

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

PEDRO ALEX RODRIGUES VIANA

OS HIPER-GUERREIROS
Guerra, comércio e predação entre os Ashaninka

Niterói
2013

**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA**

PEDRO ALEX RODRIGUES VIANA

**OS HIPER-GUERREIROS
Guerra, comércio e predação entre os Ashaninka**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para obtenção do Grau de (Mestre/Doutor).

Orientadora: Tânia Stolze Lima

Niterói
2013

Banca Examinadora

Prof. Orientador – Dra. Tânia Stolze Lima
PPGA/UFF

Prof. Dra. Luisa Elvira Belaunde
PPGSA/IFCS/UFRJ

Prof. Dra. Joana Miller
UFF

Prof. Dra. Marina Vanzoline Figueiredo
USP

Prof. Dr. Ovídeo de Abreu
PPGA/UFF

RESUMO

Esta pesquisa consiste em uma revisão bibliográfica sobre a literatura etnológica e etnohistórica sobre os Ashaninka – povo falante de uma língua aruaque que habita na Selva Central peruana e no estado do Acre, Brasil – articulando com a teoria da *sociedade contra-o-estado* de Pierre Clastres e a hipótese da existência de um embrião do Estado entre os aruaques. A teoria do “ethos aruaque” propõe uma relação entre a família linguística aruaque e certas características comuns aos povos pertencentes a ela. Esses traços, inspirados em materiais etnográficos diversos e escolhidos por Santos-Granero, projetam uma imagem dos aruaques que quando contrastada com alguns grupos específicos, da mesma família e de outras, acabam gerando pontos problemáticos. A proibição da endogamia, sobretudo, aparece como um dos pontos que merece ser problematizado: pelos dados etnográficos, a respeito dos Ashaninka; na implicação que essa suposta proibição tem com a teoria da *economia simbólica da alteridade*; e na imagem hobbesiana que ela projeta sobre os coletivos ameríndios.

PALAVRAS-CHAVE

Ashaninka, Estado, endo-guerra, comércio, predação, Pierre Clastres.

Para meu avô Geraldo Sabino Rodrigues (*in memoriam*).
Sua paixão pela Amazônia foi plantada em seu neto.

AGRADECIMENTOS

Essa dissertação não foi um trabalho isolado, apesar de solitário. Ela é fruto de extensos diálogos e de muitas pessoas que contribuíram, seja na parte teórica, ou mesmo no apoio emocional, tão caro. Sendo assim, agradeço:

A Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES/REUNI), pela concessão de uma bolsa integral de estudos que me permitiu dedicar-me exclusivamente as cadeiras.

Aos meus pais Ana Célia Rodrigues e Tulio Cícero Viana, pelo apoio incondicional e afeto que me deram tranquilidade mental para que eu pudesse realizar essa pesquisa. A minha mãe, agradeço a possibilidade de vislumbrar a carreira acadêmica, sua paciência para escutar minhas inseguranças e desabafos, sempre tentando manter minha cabeça (voadora) focada. Ao meu pai, agradeço seu exemplo de homem e vida. Seus sonhos são meus sonhos agora e se não tivesse sua vida como exemplo, decerto não teria seguido um caminho tão tortuoso e recompensante.

Meu profundo agradecimento aos meus irmãos Amanda, Vitório, Diego e Luzmarina. O carinho e a confiança de vocês sempre me fazem lembrar que a vida é dura, entretanto linda de ser vivida.

A todos os meus amigos, os quais não vou enumerar um por um pelo risco da omissão e falta de espaço. Um, em especial, devo agradecer com mais cuidado, Leif Grünwald. Amigo, irmão e companheiro de discussões intelectuais. Essa dissertação tem uma dívida enorme a nossos papos de boteco, muitas das intuições aqui extraídas foram pensadas nestes grandes momentos, sem contar sua paciência em ler as versões preliminares e rascunhos confusos.

Devo agradecer com muito carinho minha orientadora Tânia Stolze Lima, sempre atenta a todos os detalhes e fazendo comentários precisos. Muitas vezes quinze minutos de conversa nossa me tardaram meses para ser compreendida. Agradeço por me aceitar como seu orientando, sua leitura atenta, seus comentários sempre pertinentes e, sobretudo, a liberdade de poder trabalhar com minhas próprias intuições. Foi uma honra ter sido orientado por ela!

Um agradecimento a minha banca de qualificação, Luisa Elvira Belaunde e Joana Miller, seus comentários foram de suma importância para acontecimento dessa pesquisa, bem como por terem aceitado participar em duas possibilidades da arguição dela. Um agradecimento especial a Joana Miller, com quem tive a oportunidade de realizar meu estágio docência e me confiou sua turma de alunos em mais de uma oportunidade.

Agradeço ao Departamento de Antropologia e ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFF, onde encontrei um ambiente fecundo para desenvolver minha pesquisa e me formar. Junto agradeço aos meus colegas de turma, a todos que fizeram parte do “Nosso GT”, Guilherme Cardoso, Sara Sousa, Pedro Fandiño, Adriana Xerez, Luisa Aragon, Rodrigo Pennutt, Rodrigo Ayupe, Victor Melo Rangel, Bruno Bartel, Sandro Massarani, Daniel Gomes, nossas cervejas pós aula transformaram o mestrado em algo bem mais divertido e prazeroso.

Agradeço aos meus colegas do Curso de Especialização em Línguas Indígenas Brasileiras (CELIB), Museu Nacional da UFRJ, Evandro Bomfin, Fernando Orfão, Victor Luiz da Silveira e Juliana. Agradeço também as professoras Marcia Damaso e Tania Clemente, pelas boas aulas e dedicação em nos ensinar. Um agradecimento especial a Marília Facó Soares, quem me orientou com excelência, uma honra ter trabalhado com ela!

Um agradecimento ao Núcleo de Antropologia Cosmopolítica, nossas reuniões foram muito frutíferas, dando um animo a mais no final desse trabalho. Agradeço também todos meus colegas de orientação, em especial Vicente Creton, Ana Ramo, Edgar Bolivar-Urueta, Marco Antonio Iusten Silva e Pedro Santos.

Registro meus agradecimentos a todos os professores que tive durante o mestrado, suas aulas foram essenciais para minha formação. Devo agradecer também meu primeiro orientador da graduação em Filosofia, Erisvaldo Pereira Santo (UFOP), quem me ensinou os primeiros passos na pesquisa, com a paciência de um pai que ensina o filho a andar de bicicleta. Ao professor Dr. José Pimenta (UnB), especialista nos Ashaninka, que me emprestou uma parte considerável de sua biblioteca pessoal, a ele meus profundos agradecimentos. Devo agradecer também Lia Mendes Cruz, por ter me cedido um material bibliográfico difícil de ser encontrado no Brasil, sem o

qual seria impossível realizar essa pesquisa.

Por último, devo agradecer aos meus avós Neyde Doutto e Geraldo Sabino (*in memoriam*). A minha avó agradeço seu amor maternal e ao carinho com que me criou. Mas, nos últimos dias dessa dissertação, ter a oportunidade de estar próximo a ela retornando a ser criança, nos cuidados que exige e pela felicidade em seu rosto, me fez dar outro valor a minha vida. Ao meu avô devo tudo, sou seu sonho em vida, suas histórias produziram um mundo tão fascinante quando criança que as vezes me pego pensando se não estou tentando reproduzir esse mundo. Sem dúvida, minha paixão pela Amazônia são frutos dessas histórias e dessa paixão dele pela natureza.

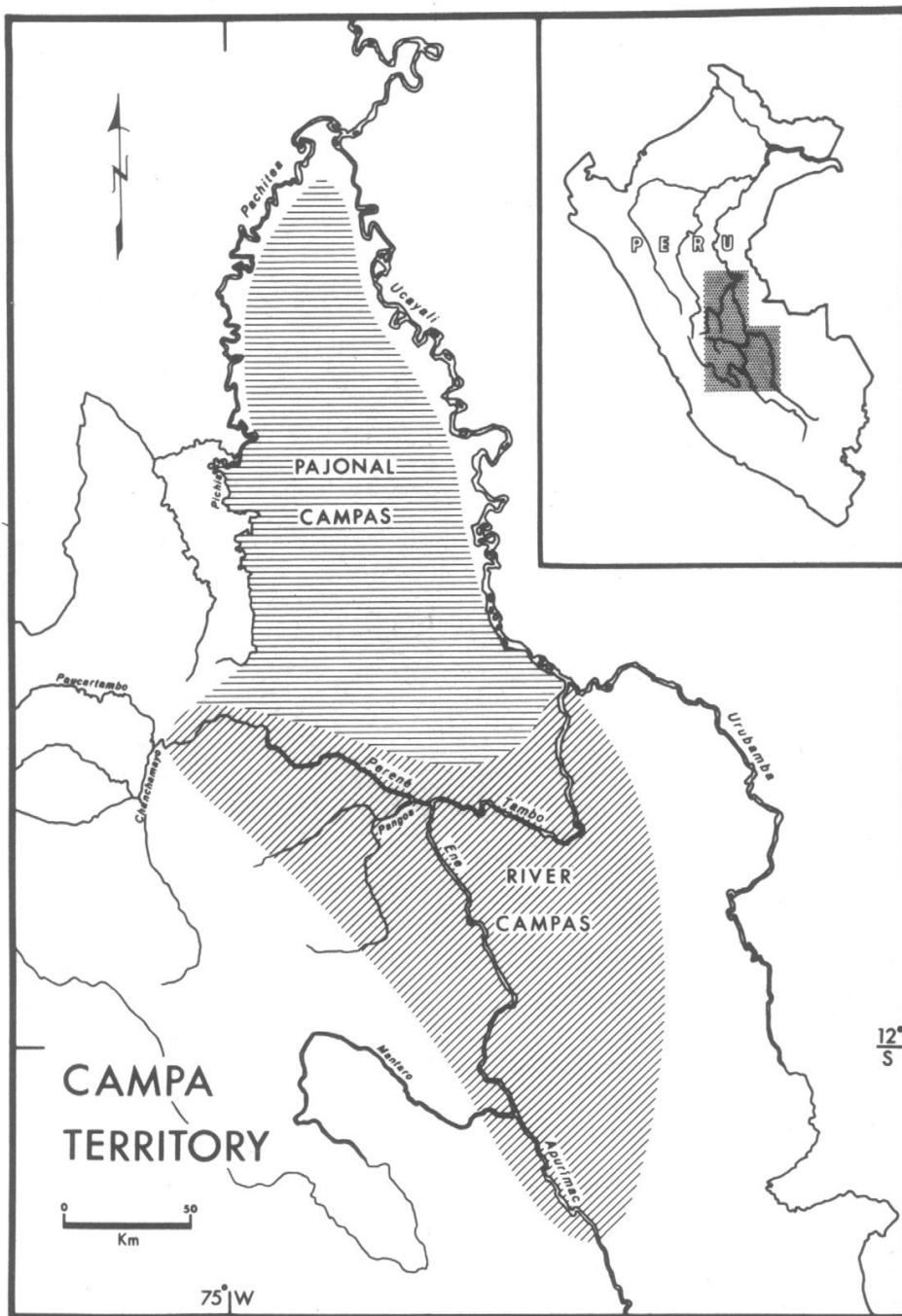
SUMÁRIO

Mapa 1. Território Ashaninka (Campa)	1
I. Introdução	2
I.I. Os Ashaninka e os aruaques	5
I.II. O problema: o proto-estado e o “ethos aruaque”.....	8
I.III. A Hipótese: ontologia da máquina de guerra	15
II. Os Ashaninka e o tempo: história e cosmopolítica	20
II.I. A chegada do Wiracocha: período missionário na Selva Central.....	20
II.II. Espalhando terror: o período da borracha e as guerras subversivas.....	27
II.III. Comopolítica e a máquina de guerra histórica	38
III. Nós parentes: cosmologia, parentesco, construção da pessoa e comércio	45
III.I. Alguns aspectos sobre a cosmologia Ashaninka.....	45
III.II. A construção da pessoa.....	51
III.III. A teoria da Socialidade Ashaninka: terminologias de parentesco, amizade e comércio.....	57
IV. Figuras de destaque assimétricas: organização social e faccionalismo	69
IV.I. Unidade mínima social, relações de gênero e interação social.....	69
IV.II. Viver separado, viver junto e a chefia.....	74

IV.III. O sistema concêntrico e reticular: a fractalidade Ashaninka.....	81
V. Considerações Finais: Os Hiper-Guerreiros	93
Bibliografia.....	99

“Só não há determinismo onde há mistério. Mas que temos nós com isso?”
(Oswald de Andrade, Manifesto Antropofágico)

“É da revolução copernicana que se trata”.
(Pierre Clastres, 2003: 40)



Mapa do território Ashaninka (campa) (Weiss, 1975: 230).

Introdução

Esta dissertação consiste na revisão sobre parte da literatura etnológica e etnohistórica sobre os Ashaninka, povo falante de uma língua aruaque que habita a região da Selva Central peruana e do estado do Acre, Brasil. Através desse exercício pretendo problematizar alguns temas que foram preferencialmente tratados pelos autores desse povo: a saber, as grandes confederações guerreiras, as redes comerciais e sua sociocosmologia. Esse trabalho, sobretudo, consiste numa mirada parcial sobre esse material e algumas hipóteses aventadas pelos autores, sendo problematizadas à luz da teoria da *economia simbólica da alteridade* (Viveiros de Castro, 2002), da teoria da *sociedade contra-o-estado* (Clastres, 2003) e do conceito deleuzo-guattariano ([1980] 2012) de *máquina de guerra*.

Ao começar a ler a literatura sobre os Ashaninka, fiquei perplexo como esse povo, ao longo de sua história, é capaz de lutar pela sua liberdade e autonomia: contra os Incas, contra os missionários, contra os espanhóis, contra os guerrilheiros e, agora, contra o projeto de desenvolvimento, os movimentos subversivos e os narcotraficantes. Eles são capazes de se mobilizar em conjunto, para fazer frente aos seus grandes inimigos.

Outro aspecto que chama atenção é o gosto pelo comércio. Os Ashaninka são comerciantes históricos que viajam por regiões longínquas para conseguir os objetos e especiarias que necessitam. As viagens comerciais promoviam o trânsito e uma ampla rede de relações sociais. Nos meses de verão, na época da seca, os grandes rios ficam cheios de praias (bancos de areia) onde eles gostam de acampar, caçar tartaruga, pescar e aproveitam dessas viagens para comerciar. Às vezes, a família vai junto, outras apenas os homens de uma casa, ou mesmo um homem sozinho. As viagens comerciais, antigamente, convergiam no *Cerro de la Sal*, uma mina de sal gema – especiaria muito apreciada. O fato é que essa rede comercial, essas viagens, conectava grupos distantes, criava um reconhecimento de uma vasta região geográfica, era a grande facilitadora das confederações guerreiras (Renard-Casevitz, 1992, 1993).

Esses dois aspectos são contemplados na mitologia Ashaninka. Stephano Varese ([1968] 1973) e Gerald Weiss (1975), as duas primeiras grandes monografias frutos de um trabalho de campo prolongado, nos descrevem um conjunto de mitos sobre a chegada dos brancos (o *wiracocha*), a perda da tecnologia e dos objetos de metal e a descrição da cartografia geográfica relacional.

Os Ashaninka – e os Aruaques subandinos, em geral – viviam (e vivem) espalhados nas beiras dos grandes rios e nos interflúvios em pequenos grupos domésticos (*households*, Bodley, 1973), separados uns dos outros. Esses grupos mantêm uma grande autonomia entre si, sendo conduzidos por um chefe que ocupa tal posição apenas pelo seu prestígio pessoal e o parentesco. Também são muito “flexíveis” esses grupos, se desfazendo periodicamente por motivos de rivalidade, pela morte de um homem de prestígio ou mesmo pela escassez ou necessidade de recursos. Ou seja, uma sociedade que poderia ser descrita pelo modelo convencional atribuído às sociedades egocêntricas, atomizadas e amorfas.

Mas, o *Cerro de la Sal* sempre apareceu como um ponto a parte naquele sistema social multicentrado e egocêntrico. Ali convergiam as redes comerciais, o chefe gozava de influência supralocal – cabia a ele mobilizar a confederação guerreira em caso de ameaças –, era o único lugar do sistema cartográfico geográfico que não era relacional nem duplicável na cosmologia – a sociedade Ashaninka, também, era sociocentrada. O sistema social Ashaninka era descrito na literatura pela dupla de conceitos que foram tratados como divisores na antropologia, a saber, as “sociedades complexas”, sociocentradas, e as sociedades “fluídas/amorfas”, egocentradas. A complexidade não deriva do sistema terminológico de parentesco, mas, principalmente, pelo sistema de liderança e a posição hierárquica de certos sujeitos, algo que sempre chamou atenção dos pesquisadores, tratando-os como portadores de uma “high culture” (Heckenberger, 2002). Vários autores buscaram convergir esses dois modelos para descrever esse grupo, ao mesmo tempo em que contrastavam os Ashaninka com o resto dos ameríndios. Era como se ali fosse um meio caminho entre as sociedades imperialistas andinas e as sociedades Amazônicas¹.

Após realizar esse sobrevoo na literatura espero ter voltado com algumas questões e hipóteses sobre esses temas clássicos da antropologia e da etnologia. Antes, à guisa de introdução, vou apresentar como cheguei aos Ashaninka e por que escolhi esse grupo para realizar essa dissertação.

A escolha dos Ashaninka como tema da pesquisa de mestrado aconteceu por acaso. Ao ingressar no mestrado pretendia pesquisar algum grupo Maku do noroeste

¹Anne Christine Taylor (1992: 213) escreve para um contexto próximo o que poderíamos afirmar para as sociedades subandinas do piemonte peruano: “Tanto do ponto de vista historiográfico como do ponto de vista etnológico, as sociedades indígenas da Alta Amazônia padecem de uma tríplice marginalidade. Situadas no limite entre dois universos – o andino e o amazônico – radicalmente separados nas tradições acadêmicas que alimentam o americanismo, foram por muito tempo vistas como versões bastardas dos modelos paradigmáticos construídos para cada uma dessas tradições [...]”.

Amazônico. Depois de muito conversar com minha orientadora, vimos que era inviável tal empresa, principalmente por que no mestrado, nós estudantes de etnologia, acabamos por fazer uma revisão bibliográfica (dado a impossibilidade de fazer um trabalho de campo pelo tempo que temos); e os Makus tinham acabado de ser contemplados com uma (Marques, 2009). No segundo semestre de 2011, realizei um curso de etnologia indígena, com minha orientadora Tânia Stolze, onde lemos várias monografias clássicas sobre a etnologia americanista. Um livro, em especial, marcou essas leituras, *An Amazonian Myth and History* (2001), de Peter Gow, sobre os Piro, povos falantes de uma língua aruaque e vizinhos dos Ashaninka.

A forma inovadora como o autor descreve um povo que poderia ser o modelo clássico de um grupo indígena *aculturado*, me chamou a atenção, fazendo com que me interessasse pela leitura dos povos da região. Comecei a ler uma variedade de trabalhos sobre os Aruaques subandinos e outros grupos que habitam a Alta Amazônia. Conversando com minha orientadora propus fazer um projeto sobre xamanismo entre os vários grupos falantes do aruaque da região subandina. Esse projeto foi arguido na minha banca de qualificação e, por orientação da banca, me foi sugerido escolher apenas um grupo para trabalhar, visto a quantidade de material que me caberia. Acabei por escolher os Ashaninka, meio que por acaso, meio que por uma suposta “facilidade” em encontrar o material sobre eles aqui no Brasil. Ledo engano.

Os Aruaques subandinos são um dos povos mais documentados da América indígena. Um vasto material de fontes e inspirações variadas foi produzido sobre a região e seus povos, entretanto quase nada se encontra no Brasil, salvo alguns artigos e livros clássicos. Isso me causou um transtorno para conseguir a maioria do material. Naquela época, meu problema de pesquisa ainda não estava claro e procurava as pistas dele. Não obstante, cada grupo tem suas particularidades e autores, e o que interessava à literatura era ligeiramente diferente do que eu pretendia fazer.

O xamanismo era o principal tema de meu interesse, mas ele aparecia de forma diluída na literatura, com poucas referências², transformando essa empresa em algo muito difícil. Todavia, a literatura contava com uma rica reconstrução da etno-história e abundavam dados sobre as redes comerciais e as confederações guerreiras, ou seja, não teria como me afastar destes temas de forma alguma. Com isso, comecei a perceber que esses temas se articulavam com o xamanismo de uma forma

²Segundo Pimenta (2002), os Ashaninka que ele pesquisou no território indígena do Amônia, Acre, não gostam de falar sobre o xamanismo e sua prática.

interessante, a ação política (Sztutman, 2005). E, levando essa mirada mais adiante, comecei a perceber que a ação política Ashaninka pode ser pensada, sobretudo, como uma forma de *ser*, uma ontologia.

A partir de então, a busca por pensar essa ontologia se tornou o foco dessa dissertação. Alguns autores (Heckenberger, 2002; Santos-Granero, 2002) tentaram definir quais seriam os princípios sociológicos que estruturavam as sociedades aruaques de uma forma geral (o que pressupõe que os Ashaninka estão incluídos, claro), mas estas definições trazem novos problemas e diferenças para as teorias sobre os grupos indígenas das terras baixas da América do Sul – propositalmente, creio eu –, que devem ser debatidos e problematizados. Os Ashaninka e os aruaques começam a aparecer diferentes de seus vizinhos amazônicos em vários aspectos, principalmente na relação com a guerra, na predação e no sistema de lideranças. Por outro lado, a literatura nos apresentava uma riquíssima descrição do seu sistema sóciocosmológico e dados que iam de encontro ao modelo sugerido por estes autores possibilitando algumas intuições e hipóteses que ajudariam a pensar essa imagem.

Os Ashaninka e os aruaques

A região subandina, ou piemonte, é habitada pelos grupos Piro, Asháninka, Ashéninka, Nomatsiguenga, Matsiguenga, Caquinte e Yánasha. Com os Piro e os Yáneshas trazendo uma ligeira diferença para o conjunto, esses grupos falam línguas próximas e são muito parecidos socioculturalmente. Essa semelhança levou Weiss a afirmar a existência de um *cluster campa* (1975) e a Renard-Casevitz (1992, 1993) estabelecer hipóteses sociocosmológicas comuns ao grupo compósito, que ela chama de Campa³. Até muito pouco tempo esse conjunto, de grupos próximos e semelhantes, era conhecido pelo termo genérico Campa, que segundo Varese (1973) foi dado pelo Padre Manuel Biedna, no século XVII.

No final do século XX, devido à grande pressão sobre seus territórios e a proximidade com a sociedade nacional (peruana), começou um processo de diferenciação interna pelos próprios índios. Apesar das semelhanças dentro do conjunto, existem diferenças discretas e cromáticas a cada região, sem falar nos

³Renard-Casevitz (1992) exclui dos *campa* apenas os yáneshas, o qual ela diz terem influências andinas, e os piro, devido às influências pano. Para uma análise muito interessante da influência pano e dos aruaques subandinos com o grupo piro, ver Peter Gow, 2002.

grupos mistos nas zonas de fronteira. Falar dos Asháninka ou Ashéninka como uma unidade, uma espécie de nação, é algo muito problemático. Entretanto, para fins analíticos e comparativos não tive escolha.

É muito difícil traçar limites bem definidos entre esses grupos, suas fronteiras são plásticas e flexíveis. Santos & Barclay (2005: xvii) relegam essa dificuldade a particularidade da “dinâmica social e identitária”, que para esses autores “es su capacidad para pasar fácilmente de situaciones en las que se pone énfasis en las identidades más locales a coyunturas en las que se activan las articulaciones e identidades más inclusivas” (Idem). Em outras palavras, como já dito alhures, é a variação entre uma sociedade multicentrada, egocêntrica, para uma grande confederação guerreira, sociocentrada. Para os autores, devido a essa dinâmica identitária, antropólogos e agentes externos se veem forçados a ora dar ênfase na unidade do conjunto, ora na singularidade de um grupo.

O termo “campa”, no século XVIII foi utilizado indistintamente para designar todos os indígenas que habitavam a região do piemonte e que se assemelhavam pela sua vestimenta, ornamentação, tipo de assentamento, costumes e idioma, ou seja, todos os grupos falantes do aruaque sendo excluídos apenas os Piro, conhecidos como Simirinchis. No século XVIII, ainda, os missionários que trabalhavam nas proximidades do Cerro de la Sal começaram a diferenciar os *campa* dos Amuesha (Yáneshas). Mas, mesmo assim, o termo “campa” continuou sendo usado para o resto do conjunto (Santos & Barclay, 2005: xx). No final do século XX, devido ao surgimento dos movimentos indígenas, os aruaques do Perene, Pichis e Satipo, que estavam mais próximos da sociedade nacional, começaram a reivindicar seus etnônimos, afirmando que o termo “campa” tinha conotações pejorativas. Um artigo do antropólogo alemão Manfred Schäfer⁴ (1982), intitulado “¡No soy Campa, soy Asháninka!” teve tanto impacto que em poucos anos o termo “campa” foi caindo em desuso (Santos & Barclay, 2005: xx).

As dificuldades persistem até hoje, sendo um problema para muitos autores referenciar o grupo com o qual trabalha em relação ao conjunto. Por exemplo, os grupos que vivem na região do Gran Pajonal não aceitam serem chamados de Asháninka se autodenominando Ashéninka (Hvalkof & Veber, 2005). Weiss (2005), por sua vez, prefere chamar Campa Ribeirinhos (os grupos que se autodenominam

⁴ Não tive acesso a este artigo, consistindo numa lacuna para essa dissertação.

Asháninka) e Campa do Pajonal (os grupos que se autodenominam Ashéninka). Para título de análise optei por chamar de Ashaninka⁵ (sem acento) o conjunto, o que exclui os Piro, os Yáneshas e os Matsiguengas. Quando for me referir a um grupo específico que estarei utilizando os dados, farei uso de sua autodenominação.

Segundo Santos-Granero & Barclay (2004: XV), esta família linguística apresenta a maior dispersão geográfica da América Tropical, indo desde o sul da Flórida, na América do Norte, até o Rio Uruguai ao sul, do Piemonte dos Andes Centrais até o litoral das atuais Guianas. O primeiro a reconhecer a existência da família linguística aruaque foi Gilij, com trabalhos publicados em 1780 e 1784⁶, comparando as línguas dos Mojos, da Bolívia, com o idioma Maipure e de outros grupos menores do Orinoco. Gilij colocou o nome de Maipure no grupo de idiomas que estava pesquisando. Em 1891, Daniel Briton rebatizou este grupo com o nome de arawak (aruaque), correspondendo ao grupo mais famoso da Guiana, os Lokomo. Esse nome acabou ganhando mais popularidade e o Maipure ficou reservado ao principal ramo desta família linguística (Santos & Barclay, 2004: xx – xxi).

A família linguística aruaque, em termos históricos, é a que contém o maior número de línguas das Américas tropicais. Aikhenvald (1999: 67-71) registra sessenta e seis línguas, das quais vinte duas estão extintas e dez em risco de extinção. Apesar dos limites da família linguística estarem bem fundamentados, em relação aos ramos e subramos, as divisões não são claras. Recentemente, em relação aos aruaques subandinos, Payne (1991) e Aikhenvald (1999) abandonaram a noção de subgrupo pré-andino devido às profundas diferenças entre as línguas, sugerindo que ali essas línguas devem ser agrupadas em ramos distintos. Então, para a região do piemonte andino a família é dividida em quatro ramos: 1- Piro-Apurinã; 2- Campa (Asháninka, Ashéninka, Nomatsiguenga, Matsiguenga e Caquinte); 3- Yáneshas; 4- Chamicuro (Santos & Barclay, 2004: xxii).

O ponto de partida da diáspora aruaque foi tema de muita polêmica no debate acadêmico. Kingsley Noble (1965), baseado na hipótese da proximidade da língua aruaque com a língua andina uru-chipaya, sugeriu que a diáspora começou nas cabeceiras do Ucayali e do Madre de Dios. Essa hipótese foi questionada por Donald Lathrap (1970), arqueólogo norte-americano, que baseado em fatores ecológicos,

⁵ Discutirei a etimologia da palavra e suas implicações sociocosmológicas no capítulo 2.

⁶ Os estudos de Gilij são publicados pouco antes de William Jones postular a existência de continuidade das línguas europeias com o sânscrito, dando origem à noção de tronco linguístico “indo-europeu” (Santos & Barclay, 2004: xx).

geográficos e demográficos sugeriu que ponto de partida foi o médio amazonas, nas proximidades da desembocadura do Rio Negro, hipótese mais aceita hoje (Aikhenvald, 1999; Heckenberger, 2002).

Buscando os motivos da diáspora, Lathrap (1970) sugere que as causas foram o crescimento demográfico e a busca por terras férteis para suprir a população crescente. Heckenberger (2002: 117-119), contrariando essa hipótese, sustenta que as causas da diáspora não podem ser postuladas por macrofatores ecológicos e demográficos, mas na microdinâmica da sociopolítica. Com o surgimento de estruturas políticas hierarquizadas incipientes ocorreu o aumento do faccionalismo no nível local, gerando ciclos de fissões, migrações e colonização por parte dos pequenos grupos aruaques sob o comando de líderes emergentes. A competição faccionalista, entre os chefes emergentes, seria a causa e efeito da diáspora e do crescimento demográfico.

No momento da chegada dos europeus na América, os aruaques se encontravam divididos em cinco áreas geográficas, conectadas entre si⁷. Devido às epidemias e o recrutamento de mão de obra escrava, essas áreas sofreram processos distintos de ocupação e devastação. No geral, foi avassalador o contato, destruindo de forma considerável grupos inteiros e pressionando outros para o interflúvio. Apenas na região do piemonte peruano, a resistência a esse processo foi mais eficaz, sendo hoje o local com a maior população aruaque das Américas.

O problema: o proto-estado e o “ethos aruaque”

Assim como Lévi-Strauss, os trabalhos de Pierre Clastres são um referencial teórico de peso para estudantes da etnologia americanista e a antropologia como um todo (Goldman & Lima, 2003; Viveiros de Castro, 2011). As teses e teorias desenvolvidas por este autor são um marco para a disciplina, principalmente a sua hipótese da *sociedade-contra-o-estado*, formulado no livro que leva o mesmo nome ([1974] 2003). Essa teoria é um projeto do autor de *criar* uma antropologia política que não levasse os corolários ocidentais como parâmetro para a pesquisa com as

⁷(1) a primeira área, mais próxima do epicentro da diáspora, compreende o eixo fluvial dos rios Negro - Casiquiare - Orinoco; (2) o litoral das Guianas, incluindo a desembocadura do Orinoco e a ilha de Trinidad; (3) o Caribe, onde a maior concentração ocorria nas Antilhas Maiores; (4) o sul do Amazonas, onde inclui os piemontes bolivianos e peruanos; (5) e, por último, abarca o Xingu e o eixo fluvial dos rios Paraguai e Uruguai. Essas regiões eram conectadas por esses grandes eixos fluviais e por uma vasta rede comercial (Santos & Barclay, 2004: xvii - xix).

sociedades ditas “primitivas”. Com isso, baseado no material etnográfico sobre os ameríndios das terras baixas da América do Sul e sua experiência de campo, o autor pretende construir uma imagem da sociedade ameríndia, não mais inspirada pelo “paradigma da falta”: sem fé, sem lei, sem rei.

O Estado e o poder coercitivo, seu avatar, não é mais visto como algo que toda sociedade tem por “natureza”, tão pouco o percurso que pode ser traçado dos primitivos aos civilizados. Ele é a circunstância histórica de determinadas sociedades. A ausência do Estado, em certas sociedades – como as ameríndias, por exemplo –, é explicada por Clastres como um mecanismo ideológico/metafísico que conjura o surgimento dele: a saber, a sociedade é *contra* o estado – num sentido ontológico –, e não *sem* estado. Clastres sustenta essa hipótese através em três fatores: a ausência de poder coercitivo no sistema de liderança, os chefes eram fundamentalmente sem poder (1974); a *sociedade primitiva* é pequena, isto é, a demografia tem que ser reduzida; e que estas sociedades tem na guerra um valor fundamental ([1980] 2011).

O piemonte andino foi *locus* de especulação, por alguns autores, da possibilidade do surgimento de um proto-estado (Santos-Granero, 1993a; Heckenberger, 2002). Santos-Granero, no seu texto *From prisoner of the group to Darling of the Gods* (1993a)⁸, cogita a possibilidade de um proto-estado entre os Yáneshas, falantes de aruaque e vizinhos dos Ashaninka.

