



## O MUNDO EM TRANSFORMAÇÃO: COSMOPOLÍTICA E DESENVOLVIMENTO ENTRE OS ASHÁNINKA DO RIO ENE, SELVA CENTRAL DO PERU

Pedro Alex Rodrigues Viana (doutorando PPGSA/IFCS/UFRJ -  
pedroalex\_rv@hotmail.com)

**Resumo:** O trabalho propõe apresentar o gradiente de diferença social e as relações assimétricas entre os asháninka (um grupo falante de uma língua da família Arawak) *ene sati*, que vivem nas partes baixas, são agricultores e produtores de cacau, os *kanoja sati*, habitantes das partes altas, onde buscam isolamento para continuar a “viver bem” e as as agencias humanas e não humanas com quem não se pode viver bem. O vale do Ene tem sido palco nos últimos anos de extrema violência, fruto da guerra contra o Sendero Luminoso, o narcotráfico, projetos de desenvolvimento e a exploração de madeira. Para responder a estes problemas, a Comunidade Nativa Cutivireni adotou uma “política externa” de fechamento aos *chori*, colonos andinos, não permitindo a entrada de madeiros e negociando a preservação ambiental com uma ONG do Reino Unido e uma “política interna” de interpretação cosmológica a todos os seus problemas, acusando os *kanoja sati* de bruxaria, ou os *kamari* (espírito dos mortos), ou os *gringos alados*, pelas mortes causadas pelas doenças e desnutrição. Nesse sentido, um dos objetivos principais dessa reflexão consiste em mapear as transformações do mundo vivido Asháninka frente ao contexto de abertura ao desenvolvimento incentivada pelo governo peruano nos últimos anos.

Palavras-Chave: Asháninka; feitiçaria; Vale do Ene; Selva Central; desenvolvimento.

**Abstract:** This work proposes to present the gradient of social difference and the asymmetric relations between the asháninka (a group speaking a language of the Arawak family) *ene sati*, who live in the lower parts, who are farmers and producers of cacao, and the *kanoja sati*, inhabitants of the high parts, where they seek isolation to continue to "live well" and human and non-human agencies with whom one can not live well. In the last years, the valley of the Ene has been the scene of extreme violence, product of the war against the Sendero Luminoso, the drug traffic, development projects and the exploitation of wood. To respond to these problems, the Cutivireni Native Community adopted a "foreign policy" of closing the *chori*, Andean settlers, not allowing the entry of loggers and negotiating environmental preservation with a UK NGO and an "internal politics" of cosmological interpretation to all their problems, accusing the *kanoja sati* of witchcraft, or the *kamari* (spirit of the dead), or the winged *gringos*, by the deaths caused by diseases and malnutrition. In this sense, one of the main objectives of this reflection is to map the transformations of the lived world Asháninka in the context of openness to development encouraged by the Peruvian government in recent years.

Keywords: Asháninka; witchcraft; Valley of the Ene; Central Jungle; development.



## Introdução

O tema a ser abordado nesse artigo é sobre as relações assimétricas asháninka<sup>1</sup>/asháninka e outras formas não-humanas do cosmo. Essas assimetrias são percebidas como materiais e cosmológicas, e acionam alianças e conflitos com seres humanos e não-humanos o que exige uma cosmopolítica (Sztutman 2012, Lima 2011). Quando cheguei no campo<sup>2</sup> me chamou atenção a recorrente acusação de bruxaria entre-si – “*chora osheki matzi*” (têm muitos *brujos*) – e a inexistência de qualquer pessoa que dissesse ser xamã. Como vim a descobrir, existia uma relação entre o excesso da primeira e a inexistência do segundo. Pois se a guerra ameríndia, o motor desses povos (Clastres 2011), não existe mais como antigamente, podemos encontra-la em outro lugar. Minha hipótese é que temos que busca-la no xamanismo: nas acusações de bruxaria e no idioma cosmopolíticos sobre os desequilíbrios do cosmos. O xamanismo de agressão é o lado invisível da “máquina de guerra”<sup>3</sup> ameríndia que, na esteira de Sztutman (2009: 132), “não é o momento da batalha, mas sim, nesses termos, uma disposição a segmentariedade de tipo flexível, à inibição de poderes estáveis”.

Até a década de setenta do século passado todo o território do Ene, na Selva Central peruana, era avassalado pela caça de escravos<sup>4</sup>. Segundo os relatos que gravei, os guerreiros, na maioria das vezes nativos asháninka e matsiguenga, matavam todos os homens adultos e as mulheres mais velhas, levando as crianças e mulheres de meia idade para serem vendidas/trocadas nas feiras de Puerto Ocopa e Atalaya. No começo dos anos setenta, com o declínio desse comércio, se instalou uma missão franciscana

---

<sup>1</sup> Povo falante de uma língua aruaque que habita a região da Selva Central peruana e do estado do Acre, Brasil

<sup>2</sup> Realizei meu trabalho de campo na Comunidade Nativa Cutivireni, rio Ene, Departamento de Junin. Ao todo já permaneci dez meses vivendo entre os asháninka: janeiro a março e setembro a outubro de 2015, fevereiro a junho de 2016.

<sup>3</sup> O conceito de *máquina de guerra* que utilizo é inspirado na noção proposta por Deleuze e Gattari (2012) que consiste num mecanismo que algumas sociedades utilizaram para se manter insubmissa a sociedades estado. Esse conceito surgiu do dialogo dos autores com o antropólogo Pierre Clastres, que foi o primeiro a propor o mesmo sentido – inspirado na intensa belicosidade dos ameríndios

<sup>4</sup> “En enero de 1986 se presentó ante la organización nacional indígena, AIDSESEP, por primera vez, denuncias de indígenas asháninka sobre los malos tratos infringidos por los patronos de Atalaya. A partir de allí AIDSESEP fue organizando una serie de visitas a la zona para documentar cientos de casos similares. El sistema conocido como “enganche” o “habilitación” era una practica generalizada, en el que una deuda con el patron se pagaba con servicios. Así, un pantalón o machete podía equivaler a un año de trabajo. A estos abusos se sumaba el robo de niños, la violación de mujeres, el encierro bajo llave de los indígenas y severos castigos a todo intento de protesta o fuga. Todas estas atrocidades con la aprobación de las autoridades locales” (Garcia Hierro et al 1998: 9). Para um estudo aprofundando sobre o processo de titulação das CC.NN do Ucayali e o escravismo na região ver *ibidem*.



no Vale do Ene, especificamente onde hoje está localizada a Comunidade de Cutivireni.

A missão franciscana construiu a primeira escola bilíngue e reuniu algumas famílias formando o primeiro agrupamento de Cutivireni. Começaram também com a produção incipiente de cacau e um sistema de cooperativa que era administrado pelos padres. Os asháninka lembram com carinho dessa época, abundante e pacífica. No entanto, no começo dos anos oitenta, a paz começa a ruir. Levas de colonos pobres da região serrana de Cusco, Ayacucho, Huancavelica e Huancayo iniciam a colonização dos vales dos rios Ene, Apurímac e Mantaro para produzir coca, que estava em efervescência e alcançava bons preços no comércio.

Os conflitos se agravaram entre os asháninka e os colonos, forçando os primeiros a se organizarem coletivamente para conseguir a titulação de suas terras. Nesse contexto surge a primeira organização política do rio Ene, a OCARE (*Organización Campa Ashaninka del rio Ene*), que tem como base a comunidade evangélica Centro Tsoabeni<sup>5</sup>. Em meados dos anos oitenta, devido à forte pressão dos colonos cocaleiros, Isais Charrete, então presidente da OCARE, permitiu que estes se instalassem na margem esquerda do rio, nas terras que ainda não tinham sido tituladas. Devido a isso, a influência supra-local da OCARE ficou muito reduzida, e seu líder foi acusado pelos próprios asháninka de receber dinheiro dos colonos por essas terras (Zolezzi 2008: 127).

