapa se iniciou nos anos 1980 e foi conhecida como a emergência indígena. A característica principal deste movimento foi que, iniciada pela população indígena da Amazônia, atingiu seu ponto máximo no conflito de Bagua em 2009. Neste movimento, os povos andinos (da serra peruana) e amazônicos uniram-se, liderados pelos últimos, porque o movimento camponês ficou desacreditado por seus processos de des-indianização e por ser palco de operações das lutas internas dos partidos de esquerda marxista. A luta dos indígenas amazônicos recebeu forte apoio das igrejas e ONGs que ajudavam na articulação dos novos discursos. Assim já não procuravam o assalto ao poder senão a construção do poder, a luta de classes virou luta pela identidade e diferença, e a luta pela terra, a luta por território.

O segundo aspecto que analisarei brevemente foi a virada na Cidadania Imaginada. Até aqui, a resistência indígena amazônica parecia ter algum grau de homogeneidade, e seus

seu caminho questionaram os princípios básicos do Estado-nação e refundaram as mesmas estruturas da sociedade (Nugent 1992)” (Calcina, 2012, p. 6)

¹⁷ Nessa época, o Peru era um país agrário, com acúmulo das terras pelas fazendas, onde trabalhavam os indígenas em condições de servidão.

postulados eram aceitos por todo seu povo. Mas nos espaços de exercício da resistência local, eles ficavam isolados. O que estou tratando de dizer, é que, muitos dos grandes relatos sobre identidade, território, poder, não tiveram maiores efeitos na cotidianidade cidadã do povo indígena. Muitos menos pensavam em chave descolonial, cujo significado não ficava claro para eles. Não estou afirmando que as relações hegemônicas e de poder não tinham impacto neles; o que estou dizendo é que os povos indígenas no exercício da cidadania descodificaram outras leituras das relações de poder, que não fazia conta de seu impacto neles.

Neste espaço, eles confrontaram e procuraram negociar com o poder local. Eles se moveram no “intermédio” de Bhabha, nas fronteiras de Mignolo. Aproveitavam as bondades da Cidadania Liberal e obtiveram bolsas de estudo, projetos de desenvolvimento, benefícios dos programas sociais, atenção especial e muito mais, só apelando pela sua condição étnica. Mas também se moveram na Cidadania Diferenciada para defesa de seu território, direitos de representação e autonomia. Além disso, fizeram parte da Cidadania Indígena em ações de resistência ao poder hegemônico nacional quando eram convocados por suas lideranças.

Nos espaços locais a ação da Cidadania Indígena precisava de um componente de identidade e coesão; eles não se moveram isolados, articulavam suas ações com suas organizações de base e agruparam-se com critérios étnicos e territoriais, recriando múltiplas comunidades imaginadas. Mas no contexto em que eles realizaram suas atividades, foi complicado fazer efetiva essa Cidadania, porque não era suficiente se mover nas fronteiras senão obtivessem resultados bons para eles, ou senão pudessem mudar sua condição de marginalidade. Esse estar ou ter cidadania, e não ter as condições para mudar seu estado de marginalização, configurou o que chamei de Cidadania Imaginada.

A Cidadania Imaginada não podia ficar numa formulação especulativa; ela adquiriu materialidade na prática, por isso precisava ser definida. Por isso, vamos tentar configurar conceitualmente a Cidadania Imaginada, partindo das observações feitas no Orçamento Participativo da Selva Central. Em primeiro lugar, a Cidadania Imaginada precisava de um contexto de hegemonia e zonas de contato para se-manifestar; em segundo lugar, precisava de relatos que evidenciassem sua condição de marginalidade: a) quantidade de orçamento em disputa, b) capacidade na tomada de decisões, c) vulnerabilidade cultural; em terceiro lugar,

só podia manifestar-se de maneira coletiva, ou seja, precisava de um sentido de pertencimento: a) identidade comum, b) língua comum e; quarto lugar, precisava de discursos que alimentassem a ideia de inclusão e igualdade.

Levando em conta estas características, pudemos perfilar um primeiro conceito de Cidadania Imaginada, como aquela que, inserida num contexto de hegemonia e zonas de contato, se exercia de forma coletiva e com sentido de pertença; era limitada e marginalizada, era imaginada, porque criava uma falsa percepção de inclusão, e imaginava benefícios que ela não podia conseguir.

CAPITULO II: ASHANINKAS E COLONOS: A CONSTRUÇÃO DA HEGEMONIA

Antes de definir as características do povo Ashaninka é preciso olhar alguns elementos conceituais como “zonas de contato” e “hegemonia”, na perspectiva gramsciana, ou seja, como forças que definem, perfilam e condicionam a atuação dos indivíduos, mas ainda em contextos diferenciados como a Selva Central do Peru.

2.1 Hegemonia e zonas de contato

A noção de hegemonia nos mostra como se configuram os Estados-nação, ou seja, como o Estado se converte em instrumento de dominação dos grupos que exercem hegemonia sobre os grupos subalternos. Gramsci partiu de uma afirmação concreta “el primer elemento es que existen realmente gobernados y gobernantes, dirigentes y dirigidos. Toda ciencia y el arte político se basan en este hecho primordial” (GRAMSCI, 1980, p. 25). Assim a hegemonia se construía sobre relações de poder e domínio ou mais precisamente sobre relações de forças sociais.

A respeito, Gramsci distinguiu diversos momentos nestas relações: 1) relações ligadas à estrutura, independente da vontade dos homes e que permitia analisar as possibilidades de transformação social, 2) relações políticas ou valoração do nível de homogeneidade e organização logrados pelos diferentes grupos sociais. Este tinham por sua vez três momentos a) econômico – corporativo ou de solidariedade forçada, mas não assumida, b) consciência da solidariedade dos membros do grupo, principalmente no campo econômico e c) consciência plena dos grupos corporativos, esta era a fase política do processo, aqui existia confronto entre os grupos (trocados em partidos), mas só um prevalecia e se impunha. Se isso acontecia, o Estado era apropriado por eles, criando as condições para sua expansão como grupo hegemônico.

Uma questão importante assinalada por Gramsci foi que, para que hegemonia exista, tem que haver aceitação do poder e dominação de maneira voluntária, sem visibilizar a coerção e violência, se estas condições não estiverem presentes, o que se tem é dominação sem hegemonia. Para obter esta aceitação era preciso:

La escuela como función educativa positiva y los tribunales como función educativa represiva y negativa son las actividades estatales más importantes en ese sentido. Pero en realidad, hacia el logro de dicho fin tienden una multiplicidad de otras iniciativas y actividades privadas, que forman el aparato de la hegemonía política y cultural de las clases dominantes. (GRAMSCI, 1980, p. 154)

As iniciativas privadas a que fez referência Gramsci, eram as associações políticas (partidos políticos) e sindicatos. De fato, hoje estas instituições foram substituídas por outras, mais dispersas como os meios da comunicação, organizações da sociedade civil ou organizações religiosas, mas o princípio hegemônico de dominação não mudou, se fez mais eficiente. Além disso, Gramsci destacou também que a hegemonia, ao ser aceita, era inclusiva:

En el sistema hegemónico existe democracia entre el grupo dirigente y los grupos dirigidos en la medida en que el desarrollo de la economía y por consiguiente de la legislación que expresa tal desarrollo, favorece el pasaje (molecular) de los grupos dirigidos al grupo dirigente. (GRAMSCI, 1980, p. 196)

Este benefício, que era oferecido de dirigentes a dirigidos, não era gratuito, e tinha como objetivo a perpetuação do Estado-classe e o controle do aparato do Estado e os modos de produção. A respeito, Poulantzas (1977) considerava que nesta proposta Gramsci olhava esta hegemonia como uma oligarquia, quer dizer, com bloco de poder constituído por várias classes. As relações hegemônicas assim estabelecidas pelo poder institucionalizado eram reproduzidas a níveis locais, onde os grupos hegemônicos exerciam domínio sobre os grupos subalternos, neste caso os grupos indígenas. Esta hegemonia era imperceptível porque se expressava em o modelo educativo imposto, a maneira como se ofereciam os serviços de saúde, domínio do mercado local pelos grupos colonos, linguagens dominantes e outras expressões mais.

Ficou assim estabelecido, então, que a hegemonia era constitutiva do Estado-nação, que mesmo existindo governantes e governados, dirigentes e dirigidos, uma classe ou uma aliança delas exerceria o poder, mas para que existisse hegemonia esta devia ser velada, por tanto aceita e assumida. Estas mesmas condições se reproduziam nos espaços locais a partir de grupos oligárquicos aliados ou não com o poder central, características que como olharemos estavam presentes na Selva Central.

Num foco mais perto a teoria descolonial, Pratt (2010) propôs o conceito de “Zonas de Contato” para se referir ao espaço de onde os representantes da cultura diferentes entravam em contato, segundo o autor:

Espacios sociales donde culturas dispares se encuentran, chocan y se enfrentan, a menudo, dentro de relaciones altamente asimétricas de dominación y subordinación, tales como el colonialismo, la esclavitud, o sus consecuencias como se viven en el mundo de hoy (PRATT, 2010, p. 31)

Na zona de contato, a relação era durável e “por lo general implican condiciones de coerción, radical inequidade e intolerable conflito” (Pratt, *ibid.* p. 33). O foco de atenção de Pratt era o contato com a cultura europeia, mas era possível aplicar o conceito à população indígena da Selva Central onde, apesar de haver tido diferentes momentos de colonialidade, com atores diferentes, as relações tiveram as mesmas características. Pratt assinalava uma coisa mais, a população indígena não aceitava, sem condições, as imagens que traziam e construíram os grupos hegemônicos, o processo passava pela luta do poder interpretativo e a produção de significados. Eles, falava Pratt “seleccionan e inventan a partir de los materiales que les son transmitidos” (Pratt, *ibid.* p. 32), ou seja, discriminavam os conteúdos, davam seu próprio significado e construíam seu próprio imaginário. Para explicar esse fenômeno se apoiavam no conceito de transculturação:

Si bien los pueblos subyugados no pueden controlar lo que la cultura dominante introduce en ellos, pueden, sin embargo, determinar (en grados diversos) lo que absorben para sí, cómo lo usan y qué significación le otorgan. La transculturación es un fenómeno de la zona de contacto.

Transculturação é assim uma forma de hibridismo forçado que surge no encontro das culturas num contexto de zona de contato. Os elementos, hegemonia e zonas de contato, em diferentes graus, estavam presentes na relação colonos/indígenas na Selva Central do Peru, sobretudo nas práticas cidadãs dos povos indígenas no Orçamento Participativo.

2.2 Localização e características gerais

A população indígena Ashaninka habita a Amazônia Central do Peru, conhecida como Selva Central por sua localização geográfica. Mas eles não são os únicos, esta região está habitada também por povos indígenas do grupo linguístico Arawak, conhecida também

como Arawaco, que fazem parte do sub grupo preandino o Arawak pré-andino (RIVET; TIVESTIN, 1940, apud GOW, 2002, p. 150). São parte deste grupo os Ashaninkas como grupo mais numeroso, os Yanasha, Nomatsiguenga, seguidos pelos Matsiguengas e Amahuacas e, em menor número pelos Piro e Culina, como mostra a tabela 04.

Tabela 04: Comunidades por povo indígena e por departamento na Selva Central

Departamento	População indígena total	Nº comunidade	Ashaninka	Asheninka	Caquinte	Matsiguengas	Nomatsiguenga	Piro	Yanasha	TOTAL
Ayacucho	231	4	4							4
Cusco	15230	65	31			32		2		65
Huánuco	2594	13	6						7	13
Junín	73637	238	209		2		22		5	238
Pasco	16414	113	83						30	113
Ucayali*	40407	136	77	49		3		7		136
Loreto**		3	1					2		3
Madre de Dios		11				5		6		11
TOTAL	148513	583	411	49	2	40	22	17	42	583

Fonte: elaboração própria com dados de Instituto Nacional de Estadística (2008)

**Loreto não faz parte da Selva Central, mas tem população Ashaninka

O âmbito geográfico de Selva Central é amplo e diverso, não só pela demarcação política, mas também pela diversidade social existente. Diversos estudos de tipo antropológico (VARESSE, 1969; SMITH, 1974) ou histórico-econômico (BARCLAY; SANTOS-GRANERO, 1980), identificaram a Selva Central como um contínuo histórico, político, econômico e cultural (Ver figura 02).

Os sete povos que moram na Selva Central, se autodefinem como sociedades separadas entre si, apesar de ter muitas semelhanças entre eles. De fato, um fator de diferenciação é a língua, como acontece com os Yaneshas ou Piros, mas seus sistemas culturais, como afirmava Weiss (2005) são muito similares.

De acordo com Rojas (1994) os povos indígenas proto-Arawak, antepassados dos Ashaninka, tiveram sua origem aproximadamente 3000 a.C. e localizavam-se no curso médio do rio Amazonas¹⁸ perto da cidade de Manaus. Em diferentes períodos eles se mudaram “para los rios Madeira, Juruá, Purús, Japurá, Orinoco, Negro y Ucayali, hacia áreas de tierras altas inundables” (ROJAS, 1994, p. 13). Tempo depois do rio Ucayali aconteceram novas mudanças até o limite com os Andes, no lugar que hoje conhecemos como Selva Central.

Anteriormente os Ashaninkas foram conhecidos como Pilcozones, Antis, Campas, ou Chunchos, termos que eles consideravam depreciativos e que não tinham um significado preciso. Eles denominavam-se Ashaninka no caso dos grupos que moravam na ribeira dos rios, denominação exclusiva para os povos que moravam no pajonal, na região Ucayali. A palavra ashaninka é traduzida como “nossos irmãos” (WEISS, 2005) ou “nosso povo” (HVALKOF & VEBER, 2005). Apesar da chegada da escola, o povo Ashaninka tinha forte componente da cultura oral, eram ágrafos, mas tinham uma linguagem não verbal rica, diversificada e consolidada.