Um dos principais aspectos da *sociedade-contra-o-estado* clastreana é ausência de poder na chefia. Negando a proximidade que Clastres⁹ estabelece entre o poder político das sociedades com estado e o poder coercitivo. Santos-Granero pretende utilizar uma noção de Estado que não esteja relacionado ao poder coercitivo, mas com uma espécie de “funcionamento harmonioso interno”. Citando Evans-Pritchard e Fortes, o autor acredita trabalhar com uma noção de que as sociedades com o Estado são aquelas que têm na fertilidade, saúde, prosperidade, paz e justiça os valores fundamentais para convivência social. Ele diz que já se encarregou de demonstrar que esses valores são fundamentais para a construção do poder e da autoridade entre os Yáneshas (Santos-Granero, 1986a). A definição de

⁸É clara a provocação que esse título tem para as hipóteses clastreanas da ausência de poder da chefia ameríndia, que caracterizava o chefe como o prisioneiro do grupo. Muitos aspectos da obra de Fernando Santos-Granero, me parecem uma obsessão por invalidar as hipóteses de Clastres.

⁹Segundo Santos-Granero, etnólogos como Lévi-Strauss, Clastres e Lowie consideram, na esteira de Radcliff-Brown, que a organização política deriva do poder coercitivo (1993a: 215). Argumento um tanto quanto estranho, uma vez que o esforço de Clastres parece ser o contrário, de mostrar que o político é independente do Estado e das forças coercitivas.

organização política, que Santos-Granero reclama para fundamentar sua hipótese, é a utilizada por Schaffer's (in Mair, 1962: 20) onde uma organização total é aquela que se ocupada de manter e estabelecer a cooperação interna e a independência externa.

Para isso, ele vai explorar a figura do *corneshá*, o sacerdote político-religioso Yaneshá que se ocupava de cuidar de templos-ferrarias que eram locais de cultos e produção de instrumentos de metal. Esse sacerdote começa a ter funções e um certo ganho de autoridade que fazem dele o embrião de um proto-estado, segundo o autor, pelos seguintes fatores: 1- ele consegue interferir e manter um aparato militar sobre seu mando, ou seja, ele subjuga os guerreiros; 2- as visitas frequentes de seus seguidores e a aceitação de sua posição hierárquica; 3- a possibilidade de designar filhos ou escolhidos para manter o poder, criando uma linhagem político-religiosa; 4- o controle sobre a produção e a distribuição de mercadorias.

Ora, de fato, se os dados etnográficos estiverem corretos – o que acredito que estejam –, parece que ali algo distinto aparecia na figura desse sacerdote. Mas, se faz necessário buscar entender por que esse autor tem a necessidade de postular tal evento entre os Yaneshás – ou, para falar como Clastres, esse *mau encontro*. Na arqueologia das publicações de Santos-Granero, a hipótese do embrião do proto-estado é deixada de lado, enquanto conceito heurístico. Não obstante, o conceito de proto-estado acaba ficando implícito na teoria do “ethos aruaque”, que ele propôs (2002) e na sua visão hobbesiana dos ameríndios.

As diferenças dos povos aruaques com os outros índios das terras baixas foram alvo de especulação de longa data. Os primeiros difusionistas que se interessaram pelas culturas andinas já começaram a ver uma conexão entre as sociedades das terras altas e seus vizinhos mais próximos das terras baixas, tratando os aruaques como portadores de “alta cultura” (*high culture*). Max Schmidt (1917, *apud* Heckenberger, 2002: 103) especulou que essa “alta cultura” poderia ser fruto de uma possível proximidade entre a civilização tiahuanacota e os aruaques, o que o fez afirmar que a diáspora tinha partido da região do Madre de Dios e baixo Ucayali. Outro ponto importante que aparece na hipótese desse autor é que a expansão aruaque utilizou de várias estratégias, inclusive ser pacífico (*peaceful arawak*), e, sobretudo, que os aruaques tinham a tendência de aculturar os povos que entravam com eles. Heckenberger, citando outros, afirmou: “[A]ccording to Schmidt (1917: 61), the cultural expansion itself involved not (or not only) the movement of communities but,

specifically, the immigration of elite social groups that successfully grafted onto, and typically “Arawakized” (i.e., acculturated), autochthonous groups” (2002: 110).

A imagem criada dos aruaques e sua diáspora foram a de um povo expansionista (com estratégias tanto violentas como pacíficas), colonizador (aculturava os grupos que entravam em contato com eles), civilizados (tinham sistemas de lideranças estáveis e não eram canibais, sobretudo) e portadores de uma alta cultura (cerâmica, tecelagem, técnicas agrícolas); o que os diferenciava de todos os outros ameríndios das terras baixas.

Arawak “high culture”, as earlier diffusionists called it, though spread over a vast area, was unique in the lowlands. It stood out among lowland peoples in part because of its internal consistency, expressed in terms of shared cultural practices such as language and material culture, but also because of its civility, settledness, and developed economy and industry and the sophistication and elaboration of their arts and religion, *things not typical of other lowland groups* (Heckenberger, 2002: 110, grifos meus).

Essas especulações que começaram com os difusionistas, aos poucos, foram incorporadas pelos etnólogos que estudam os aruaques. A hipótese do “ethos aruaque”, que especula a existência de uma matrix proto-aruaque comum aos diversos grupos dessa família linguística, encontra sua inspiração nessas primeiras inferências distintivas; mas, agora, sua fundamentação é pautada por fatores sociológicos. Heckenberger definiu em seis tópicos, fundamentados pela arqueologia e aspectos matérias, os traços culturais (*cultural features*) distintivos dos aruaques (2002: 111):

1. Construção de aldeias grandes e permanentes, densamente distribuídas em regiões discretas conectadas entre si por rotas bem-estabelecidas;
2. Organização circular ao redor de um espaço público sagrado;
3. Economias agrícolas internas centradas na mandioca e no aproveitamento dos recursos aquáticos;
4. Integração sociopolítica e formas regionais de socialidade baseadas em relações de consanguinidade, noções de consubstancialidade, território comum e uma ideologia de pertencimento a uma comunidade moral;
5. Ideologias não predatórias e de conciliação a respeito dos grupos vizinhos e estratégias militares fundamentalmente defensivas;
6. Desenvolvimentos de hierarquias sociais institucionalizadas e chefaturas hereditárias.

Os aruaques, no tempo do contato com os primeiros europeus que chegaram na América, apresentavam uma variabilidade enorme de tipos de organização social. Apesar das variações encontrados, segundo Santos-Granero, é possível inferir uma certa “matriz” comum a todos eles que redundava num “*ethos* aruaque”. Essa matriz é entendida como uma produção histórica, entretanto não é fixa e nem encapsulada:

However, as a historical product, a cultural matrix is not closed, integrated, coherent, and fixed whole but rather a loosely organized network that, very much like the Internet, constitutes simultaneously that background, framework, and source of information that informs the sociocultural practices of the members of given language Family. Thus, the imprint it leaves and the *ethoses* of its members have a common elements without being identical (2002: 42).

A ideia de *ethos* utilizada é extraída do conceito de *habitus* de Bourdieu: o autor sugere que a ideia de *habitus* engloba tanto o emocional como o cognitivo, o normativo e o metafísico, o perceptual e o factual (2002: 43). Assim, para Santos-Granero:

[...] the *ethos* of a people as expressing not only one particular facet of their culture, whether standardized affective aspects of behavior or moral and aesthetic prescriptions, but as a set of perceptions, values, and practices, which are unconscious but inform the more conscious aspects of culture. The *ethos* of a people is made up not of rules, strategies, or ideological constructs but unconscious dispositions, inclinations, and practices, which shape those rules, strategies, and ideologies while being shaped by them (Ibidem: 44).

O autor faz algumas ressalvas quanto ao *ethos* dos aruaques contemporâneos, que devem ser levadas em conta: o *ethos* é um produto histórico particular de um conjunto de condições objetivas de grupos falantes da família linguística aruaque, essa família apresenta muitas diferenças e mudou substancialmente ao longo do tempo devido ao resultado da diáspora, da ocupação de diferentes meios ecológicos e da interação com diferentes grupos, ou seja, o *ethos* que derivou de uma matriz comum é mais resumido e geral hoje em dia; apesar destes grupos terem um mesmo *ethos*, as práticas atuais diferem substancialmente em forma e estrutura, a saber, o que persiste são os princípios organizatórios; devido às diferenças históricas que cada grupo da família linguística aruaque viveu, os elementos que definem o *ethos*, em alguns casos, podem ser manifestos por disposições gerais inconscientes e, em outros, assumem mais a forma consciente de natureza normativa (2002: 44).

Sendo assim, Santos-Granero (2002: 44-45) vai definir os cinco fatores do “*ethos* aruaque”:

1. O fenômeno implícito ou explícito da proibição da endogamia com grupos da mesma família linguística;
2. Inclinação para estabelecer alianças sociopolíticas entre grupos linguisticamente relacionados;
3. A ênfase na descendência e na consanguinidade e comensalidade que funda o ideal da vida social;
4. A predileção pela ancestralidade, genealogia e hereditariedade nas bases da liderança política;
5. Uma tendência a relegar a religião um lugar central na vida pessoal, social e política.

A fundamentação dessa hipótese de Santos-Granero encontra respaldo numa comparação que ele faz entre os grupos aruaques e seus vizinhos imediatos falantes de outras famílias linguísticas. Para esse autor, a conexão entre língua e cultura não é imanente ou essencial, mas histórica e só pode ser entendida pela história, ou seja, ela só se comprova através da comparação tanto sincrônica, quanto diacrônica dos vários grupos, principalmente no contato entre os aruaques e grupos falantes de outras famílias linguísticas (Santos-Granero, 2002: 28).

Thus, together with determining what are the central features of the Arawakan ethos, I examine situations of interethnic cultural influence and Exchange. I pay particular attention to the emergence of what I call transethnic identities, that is, groups that adopt the cultural ethos of another language stock but retain their language or, conversely, groups that adopt a different language but retain their ethos. (Ibidem: 28)

Para os aruaques do piemonte peruano o primeiro ponto de comparação é entre os dois modelos de chefia que era encontrado nessa região, no período do contato: o modelo Pano-Piro, que viviam em grandes grupos sob a liderança de um chefe guerreiro e poderoso; e os Ashaninka, pequenos grupos dispersos sobre o território, que tinham um chefe com pouco poder (2002: 28).

Os grupos de fala pano somados aos Piro de fala aruaque viviam em grandes comunidades, chegando a ter mais de mil pessoas, sob o comando de um poderoso líder guerreiro e estavam engajados em fazer pilhagens, capturar mulheres, e praticar a guerra entre si. Em contraste, os Ashaninka e os Yáneshas são tidos por uma certa proibição da guerra interna. Isso não quer dizer que eles não sejam violentos ou pacíficos (Ibidem: 30), mas no nível local, ao invés da troca de agressões físicas, a

violência era fruto de ataques xamânicos ou feiticeiros. Já a guerra propriamente dita ocorria entre grupos de falas diferentes, como os pano, e, também, com alguns grupos piro. A única exceção, quanto à agressão entre grupos da categoria “endo”, é quando um grupo tem interesses políticos (veremos um exemplo no capítulo 1), segundo Santos-Granero.

Para Renard-Casevitz, a supressão da endoguerra pelos aruaques é fruto da pressão que estas sociedades sofriam da expansão geopolítica Inca. Entretanto, o fato de outras sociedades (os jívaros) também terem sofrido tais pressões e terem respondido de forma distinta, coloca um problema e essa hipótese. Para Santos-Granero e Barclay (2005), a resposta pode estar no modelo concêntrico de relação social que estimulava e conectava as redes supralocais – políticas, rituais, comerciais – que estimularam uma coesão social entre os vários grupos. Os estimuladores da coesão política seriam: redes de comércio praticadas pacificamente durante o verão que convergiam no Cerro de la Sal; rituais de celebração religiosa que uniam vários grupos para celebrar seus heróis mitológicos comuns; e pelo código de ética aruaque (Ibidem: 30-31)

Esses fatores estimularam a coesão social formando um “cluster campá”, ou seja, uma certa homogeneidade socialcultural entre os Aruaques subandinos, que foi o facilitador das confederações e alianças militares contra um inimigo comum. Para os autores, a endoguerra motivada pelas correrias é um exemplo de mudança trans-étnica num período histórico específico, ou seja, não corresponde sob nenhum efeito como exemplo de endoguerra (Ibidem: 32).

Santos-Granero (2002) propõe que a proibição da endoguerra é o mais extensivo item deste ethos como uma dimensão pan-aruaque. Isso não quer dizer que eles sejam pacíficos ou não belicosos, mas que a agressividade é colocada num plano “fora” da sociedade, ou seja, a distinção pertinente é entre o dentro e o fora, o endo e exo (2002: 45).

A hipótese: ontologia da máquina de guerra

Esses autores, Heckenberger (2002) e Santos-Granero (2002), começam a desenhar uma caricatura aruaque onde eles aparecem como um contra modelo da *sociedade-contra-o-estado* (Clastres, 1974, 1980) e de uma teoria da predação, ou *economia simbólica da alteridade* (Viveiros de Castro, 2002). Por não ter um elogio à

guerra, ritualizado em ritos de passagens, pela ausência do estímulo a troca de agressões a grupos próximos e pelo aparecimento de posições hierárquicas, estes autores acreditam que estes ameríndios apresentam um contramodelo que uma corrente teórica da antropologia vem desenhando para as terras baixas da América do Sul¹⁰.

Os trabalhos de Clastres, apesar da sua temporalidade (já se vão mais de trinta anos de lançamento do seu primeiro livro), ainda inspiram muitos debates na etnologia americanistas. Ora são alvo de pesadas críticas a algumas hipóteses que são *desmentidas* pela a realidade etnográfica atual (hoje com muito mais trabalhos do que quando Clastres começou a publicar); ora são frutos de investimentos de autores contemporâneos que se dedicam a retomar certas teses e levar adiante alguns aspectos do pensamento desse autor (Sztutman, 2005, 2011; Figueiredo, 2011; Lagrou, 2012; Viveiros de Castro, 2011; Lima & Goldman, 2003; para ficar apenas com alguns). Nesse segundo sentido que essa dissertação se inspira.

A sua hipótese da *sociedade-contra-o-estado* e a *máquina de guerra primitiva* talvez sejam sua dupla conceitual/interpretativa que volta como grande atrativo nas análises do material etnográfico das terras baixas, atualmente (cf. Lima & Goldman, 2003; Viveiros de Castro, 2011). Por que os antropólogos, ou melhor, os etnólogos teimam em afirmar (ou demonstrar) tal hipótese? Além de suas aplicações acadêmicas – é claro – ela serve, também, como recurso heurístico fundamental, no plano político. Ora, o Estado é algo natural e essencial à socialidade humana, ou é o advento de certas sociedades que escolheram como recurso dentro de um campo virtual?

A hipótese de Santos-Granero de um proto-estado (1993a), que ganha seu polimento conceitual – digamos – com sua proposta do “ethos”, é inspirada, sobretudo, numa crítica ao trabalho de Clastres e Viveiros de Castro. É como se esse autor construísse o seu modelo tendo de fundo dois parâmetros: a *sociedade-contra-o-estado* e a *economia simbólica da alteridade*. Os aruaques teriam um Estado incipiente, em desenvolvimento, e a prova disso é o investimento que esses povos fazem para inibir a guerra interna, o “aspecto mais extensivo desse ethos” (Santos & Barclay, 2005: 45). Hobbes se encontra com os selvagens novamente, não mais para que eles sirvam como o contramodelo da socialidade; os aruaques comprovam, a boa

¹⁰Essa corrente teórica que me refiro é de etnólogos fortemente influenciados pelos trabalhos de Lévi-Strauss, Pierre Clastres, Gilles Deleuze, Félix Guattari, entre outros autores. Entre esses etnólogos, para ficar apenas com alguns, podemos citar os trabalhos de Eduardo Viveiros de Castro, Tânia Stolze Lima, Renato Sztutman, Marina Vanzoline Figueiredo, dentre outros.

convivência é fundada na evitação do conflito, a sociedade só existe na inibição da guerra de todos contra todos:

Lo único que impide que estas economías políticas de vida¹¹ se conviertan en una “guerra de todos contra todos” al estilo hobbesiano es la noción de que todos los seres vivientes son ‘personas’ y por lo tanto tienen derecho a la vida, y que toda la agresión puede y será respondida con una agresión semejante o mayor. Esto resulta en una ética de autorregulación que garantiza el balance entre las diversas especies, a pesar de la práctica predatoria generalizada (Santos & Barclay 2010: 25).

Clastres nos lembra como Hobbes pensa os índios americanos: “Hobbes não ignorava a intensa belicosidade dos índios americanos; por isso via em suas guerras reais a confirmação manifesta de sua certeza: a ausência do Estado permite a generalização da guerra e torna impossível a instituição da sociedade” (Clastres, 2011: 218). Ora, se entre os aruaques não existe um elogio à guerra interna, só pode ter Estado ali. Como se confirma essa hipótese? Eles têm um “código de ética”, uma tábula de lei que os chefes de grupos distintos proferem ao se encontrarem: “Você é Ashaninka e eu sou Ashaninka, os Ashaninka não se matam entre si”; e tem, também, líderes hierárquicos. Para falar como Deleuze e Guattari (2012, vol. 5: 12), “a soberania política, ou dominação, possuía duas cabeças: a do rei-mago, a do sacerdote-jurista”. Em outras palavras, o líder hierárquico e um código de ética.

A primeira autora a empregar o termo da evitação da endoguerra, para os Aruaques subandinos, foi Rernard-Casevitz (1992, 1993). Não obstante, apesar de usar um modelo contrastivo para fundamentar sua hipótese – ela compara os aruaques com seus vizinhos pano e jívaro – sua argumentação tem por fundo outra finalidade – visa fundamentalmente explicar a formação das confederações guerreiras. Sua inspiração são os eventos históricos que atravessam a história aruaque naquela região: a guerra a inimigos que se apresentam com uma alteridade contrastante – andinos e brancos – que tentam dominar os Ashaninka. O ponto que chama atenção na argumentação de Rernard-Casevitz (1992, 1993) é a conexão entre essa “proibição da endoguerra” e as redes comerciais: a saber, a evitação ocorria, justamente, dentro dos limites onde o comércio alcançava e seus parceiros comerciais.

¹¹ Interessante notar que Santos-Granero ainda se encontra no paradigma da falta, para ele o que é escasso é a vida, por isso a expressão ‘economia política de vida’: “Según estas eco-cosmologías, la fuerza vital que anima al mundo – que algunos pueblos indígenas identifican con la energía solar, otros con el alma de un dios creador, y otros más con una sustancia vital genérica – es finita, generalmente fija, escassa, en constante circulación y desigualmente distribuida” (Santos & Barclay, 2010: 24).

Mas, a argumentação de Renard-Casevitz (2002: 142) nem de longe pretendia postular a existência do Estado ali: “in many of these societies [os aruaques subandinos] there is no evidence of a tendency toward a unified proto-state or state” (no mesmo livro que Santos-Granero e Heckenberger publicam suas respectivas hipóteses). Mas, é possível pensar na evitação da guerra interna, no “código de ética”, na hierarquia de certas figuras e nas grandes confederações guerreiras sem precisar postular a existência de um Estado? Melhor, se tem Estado por que ele não se cristaliza? Ora, é aqui que um retorno às teses de Clastres se faz necessário. Pois, sobretudo, essa necessidade de encontrar estados em miniatura nas sociedades ameríndias nada mais é que um conjunto de hábitos antropológicos que pretendem naturalizar certos pressupostos ocidentais. “É da revolução copernicana que se trata” (Clastres, 2003: 40), para falarmos como Clastres. Nesse sentido, esse trabalho se encontra nessa linha da antropologia política proposta por Clastres, isto é, uma antropologia que visa dessubstancializar certos conceitos. O mergulho na bibliografia Ashaninka tem por finalidade esmiuçar como certos conceitos se apresentam em realidades etnográficas específicas; que teoria aquele povo apresenta sobre o Estado, a guerra, a predação, a sociocosmologia e a cosmopolítica.

Lógico que nem todas as hipóteses de Clastres estão corretas, mas certas intuições ainda nos são muito úteis. Clastres, numa nota de rodapé no final do seu artigo clássico *Arqueologia da Violência* (1980), diz que esse texto inaugurava seu empreendimento futuro de estudos – saber quando Estado surge; mas, sua morte prematura não permitiu essa investigação. Entretanto, ele deixa algumas pistas por onde andava seus pensamentos. O Estado poderia surgir, basicamente, por três fatores: crescimento demográfico, os grupos deveriam ser pequenos; ruptura filosófica, que poderia ser vislumbrada na figura dos profetas; e, por último, por difusionismo, a saber, contato com sociedades-estados. Creio que, justamente, essas hipóteses de Clastres sejam, de fato, o ponto mais fraco na sua argumentação, como os dados etnográficos sugerem.

O trabalho de Clastres não afetou apenas a antropologia, mas foi incorporado ao trabalho de Deleuze e Guattari, principalmente no livro *Mil Platôs* ([1980] 2012), com seu conceito de *máquina de guerra*. A máquina de guerra primitiva seria o principal fator que conjura o surgimento do aparelho de captura do Estado, por via metafísica ideológica: a saber, uma força que atravessa a ontologia desses povos primitivos que conjura o surgimento do Estado. “Quanto à máquina de guerra em si

mesma, parece efetivamente irreduzível ao aparelho de Estado, exterior a sua soberania, anterior a seu direito: ela vem de outra parte” (2012: 12-13). “Sob todos os aspectos, a máquina de guerra é de outra espécie, de uma outra natureza, de uma outra origem que o aparelho de Estado” (Ibidem: 13).

Para Clastres ([1980] 2012), a máquina de guerra primitiva era expressa *no ser para a guerra* das sociedades primitivas, a saber, um estado latente de hostilidade com seus vizinhos e demais grupos. O propósito da máquina guerreira era a fragmentação, os mecanismos faccionalistas dessas sociedades, que faziam os grupos se desmembrarem periodicamente. Mas, algumas perguntas começam a surgir, quanto pensado esse conceito no material Ashaninka: se os Ashaninka não têm na guerra um valor fundamental seriam eles uma sociedade que questiona a hipótese de Clastres? A máquina de guerra é o ato da troca e agressões físicas entre grupos rivais ou pode ser pensado de outras maneiras? Ou seja, seria a máquina de guerra uma ontologia, um campo virtual de possibilidades, que na prática – na singularidade etnográfica – se atualiza de variadas formas?

São essas questões que esta dissertação vai perseguir como plano analítico, tentando pensar e analisar um conjunto heterogêneo – tanto no tempo, quanto no espaço – de dados etnográficos sobre um mesmo povo. No primeiro capítulo, iremos analisar como a máquina de guerra atravessou a história Ashaninka. Para isso faremos um sobrevoo na etno-história, cartografando os movimentos e mudanças da estrutura social. No segundo capítulo, veremos quais são as forças sociais que atuam sobre o conceito de máquina de guerra na sociocosmologia, principalmente na construção da pessoa, nas regras de parentesco e nas relações de amizade. O comércio aparece como o modo por excelência como os Ashaninka se relacionam com a alteridade, constituindo o modelo predatório. No terceiro e último capítulo, veremos como a hierarquia e igualdade relacionam-se com a fractalidade e fragmentação na organização social Ashaninka. Com isso, notaremos que falar de uma proibição da endoguerra é um tanto quanto apressado entre eles e que as posições hierárquicas e o proto-estado sempre estiveram lá.

1 Capítulo: Os Ashaninka e o tempo

“A verdade é que a diferença vai diferindo, e que a mudança vai mudando, e que, ao se darem assim como fim de si mesma, a mudança e a diferença atestam seu caráter necessário e absoluto.

(Gabriel Tarde, p.94, Monodologia e Sociologia)

O tempo é uma categoria para os Ashaninka que não apresenta uma linearidade. Os Ashaninka acreditam que seu mundo foi fruto de vários ciclos de transformações, sempre marcados por demiurgos perigosos e pelo poder de transformação deles¹². Sua história é permeada de eventos traumáticos, principalmente com a chegada dos colonizadores, que os fizeram experimentar muitas mortes, epidemias e guerras. A mudança e a transformação são partes da sua história¹³. Como apontam Brown & Fernandez (2001: 9), falar que os Ashaninka de hoje são os mesmo do passado é um absurdo, mas é possível encontrar certas qualidades que persistiram no tempo, brindando pontos de referência “razoavelmente fixos”.

A intensão deste capítulo é fazer um sobrevoo pelos trabalhos que reconstroem a etno-história desse povo e do piemonte andino. Um dos primeiros aspectos a ser explorado – que a etno-história chama atenção – são as diversas rebeliões que eles fizeram ao longo da sua história para expulsar seus inimigos. Guerras que conseguiram manter a autonomia frente ao império Inca; no século XVIII, expulsam os espanhóis e fecham a entrada na Selva Central por mais de cem anos; e, mais recentemente, combatendo os guerrilheiros do Sendero Luminos e MRTA. Capacidade e desejo, que atravessaram o tempo, de manter sua autonomia e liberdade, professada na mitologia e nas visões xamânicas. Este capítulo investiga a relação entre uma cosmopolítica e a alteridade ao longo da história Ashaninka.

¹² No capítulo 2, faremos uma exposição sobre a cosmologia Ashaninka e seus demiurgos.

¹³ A história Ashaninka é uma das mais documentadas dos povos indígenas das terras baixas da América do Sul. Graças aos missionários, cronistas e antropólogos contamos com uma variada gama de informações sobre a chegada dos brancos no território, as diversas guerras contra eles, a organização social na época da chegada e as mudanças. Conferir, por exemplo, Varese (1973), Brown & Fernandez ([1991] 2001), Santos & Barclay (1995).

1.1 A chegada do Wiracocha: período missionário na Selva Central

A arqueologia revela que os Aruaques subandinos estão há 4 mil anos na região que compreende o piemonte andino. Huarí é um marco para a região, localizada perto de Ayacucho, onde começaram a se estabelecer os primeiros centros urbanos nos Andes Centrais antes do Império Inca; começa no século III e tem seu apogeu entre os anos 600 e 900 d.C. As colônias de Huarí na região do piemonte eram responsáveis por abastecer de produtos da floresta as populações dos Andes ao mesmo tempo em que produtos dos Andes desciam para as terras baixas, através de uma vasta rede comercial andino-amazônica. Logo após o apogeu de Huarí, os Aruaques subandinos acabam se tornando vizinhos do Império Inca (Renard-Casevitz, 1992). Muitas de suas características atuais já eram encontradas neste período, como o gosto pelo comércio e a facilidade para se organizar em confederações guerreiras. Segundo Renard-Casevitz (1992), as relações dos Ashaninka com o Império Andino eram de troca comerciais, sem os primeiros serem considerados vassalos dos segundos; entretanto, quando o Império Inca dava ar de coerção, os Anti¹⁴ se organizavam numa grande confederação e eram muito habilidosos na guerra em seu terreno.

Em 1635, os missionários chegam ao vale do Paucartambo, próximo ao Cerro de la Sal, começando a estabelecer pequenos focos de reduções (Santos & Barclay, 1995). Entretanto, este período é marcado pelo desinteresse da região da Selva Central, pelos conflitos nas ordens cristãs e a inexistência de minas de metais preciosos. Gradativamente, no século XVII, os missionários vão se estabelecendo, mas vêem seu trabalho ameaçado pelos sonhos quixotescos de um aventureiro, que esperava encontrar seu Eldorado particular. Pedro Bohórquez foi uma dessas figuras, que em 1650 fez uma expedição e chegou à região de Chanchamayo e no Cerro de la Sal. Cometeu todas as formas de abusos contra os indígenas, atrapalhando de forma considerável o trabalho que vinha sendo empreendido pelos missionários e foi preso ao retornar de sua expedição. Saiu do cárcere em 1656 e fez uma nova expedição para o Vale de Calchaquíes, onde conseguiu convencer 25.000 indígenas que haviam regressado para restaurar o Império Inca, papel que exerceu até 1659 onde foi

¹⁴Nome pelo qual eram conhecidos pelos Incas, em referência às terras baixas, que era chamada de *antisuyo*.

capturado pelas tropas espanholas e executado (Brown & Fernandez 2001; cf. Santos-Granero, 1986).

Em 1673, foi a vez da primeira expedição do padre Manuel Biedma, a quem devemos os primeiros documentos mais precisos sobre a região; e a quem foi atribuído ter dado o nome *campa* a esses índios (Varese, 1973). Próximo a região Pangoa, padre Biedma juntou-se ao cacique ashaninka Tonté para fundar a missão de Sonomoro. Dali, espalharam mais alguns pólos missionários pela região. Apesar de parecer frutífera esta primeira tentativa, o cacique de nome Mangoré, curaca da missão de Pichana, continuava insistindo em manter a poliginia. Em 1679, o curaca Siquincho do Cerro de la Sal, que tinha influência sobre todos o Ashéninka do Alto Perené, pediu que Mangoré se rebelasse contra os missionários de Pichana, e ele acatou. Após atacar e matar os missionários de Pichana, se dirigiu a Quimiri para continuar a rebelião. Entretanto, em Quimiri foi confrontado por sua irmã, seu cunhado e seus familiares. Os ashéninka de Quimiri preferiram se distanciar de seus parentes a se juntar contra os missionários, permanecendo, assim, tendo acesso aos bens oferecidos pelos missionários. Um claro exemplo de endogueria motivado por acesso a mercadorias. A rebelião foi sufocada pelos próprios parentes afins de Mangoré (Santos-Granero & Barclay, 2005: xxxi). Durante o século XVII, nenhuma tentativa de colonização missionária teve êxito na Selva Central.

No início do século XVIII, as entradas missionários começaram a ter um pouco de sucesso com as missões Ashaninka de Quimiri, em Chachamayo, e a Yánesha do Cerro de la Sal, conseguindo ao longo dos próximos vinte anos um número considerável de polos na região da Selva Central. Essas missões estavam ocupadas na produção têxtil, de coca e cana de açúcar que abasteciam as minas de Cerro de Pasco, o centro mineiro mais importante depois das minas de Potosí. Os neófitos deveriam trabalhar três dias da semana no cultivo dessas culturas e na produção têxtil. Essa produção comercial era essencial para cobrir os gastos das missões, sendo o calcanhar de Aquiles para a existência do esforço missionário, visto que o dinheiro oferecido pela cora era insuficiente para cobrir os gastos. Isso explica o medo que os missionários tinham quando os indígenas começavam a fugir por algum motivo (Santos & Barclay, 1995).

Os missionários, para levar a cabo o projeto evangélico/comercial, precisavam exercer algum tipo de controle sobre a população local para neutralizar sua resistência. Esse controle se deu de quatro formas: social, econômico, cultural e

militar (Santos & Barclay, 1995). A alternativa para estabelecer um controle social foi atrair vários grupos que viviam dispersos em reduções missionárias: comunidades com muitos indivíduos, chegando a 600 pessoas, vivendo próximos às missões. Os Ashaninka viviam em pequenos grupos domésticos, de quatro a cinco famílias, distantes umas das outras, que eram denominados *namptsi*¹⁵. Cada *namptsi* era a área de influência de um chefe, *pinkatsari* – homem de prestígio, que tinha nas relações de parentesco, sobretudo, sua área de influência. A unidade econômica e social mínima era a família conjugal: um homem sua mulher, seus filhos e os parentes por afinidade. Este modelo social relegava aos indivíduos uma total independência frente aos outros e um senso de liberdade que fez a literatura taxar como uma das principais características desse povo. Mas tinham uma dependência externa de ferramentas de metal e artefatos, que eram fornecidas pelas redes comerciais. Esta fragilidade foi bem explorada pelos missionários.

Motivados pelo desejo de objetos dos europeus e guiados pelos seus líderes, milhares de indígenas começavam voluntariamente a se dirigir para as missões. Como nos dizem Brown & Fernandez, esta motivação estava ligada mais ao desejo pelos objetos do que a conversão a uma fé cristã (2001: 25), mas não podemos descartar que o discurso religioso oferecia algum tipo de atrativo. No começo, as ferramentas de metais eram apenas distribuídas entre os chefes, que redistribuíam dentro da sua área de influência, facilitando uma rede de alianças. Neste período, as missões começaram a produzir seus próprios objetos de ferro, como alternativa para reduzir seus custos operacionais e abastecer a demanda indígena. Mas a facilidade das mercadorias era contrabalanceada pelas imposições no estilo de vida e das epidemias. Os Aruaques subandinos começam a oferecer resistência e fugir, fazendo com que os missionários passem a utilizar a força militar para recrutar e recapturar fugitivos e aplicando severas punições físicas (Santos & Barclay, 1995).

Os castigos físicos e a dependência de ferramentas, num primeiro momento, conseguiram frear o êxodo. Cientes da posição estratégica do Cerro de la Sal¹⁶, ali foi

¹⁵Mendes (1991: 26) definiu o *namptsi* como um “território político”, tal definição se origina pela rede de influência política que cada chefe tem sobre seu *namptsi*, podendo se estender para os outros mais próximos, dependendo do seu prestígio. Elick nos dá uma definição interessante também: “While the exact boundaries of the *namptsi* are not clearly defined, it is the territory in which the Family or band feels at home and whose natural resources they consider to be theirs” (1969: 187). Portanto, além de ser um “território político”, ele também é um território onde os grupos locais podem extrair os produtos necessários para sua subsistência e reprodução social.

