



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

**PAISAGENS VIVIDAS E EM MOVIMENTO ENTRE OS  
ASHÁNINKA DO RIO ENE**

**Tese de Doutorado**

**Autora**

**Rocío Esther Barreto Paucar**

**Orientadora**

**Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Evelyn Schuler Zea**

**Co-Orientadora**

**Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Juliana Salles Machado**

**Florianópolis, dezembro de 2018**



**Rocío Esther Barreto Paucar**

**PAISAGENS VIVIDAS E EM MOVIMENTO ENTRE OS  
ASHÁNINKA DO RIO ENE**

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do Grau de Doutora em Antropologia Social

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Evelyn Schuler Zea

Co-Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Juliana Salles Machado

**Florianópolis, dezembro de 2018**

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,  
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Barreto Paucar , Rocío Esther  
Paisagens vividas e em movimento entre os  
Asháninka do Rio Ene / Rocío Esther Barreto Paucar  
; orientadora, Evelyn Schuler Zea, coorientadora,  
Juliana Salles Machado, 2018.  
348 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa  
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas,  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social,  
Florianópolis, 2018.

Inclui referências.

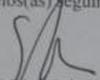
1. Antropologia Social. 2. paisagem, lugares  
significativos, sociabilidade asháninka, práticas  
performativas. I. Schuler Zea, Evelyn. II. Salles  
Machado, Juliana . III. Universidade Federal de  
Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em  
Antropologia Social. IV. Título.

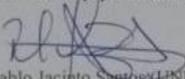
**Paisagens vividas e em movimento entre os Asháninka do Rio Ene**

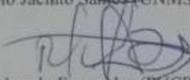
**Rocio Esther Barreto Paucar**

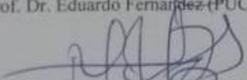
Orientador(a): Prof.ª Dr.ª Evelyn Schuler Zea

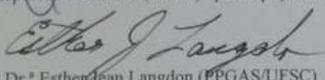
Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Antropologia Social, aprovada pela Banca composta pelos(as) seguintes professores(as):

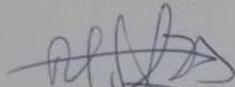
  
Prof.ª Dr.ª Evelyn Schuler Zea (Presidente - PPGAS/UFSC)

  
Prof. Dr. Pablo Jacinto Santos (UNMSM) \*participação via videoconferência

  
Prof. Dr. Eduardo Fernandez (PUCP) \*participação via videoconferência

  
Prof. Dr. Oscar Alberto Espinosa de Rivero (PUCP) \*participação via videoconferência

  
Prof.ª Dr.ª Esthèr Jean Langdon (PPGAS/UFSC)

  
Prof. Dr. Rafael Victorino Devos (Coordenador do PPGAS/UFSC)

Florianópolis, 11 de dezembro de 2018.



Aos meus pais Abel e Consuelo, que me ensinaram a importância da família e foram meus melhores exemplos de persistência.

*In memoriam* de Joshe Huati Salome,  
niri asháninka shirampari iyotinkari



## **Agradecimentos**

---

Esta tese só foi possível graças ao apoio de várias pessoas e instituições. Foi um longo caminho trilhado desde a minha chegada à antropologia, em 2011. Muitas transformações, tanto em nível acadêmico quanto pessoal. Se tivesse novamente a oportunidade de escolher estudar antropologia, escolheria sem pensar duas vezes. Só tenho a agradecer a Deus, em primeiro lugar, pela vida, pela família que me deu, pelas oportunidades e desafios, mas, sobretudo, por ter sido meu refúgio e apoio quando sentia que não podia. Agradeço aos meus pais, Abel e Consuelo, pelo seu amor incondicional, seu apoio a esta minha escolha nestes anos longe de casa.

Agradeço a todos os professores do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, Vânia Zikán Cardoso, Jeremy Deturche, Oscar Calavia Sáez, José Antonio Kelly, Edviges Ioris, Rafael Menezes Bastos, Jean Langdon, Ilka Boaventura Leite, que de formas e em momentos diferentes, participaram da feitura desta tese. A todos os meus colegas do mestrado e doutorado que conheci ao longo destes anos, Lays Cruz, Magali Lopez, Tatiane Barros, Eduardo Ferraro, Felipe Neis Araújo, Dýjna Torres, Luciano Von Der, Lucas Cimbaluk, pelas discussões e aprendizados dentro e fora das aulas.

De maneira especial, meu muito obrigado à minha orientadora, Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup>. Evelyn Schuler Zea, pelo estímulo intelectual desde o mestrado, pelos esforços para viabilizar minhas viagens a campo — primeiro com os Wachiperi e depois com os Asháninka —, pelo encorajamento a participar de eventos dentro e fora do Brasil, pelas leituras atentas e comentários, pelas conversas; enfim, pela amizade e apoio irrestrito nesse tempo todo.

À minha coorientadora, Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup>. Juliana Salles Machado, pela sua generosidade, pela paixão com que ensina e seu comprometimento com a causa indígena, pelas leituras e conversas que guiaram as minhas escolhas. Muito do que sei de antropologia devo à Evelyn e Juliana.

Aos membros da banca de qualificação da tese (julho de 2017), aos professores Jean Langdon, Juliana Salles Machado e Jeremy Deturche.

Agradeço à CAPES pela bolsa de estudos ao longo do doutorado. Ao Instituto Brasil Plural, financiador do projeto “Imagens e palavras

e(m) performance”, pelo financiamento para o trabalho de campo entre 2015 e 2016, bem como o apoio financeiro para minha participação em eventos acadêmicos no Peru e uma última ida a campo, em 2017.

À secretária do IBP, Sulane, e ao secretário do PPGAS, Ricardo, pela solicitude e agilidade em todos os trâmites burocráticos. A toda equipe do núcleo de Estudos do GESTO, em particular aos professores Vânia Zikán Cardoso, Scott Head, Jean Langdon e aos colegas Lays Cruz e Dýjna Torres. À coordenadora do Programa de Espanhol do CCE – UFSC, Prof.<sup>a</sup> Andréa Cesco, que me deu a oportunidade de trabalhar como professora no Programa extracurricular de espanhol desde março deste ano; às minhas colegas do Curso Extracurricular, às professoras Agatha, Mariel, Marina, Anna e Barbara e aos meus alunos.

Em Florianópolis, algumas amizades que se tornaram importantes para esta tese: Joel Souza, Felipe Souza, Ilemar Dieter, Elsa Mendoza, Felipe Rodrigues, Rafael Negri. As palavras não são suficientes para agradecer o carinho e a amizade nesses anos todos.

No Peru, quero agradecer às pessoas que fizeram possível a minha pesquisa na Selva Central; o professor Pablo Jacinto Santos pelos contatos com a Federación Asháninka del Rio Ene (FARE). Às lideranças do rio Ene, Drill Bustamante e Nery Pachari pela confiança e oportunidades que me deram. Em Cutivireni, pasonkimaro à família Bustamante, à família Velásquez Sagastizabal, à família Kipachi, a todas minhas interlocutoras Asháninka, sem exceção. Em Quempiri agradeço a Seferino Marcial e sua esposa pelo carinho desinteressado que sempre mostraram. O mapa é de autoria de Percy Maguiña a quem sou muito grata.

Agradeço, ainda, à Talita, à Lays Cruz, à Tania Welter e a Luciano Von Der pela leitura de alguns capítulos. À Alejandra Metarrese e Alex Cordoves, que me apoiaram na finalização da tese.

## RESUMO

Esta tese é movida pelas seguintes questões: que tipo de vínculo criaram e criam os Asháninka de Cutivireni com a paisagem que habitam? Porque falar em lugares significativos e em paisagem como memória? Como entender as implicações da questão multidimensional da paisagem na sociabilidade? Como são interligados os lugares, a experiência, o corpo e o não-humano nas artes verbais asháninka? Para tentar compreender e descrever as várias formas em que os Asháninka estão implicados na paisagem e vice-versa, a tese toma como ponto de partida algumas práticas performativas deste povo aruaque (narrativas e cantos) que evidenciam profundidade temporal e fluidez na paisagem. Assim, exploro a questão multidimensional da paisagem e sugiro que a experiência de fazer e se movimentar é outro modo de lembrar e transmitir conhecimento.

**Palavras-chave:** paisagem, lugares significativos, memória, experiência, sociabilidade asháninka, Cutivireni, práticas performativas.

## RÉSUMÉ

Cette thèse est rédigée dans le but de répondre des questions telles que: Quelle sorte de lien les Ashaninka à Cutivireni créent-ils et ont-ils créé avec le paysage où ils habitent? Pourquoi doit-on parler de 'lieux significatifs' et du paysage en guise de 'mémoire'? Comment doit-on comprendre les implications du problème de la multidimensionalité du paysage dans la sociabilité? Comment les lieux, l'expérience, le corps et le non humain se mettent-ils en relation avec les arts verbaux ashaninka? Pour essayer de connaître et de décrire les façons différentes dans lesquelles les Ashaninka sont impliqués avec le paysage et viceversa, cette thèse prend comme point de départ quelques pratiques performatives de ce peuple arawak (des narrations et des chants) qui dévoilent la fluidité et la profondeur temporelle dans le paysage. J'analyse la multidimensionalité de celui-ci et je propose que la façon d'agir et de se déplacer de ce peuple, c'est un autre moyen pour accéder à leur mémoire et transmettre des connaissances.

**Mots clé:** paysage, lieux significatif, mémoire, expérience, sociabilité ashaninka, Cutivireni, pratiques performatives.

## ABSTRACT

This thesis is motivated by the following questions: What type of linkage did the Asháninka of Cutivireni created and create with the landscape they inhabit? Why to speak of meaningful places and landscape *as* memory? How to understand the implications of the multidimensional issue of landscape in sociability? How are the places, the experience, the body and the nonhuman in the asháninka verbal arts interlinked? In order to understand and describe the different ways in which Asháninka are involved in the landscape and vice versa, the thesis takes as a starting point some performative practices of this Arawak people (narratives and songs) that reveal temporal depth and fluidity in the landscape. In this way, I explore the multidimensional issue of landscape and suggest that the experience of doing and moving is another way of remembering and transmitting knowledge.

**Key-words:** landscape, meaningful places, memory, experience, ashaninka sociability, Cutivireni, performative practices.



## SUMÁRIO

Apresentação .....	23
Capítulo 1. Paisagens históricas e territoriais asháninka .....	39
1.1. Território e diáspora aruaque .....	39
1.2. Selva Central e suas histórias de conquista .....	49
1.3. A região do Ene e seus habitantes .....	79
1.4. A pesquisa no rio Ene e seus bastidores asháninka .....	120
1.5. Conclusões do capítulo .....	125
Capítulo 2. Paisagens históricas e territoriais asháninka .....	131
2.1. Partindo de <i>Pakitsapanko</i> .....	132
2.2.1 Temporalidade, agência mítica e paisagens narradas aruaque .....	141
2.2 Cosmopaisagem asháninka .....	148
2.2.1 Das transformações à vida na paisagem: <i>Abireri</i> e seu neto <i>Kiri</i> .....	152
2.3 Alguns percursos por distintas paisagens conceituais .....	175
2.4 Conclusões do capítulo .....	189
Capítulo 3. Paisagem aquática, paisagem ayomparizada e paisagem matsizada .....	197
3.1 Paisagem aquática: <i>Iriniro shima, kashiri</i> .....	198
3.2. Fazendo parentes: visitas, <i>piarentsi</i> e paisagens asháninka .....	203
3.3 Paisagem ayomparizada .....	204
3.3.1 Das visitas e o <i>piarentsi</i> .....	217
3.3.2 O <i>piarentsi</i> de Marta .....	218
3.4 <i>Matsiyetakena</i> : ‘enfeitiçaram-me’ .....	228
3.5 Conclusões do capítulo .....	234
Capítulo 4. Paisagem cantada: Tsame amatikia! .....	238
4.1 Tsame amatikia! Tsame abairate! Práticas musicais e performance asháninka .....	239
4.2 Cantos terapêuticos e a poética de ‘abrir caminho’ .....	257

<b>4.3 Cantos do <i>piarentsi</i>: a poética do não-humano, da recordação e do lamento .....</b>	<b>273</b>
<b>4.4 Conclusões do capítulo .....</b>	<b>288</b>
<b>Considerações finais através de paisagens pintadas .....</b>	<b>293</b>
<b>Referências bibliográficas.....</b>	<b>307</b>
<b>Anexos .....</b>	<b>320</b>

## **Lista de tabelas**

---

Tabela 1. Estudo do etnônimo Asháninka

Tabela 2. Classificação das variedades da língua asháninka

Tabela 3. Onomatopeias asháninka

Tabela 4. Práticas musicais e performativas asháninka

## **Lista de pinturas de Enrique Casanto Shingari**

---

Desenho 1. De Enrique Casanto. Nabireri

Desenho 2. De Enrique Casanto. Parentesco mítico na paisagem

Desenho 3. De Enrique Casanto. Conviabilidade através do *piarentsi*

Desenho 4. De Enrique Casanto. Paisagem aquática

Desenho 5. De Enrique Casanto. Pintura acerca da paisagem cantada

## Lista de fotografias

---

- Imagem 1. Mapa da localização das comunidades do rio Ene: Cutivireni e Quempiri. Fonte: elaboração própria.
- Imagem 2. Refúgio asháninka tras uma incursão do PCP-SL em 1991.
- Imagem 3. Um grupo de Asháninka sentados em frente da igreja de Cutivireni depois que foi destruída.
- Imagem 4. Asháninka refugiados em Cutivireni depois de ser liberados de um acampamento senderista
- Imagem 5. Praça de Centro Cutivireni nos dias atuais. O campanário da igreja antiga permanece como lembrança. Hoje o local é casa temporal dos professores da escola.
- Imagem 6. Porto Matibaike um sábado de manhã. Comerciantes levando produtos a Puerto Villa.
- Imagem 7. Congresso Extraordinário da *Federación Asháninka del Rio Ene* (FARE).
- Imagem 8. Drill Bustamante, atual Presidente da FARE. Professor Nery Pachari, Presidente da *Federación de Maestros del Valle del Rio Ene Mantaro* (FEDMAVRAEM).
- Imagem 9. Laura, esposa do Presidente do *anexo* Saboroshari.
- Imagem 10. Cotidiano 1: as visitas. Teresa sentada com o filho no colo, conversando e compartilhando *piarentsi* com outras mulheres. A moça de verde é a dona da casa. No fundo, o espaço dos homens.
- Imagem 11. Cotidiano 2: preparando *piarentsi* enquanto se fala da vida.
- Imagem 12. Marta fervendo a casca de um fruto chamado '*tsota*' para fazer as cuias. Enquanto isso aproveita para dar uma olhada na carne de caça.
- Imagem 13. Marta, seu esposo Juan e a filha de ambos. Dia de passeio à roça do casal para tirar uma larva chamada de *emoki* que cresce na palmeira. Todas esperando Juan terminar de abrir a palmeira derrubada.
- Imagem 14. A família do Máximo.
- Imagem 15. Ivan e seus parentes.
- Imagem 16. Vista da montanha rochosa *Pakitsapanko*.
- Imagem 17. Seferino, sua esposa Margarita e a pequena Jeny
- Imagem 18. Omar junto a sua esposa e filha
- Imagem 19. Feirinha do final de semana em Puerto Matibaike
- Imagem 20. Sábado de manhã indo à feirinha

- Imagem 21. Lagoa *Kobibari*
- Imagem 22. Dia de pesca. Julia tirando as folhas de *Baakash* do seu quintal
- Imagem 23. Dia de pesca. Sobrinho da Julia socando as folhas de *Baakash*
- Imagem 24. Dia de pesca. Fechando um braço do rio Mamiri
- Imagem 25. Dia de pesca. Jogando *Baakash* no braço do rio Mamiri
- Imagem 26. Alimentos e bichos que circulam em Cutivireni
- Imagem 27. Anita contenta depois de trocar medicamentos por uma ave e um colar de sementes
- Imagem 28. Augusto e suas visitas de Tankuari
- Imagem 29. À direita, Lucas. No meio, o filho do Pancho que veio de Tankuari para trabalhar na roça do filho do Lucas
- Imagem 30. Paisagem ayomparizada: Cutivireni e *anexos*
- Imagem 31. Adrian adivinhando o *komironchi*
- Imagem 32. Adrian mostrando seu prêmio
- Imagem 33. A sobrinha da Marta ajudando a socar a mandioca
- Imagem 34. Meus anfitriões em Tiboreni: À direita Juan, Marta e duas visitas
- Imagem 35. Os anfitriões da festa
- Imagem 36. Fazendo parentes: visitas, *piarentsi* e paisagens asháninka
- Imagem 37. Seferino lendo a parafina. Os pais da criança aguardando o resultado
- Imagem 38. Seferino mostrando os resultados na parafina
- Imagem 39. Leitura das folhas
- Imagem 40. Renata evaporando seu sobrinho
- Imagem 41. Donos dos cantos
- Imagem 42. Alguns instrumentos musicais dos Ashenika do rio Amônia
- Imagem 43. Luis mostrando o tambor que tinha na sua casa
- Imagem 44. Caracóis grandes conhecidos como *mapoto*
- Imagem 45. Desenhos faciais segundo Augusto e sua esposa.

*Apresentação*



## Apresentação

Esta tese busca se aproximar dos modos como os Asháninka, provenientes dos chamados *anexos*<sup>1</sup> de Saboroshari e Tiboreni<sup>2</sup>, vivem a paisagem da região do rio Ene.

Porém, falar em Tiboreni implicaria ao mesmo tempo falar em outros lugares como Alto Cobeja, Cobeja, Centro Cuti e nos rios Cutivireni e Mamiri. A vida de um Asháninka não está circunscrita a um lugar só; ao contrário, como argumenta Ingold (2015, p. 216) os lugares sempre se abrem para falar de outros lugares dentro deles e de dentro de qualquer lugar em particular, pode-se sempre olhar para fora para encontrar-se dentro de alguma extensão muito maior. Daí que as vidas são vividas não dentro de lugares, mas através, em torno, para, de e para locais em outros lugares.

A mobilidade é notável no modo de vida do povo asháninka. Dedicam boa parte do seu tempo a passear, visitar parentes e amigos. Assim, os Asháninka podem ser considerados *peregrinos* (INGOLD, 2015) significando que eles são seus movimentos e não têm destino final. Nesse sentido, busquei focar nos movimentos, nos lugares significativos, nas relações com a paisagem, nas relações entre humanos e também com seres não humanos.

Com a intenção de conhecer as relações dos Asháninka com a paisagem, criadas a partir de encontros, me engajei numa pesquisa de imersão. Segui os passos dos meus interlocutores e interlocutoras rio acima e rio abaixo; aprendi, experienciando, a preparar *piarentsi*<sup>3</sup>, a compartilhar, a pescar com as mãos e a cantar como uma *kametsa tsinane*

---

<sup>1</sup> *Anexo* é uma categoria usada no Peru pelo INEI peruano (*Instituto Nacional de Estadística e Informática*) para classificar um conjunto de casas que estão dispersas em um determinado espaço. Esta definição remete à área rural e é usada para realizar os censos demográficos. No caso das comunidades nativas, os *anexos* são assentamentos dispersos e reconhecidos como parte de uma comunidade principal. Assim, Cutivireni tem doze *anexos*: Tinkareni, Tankuari, Manitari, Pajonal, Parijaro, Tsyapo, Cobeja, Alto Cobeja, Tiboreni, Tarobeni, Pamakiari, Saboroshari.

<sup>2</sup> Ao longo do texto, grafarei em itálico palavras, conceitos e expressões locais com conotação específica, na língua nativa ou espanhol. No caso dos etnônimos, não os flexiono em número e emprego letra maiúscula quando está em posição de nome e letra minúscula quando está em posição de adjetivo. As traduções das narrativas, cantos e os anexos da tese estarão em asháninka – espanhol

<sup>3</sup> Bebida fermentada feita de mandioca e batata-doce ou milho. Em alguns relatos míticos aparece com o nome de *koyana*. No cotidiano, alguns Asháninka a chamam também de masato. Daí que as festas em torno da bebida sejam conhecidas como *masateadas*.

‘boa mulher asháninka’. Convivi com várias famílias e ouvi histórias sobre lugares e personagens míticos cujas vozes estão presentes ao longo das trilhas. Tenho certeza que fui implicada na paisagem de Cuti e algo dela ficou em mim.

Ao longo dos capítulos almejo demonstrar que a paisagem não é nem fixa nem abstrata. Ao contrário, Cutivireni com seus rios, riachos, montanhas e floresta é uma paisagem sensorial, que se experimenta percorrendo as trilhas<sup>4</sup> que interligam os Asháninka das partes altas e baixas. Eles estão sempre se deslocando seja para uma reunião em Centro Cuti ou para visitar seus parentes dentro ou fora dos *anexas*. É durante as visitas que se trocam — se movimentam — coisas (*kitsarentsi*<sup>5</sup>, colares, munição, baterias, facões, etc.), alimentos (caracóis grandes e pequenos, grãos, frutas pequenas, entre outros), rituais (troca de *tsaratos*<sup>6</sup>, adivinhaças com ossos ou penas de animais), histórias, cantos, plantas e conhecimentos acerca de plantas utilizadas nos rituais de banho a vapor. Conhecimentos que circulam, recriam e estreitam os laços de parentesco e amizade.

Cutivireni é um cenário particular, uma espécie de ilha de conservação<sup>7</sup> graças ao apoio da ONG *Cool Earth* que em 2008 freou a entrada de madeireiros interessados em extrair caoba<sup>8</sup> e começou a gerenciar projetos de cacau e café para gerar ingressos econômicos para

---

<sup>4</sup> Em Cutivireni (ou Cuti) não existem estradas, os percursos entre os distintos *anexas* são feitos a pé ao longo das trilhas existentes na mata. Entretanto, algumas mudanças vêm acontecendo desde 2015. Existe um projeto da prefeitura do Rio Tambo, em parceria com o Governo Regional, para construir uma estrada que conecte Alto Camantavishi com alguns *anexas* de Cutivireni (Tsyapo, Pajonal, Centro Cuti, Tinkareni e Alto Tinkareni). A estrada que une Porto Matibaiké com Centro Cuti começou a ser aberta em novembro de 2015 com um trator de esteiras. Em abril de 2016 engenheiros do Governo Regional visitaram Tiboreni e convocaram a uma reunião com os *comuneros* para saber quantas famílias moravam ali e tirar fotos das principais trilhas dentro do *anexo*, isso tudo serviria – disseram os engenheiros - para projetar nos mapas a futura estrada na margem esquerda do rio Mamiri que interligará os demais *anexas* (Tiboreni, Matibaiké e Saboroshari). Neste último, a prefeitura do Rio Tambo começou a construir (novembro de 2015) uma instituição educativa inicial e, para viabilizar o transporte de material para a construção, vários tratores abriram (fevereiro de 2016) uma estrada desde o porto até o centro de Saboroshari.

<sup>5</sup> O *kitsarentsi* é uma vestimenta tipo túnica, feita de algodão e tingida naturalmente. Porém, hoje em dia, esse nome é usado também para as túnicas feitas com tecido que se compra dos comerciantes da serra.

<sup>6</sup> Bolsas tecidas de algodão.

<sup>7</sup> 80% da mata da comunidade são bosques primários e conservam uma amostra importante de ecossistemas amazônicos.

<sup>8</sup>*Swietenia macrophylla*.

as famílias asháninka dos diferentes *anexos*. Atualmente, a ONG realiza dois pagamentos anuais de aproximadamente 60 mil soles, para que se possa cuidar da floresta e não vender madeira, como o faz a comunidade de Quempiri<sup>9</sup>. Somado a isto está o fato que os *anexos* das partes altas (Tankuari, Alto Cobeja, Manitiari, Parijaro) formam parte da área de amortecimento do complexo de áreas protegidas da cordilheira de Vilcabamba, a Reserva Comunal Asháninka (RCA) e o Parque Nacional Otishi (PNO).

É neste contexto que a minha pesquisa se inseriu e, apesar do elemento norteador inicial ser a atividade de pesca, o campo mostrou-me outras formas para pensar a questão multidimensional da paisagem. Devo à etnografia de Gow (1995) a respeito dos povos do Bajo Urubamba a adoção da estratégia conceitual de paisagem humana vivida, que se mostrou frutífera para pensar, inicialmente, meu campo na região. Segundo Gow (1995, p.48) não devemos ignorar as formas complexas em que a paisagem está implicada nas pessoas e vice-versa. As atividades da pesca nos rios, por exemplo, envolvem não apenas técnicas para obter peixes, mas também parentesco. A história dos mais velhos acerca do ancestral *kashiri* (lua) que, quando pessoa, ensinou os Asháninka como pescar, encontra eco na paisagem aquática e fornece chaves para o aprendizado das novas gerações. Da mesma forma, a circulação do *piarentsi* e do peixe é resultado da ação humana.

A mulher transforma a mandioca em bebida e depois a compartilha com as visitas; os homens constroem uma represa com pedras e jogam *Baakashi*<sup>10</sup> para obter peixe para alimentar, cuidar da família e compartilhar com a parentela mais próxima. Aqui o rio é ao mesmo tempo fonte de recursos e um *locus* de parentesco.

A tese está organizada em quatro capítulos. O primeiro capítulo intitulado “Paisagens históricas e territoriais asháninka” apresenta o processo histórico que deu origem à atual configuração da região escolhida, bem como alguns percursos teóricos e metodológicos importantes para a leitura da tese. Este capítulo se divide em quatro partes. A primeira trata dos antecedentes históricos e arqueológicos acerca da diáspora aruaque que configurou a paisagem da América do Sul e do Caribe antes da chegada dos colonizadores, o território asháninka e uma breve revisão da família linguística aruaque, com ênfase nos etnônimos. Em seguida, me dedico à história oficial do contato do povo Asháninka em três períodos: pré-hispânico, época colonial e o Peru independente. A

---

<sup>9</sup>Ambas comunidades são bases da *Federación Asháninka del Rio Ene* (FARE).

<sup>10</sup> (*Clibadium sp.*) cujo tóxico encontra-se na folha.

terceira parte discorre na região do Ene, seus padrões de assentamento, os tempos de intercâmbios e de guerra antes da instalação da Missão franciscana em Cutivireni. A pressão da colonização, o narcotráfico e a guerra civil desatada pelo Partido Comunista Peruano Sendero Luminoso (PC-SL) (1980) e pelas forças militares, deram lugar a mudanças radicais nos padrões de assentamento em todas as regiões da Selva Central e a história de terror experienciada nessa época segue presente nas narrativas dos meus interlocutores e no discurso político das lideranças Asháninka. Ao percorrer o passado, prestando atenção às suas formas de luta e resistência podemos entender a atual configuração espacial, social e política em Cutivireni. Termino o capítulo relatando os bastidores da pesquisa, a minha inserção no campo, vinte e cinco anos depois da chamada “*pacificación*” da região por parte do Estado. Destaco os primeiros contatos, minha chegada a Cuti e os interlocutores iniciais que encontrei nos anexos que visitei durante o tempo em que preparava um diagnóstico social como contrapartida para as lideranças da organização indígena FARE.

O segundo capítulo inicia com uma pequena narrativa a respeito da montanha rochosa *Pakitsapanko*, que está conectada às múltiplas histórias de vida que são tecidas em relação a ela. Os acontecimentos narrados em relação a *Pakitsapanko* mostram que mais do que um topônimo asháninka, seu nome lembra a ação dos antepassados e evoca outros nomes significativos como, por exemplo, José Santos Atahualpa. Os termos *Pakitsapanko* e Jose Santos Atahualpa além de estarem entrelaçados com a memória da paisagem, têm implicações políticas. Em seguida trato de questões teóricas relevantes para me aproximar das performances nativas e sua relação com o corpo e sua experiência com a paisagem (LANGDON, 1999, 2006; BASSO, 1996; UZENDOSKI e CALAPUCHA, 2012). Depois, abordo alguns trabalhos que se ocuparam das relações imbricadas entre as pessoas e a paisagem — frisando a importância da história e do lugar. Tomo alguns dos conceitos elaborados por Santos-Granero (2004, 2006 e 2007) — especialmente a apropriação simbólica e escrita topográfica - como ponto de partida para pensar o caso asháninka e busco demonstrar, a partir das narrativas obtidas em campo (três versões do relato acerca do ancestral *Abireri* e seu neto *Kiri*; e três relatos sobre três lugares significativos *Tsireti*, *Kobibari* e *Santani*), que os conceitos de apropriação simbólica e escrita topográfica são insuficientes para pensar a forma como a paisagem é vivida em movimento entre meus interlocutores de Cutivireni. Isto se aproxima mais da ideia de profundidade temporal e fluidez da paisagem já apontada por Richard Chase Smith (2003, 2004 e 2006) e Stephen Hugh- Jones (2012)

nos mapeamentos participativos com outros povos aruaque. Este capítulo inclui uma análise linguística inicial de algumas passagens das narrativas do *Abireri* em relação às concepções de transformação. O capítulo termina com reflexões teóricas a respeito da paisagem vindas do campo da linguística, da antropologia e, especialmente, do campo da arqueologia que dialogam com as ideias de Gow (1995) e Ingold (2015).

O terceiro capítulo retoma e desenvolve a ideia principal do capítulo anterior, que diz respeito aos vínculos com a paisagem que não se resumem a uma representação daquilo que se vê. A paisagem asháninka de Cuti é narrada, vivida, ayomparizada<sup>11</sup>, matsizada<sup>12</sup> e permeada de múltiplas trocas não apenas entre parentes próximos e distantes, mas também com e entre espíritos (“os *kamari* se visitam”). Neste sentido, a questão multidimensional da paisagem (GOW, 1995) está presente na paisagem aquática, na paisagem ayomparizada e na paisagem matsizada em seu mútuo imbricamento e na maneira pela qual referências ancestrais se manifestam nestas paisagens e em diferentes práticas tanto verbais (as adivinhações ‘*komironchi*’) quanto não verbais (os rituais de troca de *tsaratos* entre homens e a partilha ritualizada do *piarentsi*). Isso pode nos ajudar a renovar nossa forma de compreender a paisagem. Seguindo este pensamento, me ocupo das implicâncias da paisagem narrada (os relatos orais acerca de personagens míticos como o imortal *Abireri* e seu neto *kiri* e *Kashiri* ‘lua’) nas formas de sociabilidade por meio de descrições das várias trocas que presenciei durante minhas caminhadas ao longo dos diferentes anexos. Começo com a descrição de um (saber) fazer particular atrelado a homens e mulheres, a origem da pesca e suas modalidades. Em seguida esmiúço a implicação mais relevante e radical do relato de *Abireri* e *kiri* nas visitas, na circulação do *piarentsi* e nas redes de troca —*niyomparitari*— que fazem parte do cotidiano de Cuti. O tema dos espíritos malignos *kamari* e a *bruxaria* são uma constante nos diferentes *anexos* e transparecem no cotidiano das visitas.

O último capítulo, “*Paisagem cantada: Tsame amatikia!*”, está voltado à dimensão da paisagem cantada, levando à serio a ideia de Uzendoski e Calapucha (2012, p. 24) que diz que a arte verbal no mundo

<sup>11</sup> O termo *ayómpari* tem sido frequentemente usado na literatura asháninka para descrever o ‘parceiro comercial’ (BODLEY, 1973) ou ‘amigo, conhecido, aquele com quem intercambio’ (SCHÄFER, 1988). Por se tratar de uma atividade do cotidiano em Cutivireni, optei por usá-lo como adjetivo.

<sup>12</sup> *Matsi* é uma palavra que remete a uma pessoa/ave/inseto que enfeitiça os outros. Apareceu com muita frequência nas falas dos meus interlocutores tanto de Cuti quanto de Quempiri. Por tal motivo o usei como parte da paisagem.

indígena é poesia somática. Ou seja, para compreender os cantos asháninka não basta apenas as palavras, mas ir além dela. Analiso o uso criativo das palavras em correlação com a música, o parentesco, a história, a experiência, as plantas, animais e o não humano. Três partes compõem este capítulo. Na primeira parte, pontuo como foram abordadas as práticas performativas do povo asháninka. As práticas performativas chamaram a atenção de muitos autores clássicos, sobre tudo no referente ao ritual de cura xamânico.

A figura do xamã foi descrita em sua relação com os espíritos protetores, destacando o processo de aprendizado para se tornar um intermediário entre os patamares que compõem o cosmos asháninka. No entanto, a pesar da longa profusão de estudos sobre cosmologia asháninka, faz falta analisar a relação da música xamânica e não xamânica com a paisagem por um viés mais abrangente. Em seguida, faço uma breve contextualização do panorama atual da etnomusicologia amazônica voltada à performance musical que inclui não humanos e vou em busca de uma articulação teórico-metodológica para analisar o material musical da região do Ene percorrendo vários enfoques: antropologia musical (SEEGER, 2015), etnopoética (UZENDOSKI e CALAPUCHA, 2012), etnomusicologia (HILL, 1993, 2014); não humano (INGOLD, 2015; PISSOLATO e MENDES, 2016; BAMMER, 2015), e antropologia do som (FELD, 1982). Na segunda e terceira parte faço uma descrição de 23 cantos (masculinos e femininos) diferenciados segundo meus interlocutores entre cantos terapêuticos (*marentantsi*) ligados ao consumo do *kamarampi*, ayahuasca, e os cantos de *piarentsi*. Aqui pontuo algumas características musicais dos cantos e de sua estrutura poética.

Teço as considerações finais através de uma dimensão pouco explorada, a paisagem pintada. Exploro uma seleção inédita de pinturas feitas pelo artista Enrique Casanto Shingari que nasceu Puerto Bermudez (Oxapampa, Cerro de pasco). Morou em várias comunidades asháninka do vale do Perené onde chegou a exercer trabalhos como liderança comunal. Desde o ano 2000 começou a desenvolver uma frutífera produção narrativa e artística no Seminario de Historia Rural Andina (SHRA) e publicou vários trabalhos<sup>13</sup>. Este artista pertence a uma geração marcada pelo ativismo social e tem trabalhado com outras lideranças nativas do Equador, Brasil, México e Bolívia. No último livro de 2009,

---

<sup>13</sup> Cuentos ashánincas del perené (2001); Arte y Cultura del Monte (2002); Relatos Amazónicos (2002); Dueños de la Serpiente (2003) em parceria com o antropólogo Javier Macera; *El Poder Libre Asháninka Juan Santos y Su Hijo Josecito* (2009) em parceria com o historiador Pablo Macera; entre outros.

Casanto reconstrói a memória histórica asháninka através de memórias familiares, entrevistas e festividades associadas à figura messiânica do Juan Santos Atahualpa. Inspirada pelos belos desenhos que Enrique Casanto Shingari generosamente ointou para esta tese, busquei nas considerações finais, me aproximar da relação entre a imagem e a palavra, bem como da experiência de pintar. É através desta aproximação que busco tecer algumas reflexões finais acerca do caminho percorrido ao longo dos capítulos da tese.

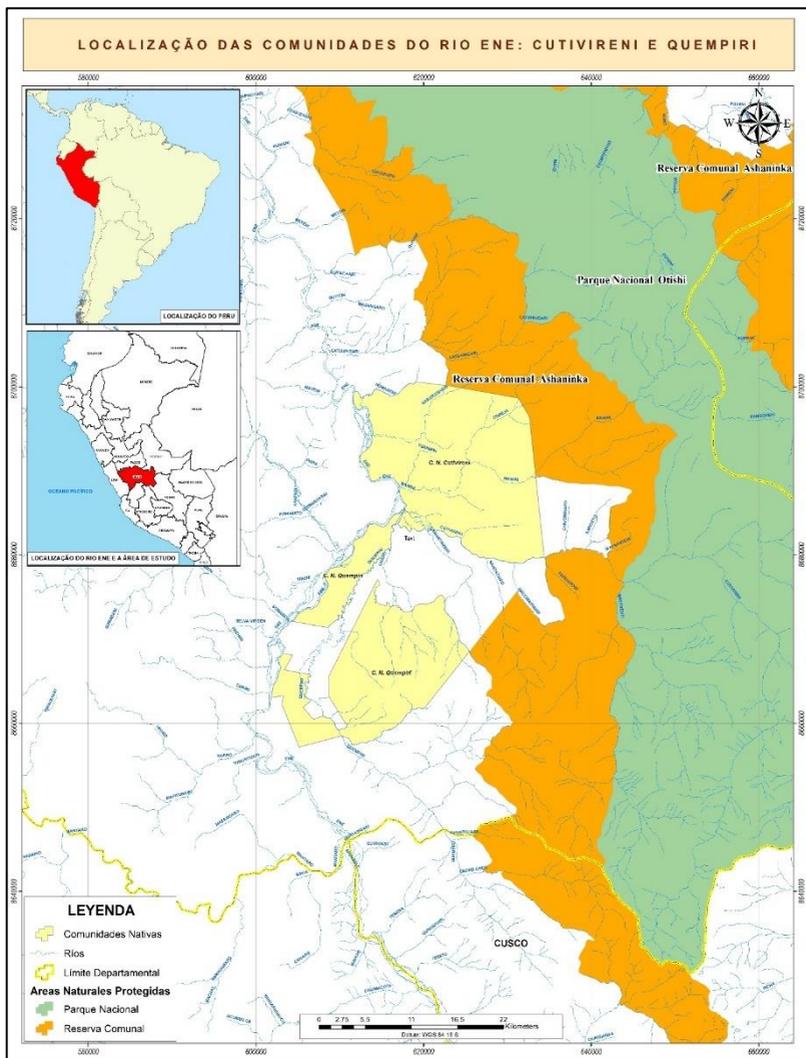


Imagem 1. Mapa da localização das comunidades do rio Ene: Cutivireni e Quempiri. Fonte: elaboração própria.



Imagem 2. Refugio asháninka tras uma incursão do PCP-SL em 1991. Fonte: Vera Lentz (*Comisión de la Verdad y la Reconciliación*, 2003).



Imagem 3. Um grupo de Asháninka sentados em frente da igreja de Cutivireni depois que foi destruída. Fonte: *Comisión de la Verdad y la Reconciliación* (2003).



Imagem 4. Asháninka refugiados em Cutivireni depois de ser liberados de um campamento senderista. Fonte: A. Balaguer (*Comisión de la Verdad y la Reconciliación*, 2003).



Imagem 5. Praça de Centro Cutivireni nos dias atuais. O campanário da igreja antiga permanece como lembrança. Hoje o local é casa temporal dos professores da escola. Foto tirada por R.B (novembro, 2015).



Imagem 6. Porto Matibaiké um sábado de manhã. Comerciantes levando produtos a Puerto Villa. Foto: R.B. (novembro de 2015)



Imagem 7. Congresso Extraordinario da *Federación Asháninka del Rio Ene* (FARE). Foto: R.B. (Centro Cutivireni, novembro de 2015).



Imagem 8. Drill Bustamante (atual Presidente da FARE) e Professor Nery Pachari (Presidente da *Federación de Maestros del Valle del Rio Ene Mantaro*) FEDMAVRAEM). Foto: R.B. (Centro Cutivireni, novembro de 2015).



Imagem 9. Laura, esposa do Presidente do anexo Saboroshari. Foto: R.B. (Saboroshari, outubro de 2015).



Imagem 10. Cotidiano 1: as visitas. Teresa sentada com o filho no colo, conversando e compartilhando *piarentsi* com outras mulheres. A moça de verde é a dona da casa. No fundo, o espaço dos homens. Foto: R.B. (Saboroshari, novembro de 2015).



Imagem 11. Cotidiano 2: preparando *piarentsi* enquanto se fala da vida. Foto: R.B. (Tiboreni, março de 2016).



Imagem 12. Marta fervendo a casca de um fruto chamado ‘*tsota*’ para fazer as cuias. Enquanto isso aproveita para dar uma olhada na carne de caça que está assando. Foto: R.B. (Tiboreni, março de 2016).



Imagem 13. Marta, seu esposo Juan e a filha de ambos. Dia de passeio à roça do casal para tirar uma larva chamada de *emoki* que cresce na palmeira. Todas esperando Juan terminar de abrir a palmeira derrubada. Foto: R.B. (Tiboreni, maio de 2016)

*Paisagens históricas e  
territoriais asháninka*



## Capítulo 1. Paisagens históricas e territoriais asháninka



*El tiempo en que tanto se sufrió. En el que tantos se fueron para siempre, en el que muchos se perdieron. Cuando no se podía comer, ni celebrar, ni conversar. El tiempo del miedo y la esclavitud. No puede volver a repetirse. Hay que estar alerta. (Kametsa Asaïke, 2011).*

*The past is at its best when it takes us to places that counsel and instruct, that show us who we are by showing us where we have been, that remind us of our connections to what happened here. (CHAPMAN, 1979, apud KEITH BASSO, 1996).*

Este capítulo visa apresentar o histórico da região do rio Ene até os dias atuais. Começo fazendo um breve sobrevoo pela assim chamada diáspora aruaque e o território atual asháninka para depois me deslocar às relações dos Asháninka do rio Ene com os missionários franciscanos, sua luta frente a uma história de violência imposta pelas incursões escravistas comandadas por patrões caucheiros e, anos depois, pelo *Partido Comunista Peruano Sendero Luminoso* (PCP-SL) que por vários anos controlou grande parte do território asháninka. Na segunda parte do capítulo apresento os bastidores da pesquisa e a minha inserção em campo vinte e cinco anos depois da “*pacificación*” da região.

### 1.1. Território e diáspora aruaque

Antes do grande declínio populacional que acompanhou a colonização europeia, os povos falantes de aruaque<sup>14</sup> estavam espalhados

---

<sup>14</sup> Os Aruaque ocupam um lugar importante na história e história e no imaginário americano por terem sido os primeiros indígenas contatados por Colombo em 1492. Conforme Aikhenvald (1999 *apud* HECKENBERGER, 2002, p.104) os Aruaque podem ser divididos em dez grandes subfamílias: (1) aruaque sul, (2) Paressí-Xingú, (3) aruaque sudoeste, (4) Campa, (5) Amuesha, (6) Chamicuro, (7) Rio Branco, (8) Palikur, (9) Caribe e (10) Amazônia Norte. E as subfamílias podem ser agrupadas em

por toda a paisagem da América do Sul e do Caribe (SANTOS-GRANERO e HILL, 2000; SANTOS-GRANERO e BARCLAY, 2004). Estavam distribuídos desde o sul da Florida na América do Norte até o rio Uruguai no Sul, e desde o piemonte oriental dos Andes Centrais até o litoral das Guianas.

A arqueologia, a linguística e a história indicam a existência de uma diáspora<sup>15</sup> aruaque dinâmica e em expansão (HILL e SANTOS-GRANERO, 2002). Porém, o termo diáspora é simples para explicar um conjunto complexo de mudanças associadas com a dispersão de agricultores e suas tecnologias através das planícies húmidas da América do Sul (HECKENBERGER, 2013). Os movimentos dos falantes aruaque e a economia agrícola foram uma mudança crítica na história regional, fato que incentivou novas relações com o meio-ambiente e com as populações existentes em toda a região, incluindo o caribe.

A reconstrução lexical do proto-aruaque (PAYNE, 1991) fornece detalhes a respeito dos padrões linguísticos dos primeiros grupos. No proto-aruaque, por exemplo, já existiam palavras para mandioca, batata-doce, jacaré, panela e talvez alguns animais domesticados. A arqueologia sugere que os Aruaque começaram a se separar provavelmente algum tempo antes 3,000 AP. Neste período, os primeiros grupos se movimentaram rapidamente pelas áreas de várzea do rio Negro e do Orinoco e, a partir daí, subindo e descendo a Amazônia até a costa do Caribe e da Guiana, e ao longo de vários afluentes do Amazonas (Madeira, Purus, entre outros), logo depois dessas áreas mais amplamente até atingir sua extensão máxima c.a.d 500. (HECKENBERGER, 2002, p.106-107).

O ponto de partida da diáspora aruaque foi um tema que provocou muita polêmica entre os pesquisadores. Noble (1965, *apud* VIANA, 2013, p.7), baseado na hipótese da proximidade de língua aruaque com a língua andina uru-chipaya, propôs que a diáspora começou nas cabeceiras do rio Ucayali e do rio Madre de Dios. Esta hipótese foi questionada pelo arqueólogo norte-americano Donald Lathrap (1970) que sustentou — baseado em fatores ecológicos, geográficos e demográficos —, que a

---

três macrogrupos: aruaque sul (Mojo, Bauré, Saluma, Paressí, Xinguano, Terena e Chané); aruaque sudeste (Piro-Apurinã, Campa, Yanesha e Chamicuro) e aruaque norte (Taíno, Caquetio, Lokono, Achagua, Piapoco, Wakuénai, Manao, Baré, Wapishana).

<sup>15</sup> A ideia de uma diáspora aruaque retrata um lugar na imaginação ocidental sobre os trópicos, Amazônia, povos indígenas e suas histórias. Esta diáspora é semelhante em idade e escopo a outras: a diáspora austronésia no Pacífico e a Bantu na África.

diáspora se iniciou no médio amazonas, nas proximidades da desembocadura do rio Negro. Hoje, a hipótese de Lathrap é a mais aceita. O consenso no âmbito acadêmico é que esta diáspora foi mais do que uma dispersão ou radiação cultural. Não há, porém, evidência direta de quais mecanismos realmente causaram as migrações pré-históricas em diferentes épocas e lugares dentro da diáspora aruaque. Lathrap (1970) postulava que o que originou a diáspora foram o crescimento demográfico e a busca por terras férteis para suprir a população crescente. Para Heckenberger (2002, p.119) os motivos da diáspora não podem ser postulados por macrofatores ecológicos e demográficos, mas na microdinâmica da sociopolítica. O surgimento de estruturas hierarquizadas iniciantes ocorreu um aumento do faccionalismo no nível local, gerando ciclos de fissões, bem como migrações.

Epidemias e recrutamento de mão de obra escrava afetaram essas áreas dando lugar a diferentes processos de ocupação e devastação. Grandes perdas da população e outras mudanças se desenvolveram em regiões mais remotas, como no Alto Rio Negro e nas terras baixas do leste do Peru, devido a sua localização nas margens dos impérios coloniais em expansão. No geral, o contato foi devastador, destruindo de forma considerável grupos inteiros e pressionando outros para o interflúvio. Na região do piemonte peruano, a resistência foi mais efetiva, sendo hoje o local com a maior população aruaque das Américas.

As regiões de cabeceiras foram refúgio para os povos que fugiam durante o *boom* da borracha. Santos- Granero e Hill (2000, p. 5) se apoiam na reconstrução linguística de Key (1979) para apontar que as áreas subandinas nas cabeceiras dos rios Madeira e Ucayali no Sudeste do Brasil e leste do Peru estiveram anteriormente ligadas por uma vasta rede de povos que ocuparam grandes territórios na planície do Amazonas central, bem como territórios ribeirinhos contíguos que se estendem ao norte para as bacias do Orinoco e Llanos.

Atualmente, encontramos população aruaque no leste do Peru, sul da Venezuela, nordeste, sudeste e centro do Brasil. Sua distribuição geográfica atual é testemunho do fluxo contínuo de comércio, movimentos e os assentamentos que eles estabeleceram. De acordo com Heckenberger (2013, p. 9), é possível falar em quatro semelhanças em relação aos grupos aruaque, tanto em termos de 'ethos' contemporâneos e de exemplos históricos e arqueológicos: (1) cerâmica; (2) praças e outros lugares centrais sagrados a nível local e regional; (3) características relacionadas ao ritual e à vida cotidiana; e (4) redes de comunicação fluviais e terrestres e intercâmbio em todos os níveis, refletidas em

artefatos e em ambientes construídos, redes de comunicação fluvial e terrestre.

Quero chamar a atenção para uma característica das comunidades protolinguísticas: o ambiente regional construído. Os povos aruaque têm referências a características topográficas em termos de histórias de origem e lugares centrais. Outros grupos são referenciais à paisagem, mas tendem a não se sedimentar em locais residenciais permanentes ou grandes construções críticas para a reprodução social e simbólica (HECKENBERGER, 2013, p. 11).

A comparação entre o noroeste da Amazônia e a região de montanha das terras baixas do leste do Peru é viável numa perspectiva histórica. A população aruaque que habita essas regiões tem sobrevivido a séculos de mudanças coloniais. Ambas áreas estão localizadas em zonas marginadas geopoliticamente, e foi esta situação de marginalização que terminou em políticas de missionalização e colonização. No entanto, chama a atenção as diversas formas em que os povos falantes de aruaque têm registrado em suas cosmologias e práticas rituais os efeitos dos processos históricos que viveram. Esse é o caso do povo Wakuénai (ou Baniwa ou Curripaco), que vê sua história não como um processo de perda ou fragmentação. Ao contrário, eles se veem a eles mesmos como os habitantes de um centro mítico do mundo que continuamente se abre ou expande. E nesta visão dinâmica do universo se reflete nos maiores gêneros de performance cultural: o ciclo de narrativas míticas e o ritual chamado *málikai*. As performances formam o núcleo central dos rituais de iniciação masculina e feminina. Os cantos para a iniciação feminina resultam em um mapeamento do território, das terras ancestrais, as fatrias wakuénai na Venezuela, Colômbia e Brasil. Ou seja, em contraste à marginalização do noroeste da Amazônia em termos históricos ocidentais, as narrativas míticas e as performances reiteram a centralidade etnopolítica desta área de cabeceira para os falantes de aruaque que habitam ao norte do rio Amazonas. (HILL, 2002, p. 228-229).

O território asháninka se estende da face oriental do sopé de monte andino, na Amazônia central peruana, até a bacia do Alto Juruá no Estado brasileiro do Acre (PIMENTA, 2008). Sua população é estimada em cerca de 100 mil pessoas, sendo que a maioria vive em território peruano nos vales dos rios Apurímac, Ene, Tambo, Alto Ucayali, Bajo Urubamba, Alto e Bajo Perené, e Pichis; ocupando as atuais províncias de Chanchamayo, Satipo, Oxapampa e Antonio Raimondi. No Brasil, se

autodenominam Ashênika<sup>16</sup> e estão localizados apenas no Estado do Acre, distribuídos em sete terras indígenas já homologadas no alto Juruá. As terras indígenas localizadas nas margens dos Rios Amônia, Breu, Envira e no Igarapé Primavera ocupam uma superfície de 842.235 hectares. Das sete T.Is apenas três são habitadas exclusivamente por população ashaninka, já que nas outras quatro os Ashênika compartilham o território como os Kaxinawá, os Kulina e os povos “em situação de isolamento voluntário”. Segundo a estimativa da Secretaria Especial de Saúde (SESAI, 2012) a população ashênika soma em torno de 1.200 habitantes. (DE SILVA, 2013, p.10)

A Terra Indígena Kampa do Rio Amônia, demarcada em 1992 pela FUNAI, reúne cerca da metade do contingente ashenika. Noventa por cento da população da T.I vive na aldeia Apiwtxa ou nos seus arredores (PIMENTA, 2010). Alguns registros feitos por cartógrafos e viajantes entre o final do século XVII e início do XVIII já faziam referência à presença asháninka em terras brasileiras, nos formadores do Juruá e margem direita do Ucayali. O padre Constantino Tastevin que visitara a bacia do rio Juruá em 1906 foi o primeiro a identificar os Asháninka na parte baixa das colinas de Contamana, cabeceiras do Rio Juruá-Mirim, margem esquerda do Alto Juruá.

A etnografia de Mendes (1991, p. 38-41) sugere que as primeiras famílias asháninka a estabelecer-se permanentemente às margens do rio Amônia chegaram do Peru por volta de 1940. Os primeiros a chegar foram os grupos de Agostinho e Kamentse. Samuel Piyãko, pai do atual cacique da T.I Amônia, chegou com Agostinho, seu sogro. Outras famílias foram chegando até compor a população atual. Os padrões brancos da região aproveitaram o potencial guerreiro asháninka através da promoção de correrias contra os Amahuaka, que constituíam uma ameaça aos interesses dessa frente de expansão.

Esta hipótese dialoga com Renard-Casevitz (1992), que aponta que os Piro e Campa, mercenários armados de Fitzcarrald e dos sócios deste (futuros herdeiros de origem boliviana e brasileira), teriam chegado ao Brasil seguindo os padrões brasileiros. Isto foi caracterizado pela autora como “Um raro exemplo comprovado de emigração sem volta” (RENARD-CASEVITZ, 1992, p. 198). As ações de Sendero Luminoso

---

<sup>16</sup> Na maioria de pesquisas brasileiras encontramos o termo Ashaninka (sem acento) que funciona como etnônimo no Acre. Em contraste, De Silva (2013), liderança indígena do Rio Amônia, emprega, por primeira vez, o etnônimo Ashênika no seu TCC sobre a musicalidade do ritual do Piyarentsi. Explicarei a diferença Asháninka/Ashéninka mais adiante

também teriam influenciado a migração ao Brasil<sup>17</sup>, pois os Asháninka abandonavam suas comunidades por temor aos guerrilheiros que matavam e tomavam o controle de comunidades inteiras.

O trabalho de corte histórico de Renard-Casevitz (1988) refere-se ao território ocupado pelos Asháninka e seus vizinhos — Piro, Nomatsiguenga, Matsiguenga, Kakinte e Yanesha — no piemonte andino<sup>18</sup>. O fato destes povos falarem línguas próximas e compartilharem semelhanças culturais levou Wise (1975) a afirmar a existência de um cluster *campa* e a Renard-Casevitz (1992, 1993) estabelecer hipóteses sócio-cosmológicas comuns ao conjunto, que ela chama de *campa*. (Cf. VIANA, 2013). Contudo, diferenças discretas dentro de um conjunto são negligenciadas quando se tenta traçar limites definidos.

### Etnônimos

O asháninka é a língua com maior vitalidade na Amazônia peruana<sup>19</sup> e pertence à família linguística aruaque<sup>20</sup> que provem do tronco linguístico maipuram. Em termos históricos, esta família linguística contém o maior número de línguas das Américas tropicais. Aikhenvald (1999) registra sessenta e seis línguas, das quais vinte duas estão extintas e dez em risco de extinção (cf. VIANA, 2013, p.18). Embora os limites da família linguística estejam bem fundamentados, em relação aos ramos e sub-ramos<sup>21</sup> as divisões não são claras. Recentemente, em relação ao

---

<sup>17</sup> Embora algumas famílias asháninka permanecerem de maneira estável no rio Amônia, existem laços de parentesco entre os Asheninka do rio Amônia e aqueles localizados tanto no território peruano como em outras terras brasileiras (ISA, 2006 *apud* CRUZADO, 2007, p.25). Para mais detalhes sobre as imagens e discursos que os Asheninka de Apiwtxa constroem sobre a fronteira internacional e sobre os Asháninka peruanos, cf.: Pimenta (2011).

<sup>18</sup> Área geográfica com altitudes que atingem até 3000 metros sobre o nível do mar. Sua topografia é agreste, com vales estreitos com flora e fauna amazônica.

<sup>19</sup> Segundo os resultados do Instituto Nacional de Estadística (INEI) - janeiro de 2009- a língua tem 97,477 falantes e seu território ocupa uma superfície de aproximadamente 10 000 km<sup>2</sup>.

<sup>20</sup> A família linguística aruaque, arawak ou arahuaco do tronco equatorial foi reconhecida em Venezuela por Filippo Salvatore Gilij em 1782. Ele a chamou de Maipure, nome de uma língua do lugar. No presente século o termo mais utilizado é aruaque (GARCÍA, 1993). De acordo a arqueológica, os primeiros proto-aruaque teriam se assentado na área há mais de 4000 anos. (LATHRAP, 1970, *apud* SOREN HVALKOF, 2003).

<sup>21</sup> As diferenças entre asháninka e ashéninka levaram alguns autores a postular distintas classificações, dando o nome da língua ao que se considera hoje como variedade. Por exemplo, as classificações de O.Shell e M.R Wise (1971) que

conjunto aruaque, D. Payne (1991) publicou uma nova classificação linguística baseada no método léxico-comparativo com o objetivo de reconstruir a genealogia do proto-aruaque. Ele abandona a noção de subgrupo “aruaque pré-andino”, mantendo apenas o termo aruaque para se referir a uma protolíngua geral, que por sua vez, continha outras protolínguas ao interior. Uma delas, a protomaipurán, agrupa o asháninka e o ashéninka.

As diferenças dialetais no nível léxico e fonético entre asháninka e ashéninka foram objeto de estudo do casal de linguistas D. Payne (1978) e J. Payne (1989), incluindo inúmeros artigos e suas teses doutorais a respeito do ashéninka falado no vale de Pichis, Alto Perené e Apurucayali. Estes autores levaram a sério o fenômeno fonológico e fonético e postularam que o ashéninka constitui uma língua com suas próprias variantes linguísticas. Hvalkof (2005), que trabalhou no Gran Pajonal, chama atenção para a reivindicação do etnônimo ashéninka por parte da própria organização indígena dessa região. Este embate dos etnônimos tem sua origem entre os anos de 1970 e 1980, período de mudanças que esteve acompanhado de uma crescente mobilização política por parte do movimento indígena na Selva Central.

Dados históricos apontam que os indígenas que habitavam região do piemonte andino durante o século XVI eram conhecidos como Chunchos, Antis ou Pilcozones<sup>22</sup> (VARESE, 2006, p. 59). Esses gentilícios foram caindo em desuso até desaparecer completamente no final do século XVIII. A partir desse momento, Campa<sup>23</sup> começa a ser usado indistintamente para designar a toda uma série de grupos locais aruaque que mostravam semelhanças na sua vestimenta, ornamentação, tipo de assentamento, costumes e língua. Os Yine foram os únicos aruaque do conjunto que não receberam tal denominação, pois eram conhecidos como Simirinchés.

---

apontavam como línguas aruaque: o Campa ashaninka, o Campa de Gran Pajonal e o Campa nomatsiguenga.

<sup>22</sup> O primeiro termo se empregou para se referir aos aruaque que ocupavam a bacia do rio Madre de Dios. O segundo termo designava a região amazônica do império incaico (Antisuyo), mas também era usado como gentilício para se referir aos aruaque que habitavam as bacias dos rios Apurímac e Ene, ao leste de Ayacucho e Jauja. O último termo designava os aruaques localizados em Vilcabamba, ao norte de Cusco.

<sup>23</sup> Renard-Casevitz (1992) sugere que o termo Campa teria ajudado a organizar a confusão das inúmeras denominações locais. Numa nota de rodapé a autora coloca a lista parcial de unidades ashaninka do Perené, preparada pelo padre Biedma: “Todos os índios que viviam naquelas regiões estavam reunidos sob o nome genérico de Kampas, mas havia grupos que tinham denominações peculiares [...]” (p.211).

Progressivamente, a hegemonia do termo Campa foi se debilitando. No século XVIII, os missionários que trabalhavam nas proximidades do Cerro de la Sal começaram a distinguir os Matsigenka do resto dos Campa. Porém, o termo continuou sendo usado pelos missionários, antropólogos e funcionários do Estado até a década de 80. Finais do século XX, contexto marcado pelo empoderamento do movimento indígena, os aruaques das bacias do Perené, Pichis e Satipo (os mais próximos da sociedade nacional) começaram a rejeitar o termo por considerá-lo pejorativo. Esta conscientização política (HVALKOF & VEBER, 2005) encontrou uma base no artigo do antropólogo Schäfer (1982) intitulado “*No soy um Campa, soy Asháninka*”. Desde então, Campa passou a ser evitado tanto no discurso acadêmico como no oficial. (SANTOS e BARCLAY, 2005, p. 10-20).

Contudo, esta mudança deixou antropólogos e linguistas sem um termo genérico para se referir ao conjunto etnolinguístico. Frente a esta dificuldade, Wise<sup>24</sup> (2005) opta por manter o termo, diferenciando os Campa Ribereños (autodenominados Asháninka) dos Campa do *Gran Pajonal* (autodesignados Ashéninka). Hvalkof e Veber, por sua vez, optaram por uma solução intermedia: manter a denominação Campa na falta de outro termo que possuísse uma extensão comparável, para designar o conjunto de subgrupos aruaque que falam variedades dialetais e utilizam o etnônimo ashéninka<sup>25</sup> para se referir especificamente aos aruaque do Alto Ucayali e Gran Pajonal. Conforme Thomas Buttner (1991) “ashéninka e asháninka se percebem como duas maneiras muito diferente de falar”, porém não tem problemas de inteligibilidade linguística. As outras variedades como o kakinte e o nomatsiguenga percebem-se como ‘outra língua’”. (BUTTNER *apud* HVALKOF e VEBER, 2005, p.104).

Hoje existe um interesse por parte dos indígenas acadêmicos por investigar e questionar o trabalho feito por antropólogos e linguísticas clássicos respeito ao etnônimo Asháninka. O processo afirmativo étnico-político em que se questiona o uso do termo ‘Campa’ começou na década

---

<sup>24</sup> O critério empregado foi a localização geográfica: os primeiros seriam os grupos que ocupam as margens dos rios Ene, Perené, Tambo e seus tributários; os segundos seriam os indígenas que habitam a região do Gran Pajonal. Wise emprega o termo Campa dado que não existe um termo indígena para uma coletividade maior.

<sup>25</sup> As variantes dialetais do ashéninka são faladas no Perené (Alto Perené), Rio Pichis, Apurucayali, Gran Pajonal, Ucayali. Existe também uma presença de Ashéninka *pajonalinos* que migraram à fronteira do Brasil até o Alto Juruá (GARCÍA, 1993).

de 1980. Em 2009, Jacinto Santos<sup>26</sup>, linguista asháninka, publica um artigo onde procura outros sentidos para o etnônimo Asháninka<sup>27</sup>. O autor apresenta uma lista das várias definições vindas de fora (SANTOS, 2010, p 72-73):

Entrada léxica	Definições	Autores
<b>Campa</b>	Campa	Bodley 1973, missionários.
	Asháninka, los hombres, pueblo, gente, paisano	Varese, 1968-1973-2002-2006.
	Campa asháninka	Weiss, 1975.
	Ashaninka	Chirif, 2000; Vilchez, 2003; La Serna, 2007; Fernández & Brown, 2001; Santos-Granero & Barclay, 1995; J.Payne, 1989.
<b>Asháninka</b>	Ashéninka	Romaní, 2004; Anderson, 2002.
	Família, nós os que nos parecemos	Darcy Ribeiro & Wise, 1978.
	Chuncho, <i>nativo</i>	Schafer, 1980 – 1988.
	A gente, idioma	Buthner, 1990.
	Nossos <i>compatriotas</i>	Hvalkof, 1992.
	Asháninka	Falcón, 1994.
	Irmão, guardiões fiéis	Ginés S., 1998, 2002, 2004.
Nossos parentes	Anderson, 2002.	

<sup>26</sup> Pablo Jacinto Santos nasceu em Bajo Perené e aos 20 anos começou a trabalhar com as organizações indígenas da Selva Central: a *Central de Comunidades Nativas de Selva Central (CECONSEC)* e a *Asociación Regional de Pueblos Indígenas de la Selva Central (ARPI)*. Em 2009 defendeu sua tese em linguística intitulada “*Estudio del Sistema de Denominación Antroponímica de la Cultura Asháninka*”, em 2010 cursou um mestrado em linguística na Universidade de Barcelona, como bolsista da *Ford Foundation*. Atualmente trabalha como professor/ pesquisador de linguística na *Universidad Mayor de San Marcos* e na *Universidad Nacional Intercultural de la Selva Central Juan Santos Atahualpa (Satipo)*.

<sup>27</sup> Distinguem-se as variedades linguísticas Asháninka e Ashéninka segundo sua localização geográfica. O termo ashéninka seria uma derivação da raiz principal asháninka.

	Gente, <i>paisano</i>	Trapnell, 2003; Belen Soria, 2002; Enrique Casanto, 2001; Villapolo & Vasquez, 2002.
--	-----------------------	--------------------------------------------------------------------------------------

Tabela 1. Estudo do etnônimo Asháninka. Fonte: Jacinto Santos, 2010.

A proposta de Jacinto Santos é que o termo asháninka remeteria a “ser protetor de sua própria natureza cosmogônica” e não “família”, “parente”, “paisano”, etc. O etnônimo não se fecha em si mesmo, asháninka é semanticamente funcional em suas definições referenciais pelo contexto pragmático.

Em termos de uma convenção, e para fins específicos da pesquisa, optei por retomar e adaptar as propostas de García (1993), Solís (2003) e Romaní (2004). O trabalho de Romaní, por sua vez, baseia-se nos dados de J. e D. Payne; María Heise e Elsa Vilchez (2000).

Família Linguística	Língua	Variedades dialetais	Localização
Aruaque	Asháninka	Asháninka do Tambo, Ene, Bajo Perené.	Departamento Junin
		Asháninka do Alto Perené	
		Ashéninka do Pajonal	
		Ashéninka do Pichis	Departamento de Pasco
		Ashéninka do Ucayali	Departamentos de Ucayali e Huanuco (Peru). Alto Juruá. Estado do Acre (Brasil).
		Ajyninka do Apurucayali	Departamento Pasco

Tabela 2. Classificação das variedades da língua asháninka. Fonte: García (1993); Solís (2002); Romaní (2004).

## 1.2. Selva Central e suas histórias de conquista

### *La Sal de los Cerros e as relações de troca Andes- Amazônia*

Estudos arqueológicos indicam que os Asháninka estão há 5000 anos na região que compreende o piemonte andino (LATHRAP, 1970 *apud* PIMENTA, 2002 p.56). As relações entre as terras altas e baixas não começaram com o crescimento e fortalecimento do Império Inca. O surgimento da cerâmica —2200 a.C. em Tutishcainyo antigo no médio Ucayali — possibilitou ter sequências interruptas e uma ideia detalhada destes intercâmbios<sup>28</sup>.

O milênio que antecede a chegada dos Incas esteve marcado pela existência de importantes focos culturais andinos e das terras baixas, nos Andes do centro-sul (altiplano interandino) com os sítios urbanos de Wankarani, Chiripa e Tiahuanaco. Outro foco cultural importante foi Huari (região de Ayacucho) surgido por volta do século III e que alcançou seu apogeu entre 600 e 900. Porém, a pesar de Huari inspirar um grande número de regiões costeiras e a *Sierra* só conquistou realmente a área andina do centro-norte através de colônias avançando nos vales internos e na região do piemonte. (RENARD-CASEVITZ, 2009, p. 198-199). Segundo a autora, cultura Huari marca a ruptura nos estudos andinos entre as “altas civilizações” andinas e a “selvageria” das terras baixas.

Em outro estudo, Renard-Casevitz e Saignes (1988) nos dizem que até uma época recente os estudos americanistas se definiam por separar a análise das sociedades das terras altas e baixas através de uma abordagem dicotômica e andino-centrista, postulando uma influência unilateral das

---

<sup>28</sup> O linguista Alfredo Torero (2007) enriquece a discussão sobre o intercâmbio múltiplo de objetos e experiências entre as regiões da costa, serra e montanha (selva alta) no Peru pré-hispânico. O autor enfatiza que, desde o início da relação inter-regional até a formação do Império incaico, os Yungas ou habitantes da costa estiveram numa posição vantajosa em relação aos das terras altas e vales interiores graças a seu desenvolvimento produtivo, baseado em um duplo aproveitamento dos recursos marinhos e dos vales. Torero aponta que os costeiros entregavam sal, alimentos marinhos (conchas marinhas) e agrícolas em troca de metais cuja extração exigia, sem dúvida, mais trabalho. E foi precisamente o aproveitamento das riquezas marinhas o que permitiu o surgimento de sociedades complexas. Os povos costeiros não só se asseguraram de abastecer-se com produtos alimentares, mas, sobretudo, impulsionaram o comércio a grande escala e a grandes distâncias, especialmente com povos da serra (Cajamarca, Recuay, Huarpa e Tiahuanaco). Nesse contexto de intercâmbios, a costa central teria levado o protoquechua, idioma de relação, aos departamentos de Ancash, Huanuco, Pasco e Junin. Os Antis da montanha não ficaram fora das influências culturais: através do comércio lhes chegava a poderosa influência dos Chinchas, o quéchua, na sua variedade chinchay (TORERO, 2007, p. 72-75).

sociedades das terras altas como as mais avançadas frente aos povos amazônicos vistos como produto tardio das invasões ou conquistas andinas. Esta visão acadêmica influenciou para que o Piemonte fosse pouco estudado apesar de ter sido durante muito tempo palco de múltiplas redes de troca.

Logo após o apogeu da cultura Hauri, os Aruaque subandinos acabaram se tornando vizinhos do império inca em toda sua fronteira central, entre o Leste de Huanuco e o Madre de Dios. Entre o Império e os *Antis*, com eram conhecidos os Aruaque subandinos<sup>29</sup>, havia relações de todo tipo: econômicas, políticas, rituais, xamânicas<sup>30</sup>, terapêuticas e matrimoniais. Sobre o vigor destas relações, Renard-Casevitz (2009) comenta:

Penas, peles, algodão, tecidos, plantas (grãos, madeira bruta e trabalhada) sobem a serra, enquanto o metal (machado de cobre, joia de ouro), talvez pedras semipreciosas, outros tecidos e lã descem para a Floresta (p. 199).

Para os Incas, eram relações de troca e de aliança política e para os *Antis*, relações de clientelismo, sem os últimos serem considerados

---

<sup>29</sup> Elick (1970) encontrou muitos machados de pedra no território ashéninka, evidencia de troca.

<sup>30</sup> Este é o caso dos petroglifos de *Hignkiori* localizado no rio Q´eros (Madre de Dios). Embora não tenha sido oficialmente reconhecida como parte do território ancestral, esta pedra forma parte do circuito turístico que oferece a comunidade Wachiperi a seus visitantes. O *Hignkiori* foi descoberto pelo padre Álvarez (1942) quem iniciou a missão evangelizadora entre os Wachiperi em 1940. Depois, em 1967, chegou o antropólogo Califano acompanhado pela arqueóloga Distel para realizar estudos sobre o horizonte mítico dos Wachiperi, Amaraera e Zapiteri (REINER, 2009, p. 1-2). Rainer aponta que a área onde se localiza o *Hignkiori* foi ocupada desde tempos imemoriais pelos Wachiperi que tinham contatos esporádicos com os povos andinos e que depois estabeleceram relações mais contínuas com os Incas. As narrativas wachiperi corroboram o dito por Rainer. Nos relatos wachiperi o *Hignkiori* é descrito como uma espécie de oráculo amazônico, interconectado com outras pedras espalhadas nos rios das comunidades de Queros e Santa Rosa de Huacaria. Segundo um líder espiritual a pedra era considerada umbigo da Amazonia, uma espécie de pai que dizia a outras pedras, consideradas braços, o que tinham de fazer. Conta-se também que devido aos poderes do *Hignkiori*, o Inca, conhecido como *wachiwei*, viajava desde Cuzco até Madre de Dios para consultar sobre as diferentes atividades do império, como o corte das pedras nas ruínas de Sacsayhuaman e Machu Picchu. Durante a viagem, o inca passava por *Paucartambo* e chegava até Intihawanaku (atualmente *tres cruces*) lugar onde invocava a energia amazônica para ter certeza da sua visita ao *Hignkiori*. (BARRETO, 2012, p. 90-91).

vassallos dos primeiros. Renard- Casevitz (2009, p. 200) sugere que as relações com o império ajudaram os Aruaque a manter e até estender sua presença ao longo da fronteira inca (do médio Huallaga ao Madre de Dios) contra os ataques dos Pano. Essas relações, porém, não foram sempre amistosas. Períodos de paz alternavam com guerras resultado de incursões à selva. Raul Porras cita três tipos de incursões dos incas a território amazônico: (a) emigrações das tribos descontentes que procuram se refugiar na montanha. Um caso conhecido é o do Ancoallo, chefe dos chancas, que preferiu escapar em direção a Moyobamba e Chachapoyas antes de se submeter aos Incas ou o caso dos incas, que depois da conquista buscam refúgio em Vilcabamba; (b) expedições desastrosas e (c) expedições bem-sucedidas como a entrada de Pachacútec Yupanqui para reduzir populações que fugiam ao oeste da província de Tarma (VARESE, 2006, p. 59).

Fernández (1987) pontoa que a presença, influência ou conquista por parte dos Incas sobre as terras baixas tropicais tem sido e é, ainda hoje, objeto de discussão. A universalidade do mundo incaico levada até os lugares mais afastados da Amazônia é, para o autor, um dos mal-entendidos da cultura urbana peruana. Alguns cronistas<sup>31</sup> exageraram a dimensão real do incanato e descreviam os Incas como os civilizadores, negando, desta forma, alguma contribuição amazônica. Fernández está interessado em esmiuçar as relações dos Incas com os Asháninka, comparando algumas crônicas com mitos nativos. Um primeiro ponto que chama a atenção é a crônica do padre Biedna (1665), que informa acerca de um rei Enim (chamado também de Gabeinca ou Pachacama), para quem os Campa — entre outros povos — ofereciam tributos (penas e pombinhas mortas) em troca de ouro. Embora o contato de Biedna com os supostos Incas fosse esporádico, é importante a informação dos indígenas campá a respeito dos costumes e localização geográfica do rei Enim.

Segundo Fernández, a região do baixo Apurímac foi um espaço de contato permanente entre os Asháninka e os andinos. As narrativas asháninka coletadas pelo Autor nas regiões do Tambo e Ene, entre os anos 1981 e 1982, vinculam o Inca com a aparição dos wirakocha (espanhóis). Eles aparecem nas narrativas como “criadores”, adoravam a pedra, fabricavam dinheiro e objetos como machados e panelas. A seguir

---

<sup>31</sup> No livro “*Los mitos amazónicos y el império incaico*”, Victor Andrés Belaúnde (1911) conclui que o mito do *El Dorado* não tem utilidade nenhuma para a história incaica, não está relacionada com ela.

comentarei brevemente uma narrativa contada por um *sheripiari* (xamã) chamado Ompiquiri sobre a origem dos *wirakocha*:

Antigamente os Incas viviam junto com Asháninka. Um Inca e sua filha viviam perto de uma lagoa onde sempre se escutava o canto de galinhas, perus e os latidos de cachorros (animais que ainda não existiam na terra). Esses cantos chamavam a atenção da moça que um dia decidiu ir *anzuelear*<sup>32</sup>. Colocou um grão de milho no anzol, puxou a corda e saiu uma galinha, depois um peru e, por último, colocou um pedaço de mamão no anzol, puxou e saiu um cachorro. Ficou surpresa de ver esses bichos pela primeira vez. Como já não tinha milho nem mamão, colocou banana *wirakocha* no anzol e o jogou na água. Nesse momento a moça lembrou que seu pai lhe tinha proibido pescar nessa lagoa porque saíam os *wirakocha*. Mas, já era tarde! A corda começou a puxar e ela puxou e puxou até que apareceu um *wirakocha*. Depois mais e mais *wirakochas* que começaram a perseguir os Incas para matá-los com suas espadas. O pai da moça pediu para que ela lhe alcançasse suas flechas, mas ela não quis porque se tinha apaixonado do *wirakocha* (FERNÁNDEZ, 2012, p. 120-121, tradução minha).

De acordo com o autor, a história tem vários matizes: a desobediência da moça origina o nascimento dos *wirakochas*, as galinhas são uma metáfora de todos os objetos de fora. Ou seja, a filha desobedece ao pai por pura ambição.

O pintor asháninka, Enrique Casanto (2004) reconstruiu meio milênio de história asháninka através de narrativas verbais e visuais dos antigos. Memórias que dizem respeito aos enfrentamentos como resposta à invasão Inca. De acordo com ele, os Incas resolveram estabelecer alianças com os Asháninka. E foi através do comércio que a religião inca representada pelo sol e a lua, teria influenciado a mitologia asháninka. Deste modo, as narrativas contêm elementos que refletem uma relação Andes/Amazônia:

Cuentan nuestros abuelos que los Incas vinieron de la sierra de Cusco a hacer trueques de carne seca (chalona) y otros productos por oro y plumas de

---

<sup>32</sup> Termo local que remete a pescar.

papagayo para adornar sus coronas. En un principio, los Asháninka les pusieron resistencia pero después hicieron relaciones de amistad y comercio. Entonces ellos (los Asháninka) adoraban el fuego, pero los Incas les enseñaron la adoración del dios Sol y para eso los juntaban en ciertos lugares llamados ‘bajada del Sol’ y que en asháninka se dice ‘ivaaniita pavá’. Ahí se congregaba la gente y unos adoraban al Sol y otros al fuego, y muchos Asháninka pensaban que quizás el Sol era un dios que daba vida a las plantas, y que cuando lloraba su esposa, la luna, convertía sus lágrimas en lluvia para regar a las plantas y hacer que dieran frutos a los seres humanos, aves, animales, peces, etc. Sin embargo, los Asháninka actualmente siguen adorando al fuego, porque gracias a él pueden cocinar la yuca, pituca, sachapapa, dale-dale, aves, peces y animales, pues los Asháninka nunca han sido caníbales (CASANTO, 2004, p. 29).

Embora os Incas tivessem um aparato militar superior e se esforçavam por conquistar oriente, os resultados foram desastrosos. Os *Antis* destacavam-se por serem povos resistentes e guerreiros habilidosos em seu terreno (vales abruptos, rios de difícil acesso, etc.), capazes de mobilizar suas amplas redes, baseadas no comércio interno com outros povos da floresta, quando uma ameaça inca se intensificava. Para Weiss (2005, p. 9), o fracasso das expedições se devia à dificuldade para levar a cabo operações militares na selva e ao fato que os indígenas podiam simplesmente sumir no meio da floresta.

No entanto, os enfrentamentos entre Incas e *Antis* não impossibilitaram que os segundos desenvolvessem uma rede comercial de trocas que durou até o século passado, principalmente através do rio Urubamba (FERNANDEZ, 2012). Inclusive, antes do Império Inca, existia um sistema elaborado de trocas entre os *Antis* da Selva Central, especialmente entre os Aruaque subandinos, os Piro e os Pano ribeirinhos como os Shipibos ou Conibo, que funcionou até o final do século XIX, começando a desabar com a penetração mais intensa de exploradores, missionários no período da borracha. Neste sistema, os Aruaque ocupavam uma posição privilegiada não apenas pela sua localização estratégica entre as terras altas e os povos Pano, mas, também, pelo

controle da produção do principal produto envolvido no comércio, o sal<sup>33</sup>. (PIMENTA, 2002).

*La Sal de los cerros* era muito apreciada, quase uma moeda tradicional (VARESE, 2006, p. 49) que circulava entre os Asháninka, Machiguenga, Yanেশa, Yine e outros povos não aruaque como os Conibo e os vizinhos da *sierra*. O *Cerro de la Sal* não era apenas um lugar de transição, de acesso multiétnico para os Aruaque subandinos que controlavam o monopólio para a produção de blocos de sal e pães de sal purificado. Tinha também um valor simbólico na medida que o sal era considerado como corpo de deidades que tinham sido transformadas para benefício humano: segundo os Machiguenga e Asháninka, o sal era o corpo da deusa Pareni e segundo os Yanেশa era o corpo do deus Yato'quñtot. (SANTOS-GRANERO e BARCLAY, 2005, p. 16). Para os Ashenika do rio Amônia (lado brasileiro) o sal foi deixado pela deidade chamada Pawa. Vejamos o relato de Aricêmio:

Esse tempo, antigamente, não tinha branco, não tinha branco assim no mato. Não como agora que tem muito morador branco, nesse tempo não tinha branco, só tinha Ashaninka que morava lá no Perene. Kampa não trabalhava com patrão, ele tinha sal à vontade lá, porque Pawa deixou sal para nós, num lugar lá que chama Perene (...). Foi Pawa mesmo que deixou o sal para nós comer, para misturar com qualquer comida nossa (...). Não precisava trabalhar com patrão para comprar sal, todo o pessoal ashaninka tirava sal. Era muito sal mesmo, Era uma montanha, uma pedra grande (...) Ele deixou lá para os Ashaninka ir buscarem quando precisasse. Ele vai, pega o sal, corta uma pedra assim pequena, um pedaço para ele, isso não custa nada, (...) cortava assim bem quadrado, aí botava no fogo, moqueava, fumava, porque esse sal quando carregava come as costas, porque estava vivo ainda, tinha que moquear para matar ele e carregar (...). O sal era para comer mesmo, assim como agora (...). Ele também trocava para cá, para o Ucayali, a cabeceira aqui, trocava assim com outro Ashaninka, trocava com faca, qualquer coisa

---

<sup>33</sup> Assim como o sal, objetos de difícil acesso (*chamairo*, peixe seco, ferramentas, tecidos, enfeites, etc.) faziam parte das redes de intercambio, conhecidas como *ayómpari*. Este ponto será retomado no terceiro capítulo.

(...). Trocava com Ashaninka, com Kaxinawá, com Conibo, trocava com faca, com colar (PIMENTA, 2002, p. 60).

### **Época colonial: entre a cruz e a espada**

A época colonial no Peru começa em 1532, quando os espanhóis, liderados pelo conquistador Francisco Pizarro, invadem o império Incaico. O Inca Atahualpa é tomado prisioneiro quando convida os espanhóis a sua corte. Ele acreditava que Pizarro era Wirakocha, deidade que criou os Incas. A partir desse momento, o grande império Inca, cujo território se estendia desde a Colômbia até o Chile ao longo dos andes e da costa do oceano Pacífico, ficou sob o controle espanhol. Após a queda do Império incaico, a selva torna-se palco de inúmeras explorações em busca da lenda de *El Dorado*, empreitada que foi levada a cabo pelos missionários e viajantes que exploravam territórios longínquos com afã de buscar riquezas e posteriormente, um “mapeamento” das terras.

Destas primeiras entradas, os dados sobre a população indígena vista são escassos. Os escritos dos missionários falam mais em números de pessoas, enquanto os dos viajantes com mentalidade mítica contém nomes de rios navegados como o Amazonas, ou lendas, como a das Ewaipanomas, mulheres que “tem os olhos nas costas e a boca entre os seios” (VARESE, 2006, p. 63).

Apenas um século após da queda do império Inca se realizou a primeira entrada importante no território asháninka. Em 1585, o jesuíta Juan Font realiza a primeira exploração no vale do rio Apurímac, afluente do Ene. Dez anos depois, Font e Nicolas Mastrillo exploraram o rio Mantaro ao leste da cidade serrana de Andamarca. Dessa viagem<sup>34</sup> existem duas cartas escritas por ambos religiosos que constituem a primeira fonte documentada sobre os *Pilcozones*, atuais asháninka. Numa delas, Font escreve sobre um suposto interesse por parte dos indígenas em receber a visita dos missionários:

Los indios amedrentados y temerosos del tratamiento de los españoles, se han hecho fuertes en ella (la selva), sin que hayan podido entrar a ellos, aunque muchas veces y por muchas partes se ha intentado, aunque los indios muchas veces han salido en paz a buscar, comprar o, como dicen, rescatar algunas cosas y (han) salido muchas veces

---

<sup>34</sup> As cartas contém informação sobre os vizinhos das cidades de Jauja e Andamarca. Dados sobre tratos comerciais e relações que os vizinhos dessas cidades estabeleciam com os *Pilcozones* estão contidos na descrição de Jauja.

a pedir que les enseñen y bauticen. (Varese, 2006, p. 67).

Em 1595, os Asháninka são descritos como “fáceis de cristianizar” e sua generosidade e hospitalidade são realçadas:

Después de sentados los caciques, Mangote puso delante de Veliunti el presente que le traía, que fueron una jaula com una tórtola, y comenzó a hablar, y duró más de un cuarto de hora sin que nadie le interrumpiese. Después comenzó a hablar Veliunti, dándole las gracias y duró su arenga otro cuarto. Después tomó la mano el otro cacique, y le mandó descubrir su presente y le dio las gracias el Veliunti tan largo como al otro” (*Ibid*, p. 68).

Contudo, a primeira tentativa de estabelecer missões entre os Asháninka fracassa depois que Font é obrigado sob juramento e ameaça de excomunhão a continuar com seus planos de estabelecer missões. Em 1635, os franciscanos entram mais ao norte, na região próxima do *Cerro de la Sal*. O franciscano Jeronimo Jimenez inicia a evangelização das populações indígenas e funda a missão de Quimiri, mas em 1637 foi morto pelos Asháninka durante uma expedição na parte baixa do rio Perené.

Estamos diante de um período marcado por derrotas sucessivas das expedições evangelizadoras, conflitos nas ordens cristãs, povos indígenas se revelando como resposta ao afã religioso de estabelecer entre os indígenas pequenos focos de reduções. Mas, nem todos os aventureiros que entravam na região buscavam salvar almas. Em 1645, a notícia que em *El Cerro de la Sal* havia ouro despertou a cobiça de espanhóis e missionários que sonhavam com encontrar seu *El Dorado* particular. Esse foi o caso do Pedro Bohórquez, que em 1650 realizou uma expedição à região de Chanchamayo e ao *Cerro de la Sal*, onde colocou em risco o trabalho dos missionários. Este personagem tirou proveito da concorrência entre as ordens franciscana e dominica para obter apoio para explorar a região. Enquanto estava em Quimiri, ele e seus sócios roubaram gado das comunidades vizinhas da serra, assassinaram um cacique indígena, abusaram das mulheres dos convertidos e sequestraram crianças para tê-las como empregados. (Fernandez e Brown, 2001).

Este evento teve repercussões na ordem franciscana. As missões localizadas em Chanchamayo e no *Cerro de la Sal* foram deixadas de lado pelos missionários que preferiram concentrar sua atenção na selva do alto

e baixo rio Huallaga. Nesta região, o trabalho evangelizador teve seus frutos ao se concretizar a missão entre os Setebos e os Shipibos.

Aqui aparece a figura do franciscano Manuel Biedma, que trabalhava com os povos do *Bajo Ucayali*. Depois de obter, em 1671, uma licença para realizar novas entradas no *Cerro de la Sal*, Biedma organiza uma expedição (1673) e abre novamente a missão de Quimiri, até então perdida, e funda Santa Cruz de Sonomoro. É a Biedma a quem devemos os primeiros documentos mais precisos sobre a região da selva central e a quem, segundo Varese (2006, p.79), “*le debemos atribuir la difusión y definitiva adopción del nombre campa (s) en todos os documentos que se escriben a partir del año 1686*”.

Biedma era ciente da localização estratégica do *Cerro de la Sal* e como partidário do uso da força para conquistar os índios, aconselhava (em 1685) sua ocupação militar para dominar mais facilmente os diversos povos que dependiam do sal. Inclusive houve um projeto (VARESE, 2006, p. 87) para construir um posto militar no mesmo *Cerro de la Sal* ou entregá-lo, por meio de *encomenda*, a algum espanhol que exploraria o sal e o entregaria só àqueles índios que tivessem permissão dos missionários. Mas Biedma não recebe o apoio que esperava por parte da Coroa espanhola.

Com o objetivo de controlar o transito dos nativos entre os rios Ene e Tambo na direção do *Cerro de la Sal*, Biedma funda, em 1674, a missão de Pichana (Alto Perené). E próximo à região de Pangoa, Biedma juntou-se ao cacique asháninka Tonté para fundar a missão de Sonomoro. Apesar das tentativas parecerem frutíferas, os franciscanos tiveram que encarar o levantamento do curaca da missão de Pichana chamado Mangoré. Ele foi instigado por Siquincho, curaca do *Cerro de la sal*, a se revoltar contra a administração franciscana que insistia em proibir a poligamia entre os líderes. Mangoré assassinou os missionários de Pichana e se dirigiu a Quimiri para continuar sua rebelião, mas foi confrontado pelos Ashéninka locais que preferiam manter o acesso aos bens oferecidos pelos religiosos (SANTOS-GRANERO e BARCLAY, 2005, p 31).