2.3 Processo histórico

A história dos Ashaninkas é uma história de ocupação e deslocamentos de seus territórios, agressões culturais e exploração. Sua história não fica às margens do processo acontecido na Selva Central que Santos & Barclay (1995) entenderam como “ordens e desordens” persistentes, porque eles eram os principais protagonistas. Identifiquei quatro períodos históricos na ocupação de Selva Central: i) período de autonomia; ii) período colonial espanhol; iii) período republicano e; iv) período atual.

2.3.1 Período de autonomia

No período de autonomia o povo Ashaninka morava com toda liberdade, tinha controle de seu território e praticava a horticultura de “corte e queima¹⁹”, além de caça e

¹⁸ Chamado também de rio Solimões no Brasil

¹⁹ Sistema básico de produção agrícola que consiste em cortar árvores, queimar os resíduos e semear sobre eles.

pesca para sua subsistência. O território Ashaninka foi administrado de forma autônoma segundo as noções de *kipatsiki* (mundo) e *nampitsiki* (comunidade), que albergam os animais, plantas e recursos da natureza. A relação homem-natureza é de unidade, uma só entidade. Esses conteúdos se organizavam nos mundos *Jenokiite* (mundo de cima) e *Sharinkabeni* (mundo de baixo).

A migração pelo território, segundo Varese (2006), acontecia por duas causas: pelo esgotamento da fertilidade do solo ou atendendo a critérios espirituais, a morte de um integrante adulto da família, por exemplo. A primeira causa é mais frequente e acontecia em média, a cada 10 anos, porém Hvalkof & Veber (2005) assinalavam certa estabilidade da população no longo tempo. Estas populações não viviam isoladas, tinham contatos de intercâmbio muito frequentes entre eles e com os povos indígenas da serra que viviam além das montanhas (SMITH, 2006). O centro cerimonial e intercâmbio por excelência foi o “Cerro do Sal” localizado na confluência dos rios Tulumayo e Chanchamayo, nesse lugar trocavam produtos diversos por sal, produto muito apreciado pelos indígenas:

Un grupo residencial Campa ejercía un cierto control sobre los depósitos de Sal del Cerro por cuya explotación los Campas de otras áreas debían pagar a su cacique. (...) Los Ashaninka recibían a cambio de la sal “ropas, plumas, monos, aves, cerámica” entre otros bienes parte de los cuales eran entregados a los Ashaninkas del Cerro de la Sal en siguiente viaje como pago por el derecho a extraer sal. (ROJAS, 1994, p. 47).

As relações entre os grupos étnicos eram, em geral, cordiais, pois as aldeias se estabeleciam por grupos de quatro ou cinco famílias afins num padrão de tipo disperso não nucleado, perto dos rios. Poucas vezes estabeleciam grupos maiores. Mas nem tudo era cordialidade, por razões de rapto de mulheres, vinganças familiares ou defesas territoriais (VARESE, 2006) se geravam conflitos e guerras. O grupo mais forte, os Ashaninka, se autorreconheciam como um povo guerreiro.

O chefe do grupo o *itinkami* era sempre homem, ele provia sustento para sua família. Estudos etnográficos assinalaram a cultura Ashaninka com um forte domínio masculino. A mulher era descrita como submissa, fiel e trabalhadora. O chefe podia ter várias esposas, conforme a sua capacidade de sustento.

2.3.2 Período colonial espanhol

A entrada dos Espanhóis no território Ashaninka aconteceu, aproximadamente, um século depois de sua chegada ao Peru. Esta entrada tardia na Selva Central, segundo Santos & Barclay (1995), teria como fatores a inexistência de assentamentos humanos de importância, portanto não era área de influência ou expansão de povos pertos, e não identificaram importantes depósitos auríferos na zona. Em 1635 se registrou, na zona de Huancabamba, a entrada do sacerdote Franciscano Jerónimo Jimenez em Cerro do Sal. Esse sacerdote foi assassinado pelos indígenas dois anos depois. Em 1646 se registrou outra entrada pela zona de Chanchamayo por parte dos padres Dominicanos, sem melhores resultados. A persistência franciscana procurava ter controle dos eixos de intercâmbio e comércio, tentando em vários momentos ter controle do Cerro da Sal (BIEDMA, 1989). Além do controle do comércio, os missionários implementaram “ferroarias” ou fundições para trabalhar o ferro em várias missões. A fabricação de ferramentas gerou mudanças tecnológicas importantes, transformou o sistema de vida das populações, mas por sua vez operava também como mecanismo de dominação (ROJAS, 1994):

La fragua y el cepo los tare muy vigilantes, y obedientes a estos hijos, y les há hecho producir dos afectos muy contrarios, pero muy convenientes a su genio, de miedo y codizia, o interés. (SANTOS & BARCLAY, 1995 apoud Fernando de San Joseph, 1723, p. 44)

Em 1736 existiam mais de 40 missões controladas pelos sacerdotes que reuniam aproximadamente 2.000 habitantes. O agrupamento e a tentativa de domínio desta população implicaram numa série de abusos. Os recrutamentos foram forçados, contando muitas vezes com apoio militar, os que fugiam foram perseguidos e capturados, em outros casos queimavam suas casas para forçá-los a ir às missões, além disso, o sistema de vida nas missões não foi aceito pela população. As missões rompiam com o sistema tradicional de organização e liderança, e as pessoas eram compelidas a trabalhar, pagar tributos e forçados a renunciar à poligamia, tema muito delicado para eles:

Um cacique de nombre Mangoré persistia en el pecado de la poliginia desoyendo los ruegos del Padre Francisco Izquierdo. “Mangoré era de un genio irascible, ánimo alzado, soberbio pecho, de resoluciones violentas; no abrigaba temor algunos a Dios ni a los hombres” (...) Mangoré convenció a sus seguidores de matar a Izquierdo y a otros dos misioneros. “Fue tal la

lluvia de flechas que sobre ellos dispararon” agrega Amich, “que a breve rato parcieron los tres un erizo; tan cocidos y penetrados estaban de las saetas. (FERNANDEZ & BROWN, 2001, p. 22)

Desta forma também se construía pouco a pouco a imagem do indígena como indomável, feroz, selvagem e mulherego. Fora das missões aumentavam as fazendas e a concentração de terras a favor de patrões das cidades da serra como Tarma, Huánuco e Jauja, principalmente, deslocando as populações indígenas de seus territórios. Além disso, entre os anos 1673, 1691, 1722 e 1736 se registraram surtos epidêmicos de sarampo, varíola e gripe, devastando a população²⁰.

O domínio total e absoluto do povo indígena da Selva Central, na prática, nunca aconteceu neste período. Foram vários os levantes acontecidos que acabaram na expulsão dos missioneiros e militares da região. Hvalkof registrou ações de resistência nas missões de Quimiri em 1637, 1642, 1694; Pichana em 1674, 1719, 1721; no rio Tambo 1687; em Jesús María 1724; em Sonomoro 1737. Esses eventos antecederam a grande rebelião de Juan Santos Atahualpa em 1742.

Em maio de 1742, chegou a Quisopango, uma comunidade Ashéninka do Pajonal, Juan Santos Atahualpa. Ele era um índio quéchua da serra de Cusco que, automeado de “Apo Capac Huayna, Jesús Sacramentado”, se declarava filho de deus que chegava para recuperar seu reino, posto que os espanhóis haviam acabado há tempo. Como advertiu Varese, sua rebelião era indianista, não incluía os negros porque “son tan ladrones como los españoles, y además tienen su reino en Africa, en el Congo y en Angola donde el mismo ha estado y donde los ha visto” (VARESE, 2006, p. 109).

A rebelião de Santos se estendeu a toda a Selva Central, logrou a adesão da maioria, senão de toda a população indígena, incluindo as populações serranas de Andamarca. Foi uma rebelião sem pressa e com poucos enfrentamentos militares importantes, ainda assim, assumiram o controle do território que permaneceu fechado por quase 100 anos.

²⁰ Seguindo Santos (1987) a população das famílias decresceu de 5.48 em 1718 a 3.75 em 1739, é dizer, perto de 68% da população indígena nas missões da conversão de Tarma, morreu.

2.3.3 Período republicano

O processo de emancipação da coroa espanhola e a chegada da República passaram despercebidos na Selva Central até 1848 quando o presidente da República Dom Ramón Castilla autorizou uma incursão, sem êxito, para capturar indígenas e usá-los como mão de obra escrava na costa²¹. Mas o presidente estava decidido a recuperar os territórios perdidos pela rebelião de Santos Atahualpa:

No se trata de una recuperación pacífica: la fundación de fuertes, el uso del cañon, el robo de mujeres y jóvenes campa ashaninka marca la época e inicia una modalidad de conquista violenta que llegará a su expresión más refinada en la época del cuacho, a principios del siglo XX (VARESE, 2006, p. 136)

Foram registradas três incursões militares para penetrar a Selva Central, todas feitas com balas e canhões. Os resultados foram devastadores, o coronel Pereira²² responsável pela expedição, fez de tudo o possível para levar a “civilização” à região (VARESSE, 2006). Civis e militares estavam comprometidos com esta empresa, os interesses econômicos eram o motor da conquista do território indígena, mas encontraram muita resistência por parte dos Ashaninkas. Em 1873 o governo de Manuel Pardo aprovou a lei para facilitar a imigração de colonos europeus. À Selva Central chegaram franceses, alemães, italianos e chineses como mão de obra. Com eles retornaram também os fazendeiros da serra. Todos receberam apoio do governo e armamento para exterminar os indígenas. A forma de ver a condição do indígena não mudou, pelo contrário, se renovou e se reforçou:

Para Sala, el termino chuncho es sinónimo de “hombre falso, traidor, ingrato, perezoso, tragador, vengativo e inconstante (...) ¿y qué haremos con unos seres semejantes? Lo que se hace en todo el mundo: supuesto que no quieren vivir como hombres, sino como animales, tratarlos lo mismo que a éstos, y echar las balas cuando se oponen injustamente a la vida y al bien de los demás. (FERNANDEZ & BROWN, 2001, p. 64-65).

Estava assim justificada qualquer empresa, incluindo a exploração da borracha. O império da borracha acontecido entre 1879 – 1897 foi dirigido pelo “Rei da Borracha” Fermín Fitzcarrald. A exploração do látex foi acompanhada de engates para trazer colonos da serra, houve correria (usando os indígenas) para capturar mão de obra indígena escrava ou

²¹ Numa esquizofrenia presidencial, Castilla decretou a abolição da escravidão dos negros em 1854, mas impulsionou a escravidão dos índios.

²² Considerado herói na região

para rifá-los como troféus, sobretudo as mulheres e a venda de crianças.

Este período foi decisivo na configuração de novas identidades indígenas. Por um lado, o governo outorgou 500 000 hectares à empresa britânica Peruvian Corporation, estabelecendo a Colônia Perené, que impulsionou a produção de café e cítricos, principalmente. Aproximadamente 10% dos trabalhadores da empresa eram indígenas, que foram substituídos depois por colonos produtores de café. A mesma Peruvian, antes de sua dissolução, outorgou terras às populações indígenas com a finalidade de obter mão de obra, muitas dessas terras fazem parte hoje das aldeias indígenas.

Neste período se registrou também maiores ondas migratórias de colonos da serra, em realidade indígenas serranos, que procuravam a terra prometida. O processo massivo de colonização foi impulsionado pelo governo e fazendeiros da época que procuravam mão de obra pela dificuldade de domesticar a mão de obra indígena. As pessoas que chegavam eram pessoas sem-terra, especuladores e traficantes de terras. Entre 1940 e 1980 se registrou as maiores migrações. A tabela 05 mostra o aumento da densidade populacional nesse período.

Tabela 05. Densidade demográfica da Selva Central por província, 1940-1981

Província	Habitantes por quilômetro quadrado			
	1940	1961	1972	1981
Chanchamayo	2.7	6.6	11.8	18,8
Oxapampa	0.4	1.5	2.6	3.2
Satipo	0.1	0.7	1.9	3.3
Selva Central	1.1	2.9	5.4	8.4

Fonte: Santos & Barclay (1995) apud Maletta et al. s/f Vol. I, p. 92

O processo de ocupação e desocupação do território Ashaninka foi comandado por três agentes com funções específicas: os madeireiros, responsáveis pela destruição da floresta, eles se encarregavam de “limpar” o terreno; após os madeireiros chegavam os traficantes e invasores de terras, e seguindo esses, os agricultores (pobres e inescrupulosos) que exploravam os solos até ficarem degradados para depois migrar a outro lugar. Eles praticavam a “agricultura migratória”. A presença dos colonos era muito importante para a nova configuração política da região. Com a reforma agrária que acabou com as fazendas e latifúndios, os migrantes da serra constituíram-se no grupo predominante e influente da Selva

Central e diminuíram o poder dos colonos “pioneiros”²³

Entre 1945 e 1950 chegaram os grupos religiosos adventistas que, mediante o Instituto Linguístico de Verano (ILV), implementaram um forte processo de educação²⁴ ao povo indígena. Quase simultaneamente se assentaram em Satipo o Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR)²⁵ que iniciou suas ações em junho de 1965. Lobatón era o líder que dirigia as operações na Selva Central e contou com apoio de uma parte da população indígena, a outra parte ficou desconfiada, por isso a presença do líder da guerrilha Maximo Velando no vale do Pichis, acabou com a detenção dele pelos Ashaninkas que o entregaram à polícia. Participaram da detenção os líderes Ashaninkas do Pichis Alejandro Calderón e Benjamin Clavero (ROJAS, 1994). O papel desempenhado pela igreja adventista e o ILV foi determinante na captura dos guerrilheiros:

Muy pronto, Calderón recibe informes de otros ashaninka quienes entendían de los misioneros que los guerrilleros izquierdistas no eran sino demonios y asesinos que mataban mujeres y niños, que un grupo de barbaros guerreros comunistas venían desde el Gran Pajonal (ROJAS, 1994, p. 273)

A guerrilha finalmente foi derrotada, Luis de Puente foi jogado de um helicóptero no abismo, o governo assustado pela onda guerrilheira comunista na América Latina e pressionado pela embaixada dos Estados Unidos, arremeteu a zona com ataques aéreos e jogando napalm²⁶ indiscriminadamente.