¹⁶O Cerro de la Sal fica localizado a oeste do território, próximo a junção dos rios Perene e Chanchamayo.

estabelecida uma missão fortificada, mostrando que o projeto de fé é militar, também. A região do Cerro de la Sal foi historicamente o local onde convergia uma vasta rede comercial que tinha o sal como produto de troca – “moeda corrente”. Anualmente, na época do verão, diversos índios, de várias etnias, se dirigiam até este local para comercializar produtos por sal. Além do mais, a mitologia conta que o monte é *Parení*, heroína que transformou seu corpo em sal, mito compartilhado por vários povos. O sal era a principal especiaria da culinária indígena, além do mais era a única forma de conservar alimentos naquela região, causando um fascínio dos índios por este mineral¹⁷. Os missionários eram conscientes da importância desse local e desde o princípio se esforçaram por manter uma missão estratégica e fortalecida.

A estratégia cultural foi mais sutil, mas não menos impactante. Os indígenas eram visto como um capital que deveria ser requerido pela igreja. Um capital em número de almas a serem convertidas, bem como de futuros tributários de impostos. Para conseguir esse “capital” era necessário que “los indígenas debían antes aceptar la idea de dominación, la cual era totalmente ajena a su cultura” (Santos & Barclay, 1995: 45). Os missionários faziam um esforço enorme por desacreditar todo o sistema sociocultural desse povo, fazendo uma série de interdições que eles desconheciam. Uma dessas interdições foi a proibição da poliginia entre os líderes – o tiro no pé da estratégia cristã.

Esta série de mudanças provocou reações violentas por parte dos indígenas. Podemos destacar a rebelião do curaca Ignacio de Torote em 1737. As rebeliões de Torote tiveram inspiração nos atos de seu pai, Fernando Torote, que recusando os ensinamentos cristãos, voltou a praticar a poliginia. Esta centelha fora plantada em seu filho, Ignacio, que começou uma série de levantes contra os padres franciscanos e as missões. Ao ser questionado pelo Frei Manuel Bajo o porquê dos seus atos de violência contra os missionários, ele respondeu: “Porque você e os teus estão nos matando todos os dias com suas doutrinas e sermões, estão tirando nossa liberdade” (Brown & Fernandez, 2001: 26, *tradução minha*).

Os vários levantes contra os missionários do começo do século XVIII foram acontecendo progressivamente e ganhando maior alcance aos poucos. As principais causas para estes levantes são: a proibição da poliginia, que era praticada,

¹⁷Nas palavras de Brown & Fernandez: “Pero si se enteran de la existencia de vetas de sal mineral, los indígenas están dispuestos a viajar cientos de kilómetros, con el riesgo de sufrir privaciones y ataques del enemigo, para extraer grandes cantidades de la preciada sustancia (2001: 18)”.

principalmente, pelos líderes locais; a interferência no xamanismo e na “religião” nativa, que irritou os indígenas; e o número elevado de mortes ocasionadas pelas epidemias. Os Ashaninka tinham uma resposta cosmológica para as causas das mortes, sempre provocadas pelas interferências dos *kamaris*, os demônios¹⁸. Não foi difícil para que os xamãs e líderes locais atribuíssem “que las pestes habían sido traídas por los misioneros para eliminarlos” (Santos & Barclay, 1995: 43). Assim, deu-se início a uma série de levantes que culminava a grande rebelião promovida por Juan Santos de Atahualpa.

No ano de 1742, chegava a Quisopango um índio mestiço, Juan Santos, dizendo-se Apu Inca, filho de Atahualpa, que incitou uma sublevação dos grupos indígenas contra os espanhóis. Juan Santos foi um indígena mestiço errante, educado pelos jesuítas em Cusco, com os quais fez viagens para a Europa, Angola e Congo. Com um discurso libertário, dizendo que iria refazer o Império Inca, foi aceito pelos indígenas e conseguiu uma vasta rede alianças entre os povos do piemonte, não se limitando apenas aos indígenas.

Más alarmante aún era la continua adhesión que Juan Santos recibía de parte no sólo de los indígenas serranos, sino de muchos mestizos y españoles pobres cansados de las pesadas cargas que debían soportar en obrajes, minas, haciendas, trapiches y cañaverales (San Antonio, 1950, apud, Santos & Barclay, 1995: 48).

Em dez anos de guerra eles conseguiram, com sucesso, expulsar todos os missionários e colonizadores. Essa sublevação relegou a região mais de cem anos de independência.

A rebelião mudou a configuração da região. Os limites andinos foram fechados, um bloqueio econômico foi imposto pela coroa para que os indígenas não tivessem acesso aos bens que desciam dos Andes.

La sublevación de Juan Santos no sólo significó una retracción de las fronteras coloniales en la amazonía, sino el establecimiento de nuevas fronteras. En efecto, la fortificación de los pueblos andinos aledaños y la prohibición de tratar con los rebeldes hizo que se interrumpiera el flujo demográfico, económico y cultural entre sierra y selva, dando lugar al surgimiento de una barrera física que habría de repercutir en las actitudes mentales de los colonos pioneros del siglo XIX (Santos & Barclay, 1995: 49).

¹⁸Conferir capítulo 2.

Por sua vez, uma grande indústria de forja de ferro começou a florescer dentro do território. Os vários anos de proximidade com os brancos criaram, entre os povos daquela região, uma necessidade crescente de ferramentas feitas de metal. Essas ferramentas, antes da sublevação, eram garantidas pelos missionários e pelas redes de troca. Com o bloqueio econômico, essa necessidade ficou difícil de ser suprida. Muitos ataques que ocorreram pelos indígenas em povoados andinos tinham por necessidade saquear e se reabastecer dessas ferramentas (Santos & Barclay, 1995). Além do mais, as alianças entre os caciques eram atualizadas através da troca, que incluía as ferramentas. Nas palavras de Santos-Granero, “a estratégia de Juan Santos para assegurar a lealdade das etnias envolvidas na sublevação incluía a entrega periódica de ferramentas aos líderes principais, que as repartiam entre seus seguidores” (Santos-Granero, 1993b: 75). Caberia a indústria nativa suprir esta demanda.

Estas ferrarias foram estabelecidas próximas à região de Puarcatambo, perto do Cerro de la Sal. Segundo Santos-Granero, é um fenômeno iminentemente Yánasha, mais os Ashaninka também participaram do mesmo (Santos-Granero, 1993b). Em meados do século XIX, quando a região volta a ser explorada pelas agências colonizadoras, foram encontradas 12 ferrarias e mais 9 foram mapeadas por fontes orais (Santos-Granero, 1993b). Esta indústria indígena chegou a um grau de desenvolvimento que superou a época missionária. As ferreiras estavam sobre o comando de um sistema de autoridade político-religioso, ligadas a templos religiosos (*puerahua*) sobre a liderança de um chefe/sacerdote que exercia, simultaneamente, as funções político-religiosas (*corneshá*) (Santos-Granero, 1993b). Nem todos os líderes eram ferreiros, mas os que não eram estavam ligados a algum templo-ferraria, e ao redor desses chefes começaram a se concentrar seguidores, que vinham para escutar suas pregações e trabalhar nestes centros cerimoniais. Segundo Santos-Granero (1993b), existem evidências que este sistema de liderança já existia antes da época colonial entre os Yáneshas. E, para esse autor, esse sistema de liderança pode ser considerado um proto-estado, principalmente pelas suas funções (Santos-Granero, 1993a; conferir introdução, *supra*).

Essas ferramentas eram trocadas por presentes, como pescado salgado, pele de animais, coca e tecidos, bem como por serviços, cultivando as roças dos centros cerimoniais. Como em outras partes do mundo, a arte do ferro está cercada de tabus e rituais entorno da figura do ferreiro. Os Yáneshas têm um mito que liga a aparição do

ferro à figura do *Yompor Santo*, demiurgo que é associado à figura de Juan Santos. O mito do Inka¹⁹ Ashaninka, é uma variação dessa mitologia sobre a perda da tecnologia pelos índios. Esses templos-ferrarias começaram a desaparecer com a reconquista da Selva Central, a partir de 1847. Quando os agentes da colonização voltam a explorar a região, os indígenas utilizam como estratégia destruir e abandonar suas ferrarias (Santos, 1993). Em 1891, com a construção da Via Central, caminho que liga a região do Piches com o Ucayali, essas ferrarias tiveram seu fim decretado, uma vez que o acesso às ferramentas de origem europeia de melhor qualidade veio suprir a demanda indígena (Santos, 1993b).

Os últimos ataques dos indígenas a região andina datam do ano de 1752. Após essa data, as informações sobre Juan Santos são escassas e confusas. Dizem que ele morreu com uma pedrada na cabeça, dada por um seguidor querendo testar sua imortalidade; outros dizem que ele virou fumaça e desapareceu. Acontece que a partir desse ano, seu nome sai de cena dos documentos oficiais, mas seu legado continua²⁰. Na região de Metraró, é construído um túmulo de pedras, e diversos indígenas peregrinam todos os anos para celebrarem uma festa em sua homenagem. A Selva Central consegue resistir às entradas espanholas até o ano de 1847. A partir daí, começa um processo cruel e devastador, uma experiência de terror e morte que coloca todo o sistema em um estado latente de guerra.

1.2 Espalhando terror: o período da Borracha e as guerras subversivas

Apenas nos meados do século XIX é que algumas expedições passaram a tentar, novamente, explorar a região da Amazônia central peruana. Os indígenas, especialmente, os Ashaninka, lutavam como podiam para continuar tendo o controle sobre as passagens dos rios. A expedição de Wertherman, 1876, teve que enfrentar um grande contingente de Ashaninkas para conseguir descer o rio Perené (Brown & Fernandez, 2001). Por outro lado, a destruição dos templos-ferrarias pelos próprios

¹⁹Conferir capítulo 2.

²⁰Segundo Pimenta (2002: 60-61), “A historiografia produzida sobre o líder da grande revolta indígena que abalou a Amazônia peruana no século XVIII apresenta-se como um caleidoscópio de imagens que podem ser interpretadas e manipuladas em função dos interesses de cada parte: criminoso em fuga induzindo os índios, segundo os franciscanos, símbolo da resistência dos povos nativos para o indigenismo, herói da independência para o Peru republicano, precursor da guerrilha armada contra as injustiças para a esquerda radical peruana (...). Atahualpa faz parte do imaginário peruano, declina-se no plural e serve a várias causas”.

índios dissolveu as redes de alianças que eram mantidas por estas ferramentas e também criou a necessidade dos próprios Ashaninka terem de consegui-las com os brancos (Santos & Barclay, 1995: 58). Se na primeira tentativa de ocupação os indígenas eram vistos como um capital de almas a serem recrutadas pela igreja, nesta segunda etapa da (re)conquista eles passaram a ocupar o lugar do atraso: deveriam ser eliminados pela força militar, ou incorporados ao novo sistema econômico que começa a existir na região (Ibidem). Esta colonização, “[a]hora estava guiada por poderosos interesses económicos, con respaldo de un estado que exploraba la región en busca de productos para exportar y estaba empeñado en lograr el control territorial” (Brown & Fernandez, 1995: 54).

Em 1891, o estado peruano tentando quitar uma dívida externa concedeu 500.000 hectares de terra, nas margens do rio Perené, para a *Peruvian Corporation*, uma empresa fundada em Londres. Essa foi a ponta de lança para que começasse o processo devastador de colonização do rio Perené e, sucessivamente, da região da Selva Central (Brown & Fernandez, 1995). Esta colônia tinha como principal produto a plantação de café, e a mão de obra de vários Ashaninkas era requerida nessa cultura. Concomitante a essa exploração outra duas plantas passaram a necessitar de mão de obra nativa, a salsaparrilha, empregada pela indústria farmacêutica europeia, e o látex, utilizado para a produção de borracha na indústria automobilística, que estava florescendo naquele período.

Com a descoberta de Charles Goodyear sobre a vulcanização do látex, uma das regiões mais remotas e inacessíveis do globo foi o palco de violentas disputas, motivadas por homens duros, com o sonho de enriquecer a base desse novo eldorado amazônico. Estes patrões da borracha – como eram chamados – estavam motivados a conseguir seus objetivos a qualquer custo, e levavam adiante seu projeto sem medir a quantidade de vidas que era dispendida. Como escreveu Renard-Casevitz (1992: 197):

O período da borracha foi avassalador e aquele sistema de paz e troca é interrompido. Colonos chegando de vários lugares do mundo se estabeleciam e começavam um processo cruel, onde o preço da borracha era pago com vidas humanas. Nos confins da Amazônia, entre as planícies do Acre, do Ucayali ou do Putumayo e as abruptas vertentes andinas com sua vegetação tropical, nenhuma outra época havia produzido como *boon* da borracha tal devastação dos lugares, dos povos e de sua cultura, tal transformação dos seres.

Os únicos habilitados com mão de obra para este árduo trabalho eram os indígenas, que sabiam como ninguém se locomoverem no interior da floresta e

encontrar as árvores de *hávea*. Os patrões do caucho utilizavam de todos os recursos para conseguir pessoas para trabalhar. Esse trabalho estava em contradição com a lógica econômica indígena; era necessária uma grande disciplina para recolher o “sangue” de diversas árvores de *hávea* espalhadas no interior da floresta, e curar a seiva transformando em bolas para transporte. Por que os índios se sujeitavam nesta árdua tarefa? Os patrões tinham uma fórmula cruel e infalível pautada na serventia por dívida e armas.

A cuenta de su futura producción de caucho los indígenas recibían codiciados artículos: armas de fuego, municiones, telas de algodón, ollas de metal, chicherías. Los comerciantes fijaban el valor de las mercancías y del látex. Los indígenas jamás producían lo suficiente como para cancelar las deudas. Huir era inútil: los comerciantes vigilaban los ríos en busca de recolectores que trataran de escapar. Los castigos para las tentativas de deserción eran duros, a veces atrocemente brutales (Brown & Fernandez, 2001: 56).

Alguns grupos se especializam em capturar escravos, liderados por chefes-guerreiros que eram hábeis e cruéis nas artes de guerra. Um teve seu nome em destaque na literatura, Venâncio. Ele comandava um verdadeiro exército Ashaninka, armado com winchesters, que prestava serviço para patrões de renome. Um dos patrões mais famosos dessa época foi Carlos Fitzcarrald, para quem Venâncio realizou várias correrias. Varese nos brinda uma excelente imagem de como funcionavam estas correrias:

El método es simple: se entregan Winchester a los cunibo que tienen que pagar con esclavos campa, después se entregan Winchester a los campa y éstos a su vez tienen que pagar con esclavos cunibo o amuesha, y así sucesivamente em una cadena de correrías trágicas que tiñen de tristeza y horror casi cuarenta años de historia de la selva peruana y cuyas consecuencias se sienten hasta ahora. (1973: 246)

Carlos Fermín Fitzcarrald era filho de um capitão da marina mercante irlandesa-estadunidense com uma peruana. Dirigiu-se para região do Ucayali em 1879 e reapareceu no ano 1888, como o grande patrão da borracha naquela região. Entre suas proezas é destacado a descoberta de uma passagem que conectava o rio Urubamba ao Manu, que por sua vez ligava a bacia do Madre de Díos. Com isso, conseguiu uma rota que ligava Iquitos a Manaus, pelo Rio Madeira, reduzindo os custos do frete e impostos. Essa passagem ficou conhecida como o Istmo de Fitzcarrald. Na história de Fitzcarrald, somam-se inúmeras atrocidades para conseguir

mão de obra, como correrias feitas aos povos Mashco e o sufocamento de uma rebelião na região do Manu. Um detalhe interessante de sua biografia é que foi atribuído a ele, pelos índios, o título de *Amachenga*, Filho do Sol²¹. Ele mesmo utilizou esse título para levar adiante seu projeto²². Mas, sua morte precoce e suas tragédias humanas não deixaram mais que um rastro de sangue e nenhuma paz.

Venâncio continuou como um grande curaca mesmo após a morte de Fitzcarrald. No ano de 1900, o Coronel Pedro Portillo visitou a comunidade de Washigton que estava no domínio de Venâncio, dizendo que lá viviam mais de 500 pessoas sob seu mando (Brown & Fernandez, 2001). As correrias não aconteciam alheias aos indígenas daquela região, eles eram parte fundamental da cadeia de trocas de agressões. Parecido com o período missionário, estes patrões da borracha faziam alianças com chefes-guerreiros, Piro e Ashaninka. Como exemplo, vejamos este trecho de Brown & Fernandez:

En la margen izquierda del Urubamba, por ejemplo, Fitzcarrald tenía a su servicio a cuatro caciques piro: un jefe supremo de nombre Curaca Agustín y tres jefes menores: Francisco, Jacinto y Ronquino, a las ordenes de Agustín. Los Ashaninka del Ucayali y Tambo fueron balcanizados en grupos bajo el control de comerciantes de origen peruano, español y chino, que finalmente pasaron a trabajar en su totalidad para Fitzcarrald (Brown & Fernandez, 2001: 61)

Esse período demandou um novo tipo de liderança, não mais aquela de homens de prestígio que exerciam influência apenas no seu grupo doméstico. “Los caciques indígenas se habían convertido en virtuales jefes militares, armados por los caucheros y totalmente integrados a un sistema de servidumbre de deuda”, escrevia Brown & Fernandes (2001: 65). Estes líderes que levaram adiante um dos mais cruéis comércios da era moderna – a venda de escravos para trabalhar na borracha e crianças e mulheres para servirem nas casas. Com isso, todos os grupos daquela região se viram enredados num estado de guerra latente; o terror foi instaurado nos confins da

²¹“Ciertos colonos hablan de un “indio blanco” de las cabeceras de Ucayali, que hacía aparecer ante los campas como hijo del Sol... En el año 1888 fueron noticiados los campas de que había aparecido por las Pampas de Sacramento un “Amachenga” o reencarnación del Inca Juan Santos Atahualpa. Las tribus emprendieron una larga caminata a reunirse en el sitio señalado, y encontraron un “chuncho blanco” vestido a la usanza de los salvajes, pero con mayor suntuosidad, llevando en su mano una carabina del último modelo. Hablaba la lengua de los campas y les dijo “el Padre Sol lo había enviado con un mensaje, para que las tribus errantes viviesen como hombres civilizados, formando pueblos con su iglesia respectiva. Y que el hombre designado para que le obedeciesen en la Tierra, como representante del Sol, era Carlos Fitzcarrald” (Reina, 1942: 86, apud, Brown & Fernandez, 2001: 59).

²²Seu sócio, Zacarías Valdez Lozano, diz que ele nunca precisou utilizar nenhum tipo de recurso - como se identificar com o Amachenga - para conseguir atrair os índios; todos seus feitos devem-se as suas qualidades individuais (Brown & Fernandez, 2001).

Amazônia. Esse sistema perdurou até o começo do século XX, por mais ou menos trinta anos.

No começo da década de 1920, alguns Ashaninka, para fugirem da violência das correrias, isolaram-se nos interflúvios dos rios e em zonas remotas, e alguns começaram a procurar as missões para viver. Bodley (1970) encontrou na década de 60 mais de 38 missões que eram financiadas por denominações protestantes. No entanto, esses indígenas apresentavam a mesma inconstância e motivação que seus ancestrais do século XVIII, em relação à fé cristã. Como nos escrevem Brown & Fernandez, “[P]or más inconstante que fuera la devoción de los Ashaninka al Cristianismo, las misiones ofrecían indiscutibles atractivos: certo grado de protección contra los colonos, cuidados médicos y educación, artículos comerciales, ganado y el escenario de las comunidades radiales y los aterrizajes de aviones” (2001: 71). Assim, as mercadorias e o conhecimento – as escolas – são os atrativos principais que estes índios buscaram para fugir daquele cenário de terror que o caucho colocava.

Mercadorias e o discurso utópico de um pastor, Fernando Stahl, adventista do sétimo dia, fez (re)nascer entre os Ashaninka o sonho cosmológico da chegada do *amachenga* que vai devolver a liberdade (Brown & Fernandez, 2001: 71). Stahl chegou à região no começo da década de vinte e estabeleceu uma missão nas terras da *Peruvian Corporation*, ao longo do rio Perené. Suas pregações incluíam a prenuncia da chegada de Cristo, que destruiria a terra, apenas os que tivessem a fé cristã seriam salvos. Inúmeros indígenas de localidades distantes escutaram os rumores da chegada do messias e migraram para a região do Perené. Isso causou revolta nos patrões, que viam sua mão de obra desaparecer da noite para o dia, criando uma indisposição entre os patrões e os religiosos (Brown & Fernandez, 2001). Cansados de esperar a chegada do messias, eles vão embora, mas é possível vislumbrar a força que a crença na figura do *amachenga* e a vontade da liberdade perdida conseguem mover grandes contingentes.

Nos anos 1960, a região da Selva Central é configurada por um mosaico de populações onde os indígenas não são mais a maioria. O café e a extração de madeira passam a ocupar o lugar que era do caucho, devido à queda do preço deste no mercado internacional. Com isso, novas configurações começam a surgir naquela

região²³. Depois de anos de atrocidades e tentativas de colonização, a população indígena tenta como pode manter sua autonomia.

Mientras los indígenas se movían entre estos puntos de referencia diferentes – probando la disciplina de las misiones por un tiempo, trabajando como peones en los cafetales, viajando tierra adentro por una temporada para tener una vida más tradicional – alimentaban dos impulsos que se habían conservado a través de su historia: una tendencia a resistir por la fuerza la intrusión de los blancos, a responder a la ferocidad de los blancos con la misma moneda; y la creencia de que un espíritu redentor restauraría la prosperidad y la libertad tan brutalmente arrancada de sus manos (Brown & Fernandez, 2001: 75).

A partir de 1965, várias levas de revolucionários de esquerda buscam a região da selva central para levar adiante sua utopia. Os revolucionários do MIR (movimento revolucionário de esquerda) e sua comuna Túpac Amaru foram os primeiros a chegar à Selva Central do Peru como estratégia, para dar continuidade, a guerra interna que estavam promovendo contra o governo peruano. Alguns Ashaninka, seguindo a visão de um xamã, acreditam que Guillermo de Lobatón, líder guerrilheiro é *Itomí Pavá*. Guillermo Lobatón provinha de uma família pobre de Lima, estudou literatura e filosofia na Universidad de San Marcos. Foi exilado em 1954, durante o governo de Odría, e estudou filosofia na Sorborne em Paris. Formou-se como um intelectual e em 1961, foi treinado em Cuba nas artes da guerrilha. Em 9 junho de 1965, a comuna Túpac Amaru, chefiada por Lobatón, iniciou suas operações na região de Andamarca. Depois de sofrer baixas na região serrana, a comuna seguiu em direção a Selva Central, mais especificamente nas proximidades do rio Sonomoro (Brown & Fernandez, 2001).

Um xamã Ashaninka, de nome Ernesto, ao se encontrar com Lobatón, o identificou como *Itomi Pavá*, o filho sol (um *Amachenga*). Alguns fatores motivaram esta associação, “El hecho de que Lobatón fuera de tez oscura y tuviera una gran barba – continuamente mencionada en los relatos ashaninka – debe de haber contribuído a su alteridade, a la impresión de que él era de alguna manera parte del mundo exterior, diferente de este”, nos relatam (2001: 114), procurando motivos para essa associação. E processeguem os autores, “Así como un sheripiari del Gran Pajonal pudo haber adaptado el mensaje de Juan Santos Atahualpa a un molde ashaninka,

²³Para mais detalhes sobre a chegada dos colonos, conferir, por exemplo, Santos & Barclay (1995).

Ernesto se apropriou do mensagem de Lobatón para fazer su própria profecia bien estabelecido de los sueños messiânicos ashaninka” (Ibidem: 115).

Uma história cercada por mistérios, difícil de entender quais foram exatamente as causas que motivaram a aliança Ashaninka-MIR. Sabe-se que naquela região, esses índios viviam subordinados ao trabalho de peão nas fazendas, muito mal remunerados e sofrendo diversos abusos por parte dos patrões. Para Brown & Fernandez, “La explicación más común de la participación ashaninka en el conflicto se basó en las promesas del MIR de obtener recompensas materiales” (2001: 129). Isso foi interpretado pela história da guerra, como nos dizem os autores, como uma “ingenuidade” por parte dos Ashaninka, que não sabiam o real valor das mercadorias. Entretanto, Brown & Fernandez têm resposta mais sofisticada para o “materialismo” indígena:

Los Ashaninka veían el intercambio – y el sentido de los artículos en sí – bajo otra luz totalmente distinta. Los bienes se ubican en una relación metonímica respecto del mundo europeo y su poder sobre los pueblos indígenas. La mitología ashaninka establece que los machetes, las telas y otros artículos estuvieron una vez bajo el control del Inca, capturado pelos blancos malignos luego de que estos emergieron del mundo subterráneo. Cuando el sistema opresivo existente sea derrocado por un héroe espiritual, los indígenas volverán a gobernar la producción de bienes y los blancos se verán reducidos a la pobreza que merecen (Brown & Fernandez, 2001: 131).

Portanto, nas profundas raízes do mito e da cosmologia ashaninka, ou seja, naquela necessidade histórica dos bens matérias e na recuperação de um estado de paz perdido, recuperado apenas pelo *amachenga*, que estariam as razões que levaram Lobatón ser identificado com o *Itomí Pavá* e os Ashaninka terem contribuído com as ações militares do MIR²⁴.

A aliança atacou uma fazenda nas proximidades de Pangoa, e conseguiram ter êxito na primeira ação, mas a felicidade durou pouco. Foram contra-atacados por aviões, recebendo uma chuva de bala e bombas *napalm*. Poucos foram os Ashaninka e guerrilheiros que morreram, mas os camponeses, que insistiam em permanecer nas suas casas, não gozaram da mesma sorte. O Túpac Amaru começou a ser cercado por

²⁴Além de Lobatón, outro estrangeiro foi associado à figura dos Amachenga. David Pent, filho de linguistas norte-americanos, que viveu na década de 60 na região da selva central, também tentou levar adiante seus sonhos utópicos com uma pitada de sexualidade exótica. Como nos descreve Brown & Fernandez, “prece problebe que al menos algunos ashaninka vieron en el charismatico gringo cualidades de los amachéngas o tasórentsi” (2001: 147), essas qualidades seriam o acesso e a distribuição de bens, que ele adquiria com o dinheiro de empresários norte-americanos, que eram lubrificados com os projetos de Pent – o sonho da Amazonian Wood.

todos os lados, seus guerrilheiros estavam famintos, cansados e seus líderes brigavam entre si. O exército, por sua vez, incorporou inúmeros Ashaninkas para ajudar na resposta à guerrilha. Para Brown & Fernandez, esta fragmentação do apoio Ashaninka, ora com os guerrilheiros, ora com o exército, deve-se a diferentes respostas que deram à interpretação xamânica; Ernesto identifica Lobatón com *Itomi Pavá* e nem todos acreditam na sua profecia e as promessas de mercadorias feitas pelo MIR não são cumpridas (2001: 159). Mas também podemos visualizar forças faccionalistas agindo, onde o apoio político nunca é unanime entre os vários grupos, respondendo sempre a interesses particulares e, sobretudo, a aliança sempre é atravessada por forças que pode rompê-la a qualquer instante – está em desequilíbrio perpétuo.

O cerco se fecha sobre os guerrilheiros e os Ashaninka começam a colaborar de forma considerável, ajudando numa ofensiva contra as tropas do Tupac Amaru, no Gran Pajonal (Brown & Fernandez, 2001: 162). Depois de vagarem por meses pressionados e cercados pelas tropas do exército, o grupo de Lobatón é encurralado no final do ano 1965, no Gran Pajonal. Dia 6 de janeiro de 1966 é registrada a morte do guerrilheiro, e o fim da primeira tentativa de fazer um levante na Selva Central contra o governo (Brown & Fernandez, 2001). Mas, o sonho não morre na esquerda peruana. O resultado é que muitos Ashaninkas perderam a vida e foram duramente torturados por sua participação. No senso geral, eles se sentiam enganados pelos revolucionários nas suas falsas promessas de bens materiais e de uma libertação frente aos exploradores²⁵.

Esta série de eventos traumáticos começados pelos guerrilheiros mudou de forma drástica a política indígena naquela região. As reformas agrárias feitas pela junta militar, que detinha o poder do país em 1974, promulga a “Lei das Comunidades Nativas” (Ley de las Comunidades Nativas), no decreto de lei 20653. Esta lei dava direito de uso da terra pelas comunidades Ashaninkas, que começaram a apresentar seus documentos para o Ministério de Reformas Agrárias, que num primeiro momento não entregaram os títulos (Brown & Fernandez, 2001: 199). Devido a isso, os Ashaninka começaram a se organizar em comunidades e federações locais associadas, por sua vez, as organizações pan-indígenas, que tinham por pauta, principalmente, a

²⁵Veja o depoimento de Pedro Kintaro, Ashaninka informante de Brown & Fernandez: “Los guerrilleros han engañado a mis paisanos. Los han engañado. Ellos no querían. Paisano es inocente, es analfabeto. No sabe cómo es. No conoce la civilización” (2001: 185).

luta pelo direito à terra. Começa a surgir novos líderes nestas comunidades, quase sempre alfabetizados e bilíngues, articulados com a sociedade nacional, que começam a desafiar a autoridade dos curacas.

O modelo do governo peruano de integração da zona de selva amazônica com o resto do país, a partir de 1950, trouxe pressões sobre os territórios indígenas. Vendo sua população diminuir devido ao tráfico de escravos, às guerras e diversas epidemias, tendo seu poderio militar praticamente neutralizado e sofrendo pressões em seus territórios graças às invasões dos colonos, a única saída para os povos da Selva Central foi buscar sua autonomia, procurando voz no cenário político do país. Essas organizações são bem diferentes em cada área geográfica e respondem a problemas distintos. Entretanto, elas diferem do tipo de organização política que existia no passado, marcada por ausência de regras institucionais, flexibilidade e um líder com pouco poder. Mas, por outro lado, ainda marca uma proximidade com as formas nativas de fazerem política.

[...] se basaron en esquemas más formales y centralizados, y asumieron frecuentemente un carácter supralocal o supracomunal, lo cual en algunos casos – como entre los Yánesha – permitió congregarse al conjunto de la etnia. Sin embargo, estas nuevas organizaciones mantuvieron la fluidez característica de los sistemas políticos tradicionales y, en general, la búsqueda de amplios consensos como base de su funcionamiento (Santos & Barclay, 1995: 311).

A chefia passou das mãos dos líderes tradicionais para jovens. Estes jovens tinham por característica serem bilíngues e ter uma grande capacidade de entender a linguagem e os problemas da política ocidental. Muitas vezes eles eram ligados, por laços de parentesco, com os chefes tradicionais, ou mesmo eram pastores, que devido a sua posição de sacerdote, consegue ter influência sobre um grupo maior de pessoas. Outro caráter dessa chefia é que ela passa a ter um alcance para além do grupo local, se estendendo até a outros grupos (Santos & Barclay, 1995: 311). Retornarei ao problema da chefia e suas mudanças no capítulo 3.

A crescente invasão que a colônia do Perené teve depois da década de cinquenta por colonos andinos e da costa fez com que os grupos Ashaninka que viviam naquela região comessem a se organizar independentemente para poder reivindicar seus direitos pela terra. Nesse contexto, alguns jovens da região do Pichis educados pelos adventistas, com um forte senso de organizações supralocais, começam a chegar à região do Perené movidos por este reclamo de territórios. Eles

que serão o cimento das futuras organizações (Ibidem: 312). A partir de 1970, diversas reuniões foram feitas entre os vários líderes Ashaninka para a discussão de problemas comuns entre as diversas comunidades, sem que firmasse uma organização unida e consolidada. Em 1978, devido a essas experiências, é criada a *Central de Comunidades Nativas de la Selva Central* (CECONSEC), que começou uma instituição de gestão empresarial, principalmente auxiliando a exportação de café produzido nas comunidades do Perené, e contava tanto com comunidades indígenas, quanto com pequenos colonos. Entretanto, a área de atuação da CECONSEC se ampliou para os direitos territoriais e civis, auxiliando grupos Ashaninka que estavam fora da sua jurisdição, na titulação de suas terras (Santos & Barclay, 1995: 313).

Em 1980, os Ashaninka e os Nomatsiguengas de Satipo e Pangoa fundam sua organização política, a *Federación de Comunidades Nativas Campa* (FECONASA). Não obstante, essa organização fracassou pouco tempo depois de sua criação, principalmente pelas estratégias adotadas com o governo peruano²⁶. Com isso, surgiu o *Consejo Asháninka y Nomatsiguenga de Pangoa* (CONOAP) que concentra seus esforços na luta contra os colonos e as futuras áreas de ampliação dos territórios das comunidades. Por sua vez, os Ashninka de Satipo juntaram-se a CECONSEC, que tem sua sede no Perené, e uma subcentral em Satipo (Santos & Barclay 1995: 318).