Em 1687, Biedma é morto durante uma expedição para fundar uma nova missão no rio Ene. Sua morte trágica parece ser uma vingança dos Piro que, no ano anterior, haviam sido atacados pelos Conibo que acompanhavam o religioso. Com a morte do missionário, o rio Tambo se fecha à penetração do não índio, seja este religioso ou aventureiro. De acordo com Varese (2006) é só a partir de 1918 que o Tambo volta a ser navegado por não indígenas. Durante o século XVII nenhuma tentativa de colonização missionaria teve sucesso na montanha, a resistência nativa deixou um sabor de impotência nos espanhóis.

## Revoltas e autonomia territorial

Os primeiros trinta anos do século XVIII estiveram marcados pela prolongação dos esforços colonizadores iniciados em 1595 pelo jesuíta Font e continuados, com ritmo inseguro, pelos franciscanos ao longo do século XVII. No resto do século, as tentativas missionais e exploratórias encontraram resposta indígena violenta. O balanço do período missionário compreendido entre as primeiras entradas por Jauja (1585) até a expedição de Biedna (1687) mostravam resultados desalentadores em termos de números de infieis convertidos (VARESE, 2006, p. 99).

Os esforços missionários se revitalizaram, em 1709, com a criação do Instituto Apostólico, organização missionária com alto grau de autonomia que capacitava a seus trabalhadores, bem como obtinha financiamento direto da Coroa. Somamos a isto o fato que o Instituto adquiriu em 1725 o monastério de Santa Rosa de Ocopa, em Huancayo, uma localização estratégica para administrar as várias missões da montanha central. Com a chegada do frei Francisco de San Joseph ao Peru, se inicia uma nova fase e se reordenaram as bases organizativas dos povos das missões, bem como a estrutura administrativa interna: em 1709, San Joseph parte a Tarma e funda a missão yanesha do Cerro de la Sal em Paucartambo; em 1712 entra ao vale de Pozuzo e reduz indígenas Yanesha e em 1713, entra desde Jauja aos vales de Pangoa e Satipo, fundando a missão de Sonomoro com indígenas Asháninka e Nomatsiguenga (SANTOS-GRANERO e BARCLAY, 1995, p. 38).

Em 1716, o velho projeto de ocupar militarmente o *Cerro de la Sal* na esperança de conseguir o controle do comércio nativo começa a se tornar realidade quando, em 1723, se cria a missão de Santa Maria na confluência do Perene com o Ene. Gradativamente, os missionários começaram a criar centros missionais de maneira estratégica: na margem direita do Perene se fundou San Tadeu de los *Antis*; entre Quimiri e o *Cerro de la Sal* se cria Nijandaris e em direção norte do *Cerro de la Sal* se fundam Metraro e Eneo.

A entrada a Gran Pajonal no início de 1720 foi o passo mais ambicioso da campanha missionária (FERNANDEZ e BROWN, 2001). A localização geográfica e o difícil acesso fizeram com que seu território permanecesse isolado da influência espanhola. O padre Juan de La Marca trabalhava ocasionalmente na missão San Tadeu de los *Antis*, localizado rio acima do Perene. Esta missão ficava próxima a um caminho usado como rota comercial pelos Ashéninka de Gran Pajonal e Chanchamayo. La Marca mandou uma comitiva, encabeçada por um curaca convertido da missão de Eneo, para realizar as primeiras tentativas de contato com

as lideranças ashéninka. A estratégia teve sucesso; o curaca convenceu os ashéninka para que se assentassem na missão de San Tadeu, mas uma epidemia acabou com quarenta ashéninka e fez com que os sobreviventes voltassem a morar nas partes altas.

Em 1732, novamente se convida vários curacas de Gran Pajonal para visitar a missão. Enquanto os missionários tentavam convencer os Ashéninka para se estabelecerem ali entregando-lhes ferramentas e outros objetos, os Ashéninka rejeitavam a proposta por temor às doenças contra as quais não tinham cura. Deixaram, porém, aberta a possibilidade de reunir vários grupos que moravam dispersos no Gran Pajonal quando algum missionário visitasse o lugar. Isso motivou La Marca a visitar Gran Pajonal em 1733. Dois anos depois fundaram três postos missionários. Os curacas receberam os religiosos com muita amabilidade, mas deixaram claro que o motivo principal era o acesso a objetos e ferramentas e estabelecer relações comerciais (HVALKOF e VEBER, 2005, p. 114-115).

Em 1739, os padrões em número de índios no Gran Pajonal mostravam um panorama promissor com dez aldeias franciscanas registradas. Ao mesmo tempo que a empresa religiosa crescia, europeus e *criollos* começaram os tramites para colonizar a região. Os vales de Vitoc e Chanchamayo, parte da conversão de Tarma, concentraram a maior quantidade de fazendas dedicadas ao cultivo de coca, cana de açúcar, café, cacau e urucum.

A dependência dos Ashéninka pelos bens de consumo possuídos pelos religiosos trouxe consequências negativas: imposição de um padrão de assentamento nas missões, disciplina rígida imposta<sup>35</sup>, proibição da poligamia<sup>36</sup>, interferência no xamanismo, modificação da atividade produtiva baseada em uma concepção diferente de trabalho e um número elevado de mortes devido às epidemias (sarampo, virola e cólera)

---

<sup>35</sup> Fernandez e Brown (2001, p.28) apontam algumas pautas para a “organização político religiosa das conversões”: (22) às 5h30 ou às 6h se tocará a campainha e imediatamente todos saíram às portas das suas casas para cantar as *Ave Marias*; (23) Seguidamente todos vestirão a roupa da igreja e irão ao templo. O padre lhes fará rezar todo o compendio do dogma cristão na língua nativa, e nas quintas e domingos em espanhol. Tomar-se-á cuidado de repetir sempre as mesmas coisas porque só dessa maneira se superará o repúdio que o índio sente pelo trabalho e ao progresso que não se consegue sem o trabalho. (Tradução minha)

<sup>36</sup> Como afirma Bodley (*apud* MENDES, 1991, p.15) o sucesso ou insucesso da ação missionária dependia dos chefes, o que constituía um problema sério, pois a poligamia associada a homens de prestígio, recorrente entre os Asháninka, era condenado pela igreja. O missionário a proibia e criava uma situação de embate com o líder.

contraídas nas missões e durante os períodos de trabalho coletivo da população nativa e andina na construção de pontes e caminhos. Santos-Granero (*apud* ZARZAR, 1989, p. 30) reúne dados estatísticos em relação às missões Amuesha. Entre 1730 e 1742 houve aproximadamente 1250 mortos a cada ano, o mesmo pode ser dito do período compreendido entre 1626 e 1750. No lado andino, a situação não foi diferente. Em 1719 e 1720 houve uma epidemia de sarampo seguida de secas em 1721, 1722 e 1723.

Sabe-se muito pouco sobre as atividades econômicas da região e a integração tributaria dos indígenas ao sistema colonial. Em 1718, registrou-se a presença de um responsável de coletar os dízimos na missão de Quimiri, o que indica que os indígenas eram obrigados a pagar dízimos à colônia. O dizimo era pago em dinheiro e não em produtos, o que significa que deve ter existido um circuito econômico comercial que gerasse dinheiro. Além do mais, houve repartições forçadas de mercadorias que eram distribuídas entre os indígenas pelos corregedores. A obrigação de pagar dízimos e as dívidas adquiridas nas repartições levaram os nativos a trabalhar como mão de obra barata nas fazendas de cacau, açúcar, tabaco e outros produtos e pequenos têxteis. Mas a pressão não vinha apenas do vice-reinado em Lima, mas também dos franciscanos que incentivaram a incorporação econômica dos nativos através do comércio. Em outras palavras, a presença europeia foi, em longo prazo, um fator de desintegração social e econômica que terminou atingindo os indígenas e criando um clima de insatisfação (MATEOS, 1992, p. 51-53).

Vários levantes contra os missionários começaram a ganhar maior alcance. Em 1737, o curaca Ignácio de Torote organizou uma rebelião com um grupo de índios na missão de Catilapango antes de atacar a missão de Sonomoro, matando três missionários e alguns indígenas convertidos. A rebelião deste líder teve inspiração nos atos do seu pai, Fernando Torote, que reusou as imposições cristãs e voltou a praticar a poligamia. Ao ser questionado pelo Frei Manuel Bajo o porquê de seus atos, Ignácio respondeu: “porque você e os teus estão nos matando todos os dias com suas doutrinas e sermões, tirando a nossa liberdade”. As represálias dos espanhóis não demoraram, tropas foram enviadas da serra, Torote escapou e se refugiou na floresta. Mas, três de seus companheiros foram executados com violência, suas cabeças e mãos expostas nos caminhos para aterrorizar os outros Asháninka e prevenir revoltas (FERNANDEZ e BROWN, 2001, p. 26).

Apesar dos altos e baixos, a expansão da Coroa espanhola continuava seu caminho. Nada indicava um rumo diferente numa história

programada para ganhar almas indígenas, porém a revolta multiétnica, liderada pelo messias Juan Santos Atahualpa (J.S.A), mudou o rumo da história de Selva Central e de suas populações e, sobretudo, passou a ser o padrão para rebeliões de entusiasmo milenarista<sup>37</sup> entre Asháninka nos séculos XIX e XX (FERNANDEZ e BROWN, 2001, p. 34).

Quando se inicia a revolta de Juan Santos Atahualpa (J.S.A), a população nativa, em sua maioria aruaque<sup>38</sup>, vivia nas reduções cristãs, baseadas em uma estrutura sócio política dupla que representava a Coroa e a igreja. Segundo Amich (*apud* ZARZAR, 1989, p. 25) os franciscanos controlavam trinta e duas missões com uma média de trezentas pessoas cada uma, distribuídas nas intendências de Tarma e Jauja, com uma população de aproximadamente nove mil pessoas. Os indígenas trabalhavam para manter as missões, as expedições às terras baixas e o comércio inter-regional produzindo peixe, carne, artesanato, gordura animal, cera natural além de prestar serviços para os missionários e capitães em troca de ferramentas de metal e outros objetos.

A revolta de J.S.A ocupa um lugar de destaque na história peruana e, mais especificamente, na Selva Central. Reflete o estado de saturação a que chegaram povos indígenas maltratados e que viram na figura de J.S.A a possibilidade de recuperar sua autonomia política e o controle do seu território, progressivamente cedido ao domínio espanhol. A pouca historiografia produzida sobre J.S.A apresenta-o através de uma sequência de imagens que podem receber diferentes interpretações: criminoso em fuga e com sede de poder, segundo a historiografia franciscana ou herói da independência para o Peru republicano. J.S.A é apresentado como um mestiço andino de aproximadamente trinta anos, cabelo curto que chega a Quisopango (Gran Pajonal) em 1742 para iniciar sua luta contra os espanhóis. Porém, J.S.A não era um mestiço qualquer. Ele teria sido educado pelos jesuítas em Cusco e viajado pela Europa e África acompanhando um padre jesuíta.

Esta revolta teria sido planejada com antecedência (VARESE, 2006). Dos poucos dados que se tem sobre J.S.A se sabe que percorreu toda a serra, entre 1729 e 1730, declarando que queria restaurar seu reino e expulsar os intrusos com o apoio de outros indígenas da serra e selva. J.S.A chega a Quisopango acompanhado de um indígena piro chamado Bisabequi. Não foi por acaso que o messias escolheu esse lugar para

---

<sup>37</sup> Movimento milenarista que emerge em uma situação aguda de crise social e que tem a expectativa de uma nova era paradisíaca.

<sup>38</sup> As reduções também albergavam negros escravos (em menor número), trabalhadores andinos convertidos e comerciantes mestiços.

expandir sua mensagem libertaria<sup>39</sup>. Em 1736, várias famílias tiradas de outros lugares de Gran Pajonal haviam sido instaladas à força. Outro fator foi sua localização geográfica, afastada das missões do Perene e Chanchamayo.

A mensagem da chegada do messias libertador foi se espalhando desde a missão de Quisopango e chegou até as regiões de Chanchamayo, Perené, Ene, Pangos e Alto Ucayali. A resposta indígena foi rápida e as missões foram abandonadas. Não apenas os Asháninka convergem para Gran Pajonal, mas também os Amuesha, Piro, Simirinche, Conibo, Shipibo, Mochobo se unem à luta. De acordo com Varese (2009, p. 106) “os índios vêm desde o Ucayali, Pampa del Sacramento, rio Pachitea e Urubamba. Toda Selva Central responde, como se o sinal tivesse aguardado em silêncio por anos”. Os andinos<sup>40</sup> também se juntam à revolta pan-indígena.

A pergunta que surge aqui é por que a mensagem do J.S.A teve tanto sucesso entre as diversas populações? No caso dos andinos, a selva central foi um espaço de refúgio. Eles escapavam das minas e das fazendas de cana e coca onde recebiam maus-tratos. O sucesso da mensagem entre os andinos alarmou os funcionários da colônia que temiam que a revolta se espalhasse pelo Peru todo. A prosperidade dos colonos espanhóis e a estabilidade da colônia dependiam do trabalho dos indígenas nos campos e nas minas. Uma revolta geral deixaria os espanhóis vulneráveis e em condições desiguais nas fronteiras. Seis expedições militares foram organizadas contra os revoltosos, mas todas fracassaram (MATEOS, 1992, p. 54).

Se as referências políticas e econômicas de J.S.A são até certo ponto contraditórias, como sugere Mateos (1992), sua mensagem abunda em conotações místicas e religiosas, uma mistura de discurso cristão com

---

<sup>39</sup> Fernandez e Brown (2001) afirmam que o messianismo asháninka teve sua origem aqui e que a esperança da chegada de um *Amachenga* (espírito benigno) facilitou o sucesso da Igreja adventista do Sétimo na região do Perené, Pichis e Tambo. Segundo os autores, a mitologia asháninka estabelece que os machados, os tecidos e outros artigos estiveram uma vez sob poder do Inca, capturado pelos brancos malignos. E quando o sistema opressivo existente for derrotado por um herói cultural, os Asháninka controlarão novamente a produção de bens. Vários não indígenas foram identificados como *Amachenga*: o caucheiro Fitzcarrald, o líder do *Movimiento de Izquierda Revolucionaria* (MIR) Guillermo Lobatón e David Pent, filho de linguistas norte-americanos que viveu na década de 1960 na Selva Central.

<sup>40</sup> A revolta foi de caráter indigenista. Os negros ficaram excluídos. Para Varese (2006) os negros representavam a opressão espanhola, eram os únicos que possuíam armamento depois dos espanhóis instalados nas conversões. Eram os vigilantes e brindavam proteção aos missionários.

alusões à cosmologia amazônica. Um discurso com rasgos milenaristas que fala em uma grande mudança, a restauração do império Inca. J.S de dizia ser descendente direto do inca Atahualpa, pertencente a uma linhagem real. J.S.A recriava o mito do *incarri* ou *incarei*, criador de todas as coisas segundo a mitologia andina. Quando o *incarri* morreu decapitado pelos espanhóis fez sumir todas suas riquezas. Ele voltaria algum dia quando sua cabeça se unisse ao corpo novamente, mudando assim a ordem imposta pelos espanhóis. A maioria da população andina tinha interpretado a conquista como um *Pachacuti*, quer dizer “um cataclismo cósmico e periódico que marca o fim e o começo da cada idade da humanidade”. As referências místicas andinas explicariam o poder de convocatória que tinha o messias. Para os indígenas da selva, a figura do Inca<sup>41</sup> não era estranha. Santos-Granero (1980, *apud* MATEOS, 1992) demonstra que os Amuesha, povo que teve mais contato com J.S.A, tem uma cosmologia mais semelhante aos incas. Este autor nota que o Inca aparece na mitologia de todas os povos envolvidos na revolta. Fernandez (1987) comprova o dito por Santos-Granero entre os Asháninka do rio Tambo e Ene. Os mitos que Fernandez coletou entre 1981 e 1882 aludem à morte do Inca e à origem do homem branco. (MATEOS, 1992, p. 56-58).

Os primeiros anos da revolta (1742-1752) estiveram marcados pelos enfrentamentos entre índios e tropas espanholas, oferecendo aos rebeldes uma série de vitórias para garantir sua autonomia política. Em setembro de 1742, Benito Troncoso, governador de fronteira, lidera uma expedição a Quisopango para capturar J.S.A e impedir a propagação das ideias revolucionárias, mas ele não é encontrado e os espanhóis retornam à serra sem resultados positivos. O desalentador resultado desta expedição repete-se várias vezes nos anos seguintes. Em 1745, Manso de Velasco é nomeado vice-rei e um dos seus primeiros mandatos é pôr fim à revolta. Um ano depois, um exército de mais de oitocentos soldados se dirige ao *Cerro de la Sal* em busca do revolucionário personagem. Mas a batalha face a face não acontece. As tropas tiveram de enfrentar fome, chuvas torrenciais, doenças e ataques surpresa dos indígenas. A expedição foi uma derrota. Em 1750 houve outras revoltas nas montanhas de Huarochiri, Lambayeque e Canta (FERNANDEZ e BROWN, 2001, p. 40).

---

<sup>41</sup> Para mais detalhes sobre a figura do Inca na mitologia pano, conferir o artigo ‘O Inca Pano: Mito, História e Modelos etnológicos’ (Calavia, Oscar, 2000).

Apesar da revolta pan-indígena não atingir seu objetivo principal<sup>42</sup>, expulsar os espanhóis e coroar a J.S.A. como novo inca do Peru, conseguiu desfazer todo o trabalho dos missionários e relegar a região a cem anos de independência. A partir de 1542 Selva central se reconfigurou, a Coroa impôs um bloqueio econômico para que os indígenas não tivessem acesso aos bens que desciam da serra e para que os andinos não se unissem à luta indígena.

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 século XIX (SANTOS-GRANERO e BARCLAY, 1995, p. 49).

Frente a este bloqueio econômico, os Yanesha, Asháninka e Nomatsiguenga tiveram de desenhar esquemas produtivos adaptados a suas necessidades econômicas. Os missionários incentivaram a necessidade pelas ferramentas e outros objetos de metal entre os convertidos. Andinos e espanhóis instruíram os indígenas nas técnicas para trabalhar o metal e monopolizaram sua circulação através das ferrarias.

O controle das missões possibilitou aos *Antis* o domínio das forjas instaladas pelos franciscanos, principalmente no *Cerro de la Sal* em Chanchamayo (PIMENTA, 2002, p. 75). Os indígenas mantiveram certos tipos de cultivo trazidos de fora, como os cítricos e a cana de açúcar e também continuaram com a criação de gado. Antigas ferrarias foram abertas e o ofício de ferreiro foi incorporado ao complexo de sacerdotes (Cornesha) e centros cerimoniais existentes entre os Yanesha e, por empréstimo cultural, entre os Ashaninka. Esta estratégia foi chave para assegurar a independência da região e potenciar a economia indígena:

---

<sup>42</sup> Conforme Flores Galindo (*Apud* Zarzar, 1989, p.34), J.S.A não teria alcançado seus objetivos devido a que a serra central era um território dominado pelos Huancas, inimigos dos Incas desde tempos pré-hispânicos e por esse motivo, não aceitaram a ideia de seguir a um indivíduo que dizia ser o herdeiro do império.

La combinación de templos y herrerías tuvo fuertes repercusiones en la sociedad yanasha y en las formas de articulación del espacio indígena. Por un lado, la combinación de oficios de sacerdotes y herrero reforzó la ascendencia que líderes religiosos tradicionales tenían entre sus seguidores. Por otro, el hecho de que la mayor parte de los yacimientos de hierro superficiales se encontraran en los alrededores de la confluencia de los ríos Paucartambo y Chanchamayo, cerca del Cerro de la Sal, reforzó el papel de este como eje articulador de la economía de la región [...] Si el comercio en torno de la sal ponía en contacto a las etnias Yanasha y Asháninka con las etnias Piro, Shipibo, Conibo y Machiguenga, o comercio de herramientas debe haber dinamizado aún más estas antiguas redes de intercambio. (SANTOS-GRANERO e BARCLAY, 1995, p. 50-51).

### **O Peru independente e o renovado interesse pela Selva Central**

Nas décadas que seguem à revolta pan-indígena, o território da Selva Central continua sob o controle dos nativos, enquanto os espanhóis se conformam em controlar as rotas de acesso às terras altas. A derrota espanhola engendrou um sentimento de rancor e temor contra os indígenas rebeldes que tinham conquistado sua independência. A imagem do Asháninka como guerreiro cruel, índio “selvagem”, começa a se construir no final do século XVIII, depois da revolta de J.S (VARESE, 2006, p. 133) e se multiplica ao longo dos séculos XIX e XX nos relatos de missionários e viajantes (ESPINOSA DE RIVERO, 2016).

Em 1807, realizou-se uma expedição missionária aos rios Ene e Tambo com resultados desalentadores; os territórios estavam perdidos para a Coroa e para a igreja (VARESE, 2006). No ano seguinte, os missionários apresentam o relatório da viagem ao vice-rei Abascal, criticando a política metropolitana e aconselhando-o a reconquistar a selva de uma forma mais ousada: “presentes para os indígenas passivos e uso do canhão para os rebeldes”. Porém, na capital a preocupação estava centrada em melhorar o sistema de governo e não nas terras da montanha.

A falta de apoio por parte do vice-rei em Lima provocou nas autoridades eclesiásticas uma frustração e desalento. Aqueles franciscanos expulsos das missões de Gran Pajonal tinham se trasladado para a Bolívia; outros tentaram a sorte em outras regiões da Amazônia. Esta situação motivou um interesse grande no potencial logístico dos sistemas fluviais.

Os missionários ocuparam seu tempo em criar uma rota que conectasse a serra com o sistema fluvial do rio Ucayali. Esta rota conectaria Andamarca, Pangoa e o Tambo. Em 1815, o otimismo renasce entre os missionários através da criação de três missões: Sonomoro, Pangoa e outra perto de Atalaya. O objetivo real era assegurar a conexão entre Ucayali, a serra e a capital. Entre 1816 e 1820, a rota Andamarca–Pangoa–Tambo–Ucayali foi percorrida sete vezes por colonos e aventureiros, uma verdadeira façanha na época. Apesar disso, os missionários foram obrigados a deixar as missões de Sonomoro, Pangoa e Alto Ucayali em 1820 (HVALKOF e VEBER, 2005, p. 128-130).

O Peru alcança sua independência em 1822, mas, como coloca Santos-Granero (1994, p. 33), o novo Estado não tinha uma base sólida e não existia uma identidade nacional. A região da Selva Central permanecia desconhecida e isolada dos centros urbanos de poder. Os novos governos impulsionaram a exploração e colonização da montanha com o intuito de assegurar a integridade do território nacional. Assim, reformas do novo Estado atingiram indiretamente à população indígena.

Em 1824, o libertador Simón Bolívar promulgou dois decretos importantes. Um deles reconhecia os andinos como donos das suas terras. Muitos deles venderam suas propriedades e quando ficaram sem terras e sem dinheiro, viram nas terras férteis do oriente a solução a seus problemas (VARESE, 2006, p. 135). O segundo decreto foi fechar a missão franciscana e embargar sua sede principal de Santa Rosa de Ocopa.

A reconquista da selva não foi pacífica. A expedição militar de 1847 entrou desde Tarma em direção à antiga conversão do *Cerro de la Sal* e, apesar da população nativa resistir, os militares conseguem se posicionar e fundam o forte de *San Ramón*, na interseção dos rios Chanchamayo e Tulumayo. O nome lhe foi dado em homenagem ao então presidente Ramón Castilla<sup>43</sup> que tinha assumido o poder em 1845. A esta entrada militar lhe seguiu um contingente de colonos que se estabeleceu em volta do forte Castilla, e anos mais tarde, ao longo dos rios importantes do território asháninka e Yanasha. Os indígenas abandonaram as imediações de *San Ramón*, mas seguiam em pé de luta para manter o controle sobre as passagens dos rios.

---

<sup>43</sup> Ramón Castilla governa em uma época de militarismo. Daí que civilizar a montanha com uso da violência está justificado. Se durante a colônia, os indígenas eram vistos como um capital de almas a serem recrutadas pela igreja, nesta etapa de (re) colonização eles passaram a ser um obstáculo para o progresso, e se não eram integrados à sociedade, tinham de ser eliminados com o uso de armas.

A abolição da escravidão por Castilla (1854) teve imediata repercussão na agricultura da costa peruana. Para compensar a falta de mão de obra nas grandes fazendas açucareiras e de algodão, o presidente dispôs que os migrantes chineses, que tinham chegado ao Peru a partir de 1849, ocupassem esse vazio. Varese (2006, p. 136) aponta que os “recursos humanos” da Selva Central também estiveram na mira do governo. Inclusive, houve uma expedição para capturar um número grande de chunchos da montanha de Chanchamayo, porém a resistência indígena de Perené conseguiu bloqueá-la.

A recuperação do Vale de Chanchamayo, do Perené e do *Cerro de la Sal* tornou-se realidade graças a uma política estatal que facilitava a imigração de origem andina. Em 1873, o presidente Manuel Pardo aprovou uma lei que incentivava a imigração de colonos europeus outorgando mais facilidades que no governo do Castilla. Os três mil imigrantes que chegaram na época se instalaram no vale de Chanchamayo. Por sua vez, colonos italianos instalados na região de *La Merced* (antiga missão de Quimiri) temerosos das incursões indígenas, solicitaram ao governo armas modernas (winchesters de repetição e sapatos) para suas incursões contra os Campas (VARESE, 2006, p. 141). Em resposta às demandas, se organizou uma nova expedição, em 1876, a cargo do general Wertheman. Após derrotar os indígenas locais, os expedicionários conseguiram navegar o rio Tambo até chegar ao Ucayali. Com esta vitória, o rio Tambo, fechado ao branco desde finais do século XVII, estava pronto para ser reconquistado.

A guerra do pacífico (1879-1883) foi outro evento relevante para o futuro da Amazônia peruana e merece uma atenção especial. No final da guerra, o Peru perdeu a província da região de Tarapacá, área rica em recursos naturais como salitre e guano. O governo da pós-guerra inicia, então, o período de reconstrução nacional e volta seu olhar ao oriente em busca de recursos naturais e territórios necessários para recuperar o que se tinha perdido do Chile no *Tratado de Ancón* de 1884.

Colonizar Selva Central desde o vale de Chanchamayo foi a melhor estratégia para garantir a saída aos rios navegáveis do Amazonas. Esta medida perseguiu dois objetivos: geopolítico, baseado na vinculação do oriente peruano com a Europa e Norte América através da saída ao Atlântico; e econômico, através de mercados regionais em Loreto que pudessem sustentar uma extensa rede de colônias. O discurso de modernidade, bastante difundido entre a classe política e intelectual da época, entendia o desenvolvimento amazônico a partir da exploração de recursos naturais, a articulação econômica de Lima com as zonas

produtivas através da construção de vias de comunicação e a migração europeia.

Por esta época, um novo pacto entre a igreja e o Estado se faz necessário para assegurar a colonização da Amazônia. Os padres Gabriel Salas<sup>44</sup> e Bernardino Gonzáles assumem a difícil tarefa de reduzir os índios e civilizá-los durante a reconstrução nacional. A experiência de Gonzáles no Palcazu (Pasco), em 1883, mostrava um panorama nada alentador. De fato, reunir os nativos em povoados e persuadi-los a construir suas casas e abrir roças não garantia que eles ficassem de forma permanente. Permaneciam uns dias na missão e depois voltavam para suas antigas moradas na floresta, obrigando os missionários a entregá-lhes mais objetos para atraí-los novamente.

Outra pedra no sapato foi a expansão das fazendas. O explorador Samanez Ocampo constatou, em 1884, como a missão de Santa Rosa tinha desaparecido por culpa de exploradores de borracha que começavam a internar-se na floresta ao longo dos rios principais em busca de mão de obra nativa (SORIA, 2007, p.10-11).

O padre Salas percebeu que a região do Palcazu não oferecia as garantias para estabelecer uma missão. Para ele, a região de Chanchamayo era mais acessível tanto desde a capital quanto da região do rio Pichis. Salas ingressou no *Cerro de Sal* em 1886 e criou a missão de *San Luis de Shuaro* desde onde iria evangelizar as regiões vizinhas da confluência dos rios Paucartambo e Chanchamayo. A missão, integrada na sua maioria por indígenas Amuesha, tornou-se uma colônia graças à chegada de imigrantes europeus. Para 1889, a colônia de *San Luis de Shuaro* tinha uma população de aproximadamente 200 pessoas. Os colonos e indígenas estavam dedicados exclusivamente à agricultura de café, arroz e coca.

Houve muita expectativa em torno desta colônia, principalmente porque o governo estava pensando projetar um caminho à região do rio Pichis através do seu território. Em 1873, a *Comisión Hidrográfica*

---

<sup>44</sup> O padre Salas foi, sem dúvida, um personagem importante para os planos colonizadores da selva central. Homem dedicado à exploração geográfica, buscou os auspícios do governo para arquitetar a comunicação entre os vários vales orientais e participou nas discussões sobre a futura ferrovia de La Oroya, que conectaria um ponto navegável na bacia de Chanchamayo. A rota sugerida por Salas, que foi aceite pelo governo, deu origem posteriormente à *Via Central del Pichis*. Seu aporte não se limitou apenas ao âmbito religioso, senão que se tornou uma figura pública respeitada nos círculos políticos e acadêmicos pela sua experiência na Amazônia, seus conhecimentos sobre geografia e povos indígenas (SORIA, 2007; ESPINOSA DE RIVERO, 2016).

*Nacional* levou a cabo a primeira exploração no rio Pichis e concluiu que a sua localização era estratégica para conectar a capital com Iquitos (cidade do boom da borracha e das madeiras preciosas), além do fato do Pichis ser navegável o ano todo. Em 1880, chegaram à região dois missionários franciscanos em busca do terreno a partir do qual projetariam a chamada *via del Pichis*.

Esta via constitui o primeiro projeto de integração transoceânica, concretização de vários interesses presentes na região: do Estado que queria integrar a Amazônia ao projeto nacional; dos regionais de Tarma que reclamavam uma rota para seguir colonizando outros lugares e dos diretivos da Colônia do Perene interessados em articular sua produção com o mercado internacional (LA SERNA, 2007). A sua construção foi possível, em 1891, graças à colaboração estreita entre o governo e os franciscanos (NARBY, 1989, p.48).

Para favorecer a ocupação dos espaços colonizados, o governo incentivou a imigração europeia através de decretos legislativos<sup>45</sup> oferecendo garantias e facilidades de todo tipo para evitar maus-tratos e arbitrariedades com os colonos. A classe política da época utilizou até a mídia local para espalhar seus ideais de progresso. O diário *El Comercio* colocava:

A colonização tem que vir do estrangeiro, como tem sido até agora nos demais países americanos que têm sabido atraí-las (Brasil, Argentina e Chile); e tem que ser de raça branca europeia porque só nela encontramos as condições de civilização e progresso que podem impulsionar o nosso país (SORIA, 2007, p. 30, trad.R.B).

A chegada de colonos da serra e chineses à selva terminou sendo um obstáculo para os planos do governo. As reduzidas colônias europeias mantiveram suas posições, enquanto grandes contingentes de andinos abriam novas frentes de colonização. No caso de Selva Central, especialmente na região Junin e Huanuco, as colônias espontâneas ou formadas com ajuda do governo mal conseguiram sobreviver. Em alguns casos, o governo entregou dinheiro aos colonos para ajudá-los nos gastos da viagem e instalação, mas foram insuficientes para alcançar os objetivos programados devido às más condições das vias terrestres. Subvenções em

---

<sup>45</sup> O artigo 12 do projeto de lei regulamentário de imigração e colonização apresentado ao congresso em outubro de 1890 dizia: “[...] os colonos devem ser os nossos homens de raça branca, de boa e robusta constituição física, gozar de saúde completa e ser trabalhadores e de bons costumes” (SORIA, 2007).

longo prazo necessárias para estudos climáticos e dos terrenos onde os imigrantes iriam se assentar não tinham sido programadas pelo governo. Houve políticos, como Luis Carranza, a favor de estudos prévios dos terrenos orientais antes de entrega-los aos imigrantes. A partir de 1892, chega uma nova geração de exploradores para a realização de estudos topográficos sobre o clima e o relevo (SORIA, 2007, p. 29).

A subida do preço do café, em 1889, provocou uma migração massiva de colonos<sup>46</sup> à Selva Central à procura de terrenos nas partes altas de Chanchamayo e Paucartambo cujo solo era propício para o cultivo de café. Em 1891, o governo, tentando quitar uma dívida externa, profundamente agudizada depois da derrota da Guerra do Pacífico, concedeu 500.000 ha de terra situados nas margens do rio Perené para a *Peruvian Corporation*, empresa britânica fundada em 1890. Para Fernandez e Brown (2001) a concessão britânica foi a ponta de lança para que começasse o processo de recolonização do vale de Perené e, sucessivamente, da Selva Central.

[...] A apropriação gradativa de terras indígenas se acelerou a outras partes: no vale de Chanchamayo (onde em 1907 se calculava 14000 colonos), ao longo do rio Apurímac, no vale do Pichis, e mais tarde perto da cidade de Satipo (FERNANDEZ e BROWN, 2001, p. 85, trad.R.B)

A empresa britânica dará início a processos produtivos agrícolas baseados no cultivo do café, aproveitando seu alto preço no mercado internacional, redefinindo, assim, a dinâmica produtiva da região. Sua instalação em território asháninka, piorou ainda mais os conflitos existentes entre os indígenas, colonos andinos e aventureiros. Muitos Asháninka se deslocaram para regiões mais afastadas. Outros, terminaram trabalhando como mão de obra nas plantações de café.

Aos poucos, os Asháninka foram cedendo frente aos invasores. No final do século XIX, o governo passou a controlar o *Cerro de la Sal*, marcando o fim do controle do comercio intra- amazônico e o início da

---

<sup>46</sup> Antes de 1880, os vales de Chorobamba, Huancabamba e Paucartambo eram habitados exclusivamente por indígenas Amuesha. Já em 1887 vários colonos alemães e campesinos da região de Cerro de Pasco estavam assentados nesses lugares. O padre Salas, aproveitando o promissório panorama do café, persuadiu um grupo de colonos alemães da zona de Pozuzo a se assentarem no vale de Chorobamba e, em 1891, fundou o povoado de Oxapampa. A partir desse momento a colonização tornou-se irreversível e os Amuesha foram confinados a espaços cada vez menores (SANTOS-GRANERO, 1994).

dependência econômica (PIMENTA, 2002). Contudo, o avanço da fronteira agrícola foi menos dramático do que o *boom* da borracha iniciada na década de 1870 (FERNANDEZ e BROWN, 2001).

### **Espalhando o terror: o boom da borracha e o comércio de pessoas**

Nas últimas décadas do século XIX, estourava repentinamente um novo *boom* que transformaria a remota região da Amazônia em um inferno para a maioria das populações indígenas e em um paraíso para os poucos patrões da borracha (VARESE, 2006, p. 146). O apogeu da indústria do látex no Peru começou em 1882 e se manteve até 1912, quando não pode superar a concorrência das colônias inglesas e holandesas.

A borracha já era utilizada na indústria europeia desde finais do século XVIII, mas foi a descoberta de Charles Goodyear (1839) sobre o processo de vulcanização do látex que gerou o surgimento de novas fábricas e novas aplicações industriais, fazendo seu preço no mercado mundial aumentar. Antes de 1910, a borracha só era encontrada nos trópicos da América do Sul, sendo *hevea brasiliensis* a espécie mais importante para a produção. E como era de se esperar, os lugares onde crescia este tipo de látex tornaram-se palcos de uma forte competição para ter a supremacia da produção. Os patrões da borracha foram capazes de tudo para enriquecer suas empresas e satisfazer a grande demanda mundial.

No Peru, não se levou a cabo nenhuma tentativa de cultivar árvores shringueras (*castilloa elástica*) pensando na demanda futura, ao contrário, se tratou mais de uma indústria de extração ou recoleção. Os únicos habilitados com mão de obra “qualificada” para buscar planta por planta no médio da selva virgem eram os indígenas, donos de conhecimento refinado da floresta e seus recursos. Reconhecido isso, os caucheiros passaram a usá-los com mão de obra escrava, submetendo-os à força nas concessões. O período da borracha significou uma reconfiguração da região amazônica em termos de desaparecimento físico da população indígena seja por doenças, chacinas ou deslocamentos forçados. Chirif (2009) aponta duas áreas que foram impactadas neste período:

Las cuencas del Urubamba y Madre de Dios, en el sur; y la (zona) comprendida entre el Putumayo y el Caquetá, en el norte. En la primera, a pesar de que su impacto sobre la población indígena fue brutal, la extracción duro poco tiempo a consecuencia del naufragio y muerte de Fitzcarrald

(...) En el norte fue distinto, la explotación cauchera se prolongó tres décadas. La cabeza visible de este proceso fue Julio Cesar Arana (CHIRIF, 2009, p. 18).

No final do século XIX, uma libra de látex custava entre cinquenta centavos e um dólar no mercado internacional. Os caucheiros se aproveitavam da situação e pagavam menos do dez por cento do valor aos produtores. Tentando persuadir os ingleses a se assentarem na Amazônia, H.A Guillaume justificava o sistema de pagamento da seguinte maneira:

[Esse valor] é apto para o indígena que não tem medo nem da fome e nem do frio, que ignora o significado dos termos riqueza e miséria, e que trabalha apenas para conseguir o objeto que tem visto (FERNANDEZ e BROWN, 2001, p. 55, trad.R.B).

Diferente de outras regiões, pouco se sabe a respeito do que aconteceu durante o *boom* da borracha na selva Central. A região fronteiriça do Putumayo é uma exceção em termos de dados estatísticos e testemunhas sobre as atrocidades cometidas por *The Peruvian Amazon Rubber Company* contra seus empregados indígenas. Em 1907, Benjamin Saldaña Roca apresenta uma denúncia penal na corte de Iquitos pelos abusos, violações e torturas contra indígenas Witoto<sup>47</sup> e Bora. Este episódio transcende os âmbitos da corte e imprensa local, chegando à Grã-Bretanha. E como a companhia caucheira tinha sede em Londres, a imprensa e o governo terminaram interferindo. Três anos depois, Roger David Casement, cônsul britânico no Brasil, viaja ao lugar para verificar os fatos.

No livro “*Imaginario e imágenes de la época del Caucho: sucesos del Putumayo*”, Alberto Chirif (2009) retoma de forma crítica os antecedentes do *boom* da borracha no Peru focando sua análise nas imagens e estereótipos criados em torno aos indígenas amazônicos que aparecem como “selvagens”, “não humanos”, enquanto o padrão caucheiro encarna o homem em busca do progresso da região. Estas duas caras da moeda serviram para justificar os crimes e abusos dos caucheiros. A história de outras regiões poderia ter sido diferente se outros caucheiros

---

<sup>47</sup> Calcula-se que 40 mil Witoto foram exterminados nos trabalhos forçados entre 1900 e 1910, no Putumayo. Em 1913, de um total de 28 mil trabalhadores em Loreto, 22 mil estavam dedicados à exploração da borracha e em sua maioria eram indígenas. (VARESE, 2006).

(Fermin Fitzcarrald<sup>48</sup>, Carlos Scharff e Nicolas Suárez) também tivessem sido denunciados.

Fermin Fitzcarrald explorou os lugares mais recônditos da selva peruana e adquiriu um conhecimento geográfico e etnológico que, com o tempo, lhe daria a fama de “rei da borracha”. Com apenas vinte e seis anos, Fitzcarrald já tinha conquistado uma posição em Iquitos como próspero comerciante e caucheiro. É difícil seguir os passos deste personagem na montanha, sempre estava trabalhando em diferentes lugares: Pachitea, Alto Ucayali, Tambo, Apurímac, Urubamba, Purus e Madre de Dios.

Foi um dos primeiros em chegar à região do Manu, em 1888. Nessa época, trasladar a borracha desde Madre de Dios era difícil e demandava um alto custo. Fitzcarrald conhecia profundamente a montanha, tinha-o aprendido com indígenas locais. E foi precisamente esse conhecimento nativo que o ajudou, em 1894, a descobrir um varadouro chamado *Istmo de Fitzcarrald* que lhe permitiu carregar barcos do Ucayali a Madre de Dios. Esta proeza teve vários impactos favoráveis: Fitzcarrald controlava uma rota que lhe oferecia a comerciantes e a caucheiros de Madre de Dios, o Beni e o Madeira para chegar até a cidade de Iquitos com uma redução de custos do frete e impostos mais baixos (FERNANDEZ e BROWN, 2001). Fitzcarrald e seus sócios compraram várias embarcações da Europa e, entre os planos mais ambiciosos, planejaram construir uma ferrovia.

---

<sup>48</sup> A biografia de Fitzcarrald contém um detalhe interessante. Interpretado pelos Asháninka como o “messias” de volta e, mais especificamente, como a personalização de *Amachenga* (espírito benigno) enviado por Pawa. Renard- Casevitz (2009) afirma que Fitzcarrald conseguia atrair uma quantidade grande de indígenas dizendo-lhes que os levaria para junto do *Amachenga*. Para Fernandez e Brown (2001) a história de um novo messias apareceu num dos relatórios do padre Salas depois da sua expedição a Gran Pajonal (1897). Salas relatava um encontro com um asháninka chamado Lucas que lhe contou sobre um *Amachenga* que tinha descido dos céus para ajudar os Campa que estavam lutando com os brancos em Chanchamayo. Nas palavras de Reina (1942 *apud* FERNÁNDEZ e BROWN, 2001, p. 59): “*ciertos colonos hablan de un ‘indio blanco’ de las cabeceras de Ucayali, que se 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 ‘chunchos banco’ vestido a la usanza de los salvajes, pero com mayor suntuosidad, llevando en su mano una carabina de último modelo. Hablaba la lengua de los campas y les dijo que ‘el padre Sol lo había enviado con un mensaje [...] que el hombre designado para que le obedeciesen en la tierra, como representante del Sol, era Carlos Fitzcarrald’*”.

Para a exploração da borracha, os patrões contavam com dois sistemas, dependendo do tipo de peão. Com os mestiços utilizavam o sistema de aviamento, que criava um vínculo entre o peão e o patrão através de uma dívida “eterna” que nunca era cancelada. Os indígenas mais jovens (homens e mulheres) eram escravizados e levados à força para diferentes lugares, dependendo da vontade dos patrões. Os mais velhos eram eliminados porque para eles era difícil se adaptar às novas circunstâncias de trabalho. Como exemplo, vejamos este trecho de Fernandez e Brown:

(os indígenas) raramente tinham a opção de escolher. Os caucheiros ganhavam seus serviços através da combinação da servidão da dívida e a força das armas. Como adiantos a sua futura produção, os indígenas recebiam objetos cobiçados: escopetas, munição, tecido de algodão, painéis de metal e outros. O valor das mercadorias e da borracha era determinada pelos caucheiros. Os indígenas jamais produziam o suficiente para cancelar suas dívidas. Fugir era inútil: os comerciantes vigiavam os rios. Os castigos para as tentativas de fuga eram duros e, às vezes, brutais (FERNANDEZ e BROWN, 2001, p. 56, trad.R.B).

Além do mais, Fitzcarrald soube aproveitar a rivalidade tradicional de vários povos indígenas entre si para promover a captura de escravos através das chamadas *correrias* em que se premiavam àqueles indígenas que caçavam a outros indígenas, inclusive do seu mesmo povo em troca de objetos ou favores com espingardas winchesters. O “rei do caucho” também promoveu *correrias* intra-étnicas que romperam a proibição da endogamia:

Os kampa de Fitzcarrald lançados contra outros kampa; essa ‘nação que tinha perdido o ferro, o sal e o controle do comércio Inter amazônico, se via diante da derrocada de suas bases sociais e culturais: a lei que regia as relações dos Ashaninka entre si foi forçada (RENARD- CASEVITZ, 1992, p.8 *apud* PIMENTA, 2002).

Os caucheiros também combinaram métodos de castigo físico e psicológico. Os indígenas que ficavam prisioneiros eram afastados dos

seus lugares de origem. Longe do seu território, o indígena terminava resignando-se a uma vida em cativeiro. Renard-Casevitz (1992) descreve uma cena, do desespero do cativeiro ao terror da morte, que retrata as atrocidades cometidas por Fitzcarrald:

[...] mães que matavam seus bebês esmagando-lhes o crânio contra as vigas da casa-prisão para que não fossem escravos; os que comiam terra para se suicidar; corpos cobertos de gasolina e queimados vivos para iluminar as refeições campestres de Fitzcarrald; mulheres que recusavam a concubinação tinham as costas dilaceradas e cobertas de pimenta, eram trancadas sob o sol ardente em cubículos de zinco até morrerem; corpos torturados, almas mutiladas [...] (RENARD-CASEVITZ, 1992, p. 209-210 *apud* PIMENTA, 2002).

O padre navarro, que residiu em Puerto Bermudez e logo na missão de Apurucayali, no início do século, nos descreve uma típica *correría*:

Para realizar los caucheros esas correrías se sirven de grandes canoas que tripulan ora com cholones del Ucayali, ora con los salvajes Cunibos, Shipibos o Piro y todos bien armados com sendas carabinas de sistemas modernos, y su correspondiente dotación de capsulas y com grandes provisiones para la excursión y a las órdenes de algún desalmado o destituido de todo sentimiento humanitario [...] antes de dar el asalto tratan de ocultarse , de causar la menor alarma; y cuando la noche extiende [...] se aproximan, cercan por todas partes la choza o chozas y a una señal caen súbitamente de sorpresa sobre sus víctimas [...] el cuadro aterrador que allí se desarrolla en medio de la oscuridad y confusión es imposible que la pluma pueda describir. Gritos de indignación, aullidos como de fieras, lamentos, lágrimas [...] Terminada aquella masacre, se apoderan de los niños y mujeres a quienes violan por la fuerza, los amarran como a bestias y los conducen a golpes y precipitadamente a las canoas (ORTIZ, 1975, p. 287).

*La Ceja de selva* ou região alta, vizinha da cordilheira, era um espaço que não produzia árvores de látex, porém era um lugar vantajoso para suprir a demanda de “mão de obra indígena” para outras regiões através de incursões. Este período demandou um tipo diferente de liderança. Não eram mais os homens de prestígio que exerciam influência no seu grupo doméstico. Os caciques assumiam o papel de chefes militares armados, parte importante de um sistema econômico baseado no aviamento ou *habilitación*.

Durante o apogeu da borracha, os caucheiros procuravam fazer alianças com os chefes guerreiros para garantir o êxito dos “recrutamentos” forçados de coletores de borracha e a captura de escravos:

En la margen izquierda del Urubamba, por ejemplo, Fitzcarrald tenía a su disposición cuatro caciques piro: un jefe supremo de nombre Curaca Agustín y tres jefes menores: Francisco, Jacinto y Ronquino. Los Asháninka 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 (FERNÁNDEZ e BROWN, 2001, p. 61).

Foi este o contexto regional em que os caucheiros do final do século XIX agiram impunemente, homens escolhidos pelas circunstâncias para levar adiante a conquista da Amazônia. Com o *boom* da borracha, a expansão das plantações e a industrialização do Peru, a retórica ocidental sobre os indígenas mudou. Era o momento em que o indígena “falso, ingrato, preguiçoso e inconstante” tinha de ser assimilado, trasladado ou morto em nome do progresso nacional.

A violência contra o indígena teve o apoio da igreja que aproveitou as circunstâncias para fortalecer sua presença entre os indígenas, pois, “*una vez que el cauchero haya subyugado a punta de bala al feroz cashibo, es el tiempo oportuno de que entre inmediatamente el padre misionero para ofrecerle los sevicios y consuelos da religión*” (VARESE, 2006, p. 150). Com essa estratégia em mente, os franciscanos resolveram abrir novas vias de comunicação e terminaram descuidando a região do Perené. Essa brecha possibilitou, em 1920, o ingresso da igreja Adventista do Sétimo Dia que se tornou intermediário entre a Peruvian Corporation e os Asháninka.

Os orfanatos das missões franciscanas estimularam ainda mais a compra de crianças sequestradas durante as incursões ou aquelas que

eram acusadas de feitiçaria. Havia um mercado de compra e venda de humanos<sup>49</sup> em diferentes partes da Amazônia. Irazola (1913, *apud* FERNÁNDEZ, 2012) descreve o lado dos religiosos:

Acontece que chegam os infieís e nos oferecem rapazes em venda como a coisa mais natural do mundo em troca de tecido ou qualquer mercadoria que possa ser de utilidade para eles. Por serem rapazes órfãos ou roubados, resolvemos ficar com eles, recebe-los como presentes da providencia que quer difundir e propagar a fé entre os infieís (FERNÁNDEZ, 2012, p.137, trad.R.B)

Para este autor, as guerras inter-étnicas ou intra-étnicas se acentuaram com a emergência de novos mercados para a venda de escravos: as fazendas. Naquele tempo, Nomatsiguenga, Asháninka e Pajonalinos estavam em constantes brigas, inclusive se fala em *ovayeris* ‘guerreiros’ que realizavam incursões fora das suas comunidades a procura de “mercadoria humana”:

Chegaram os franciscanos e queriam rapazes para levá-los a suas terras, então, juntaram-se pessoas que guerreavam como Choviante de Marankiari (Bajo Perené) que dominou até Puerto Ocopa, rio Tambo e que traficava paisanos por tudo que é lado. Havia também outro guerreiro chamado Atahualpa de Oventeni (Pajonal) que vendia crianças e rapazes. Ele se enfrentou a Choviante em um lugar chamado Gloriabamba, ele defendeu sua mercadoria a morte [...] Cayetano também roubava crianças e controlava o rio Ene [...]. As crianças roubadas eram vendidas aos franciscanos e aos fazendeiros. Shora era outro guerreiro nomatsiguenga, ele chegou do Urubamba, ele se enfrentava com Mashcos, Conibo, ia até o rio Ucayali por terra, de balsa. Shora não traficava com crianças, ele roubava mulheres. Essa era a vida dele, matava branco, franciscano, colonos. Porém, havia gente que não queria guerrear e se juntaram para defender-se dos *ovayeris* e colonos que

---

<sup>49</sup> Hildebrando Fuentes (1908) explica como funcionava este mercado em Loreto: “um rapaz de dez ou doze anos custa normalmente 500 soles, se for Campa muito melhor. Uma moça da mesma idade custa 300 soles. Mulheres de mais de vinte anos custam menos” (FERNÁNDEZ, 2012).

chegavam de tudo que é lado (FERNÁNDEZ, 2012, p. 147-149, trad.R.B).

A imagem do Asháninka como “guerreiro temível<sup>50</sup> que ignora toda manifestação humanitária e que desconhece a piedade” começou a se formar no auge da borracha, uma estratégia para legitimar o uso da violência com objetivo “civilizador”. Espinosa de Rivero (2006) compara duas apreciações quase contraditórias e guiadas por fatores ideológicos sobre os Asháninka neste período: as declarações do padre Salas (1896) e as declarações do explorador e fazendeiro Samanez y Ocampo (1883, 1884).

Em 1896, o Presidente da república, Nicolás de Piérola, havia encarregado ao padre Salas uma expedição à região do Gran Pajonal e, a partir dela, elaborar um plano de colonização. Gran Pajonal era um lugar periférico, mas, graças aos caucheiros e exploradores, foi atraindo a atenção do resto do país. O governo estava interessado em construir uma rota alternativa ao Ucayali através do Gran Pajonal e, paralelamente, explorar o potencial ganadero (HVALKOF e VEBER, 2005). O seguinte trecho do relatório da expedição a Gran Pajonal dirigido ao governo da região deixa ver o ressentimento reprimido do missionário, depois de mais de um século da revolta de J.S.A:

(Los indígenas) los juzgo y tengo por capaces de cualquier crimen, del mismo modo que los gitanos. Ellos mienten como los cholos, sin mudarse de colores; roban y destruyen sus casas entre sí, como si fuesen unos verdaderos anarquistas; tienen relación con los diablos, peor que luciferianos; se prostituyen y empuercan, como si fuesen animales. Sus dichos, sus gestos, sus diversiones y aún sus ritos; todo huele a un naturalismo y materialismo consumados [...] Hay sus excepciones, es verdad, pero la generalidad, como he observado em este largo viaje, es como la acabo de retratar. Esto es,

---

<sup>50</sup> Vários autores (FERGUSON, 1990; SANTOS-GRANERO, 2009) sugerem que as práticas guerreiras são influência direta ou indireta da presença europeia durante a época colonial e o boom da borracha. A ausência de conflitos ou guerras ao interior da mesma família linguística (HILL e SANTOS, 2002), parte do *ethos* aruaque, foi deixada para atrás pelos Asháninka devido à pressão dos caucheiros por obter mão de obra e pelo acesso a bens ou dinheiro em troca de outros indígenas. Em outro momento, Santos- Granero (2002) propõe que as práticas guerreiras dos Asháninka respondem a um processo de ‘panoização’, quer dizer, as adotaram dos seus vizinhos, os Conibo (ESPINOSA, 2016, p.150).

un chuncho quiere decir lo mismo que un hombre falso, traidor, ingrato, perezoso, tragador, vengativo e inconstante. ¿Y qué haremos com unos seres semejantes? Lo que se hace en todo el mundo: supuesto que no quieren vivir como hombres, sino como animales, tratarlos lo mismo que a estos, y echarles bala cuando se oponen injustamente a la vida y al bien de los demás (SALAS, 2003, p.904 *apud* ESPINOSA DE RIVERO, 2016, p.144-145)

Desde inícios do século XX até a primeira guerra mundial, o *boom* da borracha se espalhou a todos os sistemas fluviais que delimitavam a região do Gran Pajonal: Pichis –Pachitea, Perené, Tambo, Ucayali e outros afluentes. O comércio de escravos a longa distância também prosperou, tornando-se um negócio muito lucrativo para os colonos do Alto Ucayali (HVALKOF e VEBER, 2005, p.135). Para os colonos e indígenas, vender e comprar seres humanos eram atividades “normais”, parte da “civilização”.

Hvalkof e Veber (2005, p.142) assinalam que a decadência da economia da borracha (1913) incrementou a sobre exploração de servos asháninka e, por tanto, a violência intergrupala e contra outros. A resposta asháninka foi se organizar e lutar contra colonos e indígenas que trabalhavam para os caucheiros. Uma série de revoltas indígenas tiveram lugar entre 1912 e 1914. Sedel Mayer, colono suíço e traficante de escravos do rio Negro (Satipo) foi assassinado (1912) por indígenas locais. Os Asháninka e Nomatsiguenga de Pangoa se rebelaram contra os colonos invasores em 1913. Um ano depois, os Ashéninka do Pichis faziam o mesmo contra os extratores de borracha. Entretanto, o tráfico de escravos continuou por muito tempo<sup>51</sup> como uma forma de economia “extrativa” independente e se propagou como uma epidemia sobre toda Selva central e Ucayali.

### **1.3. A região do Ene e seus habitantes**

O registro histórico das explorações evangélicas de finais do século XVII indica que os missionários navegaram em várias ocasiões o Apurimac e o Mantaro. Inclusive chegaram a navegar o rio Ene na sua confluência com o Perené para formar o Tambo. Mas, não existem registros específicos sobre a navegação do Ene. Segundo Ortiz (1975, p.

---

<sup>51</sup> Existem relatórios sobre *correrias* na região do rio Unini, entre Ucayali e Gran Pajonal até 1960. A escravidão e o tráfico de escravos continuaram no Alto Ucayali até mediados de 1988 (Hvalkof e Veber 2005, p.144).

605), em 1742 Santos Atahualpa se escondeu nas montanhas do Apurímac onde recebeu a ajuda do curaca Shimaki, que o teria levado até Gran Pajonal para propagar sua mensagem de libertação. Inúmeras tentativas missionárias foram frustradas pela população indígena que habitava a região caracterizada como violenta.

A resistência indígena continuou até que o problema da navegação dos rios da selva despertou nas autoridades de Ayacucho o interesse em explorar as condições da navegabilidade dos rios Apurímac e Ene. Vários exploradores e viajantes se aventuraram a navegar suas águas com a finalidade de saber mais do assunto do qual dependia o futuro econômico do departamento.

O primeiro a estudar as montanhas do Apurímac foi Juan Gastelu, que levou a cabo várias viagens exploratórias pelos rios Apurímac, Ene, Perené e Tambo entre os anos 1863 e 1869. Algum tempo depois fariam o mesmo Raimondi e Samanez y Ocampo, entre outros, cujos relatórios contém as primeiras descrições sobre esta região desconhecida e misteriosa. Gastelu teve boa acolhida entre os *katongo*<sup>52</sup>, parcialidade campa, habitantes das margens do rio Apurímac antes da sua confluência com o Mantaro. Junto com alguns tradutores indígenas, Gastelu explorou o vale todo até o boqueirão do rio Samugari. Em 1862 explorou o Apurímac rio abaixo e chegou até o riacho de Quimpinchiriato, ponto limítrofe entre os *Katongo* e os *Quimbiris*, parcialidade campa. Três anos depois, o explorador realizaria novamente uma viagem ao Ene, região desconhecida naquela época (ORTIZ, 1975, p. 264-269).

Raimondi identifica os habitantes do Apurímac como a nação dos Campas ou *Antis* espalhados nas montanhas de Chanchamayo, Jauja, Pangoa, Huanta e Cusco. Segundo descreve Gastelu, o Apurímac era conhecido pelos indígenas com o nome de *Katongo* ‘rio acima’. A região do Mantaro, Apurímac, Ene e Alto Urubamba era um lugar de complexa relação interétnica pelo que era difícil estabelecer diferenças entre sua população Asháninka, Machiguenga e Nomatsiguenga (FERNÁNDEZ, 2012).

Gastelu nos oferece informação mais detalhada ao respeito da população indígena. Ocupavam as margens dos rios Apurímac, Ene e Perené e estabeleciam entre eles relações de hostilidade combinada com intercâmbios estacionais: os *Katongo* (os de rio acima) habitavam o Apurímac, os *Quimbiri* o Ene, os *Camaticas* o Perené e os *Onconinos* o Tambo. Além desses povos, existiam os *Queringas* ou *Queringasate* (os de rio abaixo), que mantinham rivalidade com os de cima. Apesar dos

---

<sup>52</sup> Os *katongo* eram também conhecidos como *machiquingas* (Matsiguenga).

Asháninka serem um povo de piemonteandino controlavam a arte da navegação dos rios, o que lhes permitiu ampliar o controle territorial (FERNÁNDEZ, 2012, p. 101-105).

A tendência de viver em assentamentos, formando famílias extensas em torno de um chefe é uma constante nas crônicas dos viajantes da época. Cada assentamento asháninka tinha um nome tomado do topônimo de um lugar com recursos naturais predominantes, seja espécies vegetais ou animais (FOWLER, 1956, *apud* FERNÁNDEZ, 2012, p. 107). Fernández explica a formação dos topônimos dos rios. A denominação se constrói a partir de sufixos. Em alguns casos acrescentando o sufixo *-ene* (rio) como em Pareni<sup>53</sup> (rio do sal') ou o sufixo *-sati* (morador) como em Poyenisati (morador do Poyeni).

O explorador Samanez y Ocampo acreditava, como a maioria dos intelectuais e políticos da época, que a crise econômica, a raiz da guerra com Chile, tinha solução a partir da exploração da borracha. Pensando em um melhor futuro, Samanez y Ocampo explorou por conta a rota dos rios Apurímac, Ene, Tambo, Ucayali e Urubamba, entre 1883 e 1884. Antes de iniciar sua viagem, ele tinha uma imagem desacertada da população local, produto das descrições dos missionários. Porém, a realidade que conheceu produziu nele vários estranhamentos.

Para ele, a violência não era inerente à cultura deste povo, mas à personalidade de alguns indivíduos. O verdadeiro problema na Amazônia eram os colonos, comerciantes andinos, os caçadores de escravos e os caucheiros do Ucayali, que solicitavam aos curacas locais correrias no interior de Gran Pajonal através do rio Unini. O padrão de assentamento disperso foi uma vantagem para os caçadores de escravos que conheciam muito bem as trilhas que atravessavam o Gran Pajonal. As descrições de Samanez y Ocampo a respeito desta região nos permite ter um panorama geral das tragédias humanas que formavam parte do dia a dia dos Ashéninka. Comunidades inteiras eram atacadas reiteradamente por grupos provenientes da Serra Ayacuchana, que lhes roubavam seus produtos e capturavam escravos (HVALKOF e VEBER, 2005, p. 132-134). O que se vivia naquele tempo era um clima de desconfiança ilimitada aos viajantes e respostas violentas aos caucheiros.

Os camponeses andinos de Anccos e Iquicha que habitavam as alturas de Ayacucho, tinham o costume de assaltar em grupo aos viajantes

---

<sup>53</sup> Hoje conhecido como Perené, antiga rota para aqueles indígenas que chegavam do Ucayali em direção ao *Cerro de la Sal*.

que chegavam no seu território. Muitas vezes os Asháninka tinham que ficar longe da beira dos rios para evitar ser atacados:

En la pampa de Siquibeni y en las faldas del cerro, que la domina, habitan varias familias de salvajes campas, los cuales hacen pequeño comercio con los indios de Anccos; trocando cera negra, copaiba, loros y monos por herramientas y sal. Los Anccos explotan como quieren en estos negocios a los infieles; y lo que es peor, les roban y asaltan con descaro, sus chacras y casas, hallándose tan exasperados estos, que se van alejando de la llanura a los cerros inmediatos, a donde no alcanza la rapacidad de aquellos bandidos (SAMANEZ Y OCAMPO, 1980, p. 32 *apud* ESPINOSA DE RIVERO, 2016, p. 147).

Na época do *boom* da borracha, as montanhas de Apurímac foram palco das aventuras dos *caucheiros*, como Fitzcarrald que chegaram à procura do ouro preto.

### **A missão San José de Cutivireni**

Em 1912, os franciscanos fundaram a missão de Puerto Ocopa, perto da confluência dos rios Ene e Perené, facilitando futuras explorações. Aos poucos a região tornou-se a mais interessante para o vicário de San Ramon. Duas missões importantes estavam localizadas em ambos extremos do Ene: Puerto Ocopa, na confluência dos rios Pangoa e Perené; e Sivia, em Apurímac. A região do Ene chamou a atenção do religioso Pio Medina que em 1951 realizou uma viagem de quinze dias por rio desde Sivia até Puerto Ocopa. Nos anos posteriores, ele percebeu que outros evangélicos tinham tentado se estabelecer entre os Asháninka em Somabeni, mas sem resultados positivos.

Finalmente, em 1958, Pio Medina realizou uma viagem de reconhecimento ao Ene. Em uma carta dirigida para Mons. Uriarte, Pio Medina relata com detalhes sua chegada a Cutivireni e seu primeiro contato com os Asháninka:

Acampamos em uma ilha grande e passamos a noite ali. No dia seguinte mandei em nome de Deus a dois para que fossem procurar campas. Por volta das duas da tarde voltaram com um grupo que havia descido da boca do rio Cutivireni [...] A todos lhes dei algo: para as homens cuecas, pentes, espelhos que receberam com alegria. Para as

mulheres entreguei lenços e agulhas. Depois abri uma lata com balas e partilhei com todos. Ficaram contentes [...] Perguntei pelas roças e cabanas, me disseram que eram deles, mas que as tinham abandonado pela morte de um homem. Pedi que me as vendessem e eles aceitaram. Paguei com tudo o que me foi solicitado: tecido, roupa, ferramentas, etc. (ORTIZ, 1975, p. 608, trad.R.B).

As famílias eram numerosas e todas viviam dispersas perto dos principais afluentes do Ene: Quimbiri e Oseroato. Contaram para o missionário que existiam algumas famílias que tinham chegado a viver ali fugindo do Urubamba. A maior concentração de pessoas estava no rio Mamiriqui, perto de Cutivireni, e em Cubeja, que ficava a um dia e meio de viagem. A missão de San Jose de Cutivireni foi inaugurada em 1959, em Cutivireni, lugar escolhido estrategicamente por sua localização em meio a três rios principais: Mamiri, Cubeja e Quimbiri.

Pio Medina se estabeleceu em Cutivireni por alguns anos, fazendo viagens de reconhecimento e visitas a outras missões. Os superiores já tinham lhe informado que sem um padre missionário que administrasse os sacramentos, a missão de San Jose de Cutivireni não podia funcionar formalmente. Portanto, a tarefa de Pio Medina se restringiu a preparar o terreno para a chegada do padre. Ele podia até batizar os indígenas ao longo do rio Ene, mas tinha que continuar visitando as outras missões franciscanas.

O missionário costumava visitar assentamentos asháninka ao longo do rio durante suas viagens de Cutivireni a Puerto Ocopa e vice-versa. Uma viagem levava em torno de dez dias, tempo suficiente para ir visitando e batizando a população nativa. Como era costume entre as missões, ele entregava presentes para ganhar a confiança dos Asháninka, em ocasiões viajava até a missão de Sivia para se abastecer de sal e víveres. Sabia que o sal era um artigo muito desejado pelos nativos. Ortiz (1975) apresenta um trecho do relatório do Pio Medina que fala em uma entrega de duas mulheres acusadas de feitiçaria:

Visitei alguns Campas na margem esquerda, localizados em um cerro. Quando parti, me entregaram uma mulher e a filha dela acusadas de feiteceiras e que viviam escondidas na floresta. Por pouco conseguem fugir no caminho. A mãe faleceu batizada em Puerto Ocopa e a filha está na missão. Na missão de Puerto Ocopa há quatro rapazes e

duas moças campas de Cutivireni, e um rapaz no convento de Lima (ORTIZ, 1975, p.609, trad.R.B).

Ortiz evidencia a cadeia de favores entre Asháninka e missionários. De um lado, os indígenas estavam dispostos a se assentar na missão, vir de muito longe, em troca de bens materiais difíceis de conseguir. E vice-versa, a missão se beneficiava aumentando o número de fiéis batizados voluntariamente ou de mulheres e crianças para ser levados a outras missões ou conventos. Ao mesmo tempo, as viagens permitiram a Pio Medina perceber quão importante seria ter uma pista de pouso em um assentamento Asháninka. Nesse momento, existiam dois pontos estratégicos: o riacho Ninquishiari onde havia um centro do Instituto Lingüístico de Yarinacocha (ILY) a cargo de um estrangeiro. Este centro tinha uma pista de pouso. O outro ponto se localizava em Quiteni, lugar onde havia um professor do ILY e sua respectiva pista de pouso.

Em 1969 chega à missão o frei Mariano Gagnon de origem norteamericana. O seu primeiro encontro com a população indígena é descrito assim:

Chegamos à confluência dos rios Ene e Cutivireni de tarde. Ancoramos e desempacotamos nossos escassos pertences. Nesse momento vi um grupo como de doze homens e crianças que haviam aparecido silenciosamente à beira da selva. Alguns deles vestiam túnicas de algodão, em tons cinzas e marrons, com listras verticais mais escuras. Outros tinham o peito descoberto e calças curtas. Alguns tinham o rosto pintado de um vermelho vivo, em uma variedade de desenhos compostos de linhas retas e curvas. Cada um deles brandia um arco e flechas pontiagudas [...]. Olharam para mim, o *gringo*, mas sobretudo para os guias serranos que me acompanhavam. Eles e os nativos da região sentem uma desconfiança mútua (GAGNON, 2000, p. 5, trad.R.B).

Antes da chegada do padre Mariano, a missão não recebia praticamente nenhum apoio, nem da província nem do vicariato de San Ramon, duas entidades que governavam a obra da igreja na região central. Os poucos recursos administrados por Pio Medina vinham de algumas amizades em Lima. Um ano depois, Mariano apresentou ao governo peruano seus planos para a construção de uma pista de pouso em Cutivireni com a finalidade de facilitar o transporte do pessoal e do

material (doações) que chegava desde Lima ou Puerto Ocopa. Um professor bilíngue (Instituto Linguístico de Yarinacocha) também foi contratado para ensinar às crianças.

A missão estava formada por três casas cobertas de palha construídas pelos Asháninka. Uma delas funcionava como capela, outra, era uma combinação de escola e quarto para as crianças que viviam ali, a terceira, a casa do padre Pio<sup>54</sup> e dos estudantes que tinham deixado suas famílias para estudar na missão. Pouco a pouco a missão foi crescendo. Em 1970, chegou outro padre de sobrenome Brown para apoiar os projetos do padre Mariano. No ano seguinte havia quatro pessoas trabalhando na missão: o padre Mariano, Brown e os irmãos Pio Medina e José Maria Agüero, hábil carpinteiro que contribuiu ensinando sua arte aos Asháninka.

Na missão funcionava, além da escola, um pequeno posto de saúde<sup>55</sup> para emergências, um armazém, uma granja avícola para satisfazer as necessidades da população local. Um motor de luz e um rádio transmissor ajudavam nas comunicações com o vicariato de Lima. Para ter um ingresso econômico, os Asháninka começaram a trabalhar suas roças e vendiam seus produtos à missão<sup>56</sup>. Funcionava um armazém grande, bem sortido com produtos para venda; uma oficina de mecânica e marcenaria. Em 1974, a missão tinha trinta e cinco famílias assentadas. Era um ponto de comércio, muitos Asháninka chegavam para vender suas mercadorias na mercearia da missão.

Na época já funcionava uma base militar em Mazamari, os militares eram conhecidos como os *Sinchi*. O padre Mariano começou uma amizade com altos funcionários, inclusive foi convidado para oficializar missas dentro da base em várias oportunidades. Participou dos treinamentos para pular dos aviões. Em 1971, os últimos detalhes da pista

---

<sup>54</sup> Pio acordava às 4h, ia à capela, se ajoelhava perante um rustico altar e começava suas orações que lhe ocupariam a maior parte do seu dia. Enquanto Pio ensinava aos rapazes na escola, uma moça ensinava às meninas e se encarregava do preparo da comida. Para evitar que os Asháninka escolhessem seguir outras religiões que competiam na região, o bispo tinha dado a permissão para que Pio batizasse quase que de imediato. Ele entregava machados para convencer os Asháninka a se batizarem (GAGNON, 2000, p. 8).

<sup>55</sup> Em 1973, a missão teve o apoio da ONG *Caritas Peruana* que mandou víveres, roupas, medicina, entre outros.

<sup>56</sup> Segundo o relatório franciscano, houve um falso alarme de sublevação por parte dos nativos de Otari, Coriri, Quimpiri, Camanativishi e Cutivireni. Porém motivos da suposta sublevação não são explicitados, só colocam que os Asháninka são muito ressentidos e desconfiados de gente estranha (ORTIZ, 1975, p. 620).

de pouso foram trabalhados, iniciativa do Pio Medina<sup>57</sup>. A missão franciscana de Satipo e *Los Sinchi* ajudaram na construção da pista de pouso. Os últimos fizeram vários voos transportando material e também apoiaram com a mão de obra para abrir caminho para a pista de pouso.

Com o passar dos meses e à medida que a missão recebia mais apoio de fora, Cutivireni chamou a atenção dos Limenhos. Várias autoridades da ordem franciscana visitaram a missão. Além da população nativa, a paisagem geográfica e a vegetação da região foram cativando os visitantes. As notícias sobre as riquezas naturais de Cutivireni chegaram até Lima e o governo da época não demorou muito em declará-lo parque nacional através de um decreto supremo. O jornal *El Comercio* de 1965 publicava:

Nosso país terá um dos parques nacionais mais belos do mundo. De incomparável beleza e paisagens. Tem vinte e quatro cascatas de grande altura, que sobre passam em alguns casos os 300 metros. Esta beleza natural foi descoberta na Amazônia do departamento de Junin. Se entende sobre uma área de aproximadamente 260 mil hectares entre os rios Urubamba e Ene denominada Cutivireni por ser atravessada pelo rio do mesmo nome (ORTIZ, 1975, p. 623, trad.R.B).

Em uma ocasião, o doutor Wolfram Drewes, chefe do Departamento de Assuntos Econômicos da União Panamericana, sobrevoava a região. Ele se dirigia ao rio Tambo, mas o avião em que viajava se desviou da rota normal e passou pelo rio Cutivireni. Grande foi a sua surpresa ao observar uma série de cascatas. A admiração foi tanta, que dois anos depois o pesquisador sobrevoou novamente a região e realizou fotografias aéreas das inúmeras cascatas. O relatório preliminar acompanhado de fotografias circulou nos meios científicos, dentre eles o *National Geographic Magazine*. Em 1969, três exploradores que entraram a Cutivireni para visitar a região do rio Alto Mamiri desapareceram. As explorações de busca terminaram descobrindo, por acaso, uma ponte monolítica de grandes proporções sobre o rio Mamiri, desenhado pela erosão da água. A ponte natural estava localizada aproximadamente a trinta quilômetros ao interior de Cutivireni. O jornal *El Comercio* de 1973 tinha como manchete “PUENTE NATURAL MÁS GRANDE DEL MUNDO ESTARIA UBICADO SOBRE O RIO

---

<sup>57</sup> Em 1972, Pio Medina saiu da missão e foi trabalhar na missão de Sheni no rio Tambo.

CUTIVIRENI. Misión franciscana organiza una expedición para llegar al lugar” (ORTIZ, 1975, p. 627).

A expedição contou com a participação de guias asháninka e o diácono José Garcia. Uma das descobertas mais importantes foi um cânion com uma profundidade de 1000 metros e uma queda de água de 600 metros. Ao longo da sua extensão se encontrou uma cascata chamada Parijaro<sup>58</sup>, formada pelo rio Shimayonkabene. O relatório da expedição oferece uma pequena descrição da população local que habitava o rio Mariobenti<sup>59</sup>, afluente do Cutivireni:

Eram quatro e o mais velho tinha barba branca, todos tinham traços finos e nariz arrebitado. Pertencem à mesma família [...] Nesses lugares os índios não usam a conhecida ‘cushma’, se vestem com roupas feitas da casca de uma árvore (ORTIZ, 1975, p.630, trad.R.B).

A pele branca dos nativos de Mariobenti chamou a atenção do missionário. Ele lançou várias hipóteses, entre elas que os nativos seriam descendentes dos conquistadores ou de alguma pessoa que se perdeu na floresta já que encontrou um osso com uma cruz de Malta gravada. Na mesma expedição tomaram fotografias de uma rocha de aproximadamente quinze metros com uma figura de sol talhado. Descartada a possibilidade que os Asháninka pudessem ter talhado a figura sem instrumentos cortantes, a conclusão dos exploradores foi que se tratava de vestígios incaicos.

### **Tempos difíceis: os *Kityonkari*, deslocamentos e múltiplos retornos**

#### **O Partido Comunista Peruano Sendero Luminoso<sup>60</sup> (PCP-SL)**

---

<sup>58</sup> <https://selvacentral.com.pe/catarata-de-tsyapo-vraem-peru/>

<sup>59</sup> Esse rio não estava registrado nos mapas das missões franciscanas.

<sup>60</sup> Em 1928, José Carlos Mariategui, considerado o pai do socialismo peruano, fundou o Partido Socialista em Ayacucho, cidade localizada na serra peruana. Depois da morte do intelectual (1930), o partido adotou o novo nome de Partido Comunista Peruano (PCP). Em 1964 o PCP se dividiu em duas vertentes: uma fração Pró-soviética e outra Pró-maomista, com seus respectivos jornais (*Unidad* e *Bandera Roja*). O *PCP -Unidad* conservou quase a totalidade do trabalho sindical, urbano e mineração; enquanto que o *PCP-Bandera Roja*, pro Chino, ficou com pouco mais da metade da militância e todo o trabalho dos camponeses. Degregori (2014, p.18-19) afirma que *Sendero Luminoso* (SL) surgiu como decorrência do encontro entre a elite intelectual mestiça e os alunos da universidade de Huamanga, além da população urbana e rural, que será sua principal base social. Dois eventos marcam um antes e um depois do movimento PCP-SL: o período 1969-1970 em que nasce SL como

A desigualdade econômica teve um papel chave no desenvolvimento da violência política<sup>61</sup>. A partir dos anos 70, em plena crise petrolífera, o Peru teve um caminho histórico distinto aos outros países da América Latina. Contrariamente aos militares fascistas da Argentina e do Chile, o regime militar de Velasco tentou mudar as condições da maioria das pessoas em situação de pobreza do país. O presidente Velasco criou, em 1971, o primeiro sistema de mobilização das populações civis (SINAMOS/ *Sistema Nacional de Movilización Social*) através do qual os agentes do Estado se tornaram presentes numa grande parte do território nacional. Por sua vez, a reforma agrária expropriou latifúndios e impulsionou a formação de cooperativas, mas estas — por diversos fatores — não conseguiram consolidar-se, agudizando os desbalanços da economia agrária, o que, entre outras coisas, intensificou a migração de camponeses para às cidades.

Nesse contexto o PCP-SL — a força política de esquerda mais importante de Ayacucho<sup>62</sup>—, anunciava o início de uma “guerra popular”, mas ninguém conseguia entender o que isso significava. Na década de 1970, Abimael Guzman se dedicou a construir uma nova alternativa maomista: *Sendero Luminoso*. A base ideológica do partido teve um predomínio (1969-1973) na Universidade Nacional San Cristobal de Huamanga (UNSCH) e uma influência no conselho executivo universitário. Guzman tinha o cargo de diretor universitário, encarregado de todos os professores e empregados. Na ideologia do PCP-SL, a luta de classes era o eixo, enquanto a luta armada<sup>63</sup> era a forma superior.

---

organização independente e; o período 1976 -1978 em que SL resolve se lançar à guerra.

<sup>61</sup> A situação econômica piorou em 1986. O Peru era o um dos países mais desiguais da Latino América: o 20 % da população pobre concentrava 3% da riqueza do país, contra 10% de ricos que controlavam 45% das riquezas (GONZÁLEZ DE OLARTE, 1991 *apud* VILLASANTE, 2016).

<sup>62</sup> O PCP-SL surgiu em Ayacucho nas décadas de 1960 e 1970 como resposta a um conjunto de contradições e instabilidade comuns a boa parte da serra peruana. Em março de 1969, o governo militar decidiu eliminar a gratuidade do ensino médio através do Decreto Supremo 006-69. Isto provocou um protesto geral em que se uniram diferentes setores da população, entre estudantes, camponeses e a população urbana. Este evento já anunciava a possibilidade do surgimento de um fenômeno social como SL. A mídia em Lima informava: “Dez mil camponeses tomam Huanta” (DEGREGORI, 2014, p. 17).

<sup>63</sup> A revista N°2 de *Allpanchikrayku*, órgão da *Federación Provincial de Campesinos de Huamanga*, publicava em 1969: “ em toda luta há sacrifícios e a morte é algo comum. O banho de sangue purifica, a morte ensina e, por tanto, protege contra o engano (DEGREGORI, 2014, p. 147-148, tradução minha). SL não podia sobreviver em lugares com muita população. Na véspera das eleições de 1980, SL iniciou sua revolução, sob a desculpa de reclamar a legalidade das eleições. Os guerrilheiros

Em Lima, entretanto, o governo do então recém-eleito presidente Belaúnde (1980-1985) minimizava a aparição de grupos subversivos<sup>64</sup> e prometia acabar com o problema a curto prazo. Dois anos mais tarde, quando a violência extrema se expandia no centro sul andino, os militares<sup>65</sup> assumiram a direção do que seria uma guerra contra o terrorismo que vinha aplicando estratégias sanguinárias para instaurar o terror entre as populações camponesas através de chacinas massivas. O recrutamento de jovens camponeses das cidades se estendeu no território peruano do Sul e do centro dos andes até a Amazônia central. Grande parte dos camponeses que vivia nas regiões mais atingidas pela guerra aderiu-se ao PCP-SL durante dois ou três anos, mas, a partir de 1984 rejeitaram as práticas de extrema violência dos senderistas e se organizaram em milícias civis chamadas *Rondas* ou

---

invadiram o povo serrano de Chuschi e atacaram fogo nas urnas, com os votos. No dia seguinte, Lima amanheceu diante de um cenário de cachorros decapitados e pendurados nos postes de luz das ruas. (GAGNON, 2000, pg. 50).

<sup>64</sup> Outro grupo subversivo que surgiu depois do SL foi o *Movimiento Armado Tupac Amaru* (MRTA). Houve, no entanto, inúmeros enfrentamentos entre ambos grupos pelo controle de determinados lugares. Espinosa de Rivero (1993) faz um balanço dos locais afetados. O primeiro foi o vale do Perené que abarca a maioria de distritos da província de Chanchamayo. O MRTA controlou o vale entre 1991 e 1992. O segundo local foi o distrito de San Luis de Shuaro, no vale de Paucartambo, que forma um corredor às partes altas da serra central. O terceiro local foi o território conformado pelos vales dos rios Pichis e Palcazu na província de Oxapampa. A população nativa majoritária é Yanasha, mas também existem inúmeras aldeias asháninka. Aqui teve lugar um evento importante. Em 1989, depois do assassinato da liderança asháninka Alejandro Calderón, os Asháninka se organizaram e se enfrentaram ao MRTA que terminou sendo expulso. A seguinte região corresponde ao distrito do rio Tambo que abarca os vales dos rios Tambo e Ene. SL começou a agir nestes rios desde 1986. A última região é Gran Pajonal, onde os Ashéninka organizaram o chamado '*ejército Ashéninka*' em 1989 para defender seu território e também para apoiar os Asháninka de outros vales. Vale esclarecer, no entanto, que existiu também outro grupo guerrilheiro chamado *Movimiento de Izquierda Revolucionaria* (MIR) de orientação marxista-leninista e inspirado na revolução cubana. O MIR, dirigido por Guillermo Lobatón, atingiu Selva Central em 1965, mas foi reprimido pelo Estado (BENAVIDES, 1992). A combinação do discurso em contraposição dos fazendeiros com uma ideologia messiânica dos indígenas motivou a participação de alguns Asháninka e Nomatsiguenga. Este grupo guerrilheiro não agrediu lideranças camponesas nem indígenas como sim o fizeram o PC-SL e o MRTA.

<sup>65</sup> As forças armadas consideraram que a população civil da serra sul-central e da selva central apoiava a violência e, por tanto, foram vistos como inimigos da pátria. A polarização entre os inimigos senderistas e os inimigos do PC-SL se afirmou através da propaganda de ambos os lados, que apresentavam o outro como um inimigo que tinha de ser eliminado.

*Comités de Autodefensa*<sup>66</sup>, com ou sem apoio dos militares. Esta guerra civil<sup>67</sup> provocada pelo PC-SL terminou enfrentando vilas que eram a favor e em contra dos senderistas, sobretudo nas regiões de Ayacucho e Selva Central. O PCP-SL teve sucesso recrutando um grande número de professores de escolas que organizaram “bases de apoio” na maioria das comunidades indígenas amazônicas e nas vilas habitadas por colonos andinos (VILLASANTE, 2016, p. 20-21, 442-443).

A chegada de grandes contingentes de colonos andinos<sup>68</sup> de fala quéchua no rio Ene, entre finais da década de 1970 e inícios da década de 1980, foi outro fator que suscitou enfrentamentos entre Asháninka e andinos pelo controle do território e dificultou o reconhecimento e reivindicação de títulos de propriedade das terras que os Asháninka ainda conservavam depois de centenas de anos de colonização. Em menos de dois anos, a população do Ene quase que dobrou (BENAVIDES, 1993), cinco mil oitocentos Asháninka que habitavam até 1979 foram invadidos por quatro mil trezentos colonos que chegaram organizados em “*cooperativas de colonización*”, forma pouco usual na colonização da Amazônia. Na época, a *Organización Campa del Rio Ene* (OCARE) era incipiente. Diante da situação, e sem títulos de propriedade em mãos, os Asháninka terminaram cedendo território.

Com a migração e presença de narcotraficantes na região, se inicia o cultivo da folha de coca com fins comerciais. Mendes (2012) indica que entre os colonos que chegaram ao Ene estavam muitos produtores de coca já inseridos no contexto do narcotráfico, cuja produção estava em efervescência e alcançava bons preços em 1980. A rápida expansão do narcotráfico nas regiões do Ene e Tambo manifesta que alguns grupos de colonos constituíram os primeiros avanços do PCP-SL para conseguir financiamento para suas atividades.

---

<sup>66</sup> O contexto social a partir de 1987, obrigou às organizações asháninka a deixarem em segundo plano a luta pela propriedade legal do seu território e a educação bilíngue para priorizar a luta da autodefesa. Lembremos que os Asháninka estavam no médio de uma violência provocada por outros Asháninka, graves dificuldades nas suas atividades de subsistência, além da presença do narcotráfico e a militarização.

<sup>67</sup> Villasante (2016, p. 7) distingue quatro tipos de violência política latino-americana: os regimes de ditadura militar (Paraguai, Brasil, Uruguai, Chile e Argentina); as guerras civis na América Central; a guerra revolucionária em Nicaragua e a situação de guerra civil combinada com um regime autoritário e o narcotráfico de droga que caracterizam a Colômbia e ao Peru.

<sup>68</sup> Os colonos eram das regiões serranas de Ayacucho, Cusco, Huancavelica e Huancayo. Eles chegaram a partir da década de 1960 com promessas do governo de tornar a região produtiva, porém a infraestrutura nunca chegou a ser instalada e as produções ficaram paradas. Diante da falta de alternativas e com o mercado da folha coca crescendo cada vez mais, muitos optaram por cultivá-la.

O PCP-SL ingressou na região em 1982 pelo corredor fluvial Apurímac-Ene, quando escapavam da contraofensiva militar de Ayacucho. A chegada deste grupo guerrilheiro coincidiu com um contexto local de mudanças aceleradas, conflitos entre os Asháninka e os colonos pelas terras, narcotráfico e, sobretudo, falta de presença do Estado peruano. Era o contexto ideal para crescer como movimento. Controlar a região era estratégico em termos de comunicação com as zonas de maior produção (Apurímac) e o mercado colombiano. Por outro lado, diante de um ataque das forças armadas, o PCP-SL podia aproveitar o curso do rio Cutivireni para fugir em sentido da cordilheira de Vilcabamba. Frei Mariano (2000) relata os inícios das atividades relacionadas ao narcotráfico em volta da missão:

O crescimento do comércio das folhas de coca no vale colocou a missão em perigo. Os colonos vendiam a safra para uns misteriosos sujeitos, alguns peruanos, outros colombianos, que por temporadas se instalavam na região [...] Durante uma das expedições de caça pelo Mamiri, os nativos descobriram algo suspeito. Fomos ver. Chegamos num lugar que estava disfarçado, não dava para perceber desde o ar e nem do rio. Achamos um laboratório de processamento de coca. Consistia em três buracos cavados na terra. De um lado havia uma boa provisão de pranchas largas de plástico. Tive a impressão que serviam para forrar os buracos, que se preenchiam com folhas de coca, se acrescentava alguma substância química, como querosene e depois se moíam as folhas até transformá-las em pasta, para facilitar seu transporte (GAGNON, 2000, p. 41-42, trad. R.B).