2.3.4 Período atual

A população Ashaninka, estimada em 5.791 pessoas em 1981 (SANTOS & BARCLAY, 1995), optou por ficar e inserir-se na nova dinâmica comercial da região, mas em condição de desvantagem porque os colonos já tinham o controle do eixo comercial. Outros mudaram “selva a dentro” para ficar o mais longe possível da invasão colona. Os que

²³ Eram os colonos europeus, chamados assim por se considerar eles os primeiros a chegar e ficar na região.

²⁴ O Instituto Linguístico de Verano foi pioneiro na implementação da educação para os indígenas, foi encarregado de implementar as políticas de “educação intercultural bilíngue” que foram, na realidade, uma política de assimilação cultural. Sua presença foi muito discutida pelas ideias que impulsionavam a conversão dos indígenas e um novo processo civilizatório.

²⁵ O Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) foi comandado pelos rebeldes Luis de la Puente Uceda, Guillermo Lobatón e Máximo Velando da ala radical do Partido Aprista Peruano.

²⁶ O Napalm é uma substância oleosa de azeite da palma que é usado como combustível, tem textura gelatinosa. Usado como bomba, jogado dos aviões, alcança os 1200 graus de calor. Foi usado pelo governo peruano para combater a guerrilha de 1965 na Selva Central

ficaram, com a reforma agrária e, em virtude da Ley de Comunidades Nativas y de Desarrollo Agrario de la Selva y de Ceja de Selva, Decreto Ley N° 22175, lograram nessas datas títulos de propriedade de suas comunidades, mas os territórios entregues a eles eram espaços muito reduzidos. Em Perené, que sentiu mais o impacto da migração, registrou-se comunidades de até 56 hectares (San Pedro de Sotani) onde hoje moram 25 famílias. Os que optaram por mudar, tiveram melhor sorte.

Quando parecia que a região havia conseguido autonomia pela produção de café e cítricos para exportação e certa convivência pacífica entre colonos e indígenas, os grupos armados, Movimento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA) e Partido Comunista Peruano Sendero Luminoso (PCP-SL), chegaram à Selva Central fugindo da contraofensiva militar de Ayacucho. O MRTA desenvolveu suas atividades na zona de Oxapampa e Chanchamayo, e PCP-SL, principalmente em Satipo e Pichanki. A tragédia gerada por um novo conflito armado foi descrita pela Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR):

Estos pueblos indígenas —principalmente los Asháninka— fueron muy golpeados por el conflicto armado interno debido al alto número de víctimas directas, situación que ha exacerbado la exclusión y marginación que han sufrido durante siglos. No existen datos precisos, pero la mayoría de especialistas e instituciones calculan que de 55 mil Asháninkas, cerca de 10 mil Asháninkas fueron desplazados forzosamente en los valles del Ene, Tambo y Perené, 6 mil personas fallecieron y cerca de 5 mil personas estuvieron cautivas por PCP-PCP-SL Luminoso, y se calcula que durante los años del conflicto desaparecieron entre 30 y 40 comunidades Asháninka. (CVR, 2003, p. 241).

No vale de Pichis, se gerava outro processo com o MRTA. Em 1989, ex-integrantes do MIR agora militantes do MRTA, capturaram os líderes Ashaninka Alejandro Calderón, Rodrigo Chauca e Benjamin Cavero, acusando-os de traição. Na realidade o MRTA procurava vingança, pois eles participaram da captura do líder do MIR, Máximo Velando em 1965. Os Ashaninkas foram submetidos a “juízo” e executados. Este acontecimento gerou mal-estar na população indígena, que, organizados na Asociación de Ashaninkas del Valle del Pichis (ANAP) ao comando do filho de Alcides Calderón, reativaram o sistema de defesa indígena conhecida como os *Ovayeri* (guerreiros Ashaninkas). Nos meses de fevereiro e dezembro eles atacaram os grupos do MRTA até sua derrota e expulsão de seus territórios. Em Perené também se reativou o exército Ashaninka pela iniciativa da Central de Comunidades Nativas da Selva Central (CECONSEC), que tinha influência nas aldeias

indígenas de Chanchamayo, Perené, Satipo e Oxapampa.

Neste processo, eles não contaram com apoio das forças armadas, mas apareceram registros da outra cara da moeda: abusos e excessos cometidos pelos indígenas contra a população mestiça e colona, história ainda não estudada em profundidade. Um informante relatou que “a mí me enviaron a pelear a Bermúdez arriba estábamos, dormíamos en el monte, yo me escapé, ellos mataban nomás a todos los que pasaban mataban, yo me regresé” (HC, 2008).

Como pudemos ver, este período foi de muita confusão para a população indígena. Foi um tempo de mudanças e acomodações. Os conflitos internos continuaram, mas focalizados no vale dos rios Apurímac, Ene e Mantaro (VRAEM), com remanescentes do PCP-SL em parceria com o narcotráfico.

No vale de Perené e Pichis, se instalou uma relativa calma e as coisas voltaram à “normalidade”, os povos indígenas ficaram confinados em suas aldeias e seus territórios ficavam sem recursos. A instalação da rodovia Marginal da Selva aumentou a precarização das condições de vida dos povos indígenas. Com ela, novos grupos de colonos chegavam e continuavam sua prática destruidora da ecologia local. Sem recursos naturais e com territórios diminuídos procuravam formas de sair da pobreza. Uma delas foi criando organizações comerciais como o CECONSEC que depois se transformou em organização gremial, participavam politicamente nas eleições, em algumas oportunidades foram eleitos como autoridades locais, ou contavam com regedores e conselheiros regionais. Muitas coisas mudaram, mas permaneceu o estado de exclusão e a marginalidade que os definia.

2.4 Sistema cultural

O povo Ashaninka é ainda uma cultura oral, em correspondência com Strauss (1997) são sociedades de pensamento concreto. Eles desenvolveram suas atividades no dia a dia, não tinham disposição de pensar no longo prazo, era uma das razões que explicava por que os projetos de desenvolvimento implementados nas suas aldeias fracassassem, eles precisavam de resultados imediatos para atender suas necessidades de subsistência.

O sistema de produção em Perené se transformou do sistema “horticultura, caça e pesca” para “agricultura”. Não tinham mais peixe e não tinham animais para caçar. Em Bermúdez ainda haviam recursos, mas os próprios indígenas pouco a pouco foram acabando com eles, como foi o caso da floresta, que vendiam a madeireiros ilegais. O café era o cultivo por excelência de Perene, o achiote²⁷ era em Bermúdez.

Como assinalava Gasché & Vela (2011) em estudos feitos em aldeias indígenas de Loreto, o prazer era um traço distintivo das populações indígenas. Eles desenvolviam as atividades diárias com prazer, tinham seus próprios tempos, sem precipitação, por isso fugiam do trabalho estruturado, compelido. Isso fazia com que, normalmente, fossem apontados como preguiçosos. O prazer incluía o sexo, a prática da iniciação sexual dos adolescentes contínua, na sociedade tradicional isso podia não representar problemas, mas na sua predisposição por se inserir à sociedade, as mulheres levavam a pior parte. O índice de gravidez de adolescentes era alto como alto era o número de mães solteiras jovens.

Antigamente existia a prática do *encerramento*. A jovem adolescente ficava confinada num quarto o *noshito*, em tempos variáveis de três ou quatro meses. Com os anos, o tempo se reduziu a um mês ou 15 dias, até quase desaparecer. O propósito do *encerramento* era preparar à mulher adolescente a tecer, preparar *masato*²⁸, e ser uma boa esposa. O ritual tinha a finalidade também de evitar que com o tempo a mulher ficasse sem dentes e com cabelos brancos (FABIAN & ESPINOZA, 1997). Nas aldeias que ficavam longe das cidades ainda se praticava o encerramento, nas outras não se praticava mais.

A educação que eles recebiam era oferecida pelo Estado, tratava-se de um sistema educativo imposto que não respeitava sua cultura por seu foco civilizatório. Eles não tinham docentes bilíngues, e os poucos que trabalhavam não estavam capacitados para essa função. Em geral, as aldeias tinham escola de nível primário, se desejassem estudar até o nível secundário precisavam sair das comunidades e morar fora; para isso tinham que alugar quarto, pagar alimentação, passagem e outros gastos de estudo; então muitos desistiram. O jovem tinha dificuldades para morar sozinho, isso explicava os altos índices de desistência na

²⁷ O Achiote o *bixa orellana*, era um arbusto grande que tinha um fruto com o mesmo nome. É utilizado para a cozinha, corantes de telas, ou cosmético.

²⁸ O masato é uma bebida feita com mandioca.

educação universitária, pois precisavam sair da aldeia para ficar nas cidades.

O problema de alcoolismo e violência familiar era marcadamente forte, possivelmente pelo componente patriarcal de sua estrutura social. As mulheres falavam que este era um problema que precisava muita atenção, elas se sentiam desamparadas, pois tinham forte dependência do homem.

Os Ashaninka valorizavam muito sua liberdade e tinham muito desenvolvido o critério de igualdade, por isso não precisavam acumular dinheiro ou bens para o prestígio social. Além disso, não davam muito valor ao dinheiro. Poderia parecer contraditório, mas eles procuravam dinheiro para subsistir, mas o valor que tinham não era relevante, por isso podiam gastar numa noite o trabalho do mês. A existência de uma sociedade como a Ashaninka carente de ambição seguia desconcertando a sociedade.

2.5. Organização social

O que nos interessa destacar na organizacional social é sua estrutura de decisões. Antigamente os grupos indígenas Ashaninkas se organizavam em 4 a 5 famílias, baseados na organização matricial e economicamente autárquica com uma rede de parentesco que lhes permitia ter sócios econômicos e militares. O espaço onde desenvolviam suas atividades era o *nampitsi* termo mais perto do significado de “comunidade”.

O líder do grupo e o *jewatsi* “aquele que vai adiante” (HVALKOF & VEBER, 2005), o líder não tinha poder, ainda quando se sabiam mais qualificados que outros. Quando a liderança do *jewatsi* transcendia a comunidade, atuava num plano superior, passava a ser *pinkatsari*, coordenando ações em várias comunidades. A liderança do tipo política personificado no *pinkasari* podia disputar liderança com um *sheripiari*²⁹ no plano espiritual.

Hoje este sistema de organização tem mudado em parte porque a Lei de Comunidades Nativas y de Desenvolvimento Agrário da Selva e da Ceja de Selva, Decreto Lei N° 22175,

²⁹ No pensamento Ashaninka, o *sheripiari* é um xamã que trabalha com tabaco e ayahuasca, é muito respeitado na aldeia pelo manejo que tem com os espíritos da floresta.

impôs um modelo organizativo comunal, que não respondia a prática ancestral. A lei estabeleceu que as populações indígenas se organizassem em “comunidades nativas”. Cada comunidade tinha uma junta diretiva composta por um presidente, secretário, tesoureiro, dois suplentes e mais um fiscal. Cada comunidade fazia parte de uma organização maior como era o caso de ANAP em Puerto Bermudez e CECONSEC em Perené. Estas, por sua vez, faziam parte de uma organização regional como a Asociación Regional de Pueblos Indígenas da Selva Central (ARPI-SC), que se integrava à organização indígena nacional Asociación Interécnica Para el Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESEP).

Outras categorias de organização eram o *Ovayeri* ou guerreiro tradicional e o *Sheripiari* ou tabaqueiro, um homem espiritual que podia se transformar no animal que desejasse. Se as funções do *pinkatsari* correspondiam basicamente ao âmbito de interior do *nampitsi*, o *ovayeri* constituía um líder que assumia um papel central nos conflitos com outros *nampitsi* ou setores da sociedade maior quando estas estavam tensas e conflitivas (ROJAS, 1994, p. 227-228).

Atualmente, a figura de *jewatsi* ainda existe nas comunidades, com o nome de chefe. Se anteriormente, o chefe era a pessoa com melhores habilidades de caça e pesca, hoje os seus traços distintivos são seu conhecimento do mundo extracomunitário, a capacidade de negociação com a sociedade envolvente, suas capacidades de leitura, escrita e sua argumentação. Normalmente as pessoas de maior idade cumpriam estas tarefas, hoje são cada vez mais os jovens.

2.6 Cosmologia

O Sol e a Lua deram origem aos ancestrais Ashaninka. Assinalava Casanto (2008) que o Sol aconselhou as pessoas sobre como trabalhar, capturar peixe, animais e fazer uso das plantas. A Lua aconselhou às mulheres a fazer filho, tecer, preparar masato, ajudar nos cultivos, fazer artesanatos e cuidar da família. Este processo “civilizatório” foi possível por que *sheripiari* Manincariite falou com o deus Sol, que fez pedido de obediência ou seriam convertidos em outros seres da natureza. Para cuidar sua palavra, deu poder a Naviriri, Maninkariite, Yompiri, Shanguañari, Omañarentsi, Piyancariite, Shencari, Pitororo, para

controlar atos de seus irmãos. Muitos desobedeceram e, seguindo sua conduta, alguns se converteram em “guacamayos, buitres, tigres, lagartos e demais seres” (CASANTO, 2008).

Para o Ashaninka o mundo estava composto pelo *atziri*, ser humano, ele o centro do cosmos ordenado numa tríade. Ele ficava no meio, no *kepatsi*, do mundo superior, urânico e inferior, ctônico (VARESSE, 2006). O território era recorrido pelo rio partindo de *intatoni*, começo, até o *otsiriko* (ponto em que se submergiu), ao longo do percurso do rio moravam os Ashaninka e a natureza. Suas atividades de produção eram desenvolvidas na floresta, *antamimashi*, onde habitavam muitos seres como os pais dos recursos ou demônios, *kamari*. A proteção contra os efeitos destes seres era através dos *ivenki* e *pinitisi*. Existem vários tipos de *ivenki* e *pinitisi*, para homens e mulheres, na floresta cada espécie tinha seu deus tutelar (ROJAS, 1994)

O xamanismo e bruxaria eram parte da vida do Ashaninka. Em concordância com Hvalkof & Veber (2005), o xamã *sheripiari*, “juega un rol determinante en el mantenimiento del universo en la medida que pueden mediatizar los contactos entre los seres humanos de esta tierra y las esferas espirituales, *jenoki*.” (Hvalkof & Veber *ibid*, p. 257). O *Sheripiari* não era o curandeiro, ele trabalhava com o espírito e usava o tabaco e *ayahuasca*, como insumos principais. A função do *sherepiari* demandava muita preparação e esforço, mas existia muita competição entre eles. Nem todos os aspirantes chegavam a *sheripiaris*. Assinalava Hvalkof & Veber que existiam mulheres *sheripiaris*, mas era comum que elas se dedicassem ao *chukantaniro* ou “evaporadora”, ela fazia uso de plantas e outros objetos.