As organizações da região do Pichis, Ene e Tambo, apresentam diferenças, mas trazem o traço comum de terem os evangélicos adventistas na base de suas respectivas constituições. Sua organização é representada por um líder escolhido que tem representação supralocal que é chamado de *Pinkátzari* (nome tradicional da liderança Ashaninka). Seus líderes eram majoritariamente pastores nativos bilíngues adventistas (Santos & Barclay, 1995: 319). No começo de 1980, organizou-se no Pichis a *Asociación de Comunidades Nativas Ashnáninca del Pichis* (ACONAP), que em 1987 mudara seu nome para *Apatzahuantzi Nampitzi Asháninca Pichis* (ANAP). Sua principal reivindicação era a luta pela terra para estabelecer escolas e reservas. Um de seus maiores líderes, Alejandro Calderón, que era pastor, teve sua morte como estopim para que os Ashaninka se juntassem contra o Sendero Luminoso.

²⁶“En el contexto de la ejecución del Programa de Desarrollo Rural Satipo-Chanchamayo durante el Segundo gobierno de Belaúnde, la FECONACA presionó por la titulación y ampliación de las comunidades de Satipo. Sin embargo, su creciente vinculación al régimen belaudista y la postulación de su Secretario General para una diputación por Junín en la lista de Acción Popular en 1985 restó legitimidad a sus dirigentes, resultando en la desaparición de la FECONACA de pocos años después” (Santos & Barclay, 1995: 318).

No começo da década de 80, chegavam à região esquerdistas do Movimento Revolucionário Túpac Amaru (MRTA) e o Sendero Luminoso, de inspiração maoísta. Apoiados pela queda da economia peruana e somados ao florescente comércio ilegal da cocaína, eles encontraram uma zona de ilegalidades e dinheiro na Selva Central, que possibilitou o florescimento do movimento. Conseguindo adeptos, tanto dos povos andinos como dos indígenas amazônicos, tentam fazer uma frente revolucionária naquela região. A estratégia destes é mais cruel do que a dos seus antecessores, levando a cabo uma leva de assassinatos contra a população indígena que se opunham a seus planos²⁷. O estopim é quando assassinam o líder indígena Ashaninka, da região do Piches, Alejandro Cálderon, afirmando que este ajudou o exército contra o MIR, no passado. A revolta paira sobre os Ashaninka que fazem uma rede de alianças políticas com seus vizinhos e resolvem se armar e combater os revolucionários com suas próprias forças, fazendo jus à antiga tradição do *ovayeri*²⁸. Em dez anos de guerra, eles conseguem inibir, com sucesso, o avanço dos guerrilheiros. Esta organização político-militar indígena, que é chamada de *Los Ronderos*, teve sua base na ANAP, espalhando entre os Ashaninka esse modelo de autodefesa. Nas palavras de Santos & Barclay, “la experiencia de autodefensa por parte de la población asháninca del Pichis estableció las pautas de defensa para el conjunto de los Asháninca de la Selva Central, contribuyendo a reforzar la capacidad de respuesta de sus organizaciones, esta vez en contra de un nuevo tipo de agresión externa” (2005: 321).

O vale do Tambo apresenta uma configuração muito diferente das até aqui apresentadas, devido à diferença de pressão que sofrem no seu território, sendo a principal a dos madeireiros. Essa região é marcada por um faccionalismo de suas organizações políticas, assinaladas por uma forte tendência religiosa, e pela influência de chefes tradicionais. Algumas comunidades Ashaninka do Tambo uniram-se, lideradas pela comunidade de Betania – de forte influência adventista –, e iniciaram a organização da *Central Asháninca del Río Tambo* (CART). A princípio essa

²⁷“La lucha armada de Sendero Luminoso y del MRTA agragaron otro factor desestabilizante a la situación de los Ashaninka. Comenzando con asesinatos muy especiales y selectivos de líderes Ashaninka, Sendero Luminoso intensificó sus ataques contra comunidades ashaninka que se negaban a obedecer las directivas de los guerrilleros. En abril de 1990, cuarente indígenas fueron ultimados cuando la columna de Sendero Luminoso tomó por asalto la comunidad ashaninka de Naylamp en Provincia de Satipo. En otras partes de territorio ashaninka, el MRTA inició el reclutamiento forzoso de jóvenes ashaninka”. (Brown & Fernandez, 2001: 201).

²⁸Ovayeri é o nome dado aos guerreiros ashaninka.

organização buscava as mesmas reivindicações que as outras. Não obstante, com a chegada de vários Ashaninkas vindos do Ene, bem como a chegada de guerrilheiros senderistas, ela se viu cada vez mais enredada na organização da autodefesa e na violência corrente que paira sobre a região da Selva Central peruana (Santos & Barclay, 1995: 322).

O Ene também apresenta variações da forma como se organizaram politicamente em respeito a outras organizações. Até 1979, o vale do Ene era habitado exclusivamente por Ashaninkas, entretanto, após essa data, começa a chegada de várias levas de colonos que em 1983 já ocupam 43% da população local. Os Ashaninka se viram enredados em sérios conflitos com os colonos para manter suas terras, o que levou a criação da *Organización Campa-Ashaninca del Río Ene* (OCARE). Suas principais estratégias, a princípio, eram fomentar um programa de comercialização de artesanato, bem como a produção de cacau e café, para conseguir renda e manter a autonomia das famílias Ashaninka. Entretanto, a zona de ilegalidades e a chegada de narcotráfico – primeiramente como rota e depois para produzir coca – fez com que vários colonos e Ashaninkas acabassem envolvidos na produção de coca e pasta-base, minando as forças da organização (Santos & Barclay, 1995: 322-323). O Sendero Luminoso estabeleceu uma base forte nesta região e alguns colonos e Ashaninkas firmaram parceria com eles. Represálias foram feitas para conseguir diminuir o poder do SL e dos narcotraficantes, mas até os dias de hoje a OCARE ainda não tem uma organização capaz de representar os grupos daquela região²⁹.

1.3 Cosmopolítica e a máquina de guerra histórica

Nos dias atuais, além dos guerrilheiros, a ameaça à sua autonomia vem se agravando. A pressão sobre seu território e modo de vida ainda se efetiva de forma drástica: madeireiros, fazendeiros, narcotraficantes, petroleiros, inúmeros projetos de desenvolvimento que vêm sendo levados a cabo pelo governo peruano continuam a pressionar a paz que os Ashaninka esperam gozar naquela região. Fazendo com que eles ainda continuem empenhados por manter sua autonomia a despeito das várias

²⁹Para lembrar que quando digo “até hoje” me refiro ao presente etnográfico do livro de Santos & Barclay (1995). Para os dias atuais, não me chegaram fontes que fosse possível saber como se encontra essa organização.

frentes de pressão sobre seu território. Se nos atentarmos, ao longo da história Ashaninka, percebemos o esforço desse povo por manter sua liberdade frente a pressões que sofreram. A liberdade é o bem mais precioso que eles se esforçam por manter ao longo de vários eventos ocorridos na sua história.

Brown & Fernandez (1991, 1992, 2001) têm sugerido que é devido às pressões das frentes colonizadoras que fez os Ashaninka se unirem em confederações. Nos primeiros contatos com as frentes colonizadoras, os Ashaninka responderam de duas formas: proximidade e distância. Proximidade para ter acesso aos bens materiais que elas ofereciam; mas, devido à interferência dos missionários nos padrões de vida e, principalmente, pelas doenças, eles respondiam com violência expulsando os missionários. Neste período, segundo os autores, houve um aumento do prestígio de líderes que competiam entre si pelo acesso aos bens materiais que as missões ofereciam (1992: 181).

No começo do século XVIII, com a sublevação de Juan Santos de Atahualpa, nasce o sonho milenarista entre os Ashaninka, que consiste na crença de que chegará um líder e com ele um grande cataclisma irá mudar o mundo, devolvendo aos Ashaninka sua liberdade perdida. Com isso, os autores acreditam que a assimilação de certos sujeitos – Fitzcarrald, Fernando Stahl, Guillermo Lobatón – com a figura do *Amachenga* é devido a esse sonho que começa com Juan Santos de Atahualpa (1992: 184).

Para os autores, o que motivou a violência Ashaninka foi a chegada do Estado, entenda-se, das frentes colonizadoras que tentavam de todas as maneiras subjugar os povos indígenas do piemonte para levar a cabo seus projetos de colonização.

Did the expansion of the Spanish, and later, the Peruvian state increase levels of violence within Asháninka society? The answer to this question is an unequivocal “yes”, though the proximal causes and specific shape of violence have changed through time (1992: 192).

Assim, no decorrer da sua história, os Ashaninka responderam à violência que sofreram no mesmo grau. Eles não foram passivos neste processo, se adaptando e tirando vantagem do que cada momento tinha a oferecer. Na época das missões, juntando-se com os missionários para obter bens. Durante o período pós Juan Santos de Atahualpa, produzindo por si só as ferramentas de ferro necessárias. No período da borracha, aproveitando das correrias para adquirir as mercadorias necessárias. Não é estranho o surgimento de caciques como Venâncio – cacique Ashaninka que

promovia grandes correrias para Fitzcarrakd –, que usando uma “violência predadora” (Brown & Fernandez, 2001: 192) conseguiu aumentar seu prestígio e poder, tendo ao seu redor um grande número de seguidores e um verdadeiro exército (Ibidem: 193).

Esses eventos produziram uma ideologia que os autores chamam de “sonho milenarista”, uma súbita transformação do mundo. Brown & Fernandez, ainda nos dizem que o “tribalismo” Ashaninka, ou seja, esta união e grandes confederações são devido à necessidade de conseguir aquilo que perseguem, sem ser permanente o sentimento como uma “nação”. Isso explicaria as várias federações que existem hoje em dia, cada uma representando uma determinada região, e a vontade de uni-las numa única, que nunca se realizou (Ibidem: 195). Assim, os autores concluem:

There is little question that Asháninkas have been capable of great violence, both within and outside of their own society, and that they have not hesitated to use force in pursuit of ends important to them: self-defense, control of resources, personal ambition, revenge (1992: 195).

Veber (2003) faz uma crítica contundente a esta interpretação de que os Ashaninka teriam uma inclinação para o milenarismo ou messianismo³⁰. Ela diz que, quando começou seus estudos sobre estes povos, acreditava que tachar as rebeliões como movimentos milenaristas/messiânicos era algo legítimo. Não obstante, um processo de mobilização política que ela presenciou em campo fez perceber que ali não tinha nada de messianismo envolvido (2003: 185).

A ideia do messianismo nasceu nos primeiros escritos sobre a revolta promovida por Juan Santos de Atahualpa, em 1742. Alfred Metraux, em 1942, escreve um texto intitulado *A Quechua Messiah in Eastern Peru*, apontando Juan Santos como um messias. Esta designação foi levada adiante no trabalho de Varese (1973) e foi perpetuada no trabalho de Brown & Fernandez (1991). Os estudos etnográficos, baseados em trabalho de campo, segundo Veber, colocam em cheque essa suposição levando em conta as formas como os Ashaninka produzem suas práticas de liderança e chefia. Na esteira dos argumentos de Elick (1970), que propôs a relação entre o líder e o xamã em momentos de crises, Juan Santos pode ter sido aceito como um líder devido o seu discurso “religioso” e por ser um provedor (Veber 2003: 190).

³⁰Vale lembrar que outros autores também relegaram esta tendência ao milenarismo ashaninka, ver Varese, 1973; Rojas, 1994; Santos-Granwero 1991, 1992.

O chefe, entre os Ashaninka, é um homem provedor de bens e “forte”, sua autoridade só é garantida enquanto ele souber manter essas qualidades. Juan Santos foi aceito como líder menos por ser reconhecido como messias do que por ser capaz de atualizar esse modelo da chefia. Vale lembrar que durante a revolta as redes de comércio que ligavam os Andes foram fechadas e os próprios revoltos foram capazes de estabelecer na região sua própria indústria de ferro, que possibilitou a provisão destes bens e a manutenção das redes de alianças entre os chefes (Veber 2003: 196). Portanto, para a autora, as revoltas entre os Ashaninka, inspirado no caso de Juan Santos e no sistema de organização social, obedece mais a uma necessidade “político-pragmática”, do que a ênfase no messianismo ou milenarismo.

Entretanto, não é que os autores estejam errados nem certos, os dois se baseiam em fortes evidências empíricas para sustentar suas hipóteses. Talvez possamos ler esses movimentos sobre a sigla do profetismo. Sztutman nos apresenta uma interpretação interessante para pensarmos estes casos que percorrem a história Ashaninka, de Atahualpa a Lobátón. Segundo este autor, para entendermos esses movimentos políticos, temos que fazer um retorno à “inflexão mítica e xamânica da ação política” (2005: 435).

No período dos setecentos, a revolta de Atahualpa tinha por fundo romper os grilhões de dominação impostos pelos padres franciscanos e uma promessa de devolver a liberdade perdida aos indígenas, num sentimento pan-indígena (amazônicos e andinos). Por sua vez, a adesão de alguns Ashaninkas ao MIR e o título de *amachenga* relegado a Lobatón é motivado por processos similares. Vemos que história Ashaninka sempre atribui este título a estrangeiros, figuras da alteridade, como uma forma de domesticar esse poder atribuído às agências exteriores que são responsáveis pela desarticulação das vastas redes comerciais e do modo de vida desses grupos. Que tipo de ação política podemos vislumbrar nos vários períodos históricos distintos da história Ashaninka?

Veber discorda que haja uma inclinação ao profetismo, pois entre eles não existe uma tradição profética como, por exemplo, os Guaranis estudados por H. Clastres. Ela, em suma, desconfia das motivações religiosas que fizeram certas figuras – Atahualpa, Lobatón – serem caracterizados como líderes profetas, sendo estas figuras, apenas, fruto da reprodução social da sociedade Ashaninka. Ou seja, para Veber, as motivações são político-pragmáticas, onde a necessidade dos bens era mais importante do que o sonho profético, como se pudéssemos traçar uma linha que

separa a ação política da cosmologia. Renato Sztutman faz uma importante crítica a esta posição defendida pela autora:

Ainda que Veber possa ter razão quanto ao exagero das análises etnológicas e históricas sobre as rebeliões ashaninka, negar a presença de elementos proféticos latentes é negar que, ali, o acesso à mitologia e ao xamanismo tenha qualquer implicação para a ação política indígena. Mesmo se os profetas não eram propriamente xamãs *campa*, isso não significa que o seu reconhecimento – no mais das vezes sob a figura de estrangeiros, mestiços bastante peculiares – não dependesse do xamanismo (2005: 436-437).

Ora, como vimos foi justamente um xamã que se encarregou de “decifrar” aqueles jovens cabeludos e barbudos, com um discurso libertário e armas na mão. E, como conta o mito Ashaninka, o único que se salva do primeiro encontro com o branco, o *wiracocha*, é um xamã. Vejamos o mito.

Os *wiracocha* (os brancos) estavam dentro da lagoa. Os Ashaninkas viviam ali perto. Um dia um ashaninka escutou o latido de um cão saindo de dentro da lagoa. “Bom – disse – vou pescá-lo”, e levou algumas bananas para usar como isca. Mas a banana é alimento de humanos e o cachorro não quis comer. Em troca, saíram da lagoa todos os *wiracochas* e começaram a perseguir os ashaninkas e a matá-los. Mataram a todos. A lagoa havia secado. O único que sobreviveu foi um *sheripiari* (xamã) que chupava tabaco. Este *Sheripiari* chamou a *Tzího* (o abutre, *Cathartes aura*). “Os *wiracochas* mataram todos os meus irmãos”, “onde?” perguntou *Tzího*. “Lá no Pajonal”. Então *Tzího* entregou o *ivénki* (*Cyperus piri-piri*, a erva mágica) para o *Sheripiári* e este matou a todos os *wiracochas*. Apenas um se salvou e desceu rio abaixo (para o *Ucayali*) e ali agora tem muitos *wiracochas* (entretanto *Tzího*, no Pajonal, comia os *wiracochas* mortos; os cozinhava e os comia. (Mito recolhido por Varese no Gran Pajonal; 1973: 285; tradução e adaptação minha).

E esse xamã tem uma característica fundamental, ele é guerreiro. Por ser capaz de conversar com o pássaro sagrado, *Tzího*, aprendeu uma planta, o *ivénki*, capaz de matar e deter a expansão dos seus assassinos. O xamanismo não é, apenas, o locus da cura, mas pode servir como forma de agressão. O texto mítico, contado por um informante nos confins do Gran Pajonal – com variantes similares encontrados entre Ashaninkas separados geograficamente –, informa a mesma possibilidade: reverter o estado inicial e, sobretudo, que os próprios Ashaninkas são capazes, a sua maneira, de fazer essa ação. Não importa se uma ação isolada de outro grupo Ashéninka do Pajonal – pesquisado por Veber – não fez uso de palavras “proféticas” ou “religiosas”, talvez a própria maneira de agir já traga em si uma forma de *pensar e ser*.

Prosseguindo na crítica de Sztutman,

Diferente do que busca enfatizar Veber, é possível alegar que os povos como os Ashaninka compartilham, com os povos tupi-guarani, um conjunto de mitos sobre a perda da agência, bem como um conjunto de práticas xamânicas que se dispõe a recuperar essa agência via mediação e comunicação com os diferentes patamares do cosmo. Ora, essa mitologia e essa práxis – o xamanismo – seriam fundamentais na concepção de uma ação jamais confinada ao mundo dos homens e ao tempo atual, mas que transborda ao mundo não-humano e ao tempo do mito (2005: 437).

O interessante é que essa busca pela agência perdida passa pela assimilação de certos aspectos do próprio captor – se abastecer de mercadorias e conhecimento do mundo dos brancos. Entre xamanismo, guerra e comércio vemos uma interferência da ação política nativa; cada ato, cada disputa e cada troca traz entrelaçada todos os aspectos da socialidade. Talvez esse seja um dos pontos que um sobrevoo histórico nos permite vislumbrar. Ao longo de sua história o que temos de constante é uma luta histórica para *ser* Ashaninka: uma possibilidade de continuar a se reinventar, neste mundo caótico que eles vêm provando ao longo da sua história.

Se profetismo é política, ou seja, um modo de pensar e agir, ele tem pretensões com essa ação: a busca pela autonomia e satisfazer o desejo pelas mercadorias e por conhecimento que provém do exterior; ele funciona como uma *máquina de guerra*, no sentido que Deleuze e Guatarri ([1980] 2012) dão ao termo, ou seja, uma forma de conjurar a dominação da forma Estado: “Sob todos os aspectos a máquina de guerra é de uma outra espécie, de uma outra natureza, de uma outra origem que o aparelho de Estado” (Ibidem: 13). A ação política contida no profetismo Ashaninka seria uma ação motivada pela máquina guerreira capaz de se mobilizar através da história deste grupo contra as formas Estado que os pressionavam. Esta máquina guerreira pode ser pensada tanto na forma de agir – as confederações pan-étnicas contra inimigos comuns – mas na forma de pensar desta cosmologia e na forma de constituir a socialidade; “[...] seria, em suma, a inversão – a reversão – do mito, ou seja, a possibilidade de recuperar o que foi perdido na expectativa do retorno do filho do sol” (Sztutman, 2005: 438). Esses personagens da história Ashaninka – Atahualpa, Stahl, Lobáton – foram identificados com figuras cosmológicas, pois eles continham um valor de alteridade e hibridismo que os permitiam ser os mediadores entre os dois cosmos que estavam em choque que, apesar de diferentes, se inter cruzavam.

Essa inversão (ou reversão) é possível visto que o herói mitológico e o histórico compartilham a posição de *mediadores* porque se emprestam como veículo de comunicação entre homens e deuses e, sobretudo, porque são, eles mesmos, seres híbridos: nem homens,

nem deuses, nem indígenas, nem brancos, mas, antes de tudo, aqueles que estão na *passagem*, no meio, homens-deuses, indígenas ocidentais (Ibidem: 439).

Na esteira dos argumentos de Calavia Saez sobre a figura do Inka³¹, Sztutman argumenta,

O “Inka” não seria nem a reminiscência de um tempo passado – o tempo das confederações na selva, como enfatiza Michael Brown (1991) –, nem a imagem da alteridade sociológica ou sociocósmica – o andino, o branco etc. Ele seria, isso sim, um instrumento de pensamento e ação, algo dotado de eficácia histórica. [...] Os mitos em questão trazem, portanto, uma reflexão sobre as possibilidades de existência da vida social, o que pressupõe, como sempre, considerações sobre a condição humana, sobre a mortalidade. Oferecem figuras responsáveis por essa existência e essa condição, figuras que, se materializadas, podem significar uma produção de eventos, tais os movimentos proféticos (2005: 440).

Se levarmos a sério a perspectiva profética desses eventos, podemos começar a pensar qual é o fundo a que essa política busca responder, seguindo os argumentos de Sztutman,

Nesse sentido, o profetismo subandino, para além de um produto da Conquista e da dominação colonial, pode ser compreendido como um modo de organizar o mundo, de habitar o tempo. O profetismo *campa* e *yanesha* não consistem, pois, simplesmente na busca da restauração de um Império ou de uma hierarquia implícita como resposta a uma situação colonial, mas sim num projeto de refundação do social a partir de formas já disponíveis e, no caso, a partir da apropriação de elementos ao mesmo tempo do mundo andino e ocidental, tomados menos como limites ou modelos que como objetos do pensamento (2005: 441).

Objetos de pensamento capazes de redundar numa ação no mundo ao longo da história: a recusa de se ver dominado e submetido. A *máquina de guerra* agindo como modo de pensamento e ação mostrando que atitudes no mundo são derivadas de suas próprias cosmopolíticas. Figuras como xamãs não são apenas líderes religiosos e se ocupam da cura, mas guerreiros eficazes na defesa da liberdade e autonomia Ashaninka. A história Ashaninka, como tentei expor ao longo deste capítulo, para

³¹Calavia Saez (2000) faz um estudo sobre a figura do Inka contida na mitologia de três povos pano para demonstrar que ele consiste num significado muito diverso, uma forma de trato com a alteridade. Segundo Sztutman, “Em poucas palavras, esse motive [o inka] diz respeito às maneiras de expresser o conjunto das relações entre uma sociedade e seus outros” (440). Sendo que esses outros, neste caso, diz respeito à fonte produtora de agências que essa figura dá para reprodução social pano como afins potenciais “recusam-se a troca matrimonial, mas participam ativamente da elaboração formal da sociedade, ou seja, são provedores de arte e agência” (440).

falar como Brown & Fernandez (2001), brinda “pontos razoavelmente fixos”, a saber, uma recusa histórica da forma Estado, conjurada pela sua cosmopolítica.

2 Capítulo: *Nós parentes: cosmologia, parentesco e a construção da pessoa*

Ao longo do primeiro capítulo, tentei articular como a política e as agências cosmológicas foram utilizadas em diversos períodos históricos como uma forma da máquina de guerra da sociedade Ashaninka conjurar as formas Estado que teve contato. Esse capítulo visa apresentar a socialidade Ashaninka. Busca-se entender e esmiuçar como os Ashaninka pensam a humanidade e como essas agências exteriores são necessárias para a produção dela. Para isso uma incursão na cosmologia, no parentesco e na construção da pessoa se faz necessária. O que se pretende com essa exposição é articular esses temas – cosmologia, parentesco e pessoa – com a ação política. Se ao longo da história vemos as várias formas da ação política contra as formas Estado, pergunta-se quais são os aspectos simbólicos, que no nível da socialidade, são requeridos para criar essa máquina de guerra? Essa questão que iremos perseguir ao longo deste capítulo.

2.1 *Alguns aspectos sobre a cosmologia Ashaninka*

A cosmologia Ashaninka foi tema de estudos – em maior ou menor medida – de quase todos os pesquisadores que se debruçaram sobre este grupo. Entretanto, o trabalho mais completo sobre o assunto é o do antropólogo Gerald Weiss (1975), que realizou seu trabalho de campo entre os anos de 1960 e 1964, com as comunidades Ashaninka da região do rio Tambo (conferir mapa 1). A principal referência dessa sessão é o trabalho Weiss, sendo que, quando necessário, recorrerei a outras fontes, com a finalidade de complementar a exposição.

O cosmo Ashaninka é pensado, por eles, em vários patamares distribuídos verticalmente. Cada patamar é habitado por uma categoria de espírito. Esses patamares não são isolados uns dos outros, mas são conectados e podem ser ultrapassados, seja pelos espíritos, seja pelos xamãs. É importante notar que os Ashaninka têm dois pontos cardiais, *isavi* ‘abaixo’ e *henóki* ‘acima’, (Weiss 1975: 254). Os Ashaninka habitam *Kipáci*, a terra que eles chamam especificamente de *Kamavéni*, ‘terra da morte’, devido à condição de mortalidade dos seres que habitam nela (Ibidem: 247). Acima da terra ficam situados diversos patamares que são incontáveis, mas podemos distinguir dois: *Menkóri*, onde ficam as nuvens e *Inkíte* (que pode ser chamado de *henóki*, ou seja, acima), onde habitam os bons espíritos.

Abaixo da terra, *Kamavéni*, vem *Kivínti*, um patamar subterrâneo que é habitado por bons espíritos, também, é neste patamar que a terra é sustentada pelos bons espíritos. Abaixo de *Kivínti*, segue-se *Sharinkavéni*, o último patamar subterrâneo que é habitado por todos os maus espíritos, ou demônios, *Kamari* (Ibidem: 256)³².

A terra, *Kipáci* é orientada pelos cursos dos rios, sendo o conjunto hidrográfico que compreende o curso dos rios Apurinac-Ene-Tambo-Ucayali o principal como referencial, que na maior parte do seu trajeto corre no sentido sul-norte (conferir figura 1, pág. 1 supra). Em relação a este conjunto hidrográfico – e de maneira relacional – situa-se duas direções: rio abaixo *kirínka* e rio acima *katonko* (Ibidem: 248). Este curso principal começa em *Intatóni* e termina em *Ocitiriko*, onde ele entra num grande buraco dentro da terra (Ibidem: 251)³³. Estes dois lugares, o começo e o fim, também são habitados por bons espíritos, e a terra é sustentada pelas divindades nestes locais. No céu também correm rios, sendo o principal deles *hanéneki*, o rio da eterna juventude, onde os bons espíritos se banham para garantir sua condição de imortalidade (Ibidem: 245)³⁴. No pensamento Ashaninka existem duas categorias de espíritos: os bons espíritos, *Amachenga*, e os maus espíritos *Kamari*. Os *Amachengas* (ou *Maninkári*, ‘os ocultos’) são chamados de Ashaninka também, pelo reconhecimento que tem deles como parentes no tempo mítico, *Peráni*. (Ibidem: 258). Vários tipos de pássaros e plantas (tabaco, ayahuasca, coca, etc.) são bons espíritos e também são gente, como afirmam os xamãs que podem vê-los sob o efeito dos alucinógenos, *kamarampi* (ayahuasca) e do tabaco (Ibidem: 259-264).

Existe uma hierarquia entre os bons espíritos, vindo no topo os *Tasórentsi* (raiz *tasonk*, assoprar) (Ibidem: 266), espíritos que são responsáveis pela criação do cosmo Ashaninka, que é entendida como uma transformação de um estado anterior

³²Elick, antropólogo e missionário norte-americano que realizou trabalho de campo na região do Pichis, apresenta a estratificação do cosmo em apenas três patamares: *Inkiri*, mundo de cima habitado pelos bons espíritos; *Kipatsi*, a terra das ‘verdadeiras pessoas’ os Ashaninka; e o mundo de baixo, perigoso e escuro habitado pelos maus espíritos (Elick, 1970: 222-226). Weiss (1975: 247) também nos diz que terra chama Kipaci, mas é apenas o nome da sua superfície, ou seja, aquilo que é notório ao olho humano e não sua condição. Pode ser que essa variação é devido aos diferentes locais que foram realizados os trabalhos de campo. Mas este autor também apresenta os dados de como os Ashaninka creditam aos habitantes destes patamares terem vida social e se verem como humanos; os demônios veriam os Ashaninka como animais de caça e vêm a terra para capturar sua alma (Ibidem: 225-226). O material Ashaninka apresenta fortes dados que sugerem a teoria do perspectivismo ameríndio (Viveiros de Castro, 1996, 2002; Lima 1996), e seu material foi muito utilizada na formulação dessa teoria.

³³É importante ressaltar que essas categorias são relacionais e o local onde ficam situados *Intatóni* e *Ocitiriko* é relacional a posição do falante, variando dentro do território Ashaninka. Conferir, por exemplo, Renard-Casevitz (1992, 1993).

³⁴Eles também reconhecem o rio de leite (a via lactea) como estando no céu, mas não tem nenhum rendimento especial dentro da cosmologia (Weiss, 1975: 254).

através de um sopro. Assim *Pachakama*, *Avírerí* e o *Inka* são os bons espíritos, heróis culturais e habitam hoje em *Ocitiriko*, onde sustentam a terra. Na outra extremidade, *Intatóni*, a terra é sustentada pela divindade *Yompi*³⁵. Outras duas divindades muito importantes na cosmologia Ashaninka, que habitam o céu, são a lua, *Kashiri*, e o sol, *Pavá*, seu filho. No topo da hierarquia dos bons espíritos estão os *Tasórentsi*: *Pachakama*, *Inka*, *Avírerí*, *Kashiri* e *Pavá*.

Os maus espíritos são uma categoria conhecida como *Kamari*, demônios, palavra que deriva da raiz ‘kam’, morte (Ibidem: 283). O maior demônio de todos é *Korioshipíri*, o rei dos *Kamari* que vive no mundo subterrâneo. *Mankoite* é também um demônio de alto escalão que habita os afloramentos rochosos da superfície da terra e tem forma humana; quando ele aparece na forma humana para alguém a morte é instantânea. Existem insetos, animais e ogros que são consideradas *Kamari* também. Determinados animais, os *Peári*, não são comidos por serem a alma de pessoas mortas (Ibidem: 290). Alguns insetos que tem vida social, como as abelhas e as formigas, são considerados demônios e são feiticeiros. Existe outro *Kamari*, o *Pishtaco*, que é muito perigoso: ele é um branco que tira a gordura dos Ashaninka para fabricar carros e aviões (Ibidem: 292).

Atualmente, alguns eventos ocorridos no território Ashaninka foram relacionados a seres desconhecidos que eles assimilam aos brancos. Trate-se de vultos, ou melhor, “gringos alados”. Esses seres foram vistos em algumas comunidades Ashaninka:

Según estas historias, cuya circulación se acentua a fines de 2008 y comienzos de 2009, estos seres – conocidos como ‘bultos’, ‘selladores’ o ‘gringos alados’ – amenazan la seguridad de las comunidades nativas, infiltrándose a través de agencias y programas gubernamentales y matando a sus pobladores con distintos propósitos (Santos-Granero & Barclay, 2010: 24).

Segundo Santos-Granero & Barclay (2010), a aparição desses seres deve-se às agências de exploração que estão atuando na Selva Central peruana, que acabaram por criar entre os povos daquela região a crença de que o governo quer exterminá-los. O grande problema que essa categoria de seres malévolos, os *Kamaris*, para os Ashaninka é seu grande poder de mortalidade, sendo que a maioria das mortes é

³⁵Segundo Weiss (1975: 273), essa divindade é de proveniência Yanesha, sendo que alguns Ashaninka a ignoram.

atribuída à interferência desses seres. Portanto, não é de se estranhar a aparição de “gringos alados” na crise que vem sofrendo a Selva Central peruana.

No tempo mítico, *Perani*, a terra Ashaninka era habitada por guerreiros canibais, que viviam praticando a guerra e desconheciam o cultivo das plantas. Um grande caranguejo tapou o buraco onde a água entra em *Otsitiriko* causando uma inundação que matou todos, menos um xamã e sua família que se salvaram flutuando numa balsa. Passado esse episódio, começaram os ciclos de transformações que resultou na sociedade Ashaninka de hoje (Zolezzi, 1994: 43).

Os Ashaninka não concebem o universo como algo estático e imutável, pelo contrário, ele está em transformação a todo tempo. Foram as transformações que possibilitaram o cosmo ganhar a forma que tem hoje. O primeiro ciclo de transformações foi ocasionado por *Avíreri*, um Ashaninka. *Avíreri* vivia com seu neto, *Kiri*, e resolveu ir visitar sua irmã para dançar, beber e ver os parentes. Depois da festa, na volta para sua casa, ele começa a transformar os filhos de sua irmã que ele encontrou pelo caminho: os primeiros ele transformou em criaturas arbóreas (macacos), seguiu transformando os outros em insetos e alguns em pedras; depois criou o dia e a noite, as estações do ano, e as músicas e festas para cada uma delas. Seus parentes por afinidade, que viviam com sua irmã, ficaram cansados de suas transformações e cavaram um grande buraco, *Avíreri* cai nele e o buraco leva até *Ocitiriko*, onde ele é convidado por *Pachakama* para ajudar a sustentar a terra (Weiss, 1975: 313-324).