Por volta de 1989, os asháninka começaram a ser pressionados pelos guerrilheiros do Sendero Luminoso, que queriam dominar a produção e comércio da pasta base para financiar a sua guerrilha. Influenciados pelo padre franciscano Mariano Gagnon, os asháninka de Cutivireni não aceitam os guerrilheiros (Gagnon, 2000). Os senderistas invadem a comunidade e assassinam os professores bilíngues, sendo que um deles em especial, Mario Zumaeta, teve uma morte trágica. Foram cortados sua língua e seu pênis, depois foi crucificado e recebeu uma série de facadas, dada por várias pessoas que acompanhavam a execução. Os buracos dos cortes foram preenchidos com pedras, para que seu corpo desaparece no rio Ene (*ibidem*).

A violência fez com que a grande maioria dos Asháninka escapassem para as alturas da cordilheira de Vilcabamba. O padre junto com um grupo de nativos fez um

---

<sup>5</sup> Além da OCARE, o vale do rio Ene têm mais duas organizações que representam comunidades asháninka, a CARE (Central Asháninka Rio Ene) e a FARE (Federación Asháninka Rio Ene), a Comunidade de Cutivireni é representada pela FARE.



aeroporto improvisado na localidade conhecida como Tsibokirato, levando uma parte dos asháninkas para o Urubamba com avião mono-motor. O grupo que permaneceu organizou a resistência sob a liderança de Cesar Bustamente<sup>6</sup>. Apenas em 1992 o exército peruano consegue recuperar Cutivireni, que acabou se transformando numa base para os refugiados das comunidades vizinhas invadidas pelos guerrilheiros. Em 1996 eles conseguem pacificar parcialmente a região, sobretudo com a ajuda do exército asháninka<sup>7</sup>. No entanto, o VRAEM (Vale dos Rios Apurímac, Ene e Mantaro) continua sendo uma das maiores zonas produtoras de coca do mundo e uma dura guerra no combate ao narcotráfico e aos guerrilheiros Senderistas<sup>8</sup>.

A exploração de madeira é incentivada pelo governo peruano como um dos pilares do desenvolvimento do país. A derrubada de árvores dentro de comunidades nativas é liberada e a empreitada é feita através de um comum acordo entre a comunidade e os empresários. Esse tipo de comércio é visto pelos agentes do Estado como uma mão-dupla: ganha-se com a exploração da madeira e, ao mesmo tempo, possibilita-se o “desenvolvimento” das comunidades: estradas, dinheiro e trabalho. Até o começo dos anos 2000, sobretudo pelo conflito com do Sendero Luminoso, o vale do Ene foi esquecido pelos empresários da madeira. No entanto, hoje em dia, das dezessete comunidades asháninka do vale, apenas três não aceitaram vender sua madeira (as vizinhas Cutivireni, Parijaro e Kamantavishi) com a contrapartida de pagamentos da ONG CoolEarth do Reino Unido.

O governo peruano assinou um pacto de cooperação energética com o governo brasileiro, onde iriam ser instaladas na Selva Central várias hidrelétricas com o objetivo de fornecer energia para o Brasil. A principal delas seria construída pela empresa brasileira Odebrecht no rio Ene, cujo cânion é conhecido como Pakitsa Pango, a casa do gavião canibal que segundo a cosmologia asháninka deu origem a

---

<sup>6</sup> Em 2015, quando cheguei a campo, Cesar Bustamante era o chefe da C.N. Depois de ocupar essa posição por dois anos, foi substituído nas novas eleições. No entanto, a família Bustamante é uma das mais influentes do vale do Ene, sobretudo devido a participação de Cesar durante o conflito com o Sendero Luminoso.

<sup>7</sup> “Mientras en Lima se vivían las noticias y los sobresaltos del terror, el pueblo asháninka, antes que ningún otro colectivo civil, organizó sus fuerzas al interior de los bosques y peleó, en beneficio de todos los peruanos, por defender una dignidad, unos derechos y unas tierras que el Perú les había negado por más de un siglo. Fue una iniciativa, al menos en un principio, incómoda par alas fuerzas regulares que habían sido incapaces de lograr en cinco años lo que los *ovayeriite* – el ejército autónomo asháninka – consiguieron al poco tiempo de su organización. Rescatarán miles de asháninka cautivos y recuperaron amplios territorios ocupados por los grupos armados” (García Hierro 1998:16).

<sup>8</sup> “[...] entre los años 2000 y 2006 la superficie cultivada de coca en el VRAE aumentó 72% hasta llegar a alrededor de 16.000 hectáreas, de modo que la producción de cocaína de la región pasó a representar el 58% de la producción total del país (Páez 2007, *apud* Santos-Granero y Barclay 2010: 27).”



diferença de todos os povos a terra (ver o mito adiante). Muitas comunidades asháninka e colonas rio acima seriam inundadas pela barragem, o que gerou uma árdua luta encabeçada pela CARE (Central Asháninka Río Ene) para impossibilitar sua construção, sobretudo na figura da líder dessa organização Ruth Buendia<sup>9</sup>. O medo de ser engolido pela água veio a somar com as várias atrocidades que vinham experienciando desde de o final o século XIX, praticamente sem trégua.

Como resposta a esses vários problemas, que se agravaram sobretudo nos últimos anos, a Comunidade Nativa de Cutivireni preferiu negociar a preservação da sua floresta com a Cool Earth, sediada no Reino unido. Com isso os asháninka evitaram o contato direto com os colonos andinos (ash. *chori*) de forma direta. Através do comitê de alto defesa eles conseguem fazer a proteção armada da comunidade e manter parcialmente em segurança contra o Sendero Luminoso. No entanto, os efeitos da colonização desenfreada e as ameaças do narcotráfico e do projeto de Pakitsapango, surtiram um efeito cósmico na vida asháninka: ausência de xamãs, ou melhor, o medo deles e o desaparecimento da função; acusações bruxaria entre-si; e o medo de gringos tecnológicos que vem roubar os órgãos e fazer a “marca da besta” anunciando o fim dos tempos.

Levando em consideração essa breve história da região, a violência e as mudanças ocorridas nesse grupo, esse trabalho busca através das relações inter-intraétnicas de assimetria entender o porquê a feitiçaria e a crença em seres ambíguos – gringos alados e “seladores” – ganhou vigor nos últimos anos. Para isso começo por fazer um esboço sobre o xamanismo, a cosmologia e a ontologia asháninka, depois irei descrever as relações de assimetrias e a relação entre violência e bruxaria. E por último, pretendo demonstrar como a cosmopolítica asháninka no rio Ene e o idioma da bruxaria são utilizados como uma “invenção” (Wagner 2010) que possibilita a este grupo sua resiliência no “mundo vivido” (Gow 2001).

### ***o xamanismo***

No universo ameríndio o xamã sempre foi visto como uma figura ambígua: o mesmo que cura pode matar. Nos estudos sobre este tema, muitas vezes por ênfase, parece que a prática xamânica tem a *escolha* entre o lado positivo e o lado negativo.

---

<sup>9</sup> Em 2014 Ruth Buendia e CARE ganharam o prêmio Goldman, considerado o Nobel do Meio Ambiente, sobretudo pela sua atuação na interrupção do projeto que visava construir a Hidrelétrica Paktsapango .



Na esteira dos argumentos Whitehead & Wright (2004), essa interpretação tenta purificar a prática, seja por não querer exotizar negativamente os ameríndios, seja pelas expectativas de uma classe ocidental consumidora do xamanismo. A ambiguidade moral do xamã não é um problema de antagonismo da arte. Vários trabalhos que debruçaram sobre este tema apontam que onde há cura, há morte, onde há luz, há trevas<sup>10</sup> – entre os ameríndios essas posições são complementares e não antagônicas (Idem).

O núcleo dessa variação é o mecanismo cosmopolítico a que ela responde – a construção e destruição de corpos individuais e coletivos através de agências humanas e não-humanas que povoam o cosmo. O xamã é o representante da criatividade contra os poderes destrutivos, mas também é ele mesmo detentor desse poder. A figura do *brujo*<sup>11</sup> (em asháninka, *matzi*) não é apenas a representante da face negativa desse xamanismo, mas a sua capacidade – potência – de destruir expressa nesse conceito|posição.