A prática da bruxaria era frequente entre os Ashaninka. Eles chamavam as bruxas de *matzintho*, e os bruxos de *matzintsi*. As pessoas se transformavam em bruxos por meio de agentes externos, como uma pessoa, um bicho, um espírito. Os bruxos eram muito perigosos porque faziam muito mal à família e à comunidade. Um *sheripiari* não podia deter um bruxo, a única saída era a tortura do corpo e a morte (SANTOS, 2005). Os Ashaninka achavam que, geralmente, as crianças mulheres eram mais propensas a se transformar em bruxas:

Por razones que desconciertan a los antropólogos, los chamanes ashaninka siempre acusan a los niños, em especial a las niñas más pequeñas, cuando los adultos sufren enfermedades que hacen peligrar sus vidas. En el pasado estos niños brujos (conocidos como *mátsi* o *máchi*) eran atacados con furia despiadada. (FERNANDEZ & BROWN, 2001, p. 69)

Por essa razão, as crianças eram vendidas, entregues aos exploradores da borracha e às missões religiosas. Mas esta prática não ficou no passado como afirmava Fernandez & Brown (2001). Com o conflito interno e a presença do PCP-SL e MRTA, as acusações de bruxaria infantil voltaram. No ano 2008, uma professora da Asociación de Maestros Bilingües de la Selva Central (AMABISEC), suspendeu as aulas por acusações de bruxaria contra 10 estudantes; ela ficou preocupada com o destino dessas crianças e falou com a missão de Puerto Ocopa para que as protegesse. Nessa data, dois adolescentes de 12 e 14 anos foram acusados de bruxaria e responsabilizados pela doença de seu pai; no hospital diagnosticaram ele com apendicite.

Um tema ainda em discussão na academia é a presença do pensamento indígena com orientação ao milenarismo (FERNANDEZ & BROWN, 2001; ZARZAR, 1989). Sempre procuram um salvador, um messias; por essa razão apoiavam, em momentos definidos, a determinados personagens, como o Juan Santos Atahualpa na rebelião de 1742, ao explorador de borracha e explorador dos índios Fitzcarrald e ao aventureiro protestante David Pent. Esses sujeitos eram vistos como *amachenga*, um salvador mítico; o Lobatón, líder da guerrilha de 1965 foi identificado como o filho de deus *Itomi Pavá*. Fernandez e Brown achavam que os Ashaninkas transformavam o sonho de liberação milenarista em ação violenta.

CAPITULO III: O ORÇAMENTO PARTICIPATIVO NA CONFIGURAÇÃO DA CIDADANIA IMAGINADA

Neste capítulo vamos fazer um análise de como o Orçamento Participativo em contextos diferenciados não é um cenário neutro. O propósito não é desacreditar o Orçamento Participativo, mas sim evidenciar suas limitações. Partindo da distribuição do orçamento geral definido pelo Estado que é discriminatório até nas formas como foi concebido e imposto nos governos locais. Demonstraremos como nele se configura e gera a hegemonia.

3.1. Entendendo a participação

Nas sociedades onde a democracia tem problemas de representação, os cidadãos exigem e demandam mais controles sobre seus governantes. A população, neste cenário, procura eliminar as estruturas de intermediação (PRUD'HOMME, 2001) e ter maior controle sobre as decisões de seus governantes. Vaz (2014) distinguiu duas concepções de participação, uma vem da teoria democrática participativa e a outra da teoria contemporânea. Na teoria democrática, com foco liberal, entende-se que a participação é individual, tem função educativa, de controle e integração ao ser parte de uma coletividade. A teoria contemporânea atua mais na lógica de mercado, se remete ao sufrágio universal, procura mecanismos de controle mais em assuntos necessários, ou seja, é limitativa porque considera que um excesso na participação gera instabilidade.

Vieira (2014) assinalava que a ideia de participação era influir no processo político, nas instituições do Estado ou envolvimento nos assuntos de públicos (TANAKA, 2000). Para Brady (1999), a participação era mais uma ação do cidadão destinada a influenciar as decisões políticas. Este foco outorga à Cidadania possibilidades de ação que transcendem os assuntos administrativos do Estado. Para Espinoza (2009), em um sentido weberiano, a participação podia ser entendida como “una acción emprendida deliberadamente por un individuo o conjunto de estes. Es decir, una acción racional en busca de objetivos” (ESPINOZA, 2009, p. 74).

Segundo Franco (1981) a participação tinha dois sentidos: o primeiro sentido a define como a disposição de intervir nos processos políticos, ou seja, “condicionar las decisiones y el curso de la acción política” (FRANCO, 1981, p. 165). O segundo sentido a define como a intervenção direta na tomada de decisões. Mas o que faz que um indivíduo ou um coletivo

participasse politicamente? Franco (1981) considerava que em uma ação participativa existia a percepção de problemas por resolver e imagens de uma sociedade desejável. As valorações em torno de uma sociedade desejável influenciaram nas valorações da participação do indivíduo. Assim o comportamento político participativo era determinado por: i) imagem da sociedade desejável; ii) as metas ou objetivos sócio-políticos imediatos; iii) percepções e crença sobre a situação política atual e; iv) valoração que o indivíduo tinha de seu compromisso pessoal e suas consequências.

No marco do Orçamento Participativo implementado na Selva Central do Peru, a Cidadania Imaginada alimentava-se de imagens de uma sociedade desejável (GASCHE, 2012) no caso dos povos indígenas, entendia-se que o desejo e motivação eram fatores que impulsionavam à ação; com uma participação aparente, porque não podia romper a hegemonia das estruturas dominantes, razão que explicava que suas demandas sociais não atendidas, muitas vezes, eram canalizadas através de mecanismos não formais.

3.2 O Orçamento Participativo, um processo de cima para baixo.

Na teoria política não existem consensos sobre o que é Orçamento Participativo. Para Avritzer (2007) o Orçamento Participativo (OP) “é uma forma de rebalancear a articulação entre democracia representativa e a democracia participativa” (AVRITZER; 2007, p. 3). Esta articulação é feita através de quatro elementos: i) o primeiro é a cessão de soberania; ii) o segundo é a reintrodução de práticas participativas próprios dos espaços locais; iii) o terceiro, se baseia no princípio de auto regulação soberana e; iv) o quarto é uma maneira de reverter as prioridades no destino dos recursos públicos. Além disso, Souza (1998) considera que o OP é um instrumento de “contrato político y de las interacciones entre cuerpos estatales participantes” (Souza, 1998, p. 133) e por tanto uma ferramenta de controle social sobre o Estado. Num sentido mais otimista, Ferrozi (2000) apontava o olhar do Orçamento Participativo na direção da socialização do poder ou novo tipo de regime político (RENDON, 2006).

O Orçamento Participativo significou um processo de mobilização cidadã que teve três etapas em seu processo de implementação (PIRES, 2001). No início dos anos 1970, depois da primeira expansão nos anos 1980, impulsionado pelo Partido dos Trabalhadores (PT) nos

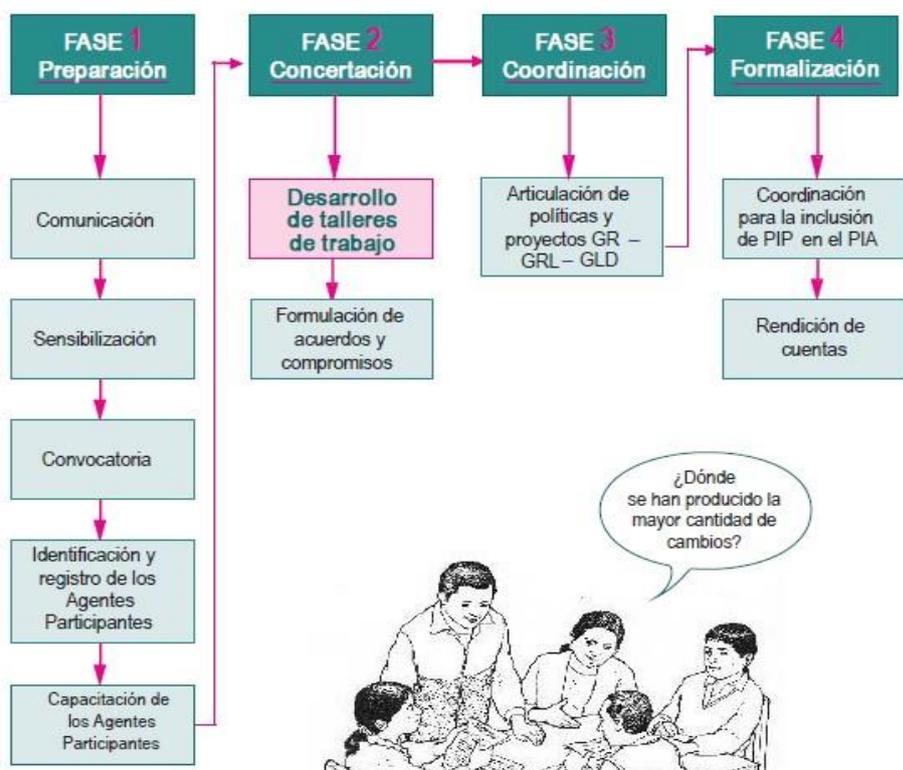
municípios que eles governavam e, finalmente, sua consolidação como um modelo de gestão na maioria de cidades brasileiras e latino-americanas. O êxito, depois de sua implementação pela primeira vez em Porto Alegre, no ano 1989, obedecia a certas condições que não estavam presentes em todas as realidades.

No Brasil, principalmente em Porto Alegre, vivia-se, então, momentos de mobilização social e compromisso político das autoridades, que levou à sua implementação de baixo para cima. No Peru, não tinha as mesmas condições prévias, por isso foi implementado no sentido inverso, de cima para baixo. Além disso, suspeitamos que o Orçamento Participativo no Brasil, foi o centro de lutas internas entre os grupos mobilizados, possivelmente muitos deles foram silenciados e outros marginalizados. Se nos equivocamos no caso do Brasil, com certeza podemos afirmar que no Peru aconteceu tal coisa.

Em 2003 no Peru, se promulgou a Lei Marco do Pressuposto Participativo, Lei N° 28056, e por decreto se instituiu o Orçamento Participativo em toda a República. A lei tinha por finalidade recolher as necessidades da população para considerá-las no Orçamento Participativo, incorporava outras instâncias de participação como os “Conselhos de Coordenação” regional, provincial e local; e incentivava a participação ativa da sociedade civil nos processos de gastos e investimentos. Um tema relevante do mandato era que compelia aos governos regionais e locais a espelhar, de maneira diferenciada e integrada os acordos subscritos.

Para facilitar o processo de implementação, e em concordância com o novo espírito da burocracia estatal, em 2010, mediante Resolução Diretorial 007-2010-EF/76.01, aprovava o Instrutivo N° 001-2010-EF/76.2, Instrutivo para o Processo de Pressuposto Participativo baseado em resultados. O instrutivo estabelecia quatro fases no processo de implementação do Orçamento Participativo:

Figura 03 – Fases do processo do Orçamento Participativo baseado em resultados



3.3 A in-visibilização do indígena

A análise que se fazia agora não tinha relação com a história, procedimentos finos ou vantagens e desvantagens do processo em sua integridade. O que vamos fazer é recolher alguns indícios que nos ajudem a sustentar como é que o Orçamento Participativo incide na configuração de uma Cidadania Imaginada. Falamos acima que a Cidadania Imaginada precisa de um contexto de hegemonia e Zona de Contato para se-manifestar, o que foi demonstrado no Capítulo II. Agora vamos evidenciar a condição de marginalidades em que ela se exerce. Por isso precisamos saber quanto dinheiro se destinava ao Orçamento Participativo e como é que se investia.

Tabela 06. Orçamento fiscal ano 2016 em soles (S/) das municipalidades de Perené, Puerto Bermúdez e San Isidro.

Item	Perené	Puerto Bermúdez	San Isidro*
Total municipalidade distrital	16794 087	6 921 056	191 431 859
5 GASTOS CORRENTES	9 703 435	5 728 101	161 162 064
1 Pessoal e obrigações sociais	2 381 584	1 709 844	19 295 110
2 Pensões e outras prestações Sociais	656 812	268 205	6 682 177
3 Bens e serviços	5 846 771	3 693 052	132 114 823
4 Doações e transferências	788 268	37 000	496 000
5 Outros gastos	30 000	20 000	2 573 954
6 GASTOS DE CAPITAL	7 090 652	1 192 955	30 269 795
6 Aquisição de ativos financeiros	7 090 652	1 192 955	30 269 795

Fonte: Elaboração própria com dados do Ministerio de Economía e Finanzas (2017)

* Distrito localizado na cidade de Lima, capital do Peru.

Todas as municipalidades receberam um orçamento anual para os gastos correntes (gastos administrativos, salários, serviços) e gastos de capital (investimento em obras públicas). Parte dos gastos de capital são canalizados pelo Orçamento Participativo para as obras públicas. Na tabela comparativa (Tabela 06) inserimos o distrito de San Isidro que é um distrito onde fica a capital Lima; composto por população de classe média-alta / alta, tinha uma população projetada em 2015 de 55 mil habitantes. San Isidro é o centro financeiro e de poder econômico do Peru. Suas atividades principais eram comércio e serviços, não tinha indústria; registrava 0% de pobreza, tinha o IDH mais alto do país, contudo recebia quase S\$ 200 milhões de soles de orçamento ao ano. Puerto Bermúdez que fica no território Ashaninka, tinha uma população projetada em 2015 de 19 mil habitantes dos quais 84% estavam em situação de pobreza; recebia só S/ 6 milhões de soles ao ano. Estas inequidades davam conta de como os grupos hegemônicos, mediante fórmulas econômicas para justificar suas decisões “técnicas”, faziam uso do Estado para manter as desigualdades sociais.