Aos poucos SL foi adquirindo maior protagonismo no vale, era o intermediário entre aqueles que cultivavam coca e os narcotraficantes. SL dava proteção aos narcos e, em troca, estes forneciam armas para as operações senderistas. Com frequência as pistas de pouso de algumas comunidades nativas e centros poblados colonos eram utilizadas para o negócio ilícito. A pista de pouso da missão de Cutivireni era usada pelos chamados “amigos”:

Estava com Nicolás na pista de pouso quando de repente apareceu um avião estranho sobrevoando em círculos. Era um tipo de bimotor moderno, um Seneca, maior e mais poderoso do que os pequenos que utilizávamos para a missão.

Desceu no extremo da pista. Os motores continuavam ligados. Observávamos de longe, enquanto vários “amigos” chegavam do rio, levando sacos de plástico pretos nos ombros. Entregaram os sacos a dois pilotos. Notei que o avião não levava o emblema peruano. Do dia para noite, se iniciou um grande trânsito de botes no Ene [...] A partir desse momento, nossa pista de pouso começou a ser utilizada. Os voos eram semanais. Adverti aos indígenas que ficassem afastados e que deixassem os “amigos”, os colonos e os pilotos se entendessem entre eles (GAGNON, 2000, p. 61-62, trad. R.B).

As ações do PCP-SL nos rios Ene e Tambo seguiam um padrão similar. No início realizavam investidas para saquear missões, projetos de desenvolvimento e os poucos comerciantes que havia. A seguinte fase era doutrinar a população, por meio de reuniões em lugares centrais das aldeias ou povoados. Crianças<sup>69</sup> e jovens eram levados a força para serem doutrinados e treinados militarmente. Quando as bases do SL já controlavam um número considerável de pessoas, se implementava um sistema de “*bases de apoyo*” ou “*comités populares*” que eram, segundo a *Comisión de la verdad y la reconciliación* (CVR), uma espécie de “campos de concentração” onde o trabalho forçado, horários e normas de conduta eram estipuladas pelas lideranças do PCP-SL. Rojas Zolezzi (2008) descreve como funcionavam as *bases de apoyo*, de forma a controlar a população cativa:

O campo estava dividido em três seções e cada uma correspondia a um tipo diferente de força militar e política: a casa do chefe ou *camarada*<sup>70</sup>; a casa da força local e o setor das barracas habitadas pela força principal. A casa do *camarada* nos foi sempre descrita como uma casa grande onde habitava o militante do partido que tomava as decisões políticas e militares para o grupo todo [...] O grupo chamado força local habitava outra casa, e estava constituída por 10 ou 12 militantes, todos quéchuas

---

<sup>69</sup> Um rapaz, sequestrado pelo PCP-SL quando tinha 10 anos relata: “*Sendero enseñaba cómo matar, saquear, cómo traumar a la gente, asustar para que huyan y quedarse con las cosas. Nos llevaban para saquear, mataban a las gentes (Asháninkas). A las mujeres les enseñaban a trabajar. Una mujer era comando. Mataban a la gente que flojeaba, (que) estaban pensativas, o por traición a la patria*” (Homem, Quempiri, *apud* CVR, Tomo V, p. 249).

<sup>70</sup> Forma de tratamento entre os membros do PCP-SL.

vindos da serra. Finalmente, o grupo chamado força principal, constituídos por Asháninka e alguns colonos retidos no campo. Constituída por aproximadamente 80 a 100 pessoas, eram reagrupados em 8 ou 10 barracas. Segundo os campos, os Asháninka e os colonos estavam misturados nelas ou não. As famílias estavam separadas em barracas de campos diferentes para evitar que fugissem ou desobedecessem às ordens. Se um membro de uma família fugia ou não cumpria ordens, o resto da família era executada (ZOLEZZI, 2008, p. 130 *apud* MENDES, 2012, p. 65, tradução e grifos meus).

Na época em que o PCP-SL controlava os rios Tambo e Ene<sup>71</sup> (1988 - 1990), calcula-se que entre 30 e 40 comunidades nativas desapareceram. Os senderistas haviam fechado todos os aeroportos e restringido o acesso fluvial. Apenas pessoas autorizadas pelo partido eram autorizadas a navegar pelos rios. A CVR (2003, p. 241) conclui que até 1994 aproximadamente 6000 Asháninka foram mortos<sup>72</sup>, os corpos eram queimados, enterrados em fossas ou jogados no rio. De 1992 a 1994, entre 8,000 e 10,000 pessoas foram pressionadas a se deslocar a procura de refúgio nas comunidades do Bajo Tambo que não estavam sob controle de Sendero, ou em algum dos cinco grandes *núcleos poblacionales* que se formaram em Puerto Ocopa, Poyeni, Betania, Cutivireni e Valle Esmeralda (ESPINOSA DE RIVERO, 1993, p. 97). Outras 10,000 foram tomadas prisioneiras de SL, passando a formar parte da “massa” dos acampamentos senderistas, em situação de escravidão<sup>73</sup>.

Foi o pior período da guerra. Enfrentamentos entre os senderistas, a resistência asháninka e os militares foram terríveis com milhares de assassinatos. O PCP-SL utilizou diversos mecanismos de dominação e dissuasão, sobre tudo o medo. Foi instaurado um ambiente de controle e vigilância, onde os infiltrados eram os “*mil ojos y mil oídos del partido*”, o quer suscitou um clima de desconfiança no interior das comunidades e

---

<sup>71</sup> Nestas regiões a população asháninka é majoritária.

<sup>72</sup> Perante a situação se colocou em marcha o “*Proyecto de Emergencia*”, a cargo da *Comisión Episcopal de Acción Social* (CEAS) e do *Centro Amazónico de Antropología de Aplicación Práctica* (CAAAP). Este projeto tinha como finalidade atender à população asháninka deslocada das comunidades do Ene e Tambo. As crianças receberam atenção psicológica.

<sup>73</sup> Muitos Asháninka começaram a escapar dos acampamentos terroristas instalados no rio Ene, depois que helicópteros do exército começaram a distribuir panfletos que informavam sobre os benefícios da *Ley de arrepentimiento* em 1991.

das famílias. Os senderistas alimentavam o temor ao exército peruano argumentando que os militares iriam matá-los. Inclusive, o relatório final da CVR (2003) contém, no tomo VI, um estudo de cem páginas voltadas à violência sexual<sup>74</sup> contra a mulher por parte do exército e dos grupos subversivos entre 1980 e 2000. Ambas as partes enfrentadas estupravam mulheres e abusavam delas durante as incursões nas zonas de emergência (serra e selva central) ou durante as detenções e interrogatórios. No caso do PCP-SL, o relatório conclui que a maior parte das violações<sup>75</sup> aconteceram durante as incursões armadas e no contexto das retiradas. As principais formas de violência foram a violação sexual, as uniões forçadas, a servidão sexual e os abortos forçados.

O PCP-SL tinha como alvo destruir as organizações indígenas, para tal assassinavam as lideranças e impunham seu projeto político em forma autoritária. Em 1989 foi assassinado Isaias Charete, líder principal da OCARE em circunstâncias não claras. A organização que estava pouco consolidada e que girava em torno do Charete ficou inativa. A missão de Cutivireni, dirigida pelo missionário Mariano Gagnon era na época o *centro poblado* mais importante do vale. Em 1984 os senderistas invadiram a missão, atearam fogo na capela, na clínica e na casa do padre. A reconstrução da missão foi possível graças aos contatos do religioso em Lima. A missão foi reinaugurada em 1986 e teve entre os convidados o Ex-presidente Fernando Belaúnde. Porém, a calma em Cutivireni não durou muito:

Não passou muito tempo antes de um grupo de misteriosos aviões, pilotados por tipos sinistros, começara a frequentar nossa pista de pouso. Como em épocas passadas, lhes adverti às pessoas que os deixaram quietos [...] Um triângulo de terror começou a se sentir entre os Asháninka e a missão. Os colonos se haviam apoderado de grandes extensões de floresta. Os narcos usavam nossa pista de pouso. Os senderistas disseminaram boatos para

---

<sup>74</sup> Com frequência o tema do estupro é invisibilizado. Um dos motivos tem a ver com que estes fatos acontecem num marco de outras violações de direitos humanos (chacinas, detenções arbitrárias, execuções arbitrárias, tortura) o que leva a perder o detalhe dos casos de violência sexual. Além disso, o fato que durante muito tempo a violência sexual foi vista como efeito colateral dos conflitos armados e não como uma violação de direitos humanos (CVR, Tomo VI, p. 273).

<sup>75</sup> Muitos casos ficaram impunes dado que as mulheres não denunciavam o ocorrido por vergonha ou medo; e quando o fizeram não receberam uma resposta adequada das autoridades.

ganhar mais adeptos entre os Asháninka e espalharam que eu os tinha escravizados (GAGNON, 2000, p.79, trad. R.B).

### **“Com a bíblia em uma mão e com o revólver na outra”: o padre Mariano e sua luta por proteger os Asháninka de Cutivireni**

Desde 1988, o PCP-SL incursionou em Cutivireni para doutrinar e recrutar a população nativa. Saques e sequestros de jovens foram se multiplicando. Em 1989, enquanto o padre Mariano estava em viagem, a missão foi novamente queimada e as principais lideranças assassinadas publicamente. O professor Mario Zumaeta foi cruelmente torturado, lhe cortaram a língua, o castraram e o crucificaram numa cruz improvisada porque não quis se unir ao partido e se negou a hastear a bandeira do partido no meio da praça. Quando faleceu, abriram-lhe a barriga e a rechearam com pedras. Depois, jogaram os seus restos nas águas do rio Ene. Esse acontecimento mostra apenas uma parte do ódio do SL a todo aquele que atrapalhasse seus planos de controlar a região e instaurar o caos.

No seu livro *Guerreros en el paraíso*, Gagnon (2000) descreve em detalhe a odisseia dos Asháninka de Cutivireni por sobreviver à uma guerra civil desatada no vale do Ene, situação que eles não pediram viver. Quando a missão foi queimada e suas construções destruídas por ordem dos altos mandos do PCP-SL, o padre Mariano sentiu-se de mãos atadas. Voltar lá de bote era praticamente um suicídio, devido a que as tropas senderistas tinham se apoderado de Cutivireni e sequestrado várias aldeias. O franciscano tinha passado quase vinte anos da sua vida junto com os Asháninka. Preocupava-lhe saber o paradeiro das 700 famílias que moravam na missão. Uma parte dos Asháninka simpatizava com a causa senderista e se juntou ao partido que lhes prometia uma mudança radical (BENAVIDES, 1992). Os que eram contra, foram tomados prisioneiros. Outros conseguiram refugiar-se na floresta.

O nível de isolamento geográfico e marginalização das comunidades do Ene facilitaram para que o PCP-SL e o narcotráfico controlassem o vale. Estar no meio de um fogo cruzado entre senderistas e forças armadas, teve várias repercussões sociais e econômicas para o povo asháninka. Além de famílias desintegradas, os Asháninka senderistas perseguindo e matando outros Asháninka criou tensões e muita desconfiança. A estratégia utilizada tanto pelo PCP-SL quanto pelos militares de destruir as roças dos “inimigos” afetou a base alimentar da população e agudizou os casos de desnutrição e anemia.

A região toda vivia um clima de tensão. Um panorama aflitivo, muitos Asháninka em cativeiro eram forçados a cometer inúmeros crimes, morar em acampamentos com superlotação de pessoas e sem comida suficiente. Os que conseguiam fugir perambulavam traumatizados, com fome e viviam em pânico de ser pegos novamente, porque segundo SL quem fugia era um traidor e tinha de morrer. SL sabia tudo o que acontecia na região, as conversas pelo rádio entre aldeias e os militares, os voos que saíam e entravam, as operações militares. Gagnon (2000) descreve a seguinte cena:

Os Asháninka que haviam ingressado nas filas terroristas eram sistematicamente intimidados e doutrinados. Mal comiam e bebiam. Nunca lhes permitiam estar à sós, nem sequer para ir ao banheiro. Durante a noite tinham que calar as crianças, do contrário eram obrigados a matar seus próprios filhos. Se não lutavam, os terroristas os matariam junto com suas mulheres e filhos [...] Os terroristas lhes haviam advertido que tomassem cuidado com os helicópteros que sobrevoavam a zona, porque haviam sido de propriedade de Sendero, mas os ianques tinham lhes roubado e agora o que queriam era matá-los (GAGNON, 2000, p.139, trad. R.B).

Moises Medina que administrava a clínica de Cutivireni e sua companheira Claudia, cunhada do Mario Zumaeta, tinham passado ao bando senderista por vontade própria. De acordo com os Asháninka, Claudia foi quem traiu o seu cunhado Mario. Avisou os senderistas o paradeiro do professor (GAGNON, 2000, p.102). Por sua parte, Moises delatou a localização de algumas famílias de Cutivireni escondidas em Tinkareni. Em fevereiro de 1990, vários homens ao mando do Moises chegaram a Tinkareni:

ali assassinaram com machados quinze Asháninka, a maioria meninos e meninas. Também assassinaram várias mulheres que tentaram proteger as crianças. A raiz do ataque, as famílias se dispersaram, abandonando as roças de cacau, mandioca, bem como todos os seus pertences. Matias levou um pequeno grupo para Cobeja. Nicolas e sua família se esconderam na outra beira do rio Mamiri, um lugar inacessível (GAGNON, 2000, p. 133, trad. R.B).

O padre Mariano estava preocupado em saber o paradeiro dos sobreviventes da última incursão senderista em Cutivireni. Em Lima, reuniu-se com seus amigos que sempre haviam apoiado economicamente a missão. Eles lhe proporcionaram o dinheiro para comprar sal, açúcar e outras provisões indispensáveis. Em Satipo, falou com seus conhecidos das forças armadas e solicitou um helicóptero para sobrevoar Cobeja, mas nenhum piloto queria se arriscar já que a zona era perigosa. Porém, o piloto Armando Velarde, amigo do padre, aceitou realizar dois voos, um de reconhecimento e outro, caso encontrarem as famílias, para levar as provisões.

Março de 1990. O helicóptero que transportava ao padre Mariano junto com Mickey, um francês que morava na missão, desceu lentamente em direção a Cobeja. Um segundo helicóptero vigiava a zona. Ao se aproximar mais perto da terra, Mariano reconheceu alguns Asháninka e agitou os braços em sinal de saudação:

Vi o Eusebio abatido, de cabelo cumprido e descuidado, sua cushma estava rasgada. Ele que sempre havia sido magro, agora estava mais magro, pele e ossos. Seu sorriso espontâneo e generoso me fez saber como ia ser recebido pela gente de Cuti. Os militares pularam, tocaram o chão e formaram um círculo ao redor do helicóptero, apontando com as metralhadoras em direção fora. Assim que partiu o helicóptero, começaram a sair outros nativos da floresta. Catorze refugiados de Cuti se aproximaram de nós chorando. Estavam magros: as crianças tossiam, respiravam com dificuldade, se viam enfraquecidos (GAGNON, 2000, p. 131, trad. R.B).

Em Cobeja, o padre Mariano encontrou trinta e um Asháninka. Conforme passavam os dias, começaram a chegar mais famílias fugindo do PCP-SL. No último censo, em março de 1990, havia em total 465 Asháninka. A escassez de mandioca e o medo de serem mortos pelos senderistas levou estas pessoas a procurarem refúgio em Tzibokiroato (lugar de formigas) onde havia mandioca em abundância. O padre Mariano acompanhou os Asháninka na travessia até o novo refúgio. O grupo partiu desde Cobeja. Tzibokiroato ficava a cinco dias de caminhada. Finalmente, chegaram ao pequeno assentamento e instalaram o rádio para avisar os norte-americanos sobre sua localização.

O solo não era fértil como o de Cobeja, mas aceitável. Tzibokiroato estava localizado em uma planura. Era perfeito para a defesa, porém

ficava inacessível para amigos e inimigos. O padre Mariano e Matias, liderança asháninka, percorreram as redondezas do assentamento para ver se o terreno era bom para construir uma pista de pouso. A cada dia chegavam outras famílias. Dentre elas, um grupo de Asháninka de Cobeja. Eles relataram ao padre que assim que o grupo grande deixou Cobeja, um contingente de 150 senderistas liderados por Moises invadiu Cobeja. A notícia criou terror e os bons ânimos iam diminuindo devido à saúde deteriorada da população. Crianças com problemas respiratórios por causa da humidade e o frio da viagem. À noite era difícil dormir ouvindo pessoas tossindo. Os Asháninka não estavam acostumados a viver em grupos grandes. A qualquer momento iria haver enfrentamentos.

Houve uma reunião. Apesar da longa viagem desde Cobeja, muitos Asháninka pensavam que Tzibokiroato não oferecia esperança em longo prazo. Alguns queriam ir mais ao leste, atravessar a cordilheira de Vilcabamba sobre o Urubamba até a terra dos Machiguenga. No dia 10 de abril de 1990, um helicóptero do exército desceu na pista de pouso perto de uma roça de mandioca. Nele chegaram altos mandos, o coronel dos *Sinchis* e o comandante das *Boinas Verdes*, para ver a situação dos refugiados. O padre Mariano e os militares voltaram para Satipo.

Em fevereiro, o padre Mariano tinha viajado com o francês Mickey até Kirijeti (Urubamba) para visitar a missão dominicana do padre Adolfo, falar do drama dos Asháninka no vale do Ene e consultar os Machiguenga sobre uma possível chegada de refugiados de Cuti em Kirijeti. A resposta foi positiva. Em Lima, o padre Mariano entrou em contato com seus amigos e contou sobre os perigos que corriam os Asháninka refugiados em Tzibokiroato.

No entanto, enquanto o padre estava em Tzibokiroato, muitos boatos a seu respeito tinham sido espalhados na imprensa local. O jornal *Caretas* (26/03/1990) relatava uma história sobre o padre gringo que secundava os Asháninka em um conflito armado no Ene. O título do artigo dizia: “*Cura con el dedo en el gatillo*” e o subtítulo: “*Con la biblia en una mano y el revolver en la otra*”. Essas notícias colocaram o padre Mariano numa situação delicada. Os seus superiores fizeram de tudo para ele não voltar na região. Depois de alguns meses, em outras circunstâncias, a imprensa internacional queria viajar até o lugar onde estavam os refugiados. Foi a imprensa que financiou o voo particular até Tzibokiroato, no qual foram o missionário, Mickey, uma repórter da NBC e o operador de câmera.

De volta a Tzibokiroato, o padre Mariano e Mickey fizeram um censo. Havia apenas oitenta e quatro famílias, cinquenta e nove refugiados. Vinte e cinco famílias já tinham ido embora por falta de

mandioca. Enquanto uns iam, outros chegavam de diversas partes. No dia 14 de agosto de 1990, um grupo de senderistas, encabeçados por Moises e Claudia assaltaram Tzibokiroato:

Ao ver aparecer um grupo de crianças nas redondezas de Tzibokiroato era sinal segura de assalto. As crianças recrutadas pelo PCP-SL eram uma mistura de Asháninka e serranos. Algumas mulheres vinham com eles. Se detiveram na roça de mandioca e arrancaram o que restava. Os indígenas de Tzibokiroato reagiram imediatamente. Matias organizou as mulheres e as crianças e mandou eles em direção contrária aos atacantes. Os homens, sob mando do Nicolás, ficaram detrás das barracas de onde se divisava a pista de pouso [...] Observaram em silêncio como o grupo terrorista de mulheres e crianças destruíam a roça de mandioca. De repente chegaram outras trinta pessoas, entre Asháninka e serranos [...] Sem encontrar resistência, eles invadiram a pista de pouso e a dinamitaram. Enquanto isso, outros assaltavam as casas e levavam as provisões. Tirando sarro dos Asháninka, levaram sacos cheios de ferramentas e caixas com alimentos (GAGNON, 2000, p.245-246, trad. R.B).

Como resultado dessa e outras incursões senderistas, as famílias se dispersaram novamente. O último censo contabilizou apenas quarenta famílias em Tzibokiroato. A situação tinha ficado pior e a vida dos Asháninka corria perigo. O padre Mariano falou com seu amigo Armando Velarde, piloto de *Alas de Esperanza*, para ver a possibilidade de fazer vários voos para transportar os Asháninka para a região do Urubamba. Ele aceitou a delicada tarefa de resgate. Finalmente, em setembro de 1990, trezentos Asháninka foram trasladados em vários voos a Kirijeti onde, posteriormente, criaram uma comunidade autônoma no vale. Momentos críticos da odisseia asháninka são narrados assim:

Durante os dias que seguiram, Armando voou sem parar, desde as seis da manhã até as seis da tarde, quase sem descansar. Ficou impressionado como Matias e Nicolás organizavam a evacuação. Em cada viagem, embarcavam a amedrontados passageiros que voavam pela primeira vez. Levavam seus poucos pertences, uma panela, um machado e um cacho de bananas verdes. O destino

incerto aumentava sua ansiedade [...]Ao finalizar cada voo, Armando deixava o grupo de Asháninka nas mãos do Padre Adolfo e dos compreensivos Machiguenga da missão dos domínios em Kirijeti. (GAGNON, 2000, p. 260, trad. R.B).

Em 1991, o Exército peruano instalou em Cutivireni uma base militar e se formou um *Comité de Autodefensa Asháninka*. Cutivireni se converteu em um lugar de refúgio ou *núcleo poblacional*, chegando a receber mais de dos mil Asháninkas desplazados que provenían de otras comunidades do Ene, como Camantavishi, Kachingari, Tinkareni, Potoshi, y Saboroshari

Segundo o relatório da CVR, entre 1990 e 1991 houve operações anti-suversivas dos *Sinchis* da marinha de guerra e do exército nas zonas de emergência. Em 1991, o exército instalou postos militares no rio Ene (Puerto Ocopa, Cutivireni e Valle Esmeralda) iniciando dessa forma o chamado *Proceso de Pacificación* com o apoio dos *Comités de Autodefensa* das comunidades nativas. Porém, Espinosa de Rivero (1993) assinala que os *Comités de Autodefensa* no Ene tinham uma articulação mais estreita com o exército do que aqueles que eram formados exclusivamente por indígenas, como no rio Tambo ou Gran Pajonal. Realizaram-se diversas operações conjuntas entre o exército e os *ronderos*, bem como incursões dos *Sinchis* de Mazamari junto com o pessoal da DEA (*Drug Enforcement Administration*). Estes últimos, bombardearam desde o ar as pistas de pouso, incluída a da missão de Cutivireni quando foi tomada pelos senderistas. O estado de tensão se manteve até 1992, ano em que Abimael Guzmán, líder do PCP-SL, foi capturado<sup>76</sup>.

### **Múltiplos retornos a uma mesma terra**

1995 foi um período de importantes mudanças no cenário político e social da Selva Central, destacam-se quatro aspectos relacionados entre si e que têm a ver com a ocupação e o controle do território: o processo de retorno dos Asháninka a suas terras; o conflito entre Asháninka e colonos pelo controle das terras; o incremento de atividades vinculadas ao narcotráfico e a presença de ONGs e associações do governo (ESPINOSA DE RIVERO e RODRÍGUEZ, 1997).

Com a progressiva diminuição da violência na região e o declínio do movimento senderista a nível nacional iniciou-se, em 1994, um acelerado processo de retorno das famílias asháninka deslocadas à região. Espinosa de Rivero e Rodríguez (1997, p. 10) frisam que se tratou de processo complexo e nada homogêneo. Visto que era uma questão de

<sup>76</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=mnbYH4RMeeq>

escolha, muitas famílias que migraram a cidades grandes como Lima, Ica, Huamanga ou Huancayo, não voltaram. Os Asháninka da missão de Cutivireni que foram resgatados de helicóptero e levados para Kirijeti em 1990 escolheram ficar lá<sup>77</sup>. Estas famílias localizadas na região do Urubamba, tiveram que recomeçar de zero. Surcaram o rio Pagoreni e se instalaram em Tangoshari. Anos mais tarde receberam títulos de propriedade por parte do Estado.

A pesar de que a campanha foi impulsionada pelo Estado e as forças armadas, o retorno das famílias a região do Ene seguiu padrões distintos. Isso era um indicador da falta de planificação por parte do Estado para facilitar o processo. As primeiras comunidades em retornar foram Otica, Kaperucia e Potsoteni, refugiadas no *núcleo poblacional* de Poyeni. Em 1995 outras comunidades da região fizeram o mesmo: Selva verde (Saboroshari), Cheni, Matoveni, Oviri, Anapaje e Kamajeni.

O retorno mais bem-sucedido foi protagonizado pela comunidade de Cheni, que planejou o processo. Primeiro, enviou grupos de homens para o preparo das roças, seguido de outro grupo que se encarregou da construção das vivendas. Posteriormente, um terceiro grupo para o

---

<sup>77</sup> Em certas ocasiões, alguns Asháninka de Kirijeti visitam seus parentes em Cutivireni. Durante meu segundo campo em 2016 conheci e conversei um pouco com Cecilia Sagastizabal, a viúva do professor Mario Zumaeta. Ela chegou de Kirijeti e ficou quase uma semana hospedada na casa da sua irmã Anita, em Porto Matibaiki. Em uma oportunidade ela comentou que a pesar da passagem ter sido muito cara (500 soles), ela teve de pegar emprestado dos amigos para viajar ao Ene, pois lhe urgia solucionar um problema burocrático com seu *Documento Nacional de Identidad* (D.N.I). Como os trâmites tinham que ser feitos em Satipo, ela aproveitou a viagem para visitar Cuti. Com o D.N.I vencido ela não podia cobrar o dinheiro de reparação civil que lhe correspondia. Acontece que depois do conflito armado (1980 -2000), o Estado peruano se comprometeu a pagar reparações civis às vítimas do PCP-SL. Em base às conclusões e recomendações finais da *Comisión de la Verdad y la Reconciliación* (CVR), se criou no governo do ex-presidente Toledo (2005) *El Plan Integral de Reparaciones* e em 2006, *El Consejo de Reparaciones (Ley de Reparaciones 28592)*, que tem como membro de sua diretiva nacional a Luzmila Chiricente, um importante liderança asháninka que também foi vítima da violencia senderista. Segundo o relatório do *Ministerio de Justicia y Derechos Humanos* (2013), a Lei 28592 determina que são beneficiários do *Programa de Reparación Económica* os parentes das vítimas falecidas e desaparecidas, as pessoas com deficiência física ou mental permanente, bem como as vítimas de violação sexual. O *Consejo de Reparaciones* elaborou *El Registro único de Víctimas* que continha o nome das vítimas. E de acordo com a lista, o Estado pagava uma quantidade de dinheiro como reparação econômica. Este *Registro único de Víctimas* se fechou em 2013. Mas, a nova Ministra de Justiça anunciou sua reabertura em setembro de 2016 (VILLASANTE, 2016, p. 2-3).

cuidado e manutenção das roças até garantir sua produção. Um outro extremo negativo foi o caso das comunidades de Kaperucia e Potsoteni. Ambas as comunidades contaram com o apoio logístico das forças armadas para seu traslado, mas não levaram em consideração as condições mínimas para a subsistência das famílias. A situação piorou porque o traslado foi no início da temporada de chuvas. Muitas pessoas faleceram durante o traslado (ESPINOSA DE RIVERO e RODRÍGUEZ, 1997, p. 11).

A pesar de que a violência do PCP-SL havia diminuído consideravelmente a nível nacional em 1995, a situação na região do Ene era inquietante por conta dos contínuos ataques senderistas às comunidades localizadas nas cabeceiras dos afluentes do rio Ene, Cutivireni e Puerto Ocopa. Há, ainda, outro fator que favorecia a existência de SL, o narcotráfico.

Várias famílias de colonos se somaram a este processo de reocupação dos vales do Ene e Tambo. Como era de se esperar, alguns grupos de narcotraficantes chegaram junto com os colonos. Em 1995, houve um incremento de atividades relacionadas ao narcotráfico nas regiões mencionadas. Hoje é sabido pela mídia nacional<sup>78</sup> que os remanescentes de Sendero Luminoso e o narcotráfico seguem ativos no *Valle del Rio Apurimac Ene y Mantaro* (VRAE).

Alguns autores têm se manifestado ao respeito. Espinosa de Rivero e Rodriguez (1997) indicam que, em 1995, Sendero Luminoso continuava agindo nas zonas de Alto Huallaga e Selva Central. Nesta última, devido às difíceis condições sociais e geográficas da região. Mendes Cruz (2012, p. 68) indica que famílias asháninka permaneceriam ainda sob controle dos remanescentes da guerrilha na cordilheira de Vizcatán, parte alta da cordilheira de Vilcabamba-dentro da área da RCA.

Em campo ouvi diversas informações sobre as atividades de Sendero Luminoso<sup>79</sup> e dos narcotraficantes no VRAEM que corroboram o dito pelos autores citados anteriormente. O grupo subversivo SL se infiltrou em Cutivireni devido a sua localização, ao grande número de famílias que moravam na missão e, principalmente, para aproveitar a pista de pouso. A parceria entre Sendero Luminoso e o narcotráfico se foi gestando desde antes da chegada do frei Mariano Gagnon. A intervenção

---

<sup>78</sup> <https://elcomercio.pe/peru/vraem/vraem-terrorista-basilio-perpetro-ataque-murieron-4-policias-noticia-559818>

<https://elcomercio.pe/peru/vraem/elecciones-2018-refuerzan-seguridad-sectores-vraem-noticia-564899>

<sup>79</sup> Atualmente se fala em *Organización Terrorista Sendero Luminoso* (OT-SL)

das forças militares e o trabalho dos *comités de autodefensa* asháninka tiveram um papel marcante para recuperar e garantir o controle do seu território. Porém, a situação que se vive no Ene é complexa.

Nos dias de hoje, Sendero Luminoso não ingressa nas comunidades asháninka ribeirinhas devido ao controle que existe ao longo do rio Ene. Como o principal meio de transporte utilizado na região é o bote ou *chalupa*, as forças militares têm instalado postos de controle obrigatórios. O primeiro, saindo de Puerto Ocopa, é dos militares e o segundo<sup>80</sup> da Marinha. Em ambos lugares os militares ou marinhos solicitam aos passageiros um documento de identidade e, em casos de algo suspeito, revisam os pertences. No entanto, conviver com os Asháninka dos diferentes *anexos*, me fez enxergar o lado tenso que de vez em quando se vive. Em uma ocasião que visitava Saboroshari, os comentários que circulavam entre as casas era que à noite, os narcos usavam as praias do rio grande (Ene) para fazer seus negócios com os colonos que moram na margem esquerda. Alguns Asháninka diziam, inclusive, ter ouvido barulhos de motor à noite.

A segunda vez ocorreu em 2016. Foi um evento real, que causou pânico e mal-entendidos entre as lideranças Asháninka de vários *anexos*. Era segunda-feira de manhã e eu retornava a Cuti depois de passar dois dias em Saboroshari. Dois professores, que tinham ido jogar um campeonato de futebol no domingo, e eu pegamos carona com um bote de FONCODES, que no dia anterior tinha chegado em Saboroshari para descarregar o material de construção para reformar a escola. Assim que o bote chegou ao porto de Matibaiki, os professores e eu agradecemos a carona ao engenheiro encarregado e descemos. O engenheiro e seus ajudantes ficaram no bote para organizar a repartição dos materiais para a reforma da única escola de ensino médio em Cuti. Os professores e eu subimos o morrinho que leva a Matibaiki. Despedi-me deles e resolvi fazer uma curta visita à família Bustamante, que mora numa das primeiras casas de madeira. Cheguei e cumprimentei Cesar, que estava sentado à mesa tomando café da manhã acompanhado de um dos seus netos. Convidou-me a tomar café com ele. Sentei-me e em poucos segundos sua esposa me trouxe um prato com caldo de peixe e mandioca cozida. Cumprimentei-a e, pela expressão no seu rosto, percebi que algo tinha acontecido. Eles me relataram parte da história.

---

<sup>80</sup> Estou considerando aqui apenas os postos de controle que sempre tive de passar desde Puerto Ocopa até Cutivireni. Não sei se existem mais postos no resto da viagem até Puerto Ene.

A informação a seguir é, em suma, aquilo que me foi contado por vários interlocutores. Dias antes, os Asháninka de Parijaro tinham capturado um grupo de colonos vestidos com roupas militares, botas e com mochilas. Eram aproximadamente seis pessoas que caminhavam sentido da reserva de Parijaro com o objetivo de atravessar a cordilheira. Os Asháninka prenderam o grupo de pessoas e chamaram por rádio ao *comité de autodefensa* de Pajonal para saber o que iam a fazer. De acordo com meus interlocutores, a resposta de Pajonal foi matar as pessoas. No final de semana, os familiares dos colonos, acompanhados de outras pessoas, chegaram a Cutivireni querendo saber o paradeiro dos mochileiros. O clima ficou ainda mais tenso quando se soube da morte dos colonos. Ao que tudo indica, os familiares exigiam encontrar os responsáveis e vingar as mortes. A situação não saiu do controle só porque o exército peruano já tinha se instalado em Cuti.

Voltando à segunda-feira. Terminei o café da manhã, agradecei aos esposos e continuei meu caminho pela trilha que atravessa Centro Cuti. De longe dava para ver os militares espalhados em cada canto da praça, perto da escola. Os Asháninka de Centro Cuti estavam perto da casa comunal. Alguns deles estavam falando com militares. Outros simplesmente observando a cena. Não era um dia qualquer. Senti temor, pois os militares estavam carregando suas armas. Estava passando perto da escola, quando fui abordada por um deles. Com olhar desconfiado, perguntou eu quem era e para onde ia. Comentei brevemente que era antropóloga, que estava voltando de Saboroshari e que ia a Tiboreni, onde estava hospedada. Tirei meu documento de identidade e mostrei para ele. O militar falou com outro agente que estava por perto. Fez um sinal com a mão como dizendo “ok, pode seguir”. Continuei meu caminho.

Os próximos dias foram tensos. Várias reuniões aconteceram entre os chefes dos anexos em Centro Cuti. A morte dos colonos em Parijaro causou muitos transtornos em Cutivireni, principalmente entre as lideranças. O presidente de Centro Cuti reclamava da irresponsabilidade do comitê de ronda por ter tomado uma decisão desse tipo sem consultar os outros anexos. Em Tiboreni, esse foi o tema de conversa por vários dias. Havia um clima tenso. Uma noite aconteceu algo que me chamou a atenção.

Estar hospedada na casa do chefe me dava certa vantagem para saber, de primeira mão, se algo estranho acontecia. Eram umas nove da noite e todos dormíamos. Eu estava no meu mosquitoireiro, descansando. De repente chegaram alguns homens para falar com o chefe. Eles comentaram que circulava o boato de que alguns colonos haviam sido

vistos caminhando pelo rio Mamiri. Depois de uns minutos de conversa, três deles foram buscar suas escopetas para ir inspecionar o rio.

Eu já tinha programado uma visita a Jetariato na sexta-feira. Na tarde anterior, preparei minha mochila, coloquei alguns alimentos e presentes para meus anfitriões. Fui caminhando à rádio do anexo, chamei o chefe de Cobeja e avisei que estaria chegando lá às 16 horas. Uma semana antes tinha falado com ele para que me recomendasse um guia bilíngue para Jetariato. Ele me disse que seu genro, Andrés, podia me acompanhar. Fui falar com o Andrés e combinamos o dia da viagem. Ele me recomendou que chegasse em Cobeja na tarde de quinta-feira. Eu pernoitaria lá e na sexta de manhã sairíamos, ele, sua esposa e eu com destino à reserva comunal.

Cheguei a Cobeja e fiquei hospedada na casa da professora. A casa dela ficava do lado da casa do chefe. Naquela noite preparamos macarrão com atum para o jantar. Dividimos a refeição com a família do chefe por volta de 20 horas. Estávamos sentados terminando de comer quando, de repente, a voz de um homem pelo alto-falante chamou a nossa atenção. Pelo tom da voz percebia-se que era algo relacionado com o problema em Parijaro, pois mencionou em várias oportunidades a palavra *choori* (serrano, colono andino). A professora que estava sentada do meu lado traduziu para mim. O Asháninka recomendava aos comuneros de Cobeja para ficarem atentos porque havia rumores de presença de colonos andinos perto do rio Mamiri. A voz convocava os homens para uma reunião urgente para formar comissões e sair a vigiar as redondezas. Minutos depois, o Asháninka falou em espanhol “*Váyanse de aquí. No queremos su presencia. Acaso nosotros vamos a molestarlos a donde viven. Estamos atentos. Queremos vivir tranquilos*”. Foram dias tensos em vários *anexos*, sobretudo à noite. Boatos de colonos andando pelas roças de tarde a à noite se espalhavam por todos os lados; a presença militar em Centro Cuti contribuía para as especulações.

Quempiri foi outra comunidade alvo da violência senderista. Quempiri e Cuti pertencem à organização indígena FARE. Entretanto, ambas têm lidado de maneira distinta com os *chooris* e com o problema do narcotráfico. O primeiro ponto a ser considerado é a sua localização. Diferente de Cuti, Quempiri articulou com outros *centros poblados* através de estrada que se origina em San Francisco (Ayacucho) e chega até San Martín de Pangoa (Junín). A feira comercial de *Puerto Villa*, localizada no terreno do *anexo* Yoyato, movimenta a região todos os finais de semana, começando desde a sexta-feira à tarde. Muitos *chooris* chegam de diferentes lugares para venderem todo tipo de produtos, desde víveres por atacado até comida. Barracas improvisadas que funcionam

como restaurantes e bares são montados desde a sexta-feira à tarde. Puerto Villa é muito importante para a dinâmica econômica da região. Camionetes e vans circulam todos os dias desde cedo até o final de tarde. Os motoristas aguardam a chegada de passageiros do bote de turno que sai de Puerto Ocopa. Os passageiros vão a diferentes lugares, Quempiri, Sol de Oro até Pichari. Nos finais de semana, *Puerto Villa* é palco de colonos, Asháninka que chegam de *peque-peque*<sup>81</sup> desde vários lugares para comprar ou vender alimentos. Alguns Asháninka de Cuti lavam peixe para vender na feira. Aqueles que não têm dinheiro para pagar a passagem de *peque-peque* vendem seus produtos na feirinha de porto Matibaiké, em Cuti. Sempre que visitei Quempiri, o primeiro passo era pagar alguém para que me levasse de *peque-peque* de porto Matibaiké até *Puerto Villa* (aprox. 15 minutos) e depois, em *Puerto villa*, esperava uma van ou camionete para Quempiri. O tempo de *Puerto Villa* a Quempiri é de vinte e cinco minutos.

Em segundo lugar, alguns *anexos* de Quempiri são de população colona: *Centro Poblado* (CP) Los Angeles, CP Fé y Alegria. CP Palmeiras e CP Sol del Caribe. Se sabe que Sendero Luminoso operava em Quempiri até 1995. Atualmente, SL tem a sua base principal na cordilheira de Vizcatán, em um lugar conhecido como ‘saygon’, e seu centro de operações ou deslocamento está no Alto Mantaro. Os mandos principais, os irmãos Quispe Palomino, continuam trabalhando de forma conjunta com os narcotraficantes<sup>82</sup>. O esquema funciona assim: os senderistas protegem aos narcotraficantes e cobram ‘*cupos*’<sup>83</sup> aos madeireiros ilegais. Segundo um interlocutor de Quempiri, alguns senderistas se deslocam à noite pela estrada para chegar até *Puerto Villa*. Agora o movimento não convoca à população local. Os narcos transportam a droga através dos mochileiros, na sua maioria colonos. Os

<sup>81</sup> Canoa movida a motor.

<sup>82</sup> Em 2011 foi capturado ‘Roberto’, um importante líder senderista do VRAEM. Ele deu informação importante sobre como SL financia suas atividades. Entre 2003 e 2006 a fonte principal foi o cobro de ‘*cuotas de guerra*’ aos empresários madeireiros formais e informais que exploravam madeira na zona de Vizcatán e no vale do Ene. A partir de 2006, a fonte principal de financiamento foi do narcotráfico. Eles cobravam pelo livre trânsito de mochileiros pela zona de Vizcatán. Depois que as forças armadas interceptaram a rota de Vizcatán, os narcos mudaram a zona de operações mais ao norte do VRAEM. Agora, SL oferece proteção a embarques maiores. O custo de proteção é de 50 dólares por quilo. Cada viagem de meia tonelada representa um ingresso de aproximadamente 30 mil dólares. Informação disponível em: <https://idl-reporteros.pe/sendero-luminoso-y-el-narcotrafico-en-el-vrae/>

<sup>83</sup> Termo que remete a um monto de dinheiro.

mochileiros se deslocam a partir de Quempiri para cima, utilizando a estrada ou as praias dos rios. O narcoterrorismo ficou mais forte, em grande parte, devido à presença dos *centros poblados* de origem andina como Selva de Oro, Primavera, Sol Nascente, Fé y Alegria e Puerto Ene.

A história de terror que viveram os Asháninka de Cuti na época de Sendero segue muito presente nas narrativas de vida dos meus interlocutores e no discurso político das lideranças. O termo nativo para se referir a SL é *Kityonkari* (los rojos, los tuco), que alude à cor vermelha das bandeiras usadas por SL. Nas assembleias comunais que participei como ouvinte. Vários participantes faziam questão de lembrar a época em que não tinham tranquilidade, tendo que fugir na direção da reserva comunal para se protegerem; outros contavam a respeito de parentes que foram mortos ou sequestrados pelos *Kityonkari*.

Pablo, um interlocutor de Tiboreni, relatou um episódio (1989) em que uma liderança de Cutivireni chamada Cristóbal foi morto pelos *Kityonkari*. O mesmo destino teve o professor Mario Zumaeta.<sup>84</sup> Na narrativa de Pablo, o motivo principal de tantas mortes foi a falta de armamentos: « *nosotros Asháninka sólo nos defendíamos con chakopi (flechas)* ». Nesse fogo cruzado duas figuras são notáveis, o frei Mariano Gagnon e a liderança asháninka César Bustamante. O padre Mariano, como é lembrado pelos Asháninka, ofereceu refúgio e comida para os Asháninka que estavam escondidos e, como a violência não findava, fugiu junto com eles às partes altas (*Kanoja*). Deram a volta e chegaram a Tsyapo, depois a Tzibokiroato onde destacam « *no había suficiente yuca para comer* ». A segunda parte narra o ingresso dos militares a Cutivireni e o papel importante que teve o líder Cesar Bustamante. Ele foi o intermediário com os militares para que outra parte dos Asháninka, que permaneciam escondidos na floresta, voltassem a Cutivireni.

Por sua vez, Cesar Bustamante oferece detalhes a respeito da sua experiência no conflito armado. Ele vivia com seus pais em *Tsyapo*, mas foi levado para a Missão do frei Pio, que estava por formar um assentamento com uma escola. Ele descreve que em *Tsyapo*, as pessoas viviam dispersas, perto do rio. Parijaro já existia, mas as famílias também viviam dispersas. Após a morte do seu pai, Cesar foi viver em Tinkareni e depois foi a Satipo a trabalho e ficou alguns anos por lá. A respeito da missão, ele conta:

La subversión nos reunió, se llevaron a tres de nuestros profesores, los mataron. Ahi sí no aceptamos, los Mataron. Nos hemos retirado más

---

<sup>84</sup> Cf. anexo 1.

adentro. Estuve con mi familia en Alto Mamiri e Jetariato. Me refugié en el bosque entre 1988 e 1990. Durante ese tiempo no había nada para comer. No andábamos en la noche para que no nos escuchen, sabíamos que los terroristas estaban buscando Asháninkas. Nosotros conseguimos la yuca en Tinkareni. Nos organizábamos en grupos pequeños para ir a recoger yuca para cinco días. No hacíamos mucho masato, no podíamos hacer fiestas. Ya después que pasó ese tiempo, volvimos para repoblar (años 1990, 1991). Yo me presenté a los militares mostrando una bandera blanca. Jaime Peña y otros paisanos fueron a encontrar al padre Mariano que coordinó 40 vuelos para llevar Asháninkas a Kirijeti. Antes de la subversión cada pueblo vivía en grupos: Tsyapo, Tinkareni, Camantavishi, Pamakiari, Saboroshari. En la época de refugiado, los militares abusaban de nosotros, de nuestras mujeres (Entrevista realizada en Centro Cuti, agosto de 2017).

### **A Federação Asháninka do Rio Ene (FARE): novos desafios no contexto da vida em comunidade**

As comunidades nativas do Rio Ene estão localizadas em ambas margens deste rio, cuja extensão insere-se nos limites das jurisdições municipais dos Distrito de Rio Tambo (margem direita), Pangoa e Mazamari (margem esquerda). Estes distritos, por sua vez, se localizam na Província de Satipo, Departamento Junín (MENDEZ CRUZ, 2012, p. 60).

A história mostra como migrações impulsionadas pelos governos de turno criaram conflitos pela terra entre *chooris* e Asháninka nos diferentes vales. Em linhas gerais, desde a colônia, o povo asháninka têm experimentado perdas do seu território e resistido todo tipo de ameaças contra sua autonomia. No governo do presidente Castilla, *chooris* e estrangeiros (italianos e alemães) chegaram na Selva central para ocupar as “terras vazias” e serem os embaixados do progresso do país. A guisa de exemplo, a finais de 1980 a Fazenda do senhor Ratteri, localizada no vale do rio Tambo, foi denunciada pela *Asociación Interétnica de la Selva peruana* (AIDSESP) por ter escravizado vários Asháninka. O escândalo chegou a parar nas mãos da Organização Internacional del Trabajo (OIT) (ESPINOSA DE RIVERO e RODRÍGUEZ, 1997, p. 14).

O processo de titulação das comunidades se iniciou ao mesmo tempo em que migrantes andinos chegavam à região, nos últimos anos da década de 1960. Diante deste quadro, surge a primeira organização indígena no Ene: a *Organización Campa Asháninka del Río Ene* (OCARE), sediada na comunidade evangélica de Tsomabeni.

De acordo com Mendes Cruz (2012), o início do processo de reconhecimento e titulação nos rios Ene e Tambo começou em 1979, por meio de um convênio entre o *Centro de Investigación y Promoción Amazónica* (CIPA) e a *Dirección Regional Agraria de Junín* (sediada em Huancayo), com subsídio da *OXFAM International*. A equipe contratada pelo CIPA iniciou os trâmites de titulação pela comunidade de Shimpenchariato, onde o rio Mantaro se encontra com o Apurímac, formando o rio Ene. O trabalho continuou rio acima, em ambas as margens do rio Ene. Dado que algumas comunidades ainda não contavam com o reconhecimento estatal pré-demarcação, a equipe trabalhou no reconhecimento e demarcação de dezenove comunidades no rio Ene, desde Shimpenchariato até *Unión Puerto Asháninka*, que fica no encontro do rio Ene com o Perené (que formam o rio Tambo).

Quando a equipe do CIPA regressou à região (1980), havia cerca de 500 colonos espalhados em distintas partes do rio Ene. A maioria era Ayacucho e Junin. A equipe regressa a Huancayo para articular o processo de retirada dos colonos. Após coordenações, voltam ao Ene e convocam as comunidades locais e as associações dos migrantes andinos. As reuniões contaram com a presença do diretor de reforma agrária e com o padre Mariano Gagnon. Dentre os acordos, destinou-se aos colonos a ocupação da região de Santo Domingo, na margem esquerda do rio Ene, em frente à Cutivireni e Meteni, na margem direita. Assim, com as atas de aprovação dos planos das comunidades nativas localizadas do Alto Ene até Cutivireni, a equipe permaneceu na região para seguir com as assembleias de outras comunidades. Porém, foram expulsos da zona por grupos armados de Sendero Luminoso (MENDES CRUZ, 2012, p. 62-63).

As organizações Asháninka, OCARE e a *Central Asháninka del Río Tambo* (CART) tiveram que paralisar suas atividades durante o conflito armado, retomando-as só depois de 1993. O problema da terra na região é secular (ESPINOSA DE RIVERO & RODRÍGUEZ, 1997) e não cessou quando as forças armadas expulsaram SL das comunidades. Ao contrário, ações governamentais pós-conflito armado, como o *Programa de Apoyo al Repoblamiento* (PAR), criado no governo de Alberto Fujimori, favoreceu a volta de novos contingentes de colonos. O nível de tensão entre Asháninka e não Asháninka foi se intensificando na medida

em que os *chooris* começaram a ser relacionados ou com SL ou com os narcotraficantes<sup>85</sup>.

Entre 1993 e 1994, realizaram-se duas conferências em que participaram lideranças Asháninka de diversas regiões de Selva Central (MENDES CRUZ, 2012). Foi declarado estado de emergência na região em virtude da grave situação das comunidades afetadas pela violência; criou-se a *Comisión de Emergencia Asháninka*, responsável por apoiar as famílias Asháninka no processo de retorno para suas comunidades. Atividades de titulação de comunidades também foram retomadas e, no marco da conservação, deu-se continuidade ao processo de reconhecimento de Áreas Naturais Protegidas.

A guerra civil desatada na Selva Central deixou grandes prejuízos materiais, bem como problemas sociais por solucionar (mortos, desaparecidos, órfãos, viúvas, indígenas cativos, *ronderos* deficientes, famílias desintegradas e, sobretudo, pobreza). Graves desequilíbrios sociais pré-existentes na região por conta do abandono governamental e o centralismo nacional foram agudizados pela violência. Em 1995, uma comissão de *La Coordinadora Nacional de Derechos Humanos* visitou a região (CVR, 2003) com o propósito de averiguar a situação da população afetada. O relatório, além de confirmar a desapareição de dezenas de comunidades, dava recomendações para a atenção e proteção das famílias. Em 1995, 74% da população do rio Tambo sofria de desnutrição crônica e o índice de mortalidade infantil era superior a 100 por cada 1.000 nascidos. A mortalidade materna pós-parto, bem como a tuberculose e a malária, eram muito altas (VCR, 2003, p. 14-15).

No início do ano 2000, foi realizado um convênio envolvendo ONGs peruanas não indígenas (CEDIA, *Asociación para la Conservación del Patrimonio de Cutivireni*–ACPC, IBP), uma ONG internacional (*Conservation International*–CI). Organizações indígenas filiadas a AIDSESP e a CONAP participaram do evento. No processo de oficinas informativas e consultas às comunidades dos rios Ene e Tambo, ficou acordada a criação da *Reserva Comunal Asháninka* (RCA) e o

---

<sup>85</sup> O relatório do perfil técnico da Reserva Comunal Asháninka (2004) aponta a migração, a extração de madeira, as estradas e o narcotráfico como as principais ameaças à RCA. O narcotráfico, além de propiciar a deflorestação da mata em favor do cultivo de folhas de coca, atenta contra o meio ambiente já que os produtos químicos, plásticos e matéria sintético usados na produção de cocaína são despejados nos rios e riachos. Por outra parte, o narcotráfico gera corrupção, envolvendo funcionários públicos, autoridades e a população local. A comunidade de Cutivireni, e todas aquelas que possuem pista de pouso, estão sob ameaça constante da presença dos narcotraficantes que solicitam o uso das pistas de pouso em troca de pagamentos.

*Parque Nacional Otishi* (PNO) e ampliações e titulações que tinham ficado pendentes (MENDES CRUZ, 2012, p. 69-70).

Em 2010 surgiram novas ameaças à autonomia territorial. Além dos velhos conflitos decorrentes do avanço da colonização, o povo asháninka teve de encarar ameaças atreladas a interesses de empresários nacionais e internacionais. Os últimos anos foram marcados pelo avanço intensivo da extração madeireira, da entrega de concessões de lotes petrolíferos e de centrais hidrelétricas sobrepostas às terras indígenas dos rios Ene e Tambo, apesar de que existe uma legislação política que reconhece a autonomia política e territorial dos povos indígenas.

Os Asháninka se adaptaram à nova conjuntura política. Fizeram sua *Lei de Comunidades Nativas* para garantir seu território. Lembremos que o reconhecimento estatal de um território requer, primeiro, a existência de um povo indígena agrupado em uma comunidade e, depois, a existência de uma organização indígena reconhecida no registro público. Eles criaram estratégias políticas para defender suas terras dos colonos e combater as sequelas da violência social (comunidades abandonadas e um número grande de deslocados, de vítimas e desaparecidos). A *Central Asháninka del Rio Ene* (CARE) nasceu em 1993, durante os últimos anos do conflito armado. Se inicialmente o objetivo foi salvar vidas e recuperar a tranquilidade, a partir de 1995, a CARE começou a consolidar-se como organização indígena a nível local e regional. Em 2010, paralisou a construção das hidrelétricas de Pakitsapanko e Tambo 40, através de alianças com organizações não governamentais indígenas e não indígenas.

A situação de conflito permanente nesta região propiciou novos arranjos territoriais (viver em comunidade) e demandou das organizações indígenas, lideranças capazes de se inserirem na luta política pelo controle e defesa do território. A CARE teve de fazer frente a uma política capitalista ancorada em projetos de infraestrutura e pressão sobre os recursos naturais. Este novo cenário exigia algumas mudanças a serem feitas. Em 2005, durante uma assembleia da CARE, além de tratar o tema da legalização da organização nos registros públicos, foram feitas algumas reformulações no estatuto: a organização representaria os interesses das comunidades e não seria apenas uma cópia dos modelos de estatuto das organizações andinas. Outro acordo tomado dizia respeito à retirada dos colonos do âmbito da representação da organização. A parceria entre a CARE e a ONG *Rain Forest Foundation* ampliou a área de atuação da organização. Uma nova fase em que profissionais especializados foram contratados, projetos para acessar fundos foram elaborados, assim como procedimentos de titulação de comunidades,

ações judiciais contra projetos energéticos etc. (MENDES CRUZ, 2012, p. 86-87).

Neste processo de consolidação da legitimidade da CARE se levaram a cabo importantes projetos<sup>86</sup> de consulta a várias comunidades asháninka do Ene: os projetos *Kametsa Asaike* e *Inchatomashi*, realizados nos anos 2008 e 2009, e o diagnóstico *Asháninkas en la RCA y el PNO*, realizado em 2010.

O *Kametsa Asaike* surgiu da necessidade da CARE por identificar uma agenda política de trabalho a favor de suas comunidades de base. A CARE conformou uma equipe de trabalho para conhecer a opinião das famílias acerca do que significa ‘viver bem’ (*Kametsa Asaike*) e como eles gostariam de construir seu futuro. Nesta consulta<sup>87</sup> participaram onze comunidades (Cutivireni, Parijaro, Tinkareni, Cobeja, Potsoteni, Katsingari, Quempiri, Boca Anapate, Boca Tinkabeni, Tsirotiari e Santorontsiato). A maneira de ‘viver bem’ (*Kametsa Asaike*) para um Asháninka consiste em práticas vividas: ‘*vivir seguros y tranquilos en nuestro territorio de siempre*’; ‘*vivir en paz sin sufrir por el terrorismo*’, ‘*vivir sanos con nuestros conocimientos y bien atendidos en la posta*’; ‘*vivir como Ashaninkasanori*’; ‘*vivir comiendo lo que sabemos*’ (CARE, 2011).

De acordo com o documento de trabalho da CARE (2011, p. 12, 14), as práticas cotidianas do *Kametsa Asaiki* remetem ao conhecimento dos antigos e ao “saber fazer” em grupo. Os antigos são considerados pessoas reais/verdadeiras (*Asháninkasanori*) e o cotidiano é vivido imitando o modelo de conduta deles: “saber comportar-se, saber convidar e receber e saber comer e celebrar”. Para viver tranquilo, é importante ter um território amplo e contínuo fonte de medicina e alimentos (mandioca, banana, cogumelos, caracóis etc.) que auxiliam na formação de um *kametsa shirampari* (bom homem) ou uma *kametsa tsinane* (boa mulher).

A tese de Barletti (2011), desenvolvida entre os Asháninka no Baixo Urubamba, sugere que as práticas *Kametsa Asaike* são práticas políticas que desafiam as tentativas de controle sobre a vida deste povo.

---

<sup>86</sup> O *Kametsa Asaike* foi possível graças a um projeto de cooperação desenhado pela CARE e financiado pela fundação *Instituto de Crédito Oficial* (ICO). O diagnóstico *Asháninkas en la RCA y el PNO* se elaborou no marco do programa *Territorio y ANPs* da CARE e foi financiada pela *Rainforest Foundation United Kingdom* (RFUK)

<sup>87</sup> A consulta foi feita em idioma asháninka e em cada comunidade visitada se realizaram oficinas para definir o que é uma boa mulher e um bom homem. Se trabalharam 90 enquetes a respeito da diversidade e abundância de recursos naturais que lhes permitem ‘viver bem’.

O autor oferece uma importante reflexão acerca dos desdobramentos do conflito armado na região do Ucayali e a sociabilidade Asháninka quando argumenta que o conflito armado exigiu dos Asháninka um esforço maior e mais explícito de sociabilidade, daí que o *Kametsa Asaike* é um projeto moral comunitário. Os corpos dos Asháninka que participaram nas filas do PCP-SL são considerados como antigos demônios. Assim, a vida diária é uma busca contínua do “viver bem/em harmonia/tranquilo” e da reconciliação promovida pela refabricação dos corpos antigos demônios. A busca do *Kametsa Asaiki*, segundo Barletti (2014, p. 5) remete a um processo relacional, um conhecimento que cria humanidade.

### **Viver separado, viver em comunidade e a filosofia do *Kametsa Asaike***

Até meados da década de 1940, o padrão de assentamento asháninka era disperso. Esse padrão se tornou um mecanismo de defesa contra as reiteradas incursões escravistas comandadas por patrões caucheiros que atuavam no Alto Ucayali. Para Rojas Zolezzi, a chegada dos franciscanos na década de 1950, o estabelecimento da missão San Jose de Cutivireni e da missão adventista em Anapate contribuíram para uma parcial sedentarização dos Asháninka ao redor destas missões<sup>88</sup>. A chegada dos religiosos, acompanhada da tendência ao agrupamento de famílias ao redor das mesmas, modificou a organização social e política. Os missionários tornaram-se intermediários entre a população indígena, os patrões caucheiros e os colonos andinos que estavam chegando na região (ROJAS ZOLEZZI 2008, *apud* MENDES CRUZ, 2012, p. 60-61).

Os Ashéninka do Gran Pajonal vivem dispersos (HVALKOF e VEBER, 2005). O assentamento local está formado por duas a cinco famílias e cada uma é uma unidade autônoma. Este padrão disperso evidencia a adaptação dos Ashéninka às condições ecológicas de uma área interfluvial. Killick (2005, p.1) que trabalhou entre os Ashéninka do Ucayali fala na preferência por viver separado, baseado na preocupação com o ‘viver bem’. Os Ashéninka acreditam que viver em proximidade com outros leva inevitavelmente a problemas<sup>89</sup>, desacordos, até mesmo violência, ciúmes. Segundo Viana (2013, p. 74) esta preferência pela dispersão pode ser entendida como uma forma de atualização, na organização social, do seu desejo por liberdade e autonomia.

---

<sup>88</sup> Posteriormente seriam instaladas missões em Quempiri, Potsoteni e Quiteni.

<sup>89</sup> Porém, esta ideia se complementa com seu desejo de entrar em relação com os outros. O argumento de Killick é que ambas ideias aparentemente contraditórias estão inter-relacionadas. E esta dinâmica foi o que lhes facilitou se reinventarem no tempo.

Contrastando com este tipo de padrão, outros Asháninka vivem em comunidades nativas, como Cutivireni. Barletti (2011) e Pimenta (2007) apresentam os fatores que motivaram os Asháninka a deixarem os assentamentos dispersos para viverem em comunidade. A reorganização social e a representação política indígena seguem um movimento parecido tanto no Peru quanto no Brasil. Segundo Pimenta (2007, p. 5-6) os Asháninka do rio Amônia viviam dispersos à beira do rio, ligados a três grandes *nampitsi* (grupos locais) dirigidos por três líderes importantes, mas com a homologação da T.I, em 1992, a maioria se concentrou numa comunidade, sob a liderança de um chefe. A comunidade é chamada de *Apiwtxa* (todos juntos). Este novo padrão permitiu o controle da invasão do território por parte de madeireiros e posseiros, a criação de uma escola e a organização de uma cooperativa para venda de artesanato. Barletti (2011), por sua vez, enfatiza que a necessidade dos Asháninka do Urubamba por “viver juntos” foi motivada pelos seguintes fatores: a necessidade de ter uma escola onde seus filhos pudessem estudar, o acesso à atenção médica, fazer plantações maiores e, sobretudo, a segurança que sentem ao pertencerem a uma organização indígena, uma arma política frente às ameaças de empresas privadas, madeireiros ilegais ou narcoterroristas.

### **Cutivireni: padrão de assentamento e vínculos com o território**

A comunidade de Cutivireni tem doze anexos que estão dentro do padrão comunal. Trata-se de assentamentos dispersos e reconhecidos como parte da comunidade principal. Atualmente, Cutivireni é uma das comunidades base da *Federación Asháninka del Rio Ene* (FARE), criada em 2008<sup>90</sup>. Os Asháninka dos assentamentos das partes altas são chamados de *Kanojasati* enquanto aqueles que habitam as partes baixas são conhecidos como *Enesati*. O sufixo *-sati* indica “habitante de” em ambos termos.

O diagnóstico da CARE “*Asháninkas en la RCA y el PNO*” (2011) surgiu como uma resposta aos vazios legais<sup>91</sup> a respeito dos *Pueblos*

---

<sup>90</sup> Retomarei alguns pontos sobre a conformação e atuação da FARE mais adiante.

<sup>91</sup> A CARE critica a Lei 287631 ‘*Protección de los Pueblos en aislamiento voluntario o contacto inicial*’, criada em 2006, por não ter incluído as contribuições elaboradas pela *Comisión Multisectorial de Comunidade Nativas* em 2001 e observa com desconfiança os mecanismos de proteção da Lei 287631 em relação às reservas territoriais. De acordo com o pronunciamento da CARE, o tema das comunidades indígenas em isolamento voluntário e contato inicial na região do Rio Ene deveria ser abordado pensando, primeiramente, nos direitos e necessidades do coletivo antes de definir conceitos e criar decretos legislativos descontextualizados. Sobretudo depois

*Indígenas en Aislamiento Voluntario* nas áreas naturais protegidas e forma parte da agenda política da organização consciente da vulnerabilidade das famílias frente as atividades extrativas. É importante aclarar que em Cutivireni, muitas famílias permanecem vivendo fora dos anexos, mas se deslocam constantemente dentro de um território mais amplo, com relações de parentesco e troca com as famílias que vivem nos anexos. A área que hoje forma parte das áreas naturais protegidas é o território de muitas famílias que habitam ali há gerações e de outras conseguiram escapar das correrias e de Sendero Luminoso.

Para conhecer de perto a situação de algumas famílias que habitam as áreas protegidas, a CARE realizou visitas a várias comunidades do rio Ene: Camantavishi, Cutivireni, Parijaro, Quiteni e Meteni. A informação recolhida foi obtida de forma indireta, quer dizer das comunidades que mantem contato frequente com os *Kanojasati*. A seguir descrevo brevemente as duas primeiras visitas às partes altas, Manitiari e Tankuari.

### **Manitiari**

Manitiari é o lugar do *shinkisanori* ‘milho verdadeiro’ que os Asháninka fazem questão de diferenciá-lo do milho dos comerciantes. É lugar de passagem obrigatória para quem se dirige a Parijaro, anexo que fica a oito horas caminhando desde Centro Cuti. Para chegar, devem-se atravessar igarapés, roças, se sobe e desce colinas. A longa e acumulada experiência dos Asháninka em relação ao relevo do seu território faz parecer que eles se deslizassem entre as várias trilhas, refeitas quase diariamente com o pisar. Homens e mulheres são muito rápidos. Eles costumam falar em *aneante* ‘passar’, ou seja, deslocar-se pela floresta é, antes de mais nada, um deleite<sup>92</sup>.

A primeira vez que visitei Manitiari estive acompanhando a equipe técnica da ONG *Coolearth* cujo escritório fica em Matibaike. Antes de

---

que o ex-presidente García aprovasse numerosos projetos em favor de empresas estrangeiras para a exploração de recursos naturais na selva sem ter consultado previamente às comunidades locais.

<sup>92</sup> É comum ver as crianças de sexo masculino irem para roça carregando seus estilingues e, ao longo do caminho, brincarem com eles ao atirarem pequenas pedras em direção das árvores para caçar alguma ave de pequeno porte. Os adultos que viajam longas distâncias levam na maioria de vezes uma espingarda com cartuchos e, enquanto caminham pela mata olham no chão as pegadas de animas e vão tentando sorte para matar alguma ave. As mulheres acompanham seus esposos carregando suas bolsas, tsaratos. Quase sempre carregam um machado com elas, seja para abrir caminho na floresta ou para se proteger das marankes ‘serpentes’.

sairmos de Matibaíke, o coordenador sugeriu que pernoitássemos em Manitiari e continuássemos a jornada a Parijaro<sup>93</sup> no dia seguinte.

Três horas e meia depois, chegamos em Manitiari. Deixamos nossas mochilas e petrechos no chão da casa principal. Fomos recebidos com *piarentsi* pelo Máximo, líder da família extensa que habita o anexo. A esposa dele apareceu um tempo depois trazendo milho torrado e mais uma cuia com *piarentsi* para mim.

Em 2015 Manitiari tinha sete famílias (oito crianças). O baixo número de crianças não era a quantidade suficiente para construir uma escola e caso alguém precisar de atenção médica tinha de descer até Tinkareni ver o promotor de saúde. Se o problema for grave tinha de ir ao posto de saúde em Centro Cuti.

Em relação à agricultura, o milho e a mandioca compõem a base principal da dieta. No entanto, as famílias complementam sua

---

<sup>93</sup> A primeira e única vez que visitei Parijaro foi logo no início do meu campo. Sem saber os pormenores das tensões políticas entre a CARE e a FARE, cheguei em Parijaro acompanhando à equipe da ONG *Cool Earth* encarregada da produção do café (um engenheiro chefe do projeto, um técnico asháninka de Perené e dois promotores asháninka que moram em Cuti). Como é comum durante as visitas aos anexos, no dia seguinte a nossa chegada, a equipe chamou para uma reunião no local comunal que fica do lado do campo de futebol. Entre os presentes estavam algumas autoridades, incluindo o chefe do *comité de rondas*, e os pais de família que já trabalhavam o tema do café. Depois do relatório das atividades programadas para esse dia, o engenheiro me apresentou como parte da equipe técnica da FARE e explicou que minha presença se devia à elaboração de um diagnóstico social dos anexos para futuros projetos executados pela FARE através da prefeitura de rio Tambo. Depois de finalizada a reunião, os engenheiros acompanharam os pais de família até às roças deles para avaliar os viveiros de mudas de café e o estado das plantações. Na tarde, enquanto a equipe visitava algumas casas e bebiam *piarentsi*, eu aproveitava para conversar brevemente com algumas autoridades de Parijaro. Fui visitar a única escola de educação infantil e conversei com a professora sobre seu trabalho e as dificuldades que passam devido à distância. A *Cool Earth* tinha desenhado uma enquete com perguntas específicas. Eu devia entrevistar às principais autoridades e preencher os campos da enquete impressa. Foi durante as entrevistas às autoridades que ficou evidente a tensão entre as duas organizações que atuam na região, a CARE e a FARE. Algumas autoridades se negaram a conversar comigo, argumentando que a FARE não os representava e questionavam por que o seu presidente não visitava pessoalmente Parijaro. Aí soube que Parijaro figurava como comunidade base da CARE, mas que algumas autoridades queriam que seja base da FARE. Os que estavam a favor da mudança, argumentavam que a CARE não incluía a todas as comunidades do Ene nos projetos de desenvolvimento e prova disso aconteceu em 2014, ano em que sua presidente Ruth Buendía ganhou um prêmio internacional que incluiu uma grande quantidade de dinheiro. Eles questionavam por que esse dinheiro não tinha beneficiado Cutivireni, Parijaro, por exemplo.

alimentação com o que encontram na mata do território. Lorenzo, o genro do Máximo me contou: « Aqui temos muitos animais<sup>94</sup> para caçar, mas não temos escopeta. Sempre que compramos cartucho dos comerciantes de Matibaike vamos pedir emprestado a escopeta de nossos parentes que moram aqui perto, a quinze minutos. Se não tiver cartucho usamos nossas flechas».

Os promotores Asháninka que nos acompanhavam levaram vários cartuchos porque sabiam que em Manitari as chances de matar algum animal eram grandes. E foi assim. Na tarde entregaram três cartuchos para o filho do Máximo apelidado de *kovintsari* (caçador). À noite, quando já estávamos dormindo, ouvi o caçador dizer para o coordenador que dormia no seu mosquitoeiro perto do meu: “*Ani, ani, jero ibatsa*” (cunhado, trouxe carne). No dia seguinte, nosso café da manhã foi uma sopa de carne do mato acompanhada de mandioca assada.

Na segunda oportunidade em que visitei Manitari, fui acompanhada por Luis, um guia e tradutor de Tinkareni. Havia se passado quase quatro meses desde aquela visita com a equipe da *Cool Earth*. Na minha mochila levei duas fotos impressas que tinha tirado da família do Máximo e também um pouco de medicina que lhes havia prometido. Quando cheguei, encontrei quase todos; Lorenzo e sua esposa tinham ido visitar seus parentes distantes. Máximo e sua esposa nos receberam, a Luis e a mim, com milho torrado e *piarentsi*. Quase no final do dia, fiz uma pequena entrevista com o casal.

O Máximo vivia em Alto Kotibireni, próximo do rio Mayobenti<sup>94</sup>, que forma parte da reserva comunal. Aí conheceu sua esposa. Após a morte do pai do Máximo, o casal trasladou-se para Manitari. Hoje, eles têm parentes em vários lugares: o irmão do Máximo que vive em Patsani e seu primo, Raul, que vive em Jetariato. Máximo relata, com certa nostalgia, que já não visita lugares muito distantes. Ao contrário, são seus parentes que o visitam e levam caracóis para trocar.

Eu pensava que o nome Manitari tinha a ver com *maniti* (onça), mas Máximo me explicou que o lugar já se chamava assim quando ele chegou com sua família. Foram os antigos que lhe deram esse nome. Ele diz que Manitari tem relação com a água da pequena cachoeira que fica a 500 metros.

---

<sup>94</sup> *Sankati* ‘paujil’, *koshiri* ‘mono’, *chipi* ‘mono cabeça de león’, *kenchoori* ‘añuje’, *etini* ‘armadillo’.

Na sua fala, meu interlocutor comenta que ele era um bom caçador quando era mais novo. Ele fala que hoje caça animais no *inchatoshiki*<sup>95</sup> (*monte virgen*) e que os bichos têm pai (não dono): “*Chiora iriri, anchari, tinkamitiriri. Irita virishi, ineyetitini peerani, te niyotero okamee inchatoshi ‘tienen su jefe, tienen su papá. Son grandes, los que mandan. Es virishi, antiguamente lo conocían. Yo no sé nada de este monte virgen’*”.



Imagem 14. A família do Máximo. Foto R.B (Manitiari, outubro, 2015).

Porém, existe uma interdição alimentar com a ave chamada *aroni*: «*te iroyeterari kamari abakiari kamariteme, ari inkarajake patire, inkarajake ankamake, inkarajake patire kamake ‘No se come porque es diablo. Si lo comemos nos puede fracturar y nos podemos morir. Es diablo’*». No momento da minha estadia em Cuti, Manitiari estava considerada dentro de um projeto para a instalação de um rádio, instrumento de comunicação muito valorizado pelos distintos anexos. Quanto às atividades econômicas, soube que desde 2014 os homens são beneficiários do programa *ayómpari* financiado pela *Coolearth* para a

<sup>95</sup> A língua asháninka distingue três termos: *inchato* ‘árvore’, *inchatomashi* ‘bosque’ e *inchatoshi* ‘floresta virgem’.

venda de café. Em várias oportunidades vi o Lorenzo e o Edgar, filho do Máximo, indo à feirinha de Matibaike para vender urucum e cacau.

Com os ingressos econômicos compram placas solares, limas, facões, machados, panelas de alumínio, sal, entre outros. Lima, facões e machados são utensílios muito almejados que melhoram o rendimento de suas atividades cotidianas. Eles não compram rede de pescar porque a cachoeira que fica perto não tem peixes grandes. Se quiserem comer peixe, vão a Tsyapo na temporada de verão porque no inverno os igarapés e os rios principais crescem e eles não podem atravessá-los. A partir de novembro, quando começam as chuvas, eles já não descem a Cuti, ficam em casa, trabalhando a roça, caçando pelas redondezas.

## **Tankuari**

Tankuari foi o primeiro lugar que visitei em setembro de 2015. Está localizado nas partes altas de Cutivireni, na margem direita do rio Mamiri. Para chegar ao destino é preciso caminhar sete horas e meia desde Matibaike. O trajeto de ida apresenta inúmeras colinas, com declividade baixa, média e alta.

Na atualidade, as famílias que vivem agrupadas em Tankuari estão registradas no *padrón comunal* de Cutivireni, e alguns deles assumem cargos políticos como chefe do anexo e representante do *ayómpari* para trabalhar o tema de do café. As autoridades de Tankuari descem a Centro Cuti para participar das assembleias comunais ou fazer trâmites burocráticos. Alguns *comuneros* têm D.N.I, assinam as atas das reuniões com caneta; outros apenas colocam sua digital. Em junho de 2016, junto com um tradutor guia e sua esposa, dirigi-me para Jetariato, na reserva comunal. Saímos de Cobeja, atravessamos o rio Mamiri a pé. Descansamos media hora em Tinkareni. Chegamos em Tankuari seis horas depois.

O guia não conhecia o caminho para Jetariato, por isso a nossa ideia era, primeiro, entrar em contato com alguém de Tankuari para que nos acompanhasse. Alguns Asháninka de Tankuari costumam visitar Jetariato porque têm família lá. Esse é o caso do Oscar e seus dois filhos, Ivan e Jaime.

Em Tankuari, tudo estava em silêncio. Estávamos cansados, deixamos nossas mochilas no chão e esperamos numa das casas. Pouco tempo depois, apareceu um casal que voltava do igarapé que fica a dez minutos. A mulher carregava um atura cheio de garrafas de água. O esposo nos cumprimentou e nos disse que a maioria tinha descido de manhã a Centro Cuti para tramitar ou renovar o D.N.I. Convidaram-nos a ficar na casa deles e os seguimos. E como é costume, nos convidaram

para uma cuia grande de *piarentsi*. Bebemos. Depois tirei uma lata de atum e um pacote de arroz da minha mochila. As duas mulheres e eu preparamos a janta daquela noite. Fomos dormir e no dia seguinte, por volta das 10h30, apareceu Ivan. Falamos com ele sobre a ideia de nos acompanhar à reserva. Ele aceitou e foi preparar suas coisas para a viagem de quatro horas.



Imagem 15. Ivan e seus parentes. Foto R.B (Tankuari, setembro, 2015).

#### 1.4. A pesquisa no rio Ene e seus bastidores asháninka

A minha história com os Asháninka se remonta à graduação em linguística em 2003, na disciplina de sociolinguística, quando minha turma e eu fizemos a nossa primeira visita à Selva Central, especificamente à comunidade *Marankiari* no Bajo Perené para pesquisar a respeito das atitudes linguísticas dos Asháninka em relação à língua materna. A escolha de fazer o trabalho de campo no Bajo Perené obedeceu a sua localização, perto da estrada e de fácil acesso. Essa foi a primeira viagem de muitas.

Antes dessa data, Selva Central, especificamente Sanchirio Palomar (Província de Chanchamayo) era familiar para mim pela história que contavam meus pais. Sanchirio palomar fica numa zona alta, ideal para o cultivo do café. Meu avô tinha hectares de café nesse lugar e meu pai, o irmão mais velho, se ofereceu para cuidar da produção do café. Minha mãe largou do emprego em Huancayo e seguiu meu pai. Eles viveram lá por cinco anos. Até hoje meu pai lembra com nostalgia dessa época farta em que a produção do café era boa e que, inclusive, teve um

compadre asháninka de sobrenome Shawana. O relato toma outra forma quando meu pai lembra como tudo mudou por causa do MRTA que levou o terror a Sanchirio Palomar. Ele contava que o filho do seu melhor amigo, presidente do *comité del agua*, na época, foi assassinado na praça em frente de várias pessoas por homens do MRTA porque se negou a pagar o dinheiro que lhe tinham solicitado. Meus pais se viram obrigados a deixar tudo o que tinham lá e terminaram voltando para Huancayo, lugar onde, anos depois, eu nasci.

Nesse sentido, Selva Central sempre formou parte da minha história familiar. Porém, realizar uma pesquisa antropológica na região do Rio Ene, várias décadas depois, significou me reencontrar com outros lados da história. As comunidades asháninka estão localizadas numa região de difícil acesso onde o principal meio de transporte é o barco, razão pela qual é preciso coordenar com as organizações indígenas para ingresso, bem como organizar toda uma logística. A escolha de trabalhar no Ene se baseou principalmente pelo contato estabelecido em janeiro de 2015 com duas organizações indígenas: a *Federación Ashaninka de Rio Ene (FARE)* e a *Asociación Regional de Pueblos Indígenas de la Selva Central (ARPI)* com sede em Satipo.

A pesquisa de campo se realizou em vários momentos entre 2015 e 2017. O primeiro deslocamento para o vale do Ene teve lugar no início setembro de 2015, mês em que viajaei a Satipo e retomei contato com as lideranças da *FARE e ARPI* — que mediaram minha entrada a campo. Finais de setembro, realizei minha primeira visita a Cutivireni. Cheguei acompanhada pelo professor bilíngue, Nery Pachari, presidente da *Federación de Maestros del Valle del rio Apurimac, Ene y Mantaro (FEDMAVRAEM)*. Na ocasião encontrei o presidente da FARE, Drill Bustamante, em Porto Matibaike numa reunião familiar na casa do seu cunhado Miguel que por sua vez é parte da diretiva da FARE. Drill mora na comunidade de Yoyato que fica a dez minutos de carro de Puerto Villa. Naquela tarde, Nery me apresentou a família do Drill. Este me convidou para falarmos da minha pesquisa na sua casa em Yoyato.

Tendo conhecimento que entre os povos indígenas está presente a ideia que os antropólogos coletam dados, vão embora, defendem suas teses e nunca mais voltar, tomei cuidado para que minha pesquisa não se prestasse a más interpretações. Dois dias depois fui a Yoyato para falar com Drill. Anunciei minhas intenções de trabalhar o tema da pesca na RCA a partir de um enfoque antropológico linguístico. Ele me propôs uma contrapartida, que eu junto com outro antropólogo que também

estava na comunidade preparássemos um primeiro diagnóstico social<sup>96</sup> dos vários anexos com o objetivo de incluir os resultados na agenda política da FARE em relação a outras entidades governamentais. Eu aceitei e me dispus a prestar assessoria no tema da educação bilíngue e em questões burocráticas envolvendo solicitações, redação de documentos, entre outros. Foi com essa contrapartida que os Asháninka se mostraram solícitos com a minha pesquisa.

Os primeiros dias em Cutivireni foram basicamente para conhecer meus principais interlocutores, acompanhá-los para as reuniões da FARE com representantes do Estado. Elaborei um cronograma pessoal para visitar alguns dos *anexos* mais afastados a fim de entrevistar as principais autoridades. Nesse ponto, eu já havia sido colocada como parte da equipe técnica da organização. Para levar a cabo tal diagnóstico me reuni com o outro antropólogo e o engenheiro Nazário, representante da ONG Cool Earth. Ele nos facilitou as enquetes que envolviam diversas perguntas nas áreas de educação, saúde, agricultura e uma parte mais social. Na parte social havia perguntas relacionadas com o viver bem, vantagens e desvantagens da chegada da estrada a Cuti e a opinião dos chefes de cada anexo sobre a gestão da FARE. As primeiras visitas aos *anexos* foram chaves para os desdobramentos da tese, sobretudo no que respeita ao objetivo da pesquisa.

A temporada de chuvas que se inicia em dezembro e vai até fevereiro muda a paisagem e, portanto, a dinâmica dos habitantes de Cutivireni. Aqueles que moram nas partes altas — Parijaro, Tankuari, Manitari, Alto Cobeja e Tarobeni — onde atravessar igarapés e rios é obrigatório, não descem para as partes baixas por causa das chuvas e da forte correnteza nos rios que termina alagando as trilhas que comunicam os *anexos*. Esta situação piorou no início de 2016 devido ao Fenômeno do *El Niño*, provocando alagamentos que prejudicaram o transporte na rodovia principal que une Lima à *Selva Central* por várias semanas. Frente a esta situação, optei por ficar em Lima em janeiro para a pesquisa bibliográfica. Não consegui entrar em Cutivireni em fevereiro por causa

---

<sup>96</sup> Entre outras problemáticas na área de educação, o tema da saúde foi a mais discutida pelas autoridades de vários anexos presentes. A comunidade de Cutivireni apresenta números altos em diversos tipos de doenças (diarreia, conjuntivites, gripe, entre outras comuns). A parte das doenças comuns à zona do VRAEM, como a malária, outras se agravam pela alta taxa de desnutrição nas partes baixas. A carne de caça e a pesca estão sendo cada vez mais escassas, ocasionando anemia em um 80 % da população segundo os dados do posto de saúde. Estes são alguns dos desafios que os anexos de Cutivireni vem enfrentando na atualidade e que interferem no seu ideal de viver bem.

das chuvas e alagamentos. Fiquei em Satipo duas semanas fazendo as traduções de alguns áudios com ajuda de uma interlocutora que conheci no anexo de Saboroshari, na segunda ida a campo. As duas últimas entradas, em 2016, foram mais compridas. Visitei Jetariato, um assentamento Asháninka formado por uma família extensa dentro da Reserva Comunal Asháninka (RCA), e georreferenciei alguns pontos importantes (topônimos) dentro dos anexos que visitei. Em julho de 2017 realizei um campo curto de 20 dias para trabalhar a tradução de narrativas e vídeos das partes altas.

O meu interesse de pesquisa, inicialmente, era conhecer e descrever as atividades e narrativas atreladas à pesca e suas implicações políticas do “bem viver”, a partir da conjuntura atual caracterizada pelo — que eu acreditava — envolvimento direto da população Asháninka na execução dos programas de conservação propostos pelo Estado dentro das áreas naturais da Reserva Comunal (RCA) e o Parque Nacional Otishi (PNO), criados em 2004. Tinha revisado o Plano Maestro da RCA (2012) e visto que existia uma zona de uso onde os Asháninka podiam caçar e pescar com fins de autoconsumo. Interessou-me, sobretudo, que no âmbito das áreas naturais existiam modalidades de projetos integrados de conservação e desenvolvimento em benefício das comunidades vizinhas. Porém, a medida que passavam os dias em Cutivireni esse objetivo inicial mudou porque percebi que não existia nenhum posto de controle<sup>97</sup> da RCA no lugar e, portanto, nenhuma cogestão entre o Estado e a população local.

Resolvi, então, prestar atenção às dinâmicas sociais e políticas que aconteciam entre Cutivireni e seus *anexos*, aproveitando as visitas que fazia como parte de um diagnóstico social que o presidente da FARE tinha me solicitado e deixar para uma segunda entrada — depois de ter um panorama geral — o tema da pesca. O primeiro anexo que visitei foi Tankuari, que fica a cinco horas e meia da comunidade principal.

Numa das casas onde fui convidada para beber *piarentsi* deparei com uma rede de pescar pendurada num dos caibros da casa. Fiquei curiosa como essa rede tinha chegado às alturas e, sobretudo, me perguntava onde eles pescavam se o rio que fica próximo só tem peixes pequenos. Ali, um dos meus interlocutores, Oscar, contou que ele e seu filho iam pescar, tapar um braço do rio Mamiri usando *Inchapari* (*barbasco*) ou *Baakashi* (*huaca*). O rio Mamiri fica duas horas rio abaixo.

---

<sup>97</sup> Vale notar que existe apenas três postos de controle da RCA em três comunidades asháninka: Otica, Quimaropitari e Camantavishi.

Júlio, o dono da rede pendurada, disse que a obteve numa troca com os Asháninka que moram nos *anexos* da parte baixa.

Além do mais, comentaram que na época da seca — de junho a agosto — alguns Asháninka de Tankuari vão visitar seus parentes que moram em Jetariato, um assentamento Asháninka dentro da RCA, e junto com eles descem uma montanha até o rio Mamiri para pescar ou vão procurar *mapoto*<sup>98</sup>, um tipo de caracol grande, numa catarata que fica na reserva comunal. Essa circulação dos *Kanojasati* de Tankuari, entre a RCA e as comunidades da parte baixa, conforma, a meu ver, uma espécie de paisagem vívida e contínua baseada em vínculos de parentesco e troca.

Depois de terminar as visitas para o diagnóstico social, escolhi dois *anexos* próximos ao rio Ene, Saboroshari e Tiboreni, para começar a minha pesquisa. O motivo da minha escolha foi, por um lado, a acessibilidade e, por outro, a questão linguística: na maioria dos anexos que tinha visitado na primeira entrada — Tinkareni, Tankuari, Manitiari, Parijaro, Cobeja, Tarobeni e Saboroshari — percebi que só se falava Asháninka<sup>99</sup> o tempo todo. Soube, então, que precisaria de algum (a) interlocutor (a) para me ajudar com a tradução. As mulheres bilíngues são contadas com os dedos das mãos. Em Saboroshari e Tiboreni, lugares onde permaneci por mais tempo a situação era um pouco diferente. Em Saboroshari encontrei a Teresa Bustamante, irmã do Drill, que era a única mulher, além da professora andina, que falava espanhol porque tinha terminado o ensino médio na escola de Porto Matibaike. Ela se casou com Marcos de Saboroshari e foi morar no anexo dele. Em Tiboreni minha principal interlocutora não falava espanhol. O marido dela, Juan, e uma moça de 17 anos que tinha acabado o ensino médio me auxiliavam com a tradução. A maior parte dos dados asháninka (narrativas, cantos) eram obtidos no final da tarde, entre cuias de *piarentsi*, na maioria de vezes. O trabalho de campo foi, por tanto, basicamente em língua indígena.

Nesta primeira etapa de campo construí boas relações com a família Bustamante, principalmente com o casal formado por Teresa Bustamante e seu esposo Marcos<sup>100</sup>. A família Bustamante mora em Porto

---

<sup>98</sup> *Strophocheilus popelairianus*.

<sup>99</sup> A isto devemos acrescentar o detalhe de que entre os anexos da parte alta e baixa, a língua asháninka também apresenta algumas variedades na pronúncia e no léxico.

<sup>100</sup> Teresa e Marcos foram fundamentais na primeira etapa da pesquisa. As boas relações que desenvolvi tanto em Saboroshari quanto em Tiboreni, se devem a eles. As narrativas e cantos de Saboroshari não poderiam ter sido traduzidos sem a ajuda da Teresa que sempre esteve disposta a colaborar com minhas dúvidas e foi como uma irmã para mim. Quando a Teresa estava ausente, Marcos me ajudava com a tradução nas entrevistas. Na terceira parte da pesquisa, março de 2016, a Teresa começou a

Matibaike (Cutivireni) e é uma das mais influentes do vale do Ene, devido à figura do Cesar Bustamante que teve uma participação importante na época do conflito armado. Além de ser uma liderança importante e ter ocupado, várias vezes, o cargo de presidente de Cutivireni, Cesar Bustamante também trabalha como enfermeiro no posto de saúde de Centro Cuti. O escritório da ONG Cool Earth funciona em um dos quartos da casa do Cesar. Suas filhas são parte da diretiva da associação *Ayómpari* que trabalha a produção de café e cacau nos anexos.