Podemos definir o xamanismo como o conjunto de práticas que visa tanto construir corpos-políticos (fazer parentes) como destruir esses mesmos corpos-políticos (fazer inimigos). A bruxaria e a feitiçaria<sup>12</sup> antes de serem práticas antagônicas são complementares do ofício do xamã. Em vários contextos históricos/políticos distintos o xamanismo negro e as acusações de bruxaria representam “formas de discurso” sobre tensões intercomunidades e interétnico, muitas vezes estruturados sobre o idioma do parentesco (Whitehead and Wright, 2004). Entre os asháninka do Ene não é diferente.

Na cosmopolítica asháninka, o xamanismo é meio pelo qual – mas não apenas – as pessoas desse povo encontram para resignificar a existência nesse contexto de

---

<sup>10</sup> Conferir os vários artigos em Whitehead and Wright (2004).

<sup>11</sup> Utilizarei a tradução dada pelos asháninka para o termo *matzi* como *brujo*, em castelhano. Mantenho o termo *brujo* como um conceito nativo, uma vez que ele aglutina tanto as práticas conscientes como as inconscientes sobre o *dark shamanism*, portanto a utilização da tradução bruxo ou feiticeiro em português me faria recair em um erro.

<sup>12</sup> A definição dada pelo estudo clássico de Evans-Pritchard sobre os Azande diferencia entre bruxaria e feitiçaria, bruxo e feiticeiro: o bruxo era a pessoa que praticava seu ato inconscientemente, carregando essa possibilidade por herança; o feiticeiro, por sua vez, produzia a violência em seus oponentes através da manipulação de ervas e técnicas mágicas, tinha consciência pelo seu ato. Na Amazônia o xamanismo negro engloba os dois aspectos: “sorcerer and witches act with an overt intentionality unlike those thought of as witches among Azande” (ibidem: 3). Entre os Asháninka, como demonstrarei abaixo, as práticas do *matzi* podem ser consciente e inconsciente, portanto, ora ou outra aparecerá a palavra bruxo (ou a prática de bruxaria) e feiticeiro (ou prática de feitiçaria). A tradução nativa dada ao termo é “brujo”, no castelhano local. Santos-Granero (2005) e Serna Salcedo (2011, nota 1) também não fazem diferença entre feitiçaria e bruxaria, uma vez que na cosmologia asháninka encontramos os dois modos, assim como descrito por Evans-Pritchard



violência. Não é estranho que seja justamente através da magia que os asháninka busquem entender as relações de poder e hierarquização que a relação com seres tão diferentes forçou. Por mais que eles tenham mudado desde o começo do contato com seus colonizadores, os últimos anos têm sido de uma violência brutal e aumento na velocidade das mudanças. A resiliência asháninka busca na cosmologia a fonte produtora dos significados do mundo, mesmo que para isso tenham que produzir uma inflexão interna.

Desde o estudo de Evans-Pritchard sobre a bruxaria Azande, sabemos que para entender esse fenômeno temos que recorrer a uma teoria dos sentimentos e ações: “[N]a verdade, os Azande experimentam sentimentos, mais que ideias, sobre a bruxaria, pois seus conceitos intelectuais sobre ela são fracos, e eles sabem mais o que fazer quando atacados por ela que como explicá-la. A resposta é a ação, e não análise” (2005: 60-61). Como poderíamos conectar ação e análise? Uma resposta a essa questão está no uso dos conceitos de “agência xamânica” (Sztutman 2006b) e “cosmopolítica” (Sztutman 2012, Lima 2011).

Concordo com Whitehead and White (2004) que através do xamanismo podemos observar as práticas de destruição, sobretudo aquelas causadas pela colonização. No entanto, como já sugeriu Sztutman (2006b), reduzir a feitiçaria e a bruxaria a uma resposta a colonização, seria diminuir a capacidade criativa que essa prática tem na constituição da socialidade do grupo. A feitiçaria, menos que um lado negativo do xamanismo, é uma “agência xamânica”: “uma capacidade de agir derivada de relações estabelecidas com agentes humanos e não-humanos” (*ibidem*: 4). É devido a desagregação produzida por ela, através de relações com o mundo invisível, que é possível reestruturar as relações visíveis da sociabilidade e socialidade. Para falar com as palavras de Pierre Clatres (2011), a bruxaria é a força centrífuga que move a socialidade asháninka a se faccionalizar, fazendo que num segundo momento use forças centrípetas para se reorganizar novamente. Essa dinâmica de funcionamento em perpétuo desequilíbrio (Lévi-Strauss 1993a) é o que garante a resiliência a essa sociocosmologia. O xamã-*bruj*o é dado, o xamã-curador é que deve ser construído *pe*lo e *para* grupo.

Ambas as práticas – cura ou agressão – são *o xamanismo asháninka*. Creio que o termo “dark shamanism” cunhado por Whitehead And White (2004) nos ajuda a entender as práticas asháninka justamente por que o xamanismo de agressão é um xamanismo voltado para o lado negro e sombrio do cosmo, o mundo dos *kamari*,



enquanto o xamanismo de cura, é um xamanismo voltado para os espíritos translúcidos e coberto por desenhos, os *maninkari*. Para aprofundar na análise, apresentarei alguns apontamentos sobre a cosmologia, o ser e o “viver bem”, *kametsa asaiki*.

**- kametsa asaiki, “viver bem”: notas sobre a cosmologia e o Ser –**

O cosmos Asháninka é pensado em três patamares sobrepostos. O patamar superior é chamado de *Inkinte*, que corresponde ao céu e às nuvens, é habitado por bons espíritos (*amachengas*) que são divididos em duas classes os *maninkaris* (espíritos translúcidos que vivem nos cumes das montanhas, também conhecidos como *otishi sati*, donos dos cumes) e *tasorentsi* (raiz *tasonk*, assoprar (Weiss 1975: 266) que eles traduzem por Deus ou Jesus, mas que podemos remeter ao mito do sopro inicial que deu origem as transformações do cosmos). Os bons espíritos vivem numa comunidade celeste, bebendo *piarentse* (cerveja de mandioca), que do ponto de vista dos asháninka é sangue. Os *amachenga* são uma espécie de espírito guerreiro-xamã: com suas flechas (os raios das tempestades) eles matam os maus espíritos, e os xamãs quando ingerem *kamarampi* (ayahuasca) vão visitá-los para adquirir sua sabedoria. A lua (*kashiri*), o sol (*katsirinkaiteri*) e as estrelas (*impokiro*) completam os habitantes do céu e são pessoas. *Kashiri* é um ser canibal que se alimenta da carne dos mortos e foi quem ensinou a agricultura da mandioca. *Katsirinkaiteri*, o sol, é filho da lua. *Impokiro*, as estrelas, são Asháninka que tiveram uma morte normal, conseguiram se transformar em *amachenga* e subiram ao céu, através de um longo caminho por *otishi* (as montanhas). A grande característica do patamar superior é que os seres que lá vivem têm abundância de carne, não fazem sexo, sabem compartilhar, não existe doenças, nem violência e são imortais.

Abaixo de *Inkinte* está localizado *Kipatsi*, a terra em que os Asháninka vivem. Esse patamar é habitado por seres mortais, que lutam a todo instante para manter sua vida. Todos os animais e as florestas pertencem a *sashinte*, uma espécie de dono dos donos dos animais e da floresta, uma vez que cada espécie de animal e de planta tem seu próprio dono. Entre os donos das espécies podemos destacar *kapashisati*, que são pessoas invisíveis que vivem nos palmitais (palmeira *kiri*, *Bactris Garipaes*). Esses espíritos não são perigosos, mas exigem respeito aos seus domínios, quando desrespeitados desaparecem com a caça ou apagam a luz da floresta para que a pessoa





fique perdida. O patamar *Kipatsi* não está isolado dos outros, ele é conectado a *Inkite* através dos cumes das montanhas e alguns buracos permitem a ligação entre *Kipatsi* e *Sharinkabeni*, o patamar inferior, possibilitando que os *kamari* venham roubar a alma das pessoas vivas.