Em outra linha de análise, era preciso dizer que dos Gastos de Capital, destinados à execução de obras públicas, em Perené, do total orçado, só 42% estavam destinados a obras;

no caso de Bermúdez a situação era mais dramática, só 17% se destinava para atenção à população. Agora estávamos assumindo que 100% de gastos de capital se destinava ao Orçamento Participativo, mas isso nem sempre acontecia.

3.4 Os agentes participantes

Outra análise que mostra as condições de marginalidade da cidadania imaginada é a capacidade na tomada de decisões. É preciso então falar dos agentes participantes, que são os grupos de cidadãos organizados que participaram do processo de Orçamento Participativo. Sua participação está baseada no modelo de representação, portanto, não é permitida a participação individual. A convocatória era realizada através de meios de comunicação, geralmente de pouco alcance e mediante documentação e convites a diversas organizações sociais. Este mecanismo foi ineficaz para aldeias indígenas não só porque estavam desarticuladas entre elas como aconteceu em Perené, ou ficavam longe da cidade como Bermudez, além do que a convocatória não se fazia em sua língua materna³⁰. Neste caso o rádio era uma ajuda muito importante para a convocatória.

A convocatória e inscrição como agente participante teve lugar entre os meses de abril e maio. A tabela seguinte mostra as características dos agentes participantes nos anos 2013 – 2016:

³⁰ Em Perené a maioria da população indígena falava espanhol, por isso não representava um problema o sistema de comunicação.

Tabela 07. Tipo de Agente Participante no Orçamento Participativo dos distritos de Puerto Bermúdez e Perené nos anos 2013-2016

Agente participante	Puerto Bermúdez				Perené			
	2013	2014	2015	2016	2013	2014	2015	2016
Associação civil	2	109	--	--	2	2	--	32
Consultor externo	--	1	1	--	1	--	1	--
Clube de Mães	3	--	2	--	--	--	--	--
Associação de Trabalho	--	--	--	--	--	--	--	--
Associação-grêmio empresarial	--	--	--	--	--	12	2	--
Colégio profissional	2	--	--	1	--	1	--	--
Comitê Vaso de Leite	2	--	--	--	--	--	--	--
Funcionário do Governo local	6	1	8	8	8	9	10	27
Organização de mulheres	1	--	--	--	--	--	--	--
Igreja	--	--	--	-	--	2	--	--
Junta ou Comitê de Vizinhos	--	--	2	14	5	145	7	140
Mesa de Concertação de Luta Contra a Pobreza	--	--	--	1	--	--	--	--
Organização Não Governamental	--	--	--	1	--	--	--	--
Organização de jovens	--	--	--	--	3	2	--	--
Outra organização social representativa	2	--	--	1	2	57	1	35
Universidade	--	6	--	--	--	--	--	--
Outros	174	1	47	83	29	7	13	2
TOTAL	192	118	60	109	50	237	34	236

Fonte: Elaboração própria com dados do Ministerio de Economía e Finanzas (2017)

Da multiplicidade de atores que faziam parte do Orçamento Participativo, à simples vista, o ator indígena não estava presente. Se analisarmos um pouco mais a Tabela 07, podemos deduzir que os indígenas estavam presentes, mas in-visibilizados, tanto na categoria de “Outros” ou “Outra organização social”. É possível também que podem estar distribuídos em algumas das organizações presentes (Clube de Mães, Vaso de Leite, por exemplo) mas não eram visíveis. Outro elemento importante foi que, no caso de Perené, se compararmos a quantidade de agentes participantes na categoria “Comitê ou Junta de Vizinhos”, constatou-se que eles tinham pouco mais de 60% da representação e portanto tinham a capacidade de decisão. É oportuno dizer que o colono/mestiço³¹ agrupava-se nesta categoria porque, em geral, eles eram os líderes da maioria das organizações sociais existentes no distrito. Em Bermúdez, onde a população indígena era a maioria, o problema não era a in-visibilização, mas sim a auto invisibilização.

³¹ Na configuração social da Selva Central, o colono e o mestiço da serra, tinham as duas características, por isso os categorizei como colono/mestiço.

A “ausência” ou auto invisibilização da população indígena tinha alguns fatores de origem: primeiro, eles não tinham certeza o que era Orçamento Participativo, neste caso, não tinham motivação para participar. Segundo, muitas aldeias ficavam longe dos centros da reunião, a população não se mobilizava se não tivessem as condições econômicas e materiais para fazê-lo. Os pais caminhavam sozinhos, as mães vinham com suas filhas, geralmente três ou quatro crianças entre 2 e 7 anos. Se não pudessem cobrir seus gastos de participação e o município não pudesse ajudá-los, ou não tinham interesse para fazê-lo, a participação da população indígena ficaria marginalizada.

Nesta fase, aconteceu também a capacitação dos agentes participantes. Esta etapa era geralmente esquecida ou se fazia simultaneamente com as oficinas de trabalho. No total eram três a quatro reuniões, feitas em lugares diferentes dos distritos para imprimir um carácter participativo ao OP. Contudo, em Bermúdez, chefes das comunidades informaram que este ano só se realizou uma reunião para priorizar os projetos que seriam executados.

A participação no OP gerava um tipo de “especialização” para quem assistisse regularmente cada ano. O chefe da aldeia San Miguel Centro Marankiari, participou por três anos consecutivos nos Orçamentos Participativos. Cada ano vinha acompanhado com um ou dois representantes da aldeia. Seus companheiros acreditavam nele por sua “experiência”. Culminado o processo, ele informava os resultados de sua participação, mas não “transferia” a experiência. Em geral, cada ano os representantes das aldeias trocavam, o novo representante decorria o tempo todo de Orçamento Participativo aprendendo como funcionava. Esta situação fez com que as aldeias ficassem num estado de “aprendizagem recorrente”, olhando o Orçamento Participativo como um sistema complexo e dificultoso.

3.5 A orientação dos projetos

Outro elemento que ajudou a olhar o processo de in-visibilização do indígena no Orçamento Participativo eram as obras priorizadas e como elas se distribuía entre os agentes participantes.

Tabela 08. Projetos priorizados pelo Orçamento Participativo nas aldeias indígenas e outros espaços os anos 2013 – 2016

Distrito	Puerto Bermúdez				Perené			
	2013	2014	2015	2016	2013	2014	2015	2016
Projetos em aldeias	5	1	1	11	10	6	3	0
Projetos em outros espaços	30	9	13	28	40	54	31	7
TOTAL	35	10	14	39	50	60	34	7

Fonte: Elaboração própria com dados do Ministerio de Economía e Finanzas (2017)

Da tabela 08 temos que na priorização de obras, que eram destinadas para as aldeias indígenas era significativamente menor que aquelas que se executaram no cenário do distrito. Era dizer, o orçamento e as obras se executavam maiormente nos povos de colonos/mestiços. Em Puerto Bermúdez, nos anos de 2013-2015 tiveram uma prefeita indígena, mas, como se observava, as priorizações dos projetos nas comunidades ficavam em desvantagem. O ano 2016, por exemplo, se aprovou o projeto de água potável para o distrito, mas a obra foi executada na capital onde morava a população colona, o projeto não considerou nenhuma aldeia indígena. A população indígena aprovou o projeto pela importância e necessidade de água para o povo, mas não analisou que não estavam considerados nele.

Outra das razões que perpetuavam esta situação de marginalidades eram os critérios de priorização estabelecidos pelos governos locais. Listamos abaixo alguns desses critérios:

- a) Consistência do projeto com os eixos estratégico do Plan de Desarrollo Concertado (PDC) do Distrito;
- b) % de população beneficiada;
- c) Se tinha co-financiamento, incluindo mão de obra;
- d) Se atendia as necessidades básicas insatisfeitas (NBI)
- e) Se o projeto tinha código SNIP³²

De fato, a população em geral não tinha acesso ao PDC, menos ainda a população indígena. Se agregarmos o fator linguístico e os termos técnicos em sua escrita, então concluímos que era difícil para a população indígena propor projetos que fossem coerentes

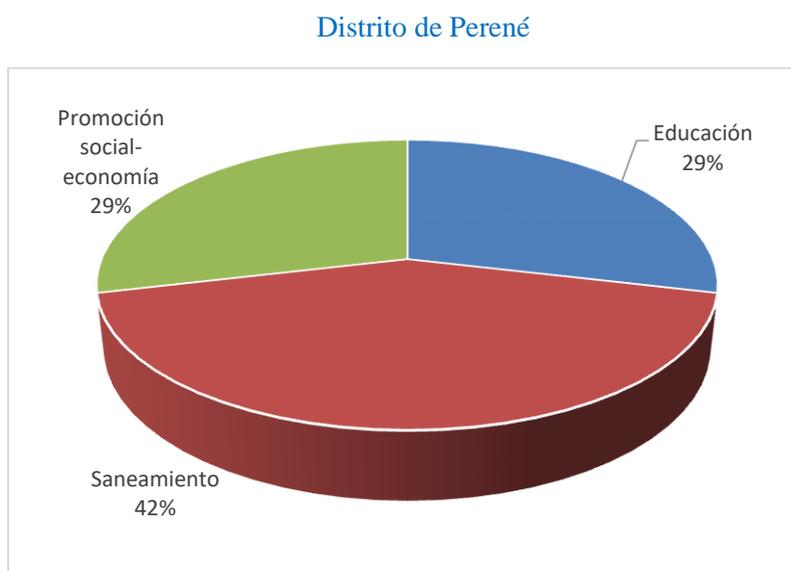
³² O SNIP ou Sistema Nacional de Inversión Pública, operava como um filtro para melhorar a inversão estatal. Os projetos, uma vez aprovados, obtinham seu código SNIP como condição para ser orçamentados.

considerando os problemas locais. O segundo critério da porcentagem da população beneficiada, tinha como propósito procurar maior impacto do projeto para mais pessoas, mas isso, para a população indígena, operava como um fator discriminador. Por razões de padrão de assentamento em núcleos familiares, as populações indígenas, quando participavam, não se viam politicamente como uma só comunidade integrada³³. Cada grupo/aldeia participava de forma separada e era óbvio que assim tinha uma porcentagem demográfica pouco significativa. Nestas condições, dificilmente suas propostas seriam priorizadas.

O outro fator importante que afetava a participação dos povos indígenas era contar com projetos que tinham código SNIP. No mercado dos projetos, os consultores profissionais que faziam estes documentos cobravam tarifas muito altas (entre 20% e 30% do orçamento total do projeto) e as populações não tinham capacidade para fazer esse investimento. Nestas condições, os indígenas participavam em desvantagem porque eles só levavam “ideias” do projeto.

Quanto ao destino do gasto tivemos que educação e saneamento eram os principais problemas atendidos por suas municipalidades.

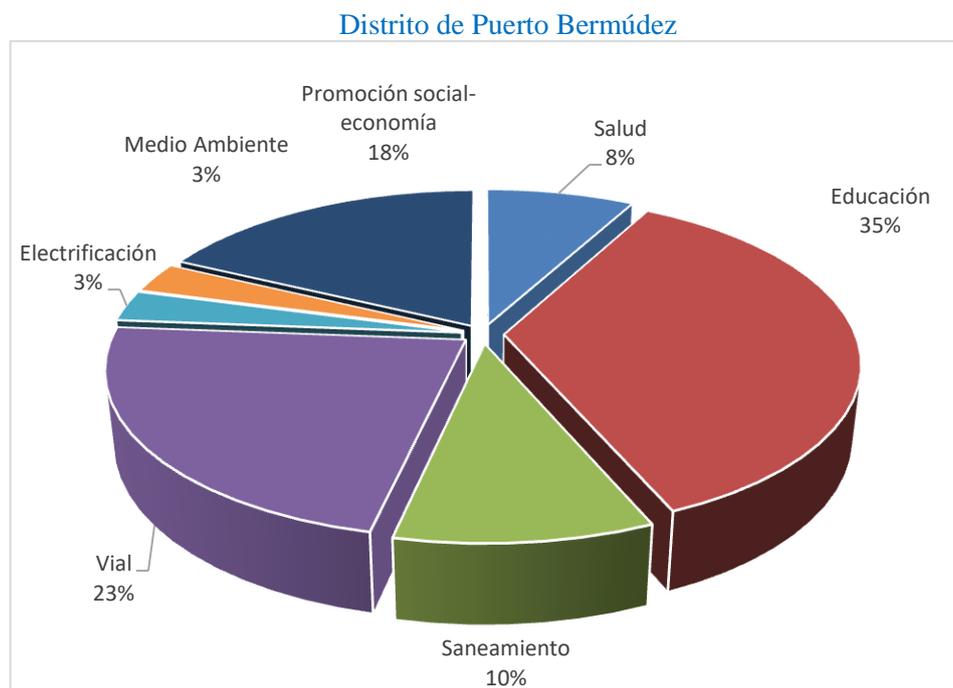
Figura 04. Projetos executados por linha de ação nos distritos de Perené e Puerto Bermúdez



Fonte: MEF, 2017

³³ É diferente quando se miram culturalmente, ai prima o sentido de pertença e unidade.

Figura 05. Projetos executados por linha de ação nos distritos de Puerto Bermúdez



Fonte: MEF, 2017

Adicionalmente temos que, os documentos instrutivos do Orçamento Participativo falavam que a priorização dos projetos se fazia em função de uma seleção prévia feita pela equipe técnica constituída pela municipalidade. O agente participante tinha que priorizar projetos induzidos pelos governos locais, restringindo e desnaturalizando assim a natureza do Orçamento Participativo.