Uma versão do mito de *Pachakama* (ou *Pachacamaite*) foi recolhida por Varese (1973) na década de sessenta, na região do Gran Pajonal. Para Varese, esse mito é a forma como os Ashaninka pensam sua dependência tecnológica frente aos brancos. *Pachakamaite* é *Pavá*, filho do sol, ele vive rio abaixo, ele faz tudo: rifles, munições, facões, espelhos, sal, etc. Antes, quando os Ashaninka tinham necessidades dessas mercadorias, eles iam buscar diretamente com ele. No caminho tinham que passar pelo grande carangueijo, *Oshéro*, que não os deixava passar exigindo, em contrapartida, um pedágio de urucum, ao entregar o urucum a *Oshéro* podia passar. Depois de receber as mercadorias de *Pachacamaite* – que não pede nada em troca – os Ashaninka retornam, mas antes eles têm que jogar penas dos pássaros sagrados para distrair o *sarampo*, enquanto o *sarampo* recolhe as penas eles passam e voltam a salvo. Os brancos, o *wiracocha*, construíram uma paliçada que impede a chegada dos

Ashaninka a *Pachacamaite*, por isso, atualmente, os Ashaninka têm necessidade de conseguir essas mercadorias com eles (Varese, 1973: 309-310).

Completado o ciclo de transformações terrestres, começa a formação do céu e de seus habitantes. *Kashiri*, a lua, era um Ashaninka canibal, sua comida preferida era a carne humana. Ele ficou interessado numa garota púbere e teve relações com ela, como ela não o obedeceu e se banhou no rio enquanto estava menstruada – comportamento reprovado pelos Ashaninka – ficou grávida de seu filho, o sol, *Pavá*³⁶. Quando essa Ashaninka foi dar à luz, morreu queimada pelo calor do sol. *Oáti*, a ariranha, enterrou a mãe do sol quando ela deveria ter sido deixada morta à distância, por isso, os Ashaninka morrem hoje e não voltam mais à vida (Weiss, 1975: 369). Contudo, em troca dessa garota, *Kashiri* deu a mandioca para os Ashaninka e ensinou a eles como prepará-la. Devido sua necessidade de carne humana, foi perseguido pelos seus parentes e teve que subir ao céu, onde vive hoje comendo a alma dos Ashaninka que morrem e, também, nas noites de lua nova eles acreditam que a lua vem a terra caçar para saciar sua vontade de carne, sendo muito perigoso sair nestas noites.

A subida do sol para céu é descrita de duas formas. A primeira diz que o sol foi levado para o céu pelo pássaro sagrado *Kentíparo*, que é seu padrinho; e a outra versão afirma que no começo o céu e a terra eram próximos e estavam conectados por um cabo. O sol subiu pelo cabo e no caminho plantou milho, por isso os Ashaninka têm milho hoje em dia (Ibidem: 389-390). No céu, além da lua e o sol, as plêiades e o Orion também são conhecidas. As plêiades são chamadas de *Mashikinti*, um Ashaninka que vivia com sua família, foi o primeiro a beber *kamarampi*, ayahuasca, e subiu ao céu para se tornar imortal. *Mashikinti* era cunhado de *Porínkari*, Orion, que também bebeu ayahuasca para tentar subir ao céu, mas não conseguiu, então *Mashikinti* jogou um cabo e *Porínkari* subiu para o céu também, virando Orion (Ibidem: 397). Depois que aconteceram essas subidas ao céu, ele e a terra se distanciaram. Os Ashaninka acreditam que o céu e a terra ficaram próximos outra vez,

³⁶Segundo Pimenta (2002: 187), “Essa relação de filiação entre a lua e o sol aparece um pouco problemática entre os Ashaninka do rio Amônia e necessitaria uma investigação mais profunda. *Kashiri* não é sempre reconhecido como pai de *Pawa*, na medida em que muitos informantes afirmam, categoricamente, que este sempre existiu e criou tudo, inclusive Lua. Este é visto como um ser ambíguo, ao mesmo tempo considerado como Deus fornecedor da mandioca (*kaniri*), mas também associado a um ser canibal que briga periodicamente com Sol (eclipses) e é associado ao mundo dos mortos”.

devido à influência dos *Tasórentsi*, e eles não terão que trabalhar, nem doenças e mortes, e voltaram a ter a abundância perdida (Ibidem: 407).

Fora essa mitologia das transformações de *Avírerí* e o desenvolvimento das divindades celestes, os Ashaninka têm um mito que situa seus vizinhos Cashibos e outro do surgimento dos brancos, os *wiracochas*³⁷. Do lado direito do rio Ene, tem um penhasco que foi à casa de *Pakíca*, um grande falcão. Essa criatura caçava os Ashaninka que passavam pelo rio e os devorava. Abaixo da casa de *Pakíca* é uma caverna que sua mulher, que tem forma humana, usa para pegar água no rio. Os Ashaninka, cansados de serem devorados, tamparam o buraco da caverna e queimaram *Pakíca*. Entretanto, aonde as cinzas dele caíam formava um grupo, descendente do falcão, que ia descendo o rio. Deste casal de falcão que descendem os Cashibos (grupo que fala uma língua pano) canibais³⁸ (Ibidem: 409-411).

Weiss também nos dá outra versão da chegada dos brancos, mas que contém a figura do Inka e de sua captura (conferir outra versão no capítulo I). Um Ashaninka foi pescar no lago, ele primeiro usou papaia, mas não pegou nada, depois tentou com um frango, sem sucesso também. Então, resolveu usar uma criança Ashaninka e pescou um branco. Este branco perseguiu o Ashaninka até a casa do *Inka* (que é Ashaninka) ele matou o Ashaninka, mas como o *Inka* nunca morre, está preso. O *Inka* era “dono” da tecnologia, por causa disso os brancos têm hoje a tecnologia e os Ashaninka não (Ibidem: 415).

Para finalizar esta sessão sobre a cosmologia, irei expor o mito de *Tsivi*³⁹, mito este relacionado com o sal e o valor simbólico que este mineral tem na cosmologia Ashaninka. A versão desse mito foi recolhida por Zolezzi (1994) na região do Pichis. *Tsivi* é uma Ashaninka, ela vinha caminhando pela beira do rio Perené e no caminho foi nomeando todos os rios pelo quais passou. Sua mão é coberta de sal, por isso os mosquitos a seguem. Um de seus irmãos ficou com nojo de sua mão, então ela resolveu partir. Depois de muito caminhar resolveu parar no rio do sal, *tsiviari*, e disse que ali podiam tirar o sal dela. Como era grande, bastava golpear com um pau, sem matá-la, para conseguir sal. Entretanto, um dia um Ashaninka ficou raivoso e resolveu

³⁷Conferir outra versão desse mito no capítulo 1.

³⁸Zolezzi (1994) tem uma variante deste mito que ao invés de os Cashibos serem os descendentes dos passaros, são os Piro.

³⁹Zolezzi encontra o nome de *Tsivi* para a deusa do sal, entretanto Rernard-Casevitz (1992, 1993) e Santos & Barclay (2005: xxvii) chamam esta mesma heroína de *Pareni*. E, vale ressaltar, que estes últimos dois autores encontram uma equivalência entre *Pareni* e o deus *Yató Queñtot*, dos yaneshas.

matá-la com uma pedrada nas costas, por isso o sal se encolheu e ficou pesado como pedra (Zolezzi, 1994: 50-51).

Dessa forma os Ashaninka colocam sua diferença no mundo: são comedores de mandioca e gostam de dançar, cantar e tomar cerveja de mandioca, *piyarentsi* (*masato*), praticam um xamanismo de ayahuasca e tabaco, tem no sal um valor simbólico/econômico fundamental, e, sobretudo, não são mais canibais. O mal sempre é um problema, uma vez que ele é a passagem e a condição da morte dos Ashaninka, fazendo com que não gozem da abundância perdida. Eles não se vêem como vítimas da superioridade tecnológica que os brancos têm, uma vez que esta tecnologia era deles, foi perdida com a captura do Inka e o impedimento de chegar a *Pachakama*. Quando céu e a terra voltarem a ficar próximos outras vezes, quando o *Amachengavoltar*, eles terão sua imortalidade, se acabaram as doenças e será devolvida toda a tecnologia e a abundância. Essa cosmologia nos apresenta uma ideologia da transformação, toda criação do cosmo Ashaninka é um processo transformativo. A transformação é a própria condição da vida, pois só há vida se houver mudança, como parece sua cosmologia afirmar.

2.2 A construção da pessoa

O etnônimo Ashaninka 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 que for falado. Ser Ashaninka não é uma substância, isto é, uma “nação” específica, mas um etnônimo relacional que sempre dependerá da posição do falante e de atributos de humanidade, como veremos. Hvalkof & Veber nos dão uma indicação precisa 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).

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 Ashéninka e Asháninkas, mas podem ser agregados a outros grupos indígenas (Piro, Matsiguenga, Conibo), inclusive, devido ao papel que as organizações indígenas têm hoje na política, este termo pode ser alargado a todos os indígenas amazônicos frente a outros povos (Ibidem: 248). O cosmo Ashaninka é um universo repleto de alteridades, que estão em negociação a todo instante para que seu mundo seja situado, sendo que essas categorias devem ser entendidas mais em caráter pronominal do que substantivo. Como nos diz Hvalkof & Veber,

En cierta medida, se podría describir el universo ashéninka a través de la metáfora de las especies. En este sentido, el universo estaría compuesto, por un lado, por Ashéninka, seres espirituales, animales, plantas y elementos con alma, todos los cuales están emparentados entre sí, y, por otro, por una serie de otros seres sociales distintos viviendo cada uno en su propio universo, como un meta cosmos particularista, pero con quienes interactúan cuando se encuentran y así se influyen mutuamente, sin que ninguna de las ‘especies’ sociales pierda su particularidades o característica (Hvalkof & Veber, 2005: 248-249).

Sua sociocosmologia abarca várias categorias de seres distintos, sendo eles os Ashaninka, parentes entre si, que são os verdadeiros humanos, *atziri*, que, por sua vez, convivem com outras categorias de seres sociais: os *wiracochas* (brancos), os *chori* (andinos), os *kirinkos* (norte-americanos e europeus) e os *kamaris*; todos estes, concebidos como outra categoria de seres com modos de vida muito diferente dos seus. Ser *atziri* é contextual, ou seja, o ashaninka verdadeiro é um ser construído sobre valores e regras comuns; não tendo a ver com categorias genéticas, mas sociocosmológicos.

O termo *nosháninka* (‘no’ primeira pessoa do singular mais a raiz *sháninka* ‘parentes’), ‘meus parentes’, é utilizado para designar todo o sujeito que tem laços de parentesco conhecidos, seja de consanguinidade ou de afinidade (Zolezzi, 1994: 89). Para Zolezzi, esse termo está em oposição com o etnônimo *ashaninka*, 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 do parentesco “real” – os parentes efetivos de ego –, enquanto Ashaninka pode ser usado de forma genérica para incluir um conjunto de grupos – aparentados cultural e sociocosmologicamente – reconhecidos como parentes, a saber, que tem a mesma

história mítica, frutos da saga dos mesmos demiurgos.

A etnologia sul-americana tem demonstrado a importância do idioma da corporalidade dentro das cosmologias ameríndias (Seeger et al., 1978). O corpo é o primeiro local onde começa a diferenciação; é justamente no corpo, através de uma série de atributos simbólicos, que o indivíduo começa a diferenciar sua humanidade, ou melhor, a produzi-la. O corpo é onde começa a construção do parentesco, é ali que o indivíduo é revestido dos mecanismos simbólicos de diferenciação, onde através da consubstancialidade e da convivialidade ele se transforma em “verdadeiro humano” para seus parentes.

A teoria do perspectivismo ameríndio (Viveiros de Castro, 1996; Lima, 1996), propõe que entre os ameríndios a humanidade e a cultura são um atributo extensivo a várias categorias de seres: animais, plantas, espíritos, etc. Sendo a humanidade comum a várias espécies, o que distinguiria cada uma é o corpo. O corpo é concebido como uma roupa, que cada espécie veste, que dá a ele a perspectiva do seu olhar. Esta roupa não é um disfarce, mas algo que dota de capacidade, atributos, aquele que a veste. Todas as espécies são dotadas de cultura, humanidade e fazem a mesma coisa: o jaguar ao beber sangue, para ele está bebendo cerveja de mandioca; o que são vermes pululando num cadáver apodrecido, são peixes moqueados para os urubus. O corpo é que vai dar o olhar, a perspectiva, em que cada espécie vai definir o que é a cultura para ela.

Falar que os Ashaninka são perspectivistas seria truísmo. Como foi apresentado, a descrição da cosmologia é cheia de ecos sobre humanidade de espíritos, plantas e animais, da possibilidade de trânsito entre pontos de vista, pelo xamã; todos os aspectos da ilustração e argumentação formulados pelo artigo clássico de Viveiros de Castro (1996). Mas, a pergunta que deve ser feita é: que tipo de perspectivismo podemos vislumbrar entre os Ashaninka? A tese de Barletti (2011) sobre Asháninka do Ucayali nos sugere uma possibilidade de análise do que viria a ser um “perspectivismo histórico”⁴⁰. Ou seja, entre os Ashaninka, ao longo de sua história, eles concebem as mudanças que ocorreram com eles, como mudanças corporais que implicariam na mudança do ponto de vista: “The body becomes the

⁴⁰É necessário pontuar que a primeira vez que escutei este termo foi em um curso de etnologia indígena ministrado pela minha orientadora Tânia Stolzen. Na ocasião, ela fazia um comentário sobre o livro de Peter Gow, *An Amazonian myth and history* (2001). Apesar deste termo não ter sido usado na literatura até então – pelo menos que eu tenha conhecimento – não considero a utilização dele aqui nada original. Apenas utilizei como um recurso analítico.

form and content of their recollection of the past and, I argue, their tool to think about the present and the future. [...] It is only through the body that they can put the past and the future in context” (Barletti, 2011: 55). Baseado neste fato, hoje eles dizem ser civilizados, principalmente para marcar a diferença com seus antepassados⁴¹. Assim como existe a possibilidade de ser capturado por um ponto de vista alheio – como pelos *kamaris*, por exemplo –, o ponto de vista Ashaninka é transfigurado, também, na sua percepção da passagem do tempo.

Os Ashaninka, de uma forma geral, não pensam que sempre foram iguais ao longo de sua história e, como foi apresentada, a transformação tem grande rendimento na sua cosmologia. Peter Gow (2001) sugeriu que as mudanças sofridas no sistema sociocosmológico Piro – falantes de uma língua aruaque e vizinhos dos Ashaninka – foram *transformações das transformações*. Sugerindo como o sistema sociocosmológico Piro era transformativo e, com o devir histórico, este sistema foi transformado. Na esteira dos argumentos de Gow, Barletti (2011) sugere que podemos vislumbrar o mesmo entre os Ashaninka, ou seja, lá também ocorreram *transformações das transformações*.

Uma vez que, no corpo que se dá as diferenciações de ponto de vista, a pessoa ashaninka, sua construção corporal, varia consideravelmente ao longo da história Ashaninka. Os Ashaninka têm a teoria de que a construção da sua pessoa está relacionada à prática do *kametsa asaiki*, o “viver bem”.

Para o Ashaninka se transformar em verdadeiro humano, ou como eles dizem em *ashaninkasanori*, ‘verdadeiro ashaninka’, se condensa num determinado número de práticas que faz parte do “viver bem”, *kametsa asaike* (CARE 2011)⁴². Assim como falou Peter Gow para os Piro:

O que teríamos de definir como parentesco, para os Piro, é esse ‘viver bem’. Ele se destaca contra o fundo cósmico de alteridade, um mundo de Outros com quem os humanos de uma aldeia Piro mantêm uma variedade de relações, mas com quem não se pode ‘viver bem’ (Gow, 1997: 56).

Os Ashaninka afirmariam algo bem parecido. Segundo Barletti, o “viver bem”:

⁴¹Para um exemplo com os Piro, povos falantes de uma língua aruaque e vizinhos dos Ashaninka, ver, por exemplo, Gow (2001).

It is a philosophy that emphasizes the relational and constitution of the ‘real’ human person as the nucleus of kinship. However, this is not a permanent state but one that must be achieved communally as with ‘good life’ practices also come practices of social rupture such as war and witchcraft accusations. It is not the actual living of the ‘good life’ that is important, as that is theoretically impossible, but is pursuit (Barletti, 2011: 24).

É uma filosofia que enfatiza que uma vida boa é aquela que você come a “verdadeira comida” – mandioca –, respeita as regras de controle moral e, sobretudo, ser “civilizado”. Ser civilizado consiste em frequentar escolas, para que não seja mais enganado, ter acesso às mercadorias dos brancos, ter acesso a medicamentos e ter representatividade política. A teoria Ashaninka do “viver bem” não é restrita ao nível doméstico, mas ela contém uma abertura da socialidade ao exterior.

Kametsa asaiki must not be considered as solely relevant to the domestic, wrongly restricted analytically to the feminine, but as the most important guide to how they relate to the outside and incorporate it when necessary. [...] Accordingly, many of the current kametsa asaiki practices have been adapted from the knowledge of Whites, a powerful but dangerous ‘Others’ (Barletti, 2011: 26).

Ser Ashaninka 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 – sem medo – que a aculturação é a regra num sistema *transformativo*, não sendo pensada por eles próprios como algo degenerativo de um *estado de pureza da verdadeira tradição Ashaninka*. Acontece que eles passaram por processos cruéis a partir do contato, principalmente ao longo dos dois últimos séculos (cf. Capítulo 1). Isso leva Barletti (2011) a cunhar o conceito de “inovações audaciosas”, a saber: as mudanças que eles tiveram que fazer na sua sociologia para continuar a buscar o “viver bem” como, por exemplo, ser civilizado e passar a viver em grandes comunidades. Talvez essa forma positiva que os próprios Ashaninka – e seus vizinhos – têm de perceber a mudança cultural, nos ajude a pensar como eles pensam a produção da pessoa. Na esteira dos argumentos de Gow (1991:285-6, *apud* Barletti, 2011: 28-29):

Knowledge is important in so far as it defends the ongoing process of kinship, and it is redundant or dangerous if it does not. ... The native people of the Bajo Urubamba do not see their ancestral cultures as heritable property, but as weapons for the defence of kinship. At particular times such weapons may be useless, and are dropped, to be

picked up later when circumstances change. ... It is the living who must be defended, with whatever comes to hand. Native people fear the loss of their children, not their “culture”.

A construção da pessoa começa antes do nascimento do feto, onde várias interdições alimentares, a *couvade*⁴³, são exigidas dos pais. Os primeiros anos do bebê são problemáticos, podendo sua alma ser capturada por um *kamari*, ocasionando a morte ou mesmo transformando a criança numa bruxa/feiticeira. Comer a “verdadeira comida” e o aprendizado do controle das emoções são de suma importância para atualizar os laços de parentesco entre a criança e seus parentes.

Todo o processo educacional da pessoa começa na infância com o aprendizado do controle das emoções, em suportar dores, na agilidade, etc. Essa fase é decisiva na formação da pessoa. Obedece as diferenças de gênero na aprendizagem, mas, por outro lado, existem certos comportamentos que são valorizados como um todo. A socialidade Ashaninka valoriza o que Beysen chamou de “estilo de vida onde se valoriza o ‘autocontrole’, o ‘silêncio’, o estar ‘escondido’” (2008: 265-266). Esses valores que todo o processo educacional e de formação da pessoa Ashaninka vão buscar.

O jovem menino começa bem cedo a aprender as artes da guerra e da caça. Apesar de não haver um ritual específico como rito de passagem masculino, certos atributos são esperados de um homem Ashaninka⁴⁴. Desde novo, ele começa a aprender a manusear bem o arco e a flecha e a praticar jogos de guerra e caça – com flechas sem ponta – aprendendo a desviar das flechas e manusear bem o arco. O mais importante é que ele aprenda a ser ágil e a ter destreza, tanto para se locomover dentro da floresta, como para se esquivar das flechas; outro aspecto valorizado é suportar a dor sem reclamar (Beysen, 2008: 74). Beysen (2008: 13), ainda insiste que a guerra é o pano de fundo por onde se constitui a pessoa Ashaninka, ou seja, suas técnicas são muito valorizadas nos processos educacionais⁴⁵.

Já as meninas, a literatura descreve um ritual de reclusão, *mairentaká*, onde elas ficam confinadas por semanas ou meses na casa de seus pais, após a primeira

⁴³Ao nascer uma criança o pai não deve ir caçar por um mês, pois se acredita que o dono dos animais pode se zangar com os animais mortos e deixar o bebê doente (Zolezzi, 1994: 181). Vários outros alimentos são evitados pelo casal devido à mesma precaução.

⁴⁴Zolezzi fala de um rito de puberdade masculino, iniciado logo após a mudança de voz, para transformar o jovem em um caçador (1994: 114).

⁴⁵Voltaremos neste ponto no capítulo 3.

menstruação (Zolezzi, 1994: 119). Para Zolezzi (Ibidem), esse rito feminino tem por finalidade proteger que o sangue menstrual da menina chegue ao rio. Pois, caso isso ocorra, o pai dos peixes, *Kiatsi*, pode utilizar esse sangue para fazer uma criança. Essa criança quando crescer vem buscar sua mãe e leva ela para o fundo do rio. Por isso, a garota quando fica confinada tem sua cara pintada com motivos geométricos da pele do boto, a forma como *Kiatsi* se apresenta, assemelhando a garota a ele (Ibidem: 119-120).

Os sentimentos são perigosos, afirmam os Ashaninka, principalmente o ciúme e a raiva. Existe todo um esforço para evitar e controlar esses sentimentos. O conceito da *pusanga* é algo que nos auxilia a pensar esta problemática. *Pusanga* são as artes que os indivíduos dominam para auxiliá-los nas conquistas amorosas, através da sedução (Beysen, 2008). Consiste em determinadas práticas que envolvem o uso de substâncias e artefatos para atrair a atenção e despertar o libido entre os(as) parceiros(as) desejados(as). Na lógica nativa, estas práticas são consideradas por dois ângulos: ao mesmo tempo em que é vista como algo positivo no jogo da conquista, também pode desencadear processos negativos, como a separação, e despertar sentimentos obtusos.

Outro caráter importante deste jogo é que a *pusanga* é entendida como *irresistível*, ou seja, quando um ato de traição acontece, ou mesmo uma união indesejada, ele pode ser socialmente justificado pelo argumento da *irresistibilidade* da *pusanga*. Sendo assim, a *pusanga* age, também, como um mecanismo de proteção da própria socialidade (Beysen, 2008).

A lógica da *pusanga* demonstra alguma vantagem, visto que ambos os parceiros, e aqui reside uma diferença importante entre estas lógicas, podem usar o argumento da “irresistibilidade” da *pusanga*, como razão de abandono. Isto é, algo que está fora do meu controle, está além da minha vontade. Presenciei várias separações durante o trabalho de campo, mas nunca ouvi qualquer discussão em voz alta entre casais (exceto no contexto do *piarentse*). Por esta razão, considero que a lógica da *pusanga* ajuda os Ashaninka, seja no plano existencial seja no plano de sua vida social, na expressão de seu estilo de vida onde se valoriza o “autocontrole”, o “silêncio”, o estar “escondido” (Ibidem: 265-266).

2.3 A teoria da socialidade Ashaninka: terminologias de parentesco e amizade

As terminologias de parentesco Ashaninka foram descritas na literatura como dravidiano⁴⁶. Este tipo de terminologia se caracteriza por classificar os indivíduos, segundo sexo distintos, em consanguíneos e afins, sendo que as primas cruzadas (FZD e MBD) eram distinguidas das paralelas (FBD e MZD). Essa grade terminológica é dividida em cinco gerações, segundo o sexo, e separadas em distintas categorias, de consanguíneos e afins, nas três gerações centrais, e nas extremidades, G+2 e G-2, as linhas unem-se sem a distinção de afinidade.

Este sistema de parentesco vem acompanhado de uma extrema dispersão do grupo pelo território. Quando os conflitos se acentuam dentro do grupo local, ao invés de preferir o combate, os Ashaninka simplesmente vão embora, indo residir em outra localidade. Conforme Santos & Barclay, “[L]a constante fisión de los asentamientos y la dispersión espacial de los parientes hace que todo individuo tenga una amplia red de parientes” (2005: xxiv). Sendo assim, o sistema dravidiano é marcado por uma flexibilidade que permite encontrar e classificar parentes, criando uma ampla rede de alianças e chegando mesmo a possibilitar o casamento com outros grupos étnicos próximos. Para esses autores, essas características fazem do sistema de parentesco dravidiano seja um dos principais “mecanismos de inclusão social dos aruaques peruanos” (2005: xxv). Inclusão no sentido que permite a grade terminológica construir relações com qualquer indivíduo que eles considerem humanos, nos seus termos.

Segundo Bodley (1970: 71-72), apesar das regras de casamento atestarem que o casamento ideal é entre primos cruzados, na prática são raros, constituindo uma pequena porcentagem. Zolezzi (1994: 91) sugere que existe uma certa preferência por se casar longe⁴⁷, tanto geográfica como socialmente: casar fora do âmbito das relações de consanguinidade e afinidade conhecidas, ou seja, fora da região classificada como *noshaninka*; entretanto, os casamentos ficam restritos, muitas vezes, a uma

⁴⁶Este sistema foi considerado de tipo iroquês bifurcado por alguns autores (Varese, 1973; Bodley, 1970; Elick, 1969). Chevalier (1982: 262-263, *apud* Zolezzi, 1994: 90) foi o primeiro a considerar o sistema de parentesco como dravidiano. Bodley (1970) tinha sugerido que os termos de afinidade não se estendiam mais que a distinção entre primos cruzados, os avanços feito por Chavalier permitiu ver que as terminologias de parentesco tinham uma clara distinção entre consanguíneos e afins (Zolezzi, 1994: 90, nota 11).

⁴⁷Bodley apresenta dados de dois informantes seus que conseguiram suas esposas nas viagens que realizavam, o que endossa essa hipótese (1970: 128). Zolezzi (1994), por sua vez, nos diz que muitas vezes o jovem acaba indo buscar sua esposa dentro dos *namptsi* que seu pai tem parceiros *ayompari*.

determinada localidade geográfica. Zolezzi (Idem) chama esta área de “nexo endogâmico”⁴⁸: “la distancia social e geográfica de los matrimonios se sitúa generalmente dentro del ámbito de un mismo valle, existiendo así una suerte de nexo endogâmico en cada valle y zona interfluvial dentro do extenso território” (Idem). Hvalkof & Veber, também salientam este ponto, dizendo que existe uma certa “endogamia dentro de uma determinada zona” (2005: 169). Entretanto, se faz necessário pontuar que essas regras são extremamente flexíveis, podendo ser alteradas de acordo com a necessidade dos sujeitos.

Este sistema de parentesco dravidiano tem sido apontado pelos autores (Santos-Granero e Barclay, 2005: xxiv; Zolezzi, 1994: 90; Hvalkof & Veber, 2005: 184) como um sistema de terminologia que deixa uma margem que garante aos grupos atualizar suas necessidades reais de buscar cônjugues, seja próximo ao grupo local, ou mesmo, nos grupos mais distantes; e abre o sistema, a tal ponto, que pode abarcar todo o grupo como parentes chegando a possibilitar o casamento com outros grupos vizinhos⁴⁹. Segundo Hvalkof & Veber,

El sistema funciona más en un sentido horizontal (espacialmente) que con profundidad (genealógicamente) y tiene el potencial para forjar un control territorial en grandes zonas marginales y de poca densidad poblacional tales como el Gran Pajonal y otras regiones interfluviales de la montaña peruana. Las clasificaciones de parentesco ashéninka no indican un ámbito determinado delimitado o un grupo de parientes (corporativo). Las clasificaciones son ante todo indicaciones de conducta y solo tienen relevancia con relación a las personas que efectivamente alternan entre sí. Esto significa que se trata de un campo abierto de posiciones clasificables, donde existe de forma latente la posibilidad de nuevas o diferentes clasificaciones o reclasificaciones de las personas de acuerdo a los deseos y necesidades cambiantes de *Ego*. En la práctica, naturalmente, no siempre es posible encontrar pareja matrimonial dentro de la categoría de parientes afines. Sin embargo, casi siempre es posible trazar muchos tipos de relaciones entre dos personas (2005: 167).

Os termos de parentesco estão para além do parentesco propriamente dito, eles são categorias de tratamento social, são o idioma das relações sociais. Além do mais, o que este idioma aponta é que o modo de tratamento do outro é a afinidade (Killick, 2009). Vejamos o exemplo dado por Elick (1969). Paulino, um Ashaninka que vivia na comunidade de Nevati, foi fazer uma viagem e visitou outra comunidade que tinha

⁴⁸Essa categoria utilizada por Zolezzi é extraída dos trabalhos sobre os povos Jívaro feito por Descola (Ver Descola, 1983).

⁴⁹Para exemplos de aldeias mistas, conferir Renard-Casevitz (1992).

Onkama como chefe, passada as cerimônias de apresentação,

Onkama cautiously asked, “could you marry my daughter?” Paulino, who recognize that there was no impediment to such a union, replied, “Yes. Your daughter is my *-hinatsori* (that is, she is not of a degree of kinship that prohibits marriage to me), so I could marry her”. This cleared the problem for Onkama who them said, “If you can marry my daughter then you are *ñoti* (sister’s son ~ son-in-law) to me so you should call me *koki* (mother’s brother ~ father-in-law)”. Establishing “relationship” with one person in the extended family automatically clarified Paulino’s position vis-à-vis the other members of the family and the kind of behavior that would be appropriate with each (Elick, 1969: 179)

Essa problemática nos remete à discussão levantada por Viveiros de Castro (1993, 2002) sobre a afinidade potencial. É importante trazer essa teoria, pois um dos seus principais feitos foi demonstrar que a política ameríndia não se encerra nas relações de parentesco. Apesar do parentesco entre os Ashaninka ter uma função política também – digo, pois um dos modelos de chefia consiste em chefes que têm vários(as) filhos(as) casados(as) vivendo junto, ou seja, com o maior número de afins, consegue ter um grande prestígio e influência – outras figuras, que ultrapassam a esfera do parentesco, tem grande rendimento simbólico dentro da teoria social e política. Falo do *ayompari*, amigos formais, parceiros de troca no comércio intraétnico. Sugerir que essa figura corresponde literalmente com a figura do afim potencial, não é necessário, uma vez que a teoria de Viveiros de Castro (1993) se inspira em figuras como essa. O interessante é entender quais são os aspectos particulares que o idioma da afinidade potencial aparece entre os Ashaninka.

Segundo Viveiros de Castro, o contraste entre cognatos e não-cognatos, nas terras baixas da América do Sul, é de natureza concêntrica e contínua.

No interior da esfera dos cognatos, a afinidade é dominada pela consanguinidade: um afim é uma subespécie de consanguíneo. No exterior dessa esfera, ou melhor, na extremidade distal desse gradiente, a consanguinidade é dominada pela afinidade: os consanguíneos distantes, categoria que pode incluir de modo teórico todo o grupo étnico, são transformados em afins potenciais – todo não cognato pode ser afinizado (2002: 123-24).

Teríamos um gradiente cromático da cognação e a relação consanguinidade/afinidade expresso através da equação do próximo e o distante da distância social: “[A] distinção entre os próximo e o distante é característica de socialidades onde a residência predomina sobre a descendência, a contiguidade

espacial sobre a continuidade temporal, a ramificação lateral de parentelas sobre a verticalidade piramidal de genealogias” (Ibidem: 130). Para Viveiros de Castro, esta oposição⁵⁰ consanguíneos/afins expressa nas terminologias dravidianas amazônicas se apresenta como um “regime concêntrico, potencialmente ternário, e graduável” (Ibidem: 134). Com isso, as terminologias do dravidianato amazônico servindo como idioma da relação social pede “que se vá além de uma consideração formal das grades terminológicas, trazendo à cena a interação entre terminologia e atitudes” (Ibidem: 136). Atitude em relação ao Outro, a forma como vai se relacionar com a alteridade.

No centro desse campo estão os consanguíneos e os afins cognatos co-residentes, todos concebidos sob o signo comportamental da consanguinidade, que no nível local engloba a afinidade; na periferia do campo estão os consanguíneos distantes e os afins potenciais-classificatórios, dominados pelo signo da afinidade potencial, que ali engloba a consanguinidade; no exterior estão os inimigos, categoria que pode receber e fornecer afins potenciais, assim como o segundo círculo recebe consanguíneos distantes e devolve eventualmente afins reais. Concêntrico, o sistema é também dinâmico (Ibidem: 136).