A rede de pesca achada nas alturas me sugeria que por trás dessa atividade muito valorizada entre os Asháninka, existiam outras formas de se relacionar com a paisagem física — o rio —, pois o rio é, antes de tudo, um lugar onde as pessoas de diferentes gerações se relacionam não apenas com humanos, mas também não humanos, e que o conhecimento adquirido vem de experimentar através dos sentidos.

Por último, considero importante trazer à tona as perguntas formuladas no projeto de qualificação, que num primeiro momento tinham como foco estudar a pesca Asháninka apenas na área de uso direto da RCA, ignorando as múltiplas formas de se relacionar com a paisagem. A minha pesquisa foi norteada pelas seguintes interrogações: A figura do parceiro comercial *ayómpari* é hoje central para os Asháninka do Ene? Se sim, quais são suas implicações políticas no nível comunal? Como é incorporada a alteridade nas narrativas? O que faz um pescador se tornar um *Asháninka sanori* (verdadeiro Asháninka)? Qual é a leitura que eles fazem do desenvolvimento sustentável e da conservação de recursos pesqueiros? De que forma isso afeta seu presente e suas expectativas futuras? Que descrições são traçadas entre paisagem e história dentro do contexto pesqueiro? Tais perguntas foram se transformando junto comigo na medida em que eu me relacionava — ouvindo, observando e visitando — com os Asháninka e percebia que o parentesco estava implicado na paisagem social.

### **1.5. Conclusões do capítulo**

O trajeto seguido até aqui sugere uma releitura da história Asháninka a partir da importância da paisagem geográfica e social dos indígenas. Embora a região da Selva Central se destaque pela

---

trabalhar como professora da escola infantil de Tiboreni. Eu a segui e mudei meu campo para Tiboreni. Ela facilitou minha relação com meus anfitriões lá. Eu passei a morar na casa do presidente do Anexo, Juan. E aos poucos eles foram se tornando meus principais interlocutores.

abundância de material historiográfico da época colonial, a história oficial, criada a partir dos inúmeros relatórios dos diferentes personagens que entraram na região (viajantes, exploradores e missionários), prioriza o sentido cronológico e descuida do ponto de vista indígena e de sua relação com a paisagem. Não é à toa falar na diáspora aruaque e que hoje o Asháninka seja a língua com maior vitalidade na Amazônia peruana. A pergunta aqui é: como é possível que após séculos de contato marcados pela violência imposta de fora, os Asháninka continuem em pé de luta, prontos a defender seu território?

Considero que a resposta começaria por percorrer o passado, prestando atenção às diversas práticas que os povos Aruaque compartilham, dentre elas, as redes de comunicação fluvial e terrestre e os intercâmbios. Os Asháninka não devem ser vistos como simples objetos da história acidental. Ao contrário, eles se mostraram sempre como sujeitos movidos por uma forte aspiração à liberdade, dotados de uma capacidade para se adaptar a diversos contextos históricos.

O padrão de assentamento disperso e o gosto pelo intercâmbio comercial foram características do povo Asháninka muito antes da chegada dos espanhóis. As narrativas Asháninka coletadas por Fernández (1987) relacionam a figura do Inca com a aparição dos *wirakocha* “brancos”. Casanto (2004) afirma que o comércio Andes–Amazônia possibilitou que a religião inca, representada pelo sol e a lua, influísse a mitologia Asháninka.

A região do Mantaro, Apurímac, Ene e Alto Mantaro foi um lugar de complexa relação interétnica entre os Asháninka, Machiguenga e Nomatsiguenga. A população indígena das margens dos rios Apurímac, Ene e Perené intercalava relações de hostilidade com intercâmbios estacionais. A arte da navegação dos rios permitiu aos Asháninka estender o controle territorial (FERNANDEZ, 2012).

O território Asháninka sofreu diferentes processos de ocupação e violência imposta pelos colonizadores devido a sua localização geográfica e seus recursos. Na colônia, os missionários fizeram de tudo para controlar *El Cerro de la Sal*. Enquanto para os Aruaque subandino, o *Cerro de la Sal* era um lugar importante pelo valor religioso e porque reunia diferentes povos para o intercâmbio de blocos de sal. Para os missionários era apenas um lugar estratégico para ganhar almas.

A violência imposta pelos colonizadores teve como resposta diversas rebeliões Asháninka. No século XVIII, a revolta de Juan Santos Atahualpa expulsou os espanhóis e fechou a entrada na Selva

Central por mais de cem anos. Entre 1912 e 1914 uma série de revoltas indígenas acabou com Sedel Mayer, colono suíço dedicado ao tráfico de escravos no rio Negro (HVALKOF e VEBER, 2005). Mais recentemente, na década dos 90, os Asháninka dos diversos vales se organizaram para combater os guerrilheiros do PCP-SL e do MRTA. De acordo com Renard-Casevitz (1991: 37-38, *apud* PIMENTA, 2002, p. 92), este último evento mobilizou, num novo contexto político, uma longa história de tradição guerreira contra o invasor branco. O chamado “exército Asháninka” reativou a solidariedade e através das novas formas de organização política, os Asháninka reelaboraram os antigos modelos de confederações guerreiras.

A seguir, explorarei como a paisagem social de Cutivireni é construída pelas relações entre humanos e não humanos. Uma paisagem feita de memórias dos ancestrais que não expiram, mas se reinventam.



*De Pakitsapanko às paisagens e  
suas concepções*



## Capítulo 2. De Pakitsapanko às paisagens e suas concepções



Landscapes are created by people - through their experience and engagement with the world around them. They may be close-grained, worked-up, lived-in places, or they may be distant and half fantasized. In contemporary western societies they involve only the surface of the land. The landscape is never inert, people engage with it, rework it, appropriate and contest it. (Main Johnson & Hunn, 2010).

Este capítulo é composto por três partes. A primeira inicia com uma anedota pessoal a respeito da montanha rochosa *Pakitsapanko*, elemento da paisagem fluvial da região que “fala” e questiona nossa prática visual de perceber a selva como um espaço natural imenso ‘lá fora’ cercado de árvores, animais, supostamente vazio e disponível a ocupação.

Por se tratar de um capítulo voltado para a narrativa asháninka, pontuo brevemente alguns desdobramentos teóricos acerca de narrativa e performance (LANGDON, 1999; BASSO, 1996; UZENDOSKI e CALAPUCHA, 2012) com o fim de mostrar como o enfoque performativo foi ganhando força e se opondo a uma abordagem “descontextualizada”, que ignorava que a narrativa é produto do evento da sua narração num contexto específico. Desse modo, argumento, seguindo Uzendoski e Calapucha (2012, p.2) que as narrativas não são representações estáticas nem podem ser reduzidos a termos linguísticos, mas devem ser vistos dentro de um complexo social e estético que se dá através da experiência, dos sentidos, da música e do conhecimento social e ecológico.

Em seguida apresento alguns autores e foco especialmente nas abordagens Santos-Granero (2004, 2006, 2007) e Mihás (2014) - que se têm debruçado sobre a relação imbricada entre pessoas e a paisagem, frisando a importância da história no /do lugar. O objetivo do capítulo é mostrar que nas várias narrativas que me foram relatadas em campo há para além de uma simples paisagem narrada e estática, múltiplas

paisagens vividas e em movimento. Os fatos narrados nas histórias enfatizam relações primevas de parentesco e nos dão uma pista de como lembrá-las no cotidiano, seja por um tipo de animal específico, árvores, montanhas, lagos ou cavernas.

Para pensar a respeito do movimento na paisagem me desloco inspirada pelas ideias do Richard Chase Smith (2003, 2006) e de Stephen Hugh-Jones (2012) em relação aos mapeamentos participativos que trazem à tona, de um lado, a profundidade temporal e fluidez na paisagem yanésia e, de outro, as relações entre formas verbais e não verbais para melhor nos aproximarmos das ideias nativas de tempo e história. Em sua análise e descrição dos petróglifos do Alto Rio Negro, Stephen Hugh-Jones (2012, p.142) nos aconselha deixar de lado o velho debate conceitual entre “escrita verdadeira” e “escrita não verdadeira” dos povos indígenas e apostar pela paisagem vivida e em movimento (GOW, 1995; INGOLD, 2015). Por último, discorro sobre a centralidade da dimensão prática da paisagem a partir de uma abordagem interdisciplinar entre antropologia, arqueologia, linguística e história.

## **2.1. Partindo de *Pakitsapanko***



Imagem 16. Vista da montanha rochosa Pakitsapanko. Foto: R.B (Rio Ene, outubro 2015)

A forma de transporte mais utilizada para chegar a Cutivireni é a navegação fluvial. A primeira vez que subi o Rio Ene era ainda época de seca, estava muito calor e o sol refletia nas águas que por momentos eram calmas, mas outras formavam curvas sinuosas e correntezas. Ao longo da viagem o barco fazia as respectivas paradas nas aldeias para deixar ou recolher passageiros. Na época, eu não sabia os nomes dessas aldeias,

meus olhos não distinguiam redemoinhos de *palizadas*<sup>101</sup>; só sabia que chegaria ao meu destino — Cutivireni— nas próximas sete horas. Resolvi, então, contemplar o que a paisagem mostrava diante dos meus olhos: céu aberto, árvores com diferentes tons de verde, rochas, penhascos gigantes e um rio que literalmente controlava nossa embarcação. A qualquer momento, se o piloto fizesse um mal cálculo, o barco poderia virar.

Não demorou muito para eu ouvir a conversa entre dois passageiros que estavam sentados logo trás do meu banco. Um deles dizia: «depois da seguinte curva, vamos passar pelo *cañón del diablo*<sup>102</sup>. No inverno este rio cresce e é perigoso passar por ali, muitos redemoinhos, muita *palizada*. Sei de barcos que até afundaram ali não faz muito tempo ». Um professor de Cutivireni que também viajava conosco acrescentou: « É verdade, cresce que dá medo. Nós Asháninka o chamamos *Pakitsapanko* »-. Fiquei pensando na etimologia (*pakitsa* ‘falcão’ e *panko* [tsi] ‘casa’), lembrando minhas aulas de gramática asháninka na graduação. Fiquei em silêncio contemplando a paisagem misteriosa: combinação de floresta, céu aberto, sol de rachar a pele e um rio que parecia nunca acabar. Do nada veio a minha mente a imagem da capa de um livro sobre os Asháninka de Cutivireni que tinha lido por aqueles meses. Lembrava-me dos detalhes da fotografia: um grupo grande de homens vestindo longas túnicas, a grande maioria sentada, segurando seus arcos e flechas; alguns levavam suas coroas enfeitadas com penas coloridas. Atrás deles havia uma casa feita de folhas. Os protagonistas da foto, sentados ou parados, olhavam fixamente para qualquer ponto, menos para o fotógrafo. O livro chama-se “*Guerreros en el paraíso*” do padre Gagnon.

Diante de uma paisagem desconhecida, perguntava-me como seria Cutivireni, onde ficariam os restos da missão franciscana e, sobretudo, como seria recebida pelos meus anfitriões Asháninka. Certamente, o clima era de incerteza. Semanas depois, estava visitando a casa do Seferino, na comunidade de Quempiri. No meio de nossa conversa ele me relatou a história do *Pakitsapanko*:

Havia uma mulher idosa que estava voltando da roça e encontrou um filhote de falcão, pequeno e com muitas penas. Como os idosos gostam de criar esse tipo de aves, a velhinha resolveu ficar com o

<sup>101</sup> Termo regional que remete a troncos, galhos de árvores ou pedaços de madeira que caem nos rios.

<sup>102</sup> Termo local para a montanha rochosa que fica no curso do rio.

filhote. Quando vivia com a mulher, o falcão costumava caçar e levar *paujil*<sup>101</sup>, veado e outros animais para alimentá-la. Porém chegou um momento em que a carne de monte escasseou. O falcão, então, foi para longe e começou a caçar humanos para alimentar a velhinha. Ela terminou comendo carne humana por causa da fome. Um dia o falcão procurou uma caverna no topo de uma montanha — atual *Pakitsapanko* — e levou a mulher junto com ele para morarem lá. Não era mais o criado dela, se tornou seu esposo. O falcão havia-se convertido em pessoa e começou a conviver com ela. Mas, havia um problema. O falcão era canibal e costumava atacar as balsas dos *curacas*<sup>102</sup> Asháninka que desciam rio abaixo. Quando chegavam nesse lado do Rio, o falcão os capturava e os matava para alimentar a sua esposa. Os Asháninka ficaram muito bravos e resolveram preparar uma armadilha contra o falcão. Moldaram uma estátua - usando *greda*<sup>103</sup> - com aparência de uma pessoa e colocaram uma *amatsarentsi* “coroa” sobre a cabeça da estátua porque sabiam que o falcão gostava de atacar principalmente aos *curacas* Asháninka.

Chegou o dia da vingança. Como de costume, o falcão vigiava o rio desde o alto do penhasco. De longe avistou a balsa se aproximando, esperou ela chegar mais perto e desceu voando velozmente para capturar o que parecia ser uma pessoa. Porém, quando tentou captura-lo e leva-lo com ele, as garras do falcão ficaram pressas na estátua de *greda*. Os Asháninka aproveitaram esse momento para dar um fim na ave canibal. Espancaram ele com os remos da balsa até ele morrer. Nesse momento viram as penas da ave caírem nas águas do rio e se transformarem, uma por uma, em diferentes raças de pessoas - serranos, gringos, etc. Por esse motivo, hoje em dia, dizem alguns Asháninka, que gringos e andinos costumam visitar Cutivireni para beberem ayahuasca e conhecerem suas origens.

Além de complexificar a ideia comumente associada à paisagem amazônica como espaço vazio, esta breve narrativa nos leva a pensar em

outras formas em que a paisagem estaria implicada nas pessoas e vice-versa. Como assinala Gow, a partir da sua experiência com os Piro (aruaque) do *Bajo Urubamba*, o vínculo entre pessoas e a terra não pode ser definida apenas pelo significado que elas lhe outorgam, mas também pelo fato das pessoas existirem juntas em um espaço físico. E são estas relações mediadas com espaços particulares as que fazem da Amazônia uma paisagem humana *vivida*<sup>103</sup> (GOW, 1995, p. 44, grifo meu).

Podemos, então, partir da premissa que *Pakitsapanko* não é apenas um topônimo — que quando pronunciado ativa uma cadeia de eventos históricos relacionados a esse lugar específico —, mas que também lembra agencialidade mítica e explica alteridade. O conhecimento dos eventos míticos associados a esta montanha não é uma representação, é um modo de viver, pensar e (re) construir o passado, presente e futuro.

E como toda forma narrativa tem implicações políticas. No caso Asháninka, lugares importantes, como *Pakitsapanko*, e personagens históricos (Santos Atahualpa) que estão entrelaçados na memória da paisagem, têm sido utilizados pelos indígenas para reivindicar seu território e contestar o discurso oficial do governo peruano.

Em 2010, *Pakitsapanko* entrou na agenda política da *Central Asháninka del Rio Ene* (CARE) que se pronunciou publicamente frente a uma ameaça de deslocamento forçado (aproximadamente dez mil pessoas), devido à concessão outorgada a uma empresa privada por parte do Ministério de Minas e Energia do Peru para realizar estudos prévios para a construção de uma hidrelétrica que seria construída onde se localiza *Pakitsapanko*. A concessão obedecia ao (então) recém-assinado “*Acordo entre a República do Peru e a República Federativa do Brasil para o fornecimento de eletricidade para o Peru e exportação de excedentes ao Brasil*”, em 2010. No discurso da presidenta da CARE, Ruth Buendia, chamou atenção a falta de consulta prévia às comunidades Asháninka do rio Ene que seriam afetadas diretamente, e ressaltou o valor cultural e afetivo que tem *Pakitsapanko* para o povo Asháninka.

A minha anedota a respeito de *Pakitsapanko* fala do estranhamento que cada pesquisador pode experimentar perante o discurso nativo e uma paisagem desconhecida<sup>104</sup>. Eu tentei me guiar inicialmente e equivocadamente pelo suposto significado literal do topônimo, porém, percebi aos poucos que assim a minha compreensão da constelação mais

---

<sup>103</sup> As ideias deste autor serão expostas no próximo capítulo.

<sup>104</sup> Como argumenta Basso (1996, p. 99), os sons e as cadências do discurso nativo se encaminham para o recém-chegado com uma força tão vívida e direta quanto virtualmente inevitável.

ampla de fazer sentido da montanha e suas conexões com outras formas de vida era limitada no início. Entendi, assim, que para me aproximar da riqueza poética das práticas dos meus interlocutores devia ir além da linguagem e buscar suas formas de fazer sentido num contexto multidimensional onde palavras e experiências trabalham juntas para inscrever sentidos na paisagem.

### **Linguagem, paisagem e o enfoque performativo**

No que segue apresento algumas questões teóricas que sustentarão os próximos capítulos que, entre outras coisas, descrevem algumas das práticas performativas do povo Asháninka: histórias acerca de lugares significativos que envolvem outros não humanos, adivinhações, seus rituais de cura e seus cantos. Em outras palavras, gêneros de arte verbal. Mas, como trato narrativa e performance nesta tese? Proponho explorar três enfoques teóricos inter-relacionados (LANGDON, 1999; BASSO, 1996; UZENDOSKI e CALAPUCHA, 2012) que me orientaram a pensar nesses dois conceitos.

Na etnografia da fala, a cultura vista como emergente e o enfoque estão no ator social como agente consciente que está produzindo cultura a todo o momento, baseando-se nas experiências passadas para agir no presente. A fala se situa num contexto participativo onde há papéis e formas de falar e agir entre os participantes. A função poética (JAKOBSON, 1960) acentua o modo de expressar a mensagem: o uso da voz e do corpo e outros mecanismos que transformam o momento de narrar num momento dramático e divertido para os participantes (LANGDON, 1999, p. 25). Deste modo, performance é definida como uma atividade universal, comum a todas as culturas que tem diversos gêneros de performance e que valorizam a função poética da fala.

Essa mudança na forma de conceber e analisar as práticas narrativas (enfoque performático) — formas de comunicação contextualizadas cujo significado é emergente — tem influenciado outros trabalhos preocupados com a tradução da arte verbal indígena. Uzendoski e Calapucha (2012) propõem um enfoque diferente para analisar e traduzir a mitologia e a música do povo Napo Runa da Amazônia equatoriana.

As histórias dos Napo Runa mostram uma forma de pensar e ser no mundo difícil de ser compreendida em sua totalidade apenas a partir de palavras, uma vez que se trata de uma pequena parte de um mundo expressivo maior e mais diverso, que inclui outras subjetividades, como as plantas, animais e a paisagem. Estas formas particulares de ser e pensar contestam as hipóteses comunicativas ocidentais baseadas na distinção

oralidade–alfabetização, segundo a qual as línguas orais seriam prévias e inferiores à escrita.

Uzendoski e Calapucha argumentam que as práticas performativas deste povo só podem ser entendidas no contexto de um conjunto multidimensional e complexo, inseparável da presença vocal e textual da floresta, rios e outros seres que delineiam uma paisagem inscrita de comunidade, memória e poder (UZENDOSKI e CALAPUCHA, 2012, p. 9). Nesse sentido, eles se posicionam teoricamente dentro do campo da etnopoética — um enfoque interdisciplinar que analisa as narrativas, música e outras formas poéticas de expressão oral em um contexto maior, articulando a vida individual com a história local e a paisagem.

Etnopoética, nos termos de Friedrich (2006), incluiria poesia etnográfica que está inspirada pela beleza histórica e cultural de pessoas e lugares distantes. Vale a pena sublinhar que este enfoque enfatiza o poder e as capacidades expressivas do corpo humano. Daí que a narrativa quíchua amazônica é pensada como uma poesia somática, uma etnopoética do corpo<sup>105</sup> e sua expressividade no mundo. Esta tese adota a definição de narrativa proposta por Uzendoski e Calapucha:

Um conjunto estético e social complexo que é constituído através da experiência, os sentidos (visão, audição), imagens, música e conhecimento social e ecológico implícito, assim como as palavras [...] a narrativa abarca diversos gêneros e performances musicais e rituais, assim como discursos nativos sobre o presente, passado e futuro (UZENDOSKI e CALAPUCHA, 2012, p. 2, trad. R.B).

Basso (1996), em seu estudo sobre as conexões entre práticas verbais apache e a paisagem de Cibecue através dos topônimos nativos, argumenta que para um Apache todas as estórias são ancoradas espacialmente e os nomes de lugares têm poder no sentido que evocam imagens detalhadas do lugar, situando as mentes dos falantes no tempo e

---

<sup>105</sup> É preciso aclarar que nesta abordagem se fala reiteradamente em poesia incorporada em oposição a poesia ocidental. Porém adotar esta ideia sem antes problematizá-la geraria limitações principalmente por que o incorporado é limitado em algum sentido. É importante tomá-lo como ponto de partida e pensar no excorporado. Forma de pensar o sensorio como algo ligado a uma paisagem viva. Pensando que há outras formas de pensar a corporalidade. Voltarei a este ponto no capítulo 4.

no espaço histórico. Não é à toa que os Apaches afirmam que a grande maioria de nomes de lugares usados nas interações foram criados pelos ancestrais. Ou seja, que a sabedoria ancestral está assentada em lugares.

A prática de “falar com nomes” revela a força expressiva do discurso nativo. Um enunciado como “*Tséé Hadigaiyé yú 'ágodzaa*” (aconteceu na linha de rochas brancas se estende para cima e para fora, neste mesmo lugar) realiza diversas funções sociais:

(1) produz uma imagem mental de uma localização geográfica específica; (2) evoca textos anteriores (contos históricos e sagas); (3) afirma o valor e a validade dos preceitos morais tradicionais (conhecimento ancestral); (4) exhibe atenção tátil e cortês a aspectos de face positiva e negativa; (5) transmite sentimentos de interesse caritativo e apoio pessoal; (6) oferece conselhos práticos para lidar com circunstâncias pessoais perturbadoras (aplicar conhecimento ancestral); (7) transforma pensamentos angustiantes causados por uma preocupação excessiva em mais agradáveis marcados pelo otimismo e a esperança; e (8) cura espíritos feridos (BASSO, 1996: p. 121 trad. R.B).

As interações linguísticas, por sua vez, são vistas como “cooperações voluntárias” em que todos os participantes mostram sua relação recíproca com a paisagem. Nas palavras de Basso (1996, p. 122), trata-se de um relacionamento em que os indivíduos penetram na paisagem, incorporando seus significados em sua própria experiência. Pessoas e paisagem são praticamente uma só.

Voltando à anedota sobre *Pakitsapanko*, podemos dizer que seu sentido vai além da superfície do discurso. *Pakitsapanko* evoca história, sabedoria ancestral que foi apreendida e internalizada através da experiência de habitar o vale, de ver, ouvir e falar acerca dos acontecimentos míticos. As histórias evocadas pela montanha, seguindo Basso, (per) seguem os Asháninka, lembrando-lhes seu passado mítico e sua capacidade de resistência como coletivo social.

### **Memória oral e profundidade temporal na paisagem**

Diversos autores têm se debruçado sobre as relações imbricadas entre pessoas, seu ambiente e suas práticas de habitá-lo. Porém, entender como um povo indígena específico concebe sua agência no tempo e no espaço geográfico não é tarefa fácil e sempre será um exercício inacabado, já que estamos lidando, teoricamente, com vínculos criados

como resultado da ação humana e não humana — espíritos protetores, espectros, animais — na paisagem. Chase Smith (1992) sugere que as similitudes e particularidades da América Latina indígena são resultado da história, do lugar e do contexto da sua vida cotidiana. Ou seja, chama nossa atenção para a história e o lugar como duas chaves para entendermos os diferentes modos através dos quais os indígenas se relacionam com um espaço particular.

Nessa linha de pensamento, o termo paisagem tem sido vista de várias maneiras. Como forma de narrativa: escrita topográfica (SANTOS-GRANERO, 2004; ANDRELLO, 2005; HUGH-JONES, 2012; MIHAS, 2014), entidade geográfica (ROMANI, 2005) e *lienzo*<sup>106</sup> (CHASE SMITH, 2003, 2006) sobre o qual os povos organizam e expressam sua história coletiva revivendo e reafirmando<sup>107</sup> suas relações primevas. A profundidade vivencial e temporal da paisagem, seguindo Chase Smith (2006, p. 23), se origina da memória oral com referências a lugares significativos como rochas, colinas, rios, cachoeiras, petróglifos, eventos e nomes de ancestrais imortalizados em canções, narrativas e rituais.

A finalidade do exercício<sup>108</sup> que segue é mostrar como as narrativas asháninka, além de falar do começo da humanidade e de modelos prototípicos que seguem sendo atualizados pelos Asháninka, contém elementos particulares de tempo-espço, alteridade que refutam alguns pressupostos teóricos, fazendo-nos repensar o conceito de paisagem nativa vista “apenas” como narrativa. Para tal, analisarei três versões míticas em língua nativa acerca do demiurgo *Abireri* e seu neto *Kiri* ‘pupunha’ que me foram relatadas em campo, e me debruçarei sobre alguns termos nativos que remetem a uma paisagem nomeada, transformada e vivida.

---

<sup>106</sup> Termo em espanhol que remete a uma tela ou lona.

<sup>107</sup> Todos os povos da Amazônia têm experimentado uma história similar de invasão e colonização de seus territórios. Frente a essa história de dominação que começou há cinco séculos e que continua no presente, a resposta dos indígenas foi de resistência e autoafirmação como povos que tem uma língua particular e que habitam um território reconhecido como seu. Porém, esta afirmação como povos originários não é feita em nossos termos de propriedade, mas em termos de relação íntima com seu entorno. Isto encontra eco na afirmação de Chirif et al: “Os povos indígenas e seus territórios se pertencem. São inseparáveis. Essa é uma verdade submergida durante séculos por uma história colonial negada [...]” (1991, p.7, trad. R.B).

<sup>108</sup> Como em todo exercício inacabado, lacunas e interrogantes serão retomadas por futuras pesquisas.

Antes de incursionar na paisagem cosmológica asháninka<sup>109</sup>, abro um parêntesis para contextualizar como foi pensada e abordada a relação entre paisagem, memória coletiva e consciência histórica em alguns povos aruaque de Selva Central (SANTOS-GRANERO, 2004, 2006, 2007; CHASE SMITH, 2006) e, para enriquecer o panorama, farei algumas referências aos Tariano (aruaque) e Tukano, povos situados na terra indígena Alto Rio Negro às margens do médio rio Uaupés que, assim como os Yanasha<sup>110</sup>, participaram conjuntamente com outros pesquisadores não indígenas nas atividades de mapeamento em seus territórios ancestrais.

O uso de cartas-imagem e mapas-base (com hidrografia e toponímia de lugares importantes) mostra outras conexões entre paisagem e narrativa coletiva *in situ* em que os indígenas se movimentam pelo seu território, vendo e ouvindo os mais antigos contarem com detalhes histórias da criação e transformação do mundo e narrativas de deslocamento conectando lugares antes não pensados. Contudo, será importante diferenciar quais contextos políticos atuam como pano de fundo para as parcerias entre indígenas e não indígenas, em que a memória coletiva junto com a iconografia ou toponímia local se transformam em uma ferramenta importante para registrar histórias e movimentos.

### 2.2.1 Temporalidade, agência mítica e paisagens narradas aruaque

Tomo como ponto de partida os pressupostos do Santos-Granero (2007) para me aproximar das formas nativas yanasha de fazer e desfazer história e lugar e ver até que ponto suas formulações teóricas — para o

---

<sup>109</sup> Em relação à cosmologia asháninka há uma grande profusão de trabalhos publicados. Não é a minha intenção abarcar todo este vasto material, mas sim mostrar algumas das possíveis conexões entre mitologia, agência e paisagem como experiência vivida. A minha referência principal será o trabalho pioneiro de Weiss (1975; 2005) que trabalhou com interlocutores asháninka do rio Tambo e, em alguns momentos, recorrerei a outras referências (SANTOS-GRANERO, 2006; ZOLEZZI, 2006; ROMANI, 2005; MIHAS, 2014). O que não exclui a possibilidade de que haja outros aspectos pertinentes que não foram tratados neste capítulo.

<sup>110</sup> Os Yanasha, também conhecidos como Amuesha, habitam a Amazônia andina, zona de transição entre o altiplano andino e o mundo amazônico (Selva Central). Seu território atual abarca as províncias de Oxapampa, Chanchamayo e a zona do Palcazu e suas cabeceiras. Este povo pertence à família linguística aruaque e, pela proximidade geográfica, compartilha várias referências culturais e históricas com seus vizinhos Asháninka (SANTOS-GRANERO & BARCLAY, 1995).

conjunto aruaque de Selva Central — podem render para pensar tempo e espaço entre os Asháninka de Cutivireni com quem convivi.

Os Yanesha têm uma noção de tempo altamente estruturada, dividida em uma sequência linear de eventos e expressões temporais na língua. Porém, isso não quer dizer que eles joguem fora a ideia de transformação. Seus eventos míticos estão agrupados em três eras: as duas primeiras — consideradas como ciclos eternos — narram a criação do mundo também por transformação. Uma “era de ouro yanesha” (SANTOS-GRANERO, 2007, p. 48) em que as divindades, plantas, animais e pessoas eram imortais. A subida do sol e da lua para o céu deu lugar à terceira era, os tempos atuais. Quer dizer que o tempo presente se inicia com a perda da imortalidade e a introdução das diferenças. A terra e seus habitantes adquirem a forma atual: animais, plantas e coisas perdem sua forma humana e as divindades abandonam a terra, escondendo-se em lagoas e montanhas, mas não muito longe das suas criaturas humanas, os Yanesha, com quem compartilham suas vidas.

O presente tem tempo e história, mas é visto como uma sucessão de misérias, doenças, morte, iniquidade, alteridade e esquecimento. Fato que intensifica as expectativas messiânicas de uma última era, em que a imortalidade será restaurada pela ação de um enviado das divindades. Porém, o fim desta era será acompanhado de cataclismos e terremotos.

Santos-Granero retoma e desenvolve as ideias de Dehove (1993), Hill (1988) e Whitten (1988) e argumenta que os Yanesha, assim como os outros povos ameríndios, têm uma consciência histórica que se nutre de dois lados: uma luta contra o esquecimento e a procura pela salvação. Mas ambos os lados se complementam: não há lembrança do passado que não esteja ligada à esperança da imortalidade (SANTOS-GRANERO, 2007, p. 51).

Santos-Granero enfatiza que a luta contra esquecer o passado diz respeito à consciência étnica e identidade. Os mitos yanesha sobre outros — os Pano canibais, os Incas autoritários ou os brancos — seriam prova dessa consciência histórica. Porém, assim como os Yanesha lembram (nos mitos, nos rituais, nas canções, na *escrita topográfica*), eles omitem também certos eventos nas suas narrativas sobre os Pano canibais. Omitem, por exemplo, detalhes sobre a captura e rapto de mulheres e crianças. A constante eliminação de qualquer referência que possa implicar que outros sejam superiores a eles, seja em termos culturais, tecnológicos ou políticos, não significa que este povo negue a história ou tempo. O que os Yanesha contestam é tanto a hierarquia quanto as inequidades na sua história e lutam contra as devastações do presente

levando uma vida de devoção destinada a despertar a compaixão das divindades que ascenderam ao céu.

Em “*Escribiendo la historia en el paisaje: espacio, mitología y ritual entre la gente Yanasha*”, Santos-Granero (2004) se debruça sobre a prática yanasha de inscrever sua história na paisagem. Este povo o faria por meio de petroglifos ou referências constantes a localizações geográficas, tanto nos mitos de criação como nas narrativas de deslocamento. Para este autor, os Yanasha “leriam” as marcas da paisagem enquanto se movimentam pelo território.

Essa publicação teve como interlocutores teóricos Hill (1993); Gelb (1974) e Rappaport (1989), que já haviam evidenciado a importância da paisagem como meio de conservar e transmitir memória histórica em distintas sociedades. O autor usará a noção de “escrita topográfica” para se referir a esses vários modos de marcar história na paisagem yanasha, deixando claro, no entanto, que a escrita topográfica não deve ser entendida como uma forma verdadeira de escrita no sentido definido por Goody (1993, p.17 *apud* HUGH-JONES, 2012), como uma ligação sistemática entre som e signo que permite a transcrição exata de uma afirmação linguística. Santos-Granero também bebe da fonte teórica de Geld (1974) que via nos sistemas pictóricos de protoescritura “mecanismos mnemônicos e de identificação”. Assim sendo, as marcas geográficas yanasha adotariam a forma de “topogramas”, que podem ser produto da ação humana ou não humana.

Portanto, os Yanasha transmitiriam memória histórica através de três topogramas: (a) remanências pessoais, (b) tradições orais coletivas e (c) narrações míticas. Santos-Granero enfatiza que “o processo de ‘escrever na paisagem’ seja através da narração de mitos ou da ação ritual, transforma o espaço ‘cru’ e sem marcar em uma topografia religiosa que encapsula a memória histórica” (2004: p.208). Esta forma de abordar as conexões entre eventos e lugares particulares, será retomada anos mais tarde por Mihás (2014) para descrever o caso dos Ashéninka do Alto Perené<sup>111</sup>.

Com base na abordagem de Geld, Santos-Granero analisa dois processos históricos no território yanasha: a ocupação pré-hispânica e o processo de desapropriação territorial. O resultado do trabalho mostrou que a oralidade yanasha coincide com aquilo já apontado pela

---

<sup>111</sup> Mihás apresenta um estúdio etnolinguístico que condensa 58 narrativas asháninka da variedade falada nesta região. As narrativas transcritas em língua nativa e traduzidas ao inglês são organizadas em três partes: a história local, a paisagem com topônimos importantes e as práticas rituais.

arqueologia, que indicava que os protoyanesha teriam ocuparam seu território seguindo a rota do rio Ucayali-Pachitea - Palcazu fugindo da pressão dos Pano. Assim sua mitologia aponta para lugares significativos em termos míticos espaciais como o rio Bocaz e o rio Cacazú (Palcazu), entre outros.

A partir da sua experiência com os Yanesha e com base em outras etnografias (Asháninka e Machiguenga) e autores que estão refletindo sobre as conexões entre cultura e espaço (APPADURAI, 1996; BASSO, 1996; RUMSEY e WEINER, 2001), Santos-Granero sugere uma tipologia sobre apropriação simbólica na paisagem para três povos aruaque peruanos: Yanesha, Asháninka e Machiguenga.

Neste artigo, o autor constrói seu argumento seguindo o conceito de apropriação do espaço (APPADURAI, 1996) e *emplaced myths* (RUMSEY e WEINER, 2001), segundo o qual o sentido de lugar não é algo dado, mas (re) produzido a partir do esforço coletivo. Nesta lógica, o que vai diferenciar um espaço genérico de um espaço personalizado será o tipo de apropriação (material ou simbólica). Nessa linha de pensamento, os Aruaque de Selva Central se apropriam da paisagem por meio de três operações de tipo simbólico: (a) narrações sobre espaços transformados e marcos da paisagem; (b) rituais e/ou (c) a narração ou comemoração cerimonial de toponímias. São os mitos aruaque associados à paisagem que outorgam sentido aos lugares particulares e às práticas rituais (SANTOS-GRANERO, 2006, p. 100-114).

A pesar de mudanças socioeconômicas (por exemplo, o fato que templos e ferrarias yanesha e asháninka desapareceram) ainda existem elementos que sugerem noções de paisagem vigentes: a existência de rituais de tipo pessoal, espíritos *kamari*<sup>112</sup>, o surgimento de novas marcas na paisagem com significado histórico como a figura do *pishtako*<sup>113</sup> no caso yanesha e a memória coletiva sobre lugares míticos como Metraro, onde se localizava o *Cerro de la Sal* (SANTOS-GRANERO, 2006, p. 117).

Até aqui tenho mostrado alguns desdobramentos teóricos em relação à paisagem narrada aruaque. Agora, volto-me para como a paisagem mapeada — a partir dos exemplos dos Yanesha, Tariano e

---

<sup>112</sup> Os *kamari* são espíritos malignos que causam doenças e morte.

<sup>113</sup> Os *pishtacos* são seres malignos do folclore andino, mas nos primeiros anos da década dos 80 quando começou a construção da estrada no território yanesha, estes personagens começaram a formar parte da imaginação dos Yanesha — como seres sobrenaturais de forma humana com traços de homem branco que tinham sido contratados pela companhia construtora para matá-los -.

Tucano — pode, em função da oralidade, corroborar profundidade temporal, deslocamentos e agência mítica. Ou seja, o passado continua guiando o presente e reinventando a cultura dos povos indígenas. Vejamos:

Em 1999, na *Selva Central* peruana, alguns anciões yanessa participaram no mapeamento<sup>114</sup> e registro escrito de importantes pontos de referência dentro do seu território ancestral. A informação cartográfica (CHASE SMITH, 2006, p. 23-25) aponta para uma paisagem sagrada<sup>115</sup>, em que montanhas, penhascos, rochas grandes e lagos são resultado da ação dos ancestrais míticos que transitavam por um espaço histórico que conectava costa, serra e Amazônia. Esse foi o caso de Yompor Partsesha (sol), considerado o ancestral mais importante para os Yanessa. Ele percorreu o grande território histórico desde o oceano pacífico até a Amazônia: começou sua caminhada na costa peruana (Pachacámac), depois passou pela serra de Ticlio e, baixando pelo vale de Tarma, chegou ao cerro Flor perto de Villa Rica. O tornado levou ele até a boca do rio

---

<sup>114</sup> As atividades de identificação iniciaram-se com a parceria estabelecida entre o Instituto del Bien Común IBC e o povo Yanessa. Através do Sistema de Informações Geográficas (SIG) se logrou organizar uma base de dados com mais de 2.000 elementos nominados e georeferenciados acerca de: elementos geográficos, lugares de importância histórica e recursos naturais. De este total, 200 correspondem a lugares (montanhas) onde algum ancestral desapareceu ou –se ocultou– durante as transformações do mundo. Esta iniciativa terminou dando seus frutos em 2003 com a publicação de uma coleção em DVD intitulada “Por donde andaban nuestros ancestros. Mapeando el espacio histórico-cultural del Pueblo Yanessa” que contou com a participação do povo yanessa. Trata-se de quatro documentários audiovisuais bilíngues (yanessa- espanhol): (1) **Rromuepatsro** explora a relação vital dos Yanessa com seus ancestrais e a paisagem natural; (2) **Yatañneshañ** apresenta as histórias e lugares sagrados dos ancestrais; (3) **Yompor Partsesha** relata a história e missão transformadora do ancestral mais importante (o sol) e (4) **Parromno** relata a importância da laguna Parromno como um lugar sagrado.

<sup>115</sup> O termo “sagrado”, que aparecerá ao longo do capítulo, não deve ser entendido nos termos dos rituais religiosos cristãos. Ao contrário, como aponta Andreello (2012, p.40) — a partir de Santos-Granero (2004, p.14) — o “sagrado” remete a formas internalizadas da experiência praticadas cotidianamente. No caso dos povos aruaque da *Selva Central*, a paisagem pode ser considerada sagrada no sentido que plantas, objetos e fenômenos naturais são, do ponto de vista indígena, dotados de uma essência espiritual, assim como certos lugares são habitados por espíritos. Para os Ashéninka de Alto Perené (MIHAS, 2014, p.339-340) os pontos de referência na paisagem — como o *Ashiropanko* (a casa de ferro) — marcam eventos particulares de valor espiritual. *Ashiropanko* era um templo, ao nordeste de Bajo Marankiari, tido como lugar de veneração do fogo sagrado, percebido como manifestação da divindade solar.

Pachitea onde criara a planície amazônica. Depois, voltou caminhando pelos rios Ucayali, Perené e Paucartambo até chegar em Oxapampa. E ao longo da sua viagem transformou seres perigosos em inofensivos ou em espécies de plantas úteis.

Além do Yompur Partsesha, as narrativas falam de outros cinco ancestrais importantes: *Yato 'Pap*, *Yato 'Achanquell*, *Yato 'Payomp*, *Cornesha Huancashpeñ* e *Yompur Santo* (IBC, 2003, Cd 1). Dentre eles, *Yato 'Pap* e *Yato 'Achanquell* tiveram um papel importante no começo da humanidade e os antepassados dos Yanesha lhes rendiam homenagens nos lugares onde eles desapareceram, transformando-se em parte da paisagem. *Yato 'Pap* está associado às figuras de Yompur Partsesha (sol) e Arrorr (lua) que no tempo mítico tiveram que matar a mãe dos jaguares e seus filhos. Mas, um dos jaguares conseguiu sobreviver e gerou uma descendência de jaguares maléficos que devoravam os antepassados dos Yanesha. Vendo isso, o avô Yos enviou o avô Pap (pai dos jaguares bons) para eliminar os descendentes dos jaguares que estavam causando caos. Pap, por sua vez, pediu o apoio de quatro jaguares tabaqueiros poderosos e os autorizou a que emprestassem seus poderes de tabaco aos xamãs. Quando Yompur Partsesha (sol) subiu ao céu para iluminar o mundo, Pap se escondeu em um cerro grande sobre o rio Paucartambo frente a Pusapno, desde onde cuida os xamãs yanesha.

*Yato 'Achanquell*, neto do avô Yos, veio à terra para ordená-la e para acabar com os jaguares que comiam gente. Depois do grande dilúvio, a terra era um caos: tudo era lama, os cerros estavam cruzados e não tinha por onde subir para olhar de longe. Passaram alguns anos e o avô Yos sentiu compaixão do seu povo e mandou seu neto *Achanquell*. Este chegou ao cerro *Pomarshko*, ponto mais alto, e desde ali observou a seu redor e viu o jaguar kapuen e seu filho. Quando *Achanquell* os encontrou, os tratou como grandes amigos, como seus cunhados, e lhes disse: “Vim à terra para ordenar os cerros, para que a água corra pelo seu curso”. *Achanquell* começou a pular de cerro em cerro fazendo tremer a terra, acomodando cerros e rios em seu lugar adequado. Em outro momento, *Achanquell* convidou o jaguar kapuen a brincar com ele. Mostrou-lhe a rota e, para ganhar sua confiança, o convidou para que pulasse primeiro. Por meio dessa cilada *Achanquell* fez cair o jaguar e seu filho dentro de uma cordilheira e fechou a saída. Depois de cumprir sua missão, ele voltou no vale de Oxapampa e se escondeu no cerro chamado *Achanquelléte*.

A informação registrada na cartografia do IBC identificou mais de 150 elementos relacionados com a história oral yanesha na região alto andina (Tarma, La Oroya e Yauli). Trata-se de pelo menos trinta

ancestrais cujas façanhas estão incrustadas na paisagem. Um exemplo é o ancestral Carhuatquesh-Entataquesh (associado a temperaturas frias, gelo e neve) que teve seu primeiro templo em um nevado de dois picos localizado em Ticlio. Foi forçado a migrar ao lago *Parromno*, onde depois desapareceu para o mundo invisível. Os Yanasha lhe atribuem o poder de salvar a vida da pessoa cujo espírito foi sequestrado por um corpo da água. Carhuatquesh-Entataquesh ordena a *Encaronch*, montanha mais alta em Tarma, liberar as plantas mágicas necessárias para resgatar os espíritos humanos. O sucesso deste intercâmbio depende de um curandeiro que cante a canção do lago Parromno.

Já o mapeamento de lugares sagrados no Uaupés brasileiro teve nuanças um pouco diferentes, sobretudo no que diz respeito à legislação. No ano 2000, promulgou-se o decreto nº 3.551, que dava lugar a uma política de reconhecimento da diversidade cultural brasileira pelo Estado. Era a nova política de registros dos chamados “bens culturais de caráter imaterial” em saberes, celebrações, formas de expressão e lugares (CORSINO, 2000 *apud* ANDRELLO, 2005, p. 132) que incluía ações de preservação e proteção voltadas para povos indígenas locais.

A partir de 2004, a região do Alto Rio Negro<sup>116</sup> passou a formar parte deste contexto através de um projeto sobre as referências culturais indígenas, resultado da parceria entre o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), o Instituto Socioambiental (ISA) e associações indígenas locais.

A cachoeira de Iauaretê é uma localidade do rio Uaupés que faz parte das histórias de origem dos principais grupos indígenas que ali residem atualmente: Tariano e Tukano. Dentro das extensas narrativas o surgimento e crescimento dos diferentes povos são tematizados na forma

---

<sup>116</sup> O Alto Rio Negro foi escolhido por ser uma região essencialmente indígena com uma população de mais de 30 000 pessoas subdividida em mais de vinte grupos, além da presença da FOIRN, organização indígena de maior destaque na Amazônia com uma parceria consolidada há mais de quinze anos com o Instituto Socioambiental (ISA). Neste marco, a FOIRN vem apoiando, desde 1995, a publicação de livros de autores indígenas através da Coleção “Narradores Indígenas do Rio Negro”. Até 2012 a FOIRN tinha publicado oito volumes de mitologia Desana, Tariano, Baniwa e Tukano. A este material de autoria indígena podemos somar as inúmeras cartilhas e livros didáticos para as escolas indígenas diferenciadas (ANDRELLO, 2012, p.20). Assim, os povos que participaram da primeira reunião em 2004 já tinham experiência previa nos processos de implantação de escolas diferenciadas em que o projeto político-pedagógico é adaptado à realidade local. A audiência indígena respondeu de forma positiva as propostas dos funcionários do Iphan, manifestando um interesse em registrar as histórias de origem dos antigos e retomar práticas rituais.

de sucessivos deslocamentos espaço-temporais através dos quais a memória oral articula eventos da época de transformação mítica. Esta mistura de trajetórias virou um debate sobre quem eram os “moradores legítimos” do lugar (ANDRELLO, 2012, p. 21-23). Para os Tariano Koivathe Iauaretê é o lugar onde se fixaram seus ancestrais para depois se deslocarem do alto Aiari, afluente do rio Içana, onde tiveram uma origem comum com outros povos de língua aruaque. Enquanto que para os Tukano a cachoeira de Iauaretê é mais um entre os vários pontos de parada da cobra-canoa que em seu ventre trouxe seus ancestrais ao Uaupés.

O surgimento dos Tariano está precedido de um extenso relato mítico que descreve um mundo povoado de divindades criadoras que faziam surgir rios, animais, plantas e humanos verdadeiros. Esse foi o caso da gente pedra (*ĩta-masa*) que surgiu no momento em que o trovão (Ennu) fumou seu cigarro e soprou a fumaça no chão. Naquele tempo também surgiram vários tipos de gente (*massa*) que se distribuíram ao longo dos rios, formando parte dos vários acidentes geográficos como pedras, paranás e ilhas.

Caraterísticas visíveis nas pedras da cachoeira de Iauaretê estão relacionadas ao mito da aniquilação do ser mítico Okômi, cujo princípio vital viria a tornar possível a existência dos Tariano. A gente onça (*yái-masa*), possuidora de poderes xamânicos, sabia que mais cedo ou mais tarde Okômi tornaria-se chefe de um grupo poderoso e resolveram impedi-lo de qualquer maneira. Okômi foi torturado até morrer. Seu corpo foi arrastado por vários lugares — hoje considerados sagrados — e depois transformado em distintos animais e plantas.

Uma vez morto Okômi, os *yái masa* convidaram todos os outros *ita massa* para comerem os restos mortais. Porém, o cunhado *Yetoi*, também convidado ao banquete, impediu a devoração absoluta do Okômi. Ele atirou para o alto os três pequenos ossos do dedo do defunto que, depois, caíram no Uaupés e, com uma trovoadas, se converteram em peixes. Estes peixes foram levados pela mulher do *Yetoi* para sua casa. Ali os colocou em uma cesta onde, depois, transformaram-se em grilos e, sucessivamente, em humanos: os irmãos Diroá. Esta versão do mito coloca os Tariano como os descendentes diretos dos Diroá e, por tanto, primeiros habitantes do Iauaretê (ANDRELLO, 2005, p. 42-44).

## 2.2 Cosmopaisagem asháninka

O território asháninka, localizado entre os Andes e as planícies orientais, é ao mesmo tempo montanhoso e densamente arborizado. Um importante conjunto hidrográfico flui através do território: o Apurímac-

Ene -Tambo<sup>117</sup>. De acordo com Weiss (1975, p. 248), duas direções se situam em relação a este conjunto rio abaixo *kirinka* e rio acima *katonko* que começa em *Intatóni* e finaliza em *Ocitiriko*, lugar em que a água entra num grande buraco na terra. Neste lugar há um grande caranguejo que regula o nível do rio. *Intatóni* e *Ocitiriko*, começo e fim do rio, são habitados pelos espíritos bons. Em direção ao rio Perené existe outro lugar também considerado como a morada de espíritos chamado *Irimáka*.

Os Asháninka pensam seu cosmos em vários patamares organizados de forma vertical. A terra é uma superfície plana, não no sentido de ser horizontal a partir de seu território que é montanhoso, mas no sentido de se estender a seus limites sem curvatura. O termo *tonkari* aparece descrito com o termo espanhol *colina*, mas ele não se refere estritamente à colina e sim ao seu contorno. Os Asháninka habitam o centro desta terra plana por onde correm os rios. Cada patamar é habitado por categorias de espíritos imortais e está conectado a outros espaços. Os espíritos e xamãs podem se mover entre os distintos patamares.

A terra pode ser referida como *kipaci* ou *kamavéni*. O primeiro termo é usado para se referir à terra inteira, enquanto o segundo é mais específico: “terra da morte”, o que lembra a condição mortal dos Asháninka que habitam nela. Existem também dois dêicticos espaciais importantes: *isavi* (abaixo) e *henóki* (acima). Acima da terra há outros patamares: *menkóri*, cheio de nuvens e onde habita *inkanitari*, considerada uma divindade da chuva, e *henóki* (céu) (chamado também de *inkite*). O céu é atravessado por um rio invisível, Hananerite, onde os espíritos tomam banho para garantir sua condição de imortalidade. Os bons espíritos habitam o nível subterrâneo, justo abaixo da terra, conhecido como Kivinti. Abaixo dele encontramos o último nível subterrâneo, *Sharinkaveni*, habitado por demônios e governado por Korioshpíri (WEISS, 1975, p. 253-256).

Da mesma maneira em que o cosmos é organizado em patamares, as deidades e espíritos são diferenciados e classificados de acordo com sua hierarquia. Os espíritos são diferenciados em: espíritos bons, que podem ser chamados de *Asháninka* (nossos irmãos), *amachenga* (nossos

---

<sup>117</sup> Este sistema de rios flui em direção norte. O rio Tambo se funde com o Urubamba ao leste para formar o Ucayali. Por sua vez, o Ucayali flui para o norte fora do território asháninka até que se junta com o Marañón para formar o Amazonas. O principal afluente do rio Ene é o Perené, formado pela confluência dos rios Chanchamayo e Paucartambo (Weiss, 1975:230). O Apurímac- Ene -Tambo é chamado *tampo (ni)*, a parte de rio acima da junção com o Perené é chamado *Katonko Tampo (ni)*, ou Alto Tambo, e também *Eni (ni)*. Já o rio Perené é chamado *Pareni (ni)*.

irmãos espirituais) ou *maninkári* (os ocultos); e os espíritos maus, *kamari*. Os espíritos bons são invisíveis aos olhos humanos. Eles habitam *Kivinti*, *Henóki*, *Intatóni* e *Ocitiríko* (o início e o final do conjunto hidrográfico) e no território Asháninka moram nos topos das montanhas (*Otishi*). Eles visitam o território sob a forma de pássaros, lontras de rio ou também como relâmpagos. Somente o *sheripiari* (*xamá*) pode vê-los na sua forma humana. Os bons espíritos formam entre eles uma hierarquia de poder. Os mais poderosos são os *Tasorentsi* (que vem da raiz verbal *-tasonk* ou “soprar”), espíritos responsáveis pela criação do cosmos através da transformação. O ato de soprar de uma divindade, ou *Tasorentsi*, implica na transformação de um estado anterior. Na categoria de divindades terrestres estão: *Abireri*<sup>118</sup>, *Pachacámac* e o Inka que hoje moram em *Ocitiríko*. Outros dois agentes transformadores e criadores são *Kashiri* ‘a lua’ e *Pava* ‘o sol’ que antes de subir ao céu estabeleceram as relações primeiras que moldaram o cosmos (WEISS, 1975, 258- 268).

O tempo mítico asháninka corresponde a um estado inicial de indiferenciação dos seres vivos: plantas e animais tinham forma humana. Seguindo Weiss (1975:309), o universo era menos variado e os asháninka tinham poderes imensuravelmente maiores. Muitas espécies de animais, de árvores e formações rochosas ainda não existiam, o céu estava vazio. O demiurgo *Abireri* foi o responsável de uma série de transformações terrestres súbitas cujos resultados são visíveis na paisagem no presente.

A formação do céu *Inkite* e seus habitantes vieram depois. *Kashiri*<sup>119</sup> (lua) era um Asháninka com tendências canibais que se interessou por uma moça púbere. Ela ficou grávida<sup>120</sup> do seu filho, o sol

---

<sup>118</sup> Este personagem é o mais conhecido da cosmologia asháninka devido a seus poderes de transformar pessoas e coisas. Considerado desde herói cultural até trapaceiro pelo caos que suas transformações causavam (Weiss, 1975:266). Outros autores o descrevem como deus maligno dos Asháninka, Ashéninka e Nomatsiguenga (Santos & Barclay, 2005).

<sup>119</sup> *Na língua*, *lua* é um substantivo de gênero masculino.

<sup>120</sup> A este respeito encontramos duas versões. Em Weiss (1975, p. 375) a mãe do sol é a sobrinha de *Kashiri* que ficou grávida como consequência de sua desobediência. *Kashiri* tinha dito para ela não brincar com sua armadilha de peixes e nem tomar banho enquanto estiver menstruada. Zolezzi (1996:4) coloca que a mulher foi engravidada por *Kashiri* (*Kashi* ‘esperma’; *ri* ‘sufixo de 3º pessoa masculino’). *Kashiri*, então, poderia ser traduzido como ‘fecundador’. Daí que ele estimula a reprodução e crescimento das plantas e animais.

Pavá<sup>121</sup>. O nascimento do Pavá significou a morte da mãe. A mandioca<sup>122</sup> *kaniri* foi um presente, uma troca, de *Kashiri* quando ficou interessado pela garota e a tomou como esposa. Os Asháninka relatam que antes de existir a mandioca, alimentavam-se apenas do ninho do cupim. O comportamento canibal de *Kashiri*, no entanto, lhe trouxe problemas com seus parentes e ele teve que fugir para o céu<sup>123</sup> depois de ter sido pego quando levava seus sobrinhos em uma viagem de caça com a intenção de assassiná-los para comer sua carne.

O seu filho, o sol, também teve que subir ao céu. Teve a ideia de escalar um cabo que ligasse a terra com o céu. Mas, era preciso encontrar alguém que voasse até o céu com uma parte do cabo e o ancorasse lá cima. Muitas aves sagradas tentaram, mas só *Neorónke*, uma ave minúscula, teve sucesso. A partir desse momento todos puderam acompanhar o sol na sua viagem para o céu. Aqueles que rejeitaram acompanhá-lo foram transformados em animais<sup>124</sup>.

A subida do sol para o céu também foi o momento em que modelos de comportamento foram ensinados. Segundo Zolezzi (2006, p.6), o sol estabeleceu a regra de incesto. Ele castigou sua mulher quando soube que ela teve intimidade com um dos seus filhos. O fato é descoberto quando o sol encontra folhas de coca no pênis do filho. Ele sabia que folhas de coca só saíam da vagina da sua mulher. Como consequência do incesto ela foi transformada em uma planta de coca e o filho foi queimado e

---

<sup>121</sup> São vários nomes associados a esta divindade: *Kachirinkaiteri*, *Tasorenchi*, *Pavá*, *Oritsiri* (Cf. WEISS, 1975, 2005; ZOLEZZI, 2006).

<sup>122</sup> As mulheres devem trabalhar muito durante a colheita de mandioca porque nesse tempo primevo, a esposa de *Kashiri* desobedeceu a mãe dela que pediu para sacodir as plantas de mandioca. Mihás (2014) tem outra explicação para a origem da mandioca e cujos detalhes também me foram falados durante minha estadia em Quempiri. Houve um tempo em que os Asháninka não tinham nada para comer, tinham que procurar longe das suas casas. O gafanhoto se apresentou para uma garota que estava em resguardo devido a sua primeira menstruação. Ele se transformou em pessoa e entregou-lhe mandioca doce. Ele tinha um estomago grande e arredondado. Um dia disse para a garota que pisasse no seu estomago. Ela obedeceu – pisou no estomago do homem- e vários pedaços de mandioca saíram de dentro. Em outro momento o gafanhoto visitou a garota, enquanto seus pais tinham saído, e lhe entregou sementes de mandioca para plantar (MIHAS, 2014, p. 27-30).

<sup>123</sup> Lá no céu, ele continua se alimentando das almas das almas dos Asháninka que morrem. Acredita-se que *Kashiri* tem uma armadilha - *ishimperi Kashiri*- para pescar os corpos mortos que ficam bojando rio abaixo em dois lugares: o primeiro *Koári*, logo abaixo no Tambo e outro em *Otika* no Ene.

<sup>124</sup> *Inkíro* que também era pessoa foi transformado em rato. Pavá tentou levar todo o milho para o céu, mas *Inkíro* guardou alguns grãos nas suas bochechas.

transformado em uma ave de plumagem preta chamada *tsiyá* (não identificado).

Em Weiss (1975, p. 390) o sol também proibiu o canibalismo<sup>125</sup>. Ele transformou um homem que costumava se alimentar de carne humana em peixe *shima* (*prochilodus sp.*). De acordo com o mito, o homem estava dançando com seu pai o sol, tocando sua flauta e sua boca estava cheia de folhas de tabaco e carne humana. O sol o convidou para tomar banho no rio. Ele mergulhou primeiro e preparou uma rocha plana embaixo da água. Convidou o rapaz para mergulhar e nesse momento aproveitou para esmagar o rosto dele contra uma rocha e o transformou em peixe<sup>126</sup>. Ordenou que a partir desse momento ele fosse alimento dos seres humanos.

### 2.2.1 Das transformações à vida na paisagem: *Abireri* e seu neto *Kiri*

No que segue apresento três versões<sup>127</sup> da história de *Abireri* e seu neto *Kiri* que me foram relatadas em asháninka<sup>128</sup> por dois interlocutores em diferentes comunidades. A primeira e terceira narrativa me foram relatadas por Omar, um Asháninka de aproximadamente 55 anos que mora em Saboroshari. Omar conheceu sua esposa em Cutivireni durante a época do conflito armado. Ele e sua família moravam em Quempiri, mas tiveram que se refugiar em Cutivireni. Omar comentou que o pai dele era um *sheripiari* (xamã) conhecido e de quem aprendeu a cantar e preparar *kamarampi* (ayahuasca). A entrevista foi gravada em Asháninka, no final da tarde, com ajuda da Teresa, uma interlocutora bilíngue casada com Martin, cuja família mora em Saboroshari. A maioria da família de Teresa mora em Puerto Matibaiki, em Cutivireni.

A segunda narrativa foi gravada com Seferino, em Quempiri, comunidade que fica a uma hora de bote de Cutivireni. Quando o conheci, em 2015, Seferino trabalhava como professor bilíngue na escola de ensino

---

<sup>125</sup> As narrativas do Alto Perené indicam que Pava teria tido tres filhos canibais. Cansado desse comportamento resolveu embebeda-los e os transformou soprando. Um foi transformado em vermelingua e os outros dois em peixes. As garras que vemos no vermelingua eram seus dentes- grandes- que foram arrancados por *Pava* e enfiados nas unhas. Mihas (2014: 24-26).

<sup>126</sup> Por esse motivo vemos o peixe *shimá* com sua boca esmagada, desdentado. As flautas que ele tinha no momento que foi transformado, viraram parte do interior da sua boca.

<sup>127</sup> Ver anexo 2.

<sup>128</sup> Para a tese resolvi optar por uma tradução livre (asháninka- espanhol) das narrativas que gravei em campo. Lembrando ao leitor que o lerá é resultado do trabalho de tradução juntamente com interlocutores indígenas.

médio em Quempiri. Porém, o magistério não era sua única fonte de renda. Ele conhecia muitas plantas medicinais e sabia como tratar algumas doenças. Sempre que eu chegava de visita a Quempiri via o Seferino em alguma casa atendendo pacientes. Em 2016, Seferino se aposentou e para ter uma renda extra para manter sua família continuou recebendo seus pacientes em sua casa. A roça dele tinha virado floresta. Ele queria limpar o terreno para semear alguns produtos para vender, mas não tinha dinheiro suficiente. Aí resolveu fazer uma parceria com um professor colono que morava em Satipo. A ideia era se beneficiar de forma mútua. Ainda em Satipo, o professor comprou as ferramentas que iriam precisar e viajou a Quempiri. Ficou hospedado um mês e meio na casa do Seferino.

Margarita é a companheira do Seferino. A família dela mora em Tinkareni (Anexo de Cutivireni). Juntos têm uma filhinha de cinco anos, Jeny. O casal morava em Tinkareni antes de a pequena Jeny nascer, mas acusações de feitiçaria contra Seferino fizeram com que o casal mudasse para Quempiri.

A fala dos meus interlocutores enfatiza a transformação da paisagem. A aparência atual do que vemos em Cutivireni é resultado das transformações de *Abireri* quem foi empurrado em um buraco como castigo por ter transformado vários de seus parentes<sup>129</sup> em animais. O nome *Abireri* tem várias conotações, às vezes aparece como o gigante imortal, uma divindade ou “dono” da mata e os animais. Mas, não é “dono” nos nossos termos de propriedade, mas sim de “pai” que cuida, que castiga.

Omar relata que no tempo dos ancestrais o céu e as nuvens estavam mais próximos da terra<sup>130</sup>, que a terra era horizontal e deserta. O interior dela também era vazio. Os rios pareciam chamas de fogo acesas e faziam um barulho tão forte, capaz de queimar a qualquer um. *Abireri* chegou trazendo a inundação<sup>131</sup>, transformou (virou) a paisagem que existia e lhe

---

<sup>129</sup> Na versão recopilada por Weiss (1975) *Abireri* transformava outras pessoas que encontrava ao longo do caminho em qualquer coisa que eles se assemelhassem. No primeiro episódio, *Abireri* transformou seus sobrinhos em macacos brancos, ninhos de térmitas e ninhos de abelhas. Os dois últimos exemplos são interessantes. Os meninos não foram transformados em insetos individuais, mas em ninhos que se assemelhavam com eles abraçando o tronco da árvore para não serem percebidos. Todas as vespas, caracóis de água e, inclusive, o caranguejo e os camarões, eram guerreiros no passado mítico que foram transformados por este personagem.

<sup>130</sup> Esta ideia dialoga com um relato mítico associado à figura do sol. O céu e a terra ficavam muito próximos conectados por uma espécie de cabo (uma corda-céu).

<sup>131</sup> *Abireri ashitarori amara* ‘ O dono do fogo é *Abireri* ’.

deu a aparência atual. Nesse tempo existiu uma ave chamada *Konkari* que ajudou *Abireri* no processo de transformação, criando as montanhas. Hoje as montanhas são os limites que *Abireri* estabeleceu.

Assim como meus interlocutores enfatizaram diversas partes nas narrativas, gostaria de destacar algumas partes das versões que me foram contadas:

*Abireri* gostava de transformar pessoas em animais. A irmã dele estava muito brava com ele. Um dia lhe disse: “olha só irmão, já tem muitos animais. Você veio aqui e fez aparecer toda classe de bicho: tem aparecido *yurini* ‘gallito de las rocas’<sup>132</sup>, paujil, já está na hora de parar né?”. Essa reclamação não foi bem recebida por *Abireri* que zangado respondeu: “Vou partir para outro lugar, vou sumir daqui, entrar em um buraco”. Sentia-se angustiado por ter transformado muitos animais.

O seu cunhado também estava chateado com ele: “já não sei o que fazer com você. Vou te matar!”. Um dia o cunhado propôs um desafio para *Abireri*, enfiar um pedaço de tronco na cabeça dele para testar sua força. *Abireri* aceitou o desafio: “Está bem cunhado, pode me desafiar porque eu sou um gigante”. O cunhado enfiou o pedaço de tronco na cabeça do *Abireri* até atravessar o seu corpo e sair pelo ânus. Nesse momento, o cunhado viu surgir uma árvore de pupunha<sup>133</sup> que cresceu muito alto. Os frutos da árvore eram bem vermelhos. O cunhado exclamou: “olha só a pupunha. É *Abireri*!”. E o sangue que saía da cabeça do *Abireri* transformou-se em *kaniri* (mandioca) e *sanko* (cana de açúcar). Por isso *Abireri* é considerado dono da mandioca e da cana de açúcar. Nesta versão ele não morre, mas se transforma em pupunha. *Abireri* é considerado uma divindade, um gigante.

A segunda versão frisa no parentesco ancestral entre *Abireri* e seu neto:

---

<sup>132</sup> *Rupicola peruviana*.

<sup>133</sup> *Guilielma speciosa*.

Quando pessoa *Abireri* costumava carregar *Kiri* nas costas<sup>134</sup>. O menino tinha o costume de perguntar para seu avô sobre tudo o que existia na floresta: “O que é isso?” Perguntava. O avô sempre respondia com a cabeça abaixada, olhando para o chão enquanto o carregava. Cada vez que *Abireri* respondia às perguntas do *Kiri* ia transformando as pessoas em animais. Ele foi transformando crianças desobedientes em macacos, peixes e aves. Um dia *Abireri* resolve visitar a irmã dele, *Saori*<sup>135</sup> (um tipo de madeira). Como *Saori* não sabia que seu irmão já estava a caminho, chamou a filha dela e lhe pediu que fosse chamar seu tio para beber *piarentsi*. A criança saiu de casa à procura do tio.

No caminho a criança achou um pé de *pacay* e subiu nele para pegar a fruta. Nesse momento *Abireri* estava passando próximo com *Kiri* nas suas costas. O neto olhou em direção ao pé de *pacay* e perguntou: “O que é isso?”. *Abireri*, olhando para o chão, respondeu: “Ah, isso aí é uma perdiz.” e imediatamente a sobrinha dele que estava trepada na árvore se transformou em ave. Quando chegaram a casa da *Saori*, ela perguntou para *Abireri* se ele tinha encontrado sua sobrinha no caminho. Ele respondeu que não sabia e que não tinha se encontrado com ela. *Saori* suspeitou o que tinha acontecido com sua filha e resolveu se vingar. Encarregou ao tatu cavar um buraco bem fundo

---

<sup>134</sup> Outras transformações aconteceram nos passeios de *Abireri* e seu neto. No episódio três e quatro do ciclo de transformações de *Abireri* (Weiss, 1975:319-322) encontramos dois eventos relacionados que aconteceram em *Kentipánko*, uma montanha logo abaixo da confluência dos rios Ene e o Perené que formam o rio Tambo. Em um evento, *Kiri* é engolido por um *Keáci*, espírito da água, enquanto *Abireri* estava dormindo. Quando este acordou, ouviu a voz do seu neto que estava longe no rio. Seguiu a voz e arrancou *Kiri* da boca do espírito aquático. Depois cortou a criatura e suas partes de seu corpo, já marcadas pelo roer das abelhas, foram transformadas em pedra.

<sup>135</sup> O episódio cinco (1975:324) relata a conspiração dos parentes do *Abireri* para se livrar dele. Quando *Abireri* cai no buraco, ele começa a pedir ajuda. A irmã (que não tem nome) joga para ele uma corda fina que se quebrava por causa do peso do *Abireri*. Ela repetiu este gesto malicioso várias vezes. *Abireri* ficou furioso e a transformou numa árvore chamada *Shimáshiri* (*Myroxylon balsamum*). O seu cunhado, o tatu, ficou aterrado vendo isso. Envolveu-se em sua esteira de dormir. Mas, foi transformado em tatu por *Abireri*.

embaixo de um lugar específico para empurrar seu irmão. No dia da celebração Saori começou a dar muito *masato* para seu irmão. *Abireri* ficou muito bêbado. Depois disso, *Saori* o convidou para dançar. Levou *Abireri* até o lugar onde estava o buraco<sup>136</sup> e o empurrou. Enquanto isso, *Kiri* estava dormindo profundamente.

Quando acordou, *Kiri* perguntou pelo seu avô e ao não ter resposta saiu em busca dele com direção rio abaixo. Ao longo do caminho foi plantando *shinki* (milho) plantando *shinki*. Um tipo de milho grande chamado de *shinki sanori* (milho verdadeiro) indicando que foi criado nos tempos primeiros. *Saori* enviou o marido dela, *Sankati*<sup>137</sup> ‘pukakunga’, para que alcançasse *Kiri*<sup>138</sup>. Quando *Sankati* consegue alcançar seu sobrinho, lhe propôs voltar para a casa da tia dele. *Kiri* rejeitou o convite e disse: “se queres me levar de volta, primeiro, debes me carregar igual como fazia meu avô *Abireri*”. *Sankati* aceitou o trato. Carregou *Kiri* nas costas. Mas, antes de chegarem ao destino, *Kiri* manifestou sentir-se cansado e propôs para descansarem um pouco. Sentou-se e olhou para uma colina e pediu para o tio dele trazer toda classe de estacas de madeira para que lhe perfurasse a

---

<sup>136</sup> Ao ver que era impossível sair do buraco, *Abireri* abriu com seus poderes um túnel a *Ocituriko* (final do rio). Ali uma trepadeira envolveu o corpo dele e *Pachacamac* o convidou para que lhe ajudasse a sujeitar a terra. *Pachacamac* não quer que o *Abireri* volte a terra para aprontar mais caos. O *Imoro Abireri* estaria localizado no topo de uma montanha no lado esquerdo do alto rio Perené, logo acima do tributário *Yorinaki* (Ibidem). Segundo Laos (2000) N (*Abireri*) estaria sujeitando a terra abaixo do cerro Omoro e *Pachacamac* embaixo de *Ocituriko*.

<sup>137</sup> Guan de Spix (*Penelope jacquacu*).

<sup>138</sup> O último ciclo de transformação terrenal, seguindo Weiss (1975, p. 328), narra o destino posterior do *Kiri*. Aqui os parentes perseguem *Kiri* com a intenção de matá-lo por sua participação nas escapadas do *Abireri*. O milho recém-plantado lhes dava uma ideia de onde podia estar *Kiri*. Quando chegaram a um campo que tinha milho fresco, souberam que, finalmente, tinham pegado o neto de *Abireri*. Tentaram flechá-lo, mas só conseguiram flecharem-se uns aos outros. Três sobreviveram. *Kiri* aconselhou-os a matá-lo atravessando sua cabeça e corpo com uma lança em sentido vertical para dentro do chão. Assim que eles fizeram isso, *Kiri* é transformado numa palmeira. O sangue do *Kiri* secou e produz frutos. *Kiri* deixou instruções para que fosse preparada uma cerveja do seu fruto chamada *Kiriha*.

cabeça. *Sankati* obedeceu, perfurou a cabeça do seu sobrinho com uma estaca. O sangue começou a sair como um riacho. *Kiri* falou para *Sankati* : “agora, você vai me fazer viver. Aqui vai me encontrar”. Porém, *Sankati* não sabia por que *Kiri* estava dizendo isso. Continuou. Uma estaca atravessou o corpo do *Kiri* e saiu pelo seu ânus até cravá-lo na terra. *Kiri* se despediu dizendo: “ Agora, tio, você nunca mais vai me ver de novo. Quando você voltar em três dias pode me levar porque já estarei maduro. Leva-me, cozinha-me. Dessa maneira você poderá me comer”. *Sankati* voltou para casa levando pupunha madura e a cozinhou. A mulher dele perguntou: “cadê o teu sobrinho? ”. *Sankati* respondeu: « Não o encontrei, mas trouxe pupunha. Ele se transformou em pupunha! ».

Nessa época *tisoni* ‘abutre’ tinha forma humana. Ele viu *Sankati* chegar com a pupunha em mãos e lhe perguntou onde tinha encontrado a fruta. E como *Sankati* não contou nada, *tisoni* resolveu segui-lo e espiar a próxima colheita de pupunha. Escondido detrás de uma árvore, *Sankati* observava a cena da colheita. Mas, quando ele quis colher pupunha por ele mesmo, a árvore começou a subir, cada vez mais, mais alto. O abutre ficou com medo de altura e começou a peidar. Hoje, os espinhos<sup>139</sup> no tronco da árvore de pupunha são, segundo contam os Asháninka, os puns do abutre.

---

<sup>139</sup> Outra versão da origem dos espinhos da pupunha diz: a pesar de ter sido advertido para não subir a árvore de pupunha, *Tisoni* tentou fazer o seu querer e se deu mal. Sobe a árvore balançando violentamente, arremessando as frutas grandes no sentido rio abaixo e os frutos menores rio acima. Ele ficou zangado e se esfregou no tronco da árvore. A partir desse momento que o tronco tem espinhos.



*Imagem 17. Seferino, sua esposa Margarita e a pequena Jeny. Foto: R.B. (Quempiri, abril de 2016)*

Um terceiro relato<sup>140</sup> fala do tempo quando o peixe *Jetari* ‘*carachama*’<sup>141</sup> era pessoa e foi transformado em peixe pelo sopro do poderoso *Abireri*. Depois de transformar o *Jetari*, que começa a pular de um lado a outro, lhe deu um tapa com muita força e o sentou. Omar me explica que por esse motivo hoje vemos o *Jetari* grudado com seus lábios nas pedras. *Abireri* aqui aparece não apenas como o transformador, mas também como *ashtarori* ‘pai’ da lontra de rio.

---

<sup>140</sup> Ver anexo

<sup>141</sup> *Pseudorinelepis genibarbis*.

## A arte de contar

A narrativa permeia o discurso cotidiano, mas também a arte de contar pode ser reservada para momentos especiais marcados por contextos específicos (Tedlock, 1977 *apud* Langdon, 1999, p.20). A performance da narrativa envolve papéis, maneiras de falar e interagir entre o narrador e a plateia que participa acrescentando alguma informação ou fazendo perguntas. Como podemos aprender acerca da linguagem e da experiência a partir das narrativas Asháninka? Como são narradas as histórias?

A tese aborda três formas de arte verbal asháninka: *kenketsarentsi*<sup>142</sup> que podemos traduzir para o português como “conto, estória”; *komironchi* “adivinhação” e *pampoyantsi* “canção”. Os dois últimos serão desenvolvidos nos próximos capítulos. As narrativas míticas fornecem um material instigante que nos ajuda a compreender melhor a função expressiva ou poética da língua asháninka.

O povo Asháninka tem uma concepção de espaço altamente organizada, com dêicticos espaciais que se opõem dependendo da sua localização na terra (*tonkari* ou “acima”; *tamponi* ou “abaixo”) ou na água (*kirinka* que se traduz “rio acima”; *katongo* ou “rio abaixo”). Ouvi esses dêicticos muitas vezes na fala cotidiana, nas canções e nas narrativas. Sugiro tomá-los como categorias nativas de relação espaço temporal.

Com relação à noção de tempo, podemos dizer que a principal distinção feita é aquela entre *meeke* (hoje, agora), *oshaiteji* (ontem) e *onkitai* (amanhã). O passado mítico, estado inicial de indiferenciação, em que animais e plantas compartilhavam a humanidade e tinham relações de parentesco, é marcado por *peerani* (antes/antigamente). *Acharineite* “nossos (inclusivo) antepassados” são muitas vezes os protagonistas das histórias.

Os Asháninka enfatizam que aquilo que está sendo contado foi experienciado pelos antigos, que foram eles que viram o acontecimento. A julgar pelas narrativas apresentadas acima, a memória não é apenas de uma pessoa, mas do povo inteiro. E no caso do povo que estudamos, a memória coletiva é feita paisagem. Os acontecimentos narrados na história do *Abireri* abrem um leque de conexões entre diferentes lugares que são experienciados pelos protagonistas que, por sua vez, são parentes. Duas versões da história descrevem a transformação do ancestral *Abireri* em benefício de todos; ele não morre, mas se transforma em parte da

---

<sup>142</sup> Importante notar que este termo contrasta com outros: *kenketsataantsi* ‘contar’, *kenkeshiretatsiri* ‘razonar’, *kenkeshireantsi* ‘pensamento’.

paisagem (pupunha) e ensina aos seus parentes sobre como preparar e, sobretudo, compartilhar esse alimento. A mandioca também remete ao sangue derramado pelo *Abireri*. Portanto, plantas (pupunha, mandioca), animais (*sankati*, *tisoni* etc.) são parte de paisagem comunicativa mais ampla em que circulam mensagens entre os vivos e os ancestrais (animais e não animais).

Entre os Asháninka não é suficiente saber histórias, mas precisa-se também saber contá-las. Trata-se de uma arte adquirida por determinadas pessoas e a elas atribuída. Uma mesma pessoa pode ter diferentes saberes, como é o caso do Omar, que conhecia histórias e cantos de ayahuasca. As formas peculiares que Omar tem para contar e cantar são elogiadas entre os outros Asháninka de Saboroshari. Desde que cheguei ao anexo recomendavam ouvir as histórias do Omar. Aos poucos percebi que a casa dele é uma das mais frequentadas, devido à sua esposa é uma das pouquíssimas mulheres que sabe evaporar no anexo. Isso contribui ao prestígio do Omar que é uma das lideranças mais antigas.

Franchetto (2003) se debruça sobre as diferenças e semelhanças entre as tradições orais indígenas e sua contraparte escrita. Vou me referir a algumas das características das *akinhá*<sup>143</sup> Kuikuro (Alto Xingu) na medida que permita ir tecendo a minha reflexão para o caso asháninka. Para os Kuikuro como para os meus interlocutores “tudo tem estória” e o ato de narrar é importante para atualizar o conhecimento dos mais antigos.

A língua Asháninka apresenta características morfológicas e sintáticas bem diferentes do espanhol. Como língua aglutinante, as marcas discursivas têm que ser observadas em contexto. Muitas vezes o conhecimento superficial da língua indígena leva o pesquisador a passar por alto o teor poético contido na língua. Lembrando que as narrativas foram e são faladas, cantadas antes de serem escritas. E a escrita não dá conta de outros aspectos performativos que também são importantes como a voz, o ritmo e a linguagem corporal (expressão dos gestos e dos rostos, por exemplo).

Por outro lado, para cada narrativa oral existem várias versões. Cada narrador conta a mesma história um pouco diferente de outros narradores. No caso do Omar e Seferino, cada um contou sua versão frisando determinados detalhes. O enredo da história é conhecido pelo narrador e a plateia, mas a maioria das pessoas gostam de ouvir o narrador

---

<sup>143</sup> O termo *akinhá* contém a raiz –aki- que pode ser traduzida para o português como ‘palavra’. Os Kuikuros usam *akinhá* para se referir a qualquer narrativa ou estória (FRANCHETTO, 2003, p.2).

desenvolver a história. Cada povo tem seu estilo de contar, maneiras distintas de começar e fechar uma narrativa.

Entre os Asháninka, os relatos começam com *peerani*<sup>144</sup> ‘antigamente’ e terminam com *ari okarate* (isso é tudo). Outras características recorrentes na performance das narrativas são os marcadores discursivos *ikantakotiro* (ele disse) ou *okantikotiro* (ela disse), as perguntas do narrador do tipo *pioteri* (você sabe, entende) para interagir com a plateia e diálogos diretos citados do tipo *ipokake aribe ikanti meeka nosatonkempi ani já iro nokoiri pisatakena* ou “já vem diz (seu cunhado) já vou te furar cunhado, isso que eu quero, me fure a cabeça, responde Abireri”. Todas as narrativas que gravei apresentam essas marcas orais, dando a ideia de multivocalidade.

A primeira e terceira narrativa foram gravadas em asháninka com Omar e depois transcritas e traduzidas ao espanhol com ajuda da Teresa, a única mulher bilíngue em Saboroshari. As gravações foram em ocasiões diferentes. A primeira narrativa foi gravada na casa do Omar de tarde, por volta das 16h, que era quando ele voltava de trabalhar da roça junto com a esposa. Nessa ocasião cheguei em casa do Omar acompanhada da Teresa. Quando chegamos, Omar estava recebendo a visita da sua filha que tinha chegado com o marido. O clima era alegre, Omar e sua esposa estavam conversando com o casal, rindo e compartilhando *piarentsi*.

A terceira narrativa também foi gravada (e filmada) à tarde, mas as circunstâncias foram distintas. No dia que cheguei para a visita em Saboroshari, disseram que a Teresa tinha viajado para Satipo e que voltava em cinco dias. Aí, resolvi pedir ao esposo dela, Miguel, para me acompanhar à casa do Omar. Depois da Teresa, ele era o único rapaz bilíngue. Ele aceitou de boa vontade. A entrevista teve duas partes: na primeira, Omar continuou com outra história sobre *Abireri* e como ele transformou o peixe *jetari*. Eu gravei Omar enquanto ele estava visitando a casa de um parente dele perto do campo de futebol. Ele sabia que eu tinha chegado de Cutiviren na noite anterior. Cheguei à casa do anfitrião acompanhada do Miguel. Estavam reunidas umas doze pessoas, entre mulheres, homens e crianças. Omar estava sentado junto ao anfitrião e sua esposa no grupo das mulheres, respectivamente. Quando nos viu chegar, Omar me chamou para sentar perto dele. Recebi uma cuia mediana cheia de *piarentsi*. Sentei ao lado dos homens e comeci a beber e a servir para as outras pessoas que estavam ao meu lado, incluindo Omar, Miguel e outros três rapazes. Depois de uma hora

---

<sup>144</sup> Este marcador oral pode se apresentar acompanhado do sufixo *sanori* ‘verdadeiro’: *peerani sanori*, ou seja, um passado verdadeiro, em que moravam os antigos.

aproximadamente, Miguel começou a puxar o assunto das histórias. As pessoas ali presentes me pediram para eu ligar meu gravador e mostrar para eles outras histórias que tinha gravado em outros anexos. Quando terminei, Omar disse para o Miguel que eu podia gravar a fala dele ali mesmo.

A segunda versão do *Abireri* foi gravada na casa do Seferino, em Quempiri. As conversas com ele e sua esposa Margarita tinham lugar à noite, antes deles dormirem, já que durante o dia era difícil porque sempre havia pessoas chegando para visitar, mesmo se não tivesse *piarentsi* para beber. Eu gravei a versão do Seferino enquanto estava de visita em Quempiri. Eu fiquei hospedada na casa dele por uma semana. As entrevistas nem sempre eram gravadas; algumas vezes eu anotava num caderno o que me era dito. Mas a versão de *Abireri* sim foi com gravador. A narrativa foi gravada em Asháninka e depois foi transcrita e traduzida com ajuda do Seferino. Margarita e a pequena Jeny eram a plateia principal. Algumas vezes Seferino fazia pausas para perguntar à Margarita sobre algum outro detalhe que ela tinha ouvido dos seus parentes mais velhos.

Apesar de suas diferentes trajetórias, Omar e Seferino têm uma forma particular de falar para fazer arte com as palavras: Seferino tem muita facilidade para imitar os distintos assobios das aves da floresta. A fala dele é mais devagar do que a de Omar, e por ser professor bilíngue, apoiou-me na transcrição e tradução das narrativas. Omar, por sua vez, contava as histórias sorrindo para a plateia. Modulava sua voz para caracterizar os diferentes personagens, sobretudo fazia uso de muitas onomatopeias. Seus gestos, olhares e os movimentos dos seus braços criavam uma atmosfera que despertava a jocosidade da plateia que reagia dando risadas, atentos ao que via depois. Vejamos alguns exemplos<sup>145</sup>:

---

<sup>145</sup> Cf. anexo 2 (primeira versão ‘a criação da terra e as façanhas de *Abireri*’)

<i>sha ra ra ra</i> (Som do rio)	<i>tak tak tak</i> (Som de cravar)	<i>soro roro</i> (Som de fermentar)
<i>biriri</i> (Som de algo ardendo)	<i>kija kija</i> (Som de cavar um buraco)	<i>sheroro</i> (Som de cair numa sequência sem parar)
<i>petik</i> (Som de cortar uma corda)	<i>sak sak</i> (Som de abanar o fogo)	<i>tsapon</i> (Som de dar um mergulho)

Tabela 3. Onomatopeias asháninka

Vejamos os seguintes trechos:

1. meeka oshabiji **peerani** otamoreanake okametsatini pampa meronta oni tsoompoina [...]
 

‘ahora en la tarde, antes que se voltee era bonito se veía plano adentro’
2. **Abireri peerani** ainiro yatiribeitani ikijiri icharine isampinatiri chaine [...]
 

cuando **Abireri** era persona le gustaba cargar su nieto, su nieto le preguntaba a su abuelo
3. ikanta meeka **Abireri** ijabeta irinerro iritsiro **Saori** yoka **Abireri** paitanimpa chaine paitani te irameneje irosati yoyotaka ikanti irinti koshiri meeka ipianaka koshiri paitampa chaine irinti yura shirenti peanaka shirenti [...]

entonces *Abireri* estaba yendo a visitar a su hermana Saori su nieto le dijo: “abuelo ¿qué es esto?” *Abireri* el abuelo no miró el estaba agachado (cargando) entonces le dijo: “ese es un mono” entonces se convirtió en mono... “¿qué es esto? Abuelo”, “ah ese es una perdiz” se convirtió en perdiz (hijo e hija)

4. ipokake aribe ikanti meeka nosatonkempi ani ja iro nokoiri pisatakana

ja jenchike yoakota ikatiaka tsompoina jatake ikirishibitakeri okantaka tsantsa ontatimayetacheri yaitari (tak tak tak) konteki batik aisati imajeretaki te inkamanete *Abireri* yoakotaka iro ishonkanaka peanaka *kiri*

pake irishi meeka ikantanaka ikantanaka (*jii*) ikanti ijatake kityakabiniji ikaratake pompiokiji kiteishipiki yoaka jenoki arari ijobinitapaini maaroni ora peerani okantari *kiri* oshonkari aka aisati ari ikantanake ari pisatinkakena aní meka otimanake iriraja kaniri [...]

vino su cuñado y dijo: “ya cuñado te voy a clavar” (*Abireri*) respondió: “ya, eso quiero. Clávame”. Ya le han hecho así como crucificaron a Jesús. (*Abireri*) paró, se fue adentro donde hay clavo grande. Clavó (tak tak ak) le salió le ha puesto como una cruz. (*Abireri*) no ha muerto.

*Abireri* sentía ya le han dado vuelta, se convirtió como pijuayo se ve en su pierna, decía (*Abireri*) “ jiiii”, se fue, se ve como viejito canoso se ve más pequeño se ve pelo parecido como cana amarillo, se ha ido arriba cuando era joven (*Abireri*), era todo pijuayo, *Abireri tenía* pijuayo, decía (*Abireri*) “si me clavos cuñado, hay sangre, sangre de yuca” ...

5. irinti yashaninkajeitini peerani, ikempetari jananeki kari kemati ika ikati (*ejei ejei*) chiora sabikatsiri abireri tasonkakeri peakeriri [...]

cuando antes (la carachama) era asháninka, era igualito como ese niño no escuchaba se bañaba (*ejei ejei*) ahora como vivimos, *Abireri lo convirtió...*

6. itasonkitaro (*pookon*) eiro teme atimantaro, kiajaitapaji (*pon*) peayetaka shibajaniki maaroni, ikantiri aitapaji meeka

ikeajatashitiri yora parari joarikeame ( *serok serok* ) iritakekia ashitariri ...**ari okarati**.

sopló (*pookon*) ,como no lo escuchamos, ingresaron (*pon*) se convirtieron todos en pececitos , dijo (*Abireri*): “ya basta ,ahora vaya a buscarle a la nutria para que lo coma (*serok serok*)” Él (*Abireri*) es su padre ( dueño), eso es todo.