Os *kamari* são os habitantes de *Sharinkabeni*. A tradução dada pelos nativos para *kamari* é espírito de morto ou diabo<sup>13</sup>. Segundo os asháninka, dependendo do comportamento moral e da forma como uma pessoa morre, sua alma ganha destinos diferentes. Se a pessoa respeitou as interdições sexuais, tomou *kamarampi* (*banisteripsis caapi*) e conseguiu conversar com os *amachenga*, ela pode conseguir encontrar o caminho em *otishi* (montanhas) para chegar ao céu e se transformar em *impokiro* (estrela) e viver entre os *amachenga*. Caso a pessoa tenha sido assassinada, morta por feitiçaria ou por ataque de *kamari*, ela vai viver na aldeia dos *kamari*. Em *Sharinkabeni* a vida é como a dos asháninka: eles têm chefe e bebem *piarentse* (cerveja de mandioca), no entanto a aldeia é iluminada por luz elétrica. Os *kamari* são pessoas mortas que acreditam que ainda estão vivas, subindo a *kipatsi* para roubar a alma de seus parentes. Se uma pessoa foi *ovayeri* (guerreiro/matador) enquanto estava viva, quando morrer vai querer continuar a matar, o que pode ser comprovado quando uma pessoa está doente e são encontrados dentro da panela de vaporização pedaços de madeira, que do ponto de vista dos *kamari* são flechas.

*Kaminte*, um ser metade veado metade gente, que anda nos bosques, também é *kamari*, assim como os animais que são mortos e não tem gordura e a coruja que vive próxima às aldeias. Apesar dos *kamari* compartilharem certos aspectos socioculturais com os asháninka, a vida nas aldeias dos *kamari* é caracterizada pela violência, morte, doenças, incesto e mesquinaria.

Falar que os Asháninka são perspectivistas é truísmo, uma vez que os materiais sobre a região subandina foram amplamente utilizados por Viveiros de Castro (1996) na formulação da teoria. Precisamos nos atentar, no entanto, para a especificidade do perspectivismo asháninka. Ao invés do problema ontológico da humanidade estar presente na relação homens e animais, entre os asháninka encontramos sua correspondente entre homens e espíritos (entre os Araweté do médio Xingu, podemos encontrar algo parecido (Viveiros de Castro 1986)). O risco da “conversão ontológica” é expresso através do idioma da conduta moral, dando grande

---

<sup>13</sup> A tradução de *kamari* como diabo se refere mais ao aspecto mal desse ser do que o diabo cristão, especificamente.



rendimento a categorias como bem e mal, e certo e errado. A vida diária é construída através da oposição alto/baixo expresso no ideal do *kametsa asaike*, viver bem: o idealismo asháninka afirma que quem sabe viver são os *maninkari* e seus modos que são “imitados” na moralidade do convívio diário. Como vimos, o bem e o mal estão distribuídos através de um eixo vertical no cosmo, fazendo com que o bem absoluto se encontre em *Inkite* e o mal absoluto em *Sharinkabeni*. *Kipatsi*, que está no meio, é atravessado por essas categorias na horizontal, fazendo com que tudo que está nesse patamar possa ser bem ou mal, alternativamente ou ao mesmo tempo.

O etnônimo asháninka deriva da junção do pronome de primeira pessoa do plural inclusivo ‘a’ mais a raiz ‘*shaninka*’ que significa “nós parentes” (Zollezi, 1994: 49); ele é relacional podendo significar os parentes de ego, como também todos os índios em relação aos brancos e os andinos, dependendo do contexto em que for usado. Ser asháninka não é uma substância nem um tipo de sentimento de “nação” específica, mas um etnônimo relacional que sempre dependerá da posição do falante e de atributos de humanidade<sup>14</sup>.

A despeito deste termo, tem outro que é utilizado para pensar as pessoas, ou melhor, seres humanos verdadeiros – *atziri* (Hvalkof & Veber, 2005: 247). Dentro desta categoria estão incluídos os asháninka e os ashéninkas, mas podem ser agregados outros grupos indígenas (piro, matsiguenga, conibo), inclusive, devido ao papel que as organizações indígenas têm hoje na política, este termo pode abarcar todos os indígenas amazônicos frente a outros povos (Ibidem: 248).

O termo *nosháninka* (‘no’ primeira pessoa do singular mais a raiz *sháninka* ‘parentes’), ‘meus parentes’, é utilizado para designar todo sujeito que tem laços de parentesco próximos, seja de consanguinidade ou de afinidade (Zolezzi, 1994: 89). Para Zolezzi, esse termo está em oposição ao etnônimo *asháninka*, pois este etnônimo teria capacidade de abarcar todo o grupo étnico; e *nosháninka* se referiria, exclusivamente, à parentela egocentrada e cognática de um indivíduo. Entretanto, menos que uma oposição entre os termos, eles se referem a dois níveis distintos da socialidade: *nosháninka* é o termo de relação que corresponde ao nível da cognação

---

<sup>14</sup> Falando sobre os Ashéninka do Gran Pajonal, Hvalkof & Veber nos dão uma boa indicação de como este termo relacional é usado como referencial: En la medida que el término ashéninka se utiliza como denominación de una categoría étnica, hace referencia a un “nosotros” social, una comunidade moral orientada más bien en torno de valores comunes que una comunidade externa basada en una coincidencia de intereses de cara al otro, un grupo externo o un estado incorporador (2005: 159).



enquanto Asháninka pode ser usado de forma genérica para incluir um conjunto de grupos – aparentados cosmologicamente – reconhecidos como parentes, que tem a mesma história mítica, frutos da saga dos demiurgos.

No Ene, eles se definem como *ashaninka sanori*, que significa “asháninka de verdade”, frente aos outros povos Asháninka que vivem no vale do rio Urubamba, Tambo, Perené e Gran Pajonal (cabe notar que eles não sabiam da existência de asháninka no Brasil). Eles consideram os seres verdadeiros aqueles que falam a mesma língua, comem juntos, compartilham uma mesma história e, sobretudo, sabem dividir a comida. O conceito *ashaninka sanori* está em oposição ao conceito *mashitsari*, que significa mesquinho. Eles sempre fazem questão de marcar que a grande diferença deles para os *chori* (andinos) e os brancos em geral (*wiracocha* e *kirinko*) é o fato desses comerem sozinhos, serem mesquinhos e não compartilharem sua comida (assim como vivem os *kamari*?).

Se transformar em verdadeiro *asháninka sanori*, ‘verdadeiro asháninka’, condensa num determinado número de práticas que faz parte do “viver bem”, *kametsa asaike*. Esta filosofia enfatiza que uma vida boa é aquela que se vive tranquilo com seus parentes, saber receber, compartilhar e visitar, e respeitar as regras de controle moral – a forma como os *maninkari* vivem nos cumes das montanhas. Foi-me dito que os desenhos que as mulheres pintam em seus rostos e que fazem parte do repertório utilizado na arte são os desenhos de *maninkari*. Ao tomar o *kamarampi* (*banisteripisis caapi*) a pessoa consegue visitar esses seres que são translúcidos e recobertos por motivos gráficos. Para os asháninka, utilizar os desenhos dos *maninkaris* serve tanto para se assemelhar com os bons espíritos, como para se diferenciarem dos *kamaris*, espíritos negros e sem desenhos. O *ashaninkasanori* é o devir-*maninkari* e a negação do *kamari*.

Hoje em dia, para os povos que vivem próximo ao rio, poderíamos agregar a estas regras “ser civilizado” que consiste em frequentar escolas, para não ser mais enganado, ter acesso às mercadorias dos brancos, ter acesso a medicamentos e ter representatividade política. Portanto, de uma forma geral, *ser asháninka* não expressa uma teoria da identidade que encerra a socialidade sobre ela mesma, negando a alteridade como parte do Eu; mas abre a socialidade para o exterior; mostra que a relação com a alteridade é necessária para continuar a se reinventar. Podemos dizer que a aculturação, enquanto transformação a serviço de um constante reinventar de si e da diferença é a regra neste sistema *transformativo*, não sendo pensada por eles



próprios como algo degenerativo de um *estado de pureza da verdadeira tradição asháninka*.