Para Viveiros de Castro, o modelo concêntrico utilizado por muitos autores na Amazônia é um avatar dos conhecidos setores de reciprocidade e distância social de Sahlins (1965). No modelo de Sahlins, o círculo interior, mínimo, é o ponto onde ocorreria o máximo de sociabilidade, e quanto mais a seta se afastava para o exterior, menos sociabilidade. Não obstante, o modelo concêntrico de Viveiros de Castro guarda uma diferença radical com o de Sahlins. Se no modelo concêntrico de Sahlins o vetor apontava para o exterior dos círculos concêntricos caminhando para um sentido progressivamente mais negativo de sociabilidade, no modelo de Viveiros de Castro se dá diferente. Nas palavras do autor,

Em tal estrutura, as relações hierárquicas acompanham, como em um diagrama de Venn, as inclusões geométricas do esquema concêntrico, a saber: se no nível local a consanguinidade engloba a afinidade, no nível supralocal a afinidade engloba a consanguinidade e, no nível global, é a própria afinidade que se vê englobada – definida e determinada – pela inimidade e pela exterioridade. É o parentesco como um todo que se vê, primeiramente englobado pela afinidade e finalmente subordinado à relação com o exterior (Ibidem: 137).

⁵⁰O que acontece é que o par consanguíneo/afim não é uma oposição, pelo menos uma oposição dada. O par é cortado diametralmente, isto é: “Há gente “mais” ou “menos” consanguínea (os co-residentes versus os de fora) e gente “mais” ou “menos” afim (os afins potenciais vs. Os afins cognatos); a relação entre afinidade e consanguinidade não é a de contraditórios, mas de contrários graduáveis. E há gente, enfim, que é consanguíneo e afim” (Ibidem: 138).

O que esse modelo afirma, sobretudo, é que o parentesco não esgota a política e a teoria do social entre os índios das terras baixas, todo o sistema social é englobado pela sociocosmologia, que atribui um valor fundamental no exterior e na alteridade. Entre interior e exterior existe uma figura mediadora, os terceiros incluídos, aquele sujeito que não é nem afim e nem consanguíneo: “Na maior parte dos casos, esses terceiros incluídos, que operam a mediação entre o mesmo e o outro, o interior e o exterior, o cognato e o inimigo, o individual e o coletivo, os vivos e os mortos, estão associados de modo privilegiado ao lugar simbólico da alteridade” (Ibidem: 153). E o autor prossegue,

A afinidade potencial é o lugar onde o parentesco, como estrutura, conhece seus limites de totalização, ecoando apenas como linguagem – como tropo que só ganha sentido pleno porque se afasta da letra. O parentesco, e a aliança matrimonial que o cria, é estrutura estruturada, condicionada pela estrutura estruturante da exterioridade, que se exprime como afinidade potencial (Ibidem: 157).

A estrutura na Amazônia é a exterioridade, ou melhor, as formas de se relacionar com ela. E essa estrutura tem por característica a primazia da diferença sobre a semelhança.

A diferença, cujo o esquema simbólico básico é a afinidade, aparece ao mesmo tempo como necessária e perigosa, como condição limite do *socius*, e portanto como aquilo que é preciso tanto instaurar quanto conjurar. A afinidade revela-se, com isso, o elemento por excelência do político, e o horizonte negativo de utopias ideológicas e escatológicas (Viveiros de Castro, 2002: 103).

Não se trata aqui de tentar encontrar equivalências entre o modelo de Viveiros de Castro e a literatura etnográfica, uma vez que a pretensão do modelo englobaria os próprios Ashaninka. Mas o material Ashaninka problematiza a teoria com suas particularidades, fazendo avançar alguns pontos dela e repensar outros.

No sistema de classificação das relações Ashaninka, existe um termo que é utilizado para designar aqueles que estão fora das redes de parentesco “reais”, o *ayompari*. *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 comerciais⁵¹. No geral, o termo faz referência a relações de amizade formais com

⁵¹“No pertenece a mi familia, ni a mi sistema de parentesco, puedo no conocerlo, pero habla mi idioma, es un ashaninka” (Varese, 1973: 88).

sujeitos que se trocam produtos, como principal referência ao comércio intraétnico⁵². Segundo Hvalkof & Veber, “[E]s un término amistoso que hace referencia a una persona que, sin ser pariente, debe ser respectada 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 Ashaninka, 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).

As relações de troca *ayompari* são estabelecidas entre sujeitos que não têm parentesco conhecido e que vivem em zonas distantes. Este sistema cria possibilidade de um sujeito viajar e comerciar em zonas que podem ser consideradas potencialmente perigosas. Todos os anos, durante o verão (de junho a outubro), os Ashaninka viajam grandes distâncias para comerciar e quitar dívidas antigas e com isso conseguir as mercadorias que têm necessidade (machados, potes de cerâmica, painéis de alumínio) e alguns artigos “tradicionalistas”⁵³.

Durante essas viagens, eles ficam hospedados em outros *namptsis* comerciando e festejando (no verão que ocorrem a maioria dos *pyarentse*, festa da cerveja de mandioca). Essas viagens são momentos em que a paz entre os diferentes grupos se consolida e é visto como um entretenimento entre os Ashaninka (Bodley, 1973: 595). O encontro com seus *niompari* é sempre marcado por um certo tom agressivo. O sujeito chega à casa de seu *niompari* e aguarda a uma certa distância até ser convidado a se aproximar, em seguida começa um enfrentamento verbal, motivado por débitos passados, que parece que chegará a explosão da violência entre as duas partes. Passada as cobranças, e com a promessa de quitar as dívidas, as duas partes começam a realizar a troca, e o “forasteiro” é convidado a ficar e recebe *masato*. Devido a esta cerimônia que este sistema é considerado ritualizado, por alguns autores.

Visiting one’s *ayompari* and demanding payment for past debts is a favorite and highly ritualized Campa pastime. Heated, face to face shouting and arm waving sessions in which demands for payment,

⁵²Apesar do termo *ayompari* ser utilizado em referência ao comércio intraétnico, hoje ele é empregado, no geral, para designar uma relação de amizade, seja com brancos ou mestiços. Conferir, por exemplo, Pimenta (2006) e Killick (2008).

⁵³Retomaremos este ponto quando nos aprofundarmos nos circuitos de troca e nas especialidades de cada região.

denials, and excuses are exchanged, are an important part of the *ayompari* system. Two partners might stand facing each other one foot apart and Exchange insults for hours at a time, and occasionally such sessions degenerate into formalized fights. Specific trade partnerships might last for years, or they may be terminated either by mutual agreement or by the failure of one party to recognize his debt (1973: 591).

Um dos principais aspectos da relação *ayompari* é a confiança, uma vez que muitos dos objetos trocados não passam de promessas de visitas ulteriores. Bodley (1973) caracterizou o sistema como “intercâmbio diferido”, ou seja, a dívida não é quitada no momento da troca com um objeto de igual valor, mas espera-se que *ayompari* retorne e traga o objeto desejado⁵⁴. Para Hvalkof & Veber, “[E]l sistema está basado en lo que se podría definir como ‘el derecho a exigir’ y ‘la obligación de entregar’ (2005: 232).

Dentro da rede de troca *ayompari* circulavam vários tipos de objetos, seja da “cultura” nativa, ou dos brancos: facas, machados, cushmas, tecido, pescado salgado, munição, sal, etc. Cada região é especializada na produção de um determinado artigo, e outras, pela proximidade com os brancos, abastecem de objetos ocidentais. Entretanto, o que esses sujeitos trocam, menos do que objetos, são informações de região distantes, criando uma ampla rede de alianças e conhecimento de um vasto território. Além do mais, como vimos na cosmologia, os artigos manufaturados de origem europeia não são visto apenas como produtos exógenos a sociedade, mas são dons dados pelos deuses, são objetos carregados de valores simbólicos cosmológicos.

Poderíamos classificar a figura do *ayompari* como sendo o afim potencial, por excelência, entre os Ashaninka, mas eu estaria sendo redundante. De fato, o *ayompari* cumpre o papel da figura mediadora, inclusive ganhando uma terminologia específica para o tratamento. Mas a afinidade potencial ganha contornos muito singulares, pelo menos como a análise de Killick, que realizou trabalho de campo entre os Ashéninka do Ucayali, nos apresentou:

Ashéninka notions of others, in both myths and practice, can also be understood within this conception of affinity. Further, with their suppression of consanguinity, the Ashéninka appear to prefer for all others to remain in this position of *potencial affinity*. It is in not wanting for others to be linked to themselves through kinship that they maintain the essential difference between themselves and others (Killick, 2009: 708)

⁵⁴Existe também um círculo das dívidas: um sujeito *A* entrega um objeto para *B*, ele pega um objeto de um sujeito *C* e passa a dívida de *B* para *C* (Hvalkof & Veber, 2005: 232).

Killick chama atenção que apesar das redes comerciais e de parentesco ligarem vastos territórios, os Ashéninka não se imaginam conectados por elas, tendo sua vida diária marcada pela independência e autossuficiência. Ele argumenta baseado na dificuldade que os Ashéninka encontram em dividir a carne da caça. Entre os Ashéninka os homens são os caçadores, eles são os responsáveis por abastecer o grupo de proteínas. Quando chega com a caça, sua esposa prepara a comida, que consiste, basicamente, na mandioca e convida os familiares para comer; quase nunca se convida os vizinhos mais próximos, mesmo que sejam parentes consanguíneos (Killick, 2009: 703-704). Entretanto, se tem hóspede na casa ele é de pronto convidado a comer.

Para Killick, a razão disso é que entre este grupo os valores de generosidade são mais apreciados que reciprocidade, justamente pela ênfase na autossuficiência: “When people refuse the food of others, they are not insulting the giver; rather, they are emphasizing their own self-sufficiency. Indeed, part of the Ashéninka desire to avoid giving things is linked to the idea that to offer things to others is to question their Independence and ability to care for themselves” (Killick, 2009: 705). Sendo assim, no nível local, aquele caracterizado pelas relações de consanguinidade e consubstancialidade, ao invés dos Ashaninka preferirem marcar sua proximidade pela partilha de substâncias, eles preferem marcar sua autossuficiência.

Rebatendo a teoria da convivialidade (Overing and Passes, 2000), Killick nos diz que os Ashéninka “reduce the sphere of consanguinity to cover only their immediate family: a husband and wife and their children. It is only in such a context that things can not only be given freely, but, most importantly, can be accepted freely as well” (2009: 707). Entre os Ashéninka estudados por Killick, a relação social por excelência seria a relação com a posição simbólica do afim potencial, eles transformam a relação, mesmo que seja com seu vizinho imediato, em uma relação de afinidade potencial. Killick ainda enfatiza que, apesar de Viveiros de Castro ter colocado as relações de predação canibalística (seja simbólica ou literal) como a forma de interação com a alteridade, o material Ashaninka sugere que eles partilham deste complexo, entretanto por outra via – a da amizade (Ibidem: 709).

Segundo Killick, através de sua observação de campo, chegou à conclusão que generosidade é uma forma específica – e bem marcada – da forma como este grupo se relaciona com a alteridade: “the idea that generosity is used as a means of controlling

dangerous others” (2009: 709)⁵⁵. O material Ashaninka sugere que as redes de troca eram a forma como esse conjunto se relacionava entre si, e tinha a possibilidade de controlar o perigo. Facilitado pelas redes e as viagens comerciais, os Ashaninka desenvolveram um modo particular de controlar a alteridade: através da troca. Apesar do canibalismo não aparecer de forma positiva em nenhum aspecto da sociocosmologia, a predação pode ser vislumbrada de outra forma entre os Ashaninka. No nível local, a generosidade eclipsa a reciprocidade, como uma forma de manter a autossuficiência e controlar o perigo. No nível supralocal, dentro da rede comercial, a generosidade é eclipsada pela reciprocidade, onde a troca e a confiança criaram uma rede de relação.

Mas isso não é tudo. Essa relação que se espera a reciprocidade – a troca entre os parceiros – nunca é simétrica, ou seja, consegue ser equivalente. Digo isso, pois o encontro ritualizado, as cobranças, a demora, deixam um rastro de dívida, nunca se paga, em última instância, o que se deve – o que se deve é a relação. Assim, aquele “desiquilíbrio perpétuo” que Lévi-Strauss (1991) acertou para os ameríndios, conhece uma outra forma de atualização. Quando não se paga o que deve, gera um sentimento que pode eclodir em violência. Nem que seja essa violência contida no encontro entre dois *ayomparis*, mas ela está ali. Não é difícil de imaginar por que no período da borracha comunidades de zonas vizinhas se viram uma contra as outras. Para Santos-Granero (2002, 2005) esse fenômeno é uma mudança trans-étnica, ou seja, eles foram influenciados pelos vizinhos Pano e Piro, mas creio ser possível pensarmos essa agressividade ainda dentro dos termos da própria socialidade Ashaninka. Quando as fontes de mercadoria mudam, mudam-se os meios de consegui-las. Se antes do período da borracha não se tem notícia de guerra entre os grupos dos aruaques subandinos, com excessão dos Piro, isso não quer dizer que a hostilidade não estivesse lá presente de forma contida – ela apenas era eclipsada pelo comércio. No período da borracha, eles faziam seu velho comércio, em outros termos.

As redes comerciais podem ser vistas como a principal responsável por promover a chamada “paz aruaque” (Renard-Casevitz, 1992, 1993), a evitação da agressão dentro da rede comercial. As necessidades de viajar, de bens, de interação com grupos distantes não devem ser entendidas como desejos separados; eles se

⁵⁵Lembremos do mito de *Pachakama* (primeira sessão deste capítulo), o deus das mercadorias, que oferece seus bens sem exigir contra parte, como dom, sendo que a troca – entregar o urucum e penas – eles faziam com os seres – *Oshéro* e *Sarampo* – que queriam impedir a chegada deles com as mercadorias.

interconectam como uma opção de modo de ser, uma ontologia. No primeiro capítulo, busquei demonstrar que a cosmopolítica Ashaninka pode ser associada a uma máquina de guerra contra as formas Estado, sua sociocosmologia nos apresenta uma atualização dessa noção no aspecto social. O desejo de autossuficiência e liberdade, a vontade de viajar, criaram uma possibilidade de interação, entre grupos distantes, onde o perigo e a insegurança podem ser controlados pelas relações de troca. A troca, ali, cumpriria o papel que o canibalismo guerreiro com os tupinambás seiscentistas. Se entre os tupinambás, o canibalismo era uma forma de devir-outro (Viveiros de Castro, 1986), entre os Ashaninka esse devir-outro era produzido não pela antropofagia, mas pelo comércio.

A relação entre comércio e predação já foi analisada de perto por Oiara Bonilla (2005) na sua etnografia feita entre os Paumaris, que habitam o médio Puros e falam uma língua da família Arauá. O fato dos Paumaris transformar todas as relações com seus Outros em relações comerciais levou a autora a buscar compreender como as relações de predação se atualizavam naquele grupo. Ela percebeu que o meio que os Paumaris tinham para controlar o perigo e agressividade – fazendo um mergulho na sua sociocosmologia relacional – é se colocar na posição de presa na relação patrão/freguês, e quando esperam mais cuidados e mais compromisso do patrão, eles se deslocam para a posição de patrão/empregado, visto que a relação de emprego, segundo os Paumaris, exige mais cuidados da parte do patrão. Isso leva a autora a concluir que “a predação é aqui apreendida, seja através da troca, seja através do dom, do ponto de vista da comercialização das relações” (Bonilla, 2005: 52).

O interessante no trabalho de Bonilla é a possibilidade de vislumbrarmos uma relação entre comércio e predação e, sobretudo, vemos as formas singulares como a predação se atualiza. “Ora, não se trata, aqui, apenas de um modo de evitar ou contornar a predação (e muito menos compensá-la), e sim de um modo mais profundo de vivê-la, de atualizá-la realmente” (Ibidem: 52), afirma a autora. Vim tentando demonstrar, na esteira de argumentos de vários autores (principalmente Killick), que a predação Ashaninka é realizada via comércio. As redes supralocais de comércio abriam a sociedade Ashaninka para a incorporação e circulação da alteridade, elas seriam os avatares da predação canibalística atualizada na singularidade deles. Isso explica por que o rapto de mulheres, a troca de vingança e a guerra não recebem nenhum elogio na sociocosmologia, esses modos da predação ameríndia são eclipsados pelo comércio.

Lévi-Strauss, em um artigo clássico, já apontava a relação entre a guerra e o comércio, mostrando que a guerra pode ser entendida como uma forma vínculo socialmente positivo⁵⁶. Para o autor, existe uma relação fundamental entre guerra e troca entre os ameríndios, “o encontro dos dois grupos, quando pode desenrolar de modo pacífico, tem por consequência uma série de presentes recíprocos; o conflito, sempre que possível, dá lugar ao negócio” ([1942] 1976: 335). Concluindo que “[A]s trocas comerciais representam guerras potenciais, pacificamente resolvidas; e as guerras são o resultado de transações mal sucedidas” (Ibidem: 337). Ou seja, guerra e comércio são duas faces de uma mesma moeda, o sucesso no comércio evita a guerra, mas também pode gerar o descontentamento. A instituição do *ayompari*, marcado pelo discurso ritual violento no tom de voz, a possibilidade de viajar e comerciar por regiões potencialmente perigosas, o vínculo extraparentesco, são exemplos singulares de como a interface entre guerra e comércio se atualizam.

Entre os Ashaninka e seus vizinhos aruaques acabou formando uma extensa rede comercial que respeitava uma paz interna, ou ausência da endoguerra (Renard-Casevitz, 1992, 1993; Santos-Granero, 2002). Como vimos, apesar das habilidades guerreiras serem treinadas na educação da criança, na sua cosmologia e na sociologia não existe nenhum elogio à posição guerreira, tão pouco troféus de guerra, que contrasta com seus vizinhos Pano, Jívaro e Tupí. O comércio é a guerra; porque além de transitar objetos nas redes comerciais, transitam relações sociais, alianças políticas, ideias e ideais e, sobretudo, permite que o conjunto se vislumbre num *todo*. Não quero dizer um *todo* que corresponde à soma das partes (os vários grupos espalhados pelo território), mas um modo de funcionamento expandido do ideal de liberdade e autonomia expresso numa grande confederação guerreira, contra o inimigo comum. Comércio é *máquina de guerra* também.

⁵⁶“Assim, uma imagem bem diferente da atividade guerreira se esboça através da leitura das obras antigas: não mais unicamente negativa, mas positiva; não traindo necessariamente um desequilíbrio nas relações entre os grupos e uma crise, mas fornecendo, ao contrário, o meio regular destinado a assegurar o funcionamento das instituições; pondo em oposição, sem dúvida, psicológica e fisicamente, as diversas tribos; mas, ao mesmo tempo, estabelecendo entre elas o vínculo inconsciente da troca, talvez involuntária, mas em todo caso inevitável, dos auxílios recíprocos essenciais à manutenção da cultura (327)”.

3 Capítulo: Figuras de destaque e assimetria: organização social e faccionalismo

“O holismo era um aspecto de uma parte – não do todo – da vida social (Strathern, 1992: 87)”.

Nos dois primeiros capítulos, tive como intenção demonstrar que quando analisamos o material Ashaninka a história, a cosmopolítica e sociocosmologia nos devolvem maneiras diferentes de como o conceito de máquina de guerra pode ser pensado. Para finalizar a exposição etnográfica farei neste capítulo um mergulho a organização social Ashaninka, nas figuras de destaque que compõem essa organização, para buscar entender a relação entre hierarquia e igualdade numa sociedade ameríndia. Com isso perceberemos, como já foi destacado por Hvalkof & Veber (2005) que as forças centrífugas são mais constantes que em centrípetas nesse grupo e como o faccionalismo é parte da estrutura social. Pensando a organização social, veremos que a organização social, do pequeno grupo doméstico às grandes confederações guerreiras, nos aparece de forma muito parecida apresentando apenas uma diferença de escala entre uma e outra.

3.1 Unidade mínima social, relações de gênero e interação social

A base mínima da economia Ashaninka é a família nuclear. A família nuclear é totalmente independente frente a outras famílias na produção econômica. A mulher é responsável pelo cultivo do roçado, preparar a comida e, principalmente, na produção da cerveja de mandioca. Ao homem cabe o papel de ser o fornecedor da carne e de realizar as longas viagens comerciais. A forma de assentamento mais comum encontrada entre os Ashaninka, antigamente, e que ainda pode ser observada hoje em dia, são pequenos grupos domésticos, de quatro a cinco famílias nucleares, vivendo mantendo uma certa distância umas das outras. A família nuclear depende muito pouco de seus vizinhos, apenas quando é necessário abrir um roçado, construir uma casa, na pesca com veneno ou em outro trabalho que exija muita mão de obra, essa autonomia é extremamente valorizada (Killick, 2009).

Esse “desejo de autonomia” é realizado através de uma complementariedade dos gêneros na produção doméstica (Hvalkof & Veber, 2005). Para Zolezzi (1994), a relação de gênero é marcada por uma relação de dependência da mulher com o

homem, que é garantida pela mitologia e o rito que relegam aos homens os meios de produção técnica.

Una observación más minuciosa sin embargo nos revela que todo ello en conjunto legitima una distribución de las actividades productivas según género a través de la cual las mujeres se encuentran en una relación de dependencia respecto a los hombres. Estos controlan los principales aspectos de las actividades de subsistencia (agricultura, caza, pesca) y la producción y uso de utensilios. Ellos es logrado por medio del papel jugado en dichas creencias por la noción de impureza, asociada a la mujer a través de su relación con la sangre menstrual y aquella establecida por el sistema de creencias con el ámbito de la naturaleza, sea el bosque o las aguas (Zolezzi, 1994: 120-121).

Hvalkof & Veber (2005) também chamam atenção para a assimetria entre os gêneros, mas o foco destes autores é aos papéis que cabem a cada um, sendo que na produção doméstica eles enfatizam a complementariedade. Essa assimetria é marcada pelas duas casas que existem dentro dos assentamentos, a *intómoe*, a casa familiar, e a *káapa*, a casa social. A *intómoe* é o nome dado a casa da família, é o local onde a mulher tem seu fogo, prepara os alimentos e a família se reúne para comer junta. A *káapa* é a casa social, existindo apenas uma por grupo local, é onde os homens se reúnem para conversar e fazerem reuniões, é lá que ficam hospedados os visitantes e os parceiros de troca *ayompari*.

A *intómoe* é da mulher, assim como a *káapa* é dos homens, mas isso não é tudo, pois existe uma assimetria nas perspectivas que cada casa dá para vida social. Estas duas casas expressam a metáfora das diferenças entre os gêneros e os pontos de vista que cada um tem sobre as relações sociais. Segundo Hvalkof & Veber,

Visto desde la perspectiva de la mujer, la relación social central es entre hombre e mujer, el fundamento de la familia. Desde el punto de vista del hombre, lo central son las relaciones sociales que tiene con otros hombres, sobre todo la que tiene con su suegro y su cuñado (2005: 177).

O mundo feminino tem sua mirada voltada à esfera doméstica, o fundamento de sua vida é a relação com seu marido e filhos, principalmente como produtora de alimentos e bebida fermentada. Mas seu mundo não se encerra dentro do universo doméstico, é da mulher a responsabilidade de uma dos principais ritos da política e interação da socialidade, a festa do *pyarentse*. O homem, por sua vez, deve se relacionar com o universo masculino. Ele faz a caça, vai à guerra, viaja nas expedições comerciais e deve se relacionar com seus parentes por afinidade: mesmo

quando não fixa a residência no grupo doméstico de sua esposa, deve pagar o serviço de noiva para seu sogro. Talvez a assimetria pontuada pela literatura seja da visibilidade social – se podemos falar assim – que os papéis masculinos têm frente aos femininos, mas não podemos reduzir a relação a uma mera subordinação da mulher ao homem. Cabe a elas serem as produtoras da festa/ritual que transversaliza a contenção do comportamento diário.

A total independência e o isolamento que algumas famílias mantêm com as outras é contrabalanceada pela festa do *pyarentse* (*masato*, em castelhano local), a cerveja de mandioca. O preparo do *pyarentse* obedece a uma diferença e complementariedade dos gêneros. A mulher que toma a iniciativa de fazer a bebida, que é prontamente ajudada pelo seu marido e, caso for solteira, por seus irmãos. O casal vai ao roçado, e o homem arranca a mandioca e a mulher carrega. Com a matéria em casa, a mulher começa o preparo da bebida e o homem recolhe a lenha (Mendes, 1991: 78).

Após a bebida estar preparada cabe ao homem convidar seus vizinhos para vir beber. Podem ocorrer mais de um *pyarentse* no mesmo grupo doméstico e ao mesmo tempo, sendo que a escolha de em qual ir, dependerá dos laços de parentesco e, se o sujeito espera ou não encontrar outros que podem estar presente no mesmo (Ibidem: 80). Todos se arrumam, vestindo sua melhor *cushma* e seu *txoxiki*⁵⁷. Também, nesta ocasião, as técnicas da *pusanga* são empregadas para a conquista erótica de um(a) parceiro(a) desejado(a). Os conflitos são visíveis durante a beberagem, eles podem variar de meras disputas verbais a enfrentamentos corporais (Mendes, 1991: 81). Toda a contenção da vida diária Ashaninka⁵⁸ (Beysen, 2011) é contrastada no *pyarentse*: lá eles dançam, falam alto, tocam tambores e flautas, discutem, etc.

Segundo Mendes (1991: 83), “beber *piarentsi* constitui o modo mais significativo de interação social entre os Ashaninka”. Para esta autora, essa reunião tem um caráter iminente político conectado a outros aspectos da sociocosmologia: “o espaço das reuniões para beber *piarentsi* desempenha o principal papel no processo de interação social no interior do grupo local e entre grupos locais,

⁵⁷A *cushma*, ou *kitarentse* é a túnica característica que os Ashaninka vestem. Ela consiste de uma bata que cobre quase o corpo todo, com diferença de cortes de acordo com o gênero. O *txoxiki* é um colar feito de sementes e penas usado transversalmente no corpo por homens e mulheres. Para um estudo sobre a arte e a estética Ashaninka conferir Beysen (2008).

⁵⁸Beysen (2011), em sua etnografia realizada no rio Envira, Brasil, nos diz que, no dia a dia, os Ashaninka são muito reservados, falam pouco, raramente se escuta uma briga ou discussão. O autor chama isso de uma estética do silêncio e da contenção.

na medida em que este espaço equaciona o parentesco, o econômico, o político e o religioso” (1991: 85). Um dos pontos salientados por ela, é que as pessoas que frequentam estas reuniões de *pyarentse* são quase sempre as mesmas, convidar pessoas de grupos mais distantes quase sempre termina em briga, entretanto essas pessoas – de grupos distantes – frequentemente comparecem aos *pyarentses*, ou seja, constantemente acontecem disputas (Ibidem: 86). O *pyarentse* é o local onde os conflitos podem ser chocados face a face, onde toda a reserva e o autocontrole da vida diária são contrastados. Ele é a instituição que coloca em cena os sentimentos mais evitados pelos Ashaninka: o ciúme e a raiva. Por isso, ele é o palco das disputas, é onde as rivalidades contidas da vida diária ganha espaço para ser expressada, “como num jogo onde a regra é estar frente a frente com seus inimigos” (Mendes, 1991: 96).

Mendes propõe que no *pyarentse* ocorre um duplo movimento, ou dupla situação: a reiteração e a oposição. A reiteração seria a troca de convites entre os grupos próximos que já mantém laços estreitos de solidariedade promovidos pelas alianças de casamentos. Quanto à oposição ocorreria

[...] nas reuniões de *piarentsi* que eventualmente colocam juntos grupos mais distantes, cujas relações são ocasionais, caracterizadas por falta de solidariedade e pontuadas, algumas vezes, por trocas de objetos ou produtos específicos de determinadas regiões: um terreno melindroso, onde há um perigo latente por envolver interesses idênticos que procedem de diferentes grupos (Mendes, 1991: 96).

A autora se pergunta a despeito do perigo potencial de tais encontros, por que eles ainda se reúnem? A resposta é que a própria instituição do *pyarentse* faz estes grupos se defrontarem com o perigo, visto que não podem recusar um convite (Mendes, 1991: 97). O *pyarentse* consiste neste duplo movimento da vida social de enfatizar a proximidade e o perigo. Como se para viver fosse necessário tanto a reiteração das alianças matrimônias, como “atijar” as forças da dispersão – as brigas que, por vezes, acabam fragmentando o grupo e causando a dispersão. Killick (2009) nos dá uma interpretação ligeiramente diferente, entretanto complementar, para essa problemática de convidar pessoas que são potencialmente perigosas. Baseado em seu material de campo, o autor acredita que a generosidade entre os Asháninka é a forma que eles têm de lidar com outros perigosos. Portanto, ao convidar esses outros perigosos, eles controlariam esse poder de perigo. “The Asháninka (and, according to their beliefs, their spirit counterparts) believe that the best way to avoid intensified antagonism is to be generous to others. It is in the institution of the *masateada* that the

cultural imperative to give unilaterally is most clearly manifest” (Killick,2009: 710).

A preparação da bebida cabe a uma mulher, que não necessariamente deve ser a mais velha ou mais importante. Essa mulher é considerada “dona do *pyarentse*” (*‘la patrona del masato’*, Hvalkof & Veber, 2005: 223), ela é a produtora principal da bebida e quem relega a tarefa para os familiares e as outras mulheres que podem vir ajudar (essas outras mulheres não se ocupam exclusivamente do preparo da bebida, dividindo seu tempo com seus afazeres domésticos). Nos dias de preparação da bebida, a família envolvida suspende suas atividades para ajudar. O importante de se frisar é que a “dona do *pyarentse*” ganha uma posição assimétrica neste momento, onde em troca da bebida ganha o direito de dar ordens a outras mulheres e à família. Entretanto, essa posição assimétrica só se efetua durante a preparação e não relega nenhuma posição cristalizada de liderança. Para estes autores isso se passa em todos os aspectos da socialidade Ashéninka, onde a sujeição é aceita, apenas, em momentos transitórios com finalidades específicas (Ibidem: 225; Killick).

Conforme Hvalkof & Veber, a festa de *masato* é a gramática simbólica da vida social Ashéninka, nela podemos visualizar as formas que esses grupos acionam para manter relações entre homens e mulheres, entre indivíduos e entre indivíduos e assentamentos (Ibidem: 225). Mas, que gramática é essa? É, justamente, esse mecanismo simbólico social que enfatiza a proximidade e a distância; o *pyarentse* aproxima, mas também afasta. Nas palavras dos autores,

La “sociedad” ashéninka puede describirse como un sistema social muy flexible, donde la fragmentación y quiebre nunca es algo anormal y donde la reunión momentánea y el comportamiento común pueden tener lugar de un momento a otro. En vez de concebir la desintegración y fragmentación como una anormalidad, lo cual en la sociología durkheimiana convencional se presenta como un problema, en el contexto ashéninka la ‘pluralidad’ y la no-integración constituyen lo normal, mientras que la incorporación y el agregado constituyen algo potencial y transitorio (Ibidem: 226).

A fragmentação também é parte de um movimento, digamos, um movimento no espaço. Como já dito alhures, durante os meses de verão, entre junho e setembro, os Ashaninka viajavam longas distâncias para comerciar, caçar tartarugas e acampar na beira das várias praias que se formam. Ainda hoje, esse comportamento é muito valorizado e pode envolver a família toda. Essas longas viagens fizeram desse povo amante pela liberdade de poder provar a vida social em grupos próximos, poder visitar parentes em regiões longínquas e a possibilidade de ter conhecimento de um

vasto território.

Quando surgem disputas, seja intrafamiliares ou entre grupos, os Ashaninka preferem se mudarem a utilizar da violência (Renard-Casevitz, 2002). Devido a essa mobilidade intensa, cada sujeito tem um domínio geográfico de uma vasta região e uma flexibilidade sociológica para viverem ora em grupos dispersos, ora viajando e até mesmo viver em comunidades com centenas de pessoas. A flexibilidade e a fragmentação são regras neste grupo.

3.2 Viver separado, viver junto e a chefia

O padrão de assentamento comum entre eles, segundo a literatura etnológica, é pequenos grupos domésticos, de quatro a cinco famílias, distantes umas das outras, que formava um grupo local, denominado *namptsi* (Zolezzi, 1994: 44). Cada *namptsi* é a área de influência de um chefe, *pinkathari*, que nada mais é que um homem de prestígio, que devido a suas qualidades individuais galgou essa posição. Sua organização social é extremamente flexível podendo variar de pequenos grupos locais a grandes comunidades.

Segundo Hvalkof & Veber (2005), os Ashéninka do Gran Pajonal vivem em comunidades dispersas e autônomas. Killick, que realizou trabalho entre os Ashéninka, também diz que esta preferência por viver separado deve-se porque “living in close proximity to others inevitably leads to problems, disagreements and even violence, as jealousies arise over spouses and domestic animals, and distrust grows between neighbours” (Killick 2007: 463). Parece que a preferência Ashaninka, de modo geral, é viver em assentamentos dispersos, que pode ser entendido como uma forma de atualização, na organização social, do seu desejo por liberdade e autonomia, que a literatura comenta de longa data (Varese, 1973; Renard-Casevitz, 1992, 1993; Killick, 2007).