Mas, essa indiferenciação muda pela ação dos personagens míticos como *Abireri*, *Pavá* ou *Kashiri*. Nos três relatos que analiso, *Abireri* sempre está passeando, visitando, bebendo *piarentsi*, socializando com seus parentes. A língua marca essa condição humana comum a todos no tempo primevo: (1) “*Irinti yAsháninkajeitini peerani*” (antes quando ele era “Asháninka, gente”).

Outro ponto instigante nestes relatos é o de transformar a paisagem por meio da nomeação. *Abireri* (3), que caminhava olhando para o chão, respondia às perguntas de seu neto. A cada vez que ele pronuncia o nome de algum bicho, vai transformando e “marcando” a paisagem com seu poder de nomeação.

Aqui o verbo de transformação é PEAANTSI flexionado na terceira pessoa:

i – pia - na - ka

3ºp. raiz v. durativo perfectivo

“*ikanti irinti koshiri meeka ipianaka*”

‘(*Abireri*) dizia: ele é um macaco, agora, (ele) **se converteu** em macaco’.

Weiss (1975, p. 266) aponta a categoria dos espíritos bons, *Tasorenchi*, que deriva da raiz verbal “-*tasonk*” ou “*soprar*”. *Abireri* é concebido como um ser poderoso justamente porque ele transforma, cria através do sopra<sup>146</sup>.

Nos trechos do 4, 5 e 6, os verbos transformar (se) /converter (se) / soprar tem significados potenciais que se relacionam. No trecho 4, *Abireri* não morre, ele se converte – *da volta, vira* - em pijuayo porque seu cunhado o cravou no chão.

---

<sup>146</sup> Esta característica tem eco nos relatos de transformação dos aruaque (Tariano) do alto rio Negro. A gente pedra (*íta-masa*) foi criada pelo trovão (*Ennu*) que fumou seu cigarro e soprou a fumaça no chão.

(4) “Abireri yoakotaka iro **ishonkanaka peanaka kiri** “. ‘Abireri sentia que ya le han dado vuelta (y) se convirtió en pijuayo’.

(5) “Abireri **tasonk ake ri pea kerri ri**”, ‘Abireri lo sopló y lo convirtió (en Jetari)’

(6) **itasonkitaro** (*pookon*) eiro teme atimantaro, kiajaitapaji (*pon*) **peayetaka** shibajaniki maaroni. ‘sopló (*pookon*), como no lo escuchamos, ingresaron (*pon*) se convirtieron todos en pececitos’

O mesmo ocorreu com o neto de *Abireri, Kiri*. Ele não morreu, mas se transformou em pupunha e do seu sangue se originaram as aves de penas bonitas e as aves consideradas malignas. Como mostrei anteriormente, *kashiri* (a lua) e *Pavá* (o sol) (Weiss, 1975) também foram figuras com poderes de transformação. *Pavá* condenava o canibalismo e por esse motivo transformou vários homens em bichos. Seu pai, *Kashiri*, tinha uma tendência canibal<sup>148</sup>, por isso, teve que subir ao céu.

As versões recolhidas a respeito das façanhas do ancestral *Abireri* na terra remetem à ideia de transformação e movimento ao longo da paisagem mítica, o que me leva a repensar as categorias — memória e temporalidade — para descrever a paisagem vivida. Sobretudo pelas repercussões práticas daquilo que foi ensinado nos primeiros tempos<sup>147</sup>, que continua atualizando o jeito de ser Asháninka: gostar de passear, de visitar, de beber e cantar como faziam os antigos.

De outro lado está a performance das falas dos narradores que tem um status diferenciado na aldeia. Eles são considerados sábios, os que sabem *como* contar. Como vimos acima, a língua asháninka é poética, Seferino e Omar narram acontecimentos de muito tempo atrás (*peerani*) com muitos detalhes, criando uma sequência de cenas para a plateia através da sua voz e dos seus gestos. É uma memória coletiva transmitida de geração em geração. Existe, porém, uma narrativa destinada a divertir a plateia. Trago aqui outra narrativa que me foi contada por Omar. A narrativa fala da relação proibida entre homens do mesmo sexo<sup>148</sup>. O

---

<sup>147</sup> O trabalho de Anderson (2002) estaria apontando a esse estar implicado na paisagem através do que os mais antigos falam. As narrativas que o autor trabalha para os Ashéninka além de fornecer informação de espaço e tempo, tem uma moral no final que ajuda na socialização da persona. Como o autor aponta: “O Ashéninka ensina às crianças conhecimentos sobre o mundo dos espíritos *Kamari*. Os adultos falam de como recordam as experiências. Isso tudo está vigente no cotidiano[...]” (p.21).

<sup>148</sup> Ver Anexo 3.

protagonista é um rapaz que estava cansado de ter relações íntimas pelo ânus e resolve matar um mono para ficar com a cría:

(1) ari aitanaji te pichitakena (*meki meki*) notiamorokika  
kachirine

ya no quiero tener sexo (*meki meki*) por mi ano duele mucho  
nirajatajitsi eehh ari meeka ikantake oseto yamapakeri irijaniki  
me hace llorar [pausa, risa] asi dijo ahora y trajo el mono a su  
cría pequeña

ikentakotakeri yaitabakari itotakotiri irijani oseto”

lo hincó lo agarró y luego le ha cortado a la cría del mono

Em um segundo momento o rapaz consegue uma esposa, mas terminam brigando porque ele gosta de homem. Os parentes da mulher ficam zangados e planejam um castigo. Introduzem uma pedra quente no ânus do rapaz e finalmente o queimam vivo.

(2) pijateketi tsitsi irota intaye mapi tsantsaki mapi itashitakero  
(*pook*)

mete la candela ya van azar piedra largo piedra le han hecho  
ahumar (*pook*)

yaitantari aparo (*tik tik*) iponeaitaka ijitikia (*tik tik*) (*eje eje*)

han hecho quemar (*tik tik*) una vez que le ha hincado despacio  
(*tik tik*) (*som do choro*)

koakata irimabaketa

*decian* todavía, espera a que duerma

ari meeka ora itantetakari maapi itashitakeneri yaitetari iponeaka  
(*jiii*) jenchikea

le han hecho quemar con piedra le han asado piedra le ha metido,  
gritó (*som de dor*)

ikajemaitenake jaitapakero chita ibikanakerori mapi,

(el hombre) ha gritado fuerte le han metido hasta en su culo  
piedra

Além do uso de onomatopeias, outro aspecto que ressalta nesta narrativa é a repetição. Franchetto (2003, p. 15) salienta que a repetição nas narrativas pode ser considerada como princípio da poética da língua.



Imagem 18. Omar junto a sua esposa e filha. Foto: R.B. (Saboroshari, maio 2016)

### 2.2.3 Falando e andando em Tsireti, Kobibari e Santani

Se há algo que os Asháninka gostam muito de fazer, além de beber *masato* e pescar, é passear. De fato, uma das primeiras frases que aprendi a dizer enquanto participava da vida cotidiana nas aldeias foi *tsame aneante* (vamos passear!). Visitar é parte da etiqueta Asháninka e as crianças o aprendem desde cedo acompanhando seus pais.

O cotidiano em Cutivireni muda todo final de semana devido às feirinhas que acontecem no porto de Matibaiké<sup>149</sup> e em *Puerto Villa*. Ambas as feiras são organizadas pelos comerciantes colonos, conhecidos como *chooris*. Porém, há várias diferenças. A maioria dos Asháninka compra em Matibaiké por ser a mais próxima e, principalmente, para não ter que pagar uma passagem (ida e volta) de *peque* até a outra feirinha que oferece outras opções de produtos (carne de frango, boi, legumes e

---

<sup>149</sup> Esta feira começou em 1996.

produtos por atacado) direto dos comerciantes que levam seus produtos em caminhões.

Porém, há alguns Asháninka de Cuti e Matibaíke que tem maior poder aquisitivo. Eles têm seus *peques*. É comum ver vários deles indo de *peque* até *Puerto Villa* para comprar produtos por maior para depois revendê-los. Os comerciantes que se instalam em Matibaíke costumam chegar de Satipo na véspera do sábado, montam suas barracas e exibem suas mercadorias — na sua maioria panelas de alumínio, pilhas, caixas de som, remédios, guloseimas, e outros diversos — para a freguesia Asháninka que chega cedinho, a partir das 5h30.

A maioria dos compradores chega de longe (*Manitiari, Tankuari, Alto Cobeja*) carregando seus produtos — café, cacau e urucum — para venda e com o dinheiro ganho compram algumas mercadorias para levar para casa. As trilhas que ligam os diferentes *anexos* ao porto de Matibaíke ressoam o cenário que Weiss (1975) descrevia como *trail party*: pessoas se movimentando ao longo do caminho, andando em fila.



Imagem 19. Feirinha do final de semana em Puerto Matibaíke. Foto: R.B (2016)



Imagem 20. Sábado de manhã indo à feirinha.  
Foto: R.B. (Cutivireni, maio 2016)

No caso dos casais, os homens vão à frente vestindo seus *tsaratos*, as mulheres vão atrás carregando seus *shimeantis*<sup>150</sup> ou *tsaratos* na cabeça. A comunicação entre as pessoas que se encontram no caminho segue um padrão de saudação e pergunta que inclui dêicticos de espaço com uma ênfase no movimento, o lugar.

A: *Kitaiteri, Jaoka pijateri?* ‘Bom dia, para onde você vai?’

B: *Kitaiteri. Matibaike/ Tonkari/ Tampoki* ‘bom dia, a Matibaike/ acima/abaixo.

As trilhas que conectam os *anexos* com Cutivireni e Porto Matibaike também podem ser vistas como lugares de troca de conhecimentos de histórias. Era sábado de manhã, eu tinha dormido na casa de uma professora bilíngue no *anexo* de Tinkareni e estávamos nos aprontando para ir caminhando até Matibaike para comprar alguns

---

<sup>150</sup> Os *shimeantis* ‘aturás’ são feitos com uma folha de palmeira chamada *oshi*. Feitos pelas mulheres –adolescentes ou adultas –são de tamanhos variados, além de ser usado para trazer mandioca da roça, tem outros usos como trazer água do rio- em garrafas de plástico-, levar roupa suja, sabão em pó para lavar roupa, carregar o lixo nos mutirões comunais, fazer as compras na feira aos sábados em Matibaike. No espaço que funciona como cozinha, os *shimeantis* de tamanho menor são usados para guardar pratos, sal, arroz, etc.

alimentos. Lembro-me que saímos do anexo, descemos um pequeno morro, e fizemos uma parada para atravessar o riacho Tinkareni. Enquanto olhávamos as pedras por onde atravessaríamos para não molhar nossas calças, um grupo de quatro mulheres com duas crianças também descia o morro e se aproximou de nós para irmos juntas. Como o caminho seria longo — aproximadamente uma hora a pé — a professora começou a puxar conversa com duas das mulheres que, por coincidência, eram mães de dois alunos da escola. Passaram uns dez minutos desde que saímos de Tinkareni e atravessamos o riacho. Derrepente, duas mulheres (mãe e filha) aceleraram o passo. Olhei para a professora e falei baixinho “o que deu? ”. E como ela também não era de Cutivireni, perguntou em asháninka para as outras duas mulheres estavam do nosso lado.

Uma delas comentou que tínhamos acabado de passar pela montanha rochosa chamada *Tsireti* e que era perigoso porque ali morava um espírito mau, *kamari*:

as pessoas podem ficar doentes, por isso não olhamos nem pronunciamos o nome *Tsireti*. Devemos passar caminhando rápido. Às vezes quando as pessoas caminham sozinhas, o *kamari* faz barulho, assobia. Por isso chamamos *Tsireti kamari*.

Eu fiquei pensando naquilo que a professora tinha traduzido para mim. Depois de fazer a feira retornamos a Tinkareni e, como eu já tinha marcado uma visita na casa da avó Noemi para falar das histórias dos antigos, escrevi o que tinha escutado no meu caderno para lhe perguntar. No dia que fiz a visita a Noemi e seu esposo, o filho deles me ajudou como tradutor na hora da entrevista. Noemi me contou outra versão sobre o *Tsireti*:

Esse nome foi dado pelo dono do rio Mamiri. Se nós mencionarmos seu nome pode acontecer coisas ruins, ele é o diabo<sup>151</sup>, por isso não podemos mencioná-lo. Antigamente avistaram a *Katsiboreti*, por isso o chamam *Tsireti*. Quando era criança o vaga-lume era preto, assim era. Depois voou. Um homem lhe disse: “Molha tua roupa”. Apareceu uma poça de sangue do vaga-lume nas pedras. O homem pisou no vaga-lume e o seguiu, quase o afogou no rio. O vaga-lume

---

<sup>151</sup> ‘Diablo’ aqui é a tradução em espanhol que meus interlocutores deram para os seres malignos conhecidos como *kamari*.

disse: “Não me afogues, não molhes minha roupa” e colocou sua roupa ao lado. O vaga-lume era todo preto. O homem jogou a roupa do vaga-lume que exclamava: “Não jogue minha roupa, traga ela de volta”. O vaga-lume quase se afogou. O homem recolheu a roupa e o deixou no lugar. O vaga-lume continuou brincando na areia, dando cambalhotas.

O homem seguiu seu caminho, pescou, caçou com sua escopeta. Caminhou na beira do rio e percebeu que seu pé estava preto. Algo tinha mordido seu pé. Tentou curá-lo, mas não adiantou. O pé caiu no rio. O homem voltou para sua casa e relatou o acontecido: “Eu pisei no vaga-lume, não morreu. Eu o vi”. Responderam: “Agora o vaga-lume virá e não vai te soltar”. Entardeceu rapidamente. Ele escutou o som de uma chama de fogo, a montanha estava toda iluminada. Outros exclamavam: “Cuidado, já está aqui! ”. Aquela noite o vaga-lume juntou as pessoas que estavam ali, começou a castigá-las com varas de ortigueiras, dessa forma matou a todos.

Esse diabo também atravessou o rio, ele mora do outro lado do rio *Tsireti*. Ele vai até o rio *Anaro* onde há um abismo e outro diabo. Eles se visitam. A alma da pessoa que morre vai morar no *Tsireti* [...] Há outro lugar chamado *Chobibanti*, fica no *anexo Tsyapo*, ali também tem um diabo. O chamam assim porque antigamente viram um veado. As pessoas o tratavam como se fosse um burro, montavam nele dizendo: “É nossa mula. Montemos nela”. Depois o veado matou a todos. O veado tem sua casa no abismo de *Chobibanti*. Por esse motivo o chamam *Chobibanti* porque matou a todos os *Asháninka* por terem zombado dele. Todos se converteram em diabos, porque o veado é diabo. Quando ele os viu, as pessoas se converteram em corujas. Voaram para cima e se visitavam entre elas.

Numa ocasião que estava em *Tiboreni*, um dos meus interlocutores me disse que existia uma relação entre vários lugares: *Tsireti*, uma lagoa

chamada *Kobibari* e *Santani* no *anexo* Tankuari. A seguir apresento um relato sobre *Kobibari* (que me foi contado por Pablo de Tiboreni) e outro sobre *Santani* em Tankuari (contado por Manuel). Em ambos os casos as narrativas foram gravadas depois de visitar os lugares.

(1) Ari peerani inkajare okarati anta meeka peerani itimini kiatsi, ora aririka eiro

antes en la laguna existía un ser llamado boa, tal vez no sea,

apitetaró peerani, manakiame ora peerani ivinkake karitoroki karitoroki ibinkakero

antes eran dos, en cambio antes los ahogó la hormiga. Los ahogo la hormiga

meekateme onikatanaje irointi timanaintsiri sanirite, saniri iro natsiri tsotaro

ahora si se hizo terremoto, sólo ha existido el lagarto, sólo el lagarto vive y la taricaya

iro tekatsite pashini aririka ampitetakiaro onikanakia ashianaketeme ari irake kiatsi.

no hay otro. Si es que le encontramos a los dos pueden hacer un terremoto, nos vamos a escapar, nos puede agarrar la boa

chiorani serena peerani akarime te aneajero. Irointi saniri oseki tsotaro.

antes existía una sirena, ahora ya no hay, solamente existe el lagarto y bastante tortuga.



Imagem 21. Lagoa *Kobibari*. Foto: R.B. (Tiboreni, maio 2016)

(2) Ikenketsatakotiro Omoro /[Narrativa del hueco](#)

Peerani yonta neirini santani imapokakeri ikanti, ji tsora irijaniki aka ishabiji joakeri aka, meekakia ñakeri yakeri yonta peerani acharineite yaakeri meeka ineakeri yonta ishaninka ikamantati yayeiiti

antes aquellas personas que conocían a santani<sup>152</sup>, dicen que le ha sorprendido. Son bastante pequeños lo dejó aquí abajo, ahora le ha visto que lo cogió, antes nuestros antepasados, entonces lo cogió, le ha visto a sus compañeros, les comunico y se fueron a traerlos.

meekakia tekia aneri itsonkajeitakeri ari ñayetanakeri jenoki, meeka yonta irinti iroakeraitatsi, yairi irirori, ipasatiri tak tak ikiashitakeri omoroki ipasatabakeri tak tak, irimanatake aisati

---

<sup>152</sup> Santa ‘borboleta’ mais ni ‘loc.’ Os asháninka consideram esta borboleta como *kamari* ‘maligno’. Em Tankuari dizem que as crianças que entram nesse buraco se perdem. Dentro desse buraco vive o *kasonkati que es matsi* ‘bruxo’ que causa mal através dos sonhos. *Kasonkati* anda na floresta, parece gente.

inkentake tseki, inkentake tseki, osheki inkentake, iranakeri irijate

ahora mismo, no hay nadie, los ha terminado a todos, les ha visto de arriba, ahora aquellos son nuevos, los que ha cogido ellos, los ha chicoteado (*tak tak*), les ha hecho cavar un hueco ahí los ha chicoteado (*tak tak*), también puede mitayar, cazar con su flecha, bastante ha cazado con su flecha, lo va llevar a donde se va

meeka koake aisa iroimajeri impokaje, iramenajantero aisati, iranaje irijaniki inkaratake aka, inkotatanakeri iranakeri anta ibankoki peerani, akarime te aneajeri, meeka jaokarinka ikenanakeri yoanaka, tee yonta atsarine iri ñakeriri perani irijaniki ikatake oshekibe, yora acsarineite iri neiriri peerani akame iroakera aneabetarime, teteme aneajeri santani ...ari okarati.

le va hacer dormir cuando venga, también le va a ver, va llevar a un pequeño como este (su tamaño), lo va sancochar y lo va llevar a su antigua casa. Ahora ya no existe, ahora no se sabe, por dónde se fue, a dónde se trasladó, fueron nuestros antepasados lo que les ha visto antes cuando eran pequeños, eran bastante. Fueron nuestros antepasados los que le conocieron antes. Ahora, en estos momentos, ya no existe santani... eso es todo.

### 2.3 Alguns percursos por distintas paisagens conceituais

A partir da paisagem de transformação e movimento enfatizada nas narrativas sobre personagens míticos e lugares importantes ao longo da floresta de Cuti (*Tsireti, Kobibari e Santani*), busco — através de alguns percursos por abordagens interdisciplinares — conceitos que me permitam pensar a centralidade da dimensão prática (experienciada) com e na paisagem.

Trago algumas reflexões teóricas sobre paisagem permeando diversas disciplinas: a antropologia, a linguística e, especialmente, a arqueologia que dialogam com os pressupostos do Gow (1995) no seu artigo “*Land, People and Paper in Western Amazônia*”. As formulações do autor, a partir do seu trabalho de campo entre os *Piro* (aruaque) no *Bajo Urubamba* são pertinentes para compreender formas nativas de experimentação e os riscos das abstrações na hora de pensar a Amazônia.

A abordagem do Ingold (2015) traz pontos importantes para esta tese e, em especial, para este capítulo: a ideia de vida vivida ao longo de trilhas ou caminhadas, e a primazia do movimento em um mundo contínuo, nunca acabado, e incessantemente em construção. De acordo com Ingold (2015, p.211), o mundo se entretetece a partir das inumeráveis linhas de vida de humanos e não humanos que costuram seu caminho através do emaranhado de relações.

### **Paisagem, memória e lugares significativos**

O termo paisagem (*landscape*) é tido frequentemente como sinônimo de meio ambiente, separado das pessoas e concebido como repositório de recursos necessários para obtenção e manutenção da subsistência dos grupos humanos. Nessa lógica, aparece como sinônimo de espaço, como terra, composta por componentes bióticos e abióticos, que os homens tentam domesticar (ZEDENO e BOWSER, 2009, *apud* MACHADO, 2012, p.36).

O conceito de paisagem passou a formar parte da antropologia e da arqueologia sob um novo ângulo a partir dos anos 1970<sup>153</sup>. Os temas tratados estavam relacionados às estratégias econômicas e suas dinâmicas inter-regionais, aos padrões de assentamento, aos impactos ambientais, bem como aos processos demográficos e à organização social.

Um enfoque que privilegiava os impactos humanos e as interações com o ambiente físico, dando lugar a uma compreensão mais abrangente dos processos de formação da paisagem (ASHMOR ET AL, 1999; ZEDENO, 2008, *apud* MACHADO, 2012, p. 37). A ideia de paisagem foi sendo redirecionada na década de 1990; a ênfase no seu caráter relacional (humano e ambiente) foi apontada por vários autores. Falamos agora de uma paisagem que não é apenas um ambiente sobre o qual os humanos atuam e transformam, mas também o próprio resultado da interação. Esta forma de conceber a paisagem levou vários autores a

---

<sup>153</sup> Os arqueólogos não desperdiçaram oportunidades para desenvolver esquemas intelectuais que situem lugar e paisagem como elementos centrais às histórias humanas. Porém, tomou muitas décadas para que antropólogos e, sobretudo, arqueólogos usarem as teorias de lugar e paisagem como ferramentas para reconstruir e interpretar o passado. Os estudos de paisagem e lugar recuperaram popularidade em grande parte como resultado da geografia humanista de Cosgrove (1988), Jackson (1984), entre outros. E depois apareceu na literatura antropológica norte-americana, australiana e europeia. Destaca-se o trabalho de Basso (1996) entre os Apache que combinou princípios de etno-semântica com abordagens geográficas de lugar. (ZEDENO e BOWSER, 2009, p.2).

voltarem seus olhares para o cotidiano, buscar compreender a relação entre humano e ambiente como um recurso culturalmente significativo.

Porém, falar em paisagem implica também em falar em lugar e sentido de lugar. Para Bowser (2004:1), uma arqueologia do lugar é aquela que foca nas formas nas quais as pessoas dão significado (simbolicamente e através da ação) a seus meios físicos e culturais em múltiplas escalas. Neste enfoque:

[as] pessoas criam lugares através das suas interações com a natureza, eles reconhecem suas experiências desenvolvendo referentes espaciais para suas ações através de modificação material e verbal e inscrição metafórica. Na base destes processos cognitivos, pessoas desenvolvem sentidos de lugar e apegos que motivam, estruturam e transformam suas interações com o mundo (ZEDEÑO e BOWSER, 2009, p.5 trad. R.B).

Mas o que seria a noção de lugar significativo (*meaningful place*)? Segundo o argumento de Zedeño (2008, *apud* MACHADO, 2012, p.37), essa noção estaria atrelada a um sentido de um estar significativo em um lugar. Ora, um lugar é um *locus* discreto e material de comportamento e memória — um local, produto das interações das pessoas com a natureza e com algum outro não humano. O reconhecimento da existência de um lugar e sua significância dada pelo indivíduo ou coletividade<sup>154</sup> é o que define seu significado, assim como sua conexão com outros lugares. Um lugar significativo é aquele que lembra as pessoas sobre seu passado e lhes ensina como lidar com o presente e planejar o futuro.

Entre os Asháninka de Cutivireni, os lugares significativos remetem também a um mundo narrado. Os topônimos (*Kobibari*, *Tsireti*, *Santani*, Cobeja, para citar alguns) não são apenas topônimos, mas histórias. A lagoa *Kobibari*, a rocha *Tsireti* e a caverna *Santani* estão assentadas em diferentes partes do território. *Kobibari* fica próxima de Tiboreni, mas *Santani* fica nas partes altas de *Tankuari*. Todos conhecem

---

<sup>154</sup> Zedeño & Bowser (2009) citam o exemplo dos ninhos da águia entre os Hopi de Arizona. Para este povo um ninho de águia não é simplesmente uma estrutura doméstica construída por um raptor parental. É um locus de atividade religiosa porque contém um recurso que é primordial para o bem-estar espiritual e sobrevivência da comunidade. Entre os Hopi, ter um ninho de águia dependerá do clã. O ninho de águia, como um lugar, transmite um senso claro de origem ancestral, propósito ritual, direitos e obrigações. Fornece uma ancora geográfica para identificar o território dentro e entre grupos. Hoje, os ninhos de águia são usados como marcas territoriais.

os nomes, mas são os mais antigos que sabem contar as histórias com detalhes. A rocha *Tsireti*, no caso, é associada ao espírito maligno chamado *kamari*. Será que ela é capaz de escutar? Lembremos que minhas interlocutoras comentaram que se elas pronunciavam o nome da rocha, coisas ruins podiam acontecer. Se a rocha escuta ou não é algo que não posso responder, mas é fato que a rocha forma parte do mundo dos Asháninka. Está entrelaçado com múltiplas vidas, lembrando o passado e suas histórias.

Cobeja é o nome de um dos assentamentos mais antigos de Cutivireni. Na época do Sendero, era o refúgio daqueles que escapavam de Cutivireni, já que um não Asháninka dificilmente chegava até lá. Um dia voltando de uma visita a Alto Cobeja, junto com dois Asháninka que me acompanharam, eu ia à frente deles carregando minha mochila e de repente escutei alguém assobiando para nós. Alex parou e disse “estão convidando a gente para beber masato na casa do Mario. Vamos lá”. Chegamos à casa do anfitrião quase às 17 horas e a família estava reunida. A mulher dele cozinhando mandioca e os parentes sentados conversando de forma amena. O Mario perguntou para um dos meus acompanhantes como tinha sido lá em Alto Cobeja e se havíamos encontrado serpentes no caminho. Perguntou se eu tinha chegado cansada em Alto Cobeja. Depois que contaram os detalhes da caminhada, perguntei se ele vivia em Cobeja há muito tempo ou se tinha chegado de outro lugar. Aí ele começou a narrar sua história:

Desde antes existía el nombre de Cobeja, antes existían personas que lo veían, nuestros antepasados. Ahora llegaron nuestros antepasados, lo que antes existían nuestros antepasados, ellos lo llamaron Cobeja. Antes no existía colonos, no teníamos ropa, qué es lo que llevábamos. Llevábamos *potoo*<sup>155</sup> del árbol, lo pelábamos es lo que usábamos. Ahora cuando llegaron antes los colonos, ahora los que les han visto, este lo que llegaron primero los colonos, les ha dado para que usen su chompa. Ahora se ha vestido y se ha vestido bien. Antes no existía igualito para que trabajen, no tenían machete, no había hacha, no había lima, sólo con piedra afilaban, traían piedras del río, ellos mismos con mucho esfuerzo los afilaba, hasta que este filo, otra vez lo afilan para que pueda cortar árboles. Ahora ellos han pensado

---

<sup>155</sup> Nome de uma casca de árvore com que se fazia roupa.

como le han visto a los colonos: “ahora ¿qué vamos hacer? Vamos a verles a los colonos para que nos den un poco, ellos tienen machete para trabajar. Nosotros trabajamos pero nuestros machetes no tienen filo, estamos ahí, demoramos en tumbiar árbol”. Antes era así, los que vivían aquí...

Luego de ver a los colonos, bastante les han dado lo que ellos tenían. Les han hecho trabajar y les ha dado: “toma para que puedas trabajar”. Lo cogí. Yo si he visto a los colonos. No hay que tenerles miedo. Antes si les teníamos miedo, ahora si le conocieron a los colonos. Así les conocieron antes a los colonos. Había ollas. Antes no había. Antes cocinábamos la yuca con *cobiti*<sup>156</sup> es tierra. Lo amasábamos, con eso vaporamos, con eso juntamos nuestra agua y también nuestro masato. Lo elaboraban de forma artesanal como lo hacían los incas. Ellos les han enseñado antes a nuestros antepasados. No había colonos, sólo lo preparamos con *cobiti*. Es grande lo cocinábamos, cuando cazábamos ahí lo metíamos, ahí los hacíamos hervir y en ella comíamos, no había platos para guardarlo, no había. Pero ahora cuando llegaron los colonos, ellos nos han enseñado (diversas herramientas) y nos han dado. Ahí empezó a crecer, por eso vemos a los colonos...

Antes vivía aquí cerca. En Cutivireni, después me han hecho escapar Sendero. Había bastante muerte. Se mataban entre terroristas, me he asustado, me han asustado, me detuvieron, no los quiero, no lo quería. Yo mismo me entregue. Me agarraron y me llevaron. No valen nada. Ellos actúan para matarte. Ahora estoy viviendo tranquilo porque activaron lo que ahora lo conocemos como *chakopi*<sup>157</sup> por eso ya no vienen aquí, hay quienes lo están impidiendo, por eso ya no tengo miedo, pero antes me han hecho escapar, iba de aquí para allá en el monte...

---

<sup>156</sup> Panela feita de um tipo de terra.

<sup>157</sup> Termo que significa flecha. Chakopi é como os Asháninka chamam o *Comité de Autodefensa*. A base desta organização está no anexo Pajonal.

Me escapé allá en el monte muy lejos, allá me fui. Me cogió el hambre he comido chonta, no había yuca, me hizo padecer, cuando retorne había yuca, casi me matan por querer coger yuca. Ahora me hice atrapar, le dije: “ahora si llévame pues”, me llevó. Me engañó, poca yuca me daban chiquitito. Na era como nosotros que compartimos grande yuca, poca yuca se comía, no podemos repetir. Luego otra vez vuelven y nos dicen: “¿por qué comen rápido la yuca?” Nos dicen: “¿ahora que van hacer?” Ahora van a morir. Rápido nos cogían. Me perseguían constantemente hasta llegar al río. Yo parecía un samani, sajino, caminaba en el río, si me veían me cogían. Ya no tomábamos masato, nos han hecho escapar con todos mis compañeros...

Así era antes los terroristas, ahora estoy escuchando que vienen los terroristas. No van a venir. Si antes les habíamos visto que es lo que hacían nos mataban. Ahora yo sé porque ya estoy viejo, ahora he escuchado que hay otros terroristas que vienen para que de nuevo nos ataquen. Les digo: “¡váyanse! ¿Acaso nosotros hemos ido a su tierra? No hemos ido a matarles, no está bien que vengan a nuestras tierras”.

Para Mario, Cobeja é um lugar experienciado, de memórias tristes, mas também de lembranças boas junto a seus parentes. A história contada em primeira pessoa frisa vários momentos de interação com os colonos (comerciantes) e com o Sendero Luminoso. Este exemplo mostra que as diversas interações produzem marcas no território com complexas história de vida. Eventos críticos como aqueles com SL são lembrados pelo impedimento da livre movimentação e pelo rompimento das relações no interior de grupo, porque alguns Asháninka apoiaram os subversivos por livre vontade. Este evento crítico se iniciou num momento específico (1983), mas hoje continua operando sob outra aparência (o narcoterrorismo).

### **Conhecimento, movimento e experiência na paisagem**

Por muito tempo, Selva Central foi vista como uma região remota, misteriosa, vazia e inacessível, cheia de recursos naturais a serem explorados a qualquer preço. A população que ali morava, e continua

morando, representava um obstáculo para os interesses do Estado. Eram considerados “selvagens” pelas inúmeras expedições, “capital de almas” a serem recrutadas pelos missionários ou “mão de obra” barata durante a explosão econômica da borracha. Hoje a imagem de “selva virgem”, sem pessoas, continua guiando o olhar do senso comum.

Um mapa do conjunto hídrico dos rios Apurímac–Ene–Tambo é uma abstração, um cálculo imaginário reduzido em papel. Ao contrário, para um Asháninka de Cutivireni, o rio tem concepções especiais baseadas no seu conhecimento experiencial. Nesse sentido, as nascentes dos rios constituem uma referência espaço-temporal que relembra os assentamentos mais antigos das famílias que hoje habitam os vários anexos. O rio Ene, conhecido como *tamponi*, pode ser associado ao lugar pelo qual chegaram os *Kityonkari* na época do conflito armado ou com a moradia da mãe dos peixes, *Kiatsi*.

Por que a Amazônia é vista como sinônimo de espaço “vazio”, sem pessoas? Para Gow (1995) a resposta estaria nos nossos olhos. O argumento do autor é que nossos olhos estão estruturados por um tipo de prática visual particular em que criamos *representações* de uma realidade. Uma representação implica a ausência do objeto que se vê diante dos olhos, como o que acontece com a pessoa que nunca viajou para a Amazônia. Para ele ou ela, a Amazônia só se tornará uma “paisagem” se fosse transformada pela mão do homem através de estradas ou deflorestação.

Em Cutivireni o termo “anexo” é um bom exemplo de “representação”. Um anexo nada mais é do que um ponto geográfico no mapa e os nomes não dão conta das experiências vividas ao longo do território. Os anexos são reconhecidos juridicamente porque pertencem à comunidade principal. Os pedidos de apoio econômico que os Asháninka solicitam aos representantes do governo regional devem ser feitos através de uma proposta que contenha o mapa da Cutivireni, pois, ao final de contas, como dizem as autoridades estatais, “*papelito manda*”. O mesmo acontece na hora de algum conflito territorial; as lideranças da FARE têm que recorrer aos mapas impressos para solicitar garantias para proteger seus limites territoriais da ameaça de madeireiros ilegais. No entanto, no cotidiano, ninguém usa mapas para se localizar, o conhecimento do território se dá pela experiência de se movimentar nele, usando os rios para se situar no espaço, olhando as trilhas, reconhecendo as pegadas dos bichos, etc.

Ferguson (2006) enriquece o panorama teórico deste debate a partir da sua pesquisa intitulada *Projeto Etno-histórico San Pedro*<sup>158</sup> entre os indígenas norte-americanos que habitam este vale. O autor chama atenção para o termo *landscape* e argumenta, seguindo Hirsch (1995), que o termo foi introduzido na língua inglesa a final do século XVI como termo técnico usado pelos pintores da época para descrever representações de cenários rurais. Apesar das mudanças que o termo teve ao longo do tempo, ele ainda carrega a ideia de cenário natural já muito rebatido por etnografias acerca de povos indígenas que se relacionam com a paisagem de forma *vivida*.

Ferguson distingue entre *landscape as memory* e *landscape of memory*. Para exemplificar sua proposta, o autor aponta para as diferenças entre um indígena Hopi e um cidadão americano na hora de pensar a paisagem cultural. Enquanto que para um cidadão americano o tempo passa em uma progressão linear que os estudiosos, arqueólogos e historiadores procuram revelar de maneira sistemática, para um Hopi o que importa mais é o grau de vinculação que ele gerou com a terra. As inúmeras interações entre as pessoas em um determinado tempo e espaço resultam em histórias de vida que são transmitidas entre gerações por meio da oralidade.

Para Gow, o conhecimento acerca da paisagem ou de um evento histórico atrelado a um lugar particular não é uma representação — “*that kind of visual display which presents a virtual surface to perception*” (GIBSON, 1986) —, mas um processo social no sentido de o “que está acontecendo” (GOW, 1995, p. 44).

A ênfase na abordagem do Ferguson é justamente mostrar que não se trata simplesmente de uma “fala” sobre o lugar e sim — e nisto se conecta com a ideia de Gow (1995) —, deste “imbricamento” das histórias de vida com os lugares, esse “estar no lugar”. De modo que a conexão do passado no presente se dá na relação/interação experiencial com a terra e gera uma memória da experiência *vivida*. Para Ferguson (2006, p. 28-30), a paisagem cultural simboliza a memória em forma de marcas históricas que representam um passado lembrado. Uma memória que não expira, mas se reinventa.

As narrativas dos diferentes povos da região de *San Pedro* mostravam conexões históricas para além dos seus assentamentos atuais. Cada povo, Zuni, O’adnan, Hopi e Apaches, tinha suas formas

---

<sup>158</sup> Este projeto de caráter interdisciplinar tinha como objetivo conhecer o que significava o vale de San Pedro para os povos contemporâneos- Zuni, O’adnan, Hopi e Apaches- cujos antecessores ocuparam uma vez esse território.

particulares de se engajar com a paisagem; o Vale de San Pedro era o elemento comum que os unia. Dito de outra forma, muitas histórias com sentidos associados a determinados eventos, como migração, guerra e subsistência ecológica, construíram um único vale. A multivocalidade das histórias do vale de San Pedro contrariava a ideia de “terra deserta” ou “oásis” comumente associada a esse território por parte dos cidadãos americanos<sup>159</sup>.

Como descrevemos o mundo em que vivemos, então? E como definimos as relações das pessoas com a paisagem? A premissa de que a paisagem não é apenas um ambiente sobre o qual os humanos atuam, mas também o resultado de tal interação foi aperfeiçoada por Ingold (2000) através do termo *dwelling perspective*:

Paisagem é constituída como um registro duradouro - e um testemunho- das vidas e trabalhos das gerações passadas que nela moraram, e ao fazer isso, deixaram lá alguma coisa delas mesmas [...] Perceber uma paisagem é, por tanto, um ato de trazer à tona uma lembrança, e lembrar não é tanto uma questão de buscar uma imagem interna, guardada em nossas mentes, mas se engajar perceptualmente com um ambiente, que é em si impregnado com o passado (INGOLD, 2000, p.189, *apud* MACHADO, 2012, p.38).

Ingold (2015, p. 215) argumenta que de todos os termos que usamos para descrever o mundo em que vivemos, espaço é o mais abstrato e mais vazio. Para o autor, espaço é consequência da lógica da inversão que transforma as vias ao longo das quais a vida é vivida em limites dentro dos quais está encerrada. Além de reduzir a vida a uma propriedade interna de coisas que ocupam o mundo e não o habitam, a lógica da inversão transforma nossa compreensão do lugar, do movimento e do conhecimento

Ele defende a ideia que as vidas são vividas não dentro de lugares, mas através, em torno, para e de lugares, de e para locais em outros lugares. Para este autor, a experiência corporificada do movimento de perambulação recebe o nome de peregrinar. Os lugares são como nós, e

---

<sup>159</sup> A ideia de “terra deserta” foi um tipo de justificativa política para o governo dos EE.UU. tomar posse da terra e confinar os povos dentro de reservas. Quando chegou o *boom* do comércio turístico no sudeste americano, essas terras passaram a ser considerado um “oásis” no imaginário ocidental.

os fios a partir dos quais são atados são linhas de peregrinação. Ora, os lugares são delineados pelo movimento e não pelos limites exteriores ao movimento. Para Ingold, os seres e o ambiente se constituem mutuamente em um contínuo de trilhas de movimentos. (INGOLD, 2015, p. 220). Deste modo, cada trilha remete a uma relação, mas não se trata de uma relação entre um organismo aqui e o ambiente lá, mas uma trilha ao longo da qual a vida é experienciada.

Ingold (2015, p. 221) traz o exemplo dos Inuit para mostrar que o peregrino está continuamente em movimento. Ele é seu movimento e não tem ponto final, pois onde quer que esteja, e enquanto sua vida perdure há algum lugar aonde pode ir. Os movimentos formam uma malha emaranhada de fios entrelaçados e complexamente atados. Cada fio é um modo de vida, e cada nó um lugar. Por último, nós aprendemos nos movimentando em ambientes. O conhecimento se adquire pelos caminhos do movimento, e as pessoas crescem dentro dele seguindo as trilhas através de uma malha.

Gow (1995, p.47) coloca o exemplo amazônico de Santa Clara como um espaço habitado com um significado social. Santa Clara não é apenas uma paisagem natural na qual as pessoas vivem e a que dão sentido. Suas vidas estão intimamente ligadas à terra. Para o autor, assim como para Ingold, o conhecimento se adquire através do movimento através da paisagem, esse estar juntos lá ouvindo o que os mais velhos têm para contar.

Assim como a arqueologia e a história falam em relações imbricadas entre pessoa e paisagem, a linguística também se ocupa de estudar essa relação através de uma análise linguístico-semântica de topônimos nativos. O estudo pioneiro de Romani (2004) sobre toponímia no Gran Pajonal fornece contribuições da área da linguística amazônica peruana para pensar paisagem e as ações humanas e não humanas para nominar (dar nome) o que a autora chama de entidades geográficas<sup>160</sup>. Trago esta referência não apenas pela análise sincrônica dos topônimos<sup>161</sup>

---

<sup>160</sup> No livro '*La gente passa, los nombres quedan*' (1997), o linguista Solís considera entidade geográfica como sinônimo de acidente geográfico. Uma entidade geográfica pode ser natural (um rio, uma colina, uma montanha, etc.) ou resultado da criatividade cultural (idealização dos membros de uma cultura). Um exemplo de entidade geográfica ideal seria, seguindo Zolezzi (1997 *apud* SOLÍS), a comunidade mítica chamada *intaatoki*, localizada nas partes altas do território asháninka e onde vive a mandioca *kaniri*, a banana *parenti* em forma de mulher.

<sup>161</sup> A toponímia é uma rama da lexicografia que estuda a origem dos nomes geográficos, bem como os sistemas de denominação elaborados pelos grupos

*per se*, mas, sobretudo, pelo enfoque de pensá-los no contexto da oralidade.

Romani se debruça sobre quais entidades da paisagem são denominadas pelos Ashéninka *pajonalinos* e que motivações estão por detrás do processo de dar um nome específico. Os trabalhos prévios<sup>162</sup> de Fernández (1986) e Weiss (1975), que Romani toma como pontos de partida, incluem alguns topônimos da cosmologia campá e mapas com nomes dos rios, missões e comunidades dentro do território asháninka. Apoiando-se em Fernández (1986) e Solís (1997), a autora sugere que um sistema de denominação é parte da atividade cognitiva de uma cultura que se atualiza e muda na fala. As narrativas *pajonalinas* analisadas por Romani apontam para a agência do *sheripiari*<sup>163</sup> assim como *Abireri* na formação e transmissão dos topônimos.

A seguinte narrativa sobre os topônimos *Menkoryani* e *Chekıtawo*, respectivamente, mostram que é o *sheripiari* quem coloca o nome se baseando nas características do lugar:

La historia dice que el tabaquero convertido en tigre cuando iba a encontrarse con otro tigre, no podía pasar porque había nubes muy espesas [...] al ponerle un nombre a ese lugar, uno de ellos dijo que allí había muchas nubes y el otro que habían poquitas, entonces acordaron ponerle **Menkoryani**” (PONIRO *apud* ROMANI, 2005:77, grifo meu).

**Chekıtawo**... Hay bastante sapos, sapitos [...]. Todas las comunidades tienen su nombre por el tabaquero y también coincide con lo que abunda en ese lugar. Uno es mediante el tabaquero y también coincide con ahí hay bastante sapito. Chekito es sapito [...] Fue primero el sueño y esto coincidía con lo que abundaba en ese lugar (SHANKENTZI *apud* ROMANI, 2005, p.78, grifo meu).

---

humanos. Como emissão linguística, o topônimo é um signo linguístico, ou seja, possui significante e significado.

<sup>162</sup> Estes documentos não têm como prioridade uma análise da etimologia, fonética, morfologia e, sobre toda a semântica dos nomes. A análise linguística de Romani (2004:163) mostrou que a etimologia dos topônimos de Gran Pajonal é em sua maioria de afiliação linguística asháninka. As entidades geográficas denominadas correspondem a riachos, lagoas, floresta e nome de comunidades.

<sup>163</sup> O *xamá* ou *tabaqueiro* pode se encontrar com outros espíritos sob o efeito dos alucinógenos e do tabaco.

O trabalho da autora corrobora o que já tinha sido apontado por Weiss (1975) e Santos-Granero (2005). A frase do título do livro de Solís (1997) “*La gente passa, los nombres quedan*” remete a oralidade ashéninka como forma de lembrar na paisagem. O interesse primeiro da linguística são as emissões linguísticas da pessoa e sua sistematização morfológica e semântica através das listas de topônimos. O outro lado do engajamento entre pessoa e paisagem, a sociabilidade e as formas de experiência, ficam em segundo plano. Por isso, nas conclusões do trabalho, Romani faz um chamado à interdisciplinaridade para ampliar a perspectiva da paisagem.

Mihas (2014) traz essa abordagem entre linguística, história e antropologia no seu livro “*Upper Perené Arawak Narratives of History, Landscape, & Ritual*”. A autora recupera as principais ideias de *geografia sagrada, escritura topográfica* de Santos-Granero (1998), *a paisagem como processo cultural* de Hirsch (1995) e *o conhecimento como experiência* de Gow (1995). Por meio de uma revisão bibliográfica da literatura etnológica e etno-histórica sobre os Asháninka (WEISS, 1975; BODLEY 1970; VARESE, 2002; SANTOS-GRANERO e BARCLAY, 1998; VEBER, 2003; BARLETTI, 2011, por citar alguns) Mihas analisa os textos transcritos na língua indígena seguindo “*the discourse-centered approach to language and culture*” (SHERZER e URBAN, 1986).

Santos-Granero (1998) é um dos principais referenciais teóricos para a segunda parte do livro de Mihas intitulado *Landscape*. A autora considera que a história dos Ashéninka do Alto Perené, semelhante às dos Yanasha, é lembrada através de marcas “sagradas”, mitos e rituais. Os elementos da paisagem resultado da ação humana e não humana recebem o nome de *topogramas*.

Dentre os resultados da sua análise, Mihas (2014) descreve topogramas relacionados à rituais, topogramas relacionados à criação<sup>164</sup> e

---

<sup>164</sup> O rio Tambo é um cenário que tem elementos geográficos — rochas, penhascos — que são a prova viva das façanhas do Abireri. Na margem esquerda do rio, logo abaixo do Tonkáma, existe uma rocha em forma peculiar, chamada em língua nativa de Cavici (vagina). Era uma mulher que estava tomando banho no rio e foi surpreendida por Abireri antes que pudesse se vestir. Mais acima do rio, há um penhasco — *Ashtarori Tivlha* (dono do sal) — que se assemelha a uma figura humana barbuda em posição sentada. Acredita-se que era um sacerdote espanhol que era dono de um manancial de água salina. Abireri passava por ali com seu neto *Kiri* que perguntou o que era aquilo que viu, referindo-se ao sacerdote. *Abireri* respondeu que era uma pedra e a pessoa foi transformada em pedra. Abaixo da boca do rio Onkonéni existe uma rocha grande chamada *Manihiróni*. Era uma tripulação de brancos que

topogramas relacionados com alteridade. No primeiro grupo estão: *Marcadoré Ashiropko* (the ironhouse), um templo abandonado localizado em Marankiari Bajo e outros dois sítios de veneração da divindade de pedra *Paatsiri* (pai) e *Mapinini* (rocha pequena) localizados nas partes altas de Metraro. No segundo grupo estão os topogramas *Manitsipanko* (casa da onça) e *Imoro Naviriri* (o buraco de Naviriri). E no último grupo estão os topogramas criados pelos *chooris* ‘andinos, mestiços’ e os *Wirakocha* ‘brancos, gringos’ que já são parte da paisagem ashéninka atual: o nome da vila *Pampa Michi* que remete ao nome de um tal de Michael que viveu na época na empresa Peruvian Corporation (*Ibidem*: 118-119).

No entanto, conceitos como “escrita topográfica” ou “apropriação simbólica” parecem não dar conta da complexidade que assume a paisagem entre os Asháninka de Cutivireni no Ene. Para desenvolver minha hipótese, retomarei algumas ideias de Stephen Hugh-Jones (2012) e Erikson (2009) que contribuem para pensarmos na paisagem como experiência (GOW, 1995).

As experiências de mapeamento com os Yanéscha, os Tariano e o Projeto de etno-história do vale de *San Pedro* com as populações indígenas norte-americanas chamam a atenção para pontos importantes visando abordar a paisagem vivida. As narrativas yanéscha e tariano mostram uma paisagem fluida, composta por relações com ancestrais, que no tempo mítico se deslocaram através de um território contínuo e tinham poderes para converter outros seres e se imortalizar *como* parte da paisagem atual: nas montanhas, lagoas, rochas, cachoeiras etc. Para os indígenas norte-americanos — O’adnan, Hopi, Zuni e Apache — o Vale de San Pedro é, antes de tudo, história porque situa estes povos no tempo e espaço de tal modo, que pessoas e terra são inseparáveis.

Santos-Granero (2004, p. 208) ressalta a importância de lembrar e transmitir memória para os Yanéscha. Para este autor, os Yanéscha “escrevem” na paisagem, transformando o espaço cru e sem marcas em uma topografia religiosa que encapsula a memória histórica. O mesmo autor (2006) postula que a forma como os Aruaque de Selva Central se relacionam com a paisagem é *apropriando-se* dela simbolicamente por meio de: (a) narrativas de transformação e origem de lugares importantes na paisagem; (b) rituais e (c) narrativas e cerimônias a respeito dos topônimos.

---

voltavam por rio de incomodar as mulheres asháninka da região. Foram transformados por *Abireri* em rocha (WEISS, 1975, p. 314-324).

A meu ver, o termo “encapsular” remete à ideia de fixar e, como tenho mostrado através de várias etnografias ameríndias, a memória oral é viva e se transforma, justamente, a partir da sua circulação. Nesse sentido, me pergunto se a experiência não seria também outro modo de lembrar e transmitir?

Hugh-Jones (2012, p. 138-139) examina a relação entre as diferentes modalidades indígenas de discurso e música “narrativas, cantos, rituais, benzimentos xamânicos, cantos de dança e música instrumental” que se associam ao que os antropólogos costumam chamar de mito e várias formas iconográficas “petroglifos, pinturas de casas, padrões de cestaria, mas também características da paisagem, como marcas ou traços dos corpos de ancestrais que se movimentaram pelo mundo no começo dos tempos” mostrando como formas verbais e não verbais estão articuladas.

A preocupação do autor não é com os detalhes de história ou cantos, mas sim com a maneira pela qual o mito-história é estruturado e memorizado. Ou seja, faz um apelo a compreendermos “mito” e “escrita” a partir do ponto de vista indígena. Assim, Hugh-Jones propõe, primeiramente, sair do velho debate se os petroglifos do Alto Rio Negro são ou não “verdadeira escrita” referindo-se a Stradelli (1900) e Koch-Grunberg (1907/2010) porque “é mais útil alargar o campo da investigação examinando a relação mais geral entre tradições orais e as várias formas de iconografia” (HUGH-JONES, 2012, p.139). Apesar de não focar minha análise na iconografia Asháninka, considero que existe, por exemplo, uma relação entre a paisagem e os cantos de homens e mulheres, justamente na chave da experiência vivida.

Por tanto, o que as pessoas estabelecem com a paisagem são relações densamente mediadas que assumem um significado particular produto de esse “estar aí” junto com outras pessoas, se movimentando<sup>165</sup> no território, olhando o que fazem, ouvindo histórias que fornecem localizações de tempo e espaço. No caso das narrativas de pesca asháninka<sup>166</sup> é comum ouvir que com *ayahuasca* se pode viajar para dentro do rio e visitar a avó lagarto que tem uma horta de pimenta. Assim,

---

<sup>165</sup> Erikson (2009) traz a ideia de paisagem do cotidiano contida em uma paisagem histórica particular: o complexo hidráulico Baures na Amazônia boliviana. Este complexo é um exemplo de que estrutura (canais) e agência humana estão embutidos na paisagem cultural, ou seja, uma forma particular de construir um ambiente é examinada a luz do conceito de *habitus* (Bourdieu, 1977) que foca no ambiente construído, espaço e práticas do dia-a-dia. Em outras palavras, um conhecimento produto da experiência (p.44).

<sup>166</sup> Cf. capítulo 3.

para eles, o que os Asháninka veem como peixe, a vó lagarto vê como pimenta. Para Gow isso seria uma das tantas formas complexas em que a paisagem está implicada nas pessoas e vice-versa (p.56).

O conceito de “apropriação simbólica” utilizada para explicar a forma como as pessoas se relacionam com a paisagem apresenta, portanto, contradições, pois apropriar-se de algo tem mais a ver com a nossa lógica ocidental de tomar posse do que do jeito que um Asháninka se relaciona com o território. Gow (p.50) enfatiza que a terra é ao mesmo tempo recurso importante para a população local e um *locus* de parentesco. A circulação de alimentos, por tanto, tem a ver mais com reciprocidade, do que com a nossa lógica de propriedade.

## 2.4 Conclusões do capítulo

Este capítulo foi dedicado a uma forma de arte verbal Asháninka: *kenketsarentsi* que traduzo para português como “conto/história”. As narrativas que gravei em campo podem ser classificadas em dois grupos, aquelas que explicam a origem do mundo através da transformação mítica do gigante *Abireri* e seu neto *Kiri*; e aquelas que falam em lugares significativos ao longo do território. Os topônimos nativos *Pakitsapanko*, *Tsireti*, *Kobibari* e *Santani* remetem à interação experiencial entre as pessoas, os lugares e diversos tipos de não humanos. Portanto, podemos afirmar que as narrativas Asháninkas são boas para pensar, já que para enxergar seus múltiplos sentidos precisamos muito mais do que as palavras. Como demonstrei na análise das três versões míticas de *Abireri*, a língua Asháninka possui diversas marcas discursivas que dizem respeito ao tempo, espaço e modo. No entanto, o sentido também está nos aspectos performativos como a voz, o ritmo e a linguagem corporal.

As narrativas Asháninka falam em transformação, profundidade temporal e fluidez na paisagem, cujo resultado é instigante e coloca em xeque a concepção de paisagem como espaço vazio. Ou seja, Cutivireni é uma paisagem feita de memórias dos antigos, memórias que não expiram. Os diferentes tipos de eventos (míticos, migração forçada, conflito armado, para citar alguns) construíram a paisagem social de Cuti.



Imagem 22. Dia de pesca. Julia tirando as folhas de *Baakashi* do seu quintal.  
Foto: R.B. (Tinkareni, abril 2016).



Imagem 23. Dia de pesca. Sobrinho da Julia socando as folhas de *Baakashi*.  
Foto: R.B. (Tinkareni, abril 2016).



Imagem 24. Dia de pesca. Fechando um braço do rio Mamiri. Foto: R.B.  
(Tiboreni, maio, 2016)



Imagem 25. Dia de pesca. Jogando *Baakashi* no braço do rio Mamiri. Foto: R.B. (Tiboreni, maio, 2016)



Imagem 26. Alimentos e bichos que circulam em Cutivireni. Foto: R.B. (Tarobeni, julho 2017)



Imagem 27. Anita contente depois de trocar medicamentos por uma ave e um colar de sementes. Foto: R.B. (Saboroshari, maio, 2016)



Imagem 28. Augusto e suas visitas de Tankuari. Foto: R.B. (Alto Cobeja, julho 2017)

*Paisagem aquática, paisagem  
ayomparizada e paisagem  
matsizada*



### Capítulo 3. Paisagem aquática, paisagem ayomparizada e paisagem matsizada



If place-making is a way of constructing the past, a venerable means of doing human history, it is also a way of constructing social traditions and, in the process, personal and social identities. We are, in a sense, the place-worlds we imagine (KEITH BASSO, 1996).

Procurei demonstrar no capítulo anterior que os vínculos dos Asháninka com a paisagem não se reduzem a uma “representação” daquilo que têm em frente dos olhos, mas que essas relações com lugares significativos — como *Pakitsapancko*, *Tsireti*, *Kobibari* e *Santani* — são vividas no cotidiano justamente pela experiência de se movimentar entre vários lugares (*anexos*, comunidades) e onde, além de compartilhar o *piarentsi*, trocam-se coisas e, sobretudo, conhecimentos — adivinhações, cantos e histórias aos quais me dedicarei neste e no próximo capítulo.

Assim, tomei como ponto de partida alguns conceitos, como apropriação simbólica e escrita topográfica, elaborados por Santos-Granero (2004, 2006, 2007) para abordar as relações dos povos aruaque de Selva Central com a paisagem, mas considero que sua abordagem é apenas uma entre outras tantas, pois as formas com que as pessoas se relacionam com a paisagem assumem outras complexidades. Para além da compreensão proposta de que a paisagem leva a uma narrativa de uma história, aqui procuro abordar como ela lembra outro evento vivido, isto é, a narrativa oral não existe fora da paisagem, ela articula um sentido de tempo, lugar e experiência.

Neste capítulo, debruço-me sobre a questão multidimensional da paisagem, e desenvolvo as implicâncias de alguns relatos orais na sociabilidade através de descrições etnográficas sobre as múltiplas trocas que eu vivenciei: visitas, *tsaratos*, adivinhações e as músicas que falam em paisagem e parentes. Início o capítulo com uma descrição de um fazer particular Asháninka — a pesca — que desde o início de minha pesquisa se mostrou como uma porta que abria outras dimensões para pensar a paisagem. A pesca é um belo exemplo de paisagem vivida (GOW, 1995) em que não existe fronteiras entre as histórias dos *acharineite* (*kashiri*),

movimentar-se, pescar com as mãos, compartilhar peixes e visitar os parentes.

### 3.1 Paisagem aquática: *Iriniro shima, kashiri*

Início o capítulo navegando pela relação dos Asháninka com a paisagem aquática e descrevo um contexto particular do seu fazer, a pesca, atrelada, por sua vez, à relação entre humanos, não humanos e lugares ao longo do tempo.

A primeira vez que participei de uma pescaria comunal, chamou-me a atenção o fato que fossem apenas homens os que se encarregavam de juntar as pedras e trazer folhas do mato para fechar um braço do rio a fim de capturar peixes. Enquanto isso, as mulheres e as crianças ficavam esperando; algumas procurando *kito* (camarão) ou *sempita* (cem pés) abaixo das pedras e outras trazem alguns galhos do mato e montam pequenas fogueiras do lado do rio, para depois assarem os peixes. Esta divisão de papéis parece ter uma correlação com a narrativa da origem da pesca que diz que essa atividade foi ensinada por *kashiri* (lua) nos tempos dos ancestrais. Segundo a cosmologia Asháninka, lua era um homem.

Um dos relatos diz que a lua começou a fazer uma *pirca*<sup>167</sup> como hoje fazem os Asháninka. Mas antigamente a *pirca* não era feita com pedras do rio. *Kashiri* era uma pessoa muito grande; ele se deitava no meio de um braço do rio — em posição horizontal como um galho — e dessa forma secava as águas e as pessoas podiam capturar peixe. Havia um rapaz chamado Aroshi, que começou a pegar tudo, comia tudo, ou seja, estava roubando. As pessoas diziam “Pronto! Agora todos têm capturado peixe”. A lua disse: “Vão, escapem porque vou me levantar e o rio vai levar vocês”. Dizendo isso, a lua levantou-se e rio começou a seguir seu curso, mas Aroshi não estava conforme. A lua tinha falado para ele: “Capturei bastante peixe. Guardei um pouco para ti. Só toma cuidado e espera chegar em casa primeiro para abrir o pacote”. Aroshi pensou “Vou cortar agora e ver se é verdade o que a lua falou” e começou a cortar o pacote com uma faca. Viu muito peixe amontoado. Os peixes caíram. Ao ver isso, Aroshi começou a catá-los do chão. A lua perguntou: “O que aconteceu?” e Aroshi respondeu: “Nada! Escorreguei e estourou o pacote e caíram meus peixes”. “Cata-os”, ordenou *Kashiri*. Aroshi começou a catar os peixes e amarrá-los com bejuco<sup>168</sup>. “Não os deixe cair. Eles têm que chegar bem até a tua casa para que possa alcançar para tua família”.

<sup>167</sup> Uma coluna de pedras (pedras colocadas umas sob outras) que fecha um braço do rio.

<sup>168</sup> Nome científico: [Mikania glomerata](#)

Insistiu *Kashiri*. Aroshi começou a amarrá-los em pequenas quantidades como patarashca<sup>169</sup>. Novamente começou a carregá-los. Finalmente, Aroshi chegou à sua casa e sua mulher disse: “Você trouxe peixe! ”. “Sim”, respondeu Aroshi. “Agora, corte os peixes em pequenas partes”, disse sua mulher. Aroshi cortou a corda (plash!). Era um monte de peixes grandes. Porém, os peixes não eram peixes, eram pessoas. A lua comia pessoas.

As histórias do mundo aquático me foram contadas em forma de uma experiência de viagem por meio da ingestão de *kamarampi*. A relação entre pessoas humanas e seres aquáticos é descrita de forma análoga ao parentesco da aldeia. Quando perguntei sobre os donos do rio, Omar me contou sobre *Iriniro Shima*<sup>170</sup> ou, como ele gosta de chamá-la: a mãe do peixe, *Kiatsi*. Ele descreve a *Kiatsi*: “É muito grande, não tem pé, apenas nadadeira no rabo. Não é bonita, mas tem o seu corpo todo pintado com desenhos similares àqueles que os Asháninka fazem nas flechas”.

*Kiatsi* fabrica suas flechas e as pinta com urucum. Como mãe do peixe, ela entrega suas filhas para que se juntem aos humanos. O lagarto, que gosta de descansar na beira do rio, é descrito com o termo de parentesco. Chamam de “avó” lagarto. Ela é quem mostra/guia o caminho para o homem que entra nas profundezas do rio: “Neto, eis o caminho por onde deves ir”. Ela sente compaixão dos humanos: “Eu sinto lástima, não vou te pegar, vejo que você é bom. Eu vou te dar peixe zúngaro, serrucho, vê e leva peixe para que alimentes a minha neta”. O que os Asháninka veem como peixe, a avó lagarto vê como pimenta.

Além de utilizarem a água do rio<sup>171</sup> para os afazeres domésticos como preparar a bebida de mandioca fermentada, cozinhar e tomar banho, os rios e riachos são a principal fonte de alimentação para os Asháninka que habitam Cuti. O rio sofre uma oscilação sazonal de volume de águas, fato que resulta importante na hora de capturar o peixe seja no rio grande (Ene) — também chamado Tamponi — ou nos rios menores como Mamiri, Saboroshari e Quempiri. A época de chuvas (janeiro–fevereiro) é um período de escassez devido ao fato de os peixes migrarem e a água do rio ficar de um tom marrom, o que dificulta a visibilidade do pescador. A época de seca (maio–julho), ao contrário, é um sinônimo de fartura. O

---

<sup>169</sup> Peixe embrulhado com folhas.

<sup>170</sup> Ver anexo 3

<sup>171</sup> Ter acesso ao rio é também um fator importante na hora de escolher uma determinada parte do território para construir uma casa.

nível das águas dos rios menores começa a baixar, as trilhas secam o que facilita o acesso aos *anexos* mais afastados.

No rio Ene se pesca com diferentes tipos de redes (rede rasteira ‘*shimamentotsi*’, *traposa* e tarrafa ‘charija’) devido à correnteza do rio grande. A maioria das canoas usadas pelos Ashaninka é de madeira, movidas por um motor e pilotadas por uma pessoa. Pescar é uma arte que se cultiva desde criança e se aprende pela experiência de olhar, imitar e fazer. Miguel, por exemplo, trabalha como professor bilíngue, mas quando tem tempo livre gosta de pescar com seus filhos. A casa dele está localizada no porto Matibaíke. Ele também costuma pescar para vender na feira dos sábados que mobiliza os seus ‘*paisanos*’ dos diferentes *anexos*. Sua mulher, às vezes, também prepara comida a base de peixe para venda.

Miguel nasceu em Puerto Bermudez, mas chegou a Cutivireni a trabalho, em 1997, quando o conflito armado com o Sendero Luminoso ainda estava se acalmando. As descrições fornecidas por ele são valiosas em termos de temporalidade. Em 1997, a pesca no rio Ene era abundante devido à região ter ficado com pouco fluxo de pessoas pelo conflito armado: “Tudo era problema, ninguém ia pescar. Por isso, o peixe abundava”. Quando Miguel chegou, os outros “*paisanos*” se admiravam da quantidade de peixe que capturava. Ele<sup>172</sup> era acostumado a pescar em Puerto Bermudez usando *tarrafa* e rede rasteira. Quando chegou a Cutivireni introduziu, por assim dizer, a *traposa*. A partir desse momento, os outros Asháninka começaram a adquirir redes e *traposas* através dos comerciantes.

Hoje, a pesca com redes grandes é comum nesta região, mas a pessoa tem que saber como pescar com bote, balsa ou até botes movidos por motor. A habilidade no uso destes meios de transporte e o manuseio das redes e anzóis são chaves para ter sucesso na pesca e também são partes do conhecimento masculino ensinado de pai para filho. O Zúngaro é o peixe mais requerido, não apenas pelo seu tamanho e peso, mas também pelo seu valor econômico nas vendas. No entanto, a pesca deste peixe é dificultada, pois eles não ficam na beira do rio, mas nas correntezas, “esperando suas presas”.

Um pescador experiente conhece os horários em que estes peixes se alimentam (das 5h às 10, às 15h, das 20h às 21h ou às 1h da madrugada) e seu comportamento. Miguel<sup>173</sup> costuma usar outros peixes como isca

---

<sup>173</sup> Ele também me contou que existem *ivenkis* para cada curar as redes. São *ivenkis* especiais para o tipo de peixe que se quer capturar. Mas, não se pode pescar todo dia

para atrair os *Zúngaros*. Vai de bote até a parte mais funda do rio procurando um remanso. Ali enfia o peixe-isca no anzol e, se sair seu sangue, é sinal que há *Zúngaro* nesse lugar. Existe outra forma de capturar este peixe tão cobiçado: fazendo “côcegas” nele. Mas esta técnica requer muita paciência e domínio porque a pessoa vai ter que medir forças com o peixe. A pessoa fica em pé no meio da correnteza, prestando atenção se o *Zúngaro* começa a pular perseguindo sua presa. Ele dá uma volta ao redor do pescador como se o cheirasse porque o ser humano tem cheiro. Aparecem suas nadadeiras. Ele deve esperar o momento propício para segurá-lo pelas nadadeiras com muita força. Como Miguel descreve sua técnica da seguinte maneira: “Depois viras o peixe e começa a fazer côcegas na barriga dele. Ele vai se mexer mais e mais, aí é mais fácil dominá-lo. Pescar o *Toso* ou ‘*serrucho*’ também pode ser feito ou com rede ou segurando ele igual que com o *Zúngaro*”.

A modalidade de pesca em rios menores é chamada *kamorentsi* (fechar o braço do rio) e acontece principalmente na época da seca. Com a água mais baixa, as técnicas de pesca — capturar peixes com as mãos ou *picar* com flecha — são mais produtivas. Quando acontece este tipo de pesca, dificilmente alguém fica sem peixe em casa. Como o objetivo é secar uma parte do rio, atividades são divididas entre homens, mulheres e crianças. O primeiro passo é escolher o tipo de veneno natural<sup>174</sup> que vai ser usado.

---

porque *Kiatsi* — aqui ele traduz *Kiatsi* como sereia- é o dono dos peixes. Se o pescador ficar viciado e pegar muito peixe, *Kiatsi* pode se apresentar sob forma de boa ou como pessoa. Até pode se converter em *palizada*, enganchando-se na rede. Se o pescador não for hábil o suficiente no uso da canoa pode cair na água.

<sup>174</sup> Em Cutivireni existem quatro tipos de tóxicos naturais para pesca que podem ser classificados em raízes, folhas e casca de árvore. Os que são mais eficazes são *Inchapari* (timbó) e *Baakashi* (barbasco), seguidos por *Keta* e *Shiabiri*. *Inchapari* é uma raiz que, depois de socada com uma pedra, segrega uma substância branca como leite. É a mais efetiva para peixe *chupadora*, *doncella*. O peixe *desmaia* e fica boiando. *Baakashi* é uma folha de cor verde que cresce perto das vivendas na aldeia. Quando usada em quantidade é eficaz para capturar *jetari* (carachama), *shibajaniki* (anchoveta) e *barboncillo*. Com este tóxico natural, o peixe fica como bêbado e começa a pular por todos os lados ou — como descrevem os Asháninka — dançam. *Keta* é uma casca de árvore. É coletada como barbasco e se soca com uma madeira. Sua cor é preta, mas não é muito eficaz. *Shiabiri* é de cor vermelha e também não é muito eficaz para a pesca. Seriam necessárias grandes quantidades para aumentar sua eficácia. Este *Shiabiri* ataca o olho do peixe, que fica cego, desmaia-se e fica no fundo do rio

A primeira parte acontece na aldeia. Os homens fazem um buraco na terra usando seus machados, enquanto isso as mulheres pegam o *Baakashí*, que fica do lado da cozinha, e tiram todas as folhas. Quando terminam, colocam as folhas em um buraco previamente preparado e o homem começa a socar as folhas, ajudado por uma madeira pontuda. O ambiente na aldeia é de alegria. Os homens são os primeiros a ir para o rio porque eles têm de fazer uma represa grande com pedras, procurar as folhas grandes para obstruir os espaços entre as pedras e trazer lixo do mato. As mulheres se apressam: procuram seus *shirito* — uma rede pequena —, pegam seus *shimeantis*, colocam um pouco de mandioca cozida para comer com o peixe que vão capturar e visitam alguma casa da parentela que fica no caminho ao rio. Falam um pouco entre elas enquanto bebem *piarentsi*. As crianças brincam um pouco. Nestas ocasiões é comum ver as mulheres e crianças carregando seus *shiritos* a caminho do rio.

A parte seguinte tem lugar no rio. Os homens se dividem nas tarefas, um grupo entra na água e começa a escolher e juntar as pedras grandes formando uma represa que corta o fluxo da água; outros trazem folhas grandes chamadas *chipana* para fechar os espaços entre as pedras. Um último passo para fechar o muro de pedra ao longo do rio é trazer o lixo do mato chamado *kami*.

Este lixo, como eles o chamam, tem a propriedade de tampar os buracos ou espaços por onde a água pode vazar. Quando o nível da água diminuiu o suficiente, os homens começam a despejar aos poucos o *Baakashí*. É importante saber manuseá-lo com as mãos, despejando entre as pedras a fim de que todos possam pegar peixe. As mulheres e crianças que estavam aguardando entram na água também. Todos começam a olhar com cuidado, onde estão pulando as *carachamas*. Todos se agacham e começam a procurá-las com as mãos entre/ abaixo das pedras porque as *carachamas* se escondem, ficam grudadas com sua boca abaixo das pedras.

Existe um segredo para não estragar o peixe: as tripas devem ser retiradas imediatamente. Todos fazem isso com os dentes. Neste momento, o ruído de revirar as pedras à procura de *carachama* percorre o rio, indicando que a pesca está acontecendo, envolvendo todo mundo. A pescaria leva entre duas e três horas. Ninguém vai embora sem antes compartilhar um pouco de peixe com os parentes: mulheres, homens e crianças praticam essa troca. Quando terminam de pescar, novamente outros homens desmontam o muro de pedras e pouco a pouco a paisagem volta a ser a mesma, com o rio fluindo. Esta atividade demanda muita energia e algumas famílias torram alguns peixes em fogueiras

improvisadas na beira do rio. Comem o peixe acompanhado com mandioca cozida. Depois, as famílias voltam para casa: mulheres e crianças carregando seus *shiritos* cheios de peixe, os homens levam seus *tsaratos* cheios também de *carachama*. Antes de voltarem para casa tomam um banho no rio.

A pesca é, portanto, um espaço de aprendizagem intergeracional; as crianças acompanham os pais e familiares ao rio. As habilidades — que vão desde pilotar uma balsa até montar um muro de pedra para cortar o fluxo do rio — são aprendidas pelas crianças através da participação, de fazer olhando, experimentando. Esse fazer também envolve os parentes, porque compartilhando o peixe — o que não fica restrito ao momento em que acontece a pescaria, mas que continua, uma vez que o alimento é cozido — são reforçados os laços de reciprocidade.

### **3.2. Fazendo parentes: visitas, *piarentsi* e paisagens asháninka**

As terminologias de parentesco asháninka foram descritas como de tipo dravidiano. Os Asháninka são classificados segundo sexo distinto, em consanguíneos e afins, sendo que as primas cruzadas (FZD e MBD) eram distinguidas das paralelas (FBD e MZD). Eles foram descritos também como endógamos (MIHAS, 2012), com a tendência a casar-se dentro do mesmo grupo e além e dentro de suas fronteiras geográficas, fato que serviu para forjar alianças. Este sistema de parentesco vem acompanhado de uma grande mobilidade (VARESE, 2006) e extrema dispersão pelo território (SANTOS e BARCLAY, 2005):

Cierta tendencia de los asentamientos arahuacos a fragmentarse cuando los conflictos internos escalan a um punto em que no pueden ser resueltos pacificamente. La constante fisión de los asentamientos y la dispersión espacial de los parientes hace que todo individuo tenga una amplia red de parientes (p.24).

O etnônimo asháninka<sup>175</sup> deriva da junção do pronome da primeira pessoa do plural inclusivo ‘a’ mais a raiz do nome ‘shaninka’ que significa ‘nós parentes’. Nosháninka (‘no’ marca da primeira pessoa do possessivo mais a raiz) significa, em oposição à primeira, ‘meu parente. Ambos os etnônimo se referem a duas maneiras de socialidade: em no-sháninka, a relação corresponde ao nível do parentesco específico, os parentes de ego,

---

<sup>175</sup> Segundo o que vi em campo, os Asháninka do rio Ene não problematizam se a forma correta deve ser asháninka ou Ashéninka. Para eles são variedades linguísticas, mas todos são Asháninka.

enquanto a-sháninka é uma forma genérica para incluir um conjunto de grupos reconhecidos como parentes, aqueles com quem compartilham referências cosmológicas, como é o caso com os Asháninka dos outros vales. Estes etnônimos se opõem aos outros: os *wirakocha* (brancos, turistas), os *chooris* (andinos, mestiços) e os *kirinkos* (gringos, estrangeiros).

O ser Asháninka não encerra a socialidade sobre ele mesmo; ao contrário, mostra que a relação com a alteridade é importante para continuar a se reinventar. Miguel, um jovem Asháninka, dizia a mim: “*El Asháninka bebe su masato, es buen cazador, sabe invitar e compartilha com os outros*”. O que Miguel me disse se relacionar com a prática do *Kametsa Asaiki*, o “viver bem”, que a CARE colocou como prioridade na sua agenda política em 2009. Segundo esta filosofia do “viver bem”, o *Asháninkasanori*, o “Asháninka verdadeiro”, seria aquela pessoa que sabe cumprir as regras de conduta, não escritas, mas vividas. Regras de tempos de seus antepassados: “*Saber comportarse, saber invitar, saber recibir, saber celebrar, saber comer y así poder vivir como gente*” (CARE, 2011, p. 72-76). Como podemos ver, esta filosofia de vida não está restrita ao nível doméstico, mas tem uma abertura ao exterior.

### 3.3 Paisagem ayomparizada

O sistema de troca nativo *ayómpari*<sup>176</sup> foi bem documentado por autores clássicos (VARESE, 2006; CASEVITZ, 1991; ELICK, 1969; BODLEY, 1973; SCHÄFER, 1988). Alguns deles frisaram seu caráter sagrado, suas vantagens práticas para obter bens manufaturados de lugares distantes e sua afinidade potencial com os não parentes que de outra forma seriam inimigos.

---

<sup>176</sup>Para o significado do termo há varias respostas. Para Varese (2006, p.48) *ayúmpari* é intraduzível: “Não pertence à minha família, nem ao meu sistema de parentesco. Posso não o conhecer, mas fala meu idioma, é um Asháninka. Sabe como cumprimentar, recebe minha comida, meus dons e corresponde com outros”. Em contraste, *Niyúmpari* denota “Aquele com quem eu intercambio presentes”. Hvalkof e Veber (2005, p.228) caracterizam o *ayómpari* como termo amistoso: “Uma pessoa, que sem ser parente, deve ser respeitada e tratada como um visitante importante”. O etnolinguista Buttner (1987, *apud* HVALKOF e VEBER 2005), que trabalhou com as variantes do Tambo e Perene, atribui uma origem espanhola — *compadre* — que em quéchua se transformou em *cumpari*, e depois foi adaptada foneticamente para o asháninka: *ayómpari* (primeira e terceira pessoa plural).

Os Asháninka são descritos como comerciantes históricos que gostavam de viajar e de passear por regiões longínquas<sup>177</sup>, acampando nas praias no período do verão amazônico e aproveitando a ocasião para visitar parentes e intercambiar alguma mercadoria. O trabalho pioneiro de Varese (2006, p.48-49) caracteriza o intercâmbio de dons ou comércio sagrado como um fenômeno de suma importância para a sociedade asháninka. Aqui *ayúmpari* se refere a alguém que pode chegar de muito longe, trazendo túnicas, *achote*<sup>178</sup> em pasta (pintura que defende dos inimigos invisíveis), panelas de cerâmica (feitas perto dos Rios Perene ou Tambo), machados ou sal. Este último teve uma importância grande em comparação a outros elementos de troca. Assim, para um Ashéninka de Gran Pajonal, a chegada de um *ayúmpari* com sal podia solucionar o problema da longa viagem e o trabalho de extração no *Cerro de la Sal* localizado em Chanchamayo.

As alianças entre povos aruaque foram facilitadas pelas grandes redes de intercâmbio comercial, percorrendo o território ao longo de diversos eixos Norte-Sul e Leste-Oeste. Na Selva Central, estas redes se construíram em torno do *Cerro de la Sal*, onde os povos Yanessa, Asháninka e Ashéninka tinham o monopólio para a produção de blocos de sal e pães de sal purificado (CASEVITZ, 1993). A autora também aponta que as trocas entre *ayúmpari* não se davam exclusivamente a nível interétnico, mas também com alguns grupos Pano do Ucayali.

Mendez (1991, p. 29) menciona que a ruptura das relações entre parceiros de troca pode acionar outra possibilidade do mesmo sistema de relações: a guerra. A hostilidade latente que permeia as relações com grupos vizinhos ou entre territórios políticos distantes (qualquer não parente é um inimigo potencial) é neutralizada através do estabelecimento de parceria de troca em território inimigo/distante, que implicaria, por sua vez, em paz e solidariedade.

O trabalho de Bodley (1973, 1981) é o primeiro a analisar o sistema de intercâmbio *ayómpari* entre os grupos locais Asháninka. Este sistema é diferente das relações de troca estabelecidas com os não Asháninka; são mais frequentes, mais formalizadas e com diferenças significativas nos bens envolvidos, nos mecanismos e na troca.

---

<sup>177</sup> Ver Mendes (1991) e Beysen (2008) para o contexto brasileiro. No Volume II (Mitologia Ashaninka), Mendes apresenta alguns relatos sobre expedições de troca na voz de três interlocutores Asháninka do Amônia. Aqui, falar em *ayúmpari* implica falar também em lugares, viagens transfronteiras para trocar tecidos (*Kitarentsi*), anedotas e parentesco. Beysen (2008, p.211-214) descreve a odisseia de Hananeri, Ashaninka do Envira, para encontrar o Inka em terras peruanas.

<sup>178</sup> *Bixa Orellana*.

Santos e Barclay (2005) definem o sistema de trocas entre sócios comerciais como o segundo mecanismo de inclusão social<sup>179</sup> de suma importância para reforçar as identidades supralocais ou mais globais. O que importava aqui era estabelecer uma relação de amizade e confiança com indivíduos que, de outro modo, poderiam ser considerados não relacionados e, portanto, potencialmente inimigos. Desta forma, por mais que esta relação de *ayómpari* tivesse como objetivo mais explícito o intercâmbio comercial de bens, seu propósito era o de cimentar vínculos sociais entre quem dava e quem recebia, incrementando, assim, a esfera social e o prestígio do homem.

Este modo asháninka de se relacionar com o exterior encontra respaldo na caracterização de uma ontologia aruaque (HILL e SANTOS-GRANERO, 2000) que se distingue do *ethos* da predação — comum a outros povos amazônicos como os Panos, Carib e Tukano — e enfatiza a integração e solidariedade. Assim, para Hill e Santos Granero:

Este contraste acentuado sugere a existência de uma ontologia profundamente enraizada, na qual o poder ritual e as relações de troca e intercâmbio comercial predominam sobre predação e conflito como princípios básicos para a ordenação da vida social e construção de sociabilidade. A relativa ausência de endoguerra pode muito bem estar relacionada à habilidade dos grupos aruaque para formar macropolíticas regionais[...] (HILL e SANTOS-GRANERO, 2000, p. 18, trad.R.B).

Em Cutivireni e anexos, este sistema de trocas — chamado *niomparitari* — faz parte do cotidiano dos grupos domésticos e assume extrema importância para o sentido de ser Asháninka e estar se movimentando no território: eles empreendem longas caminhadas por espaços que adquirem significados particulares a partir da experiência com outros. Por exemplo, intercambiar objetos não apenas reforça as relações de parentesco entre indivíduos, mas também é o ato de dar e receber atualiza o que Santos e Barclay (2005) chamam de código ético aruaque<sup>180</sup>.

<sup>179</sup> O primeiro mecanismo é o caráter prescritivo da terminologia de parentesco de tipo dravidio que permite aos homens solteiros buscar esposas em outros assentamentos mais ou menos próximos. Estabelecer relações de afinidade potencial com os pais ou irmãos da mulher é o pano de fundo deste mecanismo.

<sup>180</sup> Os autores recorrem a um diálogo cerimonial coletado por Ordinaire (1988) entre dois aruaque não emparentados que ao se encontrarem manifestam: “Se tiveres fome,

No entanto, nas múltiplas trocas que eu vivenciei, percebi que às vezes os Asháninka usam termos de parentesco com aqueles que os visitavam e outras preferem usar termo *niompari* (meu sócio). Antigamente, a regra para as trocas era que os ayómpari estivessem longe, em outras regiões como os autores clássicos o documentaram<sup>181</sup>. Hoje em dia, no entanto, os circuitos de troca estão restritos à comunidade de Cutivireni.

Por exemplo, nas trocas entre Tinkareni e os *Kanojasati* de Tankuari acontece que alguém está transformando o parente mais distante em *niompari*, as terminologias se confundem, mas o tipo de relação é a mesma: troca além do parentesco. A relação de troca segue o modelo clássico, pessoas com quem troco coisas que não consigo obter com facilidade, rituais (cantos), conhecimento, mas não mulheres. Porque por mais que eles chamem os outros por termos de parentesco, não trocam mulheres. Além do mais, o sistema social dos Asháninka desta parte do rio Ene inclui também os outros: (pouquíssimos) casamentos Asháninka com *choori*, mas muitas relações de troca com a ONG *Cool Earth*; alguns dos engenheiros eram chamados de *niompari* quando chegavam. Algumas famílias que moram mais próximas ao porto de Matibaiké, souberam aproveitar sua localização e hoje estão inseridas politicamente e com cargos administrativos dentro da ONG.

Entre os grupos domésticos, observei dois lados: famílias extensas morando juntas que compartilham a carne, o peixe, seguindo o imperativo cultural da generosidade, e sempre estão se visitando para beber *piarentsi*. Os termos de parentesco são o idioma de tratamento no cotidiano. Mas também existem famílias que moram mais afastadas,

---

compartilharei minha caça e minha pesca e os frutos da minha horta, porque tu es Campa, e os Campas devem se querer entre eles com verdadeira amizade. (...) Se fores atacado por um inimigo, arriscarei minha vida para te defender, porque tu es Campa (...) Se o *camagari* (diabo) te matar, teus filhos serão meus, porque tu es Campa” (ORDINAIRE 1988, *apud* SANTOS e BARCLAY 2005, p. 29).

<sup>181</sup> Hvalkof e Veber (2005, p. 106-111) chamam a atenção para os duelos verbais entre homens durante as negociações comerciais ou ao se encontrar com um inimigo potencial. O instigante da descrição dos duelos verbais é o papel da linguagem não verbal e a interação da plateia: “Os dois oponentes são motivados por seu público (que ambos não sempre possuem) que faz comentários ou emite expressões de aprovação e desaprovção em voz alta. As exposições dos oponentes sempre se realizam com uma postura decidida, comumente com a perna direita na frente, mudando a distribuição do peso corporal sobre as pernas, de frente para trás, com uma gesticulação sincronizada com a mão direita em direção ao oponente [...]” (p. 109).

porque como eles dizem, “querem viver mais tranquilos”, longe de problemas de bruxaria, inveja etc.

Killick (2009) traz algumas considerações que julgo importantes para essa dinâmica social de mudanças. Os meus dados de campo, como veremos mais adiante, se diferenciam daqueles do autor.

Killick trabalhou com os Ashéninka do rio Ucayali no contexto contemporâneo em que a ideologia de ajudar outro Campa ou Ashéninka tem sido estendida a incluir todos os outros (madeireiros, mestiços e antropólogos). O autor rebate a teoria de conviabilidade (OVERING e PASSES, 2000) e nos diz que os Ashéninka reduzem a esfera da consanguinidade para cobrir apenas sua família imediata. É somente nesse contexto que as coisas não só podem ser dadas livremente, mas, o mais importante, também podem ser aceitas livremente (KILLICK 2009, p. 707). Para os Ashéninka desta região, a relação social por excelência seria a relação com a posição simbólica do afim potencial. Ou seja, eles transformam a relação, mesmo que seja com seu vizinho imediato, em uma relação de afinidade potencial. Dar e compartilhar comida entre as famílias é raro. A vida diária está marcada pela independência e autossuficiência.

Killick conclui que numa sociedade em que não há ritual ou instituições unindo os grupos, o ambiente de amizade é mantido através das *masateadas* e *ayómpari*. Isso para limitar os efeitos prejudiciais de ambos os parentes e afins, beneficiando-se também com ambos os tipos de pessoas (KILLICK 2009, p. 709). Segundo o mesmo autor (2005, p. 2-3), beber *piarentsi* tem utilidades práticas: ajuda os Ashéninka a manterem sua independência e os coloca dentro de redes mais amplas para adquirir bens escassos e parceiros potenciais de casamento. As relações com os madeireiros parecem ter preenchido muitas das funções sociais e econômicas do sistema de troca nativo *ayómpari*.

## **A ida a Parijaro**

Era domingo de manhã quando cheguei pela primeira vez em Tinkareni. Eu tinha que me apresentar ao presidente do anexo, Julio, para responder às questões da enquête do diagnóstico social que a FARE tinha me solicitado. Depois de conversarmos, ele mandou chamar o vice-presidente, Adrian, que na época trabalhava como promotor de café da associação *Tsimi* e que, por coincidência, no dia seguinte, subiria a Parijaro para ajudar — como tradutor — os engenheiros da *Cool Earth* em uma reunião com os produtores de café de Parijaro. Trocamos umas palavras e combinamos que eu o acompanharia até Parijaro para conhecer as lideranças e aproveitar para trabalhar a enquête.