CAPITULO IV: IMAGINARIOS CIDADÃOS DA CIDADANIA IMAGINADA

O propósito deste capítulo é tornar evidentes os imaginários dos povos indígenas sobre o Orçamento Participativo, Cidadania e os discursos que eles constroem em torno destes temas. Além disso, vimos que a Cidadania Imaginada se manifesta por meio do desencontro cultural que não leva em conta a Cidadania que se exerce nas aldeias e fora delas. Constatamos assim relações de domínio onde está presente a perspectiva pós-colonial em que o subalterno não tem status discursivo ou, na perspectiva descolonial, que se expressa como colonialidade do saber.

4.1 Imaginários sobre Orçamento Participativo

Os focos para estudar a Cidadania no Peru, estão orientados para quantificar o acesso ao cidadão a determinados direitos, na perspectiva liberal individual. Lopez (1997) no seu estudo³⁴ chamou a atenção sobre as brechas (distâncias que precisavam ser diminuídas) existentes que limitavam a Cidadania plena que eram a) brecha de gênero, b) a brecha regional, c) a brecha rural-urbana, d) a brecha étnica, e) a brecha social. De fato, era complicado sair destas perspectivas quando falávamos da cidadania, mais ainda quando eram conhecidas as diferenças sociais em nossas sociedades latino-americanas. No mesmo sentido, estudos feitos por Belaúnde et al. (2005) nos povos amazônicos Awajún, Ashaninka e Shipibo-Konibo, orientavam-se pela Cidadania política como forma de expressão Cidadania.

Mas, que o significava Cidadania para um indígena? Como entendiam pelo ato de participar? Estas eram algumas questões que tentamos responder e que, ainda hoje, não tivemos respostas certas. Nossa primeira aproximação não diferia muito dos estudos falados acima. O questionário aplicado tentava procurar respostas sobre Cidadania e Orçamento Participativo, mas entendemos que tinham preconceitos e por isso completamos depois com análises qualitativas. Nesta primeira exploração, verificamos que o Orçamento Participativo era visto, principalmente, como um espaço para obter projetos para as aldeias.

³⁴ A pesquisa de López “Ciudadanos reales e imaginarios”, Op. Cit. É o único estudo integral sobre a Cidadania no Peru, mas ele se moveu nas categorias propostas por Marshall, no marco da Cidadania Liberal individual.

Tabela 09: Resposta à pergunta, o que entendeu por Orçamento Participativo?

ÍTEM	Distritos			
	Puerto Bermúdez		Perené	
	Frequência	%	Frequência	%
Falar/dialogar com autoridades	1	3,3	4	10,8
Vigilância cidadã	12	40,2	3	8,1
Fazer obras para a comunidade	16	53,3	27	73,0
Não sabe	1	3,3	3	8,10
Outros	0	0,0	0	0,0

O que observamos era uma marcada tendência de considerar o Orçamento Participativo como um espaço para alcançar a sociedade desejável como falava Franco (1981) através de obras da infraestrutura de pouco impacto, porque não eram obras que podiam gerar câmbios nas estruturas socioeconômicas das aldeias. Além de analisarmos que a categoria exercício cidadão não estava explicitamente considerada nas respostas, salvando ações de vigilância; a relação Cidadania – Orçamento Participativo não era clara. No processo se observava que o mecanismo para conseguir obras para suas comunidades era duplo: por um lado propunha ideias de projetos nas reuniões de Orçamento Participativo e por outro, apresentava solicitudes de forma direta ao prefeito, que não eram discutidas neste cenário. Isso nos falava da pouca confiança que eles tinham no Orçamento Participativo como espaço que atendia suas demandas.

Com relação à participação dos povos indígenas no Orçamento Participativo constatamos que em Puerto Bermúdez, 64% da população já tinham participado no Orçamento Participativo; em Perené só 36% participaram. A diferença entre os dois distritos explicava que em zonas onde a hegemonia colona era maior e pressionava mais pelos recursos locais, portanto, tinham poucas possibilidades de ser escutados, a participação indígena diminuía como no caso de Perené. Em Puerto Bermudez, pelo contrário, que tinha pouco pressão dos colonos (ou isso supomos), a competitividade entre eles era forte, mais existia a percepção que estavam em condições de igualdade, ainda quando as decisões nem sempre eram favoráveis para eles, como no caso de água potável de que falávamos no Capítulo III.

Com referência à eficácia de sua participação, como foi explicitado no capítulo III, as populações participaram com ideias de projetos, que eram como desejos escritos num formato, mas que precisavam ser desenvolvidos para ter financiamento. Como observamos, 70% das propostas eram ideias em Puerto Bermúdez e 56,8% em Perené.

Tabela 10. Estado das propostas que apresentam os representantes indígenas

ÍTEM	Distritos			
	Puerto Bermúdez		Perené	
	Frecuencia	%	Frequência	%
Ideia do projeto	21	70	21	56,8
Perfil do projeto	9	30	8	21,6
Expediente técnico	0	0	8	21,6

Essas pessoas que participaram não estavam em condições discursivas e conhecimento para apresentar ou sustentar suas ideias, por outro lado, a carência de expedientes técnicos e assumiam, em parte, pela municipalidade de Puerto Bemúdez, coisa que não acontecia em Perené, por isso elas vinham-se compelidas a procurar outras fontes de financiamento. Sobre o tema o Pinkatsari da CECONSEC afirmava que:

Básicamente, dentro del distrito de Perené, de las 40 comunidades nativas, de los 8 sectores que tiene, participan un promedio de 15 a 20 representantes de las comunidades nativas, pero sim embargo sin traer ninguna propuesta, solo vienen con ideas, y eso que no lo hace un poco más real este tipo de participación porque no hay perfiles³⁵ (MARTIN, 2017)

Uma saída para “democratizar” o Orçamento Participativo, captado pelos grupos hegemônicos locais e alimentado pelo discurso liberal de Cidadania, era implementar uma linha de Orçamento Participativo só para as aldeias indígenas. Nos anos de 2006 – 2009, em Perené foi implementado um esquema parecido, com limitações. Mas foi um espaço onde as populações indígenas discutiam entre si os projetos a serem implementados. Por questões políticas, o prefeito eleito no ano 2010, com “pretexto” da igualdade política, eliminava esta iniciativa. Muitos desejavam que voltasse o Orçamento Participativo só para as aldeias, perto de 99,3% dos entrevistados achavam que a proposta era boa, ao contrário de 0,67% que referiu que não era boa ideia. As razões para os que eram contra precisavam ser levadas em conta:

³⁵ Entrevista Pinkatsari da Central de Comunidades Nativas de la Selva Central (CECONSEC)

En Perené estaba dividido en dos, participe solo con pueblos indígenas, porque eran diferentes, ya no nos permitían, no se podía participar en otro, había como se llama, duplicidad³⁶ (RAMIREZ, 2017)

A debilidades deste modelo de Orçamento Participativo para povos indígenas era considerado estanque ou gueto excludente um ao respeito de outro. As possíveis razões para esta negativa, eram que não seria considerado possível ter duplo benefício do Estado, o Orçamento era pouco e a pressão dos colonos era intensa para eliminar este modelo em benefício da igualdade. Com pouco orçamento, a luta interna entre os agentes participantes por priorizar seus projetos era intensa; acontecia o mesmo em Puerto Bermúdez, onde tinham ocorridos muitos desencontros entre os povos indígenas nas discussões dos Orçamentos Participativos; cada um lutava por seu projeto; eles não tinham uma visão de conjunto; e a percepção de pertença ficava no âmbito da democracia ativa do bosquesino (Ver ponto 4.2 deste Capítulo), na democracia formal a competição era predominante.

Os temas analisados até aqui mostravam, desde a perspectiva dos povos indígenas, o que estivemos falando no Capítulo III, e ajudavam a entender como ia se configurando a Cidadania Imaginada. As respostas a um questionário ajudava a compreender algumas percepções que eram sempre limitadas, mas era preciso aprofundar esta perspectiva, para compreender melhor como se configurava a Cidadania Imaginada.

4.2 Imaginários sobre Cidadania

A elucidação da Cidadania nos povos indígenas era mais complicada do que supomos, principalmente porque se moviam nas fronteiras culturais, na dualidade que fazia mudar suas práticas cidadãs em função do problema que precisavam confrontar, seja dentro das comunidades como “cidadão da aldeia” ou fora dela como “cidadão formal”. Gasché (2012) identificou dois expressões da Democracia a) a Democracia ativa bosquesina e b) a Democracia formal, que se subdividia em: a.1) Democracia nacional, a.2) Democracia associativa, a.3) Democracia comunal formal e a.4) Democracia institucional formal. Uma análise destes tipos de Democracia escapou dos alcances de nosso trabalho, mas vamos

³⁶ Entrevista Nestor Ramirez, atual prefeito centro povoado Platanillo Shimaki em Puerto Bermúdez. Ele participou também no Orçamento Participativo de Perené como chefe da aldeia Santo Domingo de Alto Azupizú.

precisar entender melhor como se manifestava a Democracia ativa bosquesina, que para nosso estudo e, principalmente, indígena.

Afirmava Gasché que a autonomia e liberdade eram os princípios da conduta dos habitantes das aldeias indígenas. A autonomia era dispor de seus próprios meios de subsistência, e a liberdade implicava na ausência de hierarquias. O segundo aspecto era importante porque determinava o gosto e vontade de fazer uma coisa, tinha a ver com a liberdade de ação. O habitante da aldeia podia precisar mais dinheiro, mas se sua obtenção implicava muito esforço e compulsão (contrário ao gosto e à liberdade) não se sentia forçado a fazê-lo. Outro valor social era a reciprocidade, mas a reciprocidade levava implícito o “gosto de fazer a reciprocidade”, a reciprocidade forçada não existia, ela tinha a função de satisfazer “las necesidades de sociabilidad, movilidad y consumo” (GASCHE, 2012, p. 153).

É importante destacar que na democracia da aldeia era permitida a participação de todos a partir dos 14 anos sem o controle paterno, mas com papéis estabelecidos, nesta Democracia falava o autor:

La autoridad bosquesina no se funda sobre una jerarquía social que le diera un poder de mando y constriñera a los comuneros a ser obedientes, sino sobre su capacidad de control de las fuerzas de la naturaleza, la que, a su vez, le da cierto control sobre las fuerzas sociales humanas en la medida en que su palabra es escuchada con atención y respetada, considerada (¡no obedecida!) (GASCHE, op cit. p. 158)

Estas características perfilavam aquelas diferenças entre o cidadão da aldeia e o cidadão formal. Como vimos no Capítulo II, as mesmas práticas das decisões formais através de assembleias comunais nem sempre eram respeitadas, porque aí não tinha lugar a palavra comprometida (GASCHE, 2012). Sem embargo, o líder indígena não parecia estar consciente da sua prática cidadã na aldeia, mais ainda, articulava discursos de Cidadania que só estavam referidas à Cidadania Liberal Individual, pensamento que era promovido, muitas vezes, por instituições que diziam ajudá-los. O estudo feito por Belaúnde et al. (2005), mostrou que:

tener documento de identidad y participar en las instituciones oficiales de la política comunal, la asamblea y los desempeños de cargos de autoridad comunal, son otros factores mencionados entre los criterios que definen lo que significa ser un buen peruano (BELAUNDE, et. al. 2005, p. 29)

Para o prefeito do Centro Povoado Platanillo Shimaki, a Cidadania era ter documento de identidade para exercer seus direitos, participar nos Orçamentos Participativos, estar em concordância com a lei e atuar como bom cidadão. O Pinkatsari da ANAP entendia que Cidadania era procurar o bem-estar da população, e ela se exercia de forma diferenciada entre homes e mulheres. O foco de cidadania na perspectiva do Pinkatsari da CECONSEC era ilustrativo:

Yo creo que el tema de la ciudadanía viene a ser el concepto específico de, del tema social, de la población, en el cual que lo compone, en este caso si el presupuesto participativo va enfocado a la ciudadanía en sí, la población objetivo son ellos, con la única finalidad de poder beneficiarse. Bueno el ser ciudadanos nos conceder tener esos derechos para poder ser parte de

Observamos que os discursos da Cidadania Liberal individual estavam fortemente arraigados na sociedade indígena; eles eram transmitidos por ONGs, agências de cooperação, meios de comunicação, instituições públicas e nas reuniões oficinas do Orçamento Participativo. Ideias sobre direitos adquiridos, identidade (nome), benefícios, não surgiram por casualidade. O que estava em jogo aqui não era só a prevalência de um conceito sobre outro, mas sim, uma forma de exercer Cidadania sobre outra, que atuava como prática instalada pelas sociedades hegemônicas e se impunha por considerá-las melhor que outras formas de Cidadania.

4.3 Imaginários discursivos: O silêncio do subalterno

Nesta parte vamos fazer uma interpretação necessária, com alguns elementos da subjetividade, da participação das populações indígenas no Orçamento Participativo. O que observamos nestes espaços foi um recorrente silêncio da população indígena. Durante muito tempo e ainda hoje, são os agentes externos os que falam pelo indígena; a este respeito Spivak afirmava que “el teórico no representa (“habla en favor de”) al grupo oprimido” (SPIVAK, 2003, p. 13). Esta forma de exercer a representação de fato protegeu e forneceu a imagem diminuída ao subalterno (GIRALDO, 2003).

No mesmo sentido, as atividades de “capacitação” que tinham como objetivos desenvolver capacidades na população indígena, levava o germe da discriminação e o preconceito de considerar os habitantes das aldeias como “ignorantes”. Manter a imagem

diminuída do indígena servia como pretexto para justificar novas representações que falassem por eles. Em muitas reuniões dos povos indígenas com o Estado, o assessor ou “assistente técnico” (geralmente representante da ONG) era quem tinha o discurso e a fala, o representante indígena era instruído para repetir um discurso que dificilmente entendia.