Contrastando com este tipo de organização, existem alguns grupos que vivem em comunidades maiores. Este tipo de padrão existiu no passado e pode ser encontrado hoje, principalmente no Peru, nas *Comunidades Nativas*. Os exemplos do passado são os grandes grupos ao redor das missões, comandados pelos chefes-curacas. Próximo ao Cerro de la Sal, também existia uma concentração maior de indivíduos e um sistema de chefia mais permanente que controlava o comércio e os rituais nesta localidade (Renard-Casevitz, 1992). Nos grupos maiores existe uma

tendência a aparecer chefes que começam a ganhar mais prestígio, tendo influência para além da esfera do parentesco (Pimenta, 2006; Killick, 2007).

A literatura descreve que, basicamente, são três os fatores que motivam os Ashaninka a abandonarem os assentamentos dispersos para viverem em comunidades maiores: o desejo por bens provindos de outras sociedades, a necessidade de escolas e pressões do exterior. Hoje em dia, tanto no Peru como no Brasil, podemos observar movimento semelhante. Barletti (2011) que fez sua etnografia na região de Atalaya, Baixo Urubamba, nos diz que a necessidade dos Ashaninka daquela região, em viver em vilas, é movida por três fatores: o desejo de ficar perto das escolas para que seus filhos possam estudar, fazer plantações maiores e o avanço do estado peruano e das empresas privadas nos seus territórios que os obriga a ficarem juntos, e se organizarem em federações politicamente fortes. Ele chama essas mudanças de “inovações audaciosas” que eles tiveram que fazer para responder às pressões que estavam sofrendo e continuar a buscar o *kametsa asainki*, “viver bem”. Pimenta (2006), por sua vez, nos apresenta uma situação muito semelhante no território indígena do Amônia, Brasil. Várias famílias começaram a se juntar numa comunidade, que eles chamam de *Apiwtxa*, ‘todos juntos’ (*piwtxa* = juntos, unidos; *a*= nós) (Pimenta, 2006: 18), os motivos que levaram a esta concentração foi a necessidade da escola, a facilidade para ter acesso aos bens industriais que seu chefe conseguia, através de uma cooperativa, e a pressão que vinham sofrendo de posseiros e madeireiros.

Mais uma vez a etnografia e a história demonstram que não existe um padrão ideal de assentamento, apesar de alguns grupos afirmarem que preferem viver separados (Killick, 2005, Pimenta, 2002). A discussão é que essa variabilidade – viver separado ou viver junto – vem acompanhada de uma discussão que reclama a obra de Clastres, a saber, que a chefia indígena não é dotada de poder. Ou seja, o material Ashaninka sugere que entre eles existem momentos de assimetria; em certos momentos históricos aparecem figuras que são dotadas de mais poder, que começam a ganhar um papel destacado na sociedade, justamente em grupos com maior demografia (Pimenta, 2006; Killick, 2009). Como nos lembrou Hvalkof & Veber (2005), a concentração é sempre momentânea, ao passo que a fragmentação é a regra. Portanto, argumento que não existe uma diferença – em essência – do viver separado ao viver junto e os tipos de chefia que correspondem em cada grupo. Aquele modelo social que opera numa escala reduzida, nos grupos que vivem dispersos, estaria

operando em escala maior, nos grandes grupos⁵⁹. Ou seja, é um fractal: padrões auto-similares com diferença apenas de grau, sendo que a assimetria não é uma posição inexistente entre eles; é uma posição que já está ali, aparece nas festas de *pyarentse*, na guerra, no profetismo.

A chefia entre os Ashaninka é uma função ligada às necessidades da reprodução social e flexível aos momentos históricos, isto é, em cada período, variando basicamente entre chefes com influência reduzida a pequenos grupos locais, a chefes poderosos que exercem influência sobre vários grupos locais e gozam de muito prestígio e poder. Apesar destas diferenças espera-se destes dois tipos de chefes qualidades muito parecidas, a saber, ser provedores e capazes de responder às demandas do seu círculo de influência, uma vez que a chefia não é instituída, mas respeitada; não existe nenhum tipo de mecanismo estatal que garante a instituição de um chefe como tal.

São dois os nomes que são utilizados pela literatura para designar o que equivaleria ao chefe: *pinkathari* e *Curaca*; sendo o primeiro de origem ashaninka e o segundo derivado do léxico quéchua. A palavra *pinkathari* recebeu traduções distintas pela literatura. Weiss (1975) traduziu como ‘aquele que é temido’, mas em um trabalho recente (Weiss, 2005) preferiu chamar de ‘homem forte’. Por sua vez, Zolezzi traduz como ‘aquele que é respeitado’ com referência ao verbo que a palavra deriva: verbo transitivo *pinkathaantsi* ‘respeitar’ unido ao nominalizador ‘ri’ (Payne, 1980: 104, apud, Zolezzi, 1994: 227). Como bem nos lembra Pimenta, quando os Ashaninka traduzem *Curaca*, “usam este termo como equivalente a ‘chefe’, trata-se, sobretudo, de uma tentativa para encontrar uma aproximação nunca satisfatória com a nossa língua” (2006: 6).

Elick (1969: 191-194), nos dá boa pistas para entender quais são os atributos necessários para que um sujeito se destaque e chegue a ser chefe. O *pinkathari*, um líder político, tem sua posição devido as suas qualidades individuais como ser xamã, ser um bom guerreiro, um excelente caçador, etc. Alguns notórios xamãs que exercem grande influência sobre seus seguidores, devido aos rituais que eles conduzem, bem como pelas suas capacidades de cura, podem ter vários indivíduos que o respeitam e

⁵⁹ Essa análise foi inspirada na interpretação dada por Tânia Stolze Lima (2005) para os Yudjá (povo falante de uma língua Tupi do médio rio Xingu) refletindo sobre o genocídio que eles passaram e sua estrutura social: “Não me parece que a morte das pessoas tenha provocado a destruição do sistema, mas antes que este operava em uma escala reduzida na aldeia Tubatuba onde morei. O que os Yudjá antigos podiam operar em escala ampliada, os Yudjá de Tubatuba tinham de fazê-lo em escala bem menor” (Ibidem: 79).

querem proximidade; homens de conhecimentos, *iotinkari*, que recebem seus conhecimentos dos sonhos, também são influentes. O autor nos lembra que estas qualidades podem estar reunidas em um mesmo líder, mas no geral estão separadas. Chamarei estas posições de *figuras de destaque*, a saber, sujeitos que conseguem uma posição diferenciada devido aos seus atributos. Essas *figuras de destaque* têm algo em comum, são especialistas na alteridade – seja como líder que deve tratar com os “estrangeiros”, seja o xamã que deve transitar cosmicamente e negociar com as agências da sobrenatureza, seja o guerreiro que deve assegurar a paz através da violência.

O nome *curaca* utilizado para designar chefe começou durante o período missionário com a instituição do *curagazco*. Estes líderes eram escolhidos pelos missionários e muitas vezes sua posição era hereditária (Zolezzi, 1994: 44), sendo que a capacidade mais exigida deles era serem interlocutores entre os Ashaninka e os missionários. Segundo Pimenta, na esteira dos argumentos de Chaumeil (1990: 107),

Na hierarquia centralizada das missões, o domínio da língua espanhola era um critério importante na escolha desses chefes indígenas que ocupavam uma posição intermediária entre os missionários e os índios e participavam ativamente do controle e administração da população nativa. A partir da segunda metade do século XVIII, o sistema político do curacazgo foi recuperado pelos colonos e usado como dispositivo de exploração da mão de obra indígena. O curaca transformou-se num intermediário entre o patrão e os índios (Pimenta, 2006: 6).

A posição *curaca*, assim como a *pinkathari*, é alcançada pelas capacidades individuais. Nos tempos das missões, como descrito na citação acima, o *curaca* era um líder que tinha por qualidade ser capaz de estabelecer uma mediação entre os diversos grupos indígenas e os missionários. Quando começa o período da borracha, chefes com grandes habilidades de guerra começam a ocupar essa posição e são chamados de chefes-curacas. Hvalkof & Veber nos reporta uma situação muito parecida com as lideranças contemporâneas da OAGP (Organização Ashéninka do Gran Pajonal), onde o líder é um chefe de muito respeito e considerado como tal pelos vários grupos locais que pertencem a esta organização (2005: 172). Pimenta, por sua vez, nos apresenta dados mostrando como Samuel Pianko, falecida liderança indígena do Amônia, fez uma passagem de um líder influente (nos termos do autor, de um *pinkathari*), para se transformar numa liderança mais poderosa e ser chamado de *curaca* (2006). Em ambos os casos, a consolidação do aumento do prestígio estava na

capacidade de saber transitar entre o *mundo dos brancos* com eficiência para suprir as demandas das suas respectivas áreas de influência.

A argumentação de Pimenta é um avanço considerável para entendermos esses dois tipos de chefia existentes entre este povo. Nos diferentes contextos históricos, apareceram figuras que exerceram liderança, ora de menos alcance, ora de maior alcance. Entretanto, pensar que os chefes de maior prestígio são apenas produtos de uma situação do contato (Pimenta, 2007) não seria o caso. Parece-me que os dois tipos de chefia estão em relação a pressões sobre o campo social que motivam forças centrífugas, que antes do contato já poderiam estar agindo nesta sociedade; uma posição marcada que o contato “aqueceu”. Pois será que aquele chefe que tem sua posição pelo parentesco teria um poder tão reduzido? Parece-me que não. Ele tinha sua autoridade justamente por ser um homem de prestígio – um renomado xamã, um guerreiro, conseguir atrair o maior número de parentes ao seu entorno, entenda-se, de parentes por afinidade. Quanto mais pessoas ele conseguisse atrair, mais prestígio tinha. Quando a sociedade estava dispersa pelo território, ele atualizava sua posição através das alianças de casamento, das festas de *pyarentse* e do sistema comercial.

Outras posições de destaque podem ocupar o lugar da chefia. Em certos momentos históricos – como no período da borracha – a chefia foi ocupada por chefes-guerreiros, o *ovayeri* (literalmente “o que come os outros”) (Zolezzi, 1994: 237). Ele é o especialista nas artes da guerra, nas técnicas empregadas no combate, nos *ivenkis* (plantas mágicas), por ser destemido e, sobretudo, saber matar. O *ovayeri* é temido dentro da sociedade pela sua capacidade de matar, todavia seus conhecimentos nas artes da guerra, em certos períodos históricos, fez com que seu prestígio e conhecimento o tornasse chefe (Zolezzi, 1994: 229).

No período da guerra interna peruana, essa instituição ganhou notoriedade outra vez. A necessidade de proteção contra os revolucionários de esquerda fez com que várias comunidades Ashaninka e de outros grupos criassem altodefesas, milícias nativas, os chamados ronderos. Os ronderos são muito importantes nas comunidades Ashaninka da Amazônia peruana, sendo que várias contam com seu “exército”, algumas vezes apoiados pelo governo peruano. No geral, a chefia hoje não está nas mãos dos ronderos, mas eles cumprem um papel importante frente aos guerrilheiros e

os narcotraficantes⁶⁰.

O xamanismo também é importante na sociocosmologia Ashaninka. Como demonstramos na sessão sobre cosmologia, existe sempre um grande risco dos *kamaris* causarem distúrbios dentro da sociedade, desde a morte a raptos de alma, e a bruxaria é um dos principais mecanismos de agressão, nos grupos locais. O xamã, *sheripiari*, literalmente o chupador de tabaco, é o diplomata cósmico (Viveiros de Castro, 1996) que através da utilização do *kamarampi* (ayahuasca), tabaco e datura é capaz de romper as barreiras físicas e visitar o mundo dos espíritos, seja os bons ou os ruins, e ver os espíritos na sua verdadeira forma – a forma humana (Weiss, 1975: 245). Varese (1973: 300-301) diz que ele é o herói mitológico hoje: “Héroe mitológico en vida porque ha repetido y repite a cada instante las hazañas de los seres semidivinos así como están expuestas en los mitos”.

O xamã começa seu treinamento ainda na juventude e deve obedecer a várias interdições e prescrições para alcançar seu objetivo: evitar a carne de caça e sexo, comer apenas mandioca e batata-doce, consumir grandes quantidades de *kamarampi* e tabaco (Weiss, 1975: 245; Zolezzi, 1994: 238). O consumo dos alucinógenos permitirá que ele tenha acesso aos espíritos auxiliares que lhe darão poderes (pássaros sagrados, jaguares, anacondas, etc.). Os xamãs portam duas pedrinhas, uma branca, que tem o poder de curar (cristal), e outra preta, que serve para praticar o mal (basalto), os xamãs completos são aqueles que possuem estas duas pedras e têm capacidade de se transformarem em jaguares (Elick, 1969). Os xamãs-jaguares apesar de terem a capacidade de atacar as pessoas, não são feiticeiros ou bruxos, *matzi* (Weiss, 1975: 245). O xamanismo não serve apenas para a cura, a guerra é parte do seu ofício. Como nos diz Elick, “The local shaman protects not only from spiritual dangers but from marauding shamans from others areas as well” (1969: 210). O xamanismo não é apenas para curar, ele pode ser usado como fonte agressão entre *nampitsirivais*, o que faz dos xamãs poderosos homens de muito prestígio, que podem conseguir um número razoável de seguidores.

Os Ashaninka acreditam que a grande maioria das mortes não deriva de causas físicas, mas morais: mau-comportamento do indivíduo, ataques de *kamaris* e feitiçaria. As acusações de bruxarias são muito comuns, principalmente quando há algum tipo de distúrbio – como grande número de pessoas doentes – nos grupos

⁶⁰ Conferir Espinosa (1995), para um estudo sobre as rondas tanto no contexto andino, quanto no amazônico.

locais. O xamã, através da ingestão dos psicotrópicos, identifica quem são essas pessoas e começa o tratamento com o doente. Geralmente, as acusações de bruxaria recaem sobre crianças e mulheres. Acredita-se que durante a infância a criança pode ser visitada por espíritos e certos insetos, principalmente as formigas e abelhas, que transformaram elas em feiticeiras, ensinando como manipular restos de unhas, cabelos e excrementos para causar o mal. Parte do tratamento da pessoa que está sendo curada pela acusação de bruxaria consiste em identificar o bruxo e aplicar severas punições a ele, como espancamento, venda como cativo e, até mesmo, a morte, em alguns casos⁶¹. Outro tipo de doença comum é a perda da alma. Quando o sujeito está sozinho no bosque caçando, ele pode ter sua alma raptada por um espírito; cabe ao xamã, através da ingestão dos alucinógenos, viajar no mundo dos espíritos e procurar a alma do sujeito e trazê-la de volta, caso contrário a pessoa pode morrer.

Outro aspecto da cosmopolítica xamânica é a negociação que ele faz com os “donos dos animas”, *maninkari*, seja para conseguir/manter territórios de caça, seja para resolver problemas relacionados ao mau-comportamento dos caçadores. Zolezzi nos dá uma boa imagem dessa cosmopolítica:

El retiro de los animales a otras zonas cuando se los somete a una punición demasiado intensa es interpretada como resultado del enojo del dueño de las especies afectada quien en principio envía a los hombres los animales para que les sirvan de alimento. Es entonces el shaman quien a través del trance logrado al ingerir jugo de tabaco y datura deberá identificar al cazador que ha cometido la infracción reparando ritualmente el daño, transportándose con el cazador en cuestión en el vuelo psicotrópico a la morada del dueño de los animales para pedirle disculpas y obtener el envío de nuevos animales (1994: 239).

Nas andanças dos demiurgos mitológicos, alguns lugares geográficos são considerados como transformações dos deuses, o maior exemplo talvez seja o próprio Cerro de la Sal, que apesar do seu valor econômico, também era um centro de peregrinação ritual. Metraro, a cidade que viveu Juan Santos Atahualpa e foi considerada o local onde foi enterrado após sua morte, foi centro de peregrinação por muitos anos, onde Ashaninkas, Yaneshás e Nomatsiguenga viajavam todos os anos para trocar a fina *cushma* de algodão que ficava por cima da tumba. As *pehuaruas* – tempos ferrarias Yaneshás/ Ashaninka – também foram locais de peregrinação não só para comerciar as ferramentas, mas participar das festas de *masato* que os sacerdotes

⁶¹Ver, por exemplo, Santos-Granero (2004) sobre as crianças bruxas.

(*corneshás*) realizavam (Santos & Baclay, 2005: xviii). Esses líderes religiosos também exerceram grande influência em parcela considerável da população em variados períodos históricos, sendo uma espécie de “centro” onde vários indivíduos de grupos e procedências distintas rumavam.

3.3 O sistema concentristo e reticular: a fractalidade Ashaninka

Se essa sociedade é tão flexível e fragmentária, quais seriam as regras sociais que uniria o sistema? A literatura sempre se incomodou com essa questão, pelo menos dois aspectos são salientados: o sistema é concêntrico e reticular (Renard-Casevitz, 1992; Varese, 1973; Hvalkof & Veber, 2005). Falar em concentristo é pensar a socialidade como esferas de sociabilidade e solidariedade crescentes que interconectam os grupos locais aos supralocais criando um sistema de irradiação da influência política. Por sua vez, as vastas redes de comércio, o sistema reticular, possibilitariam que essa influência política alcançasse zonas muito distantes, capaz de unirem diversos grupos contra um inimigo comum (Renard-Casevitz, 1992, 1993).

Apesar de Renard-Casevitz ter escrito artigos clássicos sobre este modelo (1992, 1993, 2002), o primeiro a utilizar o conceito para pensar as relações sociais foi Varese (1973). Segundo Varese,

Gráficamente podríamos representar las relaciones sociales de un hombre campá adulto, trazando varios círculos, concéntricos algunos, y entrelazados a otros. La circunferencia menor incluye a la familia de orientación de Ego; en seguida después sus relaciones sociales se amplían a la esfera de los parientes consanguíneos matrilaterales y a los parientes patrilaterales. Por lo tanto en este círculo se encuentra incluida la familia de procreación de Ego. Más allá de estas relaciones hay un campo muy amplio que comprende a todos los otros campá de la misma zona territorial y de zonas vecinas con los que se pueden mantener relaciones amistosas, que en algunos casos pueden llegar a romperse comprometiendo, según la gravedad, Ego, su familia elemental, o parte de sus parientes. Evidentemente en esta esfera de relaciones sociales (zonal) se pueden encontrar también individuos que tienen relaciones de parentesco con Ego (1973: 70).

Mas é Renard-Casevitz (1992, 1993, 2002) que vai descrever de forma brilhante esse sistema, vou fazer uso de seus trabalhos para apresentar a socialidade Ashaninka.

Historicamente, na extremidade sudoeste do seu território, os aruaques faziam fronteiras com povos andinos, sociedades urbanizadas e hierarquizadas; por sua vez,

na extremidade amazônica, levas de povos panos, extremamente belicosos, pressionavam seu território. Para Renard-Casevitz, isso acabou “[...] exigindo dos povos Arawak intermediários entre as terras altas em crise e as terras baixas em guerra uma defesa coletiva de suas províncias ameaçadas a montante e a jusante” (1992: 199). Ou seja, forçou criar um sistema de solidariedade e defesa coletiva.

Com o Império Inca, a relação é de troca e quando o império quer dar ar de coerção tem como resposta uma grande confederação guerreira muito hábil na guerra em seu terreno. A extensão e afirmação do Império nos Andes e sua geopolítica nas fronteiras amazônicas, fez com que os aruaques tivessem a todo tempo que reorganizar as redes comerciais e guerreiras (Renard-Casevitz, 1992: 200), como que “adaptando” o sistema a mudança. Portanto, mesmo que eles marcassem uma distância com os panos, em tempos de crise com o império, se uniam contra o inimigo comum, desenvolvendo as potencialidades confederativas e a integração étnica que era facilitada por dois fatores: as redes comerciais, que eram permanentes; e as confederações guerreiras que eram alternativas (Idem). Segundo Renard-Casevitz,

No momento da conquista espanhola, as redes comerciais e de guerra tinham integrado não somente todos os Arawak fronteiriços das províncias centrais do Império, como também os Pano ribeirinhos, todos prontos para unir-se enquanto amazônicos contra as ofensivas provenientes das terras altas andinas, todos habituados a efetuar grandes viagens no verão para comerciar entre si ou negociar por conta própria com os Incas e participar de seus ritos e festivais (sobretudo em agosto) (1992: 200).

Uma das características dessa confederação guerreira é o gradiente de alteridade que ela expressa. Existe um sentimento comum que faz unir os diversos povos como amazônicos. Apesar de existir a troca de agressões entre aruaques e panos, quando o andino ou branco pressionam fortemente seu território e autonomia, eles preferem marcar sua proximidade como amazônico contra o não-amazônico. O mais importante é que não podemos reduzir as relações entre amazônicos e andinos sendo apenas de comércio e guerra. Como bem nos lembra Renard-Casevitz, estas relações eram “multiformes, econômicas, políticas, rituais, xamânicas, terapêuticas e até matrimoniais” (1992: 200), isto é, a própria relação de comércio e guerra que era atravessada por todos esses fatores. Não que entre os amazônicos e não-amazônicos existisse uma oposição, mas a alteridade do não-amazônico é provada de forma diferente; como que os amazônicos conseguissem ver uma diferença radical entre os dois mundos, uma consciência histórica da existência de um modo e vida que fere

seus princípios de liberdade, a subordinação. Podemos fazer uso da descrição de Manuela Carneiro da Cunha para entendermos que diferença é essa. Citando outros, a autora diz:

Terence Turner (1988), por exemplo, fazendo um uso pessoal das teses algo diferente de Erich Auerbach, distinguiu formas de consciência histórica que correspondem, respectivamente, a organizações políticas autônomas (como a *pólis* grega) e a conjuntos políticos mais complexos (como os hebreus e as sociedades andinas) que supõem dominação e subordinação (2009: 103).

Os Ashaninka se encontrariam no primeiro exemplo, a saber, organizações políticas autônomas. O sistema sociocosmopolítico deste grupo busca suprimir a sujeição e a subordinação, apesar de ter o conhecimento da existência dela. A hierarquia convive com a igualdade de forma singular. Ela existe, ela manda, mas apenas em momentos específicos e para causas específicas, não se constituindo como um modo de vida, viver sobre a ordem e a subordinação. Essa consciência histórica do risco que a subordinação tem para seu modo de vida, os fez desenvolver uma forma de *percepção* do poder e uma forma de *ter* poder, onde o poder não redundava em coerção. O poder e a influência supralocal não ferem a liberdade, mas é usado para ela; os modos de atualização do poder assimétrico, como as *figuras de destaque* que vim expondo, servem, justamente, como *máquina de guerra*, a saber: se sujeitar em certos momentos, pode ser visto como a única maneira de não se sujeitar para sempre.

Rernard-Casevitz descreve o sistema através do modelo de Sahlins, sociedades organizadas em esferas concêntricas de sociabilidade e de coesão política. Os assentamentos dispersos um dos outros, conectados pelas alianças matrimônios e a rede comercial criava uma rede de irradiação política. A fragmentação do grupo em células autônomas espalhadas pelo território, a dispersão causada pelas ficções e o sistema de parentesco, acabou por gerar o desejo de realizar as longas viagens, criando uma zona de interação entre regiões distantes. Nas palavras de Renard-Casevitz, a dispersão dos grupos possibilitou uma geopolítica muito característica dos Aruaques subandinos.

Some assert that this model allowed better exploitation of the resources of the Montaña's fragile ecosystem. It ensured individual freedom and harmonious human relationships by avoiding the frictions inherent in too much promiscuity. It intensified the taste for visiting and traveling frequently. Finally, and above all, it served important geopolitical purposes" (2002: 128).

A “sociedade” Ashaninka não existe, me explico, não existe nada que regule um sentimento comum, uma causa comum, que faz esses grupos se sentirem como uma nação, um estado. Mas, e as grandes confederações guerreiras? E o sentimento como amazônico, frente aos não-amazônicos? Nada mais é que a atualização de um desejo – desejo de liberdade. Esse desejo de liberdade pode ser encontrado em vários aspectos da socialidade Ashaninka. Segundo Renard-Caevitz, “The extreme dispersion and lability of settlements and the horizontality of a global reticular system deprived of a chief that could represent it are thus conceived of as guaranteeing their freedom and autonomy”(2002: 129). O que quero enfatizar com isso é que essa transitoriedade do modelo confederativo (Renard-Casevitz, 1992; Hvalkof & Veber, 2005) serve apenas pra um propósito, manter a independência dos grupos frente aos seus inimigos que ameaçam sua autonomia.

A socialidade multicentrada Ashaninka tem uma mesma cartografia geográfica, transformada por heróis culturais comuns, descrita na mitologia: “[...] todos detêm os mesmos locais sagrados, palcos dos mesmos atos civilizadores e nomeados pelo mesmo topônimo, de modo que entre um rio e outro, repetem-se os mesmos nomes de lugares aos quais estão ligados os mitos” (1992: 204). A cartografia e cosmologia são relacionais a cada grupo ou província. Cada grupo detém os mesmos topônimos mitológicos que classificam os lugares e acidentes geográficos que se repetem ao longo do território dos Aruaques subandinos. Apenas dois lugares não são replicados na mitologia:

Et cette redondance, conforme à la vision égalitaire qui parcourt le champ social, ne cède la place au toponyme original qu’en cas de formation géologique ou d’accident géographique particulièrement remarquables: le Pongo de Maenike, haut lie du chamanisme, le Cerro de la Sal (1993: 27).

A multiplicidade de centros autônomos e igualitários encontrava seu ponto de convergência num local sagrado, que tem por finalidade abastecer a rede de sal: “um sistema de eixos orientados em direção a um local único e não duplicável, fonte de sal, se sobrepõe à multiplicidade bem repartida dos centros regionais” (Renard-Casevitz, 1992: 204). E a autora prossegue,

Como que para tornar sensível a contradição entre os dois sistemas, reticular e concêntrico, ou sublinhar a inflexão hierárquica introduzida por este último, para o qual convergiam centenas de Arawak e Pano todos os anos, para comerciar, as vizinhanças do Cerro de la Sal apresentavam uma concentração cada vez maior de aldeias populosas, com uma chefia permanente, um sistema de vigias

e de fortins ao longo do Perene e do Tambo, a preeminência do chefe do Cerro de la Sal sobre seus congêneres e seu papel frequente de guardião das terras que tomava a iniciativa da guerra contra o Estrangeiro (1992: 204).

Para a autora, o sistema social Ashaninka apresenta uma característica que os diferencia de seus vizinhos amazônicos, a interdição da endoguerra: a proibição da vendeta e dos ataques entre os grupos Ashaninka e outros do conjunto dos Aruaques subandinos. Para Renard-Casevitz, essa paz consolidou-se “no tempo dos Incas, esboçada provavelmente desde Huarí e da época seguinte, *aucaruna*, de guerras entre os feudos andinos rivais” (1992: 204). Essa proibição está pautada sobre uma tábula de lei que dois chefes dizem quando se encontram pela primeira vez: “nós somos Ashaninka e os Ashaninka não se matam entre si”.

Segundo a autora, “[T]his prohibition is a corollary of the dispersed settlement pattern with a large network of relationships, the frequent traveling throughout the nation’s territory, and the confederate model” (2002: 130). Ao invés de agravar o conflito, eles preferem o parlamentarismo e o afastamento. Na esteira dos argumentos de Lévi-Strauss (1943: 132), Renard-Casevitz tece uma comparação com a liga Iroquesa que utilizou de uma estratégia parecida: “consisted in suppressing internal antagonism to allow external antagonisms to better express themselves” (2002: 130), prosseguindo, “With respect to war, this implied that internal struggles (private interests) were obliterated in the face of external threats (general interest)” (Ibidem: 131). Mas, não estaria aí o germe de um proto-estado? A saber, criar uma zona capaz de existir uma lei que subjulga os indivíduos pertencentes a ela sob um mesmo sentimento, onde os próprios conflitos internos são evitados pela geopolítica externa? Como as etnografias descrevem e, principalmente, se baseando nos trabalhos de Renard-Casevitz, argumento que não. Na verdade, o proto-estado de fato está ali, como Santos-Granero (1993a) demonstrou (conferir introdução, *supra*). Mas, o fato é que ele não se cristaliza, não se completa – o Estado nunca vira Estado de fato, o Tio Sam aponta o dedo, mas eles não respondem.

Apesar dos aruaques terem esse certo “pacifismo” entre si, eles foram descritos como excelentes guerreiros, amantes de sua liberdade e prontos a defendê-la seja em conjunto ou separadamente. Sua vontade de autonomia, sua *máquina de guerra* pronta a agir em favor da sua liberdade, não fazia a socialidade se fechar sobre si mesma. Pelo contrário, as redes comerciais eram sua principal maneira de se

relacionar com a alteridade, não só do ponto de vista comercial, mas sociocosmológico e cosmopolítico. Renard-Casevitz nos diz que os intercâmbios garantiam o controle das relações com as terras altas, isto é, uma forma de apreender aquela alteridade tão contrastiva – o não-amazônico (Renard-Casevitz, 1992: 207). Sendo assim, para lidar com aquela alteridade, o não-amazônico, é necessário incorporá-lo, não evitá-lo.

Mas, “[D]e qualquer modo, em caso de crise grave e fechamento das fronteiras, os Arawak podiam perfeitamente manter sua autosuficiência, já que as relações comerciais jamais tinham tido a necessidade econômica por único objetivo” (Ibidem: 207). Foi o que eles fizeram, justamente, depois da revolução de Atahualpa: o fechamento das fronteiras andinas fez com eles mesmos fossem capazes de suprir essa demanda por ferramentas de metal. Parece que as relações comerciais eram tidas por necessidade, menos as de ferramentas de metal e de artefatos, mas como uma forma de abertura ao Outro. As redes comerciais eram redes de relações, sobretudo. Mais que objetos, circulavam ideias, informações e relações sociais.

A ênfase no comércio talvez seja um dos aspectos mais salientados pela literatura Ashaninka. Eles são comerciantes que viajam longas distâncias para trocar produtos “nativos” de sua especialidade por outros que não fabricam e, antigamente, o sal era a moeda corrente que fazia as redes comerciais convergirem ao redor do Cerro de la Sal como já dito alhures. Renard-Casevitz (1992, 1993) chamou essas redes de troca de sistema reticular: uma vasta rede de troca conectava povos distantes através de zonas consideradas potencialmente perigosas, conectando povos que viviam em zonas longínquoas. Nos períodos que essas longas viagens de troca se efetuavam, nos meses de verão, praticamente todos os aruaques subandinos e alguns vizinhos panos, marchavam com suas mercadorias para trocar por sal e especiarias.

Os produtos que abasteciam a rede comercial foram mudando no decorrer da história. Antigamente o bem mais valioso era o sal e os instrumentos de metais que desciam dos Andes (Renard-Casevitz, 1992). Quase tudo podia ser trocado por sal, e ele era considerado uma especiaria inestimável, pelo sabor que dava aos alimentos e pela possibilidade de conservar a carne de caça e pesca. No tempo colonial, o sal foi monopolizado pelas autoridades, fazendo que o acesso a ele se desse através da troca com sujeitos que tinham acesso ao mundo ocidental: brancos e mestiços (Bodley, 1970).

No final do século XIX e começo do XX, esse comércio em larga escala experimentou grande expansão devido à demanda de produtos florestais nas indústrias ocidentais, como a Salsaparrilha, utilizada pela indústria farmacêutica e o caucho. Ao passo que o sistema de troca anterior era realizado através de um “intercâmbio diferido” (conferir capítulo 2, supra), esses outros produtos eram comercializados através do sistema de patrão/peão ou adiantamento e dívida. Pessoas também foram produtos nessa rede. Durante a boom do caucho, além da borracha, a venda de escravos era extremamente significativa no comércio local. Homens eram vendidos como mão de obra para os grandes patrões da borracha, assim como mulheres e crianças eram adquiridos para servirem de amos nas casase de escravas sexuais (Hvalkof & Veber, 2005: 228). A literatura aponta que mesmo com essas mudanças significativas nos produtos e nas redes comerciais o sistema reticular sempre funcionava pelas mesmas rotas e através das mesmas regras de intercâmbio (Ibidem: 228). Foi através dessas redes históricas que a instituição *ayompari* se formou (conferir capítulo 2, supra).

Outra característica dessa rede é a especialidade que cada região tinha/tem. Os dados recolhidos por Bodley entre os anos 60 e 70, apontam uma especialização de produção de artefatos nativos: o Gran Pajonal abasteceria a rede de *tsiri* e arcos; os melhores carregadores de bebes eram produzidos no Perené; Nevati e Katsinkari eram conhecidos por produzir os melhores *cushmas* (Bodley, 1973: 594). Na década de 80, Hvalkof & Veber (2005: 229) notaram que o Gran Pajonal abastecia de objetos de metal que adquiriam como pagamento por serviços prestados aos colonos daquela região, por sua vez, a *cushma* e outros objetos tingidos vinham do Perené, Pichis, Tambo ou Ene. Estas especialidades respondem a períodos históricos determinados e são bem flexíveis. Entretanto, a existência dessas especialidades produzia o movimento, as viagens comerciais, uma vez que certos objetos desejados eram considerados melhores feitos por outros.