Tinkareni fica à margem direita do rio Mamiri. Ocupa um lugar geograficamente privilegiado devido aos moradores dos anexos das partes altas — Tankuari, Manitari e Parijaro — terem que passar por ali, obrigatoriamente, para irem a Centro Cuti ou ao porto de Matibaíke. As primeiras famílias moradoras de Tinkareni chegaram em meados de 1943, saídos de Tsyapo, Alto Cobeja e Chochobaroki e atraídos pela abundância de peixes no rio Mamiri, procurando animais para caça e terrenos para cultivar suas roças. Como relatou Jesus, filho de Noemi:

*había bastante paisaje, animales como sachavaca, aquí también había colpa (comedero de animales), aves, como paloma, paujiles.*

Ao que parece, Tinkareni sempre foi um lugar de fazer trocas *niomparitari*. O *kamarampi* que Noemi prepara tem fama de ser forte. Muitos turistas que chegam a Cutivireni à procura de beber *Kamarampi* são encaminhados a Tinkareni para encontrar Noemi. Ela mistura *ayahuasca* (yacuruna) com uma casca chamada *mamiritake* que cresce nas partes altas do rio Mamiri — por esse motivo o nome do rio. Hoje, Noemi obtém a *ayahuasca* através das redes de troca (entrega *tsarato*) com outros Asháninka que chegam desde Puerto Ocopa ou rio Tambo. Antigamente, os moradores de Tinkareni pescavam apenas com *nasa* e *shimperentsi*; não conheciam o anzol. Segundo Jesus, o primeiro que introduziu o anzol em Cutivireni foi o antropólogo, já falecido, Dilwi. Também menciona que na época do padre Mariano existia uma tenda comunal na missão onde os Asháninka ajudavam os religiosos e em troca recebiam anzóis que depois eram trocados com aqueles Asháninka que moravam mais acima (Chochobaroki).

Ainda naquele domingo fiquei na casa do Lucas, sogro do vice-presidente Adrian. Lucas chegou do anexo Alto Cobeja depois da pacificação. Aí observei que as relações de parentesco no caso do Adrian correspondem ao tipo clássico de primos cruzados: Adrian é casado com Nilda, filha do Lucas. As outras duas irmãs do Adrian são casadas com os dois irmãos da Nilda. Na época de minha ida a campo, Adrian e suas irmãs estavam morando na casa do Lucas. Era uma família extensa. Cada casal tinha sua casa, seu fogo, mas todo dia se reuniam — e revezavam as casas — para compartilhar *piarentsi*.

Foi naquele domingo, por volta das quatro horas da tarde, que chegaram os parentes do Lucas vindos das partes altas de Tankuari — os *Kanojasati* — que fica a cinco horas. Algumas vezes as vindas dos parentes não são apenas para visitar e sim para trabalhar na roça ou para continuar o caminho até Centro Cuti, onde fazem algum trâmite

burocrático ou participam de alguma reunião entre anexos. Soube que naquele dia um dos rapazes tinha chegado para ajudar na roça de um dos filhos do Lucas em troca de uma caixa de som. A seguir descrevo um padrão de visita que vi se repetir com frequência em Tinkareni.

Há basicamente três momentos: a troca<sup>182</sup> de *tsaratos*; o compartilhamento da esfera doméstica — rodas de *masato* — e as despedidas. Quando chega uma família para visitar, os presentes cumprimentam a cada membro dirigindo-se a eles pelos termos de parentesco: Anfitrião: “*Kitaiteri. Pipoke ani?*” (Bom dia, veste cunhado?); Visitante: “*Nopoke*” (Vim). Todos os presentes se dirigem aos recém-chegados. Ao ver isso, a mulher da casa deixa de fazer o estava fazendo, procura os *shitachis* e os coloca no chão do lado onde as mulheres se sentarão. Paralelamente, os homens se sentam em bancos no outro canto da casa. Ali tem lugar a troca de *tsaratos* entre homens. O anfitrião pede o *tsarato* do seu convidado dizendo “*pamaakena pitsarato*” (Dá-me tua bolsa). O visitante entrega o *tsarato*, o anfitrião a pendura no seu pescoço para visualizar o que tem no interior da bolsa. Feito isso, torna a devolvê-la a seu respectivo dono.

Nesse momento, a esposa do anfitrião destampa a panela que contem *piarentsi*. Mexe a bebida usando uma cuia pequena e seguidamente serve um pouco numa cuia maior e a coloca do lado dos homens. Entrega-a ao visitante dizendo *jero*<sup>183</sup>. Faz o mesmo para as mulheres. Pega outra cuia grande e a enche de *masato*. A bebida é servida em forma de ritual. Entre as visitas existem várias pessoas ordenadas, por exemplo, de uma a cinco. A primeira pessoa serve para a primeira pessoa à sua direita e depois dela tomar a bebida, devolve a cuia à pessoa que lhe serviu. A pessoa que está servindo enxágua a cuia num balde com água limpa e então torna-se a encher a cuia que será entregue à primeira pessoa, passando-a para a segunda pessoa à sua direita. Assim é feito sucessivamente até a última pessoa beber. Deste modo, o ritual segue passando a ser servido pela segunda pessoa para as demais e uma serve a outra até o final.

<sup>182</sup> Minha descrição se distânciava daquela de Hvalkof e Veber (2005) para o caso de Gran Pajonal. Eles descrevem que também existe um ritual para um tipo de intercâmbio no incluído no contrato *ayómpani*: “[...] qualquer pessoa que um encontra *no caminho* pode pedir a bolsa (*tsaratos*) de forma tal que *um pede e outro rejeita*. Isto se repete durante certo tempo [...] há argumentos a favor e em contra o câmbio [...] até que uma das partes renuncie e o negócio finda ou se concretiza” (P.238; grifo meu). Os autores situam esta negociação fora do contexto das visitas.

<sup>183</sup> “Aqui está”, “Pega”.

As rodas de *masato* são acompanhadas sempre por porções de mandioca cozida ou assada, servidas em pratos. Se houver carne de caça ou peixe também são compartilhados com os parentes mais próximos. A dona do *masato* bebe e come junto com suas convidadas, mas fica atenta para atender a todos os seus convidados. Dependendo da ocasião, algumas visitas terminam de beber um *pajo* e partem para outra casa onde há *masato*. Outras vezes, as visitas ficam até terminar a bebida. Quando a reunião termina, a família visitante se despede dos seus anfitriões e dos outros convidados usando termos de parentesco: “Sogra, cunhada, tio, estou indo”. A ideia é circular entre várias casas do anexo, trocando conversas, fofocas, estreitando os laços de reciprocidade.



Imagem 29. À direita, Lucas. No meio, o filho do Pancho que veio de Tankuari para trabalhar na roça do filho do Lucas. Foto: R.B. (Tinkareni, novembro de 2015)

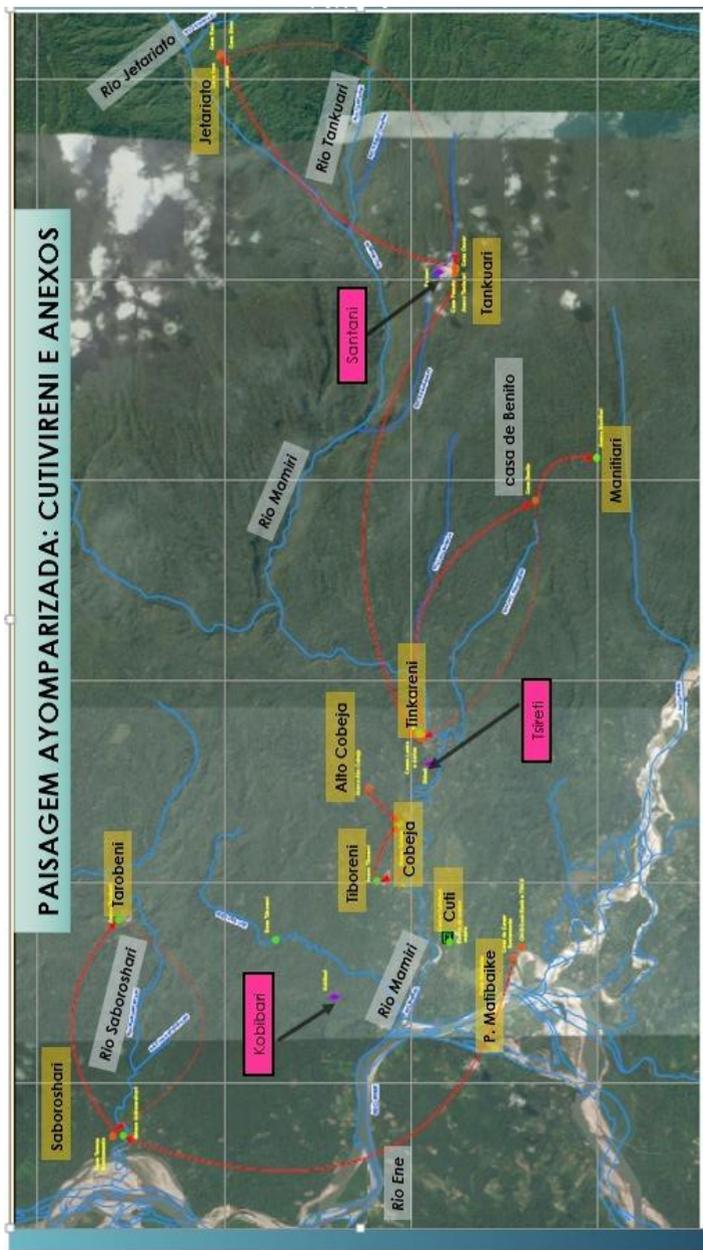


Imagem 30. Paisagem ayomparizada: Cutivireni e anexos

Naquele domingo, quando participei da reunião na casa do Lucas, bebi *piarentsi* e fiquei observando as interações dos anfitriões com seus convidados de Tankuari. Depois fui visitar o Jesus, cuja casa ficava perto do campo de futebol. Cheguei lá, cumprimentei-o, à mulher dele e às pessoas que estavam reunidas. A mulher de Jesus pegou um *shitachi* e me disse “Natyo, kate! Pisabiki” (Venha cunhada, sente-se aqui!). A noite chegou e eu voltei para casa do Lucas. Ali, Adrian me ofereceu uma barraca para eu dormir. Ele disse que tinha ganhado a barraca da *Cool Earth*, mas que não a utilizava nas suas visitas aos anexos como promotor. Ele preferia levar seu mosquiteiro. Eu aceitei e ele me ajudou, junto com sua esposa, a montar a barraca em um espaço da casa do seu cunhado, Pacífico.

Na manhã seguinte, acordei por volta das cinco horas da manhã. Sai da barraca e me sentei em um banco que estava ao lado. Enquanto me penteava, vi a família toda reunida na casa do outro filho do Lucas, chamado Américo. Um dez pessoas, entre adultos e crianças, estavam comendo mandioca cozida com caldo de peixe — *jetari* — que o Adrian tinha tarrafeado<sup>186</sup> na noite anterior. Adrian chegou até minha barraca, trouxe um prato com caldo de peixe e mandioca e me disse que aprontasse minhas coisas, pois sairíamos em uma hora para Parijaro, que era melhor sairmos sem sol porque o caminho era longo, sete horas.

Sáimos de Tinkareni por volta das seis horas. Durante o trajeto, que é subida a maior parte do tempo, fizemos algumas paradas para descansarmos um pouco. Havia passado cerca de três horas desde que deixamos a casa do Adrian. E enquanto estávamos atravessando um riacho, ele olhou para mim e disse: “Já falta pouco. Depois desta subida vamos descansar na casa do irmão do meu sogro, o Benito”. Com o tempo percebi que a casa do Benito também ficava em um lugar de passagem obrigatória para quem quiser ir até Manitiari ou Parijaro. Chegamos lá e Benito estava sentado bebendo *piarentsi* com seu filho mais velho. Quando nos viu, levantou-se, veio em nossa direção e nos cumprimentou. A esposa do Benito nos ofereceu uma cuia transbordante de *masato* e um prato com mandioca cozida para encher a barriga. Eu tirei da minha mochila uns biscoitos para comer, compartilhei com o casal, o filho e o neto, que estava brincando ao sol. Minutos depois Benito foi até a cozinha e trouxe um pedaço de carne assada, que tinha caçado na noite anterior, e a dividiu conosco. A mulher de Benito encheu novamente nossa cuia com mais *piarentsi*.

Enquanto bebíamos, aconteceu algo peculiar que chamou a minha atenção. Benito tirou do bolso da sua bermuda um pedacinho de osso de um animal e o entregou para Adrian sorrindo. Este observou o osso, que

parecia um pedaço da pata de uma ave, cheirou e começou a perguntar para Benito (em língua Asháninka) se o animal voava ou não, se estava perto do rio e se tinha penas. Adrian não estava apenas adivinhando; seu conhecimento sobre os bichos estava sendo testado. Ele disse vários nomes e Benito mexia a cabeça e respondia “*kari*” (não). Por fim, Adrian adivinhou o nome da ave — *oane* (ave Maria) — e guardou o osso para ele. E então, me disse: “Isto se chama *komironchi* (adivinhação). É nosso costume como Asháninkas”.



Imagem 31. Adrian adivinhando o *komironchi*. Foto: R.B. (casa de Benito, outubro de 2015)



Imagem 32. Adrian mostrando seu prêmio. Foto: R.B (casa de Benito, outubro de 2015)

Estas brincadeiras *komironchi* formam parte dos circuitos de trocas durante as visitas entre parentes próximos e distantes em vários anexos de Cutivireni. A segunda vez que visitei Manitiari, acompanhando os engenheiros da *Cool Earth*, observei essas brincadeiras não com ossos, mas com penas de aves. Dessa forma, a pessoa que consegue adivinhar não leva para casa apenas o osso ou as penas do animal que adivinhou, leva também a experiência de ter compartilhado um tipo de conhecimento especializado. Adrian me dizia que cada lugar conhece mais sobre determinada espécie de animal. Assim, seus *paisanos* de Manitiari e Tankuari conhecem mais nomes de aves e mamíferos que aqueles *paisamos* que moram na parte baixa de Cutivireni, como Saboroshari. Até esse momento parecia que os *komironchi* só aconteciam entre homens, mas depois que permaneci um tempo em Tiboreni vi que a brincadeira também pode incluir mulheres como na seguinte descrição:

***Eiro piyotirichi? “Não adivinhas?”***

Numa sexta-feira à tarde, Juan me disse para visitar a casa da sua irmã, Ana, que morava a cinco minutos da casa dos meus anfitriões. Quando chegamos encontramos reunidos outros parentes do Juan: sua prima Luísa, o marido dela, Máximo, a irmã da Luísa, Maria, e uma das filhas de Ana, Susi. Como já comentei antes, os espaços feminino e masculino são separados. Marta e eu nos sentamos do lado da Luísa e das outras mulheres.

Passaram-se uns vinte minutos e o Máximo tirou do *tsarato* dele um pedaço de osso e começou a adivinhação. Os presentes estavam alegres e curiosos. Luísa disse “*Pamakero itonki. Naro niyoterinieri*” (Dá-me o osso, vou adivinhar). O Máximo jogou o osso para ela que, em silêncio, o cheirou e disse entre risos “*Shititake*” (*Isto cheira mal*). Passou o osso para Marta, que estava sentada ao lado. Ela fez o mesmo: cheirou o osso, olhou para seu marido, Juan, que estava sentado na frente, deu risada e passou o osso para Maria, que também o cheirou e, em tom descontraído, disse para Luísa: “*Pinkanteri panchinkiri kisoitaki*” (Diga-lhe — a Máximo — morde — o osso — está duro). Os presentes começaram a rir. Enquanto isso Juan tentava adivinhar dando diversos nomes como *shintoni, etini, maniro*. O Máximo respondia “*Kari*” (Não é) e dava algumas pistas adicionais: “*Pesatiro. Nokuyebetari itonki iroakerari. Sakiririnti. Eiro piyotirichi?*” (Esse osso é antigo, estava buscando *hueso* mais fresco. Não adivinhas?). Ana estava atenta para atender aos seus convidados e de tempo em tempo ia para a cozinha, destampava a panela, pegava um pouco de *piarentsi* e enchia o *pajo* grande que estava ao lado dos homens.

A Luísa pediu o osso novamente para Maria, cheirou ele – e fazendo cara de não saber a resposta – o lançou para o Juan. Enquanto Juan olhava o osso, Marta estava procurando piolhos na cabeça da sua sobrinha, Susi. Ana se aproximou do seu irmão, Juan, e lhe pediu osso dizendo: “*Pameneri Nameneri*”. Ela olhou o osso e disse olhando para o Máximo: “*sharoni?*” (cutia?) “*etini (tatu?)*. Ele respondeu: “*Te iranite ishabiji ikeni jenoki*” (‘Esse não vive no chão, vive na árvore). O Juan chutou outros nomes: “*oseto?*”<sup>184</sup> (macaco?), “*kiniri?*”<sup>185</sup> (bugiu?). O Máximo disse novamente: “*kari, te anerije aka (não é, este não mora aqui)*. As mulheres disseram: “*chikonte?*”<sup>186</sup> (pica-pau?), “*tontori?*” (porco espinho?). O Máximo disse que não era e deu outra dica: “*aka te oyari ironea oyarime piyotakeri*” (se nós comemos esse osso, sabemos

<sup>184</sup> Variedade de macaco conhecido como *maquisapa: Ateles paniscus*.

<sup>185</sup> Variedade de macaco conhecido como *mono aullador: Alouata seniculus*.

<sup>186</sup> *Carpintero de barriga roja: Melanerpes cruentatus*

adivinhar). Depois de inúmeras tentativas, o Juan disse: “*kitsani?*<sup>187</sup> (*jupará?*).

### 3.3.1 Das visitas e o *piarentsi*

As reuniões sociais centradas no *piarentsi* — oferecimento ritualizado da bebida fermentada- foram tema recorrente em quase todos os estudos sobre os Asháninka/Ashéninka (WEISS, 1995; MENDES, 1991; HVALKOF e VEBER, 2005; KILLICK, 2005; LENAERTS, 2004; WEWITO, 2014; LACERDA, 2014, entre outros).

O ritual do *piarentsi* foi analisado como espaço fundamental para a constituição da socialidade (e produção de parentes) e decisões políticas (Mendes, 1991) e como troca igualitária *par excellene* (HVALKOF e VEBER, 2005; KILLICK, 2005). Para Hvalkof e Veber (2005) esta bebida é um líquido revelador que faz com que a ‘sociedade’<sup>188</sup> ashéninka<sup>189</sup> seja visibilizada. Assim, festas de *piarentsi* organizam uma relação simétrica entre homem e mulher — indivíduos aparentados da mesma geração e entre pessoas não aparentadas de posição equivalente — baseada na reciprocidade, e uma relação assimétrica de direção/subordinação do tipo mãe-filho, genro-sogro que se atualizam quando estão em comunidade. De modo que o sistema social dos Ashéninka é flexível. A pluralidade e a não integração constituem o normal, enquanto a incorporação e agregado é algo potencial e transitório (HVALKOF e VEBER, 2005, p. 225-226).

Eu não discordo destes autores, mas gostaria de enfatizar um aspecto pouco explorado em relação a este evento: a questão multidimensional da paisagem e a experiência. De fato, em Cutivireni, reunir-se para beber é um dos modos de interação social mais significativos que envolve homens, mulheres, crianças de todas as idades para celebrarem *juntos*. Todos são convidados a participar deste evento cotidiano, inclusive os *chooris* (andinos), *wirakochas* (turistas) e antropólogos<sup>193</sup>. E é neste contexto que tem lugar a troca *ayómpani* entre os Asháninkas das partes altas e baixas, os *komironchi* (adivinhações) e os cantos das mulheres. Eu vejo estas formas de sociabilidade como linguagens que (re)criam espaços sociais que promovem conviabilidade

---

<sup>187</sup> *Kinkajou, poto flavus*.

<sup>188</sup> Estes autores falam em socialidade não no sentido substancial em que ‘sociedade’ é concebida como entidade orgânica, mas como uma ‘sociedade’ no sentido comum comunicativo.

<sup>189</sup> Os autores trabalharam com os Ashéninka de *Gran Pajonal*.

e circulação de conhecimentos e lembranças que são significativos na medida em que são experienciados.

As visitas são fundamentos da sociabilidade e sua centralidade também está presente nas narrativas míticas, nas histórias de lugares — como o *Tsireti* — onde o costume de visitar é estendido aos espíritos *kamari* que moram nas montanhas: “se visitam entre eles” nos dizia Noemi. Durante as visitas são feitas múltiplas trocas: produtos colhidos nas partes altas — como grãos conhecidos como *echiki*, caracóis pequenos *tsoiroki*, caracóis grandes *mapoto* — e algumas espécies de aves são trocadas por baterias, placas solares, redes, facões, limas, lanternas e munição, que são comprados dos comerciantes do Porto Matibaiké ou Porto Villa. Em alguns casos particulares, medicamentos do posto de saúde acabam sendo trocados por colares feitos com sementes ou papagaios.

Os Asháninka são bons anfitriões. Em toda casa sempre deve ter *piarentsi* e mandioca cozida ou assada para oferecer às visitas que chegam a qualquer momento. A seguir, relatarei dois dias com uma das minhas interlocutoras, em Tiboreni, para mostrar como o espaço feminino também constitui uma rede de trocas em que mulheres não são apenas preparadoras do *piarentsi*, mas são as que produzem parentes através da circulação da bebida. O tema do *kamari/matsi* está presente em todo lugar e a narrativa de Seferino aponta vários pontos importantes do porquê algumas famílias preferem morar afastadas.

### 3.3.2 O *piarentsi* de Marta

Marta é uma Asháninka com mais de vinte anos, não fala espanhol, mas sempre estava sorridente para comigo. Ela é a segunda esposa de Juan, presidente do anexo de Tiboreni. Juan tem quarenta e sete anos, era viúvo e tem uma filha já adolescente com o nome de Nancy, fruto de um relacionamento anterior. Segundo me contaram, quando a esposa anterior do Juan faleceu — por *Kamari*<sup>190</sup> — ele e sua filha abandonaram a casa onde moravam com ela. A casa atual do Juan fica a duzentos metros da anterior.

A casa é a menor unidade do grupo local. Toda casa tem dois ambientes separados: uma cozinha com seu fogo de chão e outro ambiente para dormir. Tiboreni está conformado por quatro famílias principais; uma delas é a do Juan Kipachi. A prima do Juan, Luísa, vive ao lado com seu esposo e um casal de filhos. Na época que eu morava na casa de Juan

<sup>190</sup> Espíritos da floresta que causam doenças e morte. As pessoas que morrem também são consideradas *kamari*.

e Marta, vi que havia várias mulheres na casa da Luísa. Eram as duas filhas da irmã mais velha de Luísa. Elas e a mãe ficaram morando ao nosso lado por duas semanas.

Era domingo e, como de costume, meus anfitriões tinham acordado cedo. Eram cinco horas da manhã e eu não queria sair do mosquiteiro porque estava frio. Fiquei deitada observando o que faziam. Marta preparou fogo no chão da cozinha em um espaço reservado para isso. Ajeitou as pedras, pegou o *jebari*<sup>191</sup> e começou a atizar o fogo. Colocou uma panela cheia de água com mandioca para o café da manhã, enquanto Juan estava deitado no seu *shitachi*<sup>192</sup> perto do fogo.

Os dois olhavam para o fogo e o cozimento. Marta tirou a panela do fogo e escorreu a água que restava e tampou a panela. Em seguida, Juan chamou: “*noshi, kate poyaa!*” (Filha, venha comer!). Nancy, que já havia se levantado, juntou-se a eles para o café da manhã. Eu também fui convidada para comer com eles. Marta pegou um prato com um pedaço de peixe que tinha ganhado um dia antes de outra mulher da aldeia. Comemos todos do mesmo prato. Terminamos de comer e ajudei a lavar a louça que é guardada sobre tábuas no alto da cozinha. Enquanto isso, a filha de Juan se preparava para ir à escola, como é de costume de segunda à sexta-feira. O Juan ia ligar o rádio comunitário<sup>193</sup> e depois ele saía para a roça ou ia para reuniões em Cutivireni que eram de interesse da aldeia da qual ele era presidente.

Marta pegou seu *shimeanti* e colocou as garrafas de plástico vazias e me convidou para irmos juntas ao rio: “*Tsame aite nija!*” (Vamos trazer água!). Dizendo isso, colocou a tira vegetal ao redor da cabeça e foi na frente. Eu a imitei pegueando o meu *shimeanti* e a segui. O rio ficava um pouco longe da casa, tínhamos que descer um morro. Nessa trilha sempre encontrávamos outras mulheres que voltavam do rio carregando seus *shimeantis* com garrafas com água. Outras, ao contrário, preferiam transportar uma panela grande cheia de água que carregavam sobre a cabeça, segurando com ambas as mãos. Quando chove se aproveita essa água para preparar o *piarentsi*. Toda casa tem telha de zinco para coletar

---

<sup>191</sup> O *jebari* é uma espécie de ventarola feita de várias penas de pássaro que se usa para abanar o fogo.

<sup>192</sup> Tapetes feitos de folhas da palmeira chamada *oshi*.

<sup>193</sup> A maioria dos *anexos* possui um rádio amador para uso comunitário que funciona como médio de comunicação entre as aldeias. Esse aparelho é alimentado através de energia elétrica gerada através de painéis solares. O rádio funciona todos os dias (das 7h às 8h e das 16h às 17h). Nesses horários sempre precisa de alguém para operar o equipamento. Juan, como presidente de Tiboreni, quase sempre, logo pela manhã, ia ligar o rádio amador. Ali se reportava e ficava ouvindo as últimas novidades.

água da chuva que tem uma calha confeccionada com telha de zinco, que serve para deslocar a água para as painéis grandes de alumínio que são posicionadas propositalmente e utilizadas como recipientes para armazenar a água.

Na volta fomos chamadas para beber *piarentsi* numa casa que ficava perto da casa comunal. Entramos, cumprimentamos o pessoal que estava reunido e nos serviram uma cuia grande que dividimos entre nós duas. Ali soubemos que ia haver o aniversário de uma criança no dia seguinte. O pai dela, Belizardo, tinha chegado um pouco antes e fez o convite geral. Terminamos a *pajo* de *piarentsi* e nos despedimos. O pai da criança, que estava sentado do lado dos homens, olhou para mim e disse em espanhol: “Rosi, amanhã vai ter festa na minha casa. Apareça por lá”. Comentou também que sua esposa tinha ido buscar mandioca para preparar *osheki* (bastante) *piarentsi*. Eu aceitei o convite e segui caminhando detrás da Marta.

Chegamos em casa, descansamos um pouco. Marta encerrou as primeiras atividades da manhã varrendo a cozinha e o pátio central da casa com um *pishibaki*<sup>194</sup>. Depois pegou um *shimeanti* maior e um *sabiri*<sup>195</sup>, deu destes para mim, e fomos para sua roça que ficava perto. Chegamos na roça, ela pegou o *sabiri* e começou a cortar as mandiocas, os ramos, separando as hastes boas para depois replantar. Limpava a terra segurando o *sabiri* com ambas as mãos, com cuidado para não cortar a mandioca. Deixava apenas os ramos grossos, ligados às raízes, pelos quais arrancava as mandiocas que depois jogava num monte ao lado do qual, depois, descascaria a mandioca. Eu imitava sua técnica, mas era lenta demais. Enquanto eu tirava umas raízes com várias mandiocas, ela já tinha tirado três vezes mais. Marta plantou ramos de mandioca em outro local da roça. Depois nos sentamos e começamos a descascar mandioca e as colocamos dentro dos *shimeantis*; as de menor tamanho são enfiadas antes das maiores. Marta agachou-se e com destreza, equilíbrio e força, colocou a tira vegetal ao redor da cabeça, traspassando a testa, apoiou o *shimeanti* na região lombar e mantendo a postura, esticou as pernas e ergueu-se. Eu não precisei de muita força porque meu *shimeanti* estava com pouca mandioca. No caminho de volta ela pegou folhas de bananeira que usaria depois para tampar as painéis de alumínio onde seria cozida a mandioca.

Lavamos as mandiocas com a água que tínhamos trazido mais cedo. Marta cortou toda a mandioca em pedaços e os colocou dentro de

---

<sup>194</sup> Um tipo de galho grande com raízes.

<sup>195</sup> Terçado.

uma panela grande com água. As folhas de bananeira são usadas para cobrir a mandioca. A panela é colocada para cozinhar no fogo de chão. Depois de cozida a mandioca, joga-se fora o excesso de água. Para não queimar as mãos, as mulheres usam parte do seu *kitsarentsi* para segurar as alças da panela quente e a mexem de um lado para outro com cuidado. Posteriormente, a mandioca é desmanchada com ajuda de uma pá de madeira. Enquanto Marta estava desmanchando a mandioca, sentada num banco pequeno, vieram nos visitar as filhas da prima do Juan. Uma delas tinha uns oito anos e a outra, uns doze. Marta as cumprimentou e se levantou para procurar umas quatro batatas-doces de cor roxa<sup>196</sup>, *koricha*, que estavam enterradas em um canto da cozinha, descascou com ajuda de uma faca, mordeu um pedaço e começou a mastigar. Depois de uns minutos, cuspiu a pasta na panela. A *koricha* é o ingrediente principal. Sem *koricha*, dizem as mulheres que o *piarentsi* não ganha cor e fica com um sabor diferente.

Para que a massa de mandioca adquira consistência, é preciso desmanchá-la com força, aproveitando que ainda está quente. A sobrinha mais velha da Marta, sentou-se e começou a socar a mandioca. Enquanto isso a Marta foi pegar um *shimeanti*, colocou nele as cascas de mandioca e *koricha* com as mãos e levou para jogar na mata. Depois Marta voltou para onde nós estávamos, sentou-se outra vez no banco e continuou a desmanchar a mandioca. Enquanto isso, eu e as meninas mastigávamos pedaços de *koricha* e cuspiamos na panela.

Quando a pasta adquiriu consistência águada, Marta trouxe uma panela menor que continha massa fermentada da última vez que tinha preparado *piarentsi* e a misturou com a massa nova mexendo com a pá. Em seguida fez uma pausa para trazer mais água do rio. Desta vez as meninas a seguiram, cada uma levando seus *shitachis*.

A última etapa do preparo precisa de muita água, uma peneira para escorrer o líquido da massa de mandioca e muita habilidade com as mãos. Marta e as meninas voltaram com os *shimeantis* cheios de garrafas contendo água. Eu estava sentada no *shitachi* observando o que ia acontecer depois. Marta destampou a panela grande e as crianças esvaziaram todo o conteúdo das garrafas. Depois de misturar a mandioca com a água, Marta começou a coar a mistura usando uma peneira de plástico. Com as mãos ela esmaga a massa para escorrer o máximo do líquido com mais rapidez. O que resta da mandioca é descartado na mata, mas antes disso se reserva uma quantidade do coxo para futuras ocasiões.

---

<sup>196</sup> Quando não há batata doce, as mulheres misturam com milho. Nunca vi e nem experimente *piarentsi* feito apenas com mandioca.

O *piarentsi* fresco é conhecido como *puchaja* (doce). As crianças costumam beber o líquido doce porque ainda não contém álcool. O *piarentsi kacho* (forte) é o mais requerido pelos homens, que se orgulham em beber grandes quantidades desta bebida. Em algumas oportunidades me diziam: “Quando viajo a Satipo, sinto falta do meu *piarentsi*. Água não tira a sede”.

Na manhã seguinte, depois dos afazeres costumeiros — preparar fogo, cozinhar mandioca, trazer água do rio — a família de Juan e eu nos reunimos para o café da manhã. Juan se sentou num banco, enquanto nós, Marta, sua filha e eu, nos sentamos no *shitachi*. Marta colocou a panela com a mandioca cozida no meio da roda e o mingau que eu tinha preparado. Assim que terminamos de comer, Marta foi destampar a panela com *piarentsi*. Com ajuda de um *pajo* começou a mexer e mesclar a bebida. A primeira cuia sempre é para o convidado, nesse caso, eu. Enquanto bebíamos, chegaram duas visitas: Maria, a prima do Juan e o Denis, genro do Pablo. Marta foi buscar um *shitachi* para a Maria. Dessa vez Denis sentou ao lado de Maria. Juan lhes ofereceu um prato com mandioca assada e uma cuia com *piarentsi*. Era comum receber muitas pessoas na casa dos meus anfitriões, afinal, Juan era o presidente do anexo. O número de pessoas aumentava quando tinha *piarentsi* na casa da Marta. A bebida dela tinha boa fama.



Imagem 33. A sobrinha da Marta ajudando a socar a mandioca. Foto: R.B. (Tiboreni, 2016)



Imagem 34. Meus anfitriões em Tiboreni: À direita Juan, Marta e duas visitas. Foto: R.B. (maio de 2016)

Depois das visitas irem embora, Juan foi para uma reunião em Cutivireni. Trocou-se de camisa, pegou seu *tsarato*<sup>197</sup>, guardou nele um pouco de tabaco e seu carimbo de presidente caso for preciso assinar a lista de presença. Quando se tratava de sair do anexo, seja para ir à roça, visitar parentes em *anexos* vizinhos ou comprar na feira, Juan sempre levava folhas de tabaco que mastigava e assoprava para “limpar” o caminho e se proteger dos *Kamari*.

Marta e eu fomos lavar roupa no rio aproveitando o dia ensolarado. Lá encontramos as outras mulheres que estavam juntando água para levar para suas casas. Falaram para Marta sobre o aniversário que haveria na casa da Rosa, despediram-se dizendo “*Jataje*” (estou indo) e subiram o morro. Após tomarmos banho, Marta e eu enchemos umas poucas garrafas de plástico com água e as enfiámos no *shimeanti*, junto com a roupa molhada. Voltamos à casa, trocamos de roupa e penduramos o que tínhamos lavado. Os espaços das casas, em sua maioria, não são fechados, motivo pelo qual as mulheres se trocam muito rápido. Pegam um *kitsarensi* seco e vestem por cima daquele molhado, tiram quase que automaticamente por baixo e o penduram ao sol.

Marta vestiu um *kitsarensi* vermelho para a ocasião. Penteou os cabelos e procurou um *shimeanti* que estava pendurado na cozinha com seus objetos pessoais. Tirou dele um espelho e um estojo de urucum<sup>198</sup> para pintura facial, o *Kapiro*. Sentou-se. Olhou de novo dentro do *shimeanti* e tirou uma semente redonda de consistência parecida com a castanha chamada *Sampanake* que é usada como base para que a pintura dure mais. Descascou um pedaço do *Sampanake*, esfregou com os dedos e aplicou no rosto. Seguidamente, tirou um pouco de urucum com uma tala<sup>199</sup> fina e, olhando-se no espelho, desenhou duas linhas horizontais em cada bochecha.

Enquanto esperávamos pelo Juan, fomos chamadas pela Luisa para beber *piarensi*: “*Naty, nebatio, pire*” (Cunhada, nora, beba). Marta respondeu “*Ari, kuakata*” (Sim, calma aí). Guardou o *shimeanti*, pegou um *tsarato* e caminhamos em direção da casa vizinha. Ficamos lá até Juan voltar de Cutivireni. Marta não gosta de ir às reuniões sem seu esposo.

---

<sup>197</sup> É uma bolsa tecida pelas mulheres que serve para carregar desde objetos pessoais até os produtos comprados na feira. Hoje, seu uso não é exclusivo do gênero masculino. As crianças, jovens o utilizam para levar seus pertences para escola. A diferença estaria mais no jeito de usá-lo. As mulheres o levam pendurado como se fosse o *shimeanti*, enquanto os varões o usam cruzado.

<sup>198</sup> O urucum é esmagado e guardado dentro do estojo em forma de pasta.

<sup>199</sup> Em outros anexos, as mulheres usam carimbos, confeccionados com madeira, que fazem outros desenhos.

Eram quase duas horas da tarde quando Juan voltou da reunião. Ele voltou junto com a filha, que tinha saído da escola. Chegaram com a roupa molhada, pois tinham tomado banho no rio. Agradecemos à Luisa pela bebida e voltamos para casa. Marta foi servir uma cuia com *piarentsi* para seu esposo que estava descansando, deitado num banco da cozinha. A filha deles trocou de roupa e foi pegar um pouco de mandioca cozida para comer.

Saímos de casa para comemorar o aniversário do sobrinho de Juan. A casa dos pais do aniversariante ficava a uma distância de doze minutos a pé. Era uma tarde diferente, a maioria das casas estava em silêncio. Todo mundo estava no aniversário. À medida que nos acercávamos à casa, a música ficava mais alta. As festas são animadas pela música de moda em especial a *cumbia sureña*, que sai das caixas de som<sup>200</sup>. Estas caixas de som são ligadas a baterias que são carregadas usando placas solares.

Quando chegamos, a festa já tinha começado. Cumprimos os outros convidados<sup>201</sup> que estavam bem animados ao som da música. Sentamos as mulheres de um lado e os homens de outro, cada gênero em seu espaço de frente um para o outro. Os homens estavam sentados em bancos, formando uma fila e intercambiando rodadas de *piarentsi* que eram servidas em baldes medianos e grandes. Um deles carregava seu filho no colo, segurando a criança com uma mão e o *pajo* com a outra. Perto de cada balde havia uma panela pequena de alumínio com água limpa para enxáguar o *pajo* antes de servir para a outra pessoa. Um dos convidados estava sentado ao lado das caixas de som trocando as músicas para animar o ambiente festivo.

A dona da casa tinha preparado três painéis grandes de *piarentsi* para comemorar o aniversário do seu filho que fazia três anos de idade. Marta, sua filha e eu nos unimos às mulheres que estavam sentadas nos *shitachis* servindo *piarentsi* uma para outra e conversando. Era um grupo de dez mulheres de várias gerações. Havia uma mulher que morava na sua roça, a uma hora e meia do anexo. Ela chegou com o marido e a neta. Os *pajos* com bebida circulavam entre todos nós. Crianças de colo mamavam enquanto suas mães conversavam entre elas. O filho da

---

<sup>200</sup> A importância que os Asháninka dão a estes aparelhos- pendrive e caixas de som é tal que inclusive a família extensa que habita a reserva comunal tem música em pendrive

<sup>201</sup> No dia a dia, os Ashaninka costumam vestir bermudas, camisetas de times esportivos, mas o *tsarato* é obrigatório. Alguns dos adolescentes levam consigo estilingues para caçar aves enquanto andam pelas trilhas. Os mais velhos usam os *kitsarentsi* feitos de algodão.

professora estava engatinhando e manuseando a tampa do balde de *piarentsi*.

A mãe do aniversariante nos serviu um pedaço de carne para cada uma acompanhado de mandioca cozida. Terminamos de comer e nos trouxe uma cuia grande dizendo “Jero” (Aqui está, pega). Ela também bebia conosco, mas estava sempre atenta para atender seus outros convidados. Afinal, tinha se esforçado muito preparando as três panelas grandes com bebida para celebrar a ocasião. Eu percebi, no entanto, que o aniversariante não estava aproveitando a festa como os adultos. Estava *yojokitaka* (doente), com uma espécie de conjuntivite; a secreção que saía dos seus olhos tinha grudado as pálpebras. Sua mãe contou que tinha ido para o posto de saúde, mas que não sarava com as gotas que prescreveram para ele. A irmã dela, que sabe evaporar com ervas, tinha dito que foi *kamari*. Por isso, apesar de ter preparado a comida, ela e nem o pai da criança podiam comer carne, senão o seu filho podia piorar.



Imagem 35. Os anfitriões da festa. Foto: R.B. (Tiboreni, maio 2016)

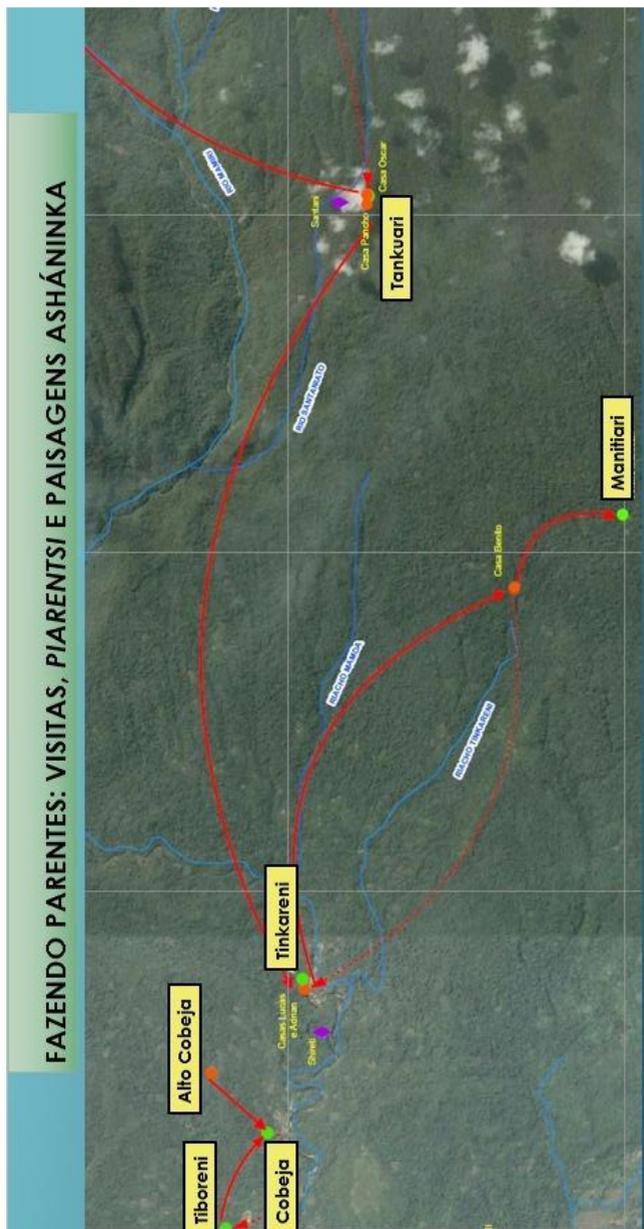


Imagem 36. Fazendo parentes: visitas, *piarentsi* e paisagens asháninka

### 3.4 Matsiyetakena: ‘enfeitaram-me’

Assim como há um termo asháninka *Tasorenchi* para se referir aos espíritos bons, existe outro termo para se referir a espíritos malignos (*kamari*) e bruxaria<sup>202</sup> (*matsi*) que são as principais causas de doenças, infortúnios e a morte. Este tema foi recorrente em todos os lugares por onde passei — Cutivireni e Quempiri — e poderia dizer que existe, no caso dos *kamari* (chamados também de *peyari*) e *matsi* um panteão de seres que inclui as almas dos mortos, aves, mamíferos, grilos, abelhas e formigas. Porém, esse não é um tema fácil de abordar; os Asháninka não gostam de falar abertamente dos *kamari* e, muito menos, identificar diretamente quem é bruxo (a).

Seferino, que mora em Quempiri e trabalha como curandeiro há vários anos, foi um dos poucos que aceitou falar sobre o assunto comigo. Quando fiquei hospedada na casa dele por uma semana, vi que quase todo dia recebia pacientes, Asháninka e *chooris* (andinos), que estavam fazendo tratamento para curar alguma doença cujos sintomas não apresentavam melhoras com medicamentos do posto de saúde.

No segundo dia, por volta das sete horas da manhã, chegou um casal Asháninka que morava em Yoyato — um anexo de Quempiri — trazendo sua filha pequena que, segundo falaram, estava com febre e vômitos há dois dias. Seferino cumprimentou o casal e pediu para que o pai comprasse cinco velas em um local próximo. Enquanto isso, a esposa do Seferino, que tinha *piarentsi*, serviu um *pajo* e ofereceu para a mãe da criança e sentou ao lado dela e começaram a falar. Quando o pai voltou com as velas, Seferino passou uma por uma no corpo da criança — desde a cabeça até os pés — e depois as colocou numa lata pequena, as quais levou ao fogo para derreter. Feito isso, despejou o líquido num prato com água fria. Aguardou por alguns minutos até a parafina ficar sólida, ficou observando e, então, chamou o pai. Mostrou para ele o que se formou na parafina — várias bolhas — e disse que tinha sido *mamaro* (coruja) que causou os sintomas na criança. Receitou banhos de vapor de ervas que ele prepararia no dia seguinte. Isso me deixou curiosa. O que tinha a ver a coruja com a doença? Esperei chegar a noite, que era quando Seferino e sua esposa estavam livres, para perguntar.

Eles me disseram que não existe uma explicação clara para diferenciar *kamari* e *matsi*, que os animais que são *kamari* também ajudam os bruxos para praticar bruxaria contra as pessoas. Dentre os

<sup>202</sup> Existem também os adjetivos: *matsinti* (bruxo)/ *matsinto* (bruxa).

*kamari*, o mais perigoso é o *sharoni*<sup>203</sup>(cutia). Por exemplo, quando um caçador zombar da cutia, usando seu nome para zombar de outra pessoa chamando-a de gay, a cutia fica revoltada e se transforma em uma mulher, segue o caçador, mantém relações de sexo com ele. E quando termina o ato sexual, torna-se novamente um animal. Isso pode causar a morte do caçador. O mesmo pode acontecer com o *maniro* (veado), ele também é considerado *kamari*.

As aves: *civani*<sup>204</sup> (alma de gato), *tsirarato*<sup>205</sup> (joão-de-barro), *mamaro* (curuja) e *mankoite* induzem as crianças a se tornarem *matsinti/matsinto* (bruxo/bruxa). Podem aparecer em pessoa e em modo de “brincadeira” ensinam a fazer mal. Os ensinamentos também acontecem através dos sonhos. Quando a criança está adormecida, essas aves se apresentam em forma humana e as induzem a praticar bruxaria: colocando em sua mão alguma coisa — um osso, espinha de peixe, folha de palmeira — e depois atiram o objeto para fora da mão de modo que o objeto entre no chão. Ou podem triturar folhas de algodão (*ampeji*) e esfregá-las nos olhos das crianças.

A ave *civani* e o *cirarato* eram pessoas, mas foram convertidas em aves malignas nos tempos primevos. *Civani* tomou banho no sangue do *kiri* e ficou com uma cor bonita. Mas ele não ficou contente. Queria ser a mais bonita de todas as aves e mergulhou no sangue várias vezes. No final, foi castigado por ser vaidoso e se converteu em diabo. *Cirarato* (WEISS, 1975, p. 322) estragou a tentativa de *Abireri* para represar o rio Tambo, raspando as terraplanagens e espalhando a terra. *Abireri* se vingou transformando-o numa ave demônio.

Seferino me comentou que aquela criança que havia chegado de manhã para ser atendida ficou doente por culpa da coruja: “A mãe da criança deve ter brincado com o nome do *mamáro* para que a filha deixasse de chorar dizendo: *pimpoke pikitsorero oki noshi* (Venha, tira o olho da minha filha). Isso acontece quando invocamos esse *kamari*”.

O *shinti* (gafanhoto) é *matsinti* e também trabalha por meio dos sonhos. Ajuda o *matsinti/matsinto* (bruxo/bruxa) dando o golpe final para que a pessoa que foi enfeitiçada morra. Outro tipo de *kamari* são os espíritos que moram na mata: *sashinti* (*tunchi*<sup>206</sup>), *kaminti* e *irampawanto*. Um último grupo de *kamari* são as formigas: *maniji*<sup>207</sup>, *kavioti*, *koki*,

---

<sup>203</sup> *Dasyprocta* sp.

<sup>204</sup> The squireel cuckoo, *Piaya cayana*.

<sup>205</sup> *Furnarius rufus*.

<sup>206</sup> Termo regional que remete ao espírito maligno que mora na mata.

<sup>207</sup> Tocandira. Nome científico: *paraponera clavata*.

*sankori*, *katitori* que provocam fortes dores de cabeça, sangramento na gengiva, inchamento do rosto, entre outros sintomas. Os banhos de vapor com folhas especiais são a forma mais prática que os Asháninka usam para diagnosticar a fonte da bruxaria: se nas folhas aparecerem fungos, folhas, pedaços de carvão, pedra ou madeira, o causador do mal será *kamari*. E se nas folhas aparecerem etiqueta de roupa, envoltura de chiclete, alho ou cebola, a causa do mal será humana, ou seja, o *matsi* (bruxaria).



Imagem 37. Seferino lendo a parafina. Os pais da criança aguardando o resultado. Foto: R. B. (2016)



Imagem 38. Seferino mostrando os resultados na parafina Foto: R. B. (2016)

Ainda nessa semana, quando voltava para Tiboreni, visitei a casa de Don Cesar, então presidente de Cutivireni. Falamos um pouco sobre os preparativos do próximo congresso da FARE em Centro Cuti e pude notar que a catarata do seu olho direito havia piorado muito em relação às vezes anteriores em que o vi. A mulher dele, Anita, sentou-se à mesa conosco e disse que era *matsi* que estava causando isso ao Cesar, que estava vendo a opção de viajar a Satipo para fazer uma cirurgia. Acrescentou que tinha viajado a Sanibeni, onde Don Cesar tem família, para que uma tia dele lhe ensinasse como evaporar com ervas. Ela estava seguindo uma dieta segundo a qual não podia comer sal, carne de *sharoni* nem podia ter relações sexuais durante uns meses.

Como venho mostrando, as conversas sobre *kamari* e *matsi* são comuns em Cutivireni e fora dali. Naquele dia me despedi de Don Cesar e Anita e segui meu caminho para Tiboreni. Peguei um atalho, atravessei o rio Mamiri para visitar a casa do Pablo. Ele tem uns cinquenta anos, é casado com Jimena, que é de Alto Cobeja. Eles têm quatro filhas mulheres e duas delas são casadas e também moram em Tiboreni. A mais velha, Rita, é casada com Denis, que é de Camantavishi, uma comunidade próxima a Cutivireni. A segunda filha é casada com Jerson, que nasceu em Centro Cuti. As outras duas filhas solteiras são Laura e Letícia. Elas estudam na escola de porto Matibaiké e estão cursando o ensino médio. Quando cheguei a Tiboreni perguntava quem eram as famílias mais

antigas do anexo. Sempre mencionavam o nome do Pablo. Mas ele não mora junto às outras famílias de Tiboreni; prefere morar afastado. Mas de vez em quando visita a casa da sua filha Rita e participa das reuniões comunais e eventos festivos.

Quando cheguei à casa do Pablo, toda a família estava reunida. Os homens estavam sentados no banco da cozinha bebendo *piarentsi* e comendo carne que o marido de Renata tinha caçado. As mulheres estavam ocupadas com os preparos do banho de vapor do filho da Rita, que estava com problemas estomacais. Enquanto Renata, que é quem sabe evaporar *yotachiri santantachiri*, foi buscar folhas no seu quintal, a mãe dela foi colocar água para ferver. Nesse instante, Rita preparava o filho para o banho, colocando-o por dentro do seu *kitsarentsi* pelo fato de ser ainda criança. Renata voltou com as folhas, a mãe trouxe água fervente na panela e a colocou no chão ao lado de Rita. Renata, então, colocou as folhas dentro da panela e Rita se aproximou dando um passo por cima da panela de água quente, enquanto Renata sacudia a parte baixa do *Kitsarentsi* para o vapor subir até a criança.

Depois do banho, a Renata<sup>208</sup> jogou a água fora e foi ver o que apareceu nas folhas. O resultado encontrado nas folhas revelou um pedaço de fungo que eles atribuíram ao *kamari* que habita a mata. Renata disse que esse *kamari* jogou esse fungo no corpo do seu sobrinho enquanto a Rita estava indo para a roça carregando a criança no colo.

Na maioria dos anexos não existe o *sheripiari*, que na literatura antropológica foi traduzido como *xamã*. Porém, há pessoas (adultas e algumas crianças) que, como Renata, foram ensinadas a diagnosticar/curar com ervas desde crianças. O treinamento envolve um cuidado com o corpo da pessoa que está sendo treinada por alguém com mais conhecimentos. No caso da Renata, foi a tia dela, que mora na parte alta de Tiboreni, quem curou suas mãos com *ivenki*<sup>213</sup> e lhe disse para respeitar certos tabus alimentares: não açúcar, sal, temperos, nem carne de nenhum tipo enquanto estava na fase de aprendizado. Agora que a fase já passou, Renata consome sal, açúcar, mas não carne de caça. Só atum ou peixe.

---

<sup>208</sup> A pessoa que recebe o banho (paciente) não pode ser a primeira a visualizar as folhas, somente a pessoa que foi treinada.



Imagem 39. Leitura das folhas.



Imagem 40. Renata evaporando seu sobrinho. Foto: R.N. (Julho,2017)

### 3.5 Conclusões do capítulo

Este capítulo foi dedicado à socialidade asháninka e sua busca do “viver bem” como algo em construção no dia-a-dia, seja através das visitas entre parentes, das masateadas, da pesca e dos intercâmbios entre os Asháninka das partes altas e baixas. O meu intuito foi oferecer ao leitor uma descrição etnográfica da minha experiência de andar e conversar com meus/minhas interlocutores/as a respeito daquilo que eles gostam de fazer, visitar-se entre eles, reunir-se para beber *piarentsi*, intercambiar seus produtos e pescar.

O sistema de troca ‘*ayómpari*’ foi estudado por diversos autores (Varese, 2006; Bodley, 1973; entre outros), sobretudo como um padrão comercial bem desenvolvido e altamente formalizado que envolve intercâmbios diferidos e que possibilita alianças entre os Asháninka dos distintos vales. Nesta pesquisa caracterizo a troca como elemento transversal nas relações entre as partes altas e baixas de Cutivireni e mostro que sua prática está vigente e inclui mulheres e não Asháninka. Meus interlocutores usam o termo *niomparitari* e o definem como aquela pessoa com quem se troca de maneira confiável; ou seja, uma pessoa com quem já se intercambiou. Importante salientar que esta prática de intercambiar está ligada ao parentesco e à territorialidade, mantendo vigente várias redes de alianças. O fato de intercambiar marca o pertencimento a um lugar já experienciado por parentes há muito tempo e também cria território. Para um Asháninka seu território se estende até onde o sistema de troca chegar.

Como vimos no capítulo anterior, a paisagem de Cutivireni foi moldada por eventos históricos, dando lugar a noções indígenas de territorialidade. Alguns relatos asháninka de Cutivireni (CARE, 2011) corroboram as grandes redes de intercambio descritas por autores clássicos para a região de Gran Pajonal. Em 1980, famílias de Alto Kotibireni (Cuti) viajavam ao Apurímac e ao Urubamba em busca de sal e dos *Sheripiaris*. Outros Asháninka viajavam do Ene a Pangoa (Perené) para se abastecer de sal. Nesse sentido, a memória asháninka fala numa paisagem *ayomparizada* maior que interligava as bacias dos rios Apurímac, Ene, Tambo e Urubamba. Hoje existe vários pontos de intercambio em Cutivireni, principalmente dos Asháninka que habitam as principais bacias (Mamiri, Ene e Kotibireni). Os Asháninka de Alto Kotibireni descem a Parijaro e a Tinkareni para visitar seus parentes e trocar algum produto por sal ou outras coisas. O que eu presenciei durante minhas caminhadas junto com meus interlocutores foram trocas entre

famílias que moram em Tankuari e Tinkareni, bem como famílias que moram em Saboroshari e Tarobeni.

Nas visitas se coloca em movimento — se trocam — coisas (*kitsarentsi*, colares, munição, baterias, facões, etc.), alimentos (caracóis grandes e pequenos, grãos, frutas pequenas, entre outros), rituais (troca de *tsaratos*, adivinhaças com ossos ou penas de animais), histórias, cantos, plantas, entre outros. Trata-se de conhecimentos que circulam o tempo todo, recriando e estreitando os laços de parentesco e amizade.

Os Asháninka experenciam espaços geográficos significativos (a comunidade, a floresta e o rio) que estão em constante transformação. A floresta é fonte alimento (carne de caça, mandioca), mas ao mesmo tempo é morada dos *kamari*, espíritos malignos causantes de doenças, e dos Amachenga, bons espíritos que habitam no topo das montanhas. O rio é a morada da mãe do peixe —*kiatsi*—, da avó lagarto com quem os Asháninka se relacionam nas viagens por meio do enteógeno *kamarampi*. Desta forma, o rio conecta espaços ancestrais e contemporâneos. A paisagem aquática é moldada pelas relações sociais através do movimento e a experiência.

A paisagem embruxada foi outra dimensão trabalhada. As acusações de bruxaria são uma constante em todos os anexos. Porém, os Asháninka diferenciam dois tipos de fontes causantes do infortúnio. A bruxaria humana que, por sua vez, tem sua contraparte não humana: os *Kamari*. Este termo inclui vários tipos de aves e animais de quatro patas que instruem às crianças, através do sonho, a se tornarem bruxos. Como não se tem *Sheripiari* nas partes baixas, as pessoas se tratam com os/ as especialistas que diagnosticam as doenças através dos banhos de vapor. Algumas doenças são causadas pelos *Kamari* que usam elementos da floresta para atingir suas vítimas (fungos, pedras, pedaços de carvão, madeira). As experiências de cura enfatizam uma relação com a paisagem que é experienciada através dos sentidos (corpo). As evaporadoras usam determinadas folhas para o diagnóstico da fonte da doença. Dessa forma, o poder da floresta se movimenta (em forma de vapor) ao corpo do paciente. Trata-se de vínculos com a paisagem experienciados.



Imagem 41. Donos dos cantos. Foto: R.B. (Cutivireni, 2016)

*Paisagem cantada:  
Tsame amatikia!*

## Capítulo 4. Paisagem cantada: Tsame amatikia!



naro shaninka janeki  
 soy una niña Asháninka  
 nona Saboroshari  
 soy de Saboroshari  
 tengo que seguir estudiando  
 por um futuro diferente (x2)  
 nosabikiri ari nosabikiri  
 vivo aquí, sí, vivo aquí  
 nopankiti sankoki aisati kaniri  
 siembro caña, también yuca  
 (Vanesa, Saboroshari, 2015).

Nos capítulos precedentes trabalhei as várias formas em que os Asháninka de Cuti estão implicados na paisagem e vice-versa. Para tal, tomei como ponto de partida as narrativas asháninka cujos fatos relatados colocam em xeque a ideia comumente associada à paisagem como espaço vazio e que enfatizam profundidade temporal e fluidez na paisagem de Cutivireni. Venho sugerindo que a experiência de fazer e se movimentar é outro modo de lembrar e transmitir conhecimento.

Este é um capítulo exploratório sobre a música vocal asháninka, com ênfase nos cantos femininos. As perguntas que serão foco de interesse e que busco responder ao longo do capítulo incluem: porque os/as Asháninka cantam? Que relação há entre as performances musicais e a paisagem? Como interpretar que os *Amachenga* bebem ayahuasca e cantam? Porque são as mulheres as únicas que cantam nas reuniões de *piarentsi*? Qual é a relação entre a linguagem poética e o não humano? Qual é o lugar da experiência e o corpo nas performances musicais e rituais? Que relação há entre canto e experiência histórica?

Para responder as interrogações analisarei as ideias dos Asháninka relativas ao canto, aos rituais de cura e suas relações com outras narrativas e experiências de vida. Pretendo trazer o *ponto de escuta* das mulheres, as características estéticas dos cantos, suas experiências, sentimentos e a relação dos cantos com o parentesco e história. Contribuindo desta forma para o campo da etnomusicologia aruaque e os estudos das relações de

gênero. Para analisar o material asháninka coletado entre 2015 e 2016 procurei me apoiar em discussões teóricas de outras áreas como a antropologia musical (SEEGER, 2015; HILL, 1993, 2014), antropologia do som (FELD, 1982), etnopoética (HYMES, 1974; UZENDOSKI e CALAPUCHA, 2012) e performance (LANGDON, 1999, 2006).

Devo salientar, no entanto, que não pretendo entrar numa discussão etnomusicológica na tese, mas sim mostrar como alguns trabalhos ancorados nessa área são instigantes para pensar linguagem, cantos e sua imbricação com a paisagem.

Na primeira parte, faço uma breve contextualização do panorama atual da etnomusicologia nas terras baixas da América do Sul (TBAS) e ressalto a produção acadêmica de estudos que atribuem centralidade às dimensões musicais da arte verbal indígena. Em seguida, exploro os conceitos de “musicalização” e “musicalizando o outro” com o objetivo de pensar a relação entre performance musical, paisagem e experiência vivida. Na segunda parte, começo com uma reflexão crítica aos estudos com “surdez musical” que caracterizaram o comportamento ritual dos aruaque peruanos como “empobrecido” e evidencia uma lacuna nos estudos do povo Asháninka no que diz respeito aos cantos femininos. Antes de fechar o capítulo com uma descrição sobre os cantos Asháninka, cito várias etnografias que se prestam para uma antropologia da voz, emoção e som.

#### **4.1 Tsame amatikia! Tsame abairate! Práticas musicais e performance asháninka**

As práticas performativas dos Asháninka têm sido abordadas principalmente através da mitologia e do ritual de cura xamânico. Focarei na descrição dos repertórios dos cantos, seus contextos, a natureza das interações (humanos–não humanos) e algumas das suas características estéticas. Minha proposta para compreender os cantos Asháninka está ancorada no trabalho de Uzendoski & Calapucha (2012), já citada no capítulo dois, que introduz o termo de poesia somática, uma forma de expressão poética multimodal que envolve o corpo (a voz humana) e sua interligação com o mundo.

Conforme colocação anterior, a ação comunicativa na Amazônia não está limitada aos humanos, mas também inclui plantas, espíritos e outros seres não humanos com ação comunicativa. Santos-Granero (2014), escrevendo sobre o xamanismo amazônico através dos cantos rituais de vários povos peruanos, observa que no xamanismo existe uma multiplicidade de mundos ou “planos de existência”, que podem ser acessados através dos sentidos. A força estética e terapêutica dos cantos

é ressaltada. A eficácia da cura ritual dependerá da atmosfera estética construída a partir das imagens evocadas pelos cantos junto a outros elementos, como o uso de chocalhos, folhas de coca, essências aromáticas e a escuridão. Aqui os cantos são considerados “veículos” poderosos que põem o xamã em contato com um mundo extraordinário.

Uzendoski e Calapucha (2012, p. 33) caracterizam a música xamânicas e as canções femininas dos Napo Runa (Amazônia equatoriana) como tipos de poesia somática, uma poesia do lugar e a experiência. Os autores chamam a atenção que a pesar da música xamânica deste povo estar bem documentada ainda falta analisar as relações estéticas da música com paisagens específicas e histórias familiares e individuais.

Devemos a Weiss (1973) uma das primeiras caracterizações do ritual xamânico Asháninka. O texto do autor inicia distinguindo o papel do xamã do de sacerdote. Enquanto o xamã, praticante independente, obtém seus poderes a partir do contato direto com espíritos e aplica seu conhecimento para fins curativos, o sacerdote constrói sua credibilidade por meio de um treinamento especial e lidera atividades grupais de natureza cerimonial. O autor se refere à cerimônia *campa* da *ayahuasca* (*banisteriopsis*) e identifica o xamã com o termo nativo *sheripiari*, que vem da raiz *-sheri* (tabaco). O poder do *sheripiari* requer um período de aprendizado baseado no consumo de tabaco e o enteógeno chamado *kamarampi*, cuja raiz verbal *-kamarank* significa vomitar.

A cerimônia *campa* começa ao anoitecer, contexto específico para o *kamarampi* produzir efeitos visuais. O *sheripiari* é o centro de atenção, seus cantos são resultados da influência do enteógeno. Os cantos são o chamado para os bons espíritos que chegam em forma humana, cantam e dançam perante as pessoas reunidas. O que ele canta é a repetição do canto dos espíritos visitantes. Weiss (1973, p. 45-46) transcreve uma canção que fala na aparência em forma humana de um tipo de falcão chamado *koákiti*. As músicas exaltam principalmente a excelência e a generosidade dos espíritos bons. Em outros lugares do território, segundo indica Weiss, os homens e as mulheres dançam e cantam em louvor aos bons espíritos.

A minha experiência com os cantos Asháninka é um pouco diferente daquilo descrito por Weiss, em 1973. Primeiro que naquela época o Sendero Luminoso ainda não tinha ingressado em Cutivireni, alterando por completo o padrão de assentamento e as atividades cotidianas, entre elas as reuniões de cura ou comemoração. Lembremos que este movimento subversivo controlou por quase uma década o trânsito de pessoas no rio grande (Ene). A população Asháninka que já

morava dispersa no território teve que fugir e se esconder nos lugares mais afastados para garantir sua sobrevivência. Todas as pessoas com quem conversei em várias oportunidades se lembram com detalhes da época em que Cutivireni era o único lugar seguro para se proteger dos *kityonkari*. O exército havia instalado sua base de operações e recebia pessoas de diferentes lugares da região. Famílias e sobreviventes que foram resgatados pelo exército em enfrentamentos com os terroristas e aqueles que conseguiram escapar. Eu considero que isso tudo teve um impacto forte nos mecanismos sociais das famílias e, por extensão, nas práticas musicais. As famílias que estavam escondidas na floresta não tinham o que comer, organizavam-se em pequenos grupos para buscar mandioca em lugares como Tinkareni. Eles tinham que caminhar rápido e não chamar a atenção dos terroristas e preparavam pouco *masato* porque a mandioca estava escassa. Como me disse Pablo: “Pouquinho *masato*, o necessário para refrescar”. E também Rosa: “Não tínhamos para preparar *masato*”. As grandes *masateadas* foram suspensas; as visitas e festas também.

Hoje em dia, a situação é diferente. Os Asháninka das partes altas e baixas moram tranquilos depois do período da chamada “pacificação” do vale. Visitam-se entre si sem importar a distância ou se têm que andar pela mata ou pelo rio. Gostam de beber seu *piarentsi* em companhia dos parentes.

Contudo, dois detalhes chamaram a minha atenção. Primeiro, nos anexos das partes baixas não encontrei ninguém que se identificasse como *Sheripiari*<sup>209</sup>. As sessões de cura com *kamarampi* são conduzidas por “aqueles que sabem” preparar a bebida e cantar. Segundo que no outro tipo de reuniões onde se compartilha *piarentsi*, observei um padrão repetitivo em outros lugares: os homens não cantavam durante estas reuniões e nem tocavam instrumentos musicais como acontece, por exemplo, entre os Ashênika do rio Amônia. Este fato me leva a pensar que a música Asháninka é vocal por excelência.

Digo isso porque em todos os anexos é comum ouvir mulheres cantando todo dia. De todos os lugares, lembro-me de Tiboreni de maneira especial. Ali vive Albi, uma moça que nasceu em Jetariato e chegou a Tiboreni à passeio e encontrou Diego, seu esposo. Quando Alvi não está visitando outros lugares, costuma preparar *piarentsi* e receber parentes. O timbre da voz dela é muito alto e diferente das outras cantoras que ouvi. Muitas vezes dava para ouvi-la cantando desde a casa do chefe,

---

<sup>209</sup> Porém a situação muda nas partes altas como Alto Tarobeni e Katsingari. Voltarei a este ponto mais na frente.

que fica do outro lado da praça. Quando começava a cantar alto, as pessoas (principalmente os homens) reconheciam quem era e diziam que com certeza havia *piarentsi* na casa dela.

Os Asháninka não cantam cantos cerimoniais que se estendem dias ou semanas como fazem outros povos (SEEGER, 2015; MELO, 2005; MENEZES, 2013, para citar alguns). Em seu lugar há cantos terapêuticos, *marentantsi* (homem) e *maninkerentsi* (mulher), ligados ao contexto de ingestão do enteógeno *kamarampi* (*ayahuasca*) e os cantos de *piarentsi* que se classificam dependendo do gênero do cantor: se for homem, *matikarentsi* ou *matikantsi*, e se for mulher, *maninkerentsi*. O que me leva a pensar que os Asháninka, assim como os Kisêdje, são um povo acusticamente<sup>210</sup> audível.

Vale aclarar que na língua asháninka há um termo *pampoyantsi* que é traduzido pelos Asháninka como substantivo (canto) ou verbo (cantar). Então, qual seria a diferença entre *pampoyantsi* e *marentantsi*? O seguinte trecho de uma conversa com Rosa pode nos ajudar:

*Eirote niyotiro nopampoyei araki nirakerinka, arikia, arimpa amarentashitia arañakia irakerorinka kamarampi arikia, oshinkitapakena nonkemtakiari »*

Não vou saber cómo cantar, mas quando eu beber, então, sim cantamos. Não canto assim por assim. Mas quando bebo ayahuasca, então, vou ficar bêbada. Daí sim que vou conseguir cantar» (Rosa, Tiboreni, agosto de 2017).

O enunciado de Rosa distingue um contexto formal de outro informal. Cantar sob efeito do *kamarampi* remete à *marentantsi*, enquanto *pampoyantsi* alude à ação de cantar em geral. A forma como os asháninka classificam seu repertório musical encontra eco no trabalho recente de Arias (2015) sobre os cantos rituais *matsigenka*<sup>211</sup>.

O autor propõe analisar os registros dos cantos segundo a natureza do tipo de interação. O canto *matikagantsi*, cuja enunciação acontece em

<sup>210</sup> Aqui estou pensando na descrição do Seeger (2015, p. 142): “era possível ouvir o que cada casa tornava público (alto), mas não era necessariamente possível vê-lo. O sape e os troncos eretos abrigam suas atividades silenciosas, mas o choro de uma criança recém-nascida anunciava o nascimento a toda a comunidade [...]. Nos anexos de Cuti, fazendo um paralelo, o canto alto com falsetes ou as risadas altas indicavam que (lá naquela casa) havia *piarentsi*. Ou reconhecer a pessoa pelo canto, como acontecia em *Tiboreni* com uma moça chamada Albi que chegou de Jetariato.

<sup>211</sup> Ou *Matsiguenga*.

contextos festivos ou individuais, está associado ao consumo de *masato* e tabaco. Este canto é aprendido entre humanos. O canto *marentakantsi* se diferencia do primeiro porque para aprendê-lo é necessário interagir com espíritos (*saankarite*) através do *seripigari* e estar sob o efeito da *ayahuasca* e tabaco (ARIAS, 2015, p. 54-55).

Os *marentakantsi* são considerados pelo autor como discursos “vindos de fora”, cuja eficácia na transmissão dos conteúdos dependerá das fontes de autoridade. Este tipo de interação é, por sua vez, uma interação *matikagantsi* (fala horizontal) entre o *seripigari* transformado e seus espíritos auxiliares. Assim, o aprendizado deste tipo de interação é o aprendizado da transformação:

la interacción *marentakantsi* procede a figurar la ‘transformación’ cognitiva y ontológica a través de tres procedimientos: 1. La figuración simbólico-sonora y semántica de un punto de vista y de enunciación distintos al del locutor; 2. La alternancia epistémica entre primera y tercera persona indicando un locutor ‘distinto’ al locutor; 3. El uso de marcos referenciales o indicios extralingüísticos. En la interacción *marentakantsi* la deformación fonética de las formulas y la prosodia inusual ejercen de inmediato un efecto ostensivo: se está *in situ* presenciando una interacción extraordinaria con no-humanos (ARIAS, 2015, p. 59).

Os cantos Asháninka também são classificados dependendo do tipo de bebida que é consumida e compartilhada durante o ritual. O *piarentsi* propicia um contexto festivo em que as mulheres ficam mais desinibidas e com vontade de expressar suas emoções, seja através da dança ou do canto. O repertório de cantos femininos tem diferentes finalidades. Há aqueles que alegram a audiência e outros que são um tipo de terapia grupal. O uso terapêutico do *kamarampi* e seu consumo possibilita que as pessoas cantem e se comuniquem com os *Amachenga*, os bons espíritos que habitam nas partes altas das montanhas. Devo aclarar que o consumo do tabaco, em Cutivireni, está atrelado apenas aos rituais terapêuticos e não às masateadas.

Uma diferença importante com o descrito por Arias para os Matsigenka é que os rituais terapêuticos entre os Asháninka não são liderados exclusivamente por xamãs. Mas também por comuneros com habilidades e conhecimentos que vão garantir a eficácia da reunião. As primeiras pessoas com quem bebi aprenderam o preparo da bebida observando seus pais desde jovens. Para cantar, no entanto, foi necessário seguir algumas interdições

alimentares (sem carne de monte, sem coisas doces, por exemplo) e consumir grandes quantidades de tabaco e *kamarampi*.

A descrição do Arias (2015) é rica em detalhes acerca das interações *marentakantsi*, num eixo vertical, entre humanos e não humanos e as interseções *matikagantsi* que ocorrem entre humanos. Sobretudo, por se tratar de um estudo pioneiro entre os Matsigenka, constitui a referência mais próxima para esta pesquisa. Considero que há pontos em comum entre as interações *marentakantsi* e as interações *marentantsi* dos Asháninka de Cuti, sobretudo no que se refere à complementaridade dos papéis dos gêneros na construção do ambiente propício para a chegada/visita dos espíritos auxiliares do xamã: o poder da imitação ou mimese do *seripigari matsigenka* é complementado pelo contraponto da voz feminina, e que juntos garantem a eficácia dos cantos. No entanto, esta investigação acerca dos cantos Asháninka busca, em primeiro lugar, conhecer que tipo de relação se dá entre canto, pessoa e paisagem vivida.

### **Arte e performance ritual na etnomusicologia**

Autores como Hill (2014) e Brabec de Mori e Seeger (2013) apontam para uma fase em que a pesquisa na música foi negligenciada, e que apenas nas últimas três décadas assistimos ao florescimento<sup>212</sup> da etnomusicologia amazônica através de estudos que reconhecem o papel central dos aspectos musicais dos povos pesquisados. Para Brabec de Mori e Seeger (2013, p. 269) um aspecto chave nesse crescimento foi o reconhecimento do papel que a performance musical desempenha no ritual especificamente quando a ação ritual envolve não humanos, ou seja, levar a sério a agência de animais, plantas e/ou espíritos.

Segundo Hill (2014) o grande vazio nos estudos da etnologia indígena respeito à musicalidade é resultado de uma antropologia com “surdez musical” que deu mais atenção a epistemologias visuais e espaciais, minimizando a importância que significa fazer e ouvir sons musicais e as dimensões musicais da arte verbal indígena. Porém, apesar do panorama se apresentar como favorável, Hill (2014, p.17) adverte que a maioria de pesquisadores fora do círculo da etnomusicologia continua a ignorar o estudo de sons musicais e a musicalidade do discurso em performances rituais. Ou, inclusive, aqueles pesquisadores treinados em

---

<sup>212</sup> Hill (2014, p. 17) lista algumas razões pelas quais a área da etnomusicologia demorou para alcançar as características atuais: (1) falta de treinamento nos programas de pós-graduação em etnomusicologia e antropologia; (2) ênfase nas abordagens de linguagem como um processo intelectual arraigado na semântica e na sintaxe; (3) a prevalência das visões ocidentais que privilegiam a visão em detrimento da audição.

teorias musicológicas ocidentais têm dificuldade em reconhecer teorias indígenas de musicalidade.

Em relação aos Asháninka do lado peruano, a situação não é diferente. Se bem que existe uma grande profusão de trabalhos publicados que incluem referências básicas sobre cosmologia, relações intra-étnica (comércio e guerra), historiografia colonial, messianismo, organização política, parentesco e conflito armado, a musicalidade e os estudos da arte verbal indígena têm sido tratados de forma incipiente. Meu convívio com os Asháninka do rio Ene me permitiu testemunhar a importância que tem a música vocal tanto no cotidiano quanto no contexto ritual das aldeias. Além do mais, as letras das canções evocam elementos da paisagem, pássaros, parentesco, feminidade, poder, lamento e alegria.

Para entender a imbricação entre práticas performativas (faladas ou cantadas) e a paisagem, parto da proposta do Hill (1993, 2014) de pensar a *musicalização* como prática territorializante no contexto do mundo pós-colonial e multipolar do século XXI. O conceito de *musicalização* ou socialização musical nasce como uma alternativa para compreender as economias políticas indígenas e suas transformações históricas por cinco séculos de expansionismo econômico colonial, nacional e global.

Assim, a *musicalização* do outro proporciona uma compreensão renovada da alteridade, isto é, a maneira como os indígenas definem e lidam com diversos “outros” — afins, plantas, animais, peixes, espíritos, ancestrais, etc. Porém, no processo de criação de espaços sociais as interações humanas são poeticamente entrelaçadas com o som ou comportamento dos não humanos (HILL, 2014, p. 39). O Projeto de Arquivamento de História Oral Yanesha é um exemplo de projetos colaborativos (linguistas, antropólogos e intelectuais Yanesha) na área da antropologia musical no Peru. O resultado de anos de trabalho deu origem a um arquivo digital de música e história oral Yanesha. Enquanto o mapeamento do território revelou uma imbricação dos Yanesha com sua história, a música e a paisagem.

Hill aplica o conceito de musicalização na sua pesquisa com os Wakuénai, povo de língua aruaque da Venezuela. A musicalização é compreendida dentro da cosmologia e das práticas rituais<sup>213</sup> como uma

---

<sup>213</sup> No contexto do canto sagrado (*malikái* e *malirrikairi*) praticado por especialistas rituais, a musicalização não toma forma de questionamento, mas é o processo de nomeação de espíritos. No caso das canções *malikái* de rituais de nascimento e iniciação na puberdade acontecem dois processos diferentes de nomeação de espíritos: o primeiro chamado “ir em busca de nomes” e o segundo “empilhar os nomes em um

forma de arte verbal. Nas origens míticas da música - dança cerimonial, a musicalização está atrelada ao pedido que permite a troca pacífica de bebida, comida e outros bens entre convidados e anfitriões cerimônias. Em outras palavras, a invenção mítica do criador *Káali* é a criação de um espaço socializado onde os seres míticos animais-humanos interagem com base no respeito e na reciprocidade, ao invés da violência.

O que Hill observa em relação à musicalização mítica wakuénaí é, sob vários aspectos, válido para pensarmos o caso Asháninka. A gênese dos cantos e o ritual do *piarentsi* se condensariam num episódio da saga mítica do demiurgo *Abireri*. Weiss (1975, p. 315-318) narra o momento em que *Abireri* cria as estações e altera o dia para a noite a partir da música instrumental da flauta *-sonkari*. O mito se narra em sequência: *Abireri* está socializando através da bebida fermentada; ele se diverte (fica contente). Ele e seus parentes ficam bêbados. Depois de beber muito, *Abireri* convida os outros para tocarem a flauta. A invenção da música instrumental é, nos termos de Hill, a musicalização do outro, onde começa a se diferenciar o dia da noite, criando um contexto festivo noturno que possibilita o convívio harmonioso através da performance de sons musicais da flauta para divertir e fazer dançar todos os presentes.

Na abordagem deste autor, as interações humanas e não humanas são pensadas num patamar mais complexo, em que a musicalidade do discurso falado ou cantado exerce transformações semióticas e cria espaços para o diálogo político com o outro. A história brasileira tem vários momentos em que os usos das performances musicais coletivas foram usados para contestar as forças etnocidas. Hill (2014, p. 19) cita o caso do movimento das lideranças Kayapó, que em 1989 realizaram várias performances coletivas de canções cerimoniais contra a construção de uma usina hidrelétrica em Altamira. São relações que não existem de antemão, mas que se constroem através de mecanismos poéticos e estéticos que traduzem alteridade.

### **Direcionando atenções para uma etnopoética sensorial**

Dado que os povos indígenas se caracterizam pela importância dada às formas de fala, à estética e à performatividade dos ritos e músicas (LANGDON, 2006, p.165) acho oportuno refletir sobre a música como objeto de estudo dos diversos campos de conhecimento. Meu interesse é fazer um exercício metodológico em busca de posturas intelectuais que me ajudem a pensar e analisar as práticas musicais e rituais Asháninka

---

só lugar”. Ambos princípios de nomeação são a base da teoria indígena wakuénaí do som musical.

que articulam o canto, a emoção, lamento, a experiência e a paisagem. Considerando que tais performances não são apenas orais, quer dizer que as palavras capturadas através do gravador são uma pequena parte de um mundo comunicativo maior que inclui a socialidade sensível, a paisagem (UZENDOSKI e CALAPUCHA, 2012) e a ação não-humana (BRABEC DE MORI e SEEGER, 2013).

Seeger (2015) distancia sua abordagem — a da antropologia musical — da antropologia da música<sup>219</sup> interessada na maneira como a música é parte da cultura e da vida social. Uma antropologia musical estuda a maneira como a música faz parte da própria construção e interpretação das relações e dos processos sociais. Ou seja, determina o caráter musical de aspectos da vida social, mostrando como sua criação e recriação acontecem na performance.

Acho pertinente trazer aqui as colocações do Seeger a respeito do desinteresse em escrever sobre os motivos pelos quais um povo indígena faz música. Para o autor o motivo seria a discordância que existe quanto ao que seria uma boa resposta à pergunta sobre a razão disso. Há a tendência de autores — como Alan Lomax (1968) — de relacionar a complexidade social a certas características musicais. Analisar as tradições musicais sob os critérios ocidentais como a ausência de certos instrumentos, orquestras, certas formas musicais têm levado a caracterizar os povos sul-americanos em termos negativos, dando-se pouca atenção ao processo de fazer música. Ignorando o discurso do outro sobre musicalidade que de fato tem muito a dizer sobre outras formas de criatividade, linguagem, comunicação, cultura e experiência. Nesse sentido, Seeger propõe prestar mais atenção à produção musical do que ao produto musical (SEEGER, 2015, p. 17-18).

O caso Asháninka elucidada o dito por Seeger. O comportamento ritual dos aruaque peruanos foi frequentemente caracterizado como “empobrecido” e o grupo foi descrito como tendo “quase nenhum ritual digno do nome” (WEISS, 1975, p. 513 *apud* MIHAS, 2014). Mihas critica esta tendência e diz que embora seja verdade que os Ashéninka do Perené não apresentam “rituais grandiosos da comunidade” e nem “formas vistosas de oração” (VARESE, 2002, p. 36), os dados coletados por ela e suas observações sugerem que a situação é mais complexa e matizada. A autora aponta que a realidade evidencia um sistema de comportamento profundamente arraigado, coerente e sofisticado (MIHAS, 2014, p. 242).

Apesar da ampla introdução do cristianismo (igreja adventista) na região do Alto Perené e a retirada total dos xamãs para lugares mais afastados, os Ashéninka locais continuam a reconhecer o poder curativo de especialistas no tratamento de doenças causadas por humanos ou

espíritos da floresta. A prática de rituais em nível individual (ritos de aflição) tem por objetivo restaurar a saúde de uma pessoa afetada indicando e removendo o agente causador da doença. Estes rituais são realizados por xamãs ou por um(a) curandeiro(a). Cantos rituais eram parte essencial dos ritos de aflição. Mihas gravou em Bajo Marankiari, em 2011, uma canção que elogiava o poder do tabaco e da ayahuasca chamada *impantsakoteri isherini* (Ele vai cantar sobre o tabaco).

Outro tipo de ritual descrito por Mihas é o chamado “ritual de lugar” que se conduz em um lugar particular conhecido como morada de um dono espiritual, e que envolve trocas ou ofertas (frutas ou folha de coca). A terceira parte do livro da autora contém referências a várias festividades lembradas pelos Ashéninka mais antigos. Estes rituais de festa integravam música acompanhada de dança e canto coletivo (MIHAS, 2014, p. 227). No contexto musical do Alto Perené se distinguem dois tipos de flauta<sup>214</sup>, *shoviri* (*intsi*) e *sonkari*. O tambor pode ser usado sozinho ou junto com a flauta durante as festividades. Weiss (1975, p.470 *apud* MIHAS, 2014, p. 229) observou que as danças e a música panpipe junto com o tambor eram destinados para homenagear o sol (*pavá*) e a lua (*kashiri*).

Silva Pinhata (2013, p. 42) enfatiza que entre os Ashenïka do rio Amônia os instrumentos musicais são parte essencial do ritual do *piyarëtsi*. Uma descrição detalhada sobre as características de cada instrumento encontra-se na segunda parte do trabalho. Chama a atenção que a maioria dos instrumentos seja de uso masculino, enquanto que as mulheres só podem usar dois deles, os quais também são tocados pelos homens: *piyôpirëtsi* (arco de boca) e *porero* (flauta transversal). Além destes dois instrumentos, podemos encontrar três tipos de flauta, *sôkari*<sup>215</sup>, *totama*<sup>216</sup> e *showirëtsi*<sup>217</sup> e o tambor *tãpo*.

<sup>214</sup> A existência de flautas é atribuída por alguns estudiosos (WEISS, 1975, p. 536) à influência andina local, enquanto outros (HORNBORG & HILL, 2011, p. 16- 17) consideram as flautas produto de intercâmbios regionais e inter-regionais (MIHAS, 2014, p. 228).

<sup>215</sup> É considerado como o mais respeitado de todos os instrumentos. Feito e tocado apenas pelos homens no ritual do *Sôkataãtsi*. É feita de uma espécie de “taboquinha” sem espinho chamada de *sôkari* que é encontrada só nas matas virgens do território peruano.

<sup>216</sup> É uma flauta (pã) de doze canos que são cortados mais curtos do que na flauta *sôkari*. Segundo os anciãos essa flauta vem do povo peruano Shimiritsi.

<sup>217</sup> É também uma flauta feita de taboca bambu. Ela tem seis furos, os quais formam notas ao serem tapadas ou abertas, de acordo com a intensidade do sopra. É tocada a qualquer hora, porém só pelos homens. Tem um mito que conta que o *showirëtsi* era

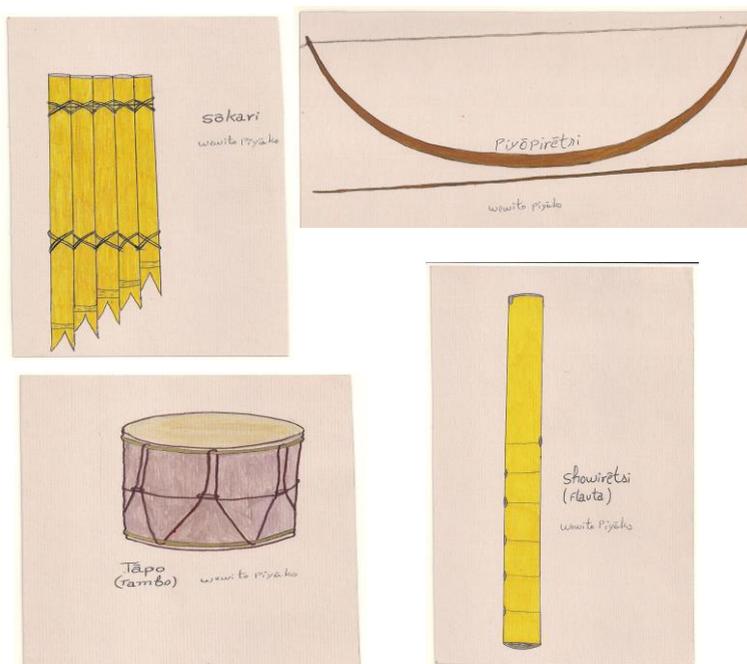


Imagem 42. Alguns instrumentos musicais dos Ashenika do rio Amônia. Fonte: Silva Pinhanta (2013, p. 43-48)

Em Cutivireni, as reuniões de *piarentsi* ou masateadas acontecem todo dia, isso porque existe um fluxo grande de visitas dentro e fora dos anexos. Uma reunião em casa de um parente pode se transformar numa festa, dependendo da quantidade de *masato* que a dona da casa tenha preparado, a música e a predisposição dos convidados. No entanto, a diferença daquilo descrito para o lado brasileiro, as festas em Cutivireni se realizam sem o acompanhamento de instrumentos musicais. O que não significa que os Asháninka desta região não fabriquem ou saibam tocar uma melodia com o *sonkari*, o *shiobirenchi* (arco de boca) ou o *tampor* (tambor). Geralmente, aquelas famílias que moram nas partes altas, como Tarobeni ou Jetariato (reserva comunal) têm em casa um *tampor* ou um *sonkari*. Na ocasião que estava de visita a Tarobeni, participei de uma masateada e depois de várias horas uma das mulheres que estava conosco começou a cantar. Peguei meu gravador, fui até o lado dos homens e

---

o instrumento musical do tatu quando era pessoa. Ele costumava tocar nas festas que eram promovidas entre os bichos.

perguntei para o irmão dela, um dos poucos que sabia espanhol, se eu podia gravar. Ele disse que sim e comecei a filmar.