Era assim como se construía o silêncio do indígena (subalterno). Desde os governos locais, se abonou também nesse sentido; para eles os povos indígenas não tinham a capacidade de olhar o desenvolvimento por que ficavam com sua mentalidade “atrasada”, geralmente eram considerados ociosos, conformistas, sem ambição de progresso e bem-estar. Estes olhares desacreditavam qualquer discurso que os povos indígenas pudessem articular e limitava seu *status* discursivo.

Os representantes, autoridades ou dirigentes indígenas presentes não falavam, e quando o faziam a resposta que geralmente recebiam, de forma implícita, era que estavam desinformados. Este sistema de relação população – municipalidade era recorrente e estava presente em muitos lugares³⁷. Em geral observamos que o agente indígena não argumentava ou defendia sua proposta, não entrava em discussões ou debates, ficava na cadeira olhando tudo quanto acontecia e estava pronto para sair da reunião; nada do que acontecia lá parecia lhe interessar. Era preciso observar mais, confrontar com a literatura e analisar de forma mais detalhada para entender esta conduta, a seguir ensaiamos algumas.

Gashé (2012) chamou falta de intercompreensão intercultural quando os atores falavam línguas diferentes e não podiam se entender. O Orçamento Participativo se construía a partir do espanhol, com suposto que o indígena também o falava. Na realidade eles escutavam e falavam, mas não o compreendiam. Os termos que compunham o universo discursivo do Orçamento Participativo como “plano de desenvolvimento concertado”, “rendição de contas”, “inversão pública”, “necessidades básicas insatisfeitas”, entre outros eram incompressíveis, parcialmente, para os povos indígenas. “*me entra por acá y se sale por acá*” disse um habitante da aldeia Capatsari apontando para seus ouvidos. A compreensão lexical³⁸ que acontecia nestes casos não garantia compreensão do contexto.

³⁷ Similares situações se repetiam em o distrito de Río Tambo, província de Satipo na Selva Central. A propósito do olhar Belli, Chávez & Ego Aguirre, “Encuentros y desencuentros entre la población Ashaninka y su municipio: participación política, gestión municipal y organizaciones indígenas en el Río Tambo”. IEP, 2014.

³⁸ Gasché diferenciava o sentido lexical (compartilhado pelos dois) e sentido prático (ou não compartilhado)

A senhora Victoria ficou frustrada porque, quando ela quis falar para explicitar as razões de seu pedido, um pátio poliesportivo para sua aldeia San Miguel Centro Marankiari em Pereneé, não sabia que palavras utilizar: “*me quede con bronca Luis, yo sabia lo que queria, pero cuando me paré no sabia que palabras utilizar, estaba en mi lengua, pero no salian*” falava. Em outros casos, eles não aceitavam que tinham problemas de compreensão, a vergonha podia mais que a necessidade de compressão. Quando perguntei a um aldeão da comunidade Bajo Aldea, se ele havia compreendido o que falaram sobre câmbios nas partidas orçamentais, ele respondeu: “*huuuuum, algo e comprendido ha*”. De fato, a realização das reuniões e oficinas em língua indígena melhoraria a compreensão do que estavam falando, mas isso não era feito, ainda em contextos onde a população era majoritariamente indígena.

Na tomada de decisões de uma reunião do Orçamento Participativo não tinham lugares de solidariedade, elemento importante para lograr a “palavra comprometida” da população indígena (Gasche, 2012), isso podia influenciar na forma que eles participassem. Não era seu espaço natural de atuação, só desejavam conseguir algum benefício que não gerasse reciprocidade, isso explicitaria o pouco compromisso que eles tinham nestas instâncias de participação e explicitaria também seu silêncio.

Tanto Gasché (2012), como Hvalkof e Veber (2005) falavam além dos discursos ritualizados da população indígena. Nesta forma de diálogo primavam as formas antes que “o que se fala”. O corpo tinha um importante papel neste processo. Para além do rito e do corpo, o discurso dos indígenas praticado nas aldeias procurava a harmonia e o entendimento. O conflito era evitável, isso garantia a paz social, pois fornecia os laços de solidariedade e generosidade. Nessa perspectiva, o contraste com o discurso formal praticado, os Orçamentos Participativos, baseados na argumentação e confronto podiam abonar a linha do silêncio do subalterno.

Este era, possivelmente, um ato de resistência perante um processo que sem afastar-se, não olhavam como próprio e só procuravam alguns benefícios, mas também uma forma de resposta ante o desconhecido, como o afirmava Percy Amaro, ex-presidente da CECONSEC:

(GASCHÉ, 2012)

La verdad a mí también me ha pasado y yo sé cómo son mis paisanos. Muchas veces no hablamos porque no sabemos, o no sabemos cómo decir y ante el temor de quedar en ridículo preferimos callarnos. Pero es algo que se tiene que ir revirtiendo porque creo que poco a poco vamos a participar más y en iguales condiciones con los hermanos colonos.

4.4 Imaginários de inclusão

A falsa percepção de inclusão era um dos elementos substanciais na configuração da Cidadania Imaginada. Ao longo desta dissertação procuramos apresentar alguns elementos presentes nesta falsa inclusão. Como observamos, o primeiro aspecto tinha relação com a hegemonia e as zonas de contato; o segundo elemento, com a construção da ideia de um Orçamento Participativo neutro e inclusivo que atendesse a todos os cidadãos por igual; o terceiro elemento, com os imaginários que subjaziam neste processo.

Verificamos que as populações dificilmente podiam estar conscientes desta falsa percepção de inclusão. Como falava Gashé, a imposição de uma cultura, seus valores, conceitos e percepções na população indígena, levou a que as sociedades indígenas não tivessem palavras para descrever as expressões de sua própria cultura. Por isso, verbalizavam o que aprendiam nas capacitações e internalizavam conceitos que não tinham relação com seu marco de vida.

É assim que alguns líderes acreditavam no Orçamento Participativo como um cenário que brindasse opções de desenvolvimento para suas comunidades. Era o caso do prefeito do centro povoado Platanillo – Shimaki (antes aldeia) e ilustrativo ao respeito:

Siempre me han atendido, todo lo que he pedido me han dado, desde el primero proyecto de, como se llama, con SEPAR, de bambú, loza deportiva, nos han hecho nuestro local comunal, si nos han apoyado...

Era evidente que os câmbios e transformações impostos na Selva Central estavam gerando novos olhares, e nesse processo as populações indígenas estavam atravessando uma etapa de condicionamento e afirmação. Uma etapa em que precisavam compreender o que acontecia para não ficarem presos nas tramas sutis da hegemonia.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta dissertação teve como objetivo explicitar como se configura uma Cidadania Imaginada nos povos indígenas Ashaninka da Selva Central do Peru. Entendemos que esta modalidade de exercício cidadão precisava ser definida e caracterizada, partindo de espaços de atuação cotidiana das pessoas. Achemos inicialmente, que o Orçamento Participativo reunia as condições que estávamos procurando. Contudo nossa dúvida seguia presente: de que maneira o Orçamento Participativo incidia na configuração de uma Cidadania Imaginada nos povos indígenas?

Para encontrar uma definição, iniciamos a pesquisa com os arcabouços teóricos que falavam sobre Cidadania. As teorias liberais apresentavam algumas definições que serviram como ponto inicial. Mas eles, em suas formas liberal e republicana, preocupam-se mais em saber como o indivíduo se aproximava aos direitos que outorgavam as Cidades civis, social e política. O foco liberal clássico se preocupava mais em mostrar como a aproximação individual à cidadania só é possível sem chegar acompanhada de mais direitos, para ascender à igualdade e liberdade.

A preocupação dos representantes do foco republicano era tornar a Cidadania mais funcional. Tanto Habermas com sua opção deliberativa, como Arendt com a Cidadania Integral, procuravam um papel mais ativo do cidadão e mais comprometido com a institucionalidade democrática. Os comunitaristas, no entanto, disputavam a necessidade de sentar as bases nacionais para efetivar a Cidadania; essa pertença era a única opção para procurar o bem comum. Dentro da perspectiva comunitarista surgiram, com Taylor, as primeiras preocupações pela diferença.

O foco liberal clássico não acreditava na diferença; para eles, o acesso a mais direitos só podia se fazer em condições de igualdade. Mas Kymlicka e Young demonstravam o contrário. Não olhar as diferenças, gerava desigualdade e limitava a liberdade. Sua proposta se baseava em criar direitos especiais para as minorias em estados multiculturais, de tal forma que ficassem incluídos na sociedade maior. As limitações Da Cidadania Diferenciada era que não questionavam o sistema que gerava as diferenças e as relações de poder.

Pesquisando um pouco na outra beira do rio, identificamos que as teorias pós-coloniais proporcionavam alguns elementos que ajudavam a compreender o cidadão que surgiu ou era criado pela hegemonia colonial. Tratava-se de um cidadão/subalterno que era desconstruído da mirada colonial para redimensionar-se e se localizar num terceiro espaço. Assim, Hall, Spivak e Bhabha falavam que o lugar do sujeito não estava fora da nação, pelo que era preciso recriá-lo como novo sujeito nacional e pós-colonial. Os estudos pós-coloniais viam a diferença a partir dos discursos que construíram sobre eles, não centravam sua atenção nas relações de poder. Ao que parece isso acabava com a emancipação das colônias.

Na direção contrária, a perspectiva latino-americana centrava sua atenção nas relações de poder que permaneciam ainda depois da emancipação. A construção da hegemonia eurocêntrica era feita a partir da colonialidade do poder e colonialidade do saber como assinalava Quijano. A única possibilidade de sair deste esquema de dominação, era a opção descolonial. Isso passava por propor novos conhecimentos epistemes que quebrassem a hegemonia da modernidade eurocêntrica. Tivemos assim um cidadão que, desde as fronteiras, estava em permanente resistência, e que procurava novos saberes e novas práticas para sua liberação.

Com estas bagagens teóricas emergiu a Cidadania Indígena. A partir de seus saberes ancestrais, os povos indígenas procuravam construir novas epistemes de resistência para confrontar a onda neoliberal e o modelo civilizatório que os envolvia. Eles se moviam, indistintamente, nos interstícios da Cidadania Liberal, da Cidadania Diferenciada e da Cidadania Colonial, mas acontecia que a Cidadania Indígena não era homogênea, tinha diferenças em sua forma de se manifestar, e uma dessas diferenças observamos nos espaços locais, onde o discurso descolonial tinha dificuldades para ser processado.

Assim, postulamos então que, em muitos espaços a Cidadania Indígena (Amazônica/Ashaninka) não podia romper sua condição colonial. Mesmo que subsistissem condições de hegemonia e existissem zonas de contato, existiria uma Cidadania Imaginada. Por Cidadania Imaginada entendemos aquela que se exerce de forma coletiva, portanto cria um sentido de pertença, e é imaginada no sentido de imaginar laços comuns entre seus membros e imaginar benefícios que ela não pode conseguir.

Para aterrissar em nosso conceito verifiquemos primeiro como em seu processo histórico, a Selva Central se configurava num cenário de hegemonias e zonas de contato. Colonos espanhóis, colonos pioneiros e colonos da serra, tiveram a mesma lógica de atuação: extermínio e escravidão da população indígena, deslocamentos compulsórios do povo Ashaninka de seu território e depredação de seus recursos. Verificamos também que no processo histórico dos povos indígenas, fatores como identidade e pertença foram chaves para sua resistência. Com isso se cumpriram três condições para configurar a Cidadania Imaginada: presença de hegemonia, zona de contato e sentido de pertença.

A hegemonia e zona de contato se expressavam também pela forma como se construiu o Orçamento Participativo na Selva Central e como se configurava a Cidadania Imaginada. Temos então um Orçamento que se imaginava equitativo e democrático, mas em suas práticas acontecia tudo ao contrário. O primeiro aspecto era que, os grupos hegemônicos construíram um Orçamento Participativo sustentado em princípios liberais, que falava de igualdade, como uma forma de in-visibilizar as diferenças, mas também como mecanismo para neutralizar as resistências.

Isso se confirmou quando constatamos que na prática o Orçamento para o atendimento aos povos indígenas nos distritos pesquisados era reduzido em comparação com o orçamento que recebiam os grupos hegemônicos de Lima; as particularidades culturais da população (idioma, estabelecimento de relações, afinidade, entre outros) não eram consideradas; além da construção falsa da ideia de desenvolvimento e bem-estar. A presença forte de alguns destes elementos, abonavam em favor da construção de uma Cidadania Imaginada.

Em resumo, podemos falar que a existência de zona de contato e hegemonia, o sentido de pertença e identidade para ação coletiva, eram elementos constitutivos da Cidadania Imaginada. Ela se expressava em imagens de igualdade e equidade e se movia em estruturas imperceptíveis de poder, portanto se imaginava incluída e atendida ou imaginava benefícios que ela não podia conseguir.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDR, Hannah. **La condición humana**. Tradução de Ramon Gil Novales. 1º ed. Buenos Aires: Paidós, 2003.

ALONSO, C. **Participación Comunitaria y Incidencia Política**. Guatemala: UVG, Fundación Soros de Guatemala, 2007 (Colección Manuales de Buenas Prácticas)

BELAUNDE, Elvira, et. al. **Ciudadanía y cultura política entre los awajúnms ashaninka y shipibo-conibo de la Amazonía peruana**. Lima: CAAAP, 2005

BELLI, Fiorella; Chávez, Claudia; Ego-Aguirre, María del Pilar. Encuentros y desencuentros entre la población ashaninka y su municipio: Participación política, gestión municipal y organizaciones indígenas en el Río Tambo. En CUENCA, Ricardo (editor) **Etnicidades en Construcción**. Identidad y acción social en contextos de desigualdad. Lima: IEP, 2014.

BHABHA, Homi. **El lugar de la cultura**. Tradução de Cesar Aira. Argentina: Ediciones Manantial, 2002.

----- **El entre-medio de la cultura**. Em Cuestiones de Identidad Hall, Stuart e Gay, Paul du (comp.). Madrid, Amourtu, 1996, p. 94-106.

BLANCO, Juan. **Cartografía del pensamiento latinoamericano contemporáneo**. Una introducción. Guatemala, Universidad Rafael Landívar, 2002.