### ***o matzi***

A *brujeria* entre os asháninka foi relatada desde o começo da colonização (ex, San Antonio 1975, *apud* Santos-Granero 2005: 52)<sup>15</sup>. As agressões mágicas são percebidas como doenças, enviadas tanto por humanos como por agentes não humanos. Alguns insetos são denominados *matzi* (brujo) como as formigas, as abelhas e o grilo. Eles enfeitiçam as pessoas enterrando restos de comidas, cabelo, pelos do corpo, unhas, fezes, sangue e sêmen. Os asháninka afirmam que esses insetos poderiam agir como *brujos* por si só, ou podem ser *matzi* que se transformaram neles. É de se notar que tanto as formigas como as abelhas são insetos com comportamento social, vivem em comunidades e fazem suas “casas” dentro de buracos, seja dentro de uma árvore, ou embaixo da terra; devo lembrar que o mesmo é dito sobre os *kamari* que vivem dentro de buracos que dão acesso aos patamares subterrâneos.

Nancy, uma jovem que ainda não completou vinte anos, estava doente com diarreia e anemia, como diagnosticado no posto de saúde. Seu marido, Oscar, estava hospedado na casa de Alex, seu *ayompari*<sup>16</sup>, para trabalhar limpando a roça nova de cacau em troca de dinheiro. Segundo ele, o que estava causando a doença de sua esposa eram as formigas que viviam na roça de Alex, afinal, ele estava destruindo a casa delas. Pela manhã, ao invés de ir trabalhar, munido de veneno, ele saiu para acabar com todas que encontrasse tentando pôr fim ao infortúnio da sua esposa.

---

<sup>15</sup> Como nos lembra Serna Salcedo (2011), os padres não faziam diferença entre *brujeria* e xamanismo. Apesar de haver relatos desde o começo da colonização sobre a *brujeria*, a prática mais destrutiva que levou, inclusive, ao assassinato de crianças asháninka, apenas começou aparecer nos informativos franciscanos e adventistas apenas no final do século XIX, justo quando se inicia a exploração do ciclo da borracha. Sobre a visão dos Adventistas e uma análise histórica do aparecimento da bruxaria nessas fontes, conferir Serna Salcedo (idem).

<sup>16</sup> *Ayompari* é a rede de relacionamentos que os homens adultos estabelecem com os outros que estão fora do seu círculo de parentes, são os parceiros de troca comerciais: “No pertenece a mi familia, ni a mi sistema de parentesco, puedo no conocerlo, pero habla mi idioma, es un ashaninka” (Varese, 1973: 88). No geral, o termo faz referência a relações de amizade formais com sujeitos que se trocam produtos, como principal referência ao comércio intraétnico. Segundo Hvalkof & Veber, “[E]s un término amistoso que hace referencia a una persona que, sin ser pariente, debe ser respetada y tratada como un visitante importante del hogar cuando llega de visita” (2005: 228). A etimologia do termo deriva da palavra espanhola “compadre”, que no quéchua se transformou em *cumpari* e foi adaptada foneticamente para o asháninka, se transformando na palavra *ayompari* (primeira e terceira pessoa do plural), “nosso amigo”, ou *niompari* (primeira pessoa do singular masculino), “meu amigo” (Büttner, 1987, *apud*, Hvalkof & Veber, 2005: 228).



Igualmente, um ano depois, observei algo parecido na casa de Alex. Bethy e seu filho pequeno, Avireri, estavam gripados a vários dias. O mais impressionante não era a gripe em si, mas o fato de seu filho estar chorando muito pela noite, que era raro uma vez que Avireri sempre foi um bebê calmo. Pela manhã, Bethy levantou e começou a limpar compulsivamente o terreiro de sua casa. Onde encontrava um buraco colocava veneno para matar as formigas, pois elas estavam enfeitiçando Bethy e seu filho.

Quando fui visitar o anexo Tarobeni, um dos anexos mais isolados da comunidade, me chamou atenção outro episódio envolvendo insetos e magia. Estava eu, Alex e Shabori (ashéninka do Perené que trabalha como técnico de café para a ONG Cool Earth). A visita era parte do circuito de capacitação técnica de produção de café que Alex e Shabori fazem mensalmente. Quando chegamos, havia um senhor que estava muito pálido, estirado ao sol com frio.

Fizemos a reunião normalmente, que sempre é acompanhada de uma visita a roça dos produtores para observarem como anda o desenvolvimento das plantas café recém instaladas. No entanto, esse dia os produtores não quiseram nos acompanhar, pois tinham um trabalho coletivo a fazer. Ficou acordado que o chefe iria conosco e o outro grupo saiu em outra direção. Passado algum tempo, começamos a escutar o barulho de machadadas e o estrondo de árvores caindo na floresta. Perguntamos ao chefe o que estava acontecendo, ele nos informou que estavam derrubando as árvores pois as abelhas estavam enfeitiçando o senhor que estava doente. Depois de derrubarem colocaram fogo no tronco. Um dia depois o senhor morreu.

Por que os animais, insetos e pessoas fazem bruxaria? Pode-se tornar bruxo de várias formas. Acredita-se que durante o sonho a criança é visitada por um espírito *brujo* que começa a ensinar a ela as técnicas de magia (conf. Weiss, 1975: 292-293). Desde de muito novos os pais sempre estão atentos ao comportamento dos filhos para observarem se eles estão apresentando sinais de serem *brujos*. Os principais indícios são a desobediência, mal comportamento e serem introspectivos<sup>17</sup>. Percebendo esses sinais, os pais começam o tratamento. Pela manhã não era raro escutar o choro frenético e descontrolado de uma criança. Os pais estavam dando sumo de tabaco para fazer a criança vomitar e expelir as impurezas, e assim expurgar esses comportamentos. Normalmente os Asháninka nunca usam a violência para educar

---

<sup>17</sup> Santos-Granero (2005: 49) nos diz que entre os yaneshá o comportamento anti-social também é índice de bruxaria.



seus filhos. Eles apenas advertem, mas também esperam que sua intervenção seja levada a sério – a obediência aos pais é fundamental.

A pessoa pode se tornar *brujo* por ela mesma, sobretudo por sentir inveja e ciúmes. Eles começam a perceber isso quando essa mesma pessoa tem carne, ou comida, e não compartilha com as pessoas que deveria, ou sentem inveja das pessoas que possuem mais que elas. Podemos observar na fala dos interlocutores essa conexão:

“Antigamente era melhor que agora. Agora tem rancor, tem ódio, tem bruxaria, antes não havia. Matava um animal, chamava o vizinho e compartilhava a carne. E agora, quando matam um animal, fica dentro da sua casa comendo sozinho, isso que acontece agora”. (senhor<sup>18</sup>, Cutivireni)

Te enfeitam por inveja. Quando você não convida a comida, não sabe compartilhar, é um *mashitsari* (port. mesquinho, esp. tacanho), come sozinho. O *brujo* faz feitiço para ele. Quando vai na sua casa fica olhando, boa casa, boa comida, e fica com inveja. Também quando tem bastante cacau, ele olha, e faz *brujeria*”. (homem, Pajonal)

“Quando compramos viveres, comida, carne, aí eles estão vendo e ficam com inveja. Acontece isso. Aí vaporizamos e sai na vaporização papel de chiclete, palito de pirulito”. (homem, Pamakiari)

A carne de caça e a comida, segundo as regras de comensalidade asháninka, devem ser compartilhadas. Se algum animal foi abatido, os pedaços de carne logo são distribuídos entre os vizinhos que tem laços de parentesco próximo. Quando se chega de visita a casa de uma pessoa, por etiqueta ela deve servir a melhor comida que tem na sua casa. Qualquer ação fora dessas regras da comensalidade é entendido como um comportamento anti-social que é interpretado como *brujeria*. A escassez da carne, e a diferença social interna cada vez mais crescente contribuem tanto para a pessoa querer comer sozinho, quando a sentir inveja.