Quando a mulher terminou seu canto, perguntei novamente ao irmão dela se conhecia algum canto masculino. A sua resposta foi que não e, em seguida, tirou do bolso da bermuda um *sonkare* e começou a tocar<sup>218</sup>. A seguir transcrevo um trecho da fala do meu interlocutor. O antes e o depois da música:

nonkantero sonkare meeka nojokasanote naro  
nosonkakabakempi paretimotana kametsa  
noabakempi te nonkisabakempi kametsa oka  
nirakabakempi piarentsi ora pikoakabakenari  
nomatike, ora te niyotero nomatike, irointi ora  
nosonkabeti kapichaji.

Jero chionti, irointi irake piarentsi meeka  
oshinkitapake meeka asonkabetanake,  
omatikanake ajina arori

le voy a decir a la flauta que toque fuerte. Yo voy  
a tocar la flauta porque has llegado a mi casa, te  
estoy tratando bien, no te estoy molestando.  
Bienvenida, te voy hacer tomar masato, lo que me  
has dicho para danzar no sé danzar, sólo sé tocar  
flauta un poco.

Hermana, vamos a tomar masato, luego nos va  
emborrachar para tocar flauta, luego nuestra mujer  
va a danzar. (Felix, Tarobeni, agosto de 2017).

Em Saboroshari também encontrei um *shibirenchi* que Omar fabricou para me mostrar que sabia tocar melodias que remetiam às canções de kamarampi<sup>219</sup>. Considero, por tanto, que uma descrição sobre os cantos asháninka do Ene, com ênfase no repertório musical feminino, contribuirá de diversas formas: é um antecedente para a etnomusicologia peruana que carece de uma análise detalhada do uso da música indígena amazônica; desfaz a visão reducionista sobre o comportamento ritual asháninka e reflete sobre o *ponto de escuta indígena* (SEEGER, 2004, p.25 *apud* BRABEC DE MORI, LEWY e GARCIA, 2015, p.12).

<sup>218</sup> Para ouvir o áudio: <https://soundcloud.com/rocio-barreto-paucar/tiboreni-sonkari/s-9AjV5> ou acessar o vídeo

<http://www.mediafire.com/file/wk6bm0g5az2x4kx/MAH00230.avi>

<sup>219</sup> Acesse o vídeo:

<http://www.mediafire.com/file/58ca46dup2y64zu/MOV02482.AVI>



Imagem 43. Luis mostrando o tambor que tinha na sua casa. Foto: R.B. (Jetariato, junho 2016)

De outro lado, a literatura etnográfica asháninka mostra uma predileção pelo conhecimento masculino, seja nas pesquisas sobre xamanismo, os *sheripiari* homens, ou com os caçadores. Penso que uma das razões principais é a delimitação dos espaços sociais ocupados por homens e mulheres. Os cargos políticos de mais destaque são assumidos por homens que na sua grande maioria são bilíngues. Esta invisibilidade da esfera feminina e a alta taxa de monolingüismo entre as mulheres dificulta estudos aprofundados sobre o tema da música.

Além do mais, o papel da mulher Asháninka nas etnografias está atrelado, quase sempre, às atividades domésticas, como o preparo do *piarentsi* para seu esposo ou para os convidados, no caso de festas comunitárias em que ela é responsável por servir a bebida. Parece-me que a ênfase no conhecimento feminino sobre os tipos de mandioca e o preparo da bebida privilegia a visão masculina sobre a performance musical e ignora o que a arte verbal feminina pode dizer sobre *ser*, *sentir* e *cantar* como *kametsa tsinane* (mulher Asháninka/boa mulher). Quando o tema é a música, a descrição de eventos festivos costuma ressaltar a dança coletiva e termina negligenciando a poética dos cantos, que por sua vez inclui outros não humanos. Vejamos o caso da região de Gran Pajonal:

los hombres tocan el tambor y cantan sus cantos tradicionales y bailan sus danzas tradicionales [...] Las mujeres cantan otras canciones y hacen cadenas tomándose de los brazos em largas filas que se mueven desde afuera hacia el centro del lugar y luego de vuelta, primero de un lado, luego del otro, la llamada *shorotantsi* (HVALKOF e HANNE VEBER, 2005, p. 224).

Os estudos em relação ao canto feminino asháninka podem ser contados nos dedos de uma das mãos; entre eles, destacam-se os trabalhos de Bellenger (1992), Zolezzi (1986, *apud* LENAERTS, 2014) e Da Silva Pinhanta (2013, 2014), este último exercendo uma influência importante no direcionamento desta investigação.

O trabalho de Bellenger não é uma etnografia. Trata-se de um CD de música asháninka gravado pelo autor no início dos anos 1990. Este registro forma parte de uma coleção de CDs de música original de três povos indígenas amazônicos do piemonte andino do Peru e do Equador (Asháninka, Aguaruna e Shuar). Para Renard-Casevitz, autora da resenha, a amostra de música asháninka é “pobre”, já que faltam exemplos de cantos femininos originais em coro ou em cânon (Harmonia) e de música e dança sem os quais o repertório musical dá a impressão de formas harmônicas limitadas.

Da Silva Pinhanta<sup>220</sup> (2013) apresenta uma descrição dos principais rituais do povo Ashênika do Rio Amônia ao qual ele pertence. No seu TCC intitulado *Registro artístico de musicalidades do ritual do piyarêtsi* (2013), o autor trata da origem dos rituais e músicas ashênika através do mito de *pitsitsiroyte*. Segundo a narrativa, *Pitsitsiroyte* era o filho de *Pawa* (Deus) e tinha a missão de ensinar todos os Ashênika que tinham interesse de aprender a tocar e cantar as músicas que ele sabia. Um dia *pitsitsiroyte* recebeu a visita de três irmãos, dois rapazes e uma menina. Quando chegaram lá onde *pitsitsiroyte* morava, estavam numa grande festa, cantando e tocando *sôkari* (flauta de tipo pã). Quando lhes viram chegando, foram convidados a beberem *piyarêtsi*. Um dos rapazes foi convidado a tocar a flauta, mas ele disse que não sabia; então *pitsitsiroyte* lhe deu *ivenki* (erva para aprender rápido) para tocar, cantar e não cansar. E acrescentou: “está aqui! É só mastigar uma batatinha e soprar no seu instrumento. Você vai tocar e cantar”. Os irmãos voltaram

---

<sup>220</sup> Conhecido também como Wewito Piyāko. É uma importante liderança indígena na comunidade do Amônia.

para sua casa e deram continuidade à prática de tudo o que *pitsitsiroyte* tinha lhes ensinado (DA SILVA PINHANTA, 2013, p. 18-22)

De um total de doze canções transcritas em ashênika e português na primeira parte do trabalho, apenas duas são femininas<sup>221</sup>: *Otsikakoteri Aarite* cuja letra fala em acompanhar os homens que estão cantando e tocando o tambor (DA SILVA PINHANTA, 2013, p. 31); e *Powashiritaya Paata* que fala do sentimento de saudade que sente alguém que visitou outra aldeia (DA SILVA PINHANTA, 2013, p. 33). Em outro momento, o autor menciona que a maioria dos cantos só pode ser cantados no ritual, ou seja, se não for no ritual as pessoas não tocam nem cantam.

Quatro tipos de rituais ashênika são descritos: *pirātaātsi*, *sōkataātsi*, *tāpotaātsi* e *showitaātsi*. Deste grupo, somente o *pirātaātsi* é descrito como ritual feminino:

Várias situações podem acontecer e as mulheres podem fazê-lo para acompanhar os homens que, concomitantemente, fazem o ritual masculino do *tāpotaātsi* ou do *sōkataātsi*. Elas se posicionam deslocadas em relação ao ritual masculino [...] não usam instrumentos, mas cantam em círculos. Cantam indo para frente, voltando para atrás e dando volta grande no terreiro, segurando nas mãos umas das outras, deixando os homens no meio do círculo[...] (DA SILVA PINHANTA, 2014, p. 165-168).

Outro ritual que aparece na descrição do autor é o *matsikaātsi*. Segundo os mais velhos, este ritual também formava parte do *piyarētsi*, mas não acontece atualmente na região brasileira. No Ene, contudo, a situação é diferente. *Matikantsi* é descrito pelos Asháninka de Cutivireni como um gênero musical e é interpretado tanto por homens quanto mulheres das partes altas e baixas.

Lenaerts (2004, p. 104) cita o trabalho de Zolezzi sobre os cantos mágicos da mandioca entre os Ashéninka da região do Pichis e Perené. O autor sugere que através dos cantos, a relação entre o horticultor e as plantas cultivadas está compreendida por analogia, com uma relação entre os seres sociais ao interior da sociedade sob o modelo da relação de consanguinidade entre parentes. Dois tipos de cantos são citados por Zolezzi: o primeiro, cantado pelos homens no momento de plantar os talos de mandioca e, outro, cantado pelas mulheres no momento de levar a mandioca para preparar o *piarentsi*.

---

<sup>221</sup> Devo colocar aqui que não ouvi essas canções na região do Ene.

Estes estudos são de suma importância e, sem dúvida, contribuem para pensar a centralidade da performance musical. No entanto, ainda falta um melhor enfoque da arte verbal vocal (canto) e as relações da floresta com o fazer (criar) música através da experiência cotidiana de ouvir sons. Pensando nisso, trago aqui uma etnografia do campo da “antropologia auditiva”, baseada nos trabalhos de Feld (1982) e Menezes Bastos (1993), para continuar o exercício em pauta. Refiro-me ao trabalho de Bammer (2015) sobre as cantoras Shuar.

No artigo “*La voz mágica. El ánent shuar como puente sonoro entre los mundos*”, Bammer contribui significativamente para a relação entre os cantos femininos e o território. O canto *ánent* é considerado mágico pelas Shuar e um meio de comunicação entre o mundo visível e invisível. Estes cantos são executados pelas mulheres agricultoras para invocar os poderes de *Nunkui* — espírito poderoso da terra — para que ajude na fertilidade das plantações. Existem vários contextos em que acontecem estas performances sonoras: em casa, na horta (acompanha o trabalho), nas festas e nos concursos. Segundo as mulheres, não é apenas o conhecimento do repertório de canções o que determina uma boa cantora de *ánent*. Ser capaz de usar variedade de timbre vocal também é importante. Este trabalho leva a sério as reflexões da antropologia musical do Seeger (2015) e foca na relação entre sons e conhecimento. O autor refere-se à construção e interpretação da performance musical das mulheres Shuar, frisando na interação humano e não humano.

Um último aspecto que gostaria de trazer à discussão é a relação entre som, paisagem e sentimento, fundamental para compreender os cantos femininos Asháninka que privilegiam a música vocal em lugar da instrumental e cujas letras e ritmos têm muito a dizer sobre as relações entre pessoas e bichos, principalmente os pássaros. Para tal, tomo Feld (1982) como um dos meus principais interlocutores, e para enriquecer o diálogo me remeto aos trabalhos de Ingold sobre os Koyukon do Alasca (2015) e Pissolato e Mendes sobre os Guarani (2016).

Ingold inicia seu artigo questionando as ideias ocidentais sobre pessoas, lugares e animais, que estariam ancoradas em duas características: a da doutrina da singularidade do indivíduo e a separação entre sociedade e natureza. De modo tal que os nomes de lugares — nomes próprios — são, no imaginário ocidental, produto da história da colonização e da apropriação da natureza pelo homem. Nessa lógica, os animais não humanos são incapazes de criar lugares e seu destino é vagar sobre a superfície da terra sem se apropriar de qualquer parte dela. Na selva, os animais são “coisas vivas” regidas por uma lógica de classificação,

diferente do ser humano, que é uma pessoa com uma identidade única e que ocupa um lugar específico (INGOLD, 2015, p. 243-245).

O autor sugere que a superfície da terra não seja vista como algo dado, pronta para ser descoberta e ocupada, mas sim algo que se desdobra continuamente no curso da própria vida, através dos movimentos de pessoas e animais. Nesse sentido, as pessoas seriam um desdobramento da experiência dos lugares que habitaram e das viagens entre eles, ao passo que os nomes de animais não seriam objetos para classificar, e sim modos de vida (INGOLD, 2015, p. 250). A ontologia koyukon mostra como os nomes de animais são uma condensação de histórias em miniatura. O repertório de nomes koyukon se baseia em três fontes: as descrições do comportamento do animal observado, as histórias de tempos primordiais em que animais e bichos eram pessoas e a linguagem de charadas. Assim, para um koyukon uma coruja não é vista como objeto, mas relacionada à atividade de “corujar”. O pássaro cantor, em inglês conhecido como *waxwing*, traduz-se em koyukon como “ele guincha”, que descreve seu comportamento e nos remete à história do tempo distante quando era homem e sua esposa ciumenta o arrastou pelos cabelos (INGOLD, 2015, p. 251). A aparência atual da ave mostra marcas desse tempo: a crista que coroa sua cabeça é resultado do puxar de cabelos, e o seu gorjeio carrega os gritos de lamento que a ave emitiu.

Em outras palavras, cada pássaro que voa é como cada narração da história. Ou seja, os nomes dos bichos não apenas contam histórias, mas estão vinculados à vida e às experiências das pessoas koyukon. No segundo e terceiro capítulo explorei algumas formas de engajamento de pessoas com paisagem e com as aves através das narrativas, adivinhações “*komironchi*” e a bruxaria. O modo de relação dos Asháninka varia de acordo com o contexto: nas adivinhações o objetivo é testar quanto a outra pessoa conhece sobre o comportamento dos mamíferos e das aves, seja a partir de ossos ou penas. Há alguns nomes de aves que são fontes de bruxaria e que agem nos sonhos. Os Asháninka descrevem como certas aves se comportam para atingir suas vítimas.

Em outro contexto amazônico, o dos Guaraní (PISSOLATO e MENDES, 2016, p. 39), as formas de interação das pessoas com as aves são diversas. De modo geral, as aves estão presentes em várias práticas, desde a mediação do caçador com outros animais na mata, a adoção de animais de estimação, até certos rituais e o engajamento com cantos.

A ornitologia guaraní está entrelaçada com o religioso, e a mitologia explicaria a proximidade que diversas aves teriam com as divindades. Esses eventos míticos são lembrados por algumas aves em seus cantos-choro, em hábitos solitários que mantêm, inclusive em “frases

que falam” no canto. Para os Guarani, os cantos das aves são frases que contêm significados específicos, vinculados à mitologia (PISSOLATO e MENDES, 2016, p. 43).

A percepção das vocalizações de aves se transforma em conhecimento para a própria vida dos Guarani: há pássaros que avisam sobre a chegada de visitantes, como o Pica-pau Rei (*Campephilus robustus*), já outros, como Anó (*Crotophaga ani*), choram à noite pressagiando infortúnios (CADOGAN, 1992, p.27 *apud* PISSOLATO e MENDES, 2016, p.44).

Pissolato e Mendes (2016) distinguem o saber *sobre* pássaros do saber *com* pássaros. O primeiro refere-se a critérios de agrupamento e distinção entre espécies. Ou seja, um sistema classificatório ornitológico guarani baseado na observação minuciosa dos hábitos e modos de vida das espécies. Já o saber *com* pássaros remete à experiência de escutar, o estar implicado. Aqui, o canto da ave diz algo sobre eventos da vida de quem o escutou ou das pessoas que convivem na mesma área. É um conhecimento que se realiza na conexão entre certos animais, suas expressividades e certos humanos, numa dada ambiência. Um a sabedoria sensorial (PISSOLATO e MENDES, 2016, p. 48) que tem implicações na vida e comportamento das pessoas sobre aquilo que vem.

No seu livro intitulado “*Som e Sentimento: pássaros, lamentos, poética e canção na expressão Kaluli*” Feld (1990 [1982]) traz uma abordagem diferente para pensar a relação das pessoas com o som, a floresta e as emoções. Chamando a atenção para dimensões sentimentais elaboradas na interação com a vocalizações das aves. Trata-se de um estudo etnográfico do som enquanto sistema cultural (sistema de símbolos) entre os Kaluli, um povo da Papa Nova Guiné.

Para Feld a música era apenas um dos muitos sons produzidos por determinados grupos, uma categoria já construída pela história do Ocidente, que não se mostrava aberta a perguntas importantes sobre como as pessoas escutam e como isso se relaciona com o mundo físico que elas habitam. Se a antropologia da música se mostrava etnocêntrica — desconsiderando que há muitas formas de expressão entre linguagem e música que envolvem som, por exemplo —, uma “antropologia do som” — ligada desde o começo a uma antropologia dos sentidos — poderia não apenas questionar as relações entre música, linguagem e som do ambiente, mas também a importância do som na vida das pessoas.

A partir de observações da história natural, os Kaluli constroem culturalmente ideias metafóricas tais como que os sons dos pássaros que representam formas específicas de sentimentos e *ethos*. A história do pássaro *muni* mostra um detalhe importante em relação à qualidade

sonora da Pomba-das-Frutas Formosa. A pomba possui dois tipos de cantos: um é bem agudo, rápido e repetitivo, baixando e subindo as notas; e o outro apresenta notas mais lentas e descendentes. Tal reproduz a sequência do choro na história do menino que se transforma em pássaro *muni*: de um uivo rápido, histérico a um lamento mais melódico. Dois tipos de lamentos que, segundo o autor, servem de base para a organização social do lamento, manifestando-se nos seguintes contextos: funerais, ocasiões de tristeza profunda por perda ou abandono e reações ao canto (1990, p.19).

Feld afirma que o lamento é uma forma expressiva eminentemente feminina, pois são as mulheres kaluli que transformam o lamento cantado em canto lamentoso cujas letras improvisadas seguem diversos padrões regulares: nos contextos de morte ou ausência de alguém, todas as canções começam cantando o nome do parente. Desenvolvimentos posteriores contém um grande número de lugares (terras, rios, roças, entre outros) que incrementam o mapa textual das experiências em comum. Por último, o caráter único da linguagem poética do canto — organizada segundo os cânones da reflexibilidade e intencionalidade — vem à tona na história do pássaro *muni* na parte em que o menino vira pássaro e fala do ponto de vista do pássaro. Em outras palavras, a linguagem poética é a linguagem do pássaro.

Outra ideia que vale a pena destacar é que para as orelhas e os olhos dos Kaluli os pássaros não são apenas “pássaros”. Eles são considerados *ane mama*, que significa “reflexos de espíritos” de homens e mulheres mortas. Quer dizer que os sons dos pássaros são compreendidos não apenas como comunicações audíveis, mas também como vozes, materializações que refletem ausência *na* e *através* da reverberação. Os sons dos pássaros são a voz da memória e a ressonância da ancestralidade. Feld professa a ideia de que os nativos de Bosavi transformam o material acústico dos pássaros — seus intervalos, formas de som, timbres e ritmos — em lamento e canção, criando assim uma poesia que imagina como os pássaros sentem e falam como presenças ausentes e ausências presentes (FELD, 2017, p. 88-89).

#### **4.2 Cantos terapêuticos e a poética de ‘abrir caminho’**

Eu considero os cantos *marentantsi*, Segundo Uzendoski e Calapucha (2012), como uma poesia somática cujo significado depende de uma estética complexa que inclui imagens, cheiros, sentimentos, sons e ações não humanas. O canto, visto como um todo complexo, reflete um tipo de jornada espiritual pela paisagem, uma experiência

além do corpo. No que segue, descreverei algumas performances rituais em que participei ao longo da minha estadia em Cutivireni.

### **Tasorenchi nos ajuda!**

Nilda, a quem eu considero como minha mãe Asháninka, estava preocupada pela saúde do seu esposo Joselito e pelo futuro do filho único de sete anos do casal. Eu os conheci através da Teresa, em Saboroshari, e desenvolvi uma relação próxima, embora no início eles não entendessem nada de espanhol. O esposo de Teresa é sobrinho do Joselito por parte de mãe e por isso as visitas entre eles aconteciam diariamente.

As minhas conversas com Nilda sempre tiveram Teresa como tradutora, muito mais no início em que eu não falava muito bem Asháninka. Eu conheci o Joselito doente, sentia uma dor muito forte nas pernas quando caminhava por um período longo. A roça de gergelim do casal ficou abandonada muito tempo porque não tinham dinheiro para pagar outra pessoa para que cuidasse dela. No verão, época das férias escolares, Nilda e sua família deixaram o anexo e se trasladaram para sua roça, que fica a quarenta minutos subindo um cerro. Nilda queria muito que seu esposo melhorasse e de fato, segundo ela sempre comentava, ele melhorava longe do anexo. Eles diziam que a doença do Joselito era produto da bruxaria de alguém que morava em Saboroshari, e comentavam que quando voltavam da roça para o anexo, a saúde do Joselito tendia a piorar. Porém, tinham que ficar ali porque o filho deles precisava estudar.

A casa da Nilda era um dos lugares onde as pessoas de Saboroshari se reuniam para beber *kamarampi*. Foi com ela e com seu esposo que me iniciei bebendo *kamarampi*. A seguir descrevo como foi essa primeira vez.

Era perto das 17h, Teresa e eu estávamos tomando banho no rio. Ela estava brincando com o filho pequeno na água enquanto aguardava eu terminar de enxaguar minha roupa. Terminei e coloquei a roupa na minha cesta e voltamos para a casa da Teresa. No caminho de volta, passamos em frente à duas casas e fomos convidadas para beber uma cuia de *piarentsi*. O esposo de Teresa tinha ido visitar uns parentes que moram no anexo vizinho Pamakiari. Teresa não o acompanhou porque eu estava na casa deles nesse período. Chegamos do rio, eu comecei a aprontar minhas coisas (cobertor, mosquiteiro e lanterna) porque iria beber *kamarampi* na casa da Nilda. Teresa me acompanhou aquela primeira vez.

Chegamos à casa do casal onde havia um grupo de cinco pessoas. Homens e mulheres em espaços separados. Joselito e outros dois homens estavam falando enquanto estendiam uns tapetes no chão e colocavam

seus mosquiteiros. Teresa chamou minha atenção, apontou com o dedo para uma panela de metal pequena que estava no chão da cozinha: “Esse ali é o *kamarampi* que teu pai preparou hoje de tarde, você vai tomar pouquinho, tá? Senão vai vomitar”, disse dando uma risada.

No lado das mulheres, Nilda estava arrumando o lugar aonde iria se deitar. Uma mulher de uns setenta anos também estava ali sentada esperando a sessão de cura começar. Ela tinha nas mãos umas folhas de tabaco. Perguntei para Teresa para que servia o tabaco, ela me disse que as pessoas mastigam tabaco para aliviar o efeito da bebida, “*para que los choque mucho*”. Colocamos nossos cobertores e mosquiteiros do lado do mosquiteiro da Nilda e nos deitamos. Quinze minutos depois, Nilda me chamou para fora do mosquiteiro: “*Noshi, pire kamarampi*” (filha, beba *ayahuasca*). Eu levantei uma parte do mosquiteiro, olhei para ela e recebi a cuia pequena. Após beber, deitei novamente. Meu sentido de escuta estava aguçado. Desde meu mosquiteiro ouvia o som que produziam as outras mulheres enquanto bebiam *kamarampi*.

Passaram uns vinte minutos depois da ingestão da bebida e Joselito começou a cantar baixinho e aos poucos foi subindo o tom. Nilda fez o mesmo do nosso lado. Eu não entendia o que ela cantava, mas o ritmo subia e descia. Nas pausas, Nilda nos oferecia mais *kamarampi*. Desde dentro do meu mosquiteiro escutei um dos homens que estavam com Joselito vomitar. Chegou um momento em que todos, homens e mulheres, cantavam dando a impressão que as suas vozes se tornavam uma só. Eu fiquei dormida. Na manhã seguinte, acordei e a primeira coisa que fiz foi dobrar meu cobertor e sair do mosquiteiro. Algumas pessoas já tinham ido embora. Nilda, Teresa e Joselito estavam sentados em semicírculo do lado do fogo de chão. Nilda estava assando mandioca. Quando a mandioca ficou pronta, me chamaram para o café da manhã. Comemos a mandioca. Telma se despediu, eu fiz o mesmo e fomos embora.

Dois dias depois, visitei o casal e conversei sobre a minha experiência de beber *kamarampi*. Teresa e seu esposo me acompanharam. Joselito contou que o pai dele tinha sido *sheripiarí* de Kachingari, um anexo que fica nas partes altas. Ele ensinou Joselito como preparar a bebida. Nilda acrescentou que há uma folha chamada *pishitipanaki* que se combina com a raiz para poder ver imagens do *kamarampi*.

Não é simples se tornar *sheripiarí*. A pessoa interessada em apreender a cantar bem e “bonito” deve consumir muito *ivenki* e respeitar uma dieta estrita que consiste em não comer sal, nem *soiroki* (caracol pequeno) e nem animais que têm dentes. Nilda explicou que o tabaco em folha ou pasta é colocado na boca e, depois de misturado com a saliva, é

assoprado em qualquer parte do corpo. Eles frisaram que o *sheripiari* sopra tabaco no corpo do paciente e este sara rápido. Todas as vezes em que participei de alguma sessão de cura, observei que as mulheres têm o costume de mastigar tabaco para que passe a sensação de tontura. Foi-me dito que o tabaco não se come.

O lado invisível desta prática está relacionado com os bons espíritos, que ouvem e visitam as pessoas que cantam nas sessões de cura. Para o casal, *Tasorenchi* é o dono do *kamarampi*. Mas as pessoas não podem vê-lo. Ele manifesta seu poder através do som do trovão. Joselito comentou que ele preparava *kamarampi* para curar sua doença porque as injeções do posto de saúde não faziam efeito. Nilda ressaltou a sensação de bem estar que se tem no dia seguinte, depois de beber *kamarampi*, e lançou a seguinte frase: “*Tasorenchi amitakotena*” (*Tasorenchi* nos ajuda).

Nilda nasceu em Tarobeni, anexo vizinho que fica a duas horas cerro acima de Saboroshari. Ela conheceu Joselito quando estava visitando Saboroshari, numa masateada. Ela disse que não conheceu sua mãe, só lembra que ela faleceu com gripe em Cuti e que seu único tio por parte de mãe se afogou no rio Mamiri. Carmen é a única irmã viva da Nilda. Ela tem sua família e mora em Tarobeni. Foi Carmen quem ensinou Nilda como cantar. A raiz de *Kamarampi* que Joselito preparou naquele dia que eu participei do ritual havia chegado de Tarobeni. Carmen visitou Nilda e lhe entregou as raízes de *kamarampi*. Carmem aproveitou a visita e foi pescar com sua família no rio grande (Tamponi), já que em Tarobeni não há peixe grande. Determinados recursos naturais, neste caso o peixe de rio grande, propiciam a circulação de pessoas o tempo todo.

Na minha última ida a campo quis trabalhar a tradução dos cantos de *kamarampi* que tinha gravado com Nilda e Joselito, em 2016, mas quando cheguei a Saboroshari muitas coisas tinham mudado. Joselito havia falecido no início de 2017, em Cutivireni. Depois de vários dias sem caminhar, sua saúde piorou e foi trasladado de emergência de bote pelo marido da Teresa. Quando conheci Joselito, ele já estava com problemas para caminhar. Todos diziam que o causante da doença dele era uma pessoa, um *matsinti* ‘um feiticeiro/ bruxo’.

Ele tratava a dor nas suas pernas com medicamentos que o promotor de saúde de Cuti levava quando visitava Saboroshari. Porém, o caso dele tinha se complicado porque não recebeu atenção médica. Em Saboroshari não há posto de saúde, as pessoas se curam com plantas (banhos de vapor) ou, se o caso for grave, têm que ir caminhando até Alto Tarobeni, que fica a quatro horas de subida. Joselito não podia caminhar muito longe. Lembro que as últimas vezes em que estive em Saboroshari,

antes da sua partida, via-o circulando entre as casas mais próximas. Não ia trabalhar na roça. A esposa dele era quem ia à roça pegar mandioca para preparar *piarentsi*. Cada vez que algum parente de Tarobeni lhe entregava raiz de *kamarampi*, ele preparava para tomar.

Nilda ficou muito abalada com a morte do Joselito. Depois de uns meses, juntou-se com um *choori* chamado Luis. Quando a visitei na sua nova casa pude conversar um pouco com o novo companheiro. Ele me contou que quando conheceu Nilda ele já morava numa comunidade colona próxima. Ele chegou a Saboroshari para visitar um dos pedreiros que estava trabalhando na construção da nova escola. Porém, percebi que nem todos concordavam com a decisão da Nilda de formar outra família, sobretudo pelo pouco tempo que tinha se passado desde a morte do Joselito.

Teresa, no entanto, resgata o lado positivo dessa união: “Ela estava muito triste, é difícil estar sem esposo. Ele (Luis) é muito trabalhador, comprou ferramentas e foi com ela trabalhar a roça de cacau e gergelim que estava abandonada. Agora já tem seu dinheiro. Inclusive ela viajou a Ayacucho para conhecer a família do seu novo companheiro”. Pelo pouco que observei, Nilda continua com seu costume de preparar *piarentsi* na sua casa e visita seus parentes. Porém, hoje não participa mais das sessões de *kamarampi*.

Este é um pequeno trecho de um dos cantos que gravei com a Nilda durante uma sessão de *kamarampi* em novembro de 2015, quando Joselito ainda estava vivo. Eu tinha transcrito partes do canto por minha conta e queria muito conversar com a “dona do canto” sobre o que ela queria dizer. Nilda aceitou e fomos para uma das salas da escola para ouvir a gravação no meu notebook. Era quase 17 horas. Teresa fez uma pausa nas coisas que estava fazendo em sua casa e foi conosco para me auxiliar com a tradução. Eu não tinha percebido que no caminho para o colégio outras pessoas nos tinham visto.

Quando chegamos à sala, procurei uma mesa e liguei o computador. Do nada começaram a chegar outras três mulheres e algumas crianças. Elas estavam curiosas. Ficaram em pé olhando o computador. Nilda, Teresa e eu nos sentamos ao redor da mesa, umas ao lado das outras. Li esse trecho, Nilda concordou com a transcrição e traduziu para mim. Quis continuar escutando o trecho que seguia a essa parte e pedi para ela e para Teresa ouvirem a gravação. Mas, assim que Nilda escutou a voz do Joselito ficou em silêncio. Cruzando os braços em cima da mesa, baixou a cabeça e começou a chorar. As outras pessoas na sala ficaram quietas. Então, resolvi parar ali. Desliguei o computador e saímos da sala.

**Canto 1**<sup>222</sup>

Itsarotakoro otsipa nampitsi	el canta para Amachenga (a outro lugar)
nomaninketakotiri nojariri	yo canto de mi hermano que há fallecido
nokoi teakeri nojariri	yo le extraño a mi hermano
nomaninketakotiro noniro	yo canto de mi mamá que falleció
yoashinonkakero niri [...]	estoy triste (preocupada) por mi papá

A letra do canto da Nilda exprime diferentes tipos de sentimento em relação à sua família que por diferentes motivos já não estão com ela. A primeira linha (do canto 1) descreve Joselito catando para o bom espírito *Amachenga* que habita as partes altas. Por meio da frase “*nomaninketakotiro noniro*” ela está botando para fora a tristeza por ter perdido sua mãe que faleceu em Cuti por uma forte gripe. Lembra do seu irmão que faleceu afogado no rio Mamiri e diz que está angustiada com seu pai. Cantar seus lamentos por meio do *kamarampi* alivia sua tristeza.

Numa outra conversa, Nilda comentou que o mesmo *matsinti* que enfeitiçou seu esposo Joselito havia feito o mesmo com seu pai dela: “*iritake matsitakeriri apa. Ikisakotakaro ora kemitoki, te irijitea iriti matsinti, iritake matsitakeriri apa, ikisakotakaro kemitoki, te irijitea irinti matsi, te inkante orari ijina te omatsite*” (Tem ficado bravo por conta do cacau. Não presta, ele é bruxo. Foi ele quem embruxou meu pai porque ficou bravo (com ciúmes) pelo cacau. Ele não presta. Ao contrário, sua esposa não é bruxa). Nilda comentou de vários casos de feitiçaria tanto em Saboroshari quanto em Tarobeni: “*Chiora osheki matsintipee*” (São muitos bruxos). Para ela, viver na sua roça é melhor, não há esse tipo de problemas. Mas ela desce em Saboroshari para que seu filho possa estudar na escola. Todas as mortes que ela relata nas nossas conversas são atribuídas à bruxaria.

**Canto 2**

estou tomando *kamarampi* com meu irmão  
e com toda minha família aqui na minha comunidade (tarobeni)  
eu vim de *cutivireni* para meu anexo tarobeni

Não consegui transcrever este canto em asháninka porque a dona do canto (Silvia) não estava em Tarobeni quando cheguei de visita. Eu queria transcrever junto com ela as outras partes. Me disseram que ela tinha ido visitar Cobeja. O canto completo foi gravado durante uma sessão de *kamarampi* em Tarobeni em abril de 2016. A Silvia mora perto da casa da Carmem, irmã da Nilda.

<sup>222</sup> Áudio disponível: <https://soundcloud.com/rocio-barreto-paucar/saboroshari-kamarampi/s-rsjsjO>

### **Pulando, abrindo caminho para chegar no Otishi**

Na minha última viagem a campo consegui chegar a Alto Cobeja, anexo que fica a três horas acima de Tiboreni. As famílias que habitam essa parte do território são chamadas de *Kanojasati* (habitantes das alturas) e mantêm um padrão de assentamento disperso. A distância entre as casas é de duas a três horas. Além de o caminho ser muito acidentado, com muitas subidas e descidas, é preciso ir acompanhado de um(a) guia bilíngue porque lá ninguém fala espanhol. Como eu sabia que os de Alto Cobeja têm relações de troca com as famílias de Cobeja, falei com o Nilton, filho do chefe de Cobeja, para me acompanhar em minha visita.

No caminho de ida a Alto Cobeja encontramos um pai e seu filho que estavam descendo em direção a Cobeja para intercambiar *inchapari*, (barbasco) com o pai do Nilton. Eles comentaram com Nilton que iriam dormir lá e no dia seguinte iriam à feira de Matibaiké.

As visitas entre anexos são mais frequentes durante o verão. Quando os Asháninka de Tankuari visitam Alto Cobeja, costumam beber *masato* e jogar bola. Os de Alto Cobeja, por sua vez, costumam ir a Jetariato (reserva comunal) em busca de *matereri*, um tipo de peixe de águas frias, *taricaya*, caranguejos e os famosos *mapotos*, caracóis grandes que são extraídos das águas de uma catarata que fica a três horas do centro de Jetariato.



Imagem 44. Caracóis grandes conhecidos como *mapoto*.

Algumas famílias de Alto Cobeja descem para trabalhar nas roças de cacau ou de urucum, por um período de até dois meses, e recebem em troca escopetas ou caixas de som. Outras vezes descem apenas para trocar frutos do monte como *meronki*, *echiki* (tipo de ervilha pequena), *tsiroki*

(caracóis pequenos) ou umas raízes grandes chamadas *pishibaki*, que os asháninka das partes baixas usam como vassoura. Inclusive há um “preço” tabelado entre eles: por uma cestinha de *echiki* recebem um pacote de sal ou um espelho; uma cestinha de *tsoiroki* equivale a um sabão e o barbasco, dependendo da pessoa, pode ser trocado por veneno industrializado, bastante procurado pelos *Kanojasati* para matar as formigas (*maniji*) consideradas *kamari* (espíritos maus), responsáveis pelas doenças que atingem as crianças. Algumas vezes vendem *echiki* para os comerciantes de Matibaiki por dinheiro. Uma cestinha de *echiki* custa 10 soles.

Voltando à narração da viagem. Chegamos a Alto Cobeja por volta de cinco horas da tarde. Como ainda haviaa muito sol, aproveitei para tomar banho no rio. Em poucos minutos vi um grupo de mulheres em uma casa que olhavam para os recém-chegados. Nilton foi à frente enquanto eu enxaguava minhas botas e torcia minhas meias. Alto Cobeja está localizado na parte alta de uma colina ao lado do rio Cobeja. A casa do chefe, Augusto, fica bem na entrada do anexo. Do lado da casa dele havia outras duas casas que estavam vazias porque seus donos tinham ido passear e só voltariam em três dias. Então, resolvi ficar dois dias e meio na casa do Augusto.

A conversa com Augusto e sua esposa foi instigante em vários sentidos, sobretudo naquilo que concerne à ação não humana no contexto ritual de cura com *kamarampi*. A seguir analiso a narração do Augusto que relata a experiência comum para os que participam deste tipo de ritual. Trata-se da descrição de uma experiência extraordinária da visita ao Otishi, morada dos *Amachenga*, sob o efeito do enteógeno.

Minha visita coincidiu com a chegada de um grupo de quatro jovens do Tankuari. Eles chegaram uns vinte minutos depois que eu acabara de me apresentar à família do Augusto. Eles chegaram por outro caminho. Augusto estava contente de ter tantos convidados nessa tarde. Ele disse para o Nilton que eu podia usar o local da escola inicial para deixar minhas coisas e montar meu mosquitoireiro para dormir. Fui lá, deixei minha mochila e botei uma camisa de manga comprida. Quando saí da escola deparei com uma imagem muito comum nos anexos: os quatro rapazes estavam sentados em um banco; o Augusto, em pé, ia pedindo a cada convidado seu *tsarato*. Pegava um, colocava ele no seu pescoço e com ajuda das duas mãos olhava o que continha. E depois o entregava a seu respectivo dono. Fez isso com os quatro rapazes. Terminado isso, um dos rapazes tirou do *tsarato* dele uma boa quantidade de peixe *carachama* que tinham pescado enquanto andavam pela beira do rio. Augusto entregou os peixes para sua esposa que imediatamente foi para o espaço

da cozinha, fez fogo no chão e começou a cozinhá-los numa panela. Nesse momento, entreguei para ela um pacote de macarrão e a ajudei a terminar a janta. Quando a comida ficou pronta, ela pegou dois pratos e separou um pouco para os filhos dela e para mim. Depois, entregou a panela para o esposo comer junto com os convidados. Escureceu, deram-se um pouco de *piarentsi*, acompanhei-os por uns vinte minutos e fui dormir.

No dia seguinte, acordei e depois do café da manhã fui falar com meu anfitrião. Ele topou conversarmos depois do almoço, enquanto os outros convidados fossem pescar. Antes da hora do almoço, chegaram duas parentes do Augusto que moravam do outro lado do rio. Elas chegaram e sentaram na cozinha ao lado da esposa do Augusto, que estava preparando mais *piarentsi*.

Como combinado previamente, Augusto veio para a cozinha onde eu estava sentada junto com Nilton. Nesse momento perguntei se podia gravar a conversar. Ele aceito e se sentou num banquinho ao lado esquerdo do Nilton. A plateia do Augusto era a esposa dele, as outras duas mulheres, Nilton e eu.

Weiss (1973) e Déléage (2009) têm descrito para os Campa e os Sharanahua, respectivamente, que os ritos de ingestão de *yajé* são uma experiência coletiva em que os participantes acompanham a performance do xamã quando viaja até o outro lado através da ingestão, transformando-se em onça, cantando e falando com os espíritos durante sua viagem (LANGDON, 2013, p.139).

Porém, há uma diferença entre a experiência do Augusto e a dos meus outros interlocutores (homens e mulheres). O corpo e seus sentidos como *locus* de experiência são exaltados durante a performance ritual. E justamente pelo fato do *sheripari* ter sido treinado, seu corpo é capaz de interagir diretamente com os espíritos que ocupam patamares superiores. A raiz do *kamarampi* preparado é requisito para cantar bonito. Ela produz o efeito de embebedar (*shinkitapaka*) as pessoas e tornar seus cantos inteligíveis aos ouvidos do *Amachenga*. A forma sonora<sup>223</sup> “*ken ken ken*” é usada para marcar o início dos cantos e convidar os espíritos a formar parte do ritual. Eles ouvem as pessoas, mas as pessoas que não são *sheripari* não ouvem nem entendem o canto espiritual.

A experiência do Augusto, apesar dele não se considerar *sheripari*, é diferente e rica em detalhes. Ele descreve pelos menos três patamares onde moram diferentes espíritos. Otishi é a morada dos *Amachenga* e dos *Maninkari*, considerados espíritos brilhantes. Os

---

<sup>223</sup> Áudio disponível: <https://soundcloud.com/rocio-barreto-paucar/julio-kamarampi/s-uM1yE>

Asháninka sabem que os *Amachenga* existem e moram nas partes altas e costumam pular<sup>224</sup> durante a noite. No céu habita *Ashibanti*, um espírito compassivo que visita o território em forma de uma pomba branca com cola comprida.

Augusto comenta que só quando fica bêbado com *Kamarampi* consegue cantar (*ken ken ken*) e imagina que está no topo do Otishi. Quando ele canta os *Amachenga* o acompanham. Mas Augusto não sabe o significado dos cantos. A paisagem muda: o Otishi se aproxima e Augusto começa a pular para abrir o caminho até chegar no topo onde estão os *Amachenga*. Os cerros se mexem, se juntam para o *Amachenga* pular.

Em seguida Augusto descreve o momento mais intenso da sua viagem extraordinária: a chegada ao topo do Otishi. Ali vai imitar o comportamento social dos *Amachenga*:

Chego onde eles moram. Me perguntam: ‘aonde você vai? Eu respondo: ‘nada, vim visitar vocês’. Vemos que têm *cushma* e carregam seus *tsaratos* onde guardam seu tabaco. Eu reviso seu *tsarato*, como seu tabaco. Entrou, me sento e lhes ajudo a beber *kamarampi* que é preparado por eles mesmos. Os *Amachenga* são assim, sempre bebem *kamarampi*, se reúnem entre eles e se ajudam a terminar o que preparam. Eles se parecem conosco.

Depois que o Augusto terminou de narrar sua experiência, explicou porque os Asháninka se pintam com determinados desenhos no rosto. Eles vêm esses desenhos quando estão deitados experimentando o efeito do *kamarampi*. Uma linguagem corporal que remete ao mundo não humano. Augusto se levantou e foi pegar um pedaço de lenha e voltou onde estávamos todos sentados. Agachou-se e começou a desenhar várias linhas no chão, enquanto explicava o que significava cada um deles. A esposa de Augusto e as outras mulheres olhavam com atenção. Eu preferi copiar tais desenhos no meu caderno de campo.

---

<sup>224</sup> Ver a descrição do ancestral *Yato´Achanquell* (IBC, 2003).

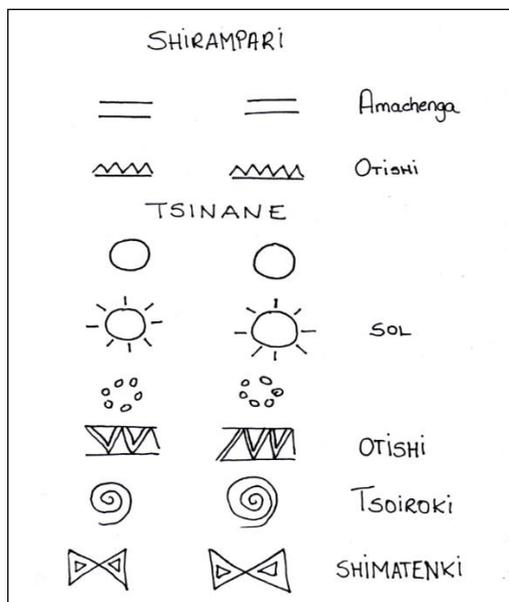


Imagem 45: Desenhos faciais segundo Augusto e sua esposa.

Esses desenhos são feitos com urucum, *potsote*. Diferentemente dos homens, as mulheres gostam de passar uns minutinhos pintando-se em frente ao espelho de mão. O *potsote* em pasta é socado dentro de um estojo pequeno. E quando não há palito para tirar o *potsote*, usam-se os dedos. Em alguns anexos vi mulheres usando carimbos feitos de madeira para se pintarem. Na percepção de Augusto, a pintura é usada como proteção contra os *kamari*, seres invisíveis, mas perigosos. Quer dizer uma estética de estilo sóbrio aplicada intencionalmente. As formas geométricas estão associadas a padrões que diferenciam homens, *shirampari*, de mulheres, *tsinane*. Os homens usam os desenhos do *Amachenga* ou do cerro *otishi*. As mulheres, por sua vez, se pintam com os motivos do sol (círculos), do *otishi* e outros, como linhas que representam caracóis, *tsoiroki*, ou a cola do peixe.

O seguinte canto foi interpretado pela Teresa um dia em que nós duas fomos passear. Ela estava carregando o filho que não parava de chorar. Então, ela cantou para entretê-lo. Trouxe o canto aqui porque sua letra transmite a importância da estética facial entre os Asháninka, a mulher fica mais bonita, atraente, quando se pinta.

**Canto 1**<sup>225</sup>

pamenero ina, pamenero ina	mírala a la mujer de él
opotsota ina, opotsota ina	ella se pinta con achiote [esa mujer]
pamenero ina, pamenero ina	mírala a la mujer de él
otiyonka ina, otiyonka ina	se maquilla esa mujer [se arregla]
pamenero ina, opotsota ina, otiyonka ina	miralo a su mujer como se pinta con achiote, como se hermosea

Voltando ao contexto do ritual, em julho do ano passado empreendi uma longa caminhada para conhecer os únicos dois *sheripiari* de Cutivireni. Eles vivem num assentamento de aproximadamente vinte pessoas e todos são família. O lugar fica a duas horas e meia de Tarobeni. Eu cheguei até lá acompanhada pela neta do *sheripiari*, Karina, e seu esposo que moram em Saboroshari e com quem eu já tinha construído um bom relacionamento por conta dos meus pais Asháninka, Nilda e Joselito. Acontece que o esposo da Karina é sobrinho do Joselito. Antes do falecimento dele, os dois casais sempre estavam juntos, apoiando-se. Inclusive na época das férias eles foram morar juntos na roça da Nilda. Karina sabia que não era fácil para Nilda trabalhar sozinha na roça e, ao mesmo tempo, cuidar do filho e do esposo doente.

Os *Sheripiari* de Alto Tiboreni são pai e filho. O assentamento formado por dez famílias fica no topo de uma colina. Os casamentos são entre pessoas de Katingari e Alto Kiteni. O *Sheripiari* pai, Lucas, nasceu em Kachingari e chegou ao Alto Tarobeni na época dos *kityonkari* buscando um lugar seguro. O filho tem duas esposas, uma delas é filha do outro *Sheripiari* de Katingari. Mercedes, a esposa do Lucas também é de Kachingari. Ela me contou que aprendeu a evaporar quando criança. A cunhada dela lhe curou as mãos com *ibinishi* e lhe aconselhou não comer certo tipo de carne de monte (*maniro*, que significa “veado”, e *sharoni*, que é “cutia”). Se ela comer a carne desses animais, considerados *kamari*, não vai conseguir evaporar mais. Mercedes lembra que só comia caracóis pequenos, peixe pequeno e mandioca.

Eu tinha ouvido falar dos *Sheripiari* em várias oportunidades. Os comuneros de Saboroshari e, especialmente, Tarobeni visitam com frequência os *Sheripiari* porque não têm posto de saúde. Julio, presidente do anexo Tarobeni, relatou que as mulheres grávidas visitam esse lugar porque acreditam que bebendo o enteógeno vão poder ter seus filhos mais rápido. Em troca, os pacientes levam roupa, cartuchos, pilhas, lanternas e se tiverem peixe, também levam.

<sup>225</sup> <https://soundcloud.com/rocio-barreto-paucar/teresa-saboro/s-NXh3b>

Os irmãos Justo e Zoila que moram em Tiboreni, disseram que bebiam *kamarampi* por que era seu costume e gostavam da sensação de leveza que sentiam no dia seguinte. Durante a performance, Justo e Zoila cantam e sabem que estão sendo escutados pelos *Amachenga*. Eles os acompanham, mas não revelam sua verdadeira forma. O *kamarampi* têm poder para doenças leves, segundo os irmãos. É bom para as grávidas, ajuda a encaixar melhor o feto. Cura a diarreia e alivia as dores corporais. Como Langdon (2013, p. 130) coloca, a mediação entre o mundo visível e o invisível é fundamental para o bem-estar da comunidade.

A narrativa de Augusto pode ajudar a pensar melhor os seguintes cantos interpretados pelo Omar em Saboroshari. Desde que cheguei naquele anexo percebi que Omar visitava frequentemente a casa da Teresa. Comentava que seu pai tinha sido um *Sheripiari* conhecido e que com ele aprendeu a cantar canções de *kamarampi*. Ele disse que iria fabricar um arco de boca para eu escutar a música.

Só uma vez o escutei cantar numa sessão de cura na casa da Nilda e do Joselito. Depois de dois dias me visitou junto com sua esposa e trouxe o arco do qual me havia comentado. Pedi para ele tocar uma canção de *kamarampi*. O esposo da Teresa me ajudou com a tradução. Procuramos um lugar com sombra, ele sentou num banquinho que estava entre a cozinha e o lugar onde dormíamos. Eu sentei do lado dele enquanto o esposo da Teresa filmava com a câmera. Como acontece na maioria de vezes, os cantos ou narrativas têm uma abertura:

Meeka kiame nojobiokibete kiame chionte  
paretimotakena arinainti nojobiokitakempi te  
nompashibentea kametsa meeka pipoñanta pashini  
nampitsi jiita meeka nokoi narori irointi ora  
kamarampi nopampoya kotsatero.

Hoy día voy tocar, hermana por tu llegada. Yo voy  
a tocar mi arco de boca, no tengo riquezas. De  
donde has venido otro lugar lejano, hoy quiero,  
voy a cantar la canción de kamarampi en ritmo.

Colocou-se uma ponta do arco na boca e a outra entre os dedos da mão esquerda. Esfregou a tala na corda e começou a produzir uma melodia bonita, parecida com o som do violino. Quando terminou de tocar<sup>226</sup>, lhe perguntei se essa melodia tinha um canto e se ele podia cantá-la. Ele respondeu que sim e começou a cantar:

<sup>226</sup> <https://soundcloud.com/rocio-barreto-paucar/omar-instrumental/s-4Obri>

**Canto 2**<sup>227</sup>

korakemarentake irobamarentane ochitirikosati [tookape = pimpampoye abiro]  
viene la canción [ella va venir] de uma persona que vive final del río [canta tú también]

ipotsonapatiki taronka jatachirikosatininta

cuando está pintado brilla bien amplio ir más adentro

amarasati ninta amaraitirita [amorekani abireri]

donde hay una laguna grande , dentro de una laguna [Abireri abajo]

Este canto é parte do repertorio amplo de Oscar. É executado durante a ingestão de *kamarampi*. A primeira frase descreve o lugar de onde vem o canto, *ochitiriko*, um ponto importante do cosmos. Trata-se do final do rio principal que atravessa o território, lugar onde nasce o sol e é morada de um espírito bom que brilha quando está pintado. *Ochitiriko* é um topônimo de lugar e *sati* é um sufixo que indica ocupação: “habitante do ochitiriko”. A última parte fala em outro topônimo, *amara*, uma lagoa subterrânea onde está o gigante *Abireri*. Este detalhe dialoga com a narrativa que Omar contou acerca da origem do mundo (cap.2). Nessa história, *Abireri* aparecia como o dono da inundação, *amara*.

No início da primeira estrofe, Oscar olhou para o esposo da Teresa, fez uma pausa, e o convidou a cantar dizendo: « pimpampoye abiro» ‘canta também’. A voz do Omar tem um contorno melódico ascendente e descendente.

**Canto 3**<sup>228</sup>

kempe kempe kempe takera

parece cerca parece

irori shaninka pakoyana

ella ashaninka de masato

oshiya shiyatero

parece un algo

nonapimpea nonempi

parece donde yo vivo te visito

amena menatake

miremos a todos

noshaninka shaninka

mi paisano/pariente

tairinka sanori

un tucan verdadero

kempe kempe obanko

parece parece su casa (de ella)

ama amatakero

traiga traiga más

oshani shaninka shaninka

su pariente ashaninka

Este canto também foi interpretado em sua versão instrumental. A primeira parte (*kempe kempe kempe*) é uma marcação característica dos cantos do *kamarampi*. Literalmente, *kempe* (*ji*) significa perto. E como Augusto descreveu antes, a forma curta e repetitiva *ken ken ken* é a canção do *Amachenga*.

<sup>227</sup> <https://soundcloud.com/rocio-barreto-paucar/omar-saboro/s-awBN7>

<sup>228</sup> <https://soundcloud.com/rocio-barreto-paucar/omar-kempe/s-v6JIL>

No canto, *kempe kempe kempe* assinala o início da interação com o mundo de cima. Oscar está descrevendo seres que socializam com masato, parecido com as reuniões cotidianas terrenais. Ele está vendo a forma verdadeira do seu parente tucano, ele gosta de receber visitas, beber masato acompanhado.

#### **Canto 4**<sup>229</sup>

kempe kempetaka nochiroka nochiro	parece mi hermana alguien le parece
oshiya shiyasiyatero kaashire okanta	está alegre
shaninkampa kompero	parece la ave kompero
amena menatake pashini kaashire	traiga otro, está alegre y otra vez
okanta	
iro kuakikani pinkapinkataka	más alegre otra persona como
	ashaninka outra vez
shani shani shaninka kwakena	[eso es todo hermana, canción de
[Ariteme chionte , Tinkareni ashi...]	Tinkareni]

#### **Canto 5**<sup>230</sup>

Meeka chionte nopampoyatero ora	Hoy hermana voy a cantar una
kamarampi ora irashini kamacho	canción kamarampi, canción de
	Camacho.
kuake kemarentapa keronta	él viene trayendo una canción muy
	bonita [allá está]
ashinonka marentapa keronta	sufren, han cantado allá
nochirobeke niri	mi hermana, mi papá
opanya komarenapa keronta	de donde viene esa canción allá
otikanichempiki	roca

Este canto tem uma particularidade. Logo no início, Omar adverte que o que vai cantar não é da sua autoria. Oscar o escudou e aprendeu de outro Asháninka, de sobrenome Camacho, durante uma sessão de kamarampi. A linguagem poética fala que é uma canção de bem longe, especificamente uma rocha onde não sai água e que fica em *Otika*, no rio Ene.

#### **Canto 6**<sup>231</sup>

nokanta kantatakera	te estoy diciendo
iroori shaninkampa koyana	ella es una mujer asháninka (quando canta)
oshi yashiyatero	similar ves cuando tomas
nonampia nonempi	en mi zona te visito

<sup>229</sup> <https://soundcloud.com/rocio-barreto-paucar/omar-kaashire/s-24TPt>

<sup>230</sup> <https://soundcloud.com/rocio-barreto-paucar/omar-camacho/s-4VkcU>

<sup>231</sup> <https://soundcloud.com/rocio-barreto-paucar/omar-outro/s-Een3E>

amena menatake	mírame
noshaninka shaninka	soy ashaninka
airinka satite	donde vive, más abajo
kempejimpa obanko	cerca a su casa
ama amatake oshani shaninka	traiga más pariente de ashaninka

Por meio deste canto, o cantor instruí ao ouvinte sobre o mundo que se experiência quando se bebe kamarampi. Enfatiza o conhecimento feminino de cantar, compartilhar entre parentes. Ser Asháninka é socializar, compartilhar o piarentsi e cantar.

A linguagem poética dos cantos sob o efeito do enteógeno traça linhas que unem a experiência onírica do interprete, sua conexão incorporada com a paisagem que define quem ele é e seu prestígio. Assim, Oscar menciona lugares específicos dentro do cosmo Asháninka — *Ochitiriko* e *Otika* — aos quais viajou em espírito. Sua experiência viajando a outros lugares é o que faz do Oscar um sábio Asháninka. A forma sonora “*ken ken ken*” origina uma conexão com os sons espirituais, de forma que a linguagem poética cantada criará na plateia imagens míticas e sons que serão incorporados.

Esse tipo de interligação também está presente no xamanismo dos Napo Runa (UZENDOSKI e CALAPUCHA, 2012). Os autores destacam a importância do corpo do xamã quéchua na criação do significado artístico que assume qualidades de ser substancial e dramático. Entre os Wakuénai, conforme os descreve Hill (1993), o discurso ritual é poderoso. Um processo de reempoderamento dos indígenas — que perderam controle político e econômico sobre seu território — tem lugar nos rituais de iniciação. Trata-se do ritual de nomeação de lugares onde Kuwái e Amaru viajaram durante a segunda abertura do mundo depois da morte e transformação do Kuwái em flautas sagradas. A nomeação de lugares nos cantos *malikái* começa e termina em Hípana, considerado como lugar da emergência mítica e centro do mundo. Através da performance ritual, os donos dos cantos constroem um mapa mítico de seu mundo como o centro de uma região muito mais extensa: “viagem horizontal através do mundo através da nomeação de lugares ao longo do Aiarí, Içana, Vaupés, Negro, Atabapo, Orinoco, Guaviare, Inírida, Guainía, Cuyarí e os ríos de Içana” (HILL, 1993, p. 44). Este mapa mítico corresponde quase exatamente à distribuição dos grupos de línguas aruaque maipure durante os primeiros contatos com o branco.

### **4.3 Cantos do *piarentsi*: a poética do não-humano, da recordação e do lamento**

As reuniões para beber *piarentsi* exercem um papel importante nas interações sociais no interior do grupo local e entre os outros grupos locais, na medida em que (re)criam as condições para que homens e mulheres estreitem seus laços de parentesco, bem como suas influências políticas. Retomo aqui a crítica de Mendes ao que Weiss (1974, p.395) descreveu como “simples paliativo para escapar da monotonia do cotidiano” (MENDES, 1991).

Conforme apontamento anterior, a criação do ritual musical Asháninka por parte do ancestral *Abireri* não foi um fato qualquer. A transcrição em Asháninka deste evento (WEISS, 1975, p. 315) mostra em forma sequencial as condições que foram surgindo para tocar a flauta, dançar (*matikarentsi*) e cantar (*pampoyantsi*). Isso aconteceu à noite e no meio da alegria de estar compartilhando *piarentsi* com os parentes. E é precisamente desse evento que vou me ocupar, já que meu interesse é descrever a performance dos cantos femininos.

À medida que passavam os dias em Saboroshari, meu lugar como antropóloga mulher foi ficando cada vez mais claro. No início, recém-chegada, podia circular livremente entre os espaços femininos e masculinos. Depois de alguns dias os homens começaram a fazer questão, olhando-me de certo jeito, para que me sentasse com as mulheres durante as visitas. Elas costumam ser muito reservadas com os desconhecidos, então, as primeiras vezes mal entendia o que falavam entre elas. Eu só observava e me concentrava em apreender a língua, pois sabia que ia circular em espaços femininos.

Como toda antropóloga empolgada, acompanhava meus interlocutores em suas visitas às casas dos seus parentes e amigos. Aos poucos entendi que “visitar” no sentido asháninka era sinônimo de terminar um pouco bêbada devido a que é mal visto rejeitar uma cuia transbordante de *piarentsi*. Para se dar bem entre os Asháninka tem que demonstrar resistência para beber, pois se bebe bastante e com intervalos curtos entre uma cuia e outra. Nas reuniões das quais participei em Cuti, percebi algo curioso: as mulheres são as únicas que cantam nos contextos festivos. Os homens gostam mais de beber, conversar entre eles e ouvir música de pendrive.

A primeira vez que presenciei a performance de um canto feminino estava visitando a casa da Sofia, que fica ao outro lado do rio Saboroshari. Teresa me disse para segui-la, que seu esposo tinha de entregar um documento da comunidade para o esposo da Sofia e me

perguntou se queria ir. Eu aceitei. Fui procurar meu *tsarato* e segui o casal. Nesse dia, o rio estava baixo. Atravessamos a pé e continuamos por uma trilha. Mal tínhamos chegado à roça da Sofia, que fica antes de sua casa, quando escutamos altas risadas típicas das mulheres. Teresa, que ia à minha frente, atrás do seu esposo, disse em tom brincalhão: “*Ii chiora piarentsi*” (Ih, há masato). Ou seja, a bebida é um sinônimo de diversão, descontração.

Chegamos e cumprimentamos os donos da casa e as outras pessoas. Teresa e eu nos sentamos com o resto das mulheres. A dona da casa trouxe para nós um prato com mandioca assada e um pouco de camarão cozido. Enquanto comíamos, iam chegando mais convidados: Nilda e o Joselito. Eles vinham de outra casa, a qual visitaram antes. Nilda se sentou ao lado da Teresa que imediatamente lhe entregou um prato com um pouco de camarão. Em seguida, Sofia trouxe uma cuia grande com *piarentsi* para a recém-chegada, que a recebeu e deixou no chão, na sua frente. Enquanto isso, o Joselito já estava sentado no grupo dos homens.

O tempo passou rápido, já estava escuro. O clima era de festa: homens sentados numa fila, alguns conversando entre eles, outros fazendo brincadeiras e rindo muito alto. O esposo de Teresa destampou um balde com *piarentsi* que estava no chão do lado dele, misturou a bebida com uma cuia e serviu um pouco para seu tio, que acabava de chegar. Olhei para onde estava a caixa de som, só dava para ver as luzes piscando. Um rapaz estava pulando as músicas com o dedo. Tocou uma cumbia muito conhecida chamada ‘o macaco machin’<sup>232</sup>. Imediatamente dois casais se animaram e saíram a dançar no médio do pátio

No grupo de mulheres, as cuias com *piarentsi* passavam de mão em mão sem parar. Algumas das convidadas começavam a se mostravam mais descontraídas, fazendo brincadeiras e dando altas risadas. Nesse momento, duas mulheres se levantaram e foram dançar entre elas. A canção terminou e as mulheres ficaram em pé, esperando tocar a próxima canção. Teresa servia a bebida para as outras mulheres. Foi, então, a primeira vez que escutei a Sofia cantar *pampaatiniro*. Os homens seguiam batendo papo. A plateia de mulheres ficou contente e pedia para ela cantar outra vez.

Antes de interpretar o segundo canto, Sofia olhou para mim sorrindo e disse: “*Rosi, tsame amatikia!*” (Bora, cantar!). Naquela noite eu paguei o maior mico. Tentava seguir a melodia, mas me perdia na letra. Teresa comentou com as mulheres que eu tinha gravado alguns cantos na casa da Nilda e que tinha um gravador no meu *tsarato*. A prima de Sofia

<sup>232</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=qPAekfOwCjg>

disse para eu gravar o canto. Sofia aceitou. Troquei de lugar, fui me sentar do seu lado. Liguei o gravador e o coloquei no colo dela. Começou a cantar com uma melodia bonita, as outras mulheres escutavam atentas. Momentos de descontração como os que acabo de descrever foram recorrentes ao longo da minha estadia nos *anexos*.

No que segue apresento transcrições e interpretações de alguns cantos femininos<sup>233</sup>. Busco caracterizá-los, apontando suas diferenças (cantos individuais, grupais), assim como suas imbricações com a paisagem, o parentesco, as estórias de vida, as emoções, e o não-humano (aves). Neste contexto, as palavras são musicalizadas e a linguagem corporal faz sua parte.

A minha intenção é mostrar que os cantos em grupo, por serem uma espécie de cooperação voluntária (cocriação), são mais do que poesia. Eles têm o poder de transformar pensamentos angustiantes (de tristeza, dor) em coisas mais agradáveis, marcadas pelos atos de bondade e cuidado entre parentes. Nos termos de Basso (1996), ajudariam a restabelecer o equilíbrio psicológico. A voz feminina desencadeia vários processos (imaginação, reflexão, criação e emoções) que permitem que as outras mulheres possam lidar com seus problemas da vida cotidiana.

Antes de analisar o material musical são necessários alguns esclarecimentos sobre como foram coletados e traduzidos. A maioria das canções foi gravada durante as festas de *piarentsi*, outras, depois de voltar das reuniões. Para chegar às transcrições dos cantos foi necessário ouvir atentamente um total de vinte e um minutos de gravação: primeiro, sozinha, e depois com as/os donas/os dos cantos. Dividi os cantos em dois grupos: aqueles que gravei, transcrevi e analisei em campo, em 2016, e aqueles que gravei nas partes altas, como a RCA, que pela sua complexidade estrutural só pude analisar em campo, em 2017.

A última ida a campo teve suas particularidades. Primeiro, foi um período curto para poder revisar todo o material das partes altas (narrativas e cantos), principalmente porque há pouquíssimas mulheres bilíngues nas partes baixas. Escolhi Tiboreni como ponto de referência para me deslocar e procurar as pessoas que poderiam me ajudar a ouvir e analisar os áudios/vídeos. Teresa foi minha principal interlocutora no ano anterior; já não trabalhava como professora e tinha voltado a morar com seu esposo, em Saboroshari. Em Tiboreni, as pessoas bilíngues são contadas com os dedos de uma mão: o chefe do anexo, Juan; o vice-

---

<sup>233</sup> Em alguns casos, inclui também cantos masculinos. Mas, meu foco estará no relatório feminino.

presidente de Cutivireni, Sergio, e Amelia, uma moça que terminou o ensino médio em 2016.

Minha visita coincidiu com as férias da Amelia em Tiboreni. Ela se tornou minha principal interlocutora. Com ela, transcrevi e analisei os cantos que tinha gravado com sua mãe. Alguns áudios/vídeos de Jetariato (Reserva Comunal) e Tarobeni foram escutados com Oscar, um rapaz que entendia bem a variante das partes altas. Ele chegou a Tiboreni há uns três anos. Amelia me ajudou com a tradução da canção do Oscar. Para analisar os cantos da Marta, falei com seu sobrinho, Sergio, que concordou em fazer uma pequena reunião na casa dele. No primeiro encontro estiveram presentes três mulheres que vivem ao lado do Sergio, Marta, seu esposo e a família do Sergio, esposa e filhas. Sergio foi o meu interlocutor e traduzia o que as mulheres opinavam. A seguir, apresento a transcrição bilíngue (Asháninka-espanhol) das canções. Classifiquei-as segundo a temática do canto: cantos sobre a beleza, o parentesco, a paisagem e os cantos de animais.

### Canto 1<sup>234</sup>

kametsa tsinane onojabeiti, kametsa tsinane onojabeti	mujer hermosa pela la yuca, mujer hermosa pela la yuca
onojabeiti piarentsi, onojabeiti piarentsi	pela la yuca para el masato, pela la yuca para el masato
kametsa tsinane otinkabeti, kametsa tsinane otinkabeti	mujer hermosa machaca yuca, mujer hermosa machaca yuca
otinkabete piarentsi, otinkabete piarentsi	machaca yuca para el masato, machaca la yuca para el masato
noshaninka pipokajeite, noshaninka pipokajeite	vengan paisanos, vengan paisanos
pipokajeite pirape, pirapero piarentsi	vengan a tomar, a tomar masato

Este canto foi gravado com o Seferino, em Quempiri. A gravação aconteceu num dia em que acompanhei o casal para visitar a casa de uma paciente do Seferino. Como em toda visita, bebemos *piarentsi* e ouvi a irmã do dono da casa cantar, mas não gravei. Quando voltamos para casa, Seferino disse que sabia a canção que a mulher tinha cantado. Pedi para ele cantar. A letra da canção fala do preparo da bebida fermentada, atividade que contribui para o prestígio da mulher.

<sup>234</sup> <https://soundcloud.com/rocio-barreto-paucar/canto1/s-OSPJw>

### Canto 2<sup>235</sup>

ñoña ñoñatakero achojimpa iroori	yo le hable a mi cuñada [lit. a ella que es mi cuñada/prima]
kametsayachi okanta	ella es muy bonita / ella es muy buena
apoka pokatiro kanta kantana noña ñoñatakero	venimos a verla para hablarle [como familia]
aisati yachi narori	y también me lleva a mi
name namenatiro kametsampa okanta	yo lo vi que ella es más bonita
achina narori nokantimpa narori	a mi [yo] también le digo que me lleva a mi.
nokenkeshireri narori nojaririsanori	yo también pienso en mi verdadero hermano
apoka pokabetakiara aiyo kiso kiso noakero	he venido a ver a mi suegra que es caprichosa [creida]
kisa kisa nobakerora	a la caprichosa lo he dejado [lit. lo he puesto]

Este canto fala nas visitas entre parentes. Enfatiza o momento em que estão juntos compartilhando mais do que a bebida, onde se dá e recebe conselhos. Neste canto, Sofia lembra uma visita em grupo a sua cunhada a quem considera uma boa mulher.

### Canto 3<sup>236</sup>

noña ñoñatakero aiyora oshintó	la he hablado a la hija de mi suegra
apoka pokatake kempejira kametsa	vino a verme (mirarme, conocerme) es hermosa
nokanta kantatiro oja ojataera	y yo le dije que se vaya (que se retire de mi presencia)
aririnka tekira kametsampa okanta	todavía no está bonita /virtuosa
inea ineabetabakaro nojariri sanori	le había visto mi verdadero hermano [de sangre]
jaokampa okanti ikisai kisa oiri	que dijo: se cree caprichosa [se cree importante]
chiora iroori orentompa iroori	ella tiene otra hermana más bonita
nonea noneatakero kametsampa okanta [ i i i i ]	que es más bonita que ella

As visitas e reuniões de *piarentsi* são o espaço ideal para encontrar companheiro (a). Ser levado a sério dependerá do comportamento que o homem ou a mulher demostrem. A melodia do canto da Sofia transmite alegria. O registro da voz é agudo.

<sup>235</sup> <https://soundcloud.com/rocio-barreto-paucar/canto2-saboro-2/s-kVx8b>

<sup>236</sup> <https://soundcloud.com/rocio-barreto-paucar/canto3-saboro-3/s-1I2DA>

**Canto 4**<sup>237</sup>

nonae noneatakerō ateri narori	hemos visto cuñada es buena
kametsamya okanta nonampiki narori	ella es buena en la zona
aisati irori kametsaya okanta onampiki irori	ella también es buena donde vivimos
irokia kuaka noatsire tsire takotakerō narori	cuando va estar un tempo voy a extrañar mi cuñada
onampijiya irori	cuando se va
noka noka takeya narori, ompī ompī atajetake nonampī	voy extrañar, quiero que regrese
nonampijiya narori	en mi zona donde yo vivo
nonakerō iroenti kametsa, opia opia takeya nonampī	mi cuñada es buena, porque ella ha regresado
nonampokiya narori aisati kiakuaka	en mi zona donde vivo ella va estar alegre
onkepeke petapakia nonampiki kametsaya narori	ella va estar bien en mi zona
aisati nonampī nonampijiya narori	otra vez em mi zona donde que yo vivo
noka nokatakerōkia narori	donde yo vivo es bonito
nonampijiya narori	
kametsaya okanta nonampijiya narori	estar bien allá en la comunidad

Este canto foi gravado com Teresa, em Saboroshari, logo depois que voltamos de uma reunião de *piarentsi*, na casa da Nilda. A poética deste canto fala do estado de ânimo da cantora. Descreve que está contente com a presença de um(a) visitante e diz que quando ele(a) for embora, deixará a cantora com saudades. O registro vocal da cantora é melodioso.

**Canto 5**<sup>238</sup>

[meeka narori oka nampatsa kayero ñatyō...]	[Ahora voy a cantarle a mi cuñada]
ojataje kirinka ampiaje Katongo	ella se va rio abajo y regresa por rio arriba
ojataje kirinka ojataje kirinka	ella se va rio abajo
aisati narori nompeyaje kirinka	yo también vuelvo rio abajo

<sup>237</sup> <https://soundcloud.com/rocio-barreto-paucar/canto4-saboro-oshinto/s-BoMgK>

<sup>238</sup> <https://soundcloud.com/rocio-barreto-paucar/canto5-tibo-1>

nompiaje kirinka nojataje narori	voy a regresar rio abajo
nompeyape yatari katongo ake narori	yo voy a regresar rio arriba
aisati narori nokempe kempetaro nojataje kirinka	yo también voy a seguir sus pasos (de mi cuñada) voy a ir rio abajo
irokia koraka ojataje ñatyó ampeya peyataje	aunque pase mucho tiempo mi cuñada que se fue algún día regresará a mi lado
kaashire okanta kaashire okanta...	viene con alegría, viene con alegría

Este canto e o seguinte foram interpretados por Marta, em Tiboreni. A introdução destaca a relação entre cunhadas. Segundo Marta, a canção pode ter dois sentidos: uma das cunhadas foi embora e a outra começa a procurá-la por todo lado, sente saudades dela e não perde a esperança de encontrá-la. Outro sentido, quando a mulher está apaixonada por um homem e este vai embora (rio abaixo), ela sente que tem que segui-lo. Se não conseguir achá-lo rio acima, terá que procurar rio abaixo. O canto mistura falsete nas notas musicais altas e registro grave. As notas crescem e depois diminuem. O ritmo é devagar, permitindo acompanhar a letra toda. A linguagem poética faz uso de expressões indexicais, *katongo e kirinka*<sup>239</sup>, que evocam no ouvinte a imagem de alguém que está triste, deslocando-se de um lado para o outro na paisagem. A melodia e a linguagem poética neste tipo de canto podem levar pessoas às lágrimas. É um canto de namoro.

### **Canto 6**<sup>240</sup>

nojo kempe kempetakaro aiyu pamena menataro	yo quiero ser como mi suegra /tía así como ella se va por aquí por allá mirando yo quiero seguir su ejemplo
siya siya takamba nokempe kempetaro aisati narori	se fue corriendo yo también quiero seguir los pasos de mi suegra
iro jiro kobeji noja noja teketi noya katongo	y yo también me voy por si acaso rio abajo
nirote siya siya takempi nokoba kobatake	porque estás escapando de mí, te busco pero no te encuentro

<sup>239</sup> Na história das primeiras incursões ao vale do Ene, o termo *Katongo* era usado para se referir aos habitantes das margens do rio Apurimac que se diferenciavam dos *Quimbiri* que habitavam o rio Ene. Conf. capítulo 1 (P.42).

<sup>240</sup> <https://soundcloud.com/rocio-barreto-paucar/canto6-tibo-2/s-i8Uth>

noka nokantabetakaro tsamatsama ketite	yo te digo vamos, vamos y no me haces caso
aja ajateketi kirinkampa arori kirinkampa arori	nosotros también vamos, vamos rio abajo
aisati narori noko nokobatiro noja noja	yo también iré a donde va mi suegra, yo también la quiero
teketi noyerinka nirote	mi rio abajo

Este canto também pode ter dois sentidos. Pode ser uma nora ou sobrinha que vê na sogra/ tia um modelo feminino a seguir. Ou também pode ser interpretado pelos Asháninka como uma canção de amor não correspondido. A melodia transmite tristeza como no caso anterior. O ritmo devagar permite entender a letra.

### Canto 7<sup>241</sup>

[nebatio nonpampoya kayempi nomaninketi ] [ nuera voy a cantar una canción de recuerdo ]

*eeee*

nonkantakotanagerobe nebatioinabe

voy a cantar nuera

okantiro ariobetakabe pinkeminaketibe

ella lo dice (ahora ) yo también escúchame lo que voy a decir

pinkemisanti nonironibe

cantando con mi mamá

nonkantakotakempi noponeakaro kanojaite

nuera yo vine como aislada

noponeaka nonampiki cobeja nopokanake Tiboreni

he venido de mi anexo Cobeja a Tiboreni

*iyajijee jüyaje jaajijee*

Este canto foi interpretado por Marta e, sendo do tipo *maninkerentsi*, está ligado principalmente ao ato de lembrar, recordar para não esquecer. Dependendo do contexto, o canto pode trazer ao presente lembranças da família, seres queridos que faleceram. Quando é cantado em grupos, é uma forma de catarse nativa que restaura o equilíbrio emocional nas mulheres. Tem muita coisa que as mulheres não conseguem exprimir no cotidiano, geralmente as emoções são contidas, silenciadas.

A performance começa com a introdução. Marta informa à plateia que vai cantar uma canção das suas lembranças. Os cantos *maninkerentsi* têm uma estrutura poética que segue um padrão nativo marcado no início e no final das estrofes: o som vocal “*eeee*” marca o início da fala cantada

<sup>241</sup> <https://soundcloud.com/rocio-barreto-paucar/canto7-tibo3/s-bjc3m>

e “*iyajijee jiyaje jaajijeee*” marca o final e anuncia ao ouvinte que será a vez dela. Começará com o som “*eeee*” e responderá à primeira mulher usando as formas *-janibe*, *-nibe* ou *-be* no final de cada uma das frases criadas por ela.

(Cantora 1)

*eeee*

\_\_\_\_\_janibe

\_\_\_\_\_nibe

\_\_\_\_\_nibe

*iyajaje ayaja eaaiyajae*

(Cantora 2)

*eeee*

\_\_\_\_\_nibe

\_\_\_\_\_be

\_\_\_\_\_nibe

*Iyajeyaa iyajiyajijee*

Da Silva (2013) também aponta para esse modo particular de fazer música na aldeia Apiwtxa, no rio Amônia. Nos cantos, há vários elementos a ser levados em consideração, desde o volume da voz do cantor até a maneira de combinar a voz com os instrumentos e sua afinação. Nas palavras dele:

A criação, a imaginação, a reflexão, a emoção e o sentimento expressados nas músicas permitem que os participantes da festa tenham oportunidade de lidar com os problemas, tornando-se capazes de ampliar a dimensão de seu conhecimento [...] A música nos leva a voar no ar, entramos no som de nossos instrumentos e nos relacionamos com os pássaros, os peixes, as ervas, as bebidas e outros seres. Cada puxador canta sua música e os demais acompanham (DA SILVA, 2013, p.49).

Voltando ao canto de Marta, a principal característica musical é o falsete e notas agudas ao longo do canto. Como disseram o esposo e o sobrinho da cantora: “Cantar *maninkerentsi* é difícil, tem que cantar muito alto, como gritando. Não é fácil de entender a letra. As mulheres sim, elas sabem bem”.

A letra fala de uma sogra que conheceu sua nora. Ela lhe canta que veio de longe para morar em Tiboreni. Outro sentido seria quando o filho da mulher se casa e a mãe assume o papel de conselheira. Ela tem que dedicar esse canto para que o casal viva bem, viva tranquilo.

**Canto 8**<sup>242</sup>**Pampaatiniro**

Pampaatiniro pampaatiniro  
 ñoña ñoñabetakarira pampaatiniro  
 noja nojatiranki irinkanirote  
 shiyashiyataka irimpanekiteki  
 yamena menatakeranki pampatiniro  
 kametsampa ikanta pampatiniro  
 itiyonka itiyonkataro ibotsotenirote  
 tsonka tsonkatire ibotsotenirote

yayabetakeniri  
 ichipa chipatari iororetatera

itsonka tsonka takerora  
 pampaatiniro pampaatiniro

gaviotita gaviotita  
 yo le he visto a esa gaviotita  
 cuando yo baje río abajo (río Ene)  
 vi que correteaba en el arenal  
 ella fijamente me miró, la gaviotita  
 es muy hermosa la gaviotita  
 cuando se colorea la cara con el achote  
 lo termina (colorear) su achote en toda su  
 cara  
 lo que le han comprado  
 ha combinado su colorete con el achote (lo  
 ha vaciado en pomo)  
 lo ha acabado (todo)  
 gaviotita gaviotita

Variante 1**Pampaatiniro**<sup>243</sup>

pampaatiniro pampaatiniro,  
 pampaatiniro pampaatiniro  
 yoba yobatsireta yoba yobatsireta  
 pampatiniro pampatiniro  
 irijate kirinka irijate kirinka  
 yama yamajatiro ishintiparekira  
 pampaatiniro pampaatiniro  
 ichipachi pateari iraniri shankenti  
 pampatiniro pampatiniro  
 jey jey shironi jei jei shironi

gaviotita, gaviotita  
 gaviotita, gaviotita  
 esta apenada (esta muy triste)  
 gaviotita gaviotita  
 ya se ha ido abajo [lit. río abajo]  
 se fue a traer su balsita  
 gaviotita, gaviotita  
 junto a su cuñadito la ave garcilla  
 gaviotita gaviotita  
 paloma, paloma

Aqui temos duas versões de um canto sobre uma ave. A primeira, interpretada pela Sofia de Saboroshari, é uma metáfora que compara a beleza da gaivota do rio com a de uma mulher que está pintada com urucum. A segunda foi gravada com Elisa em Tiboreni. Ela canta, referindo-se à gaivota, mas pode ser interpretado como um homem que foi embora rio abaixo. Ambos cantos transmitem a relação próxima entre pessoas, o mundo dos pássaros e a paisagem.

<sup>242</sup> <https://soundcloud.com/rocio-barreto-paucar/canto8-saboro/s-y5cjp>

<sup>243</sup> <https://soundcloud.com/rocio-barreto-paucar/canto8-tibo-variante/s-knYkv>

### Canto 9<sup>244</sup>

yoanati chikontini<sup>245</sup> yoanati chikonti  
iri inchato niroteki iri inchato niroteki  
impokaje irobanatapajero ankemajei

irobanata jero niri inchato yeninkakiri

chikontini chikontini impokaje inkantajero (*ton ton ton*) carpintero carpintero  
viene le hace sonar la madera (ton ton ton)

el carpintero picotea picotea  
su madera por siacaso  
cuando llega comienza a ser sonar  
su madera, vamos a escucharle  
le hace escuchar en el hueco de la  
madera haciendo vibrar su cabeza

Este canto foi gravado com a Marta. A letra detalha o comportamento de um tipo de carpinteiro que tem a barriga e parte da cabeça vermelha. É comum encontrar um carpinteiro nas casas dos Asháninka das partes baixas, geralmente os que vêm das partes altas os trocam com objetos ou sal. Este canto é clasificado dentro do gênero musical *matikantsi* e é tido como um canto para entreter as crianças. O registro musical é normal, com melodías que sobem e descem.

### Canto 10<sup>246</sup>

kentyoreri pinke  
pinkemisantabakeribee  
inkorerenkapaje kentyoreri  
korerin korerin inkoririn impokapaje  
oashino shinonkapaake kentyoreri  
inkorerenkapaje  
pikemisantabajanira inkorerenkapaje  
shinonkaparika  
sinasinakampaire  
inkorerenkapajerikabe koreririn  
koreri irishinonkapaje pinkemiririka  
inkoririnkapaje nonkemisantapajeri  
pinkemapajerinka  
korerin korerin inkoririnkapaje

escuchale escuchale al pajarito,  
igaulito voy a cantar  
kentyore silva  
diciendo *korerin korerin* viene  
o sonido de su canto nos va dejar  
tristes  
cuando viene kentyore está triste y  
canta  
va al otro lado a silvar lo que la gente  
escucha  
voy un rato (al monte) a escucharle  
silvar  
diciendo *korerin korerin* viene

Este é outro canto da Marta. Os Asháninka o classificaram como o gênero *matikantsi*. O canto se inspira no pássaro chamado kentyore que habita as partes altas (*kanoja*) de Cutivireni. Meus interlocutores me disseram essa ave não tem nome em espanhol, apenas em asháninka.

<sup>244</sup> <https://soundcloud.com/rocio-barreto-paucar/canto9-tibo4/s-0p2LQ>

<sup>245</sup> Carpinteiro: *Melanerpes cruentatus*

<sup>246</sup> <https://soundcloud.com/rocio-barreto-paucar/canto10-tibo5-1/s-HYAgx>

As penas do *kentyore* são vermelhas, o peito e o bico, amarelos. Mas, não são suas cores o que chama a atenção da cantora, mas o poder do canto do *kentyore* para deixar as pessoas tristes. A arte de dominar este gênero radica em jogar com o registro da voz (subir, descer e acelerar), imitando assim o som que produz o *kentyore* (*korerin korerin*). Este canto fala também na Marta que morava em Alto Cobeja, foi lá que ela apreendeu os diferentes registros que sabe e que levou a Tiboreni quando se juntou com o Juan.

### Canto 11<sup>247</sup>

[*meeeka nomatike, pinkemina matikantsi*] [*Ahora voy cantar, escúchame lo que canto*]

Noshiri shiri kompitakotiro  
 Terori terori terorimpa terori  
 Terori terori noshiri shiri kompitakotiro  
 Terori terori terorimpa terori  
 Yamabetakarobe chogorin chogorin ichogo chogo  
 Itenkite tinerere tinerere  
 Chogori chogori chogoori  
 Noshiri shiri kompitakotirobenainti  
 Terori terori terori terorimpa terori  
 Terori terori terori terori  
 Yamabetakarobe ichogo chogori itenkite  
 Kantapa kempa tinerere tinerere  
 Chogori chogori chogoori

O cantor se chama Raul, ele mora com sua família em Jetariato (RCA). É a única família nesse lugar. Jetariato fica a uma distância de dez horas a pé desde o porto de Matibaiké. A letra diz: “Estou cantando acerca do louro chamado terori, este louro traz sua beleza (suas cores vermelha, verde e amarela). Terori vem cantando de manhã, ele abre seu rabinho. Eu canto como o louro terori”. Segundo Oscar, que foi quem me ajudou com a tradução, este pássaro não tem tradução para espanhol porque mora nas partes altas (*Kanoja*). O registro vocal é normal, com inflexões ao longo da linha de canto.

### Canto 12<sup>248</sup>

kirijeti<sup>249</sup> kirijee kirijeti kirijee (coro)  
 ishonka shonkabatamakaro kirijeti tebonkare hay un árbol, kirijeti está subiendo  
 buscando su gusano  
 kirijeti kirijee kirijeti kirijee (coro)

<sup>247</sup> <https://soundcloud.com/rocio-barreto-paucar/canto11-jetariato/s-qKqmC>

<sup>248</sup> <https://soundcloud.com/rocio-barreto-paucar/canto12-jetariato2/s-TMh6D>

<sup>249</sup> É uma ave parecida com o pássaro carpinteiro.

ishonka shonkabatamakaro kirijeti tebonkare	dá una vuelta el kirijeti
kirijeti kirijee kirijeti kirijee	(coro)
okantake atato yamenakerite	dice mi cuñada , está mirándolo
kirijeti kirijee kirijeto kirijee	(coro)
ishonka shonkabatamakaro kirijeti tebonkare	dá una vuelta el kirijeti

Este canto foi gravado em Jetariato em junho de 2016. A gravação aconteceu durante uma reunião de piarentsi. Estávamos reunidos na casa da filha do Raul.

### Canto 13<sup>250</sup>

osero osero osero nokemakotakempi (x2)	cangrejo, cangrejo, cangrejo, escuché algo de ti
chooraya pijina, chooraya pijina (x2)	que ya tienes tu mujer, que ya tienes tu mujer
aisati abiro nokemakotakempi (x2)	yo también escuché algo de ti
chooraya pijime choora yapijime (x2)	que ya tienes marido, que ya tienes marido

Este é um dos cantos mais conhecidos em Cutivireni. O canto foi interpretado pela Teresa, em Saboroshari, no mesmo dia em que ouvi a Sofia cantar pela primeira vez. Mas esta gravação foi feita em Satipo, quando trabalhava com ela a tradução das narrativas acerca de *Abireri*. A letra se refere ao caranguejo de rio, mas a intenção da cantora é dar uma indireta para um homem que está namorando alguém e quer ter outro relacionamento paralelamente. Teresa comentou que apreendeu a canção com a mãe dela que mora em Matibaíke.