BOTERO, Luis. América Latina: Un repaso por lo subalterno, poscolonial y decolonial. **Comunicación**. Colombia, N° 32, enero-junio, 2015, p. 57-66

CANCLINI, Nestor García. **Consumidores y ciudadanos: conflictos culturales de la globalización**. México: Grijalbo, 1995.

CASTRO-GOMEZ, Santiago. **La Poscolonialidad explicada a los niños**. Primera edición, Bogotá, Jigra de letras, 2005.

CASTRO-GOMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón. Prólogo, Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. Em CASTRO-GOMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (editores) **El Giro Decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica mas allá del capitalismo global**. Bogotá, Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, p. 9-25.

CHAKRAVORTY SPIVAK, Gayatri. ¿Puede hablar el subalterno? En **Revista Colombiana de Antropología**, Colombia, vol. 39, enero-diciembre, 2003, p. 297-364.

----- **Crítica de la razón poscolonial**. Hacia una historia del presente evanescente. Tradução de Marta Malo de Molina, España, AKAL, 2010.

DUSSEL, Enrique. **Filosofía de la liberación**. Cuarta Edición, Bogotá, CLACSO, 1996.

ESCOBAR, Arturo. Mundos y conocimientos de otro. Em **Tabula Rasa**, Bogotá, N° 1, Enero- diciembre, 2003, p. 51-86.

FANON, Frantz. **Piel negra máscaras blancas**. Tradução de Iría Alvarez, Paloma Monleón, Ana Useros. España, AKAL, 2009.

----- **Los condenados de la tierra**. Tradução de Julieta Campos. 2ª edição em espanhol, sétima reimpressão. México, Fondo de Cultura Económica, 1983

FRANCO, Carlos. La preferencia por una sociedad participativa: una exploración en personalidad, ocupación e ideología. In: LANGTON, Kenneth; SCURRAH, Martin; FRANCO, Carlos. **Personalidad, poder y participación**. Lima: CEDEP, 1981. p. 161-275

GARZÓN, Pedro. Multiculturalismo, ciudadanía y derechos indígenas: hacia una concepción decolonial de la ciudadanía indígena. Tese de doutorado. Madrid: Universidad Carlos III de Madrid, 2012.

GASCHÉ, Jorge; VELA, Napoleón. **Sociedad Bosquesina**. 1º ed. Tomo II, Iquitos: IIAP, 2012.

GRAMSCI, Antonio. **Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno**. Tradução de José Arieó. España: Ediciones Nueva Visión, 1980.

GRAMSCI, Antonio. **Cuadernos de la Cárcel**. Tradução de Ana María Palos, Primera edición en español, México: Ediciones Era, Benemerita Universidad Autónoma de Puebla, 1999.

GOW, Peter. Piro, Apuriña, and Campa: Social Dissimilation and Assimilation as Historical Processes in Southwestern Amazonia. Em: D. HILL, Jonathan; SANTOS-GRANERO, Fernando (Ed.). **Comparative Arawakan Histories: Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia**. United States of America: University Illinois, 2002. p.147 – 170.

HABERMAS, Jürgen. **Facticidad y validez**. Cuarta edição, Tradução de Manuel Jiménez Redondo. Cuarta edição. España: Editorial Trotta, 2005.

----- **La inclusión del otro**. Estudios de teoría política. Tradução de Juan Carlos Velaszo, Gerard Vilar. España, PAIDOS, 1999.

HALL, Stuart. ¿Cuándo fue lo postcolonial? Em **Estudios Postcoloniales**. Ensayos fundamentales. Primera edição, Madrid, Traficantes de Sueños, 2008, p. 121-144.

----- Introducción: ¿quien necesita “identidad”? Em **Cuestiones de Identidad** Hall, Stuart e Gay, Paul du (comp.). Madrid, Amourtu, 1996, p. 13-39.

----- **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução Tomás Tadeu da Silva, Guacira Lopes Louro. 11ª edição, Rio do Janeiro, DP&A editora, 1992.

HERNÁNDEZ, Roberto; FERNANDEZ, Carlos; BAPTISTA, María. **Metodología de la**

investigación. Quinta edición, México: McGrawHill, 2010.

HORRACH, Juan. Sobre el concepto de ciudadanía: historias y modelos. Em Revista de Filosofía **FACTÓTUM**. España, vol. 6, p. 1-22, 2009. Disponível em: <<http://www.revistafactotum.com>>. Acesso em: 12 out. 2016.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADISTICA E INFORMATICA. **Resultados definitivos de comunidades indígenas.** Censos Nacionales 2007: XI de Población y VI de Vivienda. Tomo 3. Lima, 2008.

----- **Mapa de Pobreza Provincial y Distrital 2009:** El enfoque de la pobreza monetaria. Lima, 2009

-----**Perú: Análisis Etnosociodemográfico de las comunidades nativas de la Amazonía,** 1993 y 2007. Lima: 2010

-----**Perú: Fecundidad y sus Diferenciales** por Departamento y Distrito 1007. Lima: 2009

----- **Perú: Mortalidad Infantil y sus Diferenciales** por Departamento, Provincia e Distrito 2007. Lima: 2009.

----- **Perú: Mapa de Desnutrición Crónica en Niñas y Niños Menores de Cinco Años a nivel Provincial** 2009. Lima: 2010

KYMLICKA, Will. **Ciudadanía Multicultural.** Uma teoria liberal de los derechos de las minorías. Tradução de Carmen Castell Auleda. España: PAIDOS, 1996.

----- **Derechos individuales y derechos de grupo en la democracia liberal.** Em ISEGORIA, vol. 14, 1996, p. 5-36.

-----, **multiculturalismo y La política vernácula. Nacionalismo ciudadanía.** Tradução de Tomas Fernandez, Beatriz Eguibar. España, PAIDOS, 2003.

LIEBERHER, Françoise. El presupuesto participativo: herramienta de una democracia participativa. **Urbanews**, n. 7, DDC, 2003. p. 1-3.

LOPEZ JIMÉNEZ, Sinesio. **Ciudadanos reales e imaginarios.** Concepciones, desarrollo y mapas de la ciudadanía en el Perú. Lima: Instituto de Diálogo y Propuestas, 1997.

LOZADA, Jhon. Los Estudios poscoloniales y su agenciamiento em el pensamiento crítico latinoamericano. Em **CRITERIOS**-Cadernos de Ciencias Jurídicas y Política Internacional, Bogotá, Vol. 4, Nº 1, enero-junio, 2011, p. 251-287.

MACHUCA, Curro. ¿Qué es el poscolonialismo? I. Em **Líneas de fuga.** Disponível em: <<https://lineasdefugablog.wordpress.com/2014/02/25/que-es-el-poscolon>> Acesso em: 27 ag. 2016.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. Em CASTRO-GOMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón

(editores) **El Giro Decolonial**. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá, Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, p. 127-168

MARSHALL, T. H. **Ciudadanía y Clase social**. Em MARSHALL, T. H.; BOTTORMORE, Tom. *Ciudadanía y Clase Social*. Alianza Editorial, 1998.

MATT, Finer; ORTA-MARTÍNEZ, Martí. **A second hydrocarbon boom threatens the Peruvian Amazon: trends, projections, and policy Implications**. Environmental Research Letters. IOP Science. V. 5, 2010. Disponible em <<http://iopscience.iop.org/1748-9326/5/1/014012>>. Acceso em: 8 feb. 2015.

MELLA, Romina. **El retorno de los “narcovuelos”**. IDL, Lima, 25 jun, 2013. Disponible em: <<https://idl-reporteros.pe/el-retorno-de-los-%E2%80%98narcovuelos%E2%80%99/>> Acceso em: 12 nov. 2016.

MINISTERIO DE EDUCACIÓN. **Resultados de la Evaluación Censal de Estudiantes 2014: Presentación de resultados**. Lima, 2014.

MIGNOLO, Walter. **Desobediencia epistémica: Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad**. Argentina, Ediciones del SIGNO, 2010.

----- **La idea de América Latina** (la derecha, la izquierda y la opción colonial). Em *Crítica y Emancipación*, Buenos Aires, Año 1, Nº 2, I semestre, 2009, p. 251-276.

MOUFFE, Chantal. **El retorno de lo político: Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical**. Traducción de Marco Aurelio Galmarini, España: PAIDOS, 1999.

ORGANIZACIÓN DE LOS ESTADOS AMERICANOS. **Estudios de Casos de Manejo Ambiental: Desarrollo Integrado de un Área en los Trópicos Húmedos-Selva Central del Perú**. Washington: OEA, 1987

PERU. Ley Nº 27783, del 17 de julio de 2002. Ley de Bases de la Descentralización. En **Compendio de Normas. Descentralización y buen gobierno**. Lima, Defensoría del Pueblo, 2010. p. 30-83.

PERU. Ley Nº 28056, del 7 de agosto de 2003. Ley Marco del Presupuesto Participativo. En **Compendio de Normas. Descentralización y buen gobierno**. Lima, Defensoría del Pueblo, 2010. p. 601-609.

PERU. Ley Nº 27972, del 26 de mayo de 2003. Ley Orgánica de Municipalidades. En **Compendio de Normas. Descentralización y buen gobierno**. Lima, Defensoría del Pueblo, 2010. p. 174-309.

PRATT, Mary Louise. **Apocalipsis en los Andes; zonas de contacto y lucha por el poder interpretativo**. Disponible em: <<http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/Pratt.pdf>> Acceso em: 20 de jun. 2015.

POULANTZAS, Nicos. **Poder político e classes sociais**. Tradução de Francisco Silva, São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora, 1977.

PRODESCENTRALIZACION. **Guía del Presupuesto Participativo basado en Resultados**, Lima, Prodes 2010.

PRUD'HOMME, J. *Consulta popular y democracia directa*. México: Instituto Federal Electoral, 2001.

PUEBLO WAMPIS conforma primer gobierno autónomo indígena del Perú. **Servindi**, 30 nov. 2015. Disponible em:< <http://www.servindi.org/actualidad/144577>> Aceso em: 12 maio 2016.

QUIJANO, Aníbal. Estado-nación, ciudadanía y democracia. Cuestiones abiertas. Em **Aníbal Quijano: Cuestiones y horizontes**. Antología Esencial. Primera Edición, Buenos Aires, CLACSO, 2014, p. 605-624

----- Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. Em Lander, Edgardo (editor) **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales**. Perspectivas latinoamericanas, Argentina, CLACSO, 2000, p. 201-242.

----- Colonialidad y modernidad/racionalidad. **En Perú Indígena**, Lima, Vol. 13(29), Lima, 1992, p. 11-20.

RAWLS, John. Justicia como equidad. **Revista Española de Control Externo**. España, sin datos, p 129-158, sin data, disponible em: <<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/1069286.pdf>>.Aceso em: 12 out. 2016.

RENARD-CASEVITZ, France-Marie. Bibliografía Regional: Los Campa de la Selva Central y Sur del Perú. **Redial**, París, n. 6-7, p. 148-213, 1995-1996.

RIVET, Paul; TASTEVIN, P. Constantine. **Les langues du Purus, Jurua et des regions limitrophes: le group pré-andin**. Em **Antropos**, France, n° 18-19, p. 106-112, 1924.

SAID, Edward. **Orientalismo**. 2ª edição, tradução de Maria Luísa Fuentes. España, DEBOLSILLO, 2008.

----- **Cultura e imperialismo**. Tradução Nora Catell. Terceira Edição, Barcelona, Editorial ANAGRAMA, 2004.

SANTOS-GRANERO, Fernando; BARCLAY, Federica; **Amazonía 1940-1990. El extravío de una ilusión**, 1º ed. Lima: CIAP, CISEPA, 1993.

SANTOS-GRANERO, Fernando; BARCLAY, Federica. **Órdenes y desórdenes en la Selva Central**: Historia y economía de un espacio regional. Lima: IFEA, IEP, FLACSO Ecuador, 1980.

SAUTU, Ruth et al. Manual de metodología. Construcción del marco teórico, formulación de

los objetivo y elección de la metodología. Colección Campus Virtual, CLACSO, Argentina, 2005. Disponible em:
<<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/metodo/RSIntroduccion.pdf>> Acceso em: 20 de fev. 2015

SMITH CHASE, Richard. **The Anuesha People of Central Peru: Their Struggle to Survive**, Copenhagen: IWGIA, 1974. Mimeografiado.

TANAKA, Martín. **Los tres principios de la participación**: involucramiento colectivo, intermediación y pluralismo. Participación popular en las políticas sociales y los grados de complejidad social. Informe final. Lima: IEP, CIES, 2000.

TAYLOR, Charles. *El debate entre Liberales y Comunitarios*. En Revista de Humanidades, España, Nº 2, 1994.

-----**El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”**. Tradução Monica Utrilla, Liliana Andrade, Gerard Vilar. 2ª edición en español. Mexico, Fondo de Cultura Económica, 2009.

TAYLOR, S.; BOGDAN, R. **Introducción a los métodos cualitativos de investigación. La búsqueda de significados**. Traducido por Jorge Piatigosky, PAIDOS, España, 1987.

VARESSE, Stefano. **La sal de los Cerros**. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2006.

VIERIA, M. **La ciudadanía incompleta**: Derechos económicos y sociales en la periferia urbana de Brasil. España, Ediciones Universidad de Salamanca, 2014 (Colección Vítor).

WALZER, Michael. **Las esferas de la justicia**. Una defensa del pluralismo y la igualdad. Primera edición. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

----- La política de la diferencia: estatalidad y tolerancia en un mundo multicultural. Em **ISEGORIA**, España, vol 14, 1996, p. 37-53.

YASHAR, Deborah, **Congesting Citizenship in Latin American**. The rise of indigenous movements and the postliberal challenge. First impressed publication. New York, Cambridge University Press, 2005.

YOUNG, Iris Marion. **Representação política, identidade e minorias**. Em *Lua Nova*, São Paulo, n. 67, 2006, p. 139-190.

----- **La justicia y la política de la diferencia**. Tradução de Silvina Álvarez. España, Ediciones Catedra, Universidad de Valencia, Instituto de la Mujer, 2000.