Será que todos os indivíduos que viajavam para comerciar viajavam por toda extensão da rede? Parece que não. Mesmo com a instituição do *ayompari* existiam zonas que eram consideradas potencialmente perigosas, mesmo sendo de povos conhecidos. Essa viagem nem sempre era feita por rio, tendo vários caminhos que cortam regiões por terras, como a trilha do Pichis que liga essa região com o Ucayali. Mas, viajando de província em província, alguns chegando ao Cerro de la Sal, outros aos pontos altos dos Andes, toda aquela região se via conectada através dessas redes de comércio. Como nos lembra Santos & Barclay, “en realidad el fin último es la

acumulação de relações sociais que le permitem a un hombre ampliar grandemente su esfera de acción social e incrementar su prestigio social” (2005: xxvi).

Para Santos & Barclay, o sistema comercial é um dos maiores meios de “inclusão social” dos Aruaques subandinos, possibilitando o que ele chama de “código de ética” aruaque:

Si tienes hambre, compartiré contigo mi caza y mis pesca y los frutode mi chacra, porque tú eres Campa, y los Campa deben quererse entre ellos con verdadera amistad. (...) si estás atacado por un enemigo, expondré mi vida para defenderte, porque tú eres Campa. (...) Si el Camagari (el Diablo) te hace morir, tus hijos serán míos, porque tú eres Campa” (Ordinaire, 1988: 91-92, apud Santos & Barclay, 2005: xxix).

Para alguns autores (Santos & Barclay, 2005; Renard-Casevitz, 1992, 1993) esse código de ética junto com a rede comercial foi o responsável por criar uma paz aruaque, dentro deste sistema reticular. O interessante é nos perguntamos, por que no boom da borracha esse sistema foi colapsado e pessoas viraram mercadorias? A proibição da endogamia era garantida por uma lei capaz de subordinar todos os falantes de um troco linguístico, ou os falantes de uma língua, sob esse código? Não creio, pelos fatos que vim apresentando. A endogamia, ou a interdição de vendetas, apesar de ter tal “código de ética”, ele é nada mais que uma possibilidade de diálogo, uma possibilidade de colocar em palavras um sentimento, mas ele nada garante, ele nada impõe. Pois, por que no período da borracha permitiu que todos os grupos se vissem em relações de guerra? Por que pessoas, de tribos vizinhas e falantes de línguas próximos, foram perseguidas e capturadas como mercadoria? Antes de buscar essas respostas, vamos ver como Manuela Carneiro da Cunha descreve o sistema.

A estrutura em rede, ou fractal, se trata “De uma organização social e política em que cada unidade é semelhante às unidades que a englobam. Dito de outro modo, uma organização tal que, do macropolítico ao micropolítico, a mesma forma se repita: haverá sempre unidades do mesmo tipo, qualquer que seja a escala em que se considere” (Carneiro da Cunha, 2005: 103). Para Carneiro da Cunha, Renard-Casevitz descreveu a estrutura dos Aruaques subandinos do período colonial dessa forma:

Comunidades autônomas e morfologicamente equivalentes podem se agrupar em unidades mais amplas, cuja forma, no entanto, compartilham. Da família extensa à unidade local, desta à unidade regional, geralmente definida pelo rio ou por um segmento do rio, da unidade regional à província, desta à etnia e à “nação”, cada uma dessas unidades se reveste da mesma forma. Tanto assim que o espaço reflete esse estado de coisas pela reiteração dos topônimos, e

a cartografia se repete por todo o vasto território dos Aruaques subandinos (Ibidem: 103).

Ela ressalta que dois lugares fazem exceção nessa cartografia, o Pongo de Maenike, como o ponto de encontro das viagens xamânicas, e o Cerro de la Sal, local onde se localizava a extração de sal gema e convergia à rede comercial, assim como Renard-Casevitz. No interior desse sistema prevalecia a paz e o comércio baseado no sal. Cada parte do sistema, com suas esferas concêntricas de sociabilidade que eram conectadas pelas redes comerciais, apresentava a mesma forma. Essas esferas de sociabilidade, em momentos de guerra, conseguiam mobilizar de três a cinco mil homens armados em uma coligação que não repousa em “nenhuma hierarquia política”, um sistema fractal igualitário, segundo a autora.

No final do século XIX, este sistema começa a se romper e entra em vigor o sistema baseado no caucho. Este também é de tipo fractal, como nos descreve muito bem Carneiro da Cunha:

[...] o sistema desposava a própria geografia: os negociantes ingleses adiantavam as mercadorias para os negociantes de Belém, que as repassavam para os de Manaus, que as forneciam aos “patrões” dos rios caucheiros, que abasteciam seus subpatrões, que, por sua vez, as transferiam aos seus próprios subpatrões, concluindo-se o conjunto com adiantamentos em mercadorias feitos aos seringueiros. Essa cadeia toda estava fundada sobre o aviamento, o crédito e a dívida; salvo nas extremidades (isto é, os peixes pequenos das cabeceiras e os grandes de Belém e Liverpool), cada qual era credor a montante e devedor a jusante. Nesse caso particular, a rede fractal recobria a fractalidade dos próprios rios, havendo um barracão em cada foz ou boca de um afluente (Ibidem: 104-105).

Dentro desse sistema da rede do caucho, cada um tinha a apreensão legitimamente fundada de que o todo é igual a parte, o que se assemelha ao sistema concêntrico e reticular de sociabilidade descrito para os Aruaques subandinos por Renard-Casevitz, antes do período da caucho. Entretanto, segundo Carneiro da Cunha, apesar da semelhança entre os dois sistemas fractais, existe uma profunda diferença: a diferença de um sistema igualitário para um de dominação.

Em um sistema igualitário, todos os pontos de vista, ao mesmo tempo homólogos e independentes entre si, são equivalentes: não há ponto de vista privilegiado sobre o conjunto. Ao contrário, no caso do aviamento, estrutura e ordem, o crédito e a dívida são transitivos: transmitem-se entre negociantes, patrões, subpatrões e seringueiros. De tal sorte que a montante se tinha um ponto de vista relativamente “mais geral” sobre quem se achava a jusante (Ibidem: 105).

O ponto de vista aumentava no sentido montante-jusante, quem estava à montante tinha um ponto de vista “mais geral”, quem estava à jusante tinha um ponto de vista mais englobante. Assim, quem se encontrava mais à jusante era creditado ter mais poderes xamânicos. As fontes de poderes vêm do sentido jusante do código geográfico, o mesmo sentido por onde chegaram os patrões da borracha. Ou seja, a fonte de poderes é justamente o caminho por onde chegaram os brancos.

Apesar de Carneiro da Cunha (2005) e Renard-Casevitz (1992, 1993) creditarem o igualitarismo, ou seja, a ausência de hierarquia entre os Aruaques, penso que tal proposição deve ser analisada com mais calma. Como vimos, a hierarquia é algo presente entre os Aruaques, seja na preparação da bebida fermentada e o papel da mulher, seja no seu sistema de liderança. Entretanto, apesar de cederem a hierarquia, ela não é uma posição cristalizável entre eles (Hvalkof & Veber, 2005; Killick, 2007). Falar que a mudança no sistema fractal é uma passagem de um modelo igualitário para um hierárquico, não me parece pertinente aqui. Talvez a fractalidade nos apareça de forma distinta. A fractalidade aqui pode ser entendida na passagem entre as formas da configuração social, a saber, na mudança de grupos dispersos para aldeias numerosas, a passagem de uma sociedade multicentrada para uma confederação guerreira em momentos de crise. A diferença de um modelo para outro não é de essência, mas de grau.

A interdição da endoguerra, argumento tão caro à obra de Santos-Granero (2002) que foi extraído das intuições de Renard-Casevitz (1992; 1993), merece ser problematizada. Podemos falar de uma proibição da endoguerra? Se podemos, quais são os limites que definiriam o endo? Fica muito difícil configurar um endo em um sistema sociocsmológico relacional, como exposto alhures. As fronteiras do sistema não são dadas, são construídas; são códigos utilizados para reorganizações cosmopolíticas específicas. A troca de agressões, a guerra propriamente dita, pode estourar uma vez que o comércio a deixe de eclipsar, ou mesmo que pessoas sejam mercadorias. O período da borracha, em minha opinião, apesar das mudanças, das perdas de vida e do caos, não teria o poder necessário para liquidar com uma forma de ser e de existência, nem tão pouco poderia fazer uma dobra na estrutura – se é que a endoguerra é parte dessa estrutura, como pensa alguns (Santos-Granero, 2002).

O endo e o exo não são categorias dadas naquele sistema sociocsmopolítico, assim como a humanidade. Como bem demonstrou Barletti (2011), a hipótese do ethos aruaque e seu corolário da proibição da endoguerra é precipitada entre os

Ashaninka. Barletti sustenta sua argumentação pela crueldade que ronderos Ashaninka assassinam outros Ashaninkas que se tornaram senderistas e as crianças bruxas. Como a humanidade para eles é algo que deve ser construído, principalmente pelo parentesco e pela sua noção de pessoa, uma vez perdida, segundo os Ashaninka – fica difícil tê-la de volta. Não bastavam aquelas crianças e aqueles ex-senderistas serem “geneticamente” Ashaninkas, ou falar Ashaninka, sua humanidade foi perdida, logo a compaixão a eles também. O código de ética perdeu seu vigor com o passar do tempo? Não, ele nunca existiu enquanto lei.

Poder viajar, comerciar, visitar parentes distantes, beber *pyarentse* em outras comunidades, tentar namorar as moças de lá, ser livre para transitar são alguns dos desejos que a filosofia de vida Ashaninka presou no passar dos tempos. Por isso a fragmentação e flexibilidade devem ser encaradas como algo socialmente positivo. O comércio e o desejo pelo movimento fizeram com que a guerra fosse suprimida como forma de interação social, cedendo seu lugar para o comércio. Eles não precisavam cortar as cabeças dos vizinhos para realizar sua antropofagia. Eles predavam relações sociais na forma de objetos e ideias, de dívidas e ideais, eles domesticavam – talvez essa não fosse a melhor palavra, mas a uso em falta de outra melhor – seus Outros distantes estabelecendo com eles uma relação de reciprocidade – mesmo que em desequilíbrio –, e com seus próximos sendo generosos.

Em suma, seu sistema concêntrico, reticular e fractal permitia a eles poderem se unir caso sua autonomia e liberdade fossem ameaçadas, mas, sobretudo, era contrabalanceado pela fratura, pela fragmentação. Como Clastres (2011: 240) acertou, “a inconstância significa apenas que a aliança não é um contrato, que seu rompimento nunca é visto pelos selvagens como um escândalo, e que, enfim, uma comunidade dada nem sempre tem os mesmos aliados nem os mesmos inimigos”. Em outras palavras, não existia uma jurisdição, um “código de ética” eficaz a sua sociocosmopolítica capaz de atravessar a história, capaz de atuar hoje em dia, que permitam a eles verem-se como um conjunto monolítico, uma nação. É como falar da Espanha, que só existe enquanto uma imposição de um grupo central, guiados por seus interesses políticos. Vá perguntar a um basco se ele é espanhol, ou mesmo a um catalão. A resposta é negativa. Essas forças de dispersão são tão poderosas e atuantes, que a própria substituição do termo genérico “Campa” pelo Ashaninka fez com que o grupo do Gran Pajonal buscasse se diferenciar, autodenominando-se Ashéninka. Isso pode ser levado a um nível infinitesimal. *Ser* Ashaninka, sua ontologia, não é algo

que se *é*, mas é algo que se busca *ser* – é um *dever*. O *ser* é o processo, não é uma teleologia; é a filosofia do “viver bem” que mudou com o tempo; é a vontade de ser livre; é a crença que sua condição é transitória e, sobretudo, reversível. Para falar como Clastres (2012: 248), “[O]s selvagens querem multiplicar o múltiplo”.

Considerações finais: Os Hiperguerreiros

“Trata-se mais uma vez, como se vê, de uma questão de exterior e interior”
(S. Freud)

Chegou a hora de alinhar os temas que foram tratados de forma separada e diluída ao longo dos três capítulos que compõem esta dissertação. De uma forma ou de outra, os temas se completam e se complementam, justificando o formato espiralado do texto: no sentido que vários temas voltaram à tona nos capítulos, amarrados por aspectos distintos da literatura etnográfica. Não creio que cheguei a grandes conclusões minhas e nem é possível, uma vez que não realizei trabalho de campo entre os Ashaninka. Os resultados aqui apresentados consistem de intuições parciais que tive sobre a literatura e sobre a interpretação dada pelos autores para este material. Portanto, não considero uma conclusão esta sessão, pois não concluo nada. Todavia, algumas considerações finais se fazem necessárias para retornar aos apontamentos que foram feitos ao longo dos três capítulos, bem como algumas hipóteses que eu aventei.

Entretanto, esses apontamentos são sugestões iniciais sobre uma interpretação da interpretação. Pois, quando se lida com dados de outros já somos influenciados pelas interpretações já dadas. Meu trabalho até aqui foi esclarecer e trazer algumas hipóteses que material etnográfico sugeriu. Creio ser possível – e essencial – levar essas intuições para campo. Talvez essas teses que venho sustendo – da predação Ashaninka e da impossibilidade de se falar de uma proibição da endoguerra – mereçam um aprofundamento através de um trabalho de campo, para completar as lacunas que ficaram neste trabalho. Ora, o empreendimento de comparar dados de regiões distintas, por antropólogos de diferentes escolas e em diferentes épocas, traz muitos problemas para a análise, uma vez que acabamos por produzir uma imagem que não corresponde a nenhuma grupo na prática. Digo isso pois, cada autor acabou por se dedicar a pesquisar um tema em específico e acabei por utilizar o que tem de melhor em cada autor.

No primeiro capítulo dessa dissertação, tratei de demonstrar que a história Ashaninka nos apresenta uma relação histórica entre a cosmopolítica e ação política. Os vários eventos provados por este povo ao longo de sua história demonstram que eles têm uma capacidade de mobilização e de reinvenção espetacular. Eles mudaram e

muito ao longo do tempo, sempre buscaram se reinventar, sem negar com isso a incorporação de elementos da alteridade. A mitologia, a cosmologia e o profetismo Ashaninka apresentam uma ação política – eles lutaram e lutam incansavelmente para terem sua liberdade e autonomia garantida ao longo do tempo. Esse primeiro capítulo devolveu uma imagem do conceito de máquina de guerra, que atravessou sua história, como essa vontade de liberdade. Para manter o sonho da liberdade aceso, os Ashaninka fazem uso, quando necessário, de estratégias bélicas, bem como de estratégias político-diplomáticas, como as federações políticas da atualidade.

No segundo capítulo, por sua vez, busquei uma demonstração dos princípios de ação da máquina de guerra, a saber, quais são os investimentos que a socialidade faz para que a liberdade seja desejada, desde o nascimento do feto, passando pela construção da pessoa, das relações de parentesco e amizade. Isso nos levou a ver a relação entre o comércio e a guerra. A teoria sociocosmológica Ashaninka nos apresentou a necessidade da incorporação da alteridade para a reprodução social, onde o comércio apareceu como o modo privilegiado como os Ashaninka se relacionam com a alteridade. Através das redes comerciais circulavam muito mais que meros objetos, mas, sobretudo, conhecimento e relações. Como vimos, hoje em dia, para a constituição da verdadeira pessoa Ashaninka e para sua representatividade política é necessária a incorporação tanto de objetos como de conhecimentos que provêm do mundo dos brancos. As escolas, os remédios ocidentais, uma instituição política forte são tão necessários para o ‘viver bem’ quanto as regras morais e comer a verdadeira comida.

Vimos também, neste mesmo capítulo, que a socialidade Ashaninka nos demonstra uma dinâmica instável muito interessante, tanto para pensarmos a troca, quanto as relações de amizade. Ocupei de trazer as interpretações dadas por Killick (2009), onde este autor demonstra que os Ashaninka transformam suas relações com seus vizinhos próximos, em relações de afinidade potencial. Portanto, no nível do grupo local, eles preferem a generosidade, ou seja, a dádiva ou a recusa dela como uma forma de marcarem sua autossuficiência em relação aos seus próximos. Entretanto, no nível global das relações, a reciprocidade eclipsa a generosidade: a saber, nas redes de troca comerciais sempre se espera uma contrapartida por aquilo que foi dado ou pedido. Essa contrapartida sempre aparece sobre a sigla de uma insatisfação, fazendo com que o encontro entre os *ayomparis*, os parceiros de troca, seja ritualizado e marcado por um tom agressivo de voz. Com isso, eu quis chamar a

atenção para pensarmos as correrias do período caucheiro, para tentarmos compreendê-las para além que uma simples mudança trans-étnica gerada pelo contato com os europeus. Meu argumento foi que as próprias redes comerciais eram capazes de eclipsar a troca de agressões entre os parceiros e criavam uma zona onde era possível transitar. Mas, no período da borracha, a necessidade de mercadoria fez com que pessoas se transformassem em mercadorias, criando uma guerra constante para adquirir pessoas para serem trocadas. Portanto, as trocas de agressões entre grupos, que outrora tinham relações “pacíficas” entre si, são o resultado da necessidade do comércio, e não de uma mudança trans-étnica.

Terminei esse segundo capítulo com duas inferências: 1) que a predação Ashaninka é o comércio; 2) que o comércio é máquina de guerra. Explico-me. Se não encontramos nenhum elogio a predação canibalística na sociocosmologia, ou na cosmopolítica, é por que ela está em outro lugar, acredito. Se considerarmos que quando Viveiros de Castro diz, que “[A]finidade e canibalismo são dois esquematismos sensíveis da predação generalizada, que é a modalidade prototípica da Relação nas cosmologias ameríndias” (2002: 164), vimos que ele chama atenção que o que é generalizado é a predação e não o canibalismo. Entendo por predação essa necessidade física e metafísica de incorporar a alteridade, no sentido de uma filosofia social que presa pela diferença e não a semelhança (Viveiros de Castro 2002). O comércio era o que fazia, parafraseando Viveiros de Castro (2002: 164), o vetor da estrutura se dirigiria de fora pra dentro. Ora, se a antropofagia tupinambá seiscentista visava estabelecer a alteridade no seio do grupo, criando assim um devir-outro por meio da ingestão canibalística das vítimas guerreiras, o comércio Ashaninka fazia o mesmo, por outra via: era o modo Ashaninka de produzir a diferença e se diferenciar.

E, ao mesmo tempo, o comércio é máquina de guerra, pois se eles se relacionavam com essa alteridade era justamente para terem a capacidade de apreendê-la nos seus próprios termos. Através da incorporação de conhecimento dos brancos, eles foram capazes de fazer escolas, para não mais serem enganados, de se organizarem politicamente em federações para se representarem e não deixar que seu modo de vida fosse totalmente afetado. Assim, sua teoria da humanidade, sua busca pelo *kametsa asaike*, ‘viver bem’, não nega a alteridade, mas a usa para fins próprios. Também, no passado, foi justamente dentro dos limites das redes comerciais que eles foram capazes de se organizarem em confederações guerreiras para fazerem frente aos seus inimigos comuns. Entre comércio e guerra existe uma relação íntima que não

pode ser descartada na análise, pois se eles não estavam engajados em fazer pilhagens e capturar mulheres – como seus vizinhos pano e piro – é por que eles podiam conseguir através da troca. Uma troca em desequilíbrio, um sentimento de insatisfação, o que atesta que a vontade mesmo era apenas conseguir o que queriam sem dar nenhuma contrapartida, como no tempo mítico que eles podiam chegar até *Pachakama* e pegar o que queriam, ou mesmo quando o *Inka* ainda morava entre eles e a tecnologia era exclusividade Ashaninka.

Por último, no terceiro capítulo, trabalhei a relação da hierarquia e a igualdade. A pergunta era, como um grupo pode ser igualitário e ao mesmo tempo ter hierarquia? Fazendo uma passagem pela festa do *piarentse*, as figuras de destaque (chefes, guerreiros e xamãs) e a organização social Ashaninka, retomei à inferência feita por Hvalkof & Veber (2005), que afirma que a fragmentação é a regra entre os Ashaninka e a reunião momentânea. A hierarquia existe entre eles e é aceita, mas é momentânea, como as confederações guerreiras, as alianças entre as federações de regiões distintas ocupadas na autodefesa em conjunto. Não obstante, as posições de mando não se cristalizam no seio dessa sociedade, pois as forças centrífugas atravessam as centrípetas, fazendo que a constante seja o vetor da fragmentação, e não o da reunião. Heckenberger (2002) afirmou que a diáspora aruaque foi motivada, principalmente, pela micropolítica faccionário, onde a fragmentação dos grupos por disputas foi o motor do movimento. Essas mesmas forças ainda são encontradas entre os Ashaninka.

Como as forças faccionalistas são sempre mais atuantes que as forças da união, falar em uma nação é algo um tanto quanto problemático. Digo isso, pois, como poderíamos traçar limites definidos entre endo e exo, sendo que as fronteiras não são fixas, estão sempre se refazendo? Santos-Granero (2002) sugere que os limites do endo são justamente os grupos que falam línguas próximas, da mesma família. Não obstante, a própria história da região subandina problematiza tal proposição uma vez que, quando necessário, grupos de fala pano podem se reunir às confederações e que, muitas vezes, o vizinho próximo que fala uma língua diferente é mais parente que o parente distante, falante da mesma língua. A própria cartografia geográfica relacional, os nomes dos acidentes geográficos que se repetem pelo território, palco das andanças dos demiurgos míticos, demonstram o quão relacional é a forma de ver e estar no mundo entre este grupo.

Tendo em vista esses argumentos, ocupei-me de demonstrar, na esteira de Barletti (2011), sobretudo, que sugerir a proibição da endoguerra entre eles é um tanto apressado ali. Primeiro, pela fluidez das fronteiras étnicas e os profundos encavalamentos, principalmente, provocados pelas regras de parentesco e o trânsito na rede comercial. Segundo, que as crenças cosmológicas não sugerem nenhuma evitação do conflito com o parente próximo, sendo que as acusações de feitiçaria são comuns e trazem um alto grau de violência dentro do grupo doméstico. E por último, o que foi entendido como uma proibição da endoguerra sugeri que fosse interpretado como um eclipsamento do comércio sobre a guerra. Em outras palavras, a necessidade de buscar mercadorias, de se locomover por regiões potencialmente perigosas, criou um mecanismo sociológico capaz de evitar o conflito. A figura do *ayompari*, o sujeito que está além das relações de parentesco, mas ocupa um lugar central nas relações sociais nos dão fortes indícios para sustentar esse argumento, sobretudo pela violência contida e ritualizada que existe nas relações.

Portanto, a evitação do conflito ocorria menos pela existência de um “código de ética”, como sugerido por Renard-Casevitz (1992, 1993) e Santos-Granero (2002), do que pela necessidade do comércio. O “código de ética” que derivava do comércio: isto é, não era o código de ética que possibilitava as relações comerciais entre sujeitos desconhecidos, mas a necessidade das relações comerciais criava um campo gravitacional, onde tal código poderia ser proferido e respeitado. Levando isso em consideração, podemos afirmar que as correrias não foram apenas uma mudança trans-étnica provocada pela sede voraz dos comerciantes brancos, mas os próprios padrões brancos puderam aproveitar muito bem as redes comerciais e a necessidade de bens ocidentais por parte dos indígenas a seu favor. Sendo assim, como as mercadorias eram conseguidas pela troca de pessoas, seu meio de ser efetuada era pela guerra e captura.

Em suma, à guisa de finalizar, chamo os Ashaninka de hiperguerreiros. Hiperguerreiros no sentido que sua história, sua sociocosmologia e sua cosmopolítica nos demonstram que a liberdade e autonomia são os bens mais preciosos que eles lutaram para manter. Guerreiros no sentido que a guerra não é simplesmente a troca agressões, mas uma vontade de se manter livre, insubordinado. A máquina de guerra, ou ser-para-a-guerra que Clastres sempre atribuiu aos ameríndios, na esteira dos argumentos 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”. Portanto a máquina de guerra é um vetor que se nutre de variadas forças para provocar um tipo comportamento, a primazia pela liberdade e autonomia, a recusa das formas Estados. Esse comportamento, a despeito das mudanças que ocorreram na socialidade Ashaninka, é a recusa trans-histórica do Estado, e essa recusa vem acompanhada, sobretudo, das forças de ficção englobarem às de reunião. Ora, ao longo da história Ashaninka talvez esse seja o ponto “razoavelmente fixo” que Brown & Fernandez (2001) atribuíram a eles. Sendo assim, podemos chamá-los de hiperguerreiros.

BIBLIOGRAFIA

AIKHENVALD, A. Y. “The Arawak language Family”. In: *The Amazonian Languages*. Edited by R. M. W. Dixon and Alexandra Y. Aikhenvald. Cambridge: Cambridge University Press, 1999 pp. 65–105.

BAER, G. 1994. *Cosmologia y Shamanismo de los Matsiguenga (Peru Oriental)*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

BARBOSA, Gustavo B., 2002. *A socialidade contra o Estado: a antropologia de Pierre Clastres*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro, Museu Nacional/UFRJ.

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

_____. 1973. “Deferred Exchange among the Campa Indians”. In: *Anthropos*. Freiburg. v.68, n.3/4, p. 589-596.

BONILLA, Oiara. 2005. O bom patrão e o inimigo voraz: predação e comércio na cosmologia paumari. *Mana* (Rio de Janeiro), v. 11, p. 41-66.

BROWN, M. F. & **FERNÁNDES**, E. 1991. *War of Shadows: The Struggle for Utopia in the Peruvian Amazon*. University of California Press, Berkeley, Los Angeles and London.

_____. 2001. “Guerra de Sombras: la lucha por la utopia en la Amazonía peruana”. Lima: Caaap.

CLASTRES, Pierre. 2003. A sociedade contra o Estado. Tradução de Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naify, [1974].

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

DELEUZE, Gilles & **GUATTARI**, Félix. 2012 (1980) Mil Platôs: capitalism e esquizofrenia 2. São Paulo: Editora 34.

ELICK, JOHN. 1970 An Ethnography of the Pichis Valley Campa of Eastern Peru. PhD Thesis, University of California, Los Angeles. (tem na UNB)

ESPINOSA, OSCAR. 1995. “Rondas Campesinas y Nativas en la Amazonía Peruana”. Lima: CAAAP.

VANZOLINI, Marina. 2011. “Eleições na aldeia ou, o Alto Xingu contra o Estado?”. Anuário Antropológico, v. 2010/1, p. 31-54.

GOW, Peter . 2001. “An Amazonian Myth and its History”. Oxford: Oxford University Press.

_____. 2002. “Piro, Apurinã, and Campa: Social Dissimilation and Assimilation as Historical Processes in Southwestern Amazonia”. In Jonathan Hill and Fernando Santos-Granero (Eds.) Comparative Arawakan Histories: Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia USA: University of Illinois

HECKENBERGER, Michel J. 2002. "Rethinking the Arawkan Diaspora: Hierarchy, Regionality, and the Amazonian Formative". In Jonathan Hill and Fernando Santos-Granero (Eds.) *Comparative Arawakan Histories: Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia USA*: University of Illinois.

HILL, JONATHAN AND FERNANDO SANTOS-GRANERO (EDS.). 2002 *Comparative Arawakan Histories: Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia USA*: University of Illinois

HVALKOF, SØREN AND HANNE VEBER. 2005 "Los Asheninka del Gran Pajonal" In Fernando Santos and Frederica Barclay (Eds.) *Guía etnográfica de la Alta Amazonía. Volumen V: Campa Ribereños/Ashéninka*. Lima: IFEA. Pp. 75-287.

KELLY, Jose Antonio. 2001. "Fractalidade e troca de perspectivas". *Mana. Estudos de Antropologia Social* v.7 n.2: 95-132.

KILLICK, EVAN. 2005 *Living Apart: Separation and Sociality amongst the Asheninka of Peruvian Amazonia*. PhD Thesis, London School of Economics.

_____ 2007 "Autonomy and Leadership: Political Formations among the Ashéninka of Peruvian Amazonia". *Ethnos*, 72(4):461-482

_____ 2008 "Creating community: land titling, education and settlement formation amongst the Ashéninka of Peruvian Amazonia". *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 13:22-47.

_____ 2009 "Asheninka Amity: A Study of Social Relations in an Amazonian Society". *Journal of the Royal Anthropological Institute* 15:701-718

LÉVI-STRAUSS, C. 1993. “História de lince”. São Paulo, Companhia das Letras

LIMA, Tania Stolze. 1996. “O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi” in *Mana* (2/2).

_____. 2005. *Um Peixe Olhou para Mim. O Povo Yudjá e a Perspectiva.* São Paulo: Editora Unesp: ISA; Rio de Janeiro: Nuti/ISA.

LIMA, Tania Stolze & GOLDMAN, Marcio. 2003. “Prefácio.” In: clastres, P. *A sociedade contra o Estado.* Tradução de Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naify, [1974]. p. 7-20

MENDES, M. 1991. *Etnografia preliminar dos Ashaninka da Amazônia brasileira,* Dissertação de Mestrado em Antropologia. Universidade Estadual de Campinas.

PAYNE, D. 1991. "A Classification of Maipuran (Arawakian) languages based on shared lexical retentions", *In Handbook of Amazonian Languages*, Derby-shared, D. C., & Pullum, G. K. (org.).

PIMENTA, J . 2002. *Índio não é todo igual. A construção Ashaninka da história e da política interétnica.* Tese para a obtenção do título de Doutor, Brasília: UnB.

_____. 2006b. *Reciprocidade, mercado e desigualdade social entre os Ashaninka do Rio Amonia.* Serie Antropologica. Brasilia.

RENARD-CASSEVITZ, FRANCE-MARIE. 1992 “Historia Kampa, Memoria Ashaninca”. 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.

_____. 1993.“Guerriers du sel, sauniers de la paix”. In *L'Homme* 33:126-128. Pp. 25-43.

_____. 2002.“Social Forms and Regressive History”: From the Campa Cluster to the Mojos and from the Mojos to the Landscaping Terrace-Builders of the Bolivian Savanna”.In Jonathan Hill and Fernando Santos-Granero (Eds.)*Comparative Arawakan Histories: Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia USA*: University of Illinois Pp. 123-146.

SANTOS-GRANERO. 1993b. “Templos e ferrarias: utopia e reinvenção cultural no oriente peruano” in VIVEIROS DE CASTRO, E. & CARNEIRO DA CUNHA, M. *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo, NHII/FAPESP.

_____. 1993a. “From prisoner of the group to darling of the gods: an approach to the issue of power in Lowland Sothmamerica” in *L'homme* (126-8).

_____. 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.

SANTOS-GRANERO, FERNANDO AND FREDERICA BARCLAY. 1998 *Selva Central : History, Economy, and Land Use in Peruvian Amazonia*. Washington: Smithsonian Institution Press.

_____ 2004. “Introdução”. In Fernando Santos and Frederica Barclay (Eds.) Guía etnográfica de la Alta Amazonía. Volumen IV: Campa Ribereños/Ashéninka. Lima: IFEA

_____ 2005 (Eds.) “Guía etnográfica de la Alta Amazonía”. Volumen V: Campa Ribereños/Ashéninka. Lima: IFEA.

_____ 2005. “Introdução”. In Fernando Santos and Frederica Barclay (Eds.) Guía etnográfica de la Alta Amazonía. Volumen V: Campa Ribereños/Ashéninka. Lima: IFEA

SEEGER, Anthony, **DAMATTA**, Roberto e **VIVEIROS DE CASTRO**, Eduardo. 1979. "A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras". Boletim do Museu Nacional, N.S., 32:2-19.

SCHAFER, MANFRED. 1982 “Yo no soy Campa ¡Soy Ashaninka!” In: Amazonia Indígena 4:30-31.

SZTUTMAN, Renato. 2005. O profeta e o Principal: a ação política ameríndia e seus personagens. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

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

TAYLOR, Anne-Christine. 1992. “História pós-colombiana da alta Amazônia” in Carneiro da Cunha, Manuela (org.). História dos índios no Brasil. São Paulo, Companhia das Letras.

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

VEBER, HANNE. 1998 “The Salt of the Montana: Interpreting Indigenous Activism in the Rain. Forest” *Cultural Anthropology* 13(3): 382-413.

_____ 2003 “Asháninka Messianism: The Production of a "black hole" in Western Amazonian Ethnography”. *Current Anthropology* 44(2):183-212.

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

_____ 2005 “Campa ribereños”. In Fernando Santos and Frederica Barclay (Eds.) *Guía etnográfica de la Alta Amazonía. Volumen V: Campa Ribereños/Ashéninka*. Lima: IFEA. Pp. 1-74.

VIVEIROS DE CASTRO, E. 2002. “A inconstância da alma selvagem”. São Paulo: Cosac Naif.

_____. 2011. “Posfácio: O intespetivo, ainda. Aprendendo a reler Pierre Clastres”. In: P. Clastres, *Arqueologia da Violência*. São Paulo: Cosac & Naify. (no prelo).

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