### ***chora osheki matzi***

A *brujeria*, muitas vezes, também aparece como uma forma de expressão de hostilidade entre afins em potenciais. Durante os três primeiros meses que estive no

---

<sup>18</sup> Não utilizarei o nome das pessoas que estão nessas falas por questões de privacidade e descrição dos interlocutores.



campo acompanhei uma série de assembleias comunais onde um homem de idade adulta, líder do anexo, acusava de bruxaria, formalmente, um jovem por sua doença. Há cinco anos ele sofria de fortes dores no estômago e foi diagnosticado pelos agentes do posto de saúde com gastrite e anemia. Recusando o tratamento convencional ao seu problema buscou um xamã fora da comunidade. O xamã encontrou uma bituca de cigarro e diagnosticou seu infortúnio como feitiçaria. Houve um episódio que fazia esse homem ter certeza quem era o agente de sua doença: um jovem que pediu para casar com sua filha e ele recusou como genro. Apesar do jovem ter a posição de parentesco que o tornava casável com a garota, o fato de ter abandonado sua primeira esposa fez com que o homem não aceitasse o casamento. Se alguém o estava enfeitiçando, só poderia ser esse jovem, pois tinha raiva pela rejeição.

Nas primeiras reuniões o jovem não estava presente, sendo defendido por seus irmãos. Quando participou da reunião negou todas as acusações e devido a melhora significativa na saúde do acusador o assunto foi encerrado. É de se notar que o acusado, apesar de alguns de seus irmãos residirem no anexo, é um *kanoja sati*<sup>19</sup>.

É notório que certas tradições xamânicas são mais conservadas pelos *kanoja* do que pelos que vivem abaixo. O xamanismo asháninka está relacionado com a caça, adivinhar infortúnios e receber motivos gráficos dos *maninkari* para se pintarem e reproduzirem na confecção da arte tecelagem na decoração do *tsarato* (bolsa de algodão que todos os homens carregam). São três os principais alucinógenos consumidos pelos asháninka, em ordem dos mais utilizados: *kamarampi* (*banisteriopsis caapi*); *kabiniri* (planta desconhecida); e *saro* (*toé*, datura). Segundo os asháninka, ao ingerir essas plantas a pessoa é capaz de se comunicar com os bons espíritos *amachenga*, que vivem/donos nos/dos cumes das montanhas (*otishi sati*), conversar com os donos dos animais para pedir carne e, também, descobrir a razão dos infortúnios – sobretudo quem é o *brujo* que está agredindo a pessoa ou seus parentes. Mas também, durante as viagens oníricas, o xamã pode se encontrar com maus espíritos e acabar se convertendo em um deles. *Oshirenke kamarampi*

---

<sup>19</sup> *Kanoja Sati*, tradução literal “os que vivem nas partes altas”, é o nome dado aos Asháninka que vivem nas alturas da Cordilheira de Vilcabamba, rio Ene, Selva Central do Peru. Essa cordilheira foi historicamente o refugio deste povo para escapar da caça de escravos e da guerra contra o Sendero Luminoso. Em contraposição aos *kanoja sati* estão os *ene sati*, ou *tampo sati*, as pessoas que vivem perto do rio Ene, ou rio grande (*tampo* = rio grande). A princípio, a diferença se demonstra do ponto vista geográfico demarcando as pessoas que vivem em determinados lugares, no entanto, *kanoja sati* e *ene sati* dizem mais a respeito da sociologia e da cosmologia do que propriamente da geografia em si – a geografia que obedece a uma interpretação sociocosmológica.



(visões/embriagues de ayahuasca) é um estado muito perigoso, pode ser tanto usado para bem quanto para o mal, como foi explicado nesta parte do relato contado por Helcio, asháninka que foi treinado por seu avô para ser *sheripiari*:

*Olha, quando você quer ser sheripiari, não pode se equivocar de caminho, vai aparecer espíritos maus, e você tem que chegar até o lugar onde vai estar seguro. Não virar em um caminho para a direita. Vem o espírito mal e te puxa, aí não tem mais volta. Vai ser sheripiari, mas do mal, brujo. Eles se transformam em onça, veado, conhecem os animais. Eles se apresentam e dizem, vem por aqui, somos bons, mas não, não são. Você só deve ir por onde o seu mestre te ensinou. Os bons espíritos são os espíritos de Deus. (Helcio, professor Tinkareni)*

O especialista xamã na língua asháninka é conhecido como *sheripiari*, literalmente o que chupa tabaco. Antigamente os *sheripiari* eram muito requisitados para curar através da sucção de objetos patogênicos e para descobrir quem estava causando o mal. Hoje em dia ninguém se diz *sheripiari* na comunidade, apesar de muitas pessoas conhecerem e preparem o *kamarampi*. Quando falam que alguém é *sheripiari* estão acusando a pessoa de *brujeria*: “Aqui não tem mais *sheripiari*. Na verdade tem um sim, mas vive bem longe, ele conversa com o diabo”, junto com a contrapartida, “*chora osheki matzi*” (têm muitos bruxos).

As doenças são diagnosticadas, majoritariamente, pelas *shimpokantantantsiro* (vaporizadora). Essa especialista adquire seu conhecimento através de uma mulher mais velha, geralmente parente, que ensina a técnica da vaporização e o conhecimento de *ivenkis*, plantas que curam. Ela têm que respeitar dietas, evitar relações sexuais durante o aprendizado, como a iniciação xamânica (cf, CARE – Cuaderno Salud). A vaporização, *tsunkarentsi*, consiste em esquentar pedras na fogueira, que serão colocadas dentro de uma panela com água e folhas. Enquanto vapor sobe por dentro do *kitarentsi* (cushma), esquentando o corpo, o paciente deve esfregar a parte dolorida para expelir o infortúnio. Terminada a sessão, a vaporizadora despeja o conteúdo da panela no chão e busca entre as folhas algum objeto patológico que pode ser interpretado como índice da doença. À guisa de exemplos: se encontra pedaços de madeira, folhas pequenas, ou mesmo troços de mandioca, a acusação recai como *kamari*; se encontra pedaço de plástico, chiclete, papel de bala ou bituca de cigarro, indubitavelmente é *matzi*. As vaporizadoras não tem autoridade para acusar e seu método também não indica quem pode ser o bruxo. Apenas descobre o *que* aflige e não *quem* está afligindo.





Em 2014, como me foi contado, uma grande epidemia de gripe atingiu toda a comunidade nas partes baixas e muitas crianças estavam morrendo. Os asháninka estavam desesperados, o clima estava tenso. Três senhores que viviam em anexos afastados, *kanoja sati*, foram especulados como possíveis mandantes da epidemia. Um desses senhores disse que havia sonhado (*mishirontsi*) que o *sheripiari* responsável pela epidemia era outro senhor que vivia mais afastados de todos eles, fora dos limites da comunidade. As lideranças mandaram uma comissão traze-lo, e se o caso não fosse esclarecido ele seria morto. Ele compareceu a reunião, apesar de sua idade avançada, e desmentiu, negando ser *matzi*. Perguntei as pessoas o porquê dele ser suspeito de *brujeria*? Eles me responderam “ele tem poucos bens, quando vem nos visitar ficam vendo nossos painéis solares, nossas camisas boas e tem inveja”.

Esse senhor vive afastado, apenas com seus parentes. Não quis ir viver nas partes baixas, com acesso a escola e ao comércio da beira do rio. Quando o visitei, perguntei porque dessa escolha e ele me respondeu, “*Hectariato chora nampitsi, chora osheki poshiniriki*” (em Hectariato têm espaço, têm muita carne de caça). Sua escolha de vida é vista pelos seus parentes como “incivilizada”, “vive como nossos avós” ele é um *kanoja sati*. Devido a isso é reputado ser um grande conhecedor das tradições asháninka, como cantos, mitos e os alucinógenos – o que deixa a suspeita de ser um *matzi* em potencial.

Os dois casos de bruxaria que descrevi são apenas alguns exemplos de como a violência invisível se manifesta nessa comunidade. As acusações sempre seguem um gradiente de alteridade, que vai do começo das partes baixas as partes altas, sendo os das partes altas, por guardarem as tradições oníricas e recusarem a viver juntos, serem considerados *incivilizados*, sem bens, logo, invejosos. Não obstante, devo pontuar que a bruxaria não se resume apenas às acusações contra os *kanoja*, ela é um fenômeno mais complexo<sup>20</sup>. Usar esses exemplos foi uma estratégia analítica para entender sua dinâmica e não esgotar todas as suas possibilidades.

Posso afirmar que, do ponto de vista da sua lógica de funcionamento, a *brujeria* é resultado da inveja, ciúmes e raiva; muitas vezes relacionadas aos bens de consumo como propulsores desses sentimentos. Ela é uma resposta cosmopolítica ao

---

<sup>20</sup> A maioria dos autores que escreveram sobre a bruxaria asháninka (Weiss, 1975; Bodley 1973; Santos-Granero 2005. Serna Salcedo 2011) concordam que as acusações sempre recaem sob membros desprotegidos do grupo: crianças órfãs, viúvas, pessoas com poucos parentes. Acredito, devido a isso, que o fato dos *kanoja sati* serem acusados, o mais recorrente na comunidade de Cutivireni, é justamente pela pouca participação destes na organização política da comunidade e assim contar com uma rede de alianças e proteção menor que os *ene sati*.



problema da diferenciação interna que acontece hoje, onde uns têm mais acesso aos bens de consumo do que outros<sup>21</sup>.

### *gringos alados e “el selador”*

Os relatos sobre gringos alados começaram a surgir no imaginário e repertório cosmológico dos povos da Selva Central devido ao aumento dos projetos de desenvolvimento incentivados pelo governo peruano nos últimos anos: estradas; o loteamento do território para empresas petroleiras; hidrelétricas; extração de madeira; narcotráfico; projetos assistencialistas. Esses temores se manifestam na crença de gringos dotados de poderes tecnológicos, como asas e armaduras blindadas, que extraem órgãos de crianças deixando dinheiro no lugar, e na imagem do “el selador”, um ser que tatua no corpo da vítima a “marca da besta” (Santos-Granero y Barclay 2010: 24).

Essas figuras de brancos predadores que buscam substâncias corporais indígenas não é nova na literatura peruana. Na década de oitenta, com os projetos de desenvolvimento propostos pelo presidente Fernando Belaunde, as crenças no “pishitaco” e “pelacara” era comuns em comunidades amazônicas (Ibidem: 25). Segundo Santos-Granero & Barclay, a grande diferença desse passado não muito distante e a dos gringos alados de hoje, é a crença nativa de que o estado peruano, com a ajuda de gringos superpoderosos, quer destruir de vez os indígenas (ibidem:26).

Um dos principais projetos de desenvolvimento na Selva Centra era a construção da Hidrelétrica Pakitsapango, pela construtora brasileira Odebrecht, que ameaçava inundar o território de mais de dez comunidades nativas, treze centros povoados, totalizando um perda de 33.000 hectares de território Asháninka. Nesse contexto, várias aparições desses gringos alados foram registradas na comunidade nativa Cutivireni.

Segundo me contou Alex, seu cunhado Pacífico, estava dormindo embaixo do seu mosquiteiro, com sua esposa e sua filha. O vulto chegou pela noite, colocou a

---

<sup>21</sup> Especificamente analisando os casos de feitiçaria infantil entre os aruaques subandinos, Santos – Granero (2005) imputa o surgimento dessa prática por um comportamento mimético falido: a bricolagem entre o mito de São Crisóvão cristão e mitologia nativa. A interpretação desse autor merecia um investimento especial na análise, o que não tenho tempo nem espaço para fazer no âmbito desse ensaio. No entanto, concordo com Santos-Granero quanto aos contextos em que essas práticas surgem de crise social, marcada pela pressão externa, a violência, a mobilidade forçada, epidemias e, mais recentemente, os projetos de desenvolvimento na Selva Central e regiões da Amazônia peruana.



mão por baixo do mosquiteiro e tentou pegar sua filha. No entanto, se confundiu e puxou a perna de Pacífico, que mais forte conseguiu se libertar. Assustado, o captor tentou fugir. Pacífico gritou chamando os rondeiros<sup>22</sup>, que conseguiram cerca-lo, próxima a casa de Alex, a poucos metros da casa de Pacífico. Disparam várias vezes contra o ser, mas as balas não perfuravam seu corpo. O gringo acionou suas asas e conseguiu fugir voando.

Santos-Granero y Barclay (2010) também nos contam sobre um personagem conhecido com “el selador”, um ser que marca a vítima com o símbolo do diabo, “marca de la bestia”: “Una vez cerca de ellos, sella a sus víctimas en la muñeca con un código de barras o con el número 666” (ibidem: 37). Aconteceu um incidente como esse durante meu trabalho de campo. Depois de um mês de permanência na comunidade de Cutivireni, consegui convencer meu anfitrião Alex a me levar para conhecer a comunidade de Parijaro, que fica um dia de caminhada montanha acima. Alex nunca tinha ido na comunidade, mas tem uma tia que mora lá, o que incentivou a oportunidade de visitá-la e caçar, pois todos comentam que lá há mais caça que nas partes baixas. Um dia antes de partimos, Alex chamou pelo rádio a comunidade de Parijaro e avisou que iríamos.

Parijaro foi uma das comunidades mais afetadas pela guerra, onde todas as famílias tem pelo menos um membro assassinado durante o conflito. Devido a isso escolheu permanecer afastada da beira do rio para evitar problemas com colonos e forasteiros.

Depois de uma longa caminhada, chegamos a comunidade e fomos recebidos razoavelmente bem na primeira casa: nos ofereceram *piarentse* e carne de caça. Seguimos para a casa da tia de Alex e começamos a preparar comida. No final da tarde o chefe da comunidade chegou armado, com mais duas pessoas, visivelmente irritado. Disse que eu deveria me apresentar no dia seguinte numa reunião para a comunidade e explicar o motivo de estar ali. Percebi tensão no olhar de Alex também. Pela noite, o tio de Alex, que estava nos recebendo muito bem em sua casa, começou a fazer uma grande fogueira e jogar folha verde para fazer fumaça, duas corujas cantavam na floresta silenciosa não muito longe. A fumaça era para espantar as corujas, que são *kamari*, pois tinha morrido um garoto recém nascido, todos estavam

---

<sup>22</sup> “Rondeiros” é o nome dado aos asháninka que fazem parte do “comite de alto defensa” da comunidade. Eles são legalmente inscritos junto as forças armadas peruanas, são eleitos a cada dois anos, e recebem escopetas calibre 12 registrada no exército para utilizar na proteção.



apreensivos e sua filha pequena estava com febre.

Logo pela manhã, o chefe chegou com os mesmos dois homens armados na casa do tio de Alex para irmos juntos para a reunião. Estávamos bebendo *piarentse* e comendo um caldo de galinha, preparado pela tia de Alex. O Chefe se recusou a compartilhar os dois comigo, o que demonstrava uma hostilidade clara. Descemos juntos para reunião, fomos os primeiros a chegar. Aos poucos foram chegando os outros moradores da comunidade, todos armados e apreensivos. Quando a reunião começou percebi que eles me acusavam, mas não podia entender a gravidade da acusação pelo pouco domínio com o idioma. Alex fez uma longa exposição me apresentando e depois pediu que eu mesmo me apresentasse. Quando terminei, Shirampari, o mais velho da comunidade, pediu a palavra e disse que eu era bem vindo, mas que deveria seguir visitando eles e se pudesse trazer remédios.

Quando terminou a reunião o chefe estava tranquilo, e foi nos acompanhando a todas as casas que visitamos, agora compartilhando o *piarentse* e rindo, o comportamento normal de um anfitrião. Apenas quando chegamos na casa de Alex, em Tinkareni, ele me contou o que tinha ocorrido. Uma das vezes que eu tinha ido fazer compra na feira, uma jovem de Parijaro tinha me visto jogando bola, e como eu estava sem camisa, minhas tatuagens ficaram à mostra. Assustada, essa garota pensou que eu era um “gringo selador”. Quando avisamos a comunidade pelo rádio, essa jovem estava escutando e tinha corrido para avisar todo mundo que o “gringo selador” estava chegando na comunidade para marcar todos com o símbolo da besta. Por isso a recepção hostil, e por isso o pedido de manutenção dos laços sociais através da troca, pois só assim teriam certeza que eu não era um gringo ladrão de crianças e órgãos.

Apesar da construção da hidrelétrica ter sido paralisada, do território estar demarcado, a busca predatória pelos recursos naturais é sentida de forma brutal até nas comunidades mais isoladas. Essas imagens surgem nesse contexto.

### **Considerações finais**

Entre os asháninka do Ene a violência, o dinheiro, o extrativismo e os projetos de desenvolvimento incentivados pelo governo nos últimos anos, tem aumentado drasticamente os índices de desnutrição, doenças e mortes. Os asháninka não se percebem como vítimas desse projeto, muito pelo contrário. Como demonstrado, a cosmologia asháninka pensa a vida em *kipatsi* como ambígua e perigosa. A humanidade distintiva dos asháninka deve ser construída pelas normas da



comensalidade e convivialidade. A escassez de dinheiro – esse sim um bem escasso na paisagem ameríndia – e o desejo sempre crescente pelos bens de consumo, romperam os ciclos de reciprocidade da troca. O acúmulo de bens, o comer solitário e o comportamento mesquinho incentivado pelas mudanças fez com que as acusações de *brujeria* tenham aumentado nesse contexto, pois elas derivam das ações que escapam dos ciclos recíprocos da troca. Aceitar a tragédia de seu destino, seria o mesmo que aceitar o golpe final do Estado sobre seu modo de vida. Por outro lado, a cosmologia asháninka traduz esses projetos de capitalismo selvagem (exploração de petróleo, estradas, hidrelétricas) como gringos dotados de poder tecnológico, preparados para acabar com os nativos.

Esses tipos de acontecimentos, de uma forma ou de outra, sempre estiveram presente na cosmologia desse povo. Mas não podemos negar que nos últimos anos a pressão aumentou de forma drástica. A vida social reinventa seu presente através das múltiplas relações com seres humanos e não-humanos que povoam o cosmo, mais do que com a imagem de um passado edílico e idealizado. São mundos que se encontram, mas os asháninka ainda tentam fazer prevalecer o seu mundo, seu ponto vista, sua perspectiva. Ao invés de perceberem-se como vítimas de um sistema globalizado, pensam essa realidade como o fruto de suas várias relações no cosmo – uma cosmopolítica.

### Referências bibliográficas

**BODLEY, JOHN.** 1970. *Campa Socio-economic Adaptation*. PhD Thesis, University of Oregon.

\_\_\_\_\_ 1973. *Defered Exchange among the Campa Indians*. In: *Anthropos*. Freiburg. v.68, n.3/4, p. 589-596.

**CLASTRES, Pierre.** 2011. *Arqueologia da Violência*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, [1980].

**CUADERNO CARE 1.** 2011. *Interpretaciones de salud de la población asháninka del río Ene*. Central Asháninka do Rio Ene, Perú.

**EVANS-PRITCHARD, E. E.** 2005. *Bruxaria Oráculos e Magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar.

**GAGNON, Mariano.** 2000. *Guerreros en el paraíso*. Lima.



**GARCIA DEL HIERRO, P., HVALKOF, P. and GRAY, A.** 1998. "Liberation Through Land Rights in the Peruvian Amazon". Copenhagen: IWGIA.

**GARCIA DEL HIERRO, P.** 1998. Atalaya: una historia en dos tempos. In: \_\_\_\_\_ . 1998. "Liberation Through Land Rights in the Peruvian Amazon". Copenhagen: IWGIA.

**GOW, Peter.** 2001. *An Amazonian Myth and its History*. Oxford. Oxford University Press.

**HVALKOF, SØREN AND HANNE VEBER.** 2005. *Los Asheninka del Gran Pajonal*. In Fernando Santos and Frederica Barclay (Eds.) Guía etnográfica de la Alta.

**LÉVI-STRAUSS, C.** 1993a. *História de lince*. São Paulo, Companhia das Letras.

**LIMA, Tânia Stolze.** 2011. *Por uma cartografia do poder e da diferença nas cosmopolíticas ameríndias*. Revista de Antropologia USP, vol. 54, nº 2. pp. 601-646.

**RENARD-CASSEVITZ, FRANCE-MARIE.** 1992. *Historia Kampa, Memoria Ashaninka*. In Manuela Carneiro da Cunha (Ed.) Historia dos Indios no Brasil. Sao Paulo> Fundacao de Amparo a Pesquisa do Estado de Sao Paulo. Pp. 197-213.

**SANTOS-GRANERO, F.** 2004. *The Enemy Within: Child Sorcery, Revolution, and the Evils of Modernization in Eastern Peru*. In Neil Whitehead and Robin Wright In Darkness and Secrecy: The Anthropology of Assault Sorcery in Amazonia. Durham. Duke University Press.

\_\_\_\_\_. 2005. *Introduccion*. In Fernando Santos Granero and Frederica Barclay (Eds.) Guía etnográfica de la Alta Amazonía. Volumen V: Campa Ribereños/Ashéninka. Lima: IFEA. Pp.xv-xli.

\_\_\_\_\_ y **BARCLAY, F.** 2010. *Bultos, selladores y gringos alados: percepciones indígenas de la violencia capitalista en la Amazonía peruana*. Anthropologica/Año XXVIII, nº28, suplemento 1, pp. 21-52.

**SARMIENTO BARLETTI, Juan Pablo.** 2011. *Kametsa Asaiki: The pursuit of the 'good life' in ashaninka village (Peruvian Amazonia)*. Escócia, University of St. Andrew. Tese (Doutorado em antropologia Social e Estudos Ameríndios).

**SERNA SALCEDO, J.** 2011. *Vivindo con el diablo en casa*. La enfermedad, hechería infantil y violencia entre los asháninka desde la perspectiva misionera adventista. Bulletin de l'Institut Francais d'Études Andines, vol.40, núm. 1, pp. 81-121.

**SZTUTMAN, R.** 2006b. *Cartografia xamânicas nas Guianas*. Trabalho apresentado: Colóquio Guiana Ameríndia: história e etnologia. Belém, PA.

\_\_\_\_\_. 2009. *Religião nômade ou germe do estado? Pierre e Hélène Clastres e a vertigem tupi*. Novos estudos – CEBRAP, n.83, pp. 129-157



\_\_\_\_\_. 2012. *O Profeta e o Principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. São Paulo: Edusp.

**TAUSSIG**, Michael. 1993. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

\_\_\_\_\_. 2010. *O diabo e o fetichismo da mercadoria na América do Sul*. São Paulo: Ed. UNESP.

**VANZOLINI**, Marina. 2010. *A flecha do ciúme: O parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu*. 2010. 437p. (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

**VARESE**, STEFANO. 1973. *La sal de los cerros*. Retablo de papel ediciones: lima.

**VIVEIROS DE CASTRO**, E. 1986. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro, Zahar/Anpocs.

\_\_\_\_\_. 1996. *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio*. Mana. Estudos de Antropologia Social, v. 2, n. 2, p. 115-43.

\_\_\_\_\_. 2002. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naif.

**ZOLEZZI**, Enrique Rojas. 1994. *Los Ashaninka: Un Pueblo Tras el Bosque*. Contribución a la etnología de los Campa de la Selva Central, Pontificia Universidad Católica Del Peru, Lima.

\_\_\_\_\_. 2008. *Participación política de los pueblos indígenas de la Amazonía peruana*. In Scientia (Universidad Ricardo Palma), vol. 10, nº10 : 113-137. Acesso em: [http://www.urp.edu.pe/urp/modules/centros/centroinvestigacion/humanidades/enrique\_erojas.pdf].

**WAGNER**, R. 2010. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify.

**WEISS**, GERALD. 1975. *Campa Cosmology: The World of a Forest Tribe in South America*. New York: American Museum of Natural History.

**WHITEHEAD**, N. L.; **WRIGHT**, R (Org.) 2004. *In Darkness and Secrecy: The anthropology of assault sorcery and witchcraft in Amazonia*.

\_\_\_\_\_. 2004a. *Introduction: Dark Shamanism*. In: (Org.). In: *In Darkness and Secrecy: The anthropology of assault sorcery and witchcraft in Amazoniap*. 1-19.