### Canto 14<sup>251</sup>

yara yaratake amemperi jenokii	está volando volando el condor en el cielo
yamenii iroyari chochoki iroyare chochoki	está buscando fruta que comer, comer fruta
yara yaratake amemperi jenoki	está volando volando el condor en el cielo
yamenii iroyari istibari istibari	está buscando comer carne podrida

O interprete deste canto é o Seferino que mora em Quempiri. Trata-se da versão asháninka do canto andino chamado “El condor pasa”. A voz do cantor transmite a tristeza que sente o condor faminto que não encontra comida.

<sup>250</sup> <https://soundcloud.com/rocio-barreto-paucar/canto13-saboro/s-ec6sd>

<sup>251</sup> <https://soundcloud.com/rocio-barreto-paucar/canto14-quempiri/s-KkwmC>

## Diálogos cantados na performance de um *maninkerentsi*

Agora descrevo a performance de um *maninkerentsi* na casa da Pilar<sup>252</sup>, em Tiboreni. Eu gravei o canto que durou cinco minutos e dez segundos. Segundo os Asháninka se você quiser saber realmente o que diz um canto, deve procurar o cantor para saber o que ele quis dizer. Sugiuro, por tanto, pensar os diálogos cantados femininos como processos de (co)criação. O fato das mulheres botarem para fora seus lamentos seguindo formas estabelecidas para dar e receber respostas da outra pessoa.

Neste caso, não consegui transcrever o canto, pois, uma das cantoras, Edith, tinha ido passear a Camantavishi. Foi a filha de Pilar, Amelia, que me ajudou a entrevistar sua mãe sobre aquilo que ela tinha cantado (dialogado) com sua comadre Edith na noite anterior. Baixei o áudio no *notebook* e me reuni com Amelia e Pilar na casa delas. Foram ao todo, sete diálogos cantados. Pilar ouviu cada um deles e me relatou o que dizia cada um de forma geral.

Estava perto das 20 horas quando saí da casa do Julio, vizinho da Pilar. Estava muito escuro para voltar sozinha a Tiboreni. Eu tenho medo de serpente mais do que do *kamari*. Os Asháninka sabiam e sempre que podiam me acompanhavam quando tinha que me deslocar só com minha lanterna de mão. Naquele dia olhei para o céu e não havia lua. Decidi, então, visitar a casa da Pilar que ficava a cinco minutos de onde eu estava.

Quando cheguei, encontrei a casa da Pilar cheia de visitas. O clima era de alegria. Pilar e sua comadre Edith estavam em pé, cantando muito alto. “*Iyajajee*” era a única parte que eu conseguia entender porque era repetitivo. Cheguei mais perto de onde estavam as pessoas reunidas e sentei no chão, ao lado da Amelia. Comecei a observar aquela cena do canto em dupla enquanto bebia uma cuia com *piarentsi* que o Pablo, esposo da Pilar, tinha me oferecido. Terminei de beber, perguntei para Pilar se podia gravar o canto. Ela aceitou. Procurei meu gravador dentro do *tsarato* e o liguei. A outra irmã da Amelia se levantou do seu lugar e me acompanhou para gravar o diálogo cantado de perto.

Edith e Pilar começaram a se deslocar em volta do terreiro, segurando nas mãos uma da outra, e cantando em voz alta. Uma começava a cantar e a outra respondia alto e claro. Eu acompanhava as cantoras, segurando o gravador com uma mão. Olhei para onde estavam as pessoas

<sup>252</sup> <https://soundcloud.com/roocio-barreto-paucar/maninkerentsi-dialogo-cantadomp3-1>

e vi as filhas da Pilar, seus esposos e filhos sentados em um grupo só, rindo muito entre eles. Edith é mãe do Walter, casado com a filha mais velha da Pilar. Edith é viúva. Seu esposo foi sequestrado pelo SL na época do conflito em Cuti. Ela não soube se ele faleceu. Foi difícil para ela educar sozinha o Walter e seus outros filhos. A seguir, coloco algumas partes da entrevista:

Pilar: pikemakero otsarontanakeri ojananekite oashinonkairi, yoashinonkanakeri iriri, te aneajerime, yontateme saikaintsiriteme itsarontakeri yoashinonkanakeri ikonkiri, te aneajeri iriri yontame yoashinonkanaka...

lo has escuchado [...]con su hijo, lo ha hecho sufrir, lo ha hecho sufrir su papa, ya no existe, aquella persona que está sentada, se asustó, se puso muy triste ,su suegro ya no existe, aquella persona se puso melancólica...

Amelia: La mamá de Walter está cantando, ya no hay su marido, canta de sus hijos los han dejado abandonados. De ahí canta sobre sus hijos.

Pilar: irota nokantakempiri ora pikemakeme otsarantanakeri ojananekite, otsarantanakeri yoashinonkanakeri iriri iriori kemperime arori inkamake atomi yoashinonkanakempi tekatsi tinakanajene, pinirime irota okantirime otsarantanakeri ojananekite...

es lo que te estoy diciendo, estás escuchando, su hijo le ha hecho entristecer su papa, similar a nosotros cuando nuestros hijos se van, nos vamos a poner muy melancólicos, ya no va existir entre nosotros. Tú conoces también cómo está diciendo cerca de su hijo...

Pilar: irotakete akantero nokemabetaro ñaiñoji, okantiro oashinonkanaka

es lo que le estoy diciendo, lo que le he escuchado me dijo que estaba muy triste

Pilar: pikemabetabake nane pikemabetabake nane notsarontakempi notsarontakempi

me habían escuchado, casi les asustó

Amelia: escúchame, voy a repetir lo que ella ha cantado, dice así, ella está hablando sobre sus hijos, porque sus hijos se quedaron solos sin padre

Pilar: otsarantakotanakero ora orateme yairi yonta kompa oashinonkanakeri, nebatajero nojananekite  
aquella persona que está casado com mi compadre le há hecho sufrir mucho a mi nuera y a mis hijos

Amelia: Lo que canta su mama de Walter dice como lleva a su nuera, osea pregunta cómo mi hermana se lleva con Walter, ¿bien o mal?

Pilar: okanti pikemabetabakenaneaini orate meeka meekakia                   otsarontanakerora                   jerite noashinonkanakenakeri

está diciendo me han escuchado lo que estoy diciendo, ahora [...] igual le ha hecho sufrir

Pilar: kitsabintsi yoane kari nokonki kaniri janibe kitsabintsi yoanka nokonki janibe, orate jaokampa akantiriri arori tsame antakotanakeri kisabentsa yoana kaniri nokonkiriri janibe kamake orate pinkanteri iroashinonkanake ari inkamake ine?

está diciendo que estaba muy serio, comió mi suegro yuca, comió mi suegro yuca, lo que decimos nosotros, vamos a apoyarlos muy serio, comió mi suegro yuca, murió, vas a decir nos va poner muy triste, va a morir.

Pilar: irotakete okantakeri kisabintsa yoanakero orate paitarinka iyotiri irori, iyotiri irori omaninketi, omaninketi otsyatanakeri ojananekite.

eso es lo que está diciendo, la ha dejado, no se sabe lo que tiene ella, lo que ella sabe es cantar (danzar), lo colgó junto a su hijo.

#### 4.4 Conclusões do capítulo

As práticas musicais e rituais asháninka articulam o canto, a emoção, o lamento e a experiência na paisagem feita a partir de se movimentar. Os dados que apresentei e analisei mostram que as práticas musicais dos aruaque peruanos não é para nada empobrecido.

O esquema a seguir é uma proposta de como eu percebo os cantos entre os Asháninka de Cutivireni (Kanojasati e Enesati):

	Aspecto audível	Deixe	Contexto do enunciado	Sustância associada
<b>marentantsi</b>	Canta em sonoridade não nítida (forma sonora – <i>kempe</i> )	Vertical	Sessão terapêutica	<i>Kamarampi</i> ‘ayahuasca’ e tabaco em folhas ou em pasta
<b>maninkerentsi</b>				
<b>matikarentsi/ matikantsi koyanatantsi tamporotantsi</b>	Canto registro	Horizontal	Festividades, visitas ou individual	<i>Piarentsi</i> ‘masato’
<b>maninkerentsi</b>	Cantar com falsete			

Tabela 4. Práticas musicais e performativas asháninka

Existem dois momentos diferenciados: os cantos nas sessões terapêuticas que são dirigidas pelos que sabem cantar e preparar *kamarampi* (não necessariamente xamãs), e os cantos e/ou diálogos cantados femininos, que ocorrem nas reuniões de *piarentsi*. A interação no primeiro contexto é vertical porque se procura ascender ao plano do *Tasorechi*, ou do *Amachenga*, através da ingestão do enteógeno que abre caminhos de cura e conhecimento. Não é à toa que os Asháninka dizem frases como: “*Nomarontakotiro kamarampi*” (Canto por meio da ayahuasca), “*Itsarotakoro otsipa nampitsi* (Él canta para Amachenga) ou a palavra *marentantsi* (*Ayahuasca, para que te haga ver*).

A fala do Augusto (Alto Cobeja) sobre a sua experiência de cantar e visitar o *Amachenga* dialoga com os cantos de *kamarampi* de Omar

(Saboroshari). Enquanto Augusto descreve vários desenhos faciais Asháninka inspirados no *Amachenga* para se proteger dos *kamari*, as transcrições de alguns cantos do Omar falam em lugares da paisagem cosmológica como *ochitiriko*. Outros cantos constroem paisagens de parentesco através de termos nativos como *noshaninka* (*paisano/pariente*), *nojaririsanori* (irmão verdadeiro). Isso tudo dialoga com a busca do *Kametsa Asaïke* (viver bem).

Os cantos das mulheres imbricam relações com a história, lugares significativos, parentesco, experiência, pássaros, etc. Nos cantos do tipo *matikantsi* da Sofia e da Marta são destacados dois tipos de aves, o *chikonti*<sup>253</sup> e o *kentyoreri*. O segundo é uma ave sem tradução em espanhol que habita as partes altas. Marta imita no seu canto o som triste desta ave que tem o poder de entristecer. As variações de melodia parecem desenhar os movimentos das aves.

Gostaria de destacar os *maninkerentsi* ou diálogos cantados, não apenas por sua linguagem poética, mas pelo poder da voz feminina que fortalece os laços de parentesco. Mulheres cantando seus lamentos não é um simples passatempo, mas uma forma de olhar no tempo. O aparente silêncio das Asháninka esconde, ao igual do que a fotografia da montanha *Pakitsapanko*, uma poesia somática que coloca em movimento memória, experiência e paisagem. Esse “silêncio não expressivo” é uma resposta histórica feminina ao conflito armado. No caso específico dos diálogos cantados femininos há um reempoderamento asháninka em que as mulheres lidam com circunstâncias perturbadoras no presente e lembram atos de bondade e cuidado dos antepassados.

---

<sup>253</sup> Carpinteiro: *Melanerpes cruentatus*

*Considerações finais*



## Considerações finais através de paisagens pintadas

Cada região tem a sua história. *Potsoteni*, por exemplo, é um lugar do Ene que não existe no Perené. Este nome faz referência ao *potsote* ‘urucum’. Ou seja, naquele riacho existe urucum. Já no caso dos contos, às vezes os nomes dos antigos variam em alguma letra. Em Perené falamos em Nabireri, não Abireri. Mas, a história é bastante similar como quando narram que Nabireri converte seus sobrinhos em macacos por serem desobedientes. Histórias como esta contribuem com ensinamentos que se passam de geração em geração. (E. Casanto, entrevista 2018, trad. R.B).

Irei tecer minhas considerações finais através das paisagens pintadas por Enrique Casanto Shingari nos cinco desenhos que ele generosamente pintou para esta tese. Penso aqui o tema da pintura asháninka como outro modo de se relacionar com a paisagem e cuja origem remete às interações com a ayahuasca, considerada pelos Asháninka como parente (a avó), fonte de conhecimento.

Os capítulos precedentes foram dedicados às múltiplas paisagens que meus interlocutores e interlocutoras de Cutivireni experenciam através de práticas cotidianas e seus modos de vida, podendo ser pensadas como uma continuação das experiências dos *charinejei* (avôs/antigos) que, no tempo mítico, ensinaram a maneira de se “viver bem”: pescando, tecendo *kitsarentsi*, *tsaratos*, fazendo e compartilhando o *piarentsi*, cantando e bebendo *ayahuasca*. Trata-se de interações com o entorno e com seres humanos e os outros não humanos que são pensadas e experienciadas através de lugares, referências espaciais ou topônimos nativos como *Kobibari*, *Tsireti* e *Santani*.

A tese se propôs a descrever como múltiplas paisagens são criadas a partir de relações com o território, as pessoas e o não humano. O aprendizado vai de mãos dadas com o experiencial, de modo que lugares são entrelaçados com múltiplas vidas em movimento. É importante ressaltar que cada capítulo apresenta discussões teóricas que se complementam entre si e trazem à tona concepções nativas de tempo, espaço, memória, doença, cura e bem-estar.

O primeiro capítulo abre com desenhos de Juan Santos Atahualpa conversando com guerreiros, pintado por Enrique Casanto e publicado no livro *El Poder Libre Asháninka: Juan Santos Atahualpa y su hijo Josecito*

(2009). Este livro, fruto da parceria entre Pablo Macera e Enrique Casanto, tem muito para contribuir com as tradições Asháninka sobre sua história de lutas em defesa da sua cultura, de seu território, de toda sua existência. É mais do que uma simples coletânea de narrativas Asháninka sobre a aparição e sucesso da rebelião pan-indígena do líder messiânico. A contribuição principal desta obra são os testemunhos dos Asháninka, a contrapartida daquilo que a história oficial invisibiliza. O livro contém mapas com informações detalhadas sobre as viagens, enfrentamentos armados de guerreiros mitológicos (metade humanos, metade animais ou plantas) que apoiaram a luta de Juan Santos Atahualpa. Os 135 guerreiros estão vinculados a uma paisagem humana, um complexo sistema de parentesco ao longo de cinco departamentos.

As pinturas, segundo descreve Enrique, são resultado das interações (palavras) com a avó *ayahuasca*. Perguntei-lhe se ele era um instrumento da *ayahuasca* ou se também contribuía com suas próprias vivências para a criação da imagem. Enrique coloca que depende da história que lhe seja dada. Tomemos como exemplo, *El Cerro de la Sal*.

Ele sabe que é a história em que muitos indígenas (Asháninka, Machiguenga, Yanasha) se deslocavam até lá para obter sal. O artista coloca: “Como eu sei se tem dono, colaboro com meu conhecimento oral”, mas enfatiza: “Eu acrescento pouco. A avó *ayahuasca* sabe mais”. A respeito do livro *‘El Poder Libre Asháninka Juan Santos y su hijo Josecito*, ele diz:

Para hacer eso he tenido que pedir permiso. No fue porque me dio la gana. He pedido permiso a la ayahuasca para que me diga como es el dueño de un ave, un tipo de pez, un insecto. Yo represento lo que me visiona la ayahuasca. Ayahuasca se considera como una abuela. ‘Dame una visión como pintar a tal animal’ le digo.

Si yo no le pido permiso puede causarme mal. Si tú no tienes permiso, te puedes encontrar con un otorongo que te puede agredir. Hay que pedir permiso porque puede haber hijas menores en la familia. Se escarba un poco tierra. Eso se hace en todos lados y se dice: ‘Abuela voy a pasar por tu camino, pero no le hagas daño a mis hijas que son tus nietas’. Entonces le hechas tierra en su frente, en su pecho. Ahí llegan tranquilas. Sino llegan con

nauseas y hay que buscar al tabaquero. Él te dice: ‘ah, es que has incumplido cuando está ordenado. (E. Casanto, setembro, 2018, entrevista via Skype, R.B).

Com esse grande respeito que tenho pelos desenhos de Enrique Casanto sugeri, no primeiro capítulo, uma releitura da história a partir da importância da paisagem geográfica e social dos protagonistas. Embora a região da Selva Central se destaque pela abundância de material historiográfico do período colonial, a história oficial criada a partir dos inúmeros relatórios dos outros diferentes que entraram na região (viajantes, exploradores e missionários) prioriza o sentido cronológico, e descuida o ponto de vista indígena e sua relação com a paisagem. Assim, no século XVII, enquanto religiosos espalhavam descrições desacertadas sobre a região do rio Ene e seus habitantes, os Asháninka lutavam por defender seu território das pressões cristãs e capitalistas e para manterem sua liberdade. *El Cerro de la Sal* era visto como lugar estratégico para os objetivos religiosos da colônia, mas aos olhos Asháninka, era um bem mais valioso, não pelo seu valor de compra, mas pelo fato de dinamizar as redes sociais e comerciais entre vários povos.

A capacidade de mobilização e reinvenção dos Asháninka explicaria o fato de continuarem em pé de luta, prontos para se protegerem e defenderem seu território. Como demonstrou Fernández (2012), a liderança Asháninka orientada ao controle do território, à expulsão do não indígena e à ambição de manter o controle político sempre esteve presente, e não seria de surpreender a emergência desta liderança em futuros momentos que coloquem em risco sua autonomia.

O segundo capítulo é uma interface entre narrativas Asháninka, temporalidade da ação mítica, aspectos performativos da língua e reflexões teóricas diversas acerca da dimensão prática (experienciada) da paisagem, e o movimento como criador de relações. A fotografia da montanha rochosa chamada *Pakitsapanko* aparece na primeira parte do capítulo que tem como um dos objetivos desconstruir a ideia comumente associada à paisagem como espaço vazio e livre de ocupação. *Pakitsapanko*, ou mesmo Cutivireni, vista de longe — seja de barco ou de helicóptero — esconde múltiplas histórias, personagens, segredos, lembranças que só farão sentido quando o observador desenvolver uma relação com aqueles lugares.

Este capítulo é um ponto nevrálgico da tese na medida em que constrói uma abordagem interdisciplinar para pensar as formas de artes performáticas Asháninka (*kenketsarentsi* que se traduz para o português

como “conto, história”; *komironchi* ou “adivinhação” e *pampoyantsi* ou “canção”) ao longo dos capítulos. Por se tratar de um capítulo voltado às narrativas orais, fez-se necessário mergulhar em discussões teóricas sobre um enfoque performativo que me permitisse abordar e descrever interações linguísticas contextualizadas *com* e *na* paisagem. A língua asháninka apresenta marcas discursivas que têm que ser observadas em contexto para não perder de vista a função poética da fala em ação (Jakobson, 1960).

Tive como ponto de partida os enfoques do Uzendoski e Calapucha (2012) e Keith Basso (1996) que me permitiram construir pontes entre os Napo Runa, os Apache e os Asháninka. Um argumento em comum entre os autores é que as narrativas não são representações estáticas e que uma análise deve levar em consideração num complexo social mais amplo. A tese adotou a definição de narrativa proposta por Uzendoski e Calapucha (2012), que diz que as narrativas mostram uma filosofia de pensar e ser no mundo difícil de ser compreendido em sua totalidade apenas a partir de palavras, pois são uma parte de um mundo expressivo maior que inclui plantas, animais e a paisagem. Assim, os sentidos da montanha *Pakitsapanko* vão além da superfície do discurso, na medida em que evocam história, sabedoria ancestral que foi apreendida e internalizada através da experiência de habitar o vale, de ver, ouvir e falar acerca dos acontecimentos míticos.

A relação entre os Aruaque e seu entorno foi abordada de várias formas por distintos autores, em diferentes épocas (CHASE SMITH, 2003,2006; SANTOS-GRANERO, 2004; ROMANI, 2005 e MIHAS, 2014). Porém, esta tese propõe que esta relação vá além da história no/do lugar ou das práticas rituais. O material que analisei — três narrativas Asháninka sobre os personagens míticos de *Abireri* e *Kiri*, bem como as histórias dos lugares significativos de Tsireti, Kobibari e Santani — remete à ideia de transformação, movimento e profundidade temporal, dialogando, assim, com os estudos do mapeamento participativo dos Yanasha e os Tariano que frisam nos conhecimentos de caráter imaterial (CHASE SMITH, 2003; HUGH-JONES, 2012; ANDRELLO, 2005, 2012).

Sugiro que as primeiras duas pinturas de Enrique a respeito do herói cultural (N)Abireri sejam apreendidas antes de mais nada como imagens de relações imbricadas na paisagem, em que as pessoas Asháninka estão literalmente conformados nas plantas e paisagem, assim incorporando seu sentido através de uma experiência que é da ordem do sensível, corroborando que pessoas e paisagem são praticamente um só (CHIRIF et al., 1991; BASSO, 1996).

As narrativas de Cuti descrevem a transformação de *Abireri*, de *Kiri* e do peixe *Jetari* em benefício dos parentes. Nenhum deles morre, mas se transformam em parte da paisagem do cotidiano. No caso do *Abireri* e seu neto *Kiri*, ambos se transformam em pupunha e dão instruções a seus parentes sobre a época da colheita, o modo de preparo e, sobretudo, falam na importância de compartilhar o alimento preparado. No caso do *Jetari*, a aparência atual dos seus lábios remete ao castigo recebido por parte do *Abireri* por ele ter sido uma criança desobediente.

Estes movimentos de transformação e sua relação com o parentesco mítico também aparecem nos relatos dos Tariano. As características visíveis nas pedras da cachoeira de Iauaretê estão relacionadas ao mito da aniquilação do Okômi, cujo corpo foi torturado até morrer, mas seu cunhado *Yeto* impediu que fosse totalmente devorado. No meio do banquete canibal, *Yeto* atirou para o alto os três pequenos ossos do dedo do defunto que, depois, caíram no rio Uaupés e se transformaram em peixes. Portanto, o pé de pupunha e os peixes, respectivamente, são parte de uma paisagem aruaque feita memória a partir das vozes dos ancestrais.

Trata-se de uma sabedoria assentada em lugares (BASSO, 1996). A prática de falar em nomes como *Cutivireni*, *Abireri*, *Kiri* evoca imagens de lugares específicos na floresta. O pé de pupunha situa os Asháninka no tempo mítico e os aconselha através dos preceitos tradicionais.

A pintura pode ser percebida como contexto em que as vozes dos ancestrais aconselham ou revelam conhecimento. Quanto às pinturas que Enrique fez para a tese, relata que são resultado das interações (palavras) com a avó *ayahuasca*. Para pintar, Enrique interage com a avó *ayahuasca*:

Ocorre que há histórias prontas para o Asháninka contar. Outras não. Como se revela o caminho? Por exemplo, se você me pedir para pintar essa árvore, eu te diria: “a árvore tem seu dono”. Há uma via de acesso. É a da *ayahuasca*. Esta planta, digamos assim, me abre a mente. É uma anciã. Ela me pergunta: o que você quer saber? Se ela revelar a história, eu pinto. Eu não posso pintar por mim mesmo, preciso entrar em contato com o tabaco ou a *ayahuasca* que me fazem visionar. Eles abrem meu caminho para poder induzir de acordo à pintura e me dão a ciência para poder decifrar as pinturas e o trabalho que realizo. É como uma visão né? Outro exemplo. Este rio tem seu dono. Onde habita? Está em todos os lados? Não. Às vezes está no redemoinho. Como posso saber?

Aparentemente me dizem, *Kiatsi*, dona do rio. Como é? Não tenho ideia. Será um animal? Peixe? Uma serpente? Por isso devo acudir à avó ayahuasca. Não é uma mãe não. Porque uma avó conhece mais, ela pode visionar (E. Casanto, setembro, 2018, entrevista via Skype, trad. R.B).

Inclusive, as cores que usa em seus quadros também são escolhas produto das visões com a ayahuasca:

Hay un camino que tengo que seguir. Digamos que es la ayahuasca que me hace abrir la mente, es como una anciana ¿no? Una visión. “¿Qué quieres saber? me pregunta”. Ella se revela a mí, luego yo pinto. Alguien me da una historia. Me piden que lo pinte. Yo no puedo hacerlo así por así. Tengo que acudir al tabaco o a la ayahuasca [...] (E.Casanto, setembro, 2018, entrevista via Skype, R.B).

Há um fundo político tanto na arte de pintar a paisagem quanto vivê-la através das práticas *kametsa asaike*. Dentre as marcadas diferenças entre Asháninka das diferentes regiões, há conceitos transversais a respeito da moralidade e ética da convivência que conectam os membros deste povo nas expectativas gerais que compartilham a respeito da conduta do *Asháninkasanori* ou “verdadeiro Asháninka”.

A primeira pintura (Fig. 1) traz a criação do mundo a partir do ponto de vista do Enrique, que é um pouco diferente da interpretação de um dos meus interlocutores de Saboroshari (Omar, cf. narrativa no Anexo). Segundo Enrique, onde antes se via o monte, agora está o sol, a lua e as estrelas e o deus sol. Mas quando havia luta, o sol conferia poder a (N) *Abireri*. Esse poder lhe era dado em função dos seus méritos: se mantinha esplêndido e não tinha pecados. (N) *Abireri* é um ancião que viveu muito, a cor dos seus cabelos o demonstra. Antes da criação do homem, a terra era visitada pelas constelações *kamore* “os que vivem nas alturas”. Elas desciam para a terra para pescar e para preparar sua farinha de peixe. Porém, um dia não compartilharam sua comida com (N) *Abireri* e ele as castigou. Perderam sua forma humana e nunca mais desceram.

Em relação à segunda pintura (Fig. 2) Enrique comenta que a pessoa que está vestindo a *cushma* branca é um pai de família e a mulher que está na frente está vestindo sua *cushma* feita de entrecasca de árvore. A voz da sabia avó (ayahuasca) aconselha na pintura:

Uma pessoa jovem deve colher a pupunha. Estamos vendo uma pessoa que está colhendo o

fruto maduro. Quem está colhendo é um jovem que ainda não teve relação sexual. Para que produza mais, uma filha deve ser virgem. O dono da palmeira observa o requisito da colheita. (E. Casanto, setembro, 2018, entrevista via Skype, R.B).

O capítulo três foi dedicado à sociabilidade Asháninka e sua busca do “viver bem” como algo em constante construção no cotidiano dos anexos, seja através das visitas entre parentes, das reuniões de *piarentsi*, da pesca, dos intercâmbios entre os *Kanojasati* e os *Enesati*. Cutivireni não é apenas o lugar ou ambiente sobre o qual os Asháninka constroem suas relações, mas é o resultado disso. Este capítulo é um esforço por entender as formas nativas Asháninka de experienciar espaços geográficos significativos (a floresta, a comunidade e o rio) em constante fluidez. Uma rede de sociabilidade em que rio, floresta e comunidade são um todo imbricado.

Voltemos ao rio pelo olhar de Enrique e suas pinturas. A pintura aquática mostra um espaço vital para o Asháninka. Ter acesso aos rios ou açudes foi e continua sendo o primeiro requisito para construir as vivendas. Não é à toa que os nomes dos atuais anexos sejam rios ou riachos. Nas partes baixas de Cutivireni a carne de monte é escassa e a pesca se tornou a principal atividade de subsistência. O rio garante água para preparar o *piarentsi* que é mais do que um simples paliativo (Mendes,1991). A sua circulação, junto com os peixes e a mandioca, estreita os laços de parentesco.

O rio é também um *locus* de parentesco entre humanos e não humanos. A pintura do Enrique fala das relações que desenvolvem os Asháninka com a paisagem aquática habitada pela dona dos peixes — metade humano, metade peixe — e o lagarto. A planta na parte superior da pintura é chamada *baakashi* (barbasco), que as famílias a cultivam perto das suas residências. As folhas trituradas do *baakashi* são usadas para pescar nos rios menores, na modalidade de “tapar braço”.

Segundo Enrique, a visão para pintar o mundo aquático foi obtida através do tabaco, considerado outro parente (outra avó). Porém, não é qualquer pessoa que consegue se tornar um bom tabaqueiro. Isso requer um aprendizado específico e de interações com os não humanos. Enrique lembra que quando mais novo, o seu avô lhe aconselhava ter uma esposa carnal e uma esposa espiritual que iria auxiliá-lo no processo de se tornar um tabaqueiro. A seguir coloco a interpretação do Enrique a respeito dos personagens desenhados (Fig.4):

O dono do rio diz não abusar da pesca. A flecha que ele carrega tem significado. Há uma planta que se chama barbasco. O Asháninka não pode usá-la sozinho, mas em comunidade. A sereia, dona dos peixes, fica brava se abusarmos comendo pescado porque o ser humano não é o único que pesca no rio, a lontra, inclusive, o urubu também pescam. (E. Casanto, setembro, 2018, entrevista via Skype, R.B).

No relato Iriniro Shima (anexo 4) deparamos com uma interpretação parecida com aquela fornecida por Enrique. Omar narra, de forma detalhada, sua experiência de ter visitado o mundo aquático do rio Ene através da ingestão de *ayahuasca*. Na sua visão, descreve o físico da dona dos peixes, *Kiatsi*. As relações entre humanos e não humanos é descrita em termos de parentesco: a avó lagarto dá boas-vindas e guia os visitantes.

O capítulo quatro foi dedicado às práticas musicais e performativas asháninka, abordadas comumente através da mitologia ou do ritual xamânico. Para entendermos a linguagem *emergente* em determinados contextos foi preciso uma abordagem múltipla que envolvesse a poética das palavras, a música, o corpo, as interações com o não humano, a história e a paisagem.

Foi um capítulo exploratório sobre música vocal Asháninka, com ênfase nos cantos das mulheres. A gênese dos cantos e do ritual está ancorada na paisagem transformada por (N) *Abireri*, criador de vida ao se sacrificar pelos parentes. *Abireri* criou a noite, a música e fundou a sociabilidade Asháninka através da bebida fermentada que deve ser compartilhada.

As práticas musicais e rituais articulam o canto, a emoção, o lamento, a experiência na paisagem feita a partir de visitar-se entre parentes, compartilhando alimentos, bebidas. As descrições que apresentei e analisei enfatizam que as práticas musicais dos aruaque não são para nada empobrecidas.

Na terceira pintura (Fig.3), Enrique descreve visualmente os cantos de *piarentsi* que acontecem todo dia em Cuti. Na pintura, a gamela está transbordando de cerveja de mandioca, ou seja, é um dia especial. A cor branca dos cabelos do homem de marrom transmite a ideia de sabedoria. Ele é um *charine* (sábio), um modelo a seguir.

Os cantos femininos asháninka evocam diferentes emoções, suas letras fazem referência a características da paisagem, à experiência histórica, ao parentesco e ao não humano. Cada canção situa a cantora

numa paisagem de parentesco. Por falarem da experiência pessoal e a emoção da cantora, de modo que para perceber seus sentidos é preciso interagir com a dona do canto.

A cena desenhada na última pintura (Fig.4) é uma festa como agradecimento ao deus sol. Enrique adverte: “Não é uma bebedeira qualquer. As pessoas se concentram. Os presentes bebem chicha de maiz misturado com batata doce (por isso a cor rosa). Quando se pode comemorar, as pessoas vão à montanha e fazem a conexão com os bons espíritos. Bebem *ayahuasca* e depois cantam para que o espírito da montanha chegue a eles e possam fazer uma transmissão. As cores verdes transmitem a ideia que as pessoas estão em um lugar solitário, com roças e árvores. A *ayahuasca* e o tabaco não aparecem na pintura porque deveria ser noite. A mulher que está sentada de costas é a avó que ensina acerca de plantas medicinais. Na imagem há muitas árvores, o que indica que há um dono. A montanha escuta o que se fala. As pessoas não podem burlar-se nem do fogo, nem das trilhas, nem do rio e nem da montanha. Se isso acontecer, aparece um trovão ou raios”.

E para sintetizar os caminhos abertos e percorridos que levaram a escrever a tese, termino ela aqui com os desenhos e uma fala de Enrique citando a fala da avó *ayahuasca*:

Você quer ir de um lugar a outro? Peça permissão.



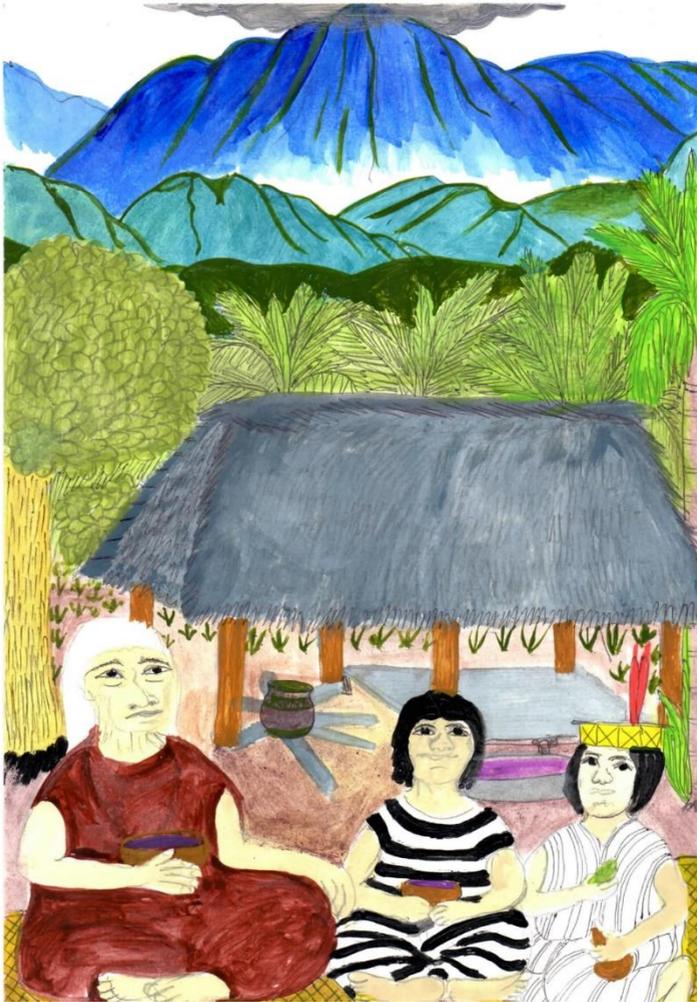
Desenho 1. De Enrique Casanto.Nabireri



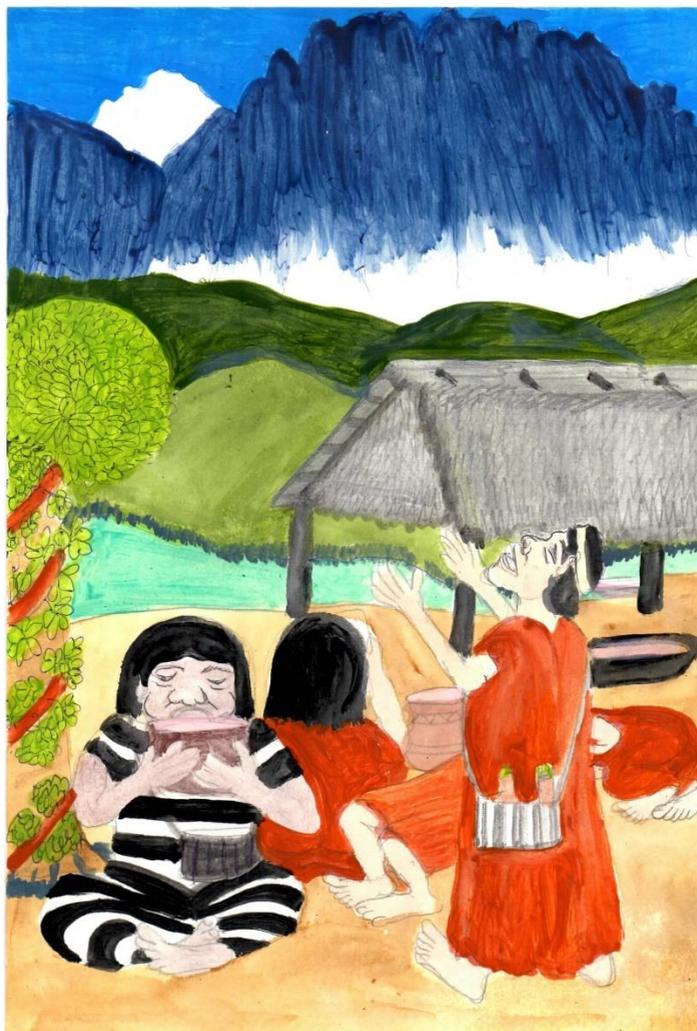
Desenho 2. De Enrique Casanto. Parentesco mítico na paisagem



Desenho 3. De Enrique Casanto. Paisagem aquática



Desenho 4. De Enrique Casanto. Conviabilidade através do *piarentsi*



Desenho 5. De Enrique Casanto. Pintura acerca da paisagem cantada

## Referências bibliográficas

AIKHENVALD (1999). "The Arawak language Family". In: *The Amazonian Languages*. Edited by R. M. W. Dixon and Alexandra Y. Aikhenvald. Cambridge: Cambridge University Press.

ALONZO, Alicia (2002). "Algunas evidencias lingüísticas del contacto del quechua-lenguas amazónicas". *Revista Lengua y Sociedad* n° 4, Lima: Instituto de Lingüística Aplicada (CILA), p.71-79.

ANDRELLO, Geraldo (2005). Nossa história está escrita nas pedras: conversando sobre cultura e patrimônio cultural com os índios do Uaupés. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. v. 32, p.130-151.

ANDRELLO, Geraldo et al (2012). Mapeando Lugares Sagrados. Patrimônio Imaterial, Cartografia e Narrativas em Iauaretê. In: Geraldo Andrello (org.). *Rotas de Criação e Transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do rio Negro*. Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), Instituto Socioambiental (ISA). São Paulo.

ANDERSON, Ronald (2002). Historia de cambio de los Asháninkas. Comunidades y Culturas Peruanas, n°29. Instituto Lingüístico de Verano, Lima.

ARIAS, Esteban (2015). Las turbulências del lenguaje: mímesis inter-específica y autodiferenciación en los cantos rituales matsigenka. In: *Sudamérica y sus mundos audibles Cosmologías y prácticas sonoras de los pueblos indígenas*. Brabec de Mori, Lewy & Miguel A. García (eds.). Estudios INDIANA 8, Ibero – Amerikanisches Institut. Berlin.

BAER, Gerhard (1994). *COSMOLOGIA Y SHAMANISMO DE LOS MATSIGUENGA (Perú Oriental)*. Ediciones Abya-yala. Quito.

BAMMER, Nora (2015). La voz mágica. El ánent shuar como ponte sonoro entre los mundos. In: *Sudamérica y sus mundos audibles Cosmologías y prácticas sonoras de los pueblos indígenas*. Brabec de Mori, Lewy e Miguel A. García (eds.). Estudios INDIANA 8, Ibero - Amerikanisches Institut. Berlin.

BARRETO, R. (2013). Circulações wachiperi entre as terras altas e baixas e os dilemas de território e propriedade na Amazônia peruana. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Universidade Federal de Santa Catarina.

BASSO, K. (1996). *Wisdom sits in places: landscape and language among the western Apache*. University of New Mexico Press.

\_\_\_\_\_ (1970). "To Give up on Words": Silence in Western Apache Culture. *Southwestern Journal of Anthropology*, Vol. 26, No. 3, p.213-230.

BELAUNDE, Luisa (2013). Acerca del "Buen Vivir". Introducción a "Kametsa Asaíke" el buen vivir de los asháninka del río Ene. Disponible em: <https://www.servindi.org/actualidad/84396>

BENAVIDES, Margarita (1991). Autodefensa asháninka en la selva central. *Amazonía Indígena* 17, p. 50-61. Lima, Perú.

\_\_\_\_\_ (1992). "Autodefensa Asháninka, Organizaciones Nativas y Autonomía Indígena". In: Perú: el Problema Agrario en Debates. SEPIA IV, p. 539-559. UNAP, SEPIA. Lima, Perú.

\_\_\_\_\_ (1993). Los Asháninka, víctimas de la violencia y la guerra. In: Hoy: ¿Hacia el Fin de la Violencia sin Fin? *Revista Ideele*, n°59 - 60, p. 116-118. Instituto de Defensa Legal. Lima, Perú.

\_\_\_\_\_ (1994). "Los Asháninka, Territorio, Autodefensa y Desarrollo". *Revista Ideele*, n°69, p. 13-15. Instituto de Defensa Legal. Lima, Perú.

BEYSEN, Peter M.I.B (2008). *Kitarentse: Pessoa, arte e estilo de vida Ashaninka do Oeste Amazônico*. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia. Universidade Federal do Rio de Janeiro.

BODLEY, John (1973). "Deferred Exchange among the Campa Indians". In: *Anthropos*. Freiburg. v.68, n.3/4, p. 589-596.

\_\_\_\_\_ (1981). Supervivencia tribal en la Amazonía: el caso Campa. In: *Amazonía Indígena*. Año 1, n°. 3. BOLETIN DE ANALISIS, COPAL - SOLIDARIDAD CON LOS GRUPOS NATIVOS.

CASANTO, Enrique (2003). SANKENARENTSI OPOÑAANKA KINKITSARENTSI ESCRITURA Y CUENTO. Seminario de Historia Rural Andina. U.N.M.S.M.

\_\_\_\_\_ (2008). Plantas medicinales para pescar en la selva amazónica. Seminario de Historia Rural Andina. U.N.M.S.M.

\_\_\_\_\_ ; Macera (2009). *El Poder Libre Asháninka*. Juan Santos Atahualpa y su hijo Josecito. Fondo Editorial USMP.

CARE, Central Ashaninka del Rio Ene (2011). CUADERNOS CARE 02. Asháninkas en la Reserva Comunal, Ashaninka y el Parque Nacional Otishi. Programa CARE-RFUK, Lima.

\_\_\_\_\_ (2011) *Kametsa Asaike*: El vivir bien de los Asháninka del Río Ene. Agenda Política de la CARE. Lima, Perú.

CARTILLA INFORMATIVA (2011). El Acuerdo Energético Perú - Brasil Los casos Inambari y Pakitzapango. *Derecho Ambiente y Recursos Naturales* (DAR), *Asociación Servicios Educativos Rurales* (SER) e *Central Asháninka del Rio Ene* (CARE).

CAYÓN, L., & Chacon, T. (2008). Conocimiento, historia y lugares sagrados. La formación del sistema regional del alto río Negro desde una visión interdisciplinar. *Anuário Antropológico*, 39 (2), p.201-233.

CHIRIF, Alberto et al (1991). El indígena y su territorio son uno solo. Estrategias para la defensa de los pueblos y territorios indígenas en la Cuenca amazónica. Oxfam América.

\_\_\_\_\_; GARCÍA, Pedro (2007). Marcando Territorio Progresos y limitaciones de la titulación de territorios indígenas en la Amazonía. Copenhague: IWGIA. Lima: Tarea Asociación Gráfica Educativa.

\_\_\_\_\_; MORA, Carlos (1976). ATLAS COMUNIDADES NATIVAS (SINAMOS).

\_\_\_\_\_; CORNEJO, Manuel (ed.). (2009). Imaginario e imágenes de la época del caucho: Los sucesos del Putumayo. CAAAP, IWGIA, PUCP.

CHASE SMITH, Richard (1992). A Tapestry Woven from The Vicissitudes Of History, Place and Daily Life. Envisioning the Challenges for Indigenous Peoples of Latin America in the New Millenium. Ford Fundation, Oxfam America. Lima, Peru.

\_\_\_\_\_ (2004). WHERE OUR ANCESTORS ONCE TREAD: Amuesha territoriality and sacred landscape in the andean amazon of central peru. Trabajo presentado no Colloque international de l'Université Paris III Sorbonne Nouvelle.

\_\_\_\_\_ (2006). Por donde caminaban nuestros ancestros: mapeando el paisaje sagrado del pueblo Yanasha. In: Margarita Benavides (ed.). Atlas de Comunidades Nativas de Selva Central. Instituto del Bien Común IBC. p. 23-25, Lima.

\_\_\_\_\_ et al. (2003). MAPPING THE PAST AND THE FUTURE: GEOMATICS AND INDIGENOUS TERRITORIES IN THE

PERUVIAN AMAZON. In: HUMAN ORGANIZATION. Instituto del Bien Común (IBC). Lima, Peru

COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN (2003). Los Pueblos Indígenas y el Caso de Los Asháninka. Tomo V: Historias representativas de la violencia, p. 241-277, Lima. Disponível em: <https://www.cverdad.org.pe/ifinal/index.php>. Acessado em: 10 de set. 2018.

COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN (2003). La violencia sexual contra la mujer. Tomo VI: Los crímenes y violaciones de los derechos humanos, p. 263- 384. Lima, Perú. Disponível em: <https://www.cverdad.org.pe/ifinal/index.php>. Acessado em: 08 de out. 2018.

CRUZADO Melendez, Giselle (2007). Uso tradicional de “Potsotaroki” (*Trichilia pallida*) e a confecção de artesanato em uma Comunidade Indígena Asháninka, nas Áreas Protegidas de Vilcabamba, Peru. Dissertação (Mestrado em Recursos Florestais). USP Escola Superior de Agricultura “Luiz de Queiroz”, Piracicaba.

DE CASTRO, Márcia (2016). Território e Mobilidade Mura no Baixo Rio Madeira (AM). *Habitus*, v.14, n°2, p. 263- 275.

DEGREGORI, Carlos (2014). El Surgimiento de Sendero Luminoso. Ideología y Política, 40. Instituto de Estudios Peruanos.

DE SILVA Pinhata, Valdete (WEWITO). (2013). Registro Artístico de musicalidades do ritual do Piyaretsi do povo Ashênika do Rio Amônia. Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Formação Docente para indígenas da Universidade Federal do Acre.

DOMINGUES, Benedito (2004). Fishing territoriality and diversity between the ethnic populations Ashaninka and Kaxinawá, Breu river, Brazil /Peru. *ACTA AMAZONICA* Vol.34 [1].

ELICK, John William (1969). An Ethnography of the Pichis Valley Campa of Eastern Peru. Ph.D Dissertation, University of California, Los Angeles: Microfilms.

ERIKSON, Clark (2009). Agency, Causeways, Canals, and the Landscapes of Everyday Life in the Bolivian Amazon. In: James Snead, Clark Erickson and Andrew Darling (Ed.). *LANDSCAPES OF MOVEMENT* Trails, Paths, and Roads in Anthropological Perspective. University of Pennsylvania Museum of Archeology and Anthropology.

ESPINOSA DE RIVERO, Oscar (1993). Selva Central: Partida Inconclusa. In: Hoy: ¿Hacia el Fin de la Violencia sin Fin? Revista Ideele, nº59- 60, p. 116-118. Instituto de Defensa Legal. Lima, Perú.

\_\_\_\_\_ e Rodríguez Marisol (1997). MULTIPLES RETORNOS A UNA MISMA TIERRA La situación del pueblo Asháninka de los ríos Tambo y Ene - Selva Central -. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica. Lima, Perú.

\_\_\_\_\_ (1993). Los Asháninka: Guerreros en una Historia de violencia. América Indígena, 53 (4), p. 45-60.

\_\_\_\_\_ (2012). La violencia y la historia asháninka: De Juan Santos Atahualpa a Sendero Luminoso. In: El aliento de la memoria: Antropología e historia en la Amazonía Andina. F. Correa Rubio, J.-P. Chaumeil & R. Pineda Camacho (ed.), p. 284-301. Bogotá: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), Universidad Nacional de Colombia.

\_\_\_\_\_ (2016). Los Asháninka y la violencia de las correrías durante y después de la época del caucho. Bulletin de L'Institut Français d'Études Andines, 45 (1). Disponível em: <https://journals.openedition.org/bifea/7891#quotation> . Acessado em: 20 de out. 2018

Expediente Técnico de Categorización de la Zona Reservada Apurímac. Reserva Comunal Ashaninka (2002). Ministerio de Agricultura, Instituto Nacional de Recursos Naturales, Dirección General de Áreas Naturales Protegidas.

FELD, Steven (1990 [1982]). Som e Sentimento: pássaros, lamentos, poética e canção na expressão Kaluli. [Tradução de *Sound and Sentiment: birds, weeping, poetics, and song in Kaluli expression*. 2ª. ed. Filadélfia: Editora da Universidade da Pennsylvania. Tradução de Guilherme Werlang ].

\_\_\_\_\_ (2017). On Post-Ethnomusicology Alternatives: Acoustemology. In: Perspectives on A 21st Century Comparative Musicology: Ethnomusicology or Transcultural Musicology? Francesco Giannattasio & Giovanni Giuriati (ed.). Intersezioni Musicali BOOK IM05, Udine.

FERNÁNDEZ, Eduardo e Brown Michael (2001). Guerra de Sombras. LA LUCHA POR LA UTOPIA EN LA AMAZONIA PERUANA. CAAAP, CAEA- CONICET.

\_\_\_\_\_ (2012). LA ORGANIZACIÓN POLÍTICA DE LOS ASHÁNINKA Amazonía del Perú. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Pontificia Universidad Católica del Perú.

\_\_\_\_\_ (1986). Para que nuestra historia no se pierda. Testimonios de los ashaninka y nomatsiguenga sobre la colonización. Lima: Centro de Investigación y Promoción Amazónica (CIPA).

FERGUSON, TJ e COLWELL- CHANTHAPHONH, Chip (2006). History is in the land. The University of Arizona Press.

GAGNON, Mariano (2000). Guerreros en el Paraíso. Primera Edición. Lima: JAIME CAMPODONICO.

GOW, Peter (1995). Land, People and Paper in Western Amazonia. In: HIRSCH, E; O'Hanlon, M. (ed.) The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space. Oxford, Clarendon Press.

\_\_\_\_\_ (1991). OF MIXED BLOOD Kinship and History in Peruvian Amazonian. Oxford: Clarendon Press.

GUDYNAS, Eduardo e Acosta, Alberto (2011). La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa. In: Utopía y Praxis Latinoamericana, año 16, n°53, p.71-83.

HECKENBERGER, Michael (2002). Rethinking the Arawakan Diaspora: hierarchy, regionality, and the Amazonian formative. In: Jonathan Hill & Fernando Santos-Granero (eds.), Comparative Arawakan histories: Rethinking language family and culture area in Amazonia. University of Illinois Press, p. 99-122.

\_\_\_\_\_ (2005). The Ecology of Power. Culture, place and personhood in the Southern Amazon A.D 1000-2000. New York: Routledge.

HEISE, M. et al. (2000). DICCIONARIO ESCOLAR ASHANINKA/ASHENINKA. CAAAP, I.L.V.

HILL, J. e SANTOS-GRANERO, F. (2002). Comparative Arawakan Histories, Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia. Urbana: University of Illinois Press.

\_\_\_\_\_ (2014). MUSICALIZANDO O OUTRO: ETNOMUSICOLOGIA NA ERA DA GLOBALIZACÃO. In: ARTE E SOCIABILIDADE EM PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA. Deise Montardo e María E.Domínguez (Org.). Editora UFSC, Florianópolis.

\_\_\_\_\_ (1993). *Keepers of the sacred chants: the poetics of ritual power in an Amazonian society*, p.1-96.

HVALKOF Soren (2003). Sueños Amazónicos...Un Programa De Salud Indígena En La Selva Peruana. Fundación Karen Elise Jensen y NORDECO. Copenhague, Dinamarca.

HUGH- JONES, S. (2012). Escrever na pedra, escrever no papel. In: Rotas de Criação e Transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do rio Negro. Geraldo Andrello (org.). Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), Instituto Socioambiental (ISA). São Paulo.

HYMES, Dell (1974). “Social Anthropology, Sociolinguistics and the Ethnography of speaking” In: Foundations in Sociolinguistics: An Ethnographic Approach, Philadelphia, University of Pennsylvania.

INGOLD, T. (2015). *Estar vivo: Ensaio sobre movimento, conhecimento e descrição*. São Paulo: Vozes.

INSTITUTO DEL BIEN COMÚN (2003). Colección DVD “Por donde andaban nuestros ancestros. Mapeando el espacio histórico- cultural del Pueblo Yanasha”. Lima, Peru.

INSTITUTO DEL BIEN COMÚN (2005). IKANTA ISHIMAJEITA ASHANINKA LOS ASHÁNINKA Y LA PESCA. Lima, Peru.

JACINTO SANTOS, Pablo (2009). “Estudio del Sistema de denominación antroponímica de la cultura asháninka”. Tesis para optar el grado de Licenciado en lingüística. UNMSM. Lima.

\_\_\_\_\_ (2010). *El autoreconocimiento de la identidad: ashaninka vs ashéninka*. Revista Lengua y Sociedad n°10-1, p.67-78.Lima

Killick, Evan (2005). *Living Apart: Separation and Sociality amongst the Ashéninka of Peruvian Amazonia*. PhD Thesis, London School of Economics.

LACERDA, Izomar (2014). Guerrear e soprar: Notas preliminares para uma etnografia das musicalidades ashanika do Alto Juruá. In: ARTE E SOCIABILIDADE EM PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA. Deise Montardo e María E.Domínguez (Org.). Editora UFSC, Florianópolis.

LA SERNA SALCEDO, Juan Carlos (2007) “Misiones, modernidad y civilización de los “salvajes”, Reconstrucción histórica del proyecto

misionero adventista entre los asháninka de la selva central peruana (1920-48)”. Tesis para optar el título de licenciado en historia. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

LANGDON, Jean (1999). A fixação da narrativa do mito para a poética. *Horizontes Antropológicos*, ano 5, n°12, p. 13-36.

\_\_\_\_\_ (2006). Performance e sua Diversidade como paradigma Analítico- A Contribuição da Abordagem de Bauman e Briggs. *Ilha*, Vol.8, 1, 2.

LAOS, Eusebio (2000). ASHANINKA. In: Gredna *et al* (Ed.). *El Ojo Verde: cosmovisiones amazónicas*. Programa de Formación de Maestros Bilingües. AIDSESP: Fundación Telefónica. Lima, Peru.

LENAERTS, Marc (2004). ANTHROPOLOGIE DES INDIENS ASHÉNINKA D’AMAZONIE Nos soeurs Manioc et l’étranger Jaguar. *Recherches Amériques latines*. L’Harmattan, Paris.

LYON, Patricia (1967). *Singing as social interaction among the Wachipaeri of Eastern Peru*. University Microfilms Inc., Ann arbor, Michigan.

MACHADO, Juliana Salles (2012). *Mulheres e plantas*. Capítulo 3. Tese: Lugares de gente: mulheres, plantas e redes de troca no delta amazônico, PPGAS, Museu Nacional, UFRJ.

MATEOS, B.Sara (1992). JUAN SANTOS ATAHUALPA Un Movimiento Milenarista en la Selva. *Amazonía Peruana*, Tomo XI, n°22, p. 47-60.

MENDES, Margarete (1991). *Etnografia preliminar dos Ashaninka da Amazônia Brasileira*. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Universidade Estadual de Campinas.

MENDES Cruz, Lia (2012). *Territórios indígenas e desenvolvimento na Amazônia Central peruana: um olhar sobre a organização política dos Ashaninka do Rio Ene*. Dissertação (Mestrado em Estudos Comparados sobre as Américas), Universidade de Brasília.

MERRIAM, Alan P. (1960) “Ethnomusicology: Discussion and Definition of the Field”, *Ethnomusicology* 4(3): 107-114.

MIHAS, Elena (2014). *Upper Perené Arawak Narratives of History, Landscape, & Ritual*. University of Nebraska Press. Lincoln and London.

- MINISTERIO DE JUSTICIA Y DERECHOS HUMANOS (2013). TODOS LOS NOMBRES. Memoria Institucional del Consejo de Reparaciones 2006- 2013. Lima, Perú.
- MORI, B. Brabec de & A. Seeger. (2013). “Considering Music, Humans and Non-Humans”. *Ethnomusicological Forum* Vol. 22, nº. 3, 267–268.
- MOTA, Thiago (2016). Paisagens em transe uma etnografia sobre poética e cosmopolítica dos lugares habitados pelos Pataxó no Monte Pascoal. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade Federal de Santa Catarina.
- MUÑOZ, et al. (2012). DICCIONARIO Castellano –Asháninka. Arteidea Grupo Editorial.
- NARBY, Jeremy (1989). Visions of land: The Ashaninka and resource development in the Pichis Valley in the Peruvian Central Jungle. Stanford University. Tese (Doutorado em Filosofia) - University of Stanford.
- ORDOÑEZ, Luis (1985). EL VALLE DEL RIO ENE. Primera Edición. Amaru Editores S.A.
- ORTIZ, Dionisio (1975 -1976). Las Montañas del Apurimac, Mantaro y Ene. Tomo I e II. Lima: Editorial San Antonio.
- PARQUE NACIONAL OTISHI (2015). Saberes Originarios Amazónicos de la Comunidad Nativa de San Antonio de Cheni. Recolecta de caracoles. Satipo, Peru.
- PIMENTA, José (2014). “Alteridade contextualizada”: variações asháninkas dobre o branco. Anuário Antropológico [Online], I/ 2015, posto online no dia 01 junho 2018, consultado no dia 08 de novembro 2018. URL: <https://journals.openedition.org/aa/1558>
- \_\_\_\_\_ (2011). “Parentes diferentes”: etnicidade e nacionalidade entre os Ashaninka na fronteira Brasil-Peru, UnB.
- \_\_\_\_\_ (2010). Etnicidade e nacionalidade entre os Ashaninka do Alto Juruá- Fronteira Brasil/ Peru. Trabalho apresentado na 27ª Reunião Brasileira de Antropologia. Belém, Pará.
- \_\_\_\_\_ (2007). Superando a dominação: o processo de territorialização entre os Ashaninka do rio Amônia (Acre-Brasil). VII RAM – UFRGS, Porto Alegre – GT 08: Violência Estatal, Indigenismo e Povos Indígenas.

\_\_\_\_\_ (2004). *Desenvolvimento Sustentável e Povos Indígenas: os paradoxos de um exemplo amazônico*. In: Anuário Antropológico 2002/2003. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro.

PISSOLATO & MENDES (2016). Saber sobre pássaros, saber com pássaros: Introdução a um estudo sobre formas de interação e modos de conhecimento na experiência de pessoas Guarani. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais - UFJF v. 11 n. 2 jul/dez.

RENARD-CASSEVITZ, France-Marie (1992). “Historia Kampa, Memoria Ashaninka”. In Manuela Carneiro da Cunha (Ed.) *Historia dos Índios no Brasil*. São Paulo. Fundação de Amparo a Pesquisa do Estado de São Paulo.

REGAN, Jaime (2003). Míronti y los guerreros embarazados: Relaciones de género en dos ritos Asháninka. *Amazonía Peruana* 14, n° 28-29, p. 73-85.

RIVAS, Roxani (2004). El gran pescador Técnicas de pesca entre los cocama- cocamillas de la Amazonia peruana. Colección Etnográfica 2, Fondo Editorial de la PUCP, Lima.

ROJAS ZOLEZZI, Enrique (2006). Representaciones del devenir de la persona entre los ashaninka del Oriente peruano. *Journal de la société des américanistes*. Tome 92, n° 1 et 2.

ROMANÍ Miranda, Maggie. (2004). *La toponimia en el Gran Pajonal con especial atención a los topónimos de filiación asháninka*. Tesis para optar el grado de Licenciada en lingüística. UNMSM. Lima.

SANTOS-GRANERO, Fernando (2007). Time Is Disease, Suffering, and Oblivion Yaneshas: Historicity and Struggle against Temporality. In: Carlos Fausto & Michael Heckenberger (eds.). *Time and Memory in Indigenous Amazonia: Anthropological Perspectives*.

\_\_\_\_\_ (2006). Paisajes Sagrados arahuacos: Nociones indígenas del Territorio en tiempos de cambio y modernidad. In: *Revista Andina* 42 (1). Cusco: CBC.

\_\_\_\_\_ (2004). Escribiendo la historia en el paisaje: espacio, mitología y ritual entre la gente Yaneshas. In: Surrallés, Alexandre e Hierro, Pedro García (eds.) *Tierra Adentro Territorio Indígena y Percepción del Entorno* Copenhagen, IWGIA, p.187-217.

SANTOS-GRANERO, Fernando & Frederica Barclay (1995). Órdenes y desordenes en la selva central. Historia y economía de un espacio regional.

\_\_\_\_\_ (2005). Guía Etnográfica de la Alta Amazonía. Volumen 5, Campas Ribereños Ashéninka. IFEA; Smithsonian Tropical Research Institute.

SARMIENTO, JUAN (2011). KAMETSA ASAÍKI: the pursuit of the 'good life' in an ashaninka village (Peruvian Amazonia). Escócia, University of St. Andrews. Tese (Doutorado em Antropologia Social e Estudos Ameríndios), University of St. Andrews. Disponível em: <https://research-repository.st-andrews.ac.uk/handle/10023/2114>

SERNA SALCEDO, J. (2007). Misiones, Modernidad y Civilización de los "Salvajes". Reconstrucción Histórica del Proyecto Misionero Adventista entre los Asháninka de la Selva Central Peruana (1920-48). Tese (Licenciatura en Historia). Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

SEEGER, Anthony (1987). *Por que Cantam os Suyá: Uma Antropologia Musical de um Povo Amazônico*. Urbana e Chicago: University of Illinois Press. Tradução de Guilherme Werlang.

\_\_\_\_\_ (2015). Por que cantam os Kisedje uma antropologia musical de un povo amazonico. Cosac Naify.

SHERZER, Joel (1987). A discourse-centered Approach to Language and Culture.

SMITH, Richard (1992). A Tapestry Woven From The Vicissitudes Of History, Place and Daily Life. Envisioning the Challenges for Indigenous Peoples of Latin America in the New Millenium. Ford Foundation, Oxfam America. Lima, Peru.

\_\_\_\_\_ (1995). EL DON QUE HIERE: RECIPROCIDAD Y GESTIÓN DE PROYECTOS EN LA AMAZONÍA INDÍGENA. Tradução da palestra apresentada na conferência *Forest Ecosystems in the Americas: Community-based Management and Sustainability*. University of Wisconsin, Madison.

SOLÍS, Gustavo (1997). La gente pasa, los nombres quedan... Introducción a la toponimia. Editorial Lengua y Sociedad, Lima.

SORIA, María (2007). Colonización Amazónica 1884-1900.Seminario de Historia Rural Andina. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

\_\_\_\_\_ ; Casanto (2002). ARTE Y CULTURA DEL MONTE. Seminario de Historia Rural Andina. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

SURRALLÉS, Alexandre (2009). Entre el derecho y realidad: antropología y territorios indígenas amazónicos em um futuro próximo. Bulletin de L'Institut Français d'Études Andines, vol.38, nº.1, p. 29-45. Institut Français d'Études Andines. Lima, Perú.

TORERO, Alfredo (2007). El Quechua y la Historia Social Andina. Fondo Editorial del Pedagógico San Marcos

UZENDOSKI, M. e Calapucha. (2012). Ecology of the Spoken Word: Amazonian Storytelling and the Shamanism among the Napo Runa. Champaign, IL, USA: University of Illinois Press.

VARESE, Stefano (2006 [1968]). La sal de los cerros: *Resistencia y utopía en la Amazonía Peruana*. Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú (Cuarta edición).

VEBER, Hanne (2009). Historias para Nuestro Futuro / Yotantsi Ashi Otsipaniki: Narraciones autobiográficas de líderes Asháninkas y Ashéninkas. Copenhague: IWGIA; Lima: Tarea Asociación Gráfica Educativa.

VIANA, P.A.R (2013). OS HIPER- GUERREIROS Guerra, Comércio e Predação entre os Ashaninka. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade Federal Fluminense.

\_\_\_\_\_ (2017). O Mundo em transformação: Cosmopolítica e desenvolvimento entre os Asháninka do Rio Ene, Selva Central do Peru. Revista Ñanduty, p. 80-102.

VIEIRA, Karenina (2010). Construindo lugares, transformando pessoas. A dialética do espaço entre os Ye'Kuana. In: Trajano, Wilson (org.). Lugares, Pessoas e Grupos: as lógicas do pertencimento em perspectiva internacional. Brasília: Athalaia.

VILLASANTE, Mariella (2016). VIOLENCE POLITIQUE AU PEROU 1980 - 2000 SENTIER LUMINEUX CONTRE L'ETAT ET LA SOCIETE. ESSAI D'ANTHROPOLOGIE POLITIQUE DE LA VIOLENCE. L' Harmattan, Paris.

\_\_\_\_\_ (2014). LA VIOLENCIA SENDERISTA ENTRE LOS ASHANINKA DE LA SELVA CENTRAL. Datos intermediarios de una

investigación de antropología política sobre la guerra interna en el Perú (1980 - 2000). Documento de trabajo -IDEHPUCP. Lima, Perú.

\_\_\_\_\_ (2016). La Comisión de la verdad y la Reconciliación del Perú en el contexto latino-americano y la situación humanitaria en Mauritania. Ponencia en la Mesa Redonda sobre Justicia de transición, ONU. Ginebra.

VILLAPOLO, Leslie e Norma Vásquez (1999). Entre el juego y la guerra. CAAAP.

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

ZOLEZZI, Enrique (2006). Representaciones del devenir de la persona entre los ashaninka del Oriente peruano. Journal de la société des americanistes. Tome 92, n°1 et 2.

## Anexos

### Anexo 1: Narrativa sobre os *Kityonkari*

#### [Primeira parte]

Peerani ora peerani ikonteantak ainiro ari kityonkari. Peerani sanori chiora teme jibatachiri yora teme Cristobal irijibatanchiri peerani irita timachiri, jeri yora Pepe. Pepe iritake peeranijibatachirini peerani sabikachiniri peerani Cutivireni  
antes cuando vinieron los tucos, antiguamente había un presidente chamado Cristóbal, él era que vivía em Cutivireni, junto con Pepe vivían antes en Cutivireni

impoiniji ikamake Pepe iri ñakeriri kityonkari te teme ikamake. Meeka okame ipokantanakari kityonkari nokemitaka peerani  
después falleció Pepe él no conocía a los tucos. Los vio a los tucos luego falleció. Sobre a presencia de los tucos ya había escuchado antes

koaketake kityonkari iroanake jatakie [...] Iritake teme patiri oisabikajeibetakena mekiame kemperite anaitero tonkamentotsi otimantakeri yoantetakariri  
están viniendo los tucos van a matarnos. El padre me ha agrupado con todos como no teníamos arma (escopeta) por eso ha muerto mucha gente

irisabike padre peerani ijati ora anta irimaki ipiapiatani peerani te irineri kityonkari patiri arime  
el padre se fue a Lima todos los meses viajaba. Antes no conocía el padre a los tucos

irineakerime yuakerime kityonkari mekiame irinti yakeri professor yora Marioyakeri yuakeri  
el padre mataria a los tucos. Mataron al profesor Mariano

ikarati professor yuanake tres. Meeka otimantakari orakampa ojitari imintsaroajeitapakena te  
tres profesores. Después dio la guerra

kemperi te aneaitero tonkamentotsi otimantakari uantetanakariri  
com no había armamentos por eso le mato al profesor Mariano

Mario peerami ontimakemi tonkamentotsi eiro yueterime Marioaritake inkamakeme choori intonketabakerime otimantakari noshiajeitanaka peerani nojateke anta kanojaki noshonkanakaro anta Tsiapoki ora kampa ojitari Chibokiroato maaroni nokaratanakeri orakampa ojitari pateri Mariano

Si Mario hubiese tenido una escopeta, no lo habrían matado. Se habría defendido, también habrían muerto los tucos. Por eso antes yo me he escapado. Empezamos a escaparnos. Tiempo hemos estado en las alturas, nos hemos dado la vuelta en Tsiapo, como también en Tsibokiroato, nos hemos ido todos con el padre Mariano.

ijokakotakai anta Shankireniki ikenakotapake paatoki ikajemakantapakena meeka nojatanake nonea patiri. Patiri meeka ikantanake patiri Mariano kuaketake kityonkari ari iroake jakiariro ari de un momento a otro llegó a Shankireni con un helicóptero el padre. Me hizo llamar, luego me fui. Ahí lo he visto. El padre Mariano nos ha dicho: “están viniendo los tucos, nos van a matar”. Le contesté: “si tienes razón”.

iroakename ari ijajeibetaka kityonkari yotake patiti ikemisanteri tasorenchi ikantajeita manakenamaaroni kitaiteri tsame ashianake noshiajetanakero anta noshonkanaka Tsibokiroato maaroni me hubieran matado los tuco en vista que me fueron a buscar, pero el padre estaba escuchando la palabra de Dios. Nos hemos reunido en la mañana. (El padre dijo) “vamos a escaparnos”. Hemos corrido todos juntos, nos dimos la vuelta por Tsibokiroato

nokarajeitanakeri maaroni nonajeitanaki yokame shonkanaitsari matiashi peerani jerime yoka Juan profesor maaroni iririni nonajeitake maaroni yoimishiakenate te anero naro tonkamentotsi irinti kamake iro nokantakempiri iro nokantakerime.

como familia en compañía de todos lo que nos dimos la vuelta. Pero ya existían familias que antiguamente se han dado la vuelta como Matías y Juan. Los profesores todos juntos con sus padres nos han hecho escapar porque no teníamos escopeta, ellos si tenían. Murió, eso te digo. Es todo.

### [Segunda parte]

Ari te Kemperi yora soraro iritabeapakeriri oimishiapakeriri ipokantana kari soraro

Por ejemplo cuando llegaron los soldado, ellos los aniquilaron, los ha hecho escapar, por eso llegaron los soldados.

okame yantajeita pajanari iri yora Cesari ipokaiti Bustamante inijajajri soraro yamanakeneri bandera. Meekakiame inijajeri soraro meekiamе ikajemaakeri ikanteri kate ikaje maakeri meeka

nos han cogido a todos. El señor Cesar Bustamante vino y se presentó a los soldados. Le enseñó la bandera. Luego le enseñó a los soldados, luego nos llamó “vengan todos.”

ikenketsatakakeri ikanti jaokame pikarajeitiri pishaninka. Ainiro meeka ikantiri

conversaron, le dijeron: “ dónde están tus demás paisanos”. Respondiendole: “Allá están.”

pinkajemajeri impokajeitanaje maaroni pisokijajeitaji pisabikashitaka anta inchatoshiki

llámalos que vengan todos, no tengan miedo. Todos que salgan por gusto están viviendo en el monte.

nosabikashtakate anta takachi noyari kaniri. Nojatakia ijatajati Marcus iri kantajatanari sokijake yora

nos asentamos lejos, allá no hay yuca para comer. Me fui y Marco también se fue, él me dijo que ya salió.

Cesari yajiri soraro ikantiri pinkantajeitajeri maaroni irotame soraro ijatake ipatroya ataka

Cesar le cogieron los soldados. Le dijeron: “ le dices a todos tus compañeros que los soldados van a ir a patrullar.”

yomishiakeri iriori ishianirota katekiame iro nokantakeri.

(los soldados) le han hecho escapar a ellos, se vieron obligados a escapar. Ahora vengan todos, los tucos ya no están.

## Anexo 2: Narrativas acerca de *Abireri*

### Primeira versão: a criação da terra e as façanhas de *Abireri*

**Lugar:** Saboroshari

**Interlocutor:** Omar

oka obechikantari onabeitanake oshabiji meeka ora okantashita (iiro)  
oneji

antes cuando se ha creado tierra (bajo) el cielo, la tierra era otro mundo  
(eso es) más cerca

meeka oshabiji peerani otamoreanake okametsatini pampa meronta oni  
tsoompoina.

antes cuando han volteado la tierra era bonito se ve plano adentro

iro ontari pitsokainchari okamayetapa ora tonkari tonkari iiro  
es aquello que ha volteado, se murieron en la altura

yamashitakari konkari pioteri konkarinti yoorra chikonti, ipokapaji  
iroosano

Por gusto lo has traído al pajarito sabes como se llama el pajarito, el pájaro  
se llama carpintero, ha venido de verdad

ajate ayee kaniri antonkayetapainte jaame ijati iriori itonkayetapainti  
vamos a traer yuca en la altura cuando el pajarito se fue [hace curva subida  
subida]

meekakiame kometsatabeitari oshonkabetanaka (shonkaki) kametsapa  
ojati

ahora si está bien, se había dado la vuelta y se fue bien

shipetaite anto okenaketake amara yoorra Abireri ashitarori amara

há puesto su trampa (naza) en donde estaba la inundacion, el dios Abireri  
es el dueño de la inundacion

impokapake ari ontsonkanake amorekapake kempe nija (*sha ra ra ra*)  
irota ojate

cuando viene Abireri, nos va terminar, vamos a encender, como el agua (sonido del río) va se va ir

anchikapake anchikapake ontsokake oamakaē oamakaē (*biriri*) oanake oanake tsonka meeka ashonkatakari  
nos va prender fuego, nos va terminar matándonos (sonido) por eso ahora hemos volteado

yoishonkakero otishini oka irosate meekakiame tekachi ontari  
le han hecho voltear al cerro, está bien, ahora no existe lo que ha quemado allá

oshabiji onabeitani kemperime oparintsai inkite ashirori ikantiri  
abajo existía, como por ejemplo, una caída del cielo, es de él, así decía

tsaronketotsa aririnka (*petik*) oabirotsa otsorompanaka bintona bintona  
la sogá delgada suave (sonido)cuando lo cortamos sus trenzas mientras no estén juntas se va despegar caída caída

chiora inkitetsa noneiro narori kemperi ojokayetanakeri peerani inkitetsa  
hay sogá llamada sogá del cielo, yo lo conozco, por ejemplo, lo que botaron antes la sogá del cielo

bintona bintona kempe ishikarera antoa arika meekakiame anta  
caída caída parece allá hoy en día

oshirinkatsatanaka kempeji iro kantaincha orateri choora ipijiyetari  
cuando han ido al cielo cerca como ese hay nombre

Abireri kiri aka amoreki amareiteriki ari ikiashiyetakeriri janika sametitearine ja  
pijuayo Abireri arde donde está chorreando agua cavar un hueco que van ser compadre

ikishobetakero arankime aneirome nompajeri shameti  
le han hecho como un clavo se ve como espina clavar compadre

ja pimpajena pisatayena (*tak tak tak*) meeka pisatakenarinka kapichaji  
ya clavale contestó abireri “clávame” (sonido) ahora si me clavas un poco

pishonkanake ari pinkatiapake ijobenitapake ishonkanaka jaa irakake kiri

voy dar vuelta y voy parar cuando estaba joven Abireri dar vuelta cuando ya está maduro el pijuayo

irotake ashitariri parenti, sanko aisati meeka otsonkanaka jatake iyanere ese es dueño de plátano, caña, cuando han terminado se fue yucal

shinkishi shinkisanori pineiri shinki tsantsari yokaki sonkoki te irayeriji maizal, maíz verdadero le conoce más largo por ejemplo ese maíz no le ha cogido

yuenakaita ichacrate icharate meeka osamanakeri irichiro jaoka pibianakero pichiro ora shimpone  
teniendo chakra su chakra de *Abireri* un día le molestó su hermana a Abireri hermano porque ha convertido tu hermana

pibeanakero ora yurini pibeanakero ora eoni pibeanakero [...] también has convertido como gallito de las rocas has convertido hembra de yorini convertido ...

paitarinka itimayetachiri obirape oshintope irotake ikisantanakari lo que hay en el monte su cria sus hijas por eso ha molestado (decía *Abireri*)

nojateta amaraki nonkeakotapero te ikemisanteri iraniri ani jenchite voy ir donde chorrea agua voy entrar no le ha hecho caso su cuñado ya

ampankeri pimpankabakanakia itasonkanakeri meeka pimpankabakanakia  
“golpea” — decía *Abireri* — cuando viva vas a matar (sopló *Abireri*) ahora vas golpear

abinti teri ari onkantea pinkentabakanakia pinkisaita tiempa tsame antsekeri  
tú vas a seguir una persona con flecha un día siempre vas a molestar vamos a dar machetazo

pinkanteani tsame ankentero pinkentabakia teampani antachini meeka ikanti  
siempre va seguir vamos flechar vas a flechar hombre siempre sigue decía

jaoka nonkantempiri te imajeretake ini (*kija kija*) jatake ini abireri teme titirori amara

donde voy hacer *Abireri* estaba en silencio, no decía nada (sonido de cavar hueco) se fue (*Abireri*) es el dueño de amara

antame okame kari otiriantabeta kiso kiso yajirikero (*titak*) meeka

allá no es ya no vemos fenómenos porque es fuerte está al tanto (sonido) ahora

ipokake aribe ikanti meeka nosatonkempi ani ja iro nokoiri pisatakena

ya viene dice (su cuñado) “te voy a clavar cuñado”, *Abireri* responde “ya, eso quiero.Clávame.”

ja jenchike yoakota

ya (le han hecho así como crucificaron a Jesús)

ikatiaka tsoompoina jatake ikirishibitakeri okantaka tsantsa ontatimayetacheri

paró (*Abireri*) se fue adentro donde que va a clavar donde hay clavo largo

yaitari (tak tak tak) konteki batik aisati imajeretaki te inkamanete abireri

clavó (sonido) le salió le ha puesto como una cruz también, *Abireri* no ha muerto

yoakotaka iro ishonkanaka peanaka kiri pake irishi meeka ikantanaka ikantanaka

*Abireri* sentía ya le han dado vuelta se convertía como pijuayo se ve en su pierna decía (*Abireri*) gritaba

(*jii*) ikanti ijatake kityakabiniji ikaratake pompiokiji kiteishipiki

Decía: “*jiii*” se fue, se ve como viejito — canoso — se ve más pequeño se ve pelo parecido cana amarillo

yoaka jenoki arari ijobinitapaini maaroni ora peerani okantari kiri oshonkari

se ha ido arriba cuando era joven (*Abireri*) era todo pijuayo *Abireri* tenía pijuayo

aka aisati ari ikantanake ari pisatinkakena aní meka otimanake iriraja kaniri decía (*Abireri*) “si me clavas cuñado” ahora hay sangre sangre de yuca

shirik baja tiabarenchi kirakota parenti, sanko, onkirapitanake eiro ari aye atashe

han comido (sonido de sacar yuca) yuca roja sancochada, también plátano se ve como sangre, la caña se ve como sangre —no morimos de hambre—

oporeabeta irota iriraja iriori kaniri irota ashitarori abirori yukakia peerani bechikanakerori sabikachiri ikantiri

yuca es su sangre de Abireri abireri es el dueño él era lo que convertía

sanko ibankeri kaniri ibankeri chonkori ibankire kemi ibankire

han sembrado caña, han sembrado yuca, han sembrado chonkorina, han sembrado kemito

maaroni kachini irota irashi iriore irira maaroni kapichajei ankantakeri ari aye atashe

todo eso es sangre , todos decíamos nos morimos de hambre

meeka yonta satakeriri iraniri shiakairi shiaka kempe yaretanaja shabiniji por clavar a Abireri su cuñado se escapó , ha llegado tarde

yaitabetaba pearenchi jiri kiraja anamposetaka iro entitake irira jatanake yaitaro pinkotero kiri

sirvió masato — mira ,por ejemplo, eso es sangre— han cocinado pijuayo

jenchipai poisakotero oisakotakero (sak sak)

han atisado rápido

meeka ora opasatanake moiyanake posakitanake kiri meeka kantanaja ora cuando han cocinado hirvió, cocinó el pijuayo , se ve claro

pearenchi kitejatanaji koricha jatanaji (ari meeka kaniri) yaita kaniri kotare

se ve *masato* bien limpio camote ya yuca han comido partiendo

yoaka isomaitabake yaita pearenchi naro naro abetakena notase ika nopoñaka antuk antate kirinka ari

este comió con yuca y masato ya me ha agarrado hambre y luego allá abajo haremos eso

isatenkaiteri iraniri meeka pimpokajante pajanteri... ipokajanti yajantiri  
ijati  
y lo clavan junto a su sangre y ahora cuando vino a recógerlo... vino a  
recogerlo

anta arime ikitemonkitaki ikitekiri choora kirakiri oranki antyaro peranki  
cuando fue a visitarlo, hay pie rojo en la quebrada grande  
okame aneayebetari choora ari ikantakeri ontimanakekiame iteriakotakeri  
lo que estamos hablando hay lo que dijo que va ver por la movida

tsame antireakoteri tiire ashonkonajakiame arame okametsa  
merontabeitani  
vamos a moverlo (provocar) y darnos la vuelta ahi es bueno

iroenti mapi tsoompoina irosate oshirantati mapi shirori teme imperitake  
eso es piedra lo que está adentro, se parece a la piedra de la roca

irosate ojati katonko akare okantapa morinte antachirika kamaroka irosate  
también los diablos se fueron arriba , agachados ,también

ojati otishiki eiro itimakeme chikonti iri amashitanakerori  
fueron al cerro, si no había pajarero carpintero podríamos fallar

ijatapanti añantariri ijata painti itonkapanti irotakia kaari okemetsatanta  
se fueron nuestra vida, fue tambien a disparar, pero eso no está bueno

tsotameki tsotameki pireiro teme meeka aisate onabetani kiri  
okarajanikite  
cuia cuia “tome bonito”, ahora también existen chontas muy pequeñas

isantiakero tisione ... yashaninkatini tisione meeka isantiakero  
yapinitapakero  
le ha tirado pedo, cuando era gente el gallinaso, ahora viene

ikantiro kairikiri te inkantero kiri ikantiro shirik shirik kairiki kairiki  
le dice pie fuerte, lo hace la chonta, jala, jala

yajirikakero kempetakani saireki saireki yoishonkakero airakanake  
ijireaketa  
cogio como que fuera un alma, le dio vuelta para llevarlo sacandolo

jire jire akotapaakero yapitsatapinitakeri ijatikia seró ishitapinita  
saca saca extiende la mano lo que le robó, cada vez q hacia el dos (caca)

irineakerorinka ... mui mui impeantakeami peerani te aitake posatanake  
si lo miraría... hierve hierve si se perdía antes, pero ya está cocinado

iroapitsataki ari jaokampa me shiriki te aneaje  
se lo comía delante de él, donde hay chicharra

ochitankapainta inkite kitemonki beia meeka yaita irota onchitankia  
me chocó la noche

yamenabakero kwaki keti tsame antachinkakoteri te onkantanakia kiri  
vamos a rodearlo por la tarde

etsashitanaka yataitakero pamenakotero okokapaka (tak tak) tina aisati  
al subir verlos, cocinaron también

ijokakotapaka tina aisati meekakiamé okanta amorekanake kempeji  
cuando cayó reventó y se quemó muy cerca

intanteariri ijatake taso... irotakantapake kati yaitaitari isanti tsee takiriri  
se fue quemándose

atseki eiro amatajiro anrtaitajero yaitajero ipajariro yuranki oichobitikiji  
las espinas no podemos sacarlas por que están clavadas

kiyamentyakiji tsiriri irione ora tsamerijaniki antachiri kantachiri aka  
choora  
le puso brea de monte, el que dijo que hay

pochita ipajajiro pichokiti jenchi nompajajempi meeka ora  
lo clava la chonta

te teme noakaro noya nabeitimpi tekera ompajiteri tekera tekera meeka  
ijina  
aun no hay la entrega de parte de su esposa

osemanakari ari arokia tisonini jaoka ojitari tisoni nikia aneanake mui mui  
se aburrió como el gallinazo

jatake aiya tiachi ikemisantaitaki aparo iponeaka jeron jeron koren peaka teme

lo escuchó una vez

sabikapake shi shi meeka yashaninkabetapaka ipiabetapaka ikatiabetapaka

se sentó amigablemente al llegar yaitaitaro isantiro isantitaro tse otimantarime otseki yataibetakero iro

le preguntó cuándo subiría

shirinkananchari irobaka nakarori jenoki aneirome kiri ojate yaitabeta sorok

al arrimarse hacia arriba vio la chonta

sorok ikanti eiro nopimpi shirik shirik ikajemirokia eiro nopimpi shirik shirik yamenabakero

le dijo no te doy shirik shirik y llamó de nuevo no te doy shirik shirik

lo estuvo mirando

ari ora yamashititakenaro ora chionte beia yaitajaro tak tak ibikajiro

cuando me ha fallado mi media hermana

yapatsajeitayaro ominkaki shiki shiki okanta tiire (soro roro) okachiokake oki

lo hicieron entre varios en su ano shiki shiki ingreso (sonido) comenzó a fermentarse

ashitapaka inchatoshiki irosate tsompina kisotapaji obakera tapaja jenoki eiro

en el monte fue a defecar

amatajirochi okarabeitani oshabimaji okatiantayetari otseki ari anta eirome

ya no podremos hacer nada por la tarde, hay muchos

isantirome tisoni maaroni pankiyetachari eirome isantiromi tisoni yorate

lo pedea el gallinazo a todos quienes siembran

oyerime eirome sabikaitachime peerani aita onkarayeteme amenero ari okarate. quienes vivian desde muy antes lo veremos , eso es todo.

**Segunda versão: Abireri e seu neto Kiri****Lugar: Quempiri****Interlocutor: Seferino**

Abireri peerani ainiro yatiribeitani ikijiri icharine icharine isampinatiri chaine

Abireri cuando era persona le gustaba cargar su nieto, su nieto le preguntaba a su abuelo

chaine paitani pa yoka ikanti irinti yora sharoni peanaka sharoni paitani yoka irenti koshiri ipiakeri koshiri

“abuelo, ¿qué cosa es esto?” Abireri decia: “esto es un cupte” y esa persona se convertia en cupte, “abuelo ¿qué es esto?” el abuelo respondia: “esto es un mono y se convirtió en mono”

jananekipe piatsayetachari

los niños eran muy desobedientes

apaani piatsayetachari chaine paitani pa yoka irenti shirinte peanaka shirenti meeka ipea ipeatakeri

un niño desobediente pregunta: “¿qué es esto?” Abireri respondia: “ese es una perdiz” y se convirtió en perdiz. Ahora muchas veces hizo convertir a los niños desobedientes

meeka yoka abireri meeka iritsiro saori otianakeri otomi pijate pikajemaiteri arire piarentsi

ahora Abireri se va visitar su hermana (en español madera) saori mandó su hijo que le avise a Abireri para que tome masato

ijabetaka iñaapakero ikantetiro intsipaje ari ayantaitapakero otomi saori yapaakero meeka

el niño estaba yendo encontrar lo que llama pacay ahi comenzó a subir el hijo de saori y cogió cosechó

ikanta meeka abireri ijabeta irinero iritsiro saori yoka abireri paitanimpa chaine paitani te irameneje irosati yoyotaka ikanti irinti koshiri meeka

ipianaka koshiri paitampa chaine irinti yura shirenti peanaka shirenti entonces el Abireri estaba yendo a visitar a su hermana saori su nieto le dijo: “abuelo ¿qué es esto?” Abireri — el abuelo — no miró, él estaba agachado (cargando) entonces le dijo “ese es un mono” entonces se

convirtió en mono... “¿qué es esto?, abuelo”, “ah ese es una perdiz” se convirtió en perdiz (hijo e hija).

meeke abireri yaretapa okantabakeri iritsiro te piñabakeri yora pitimiri jai tee te noneriji ipeanakeri koshiri ipeanakero iritsiro shirinte  
Abireri llegó a la casa de su hermana y le dijo: “has visto tus sobrinos” “ah no, no los he visto” para eso ya le había convrtido en mono a su sobrino y le habia convertido a la sobrina en perdiz

meeke ikemapakero anta omaninkejeite ‘pamakero koyana pamakero koyana jejeje jejeje’ meeke abireri ikantapakero paita pantajeiteri jejeje jejeje kari pikamantaitana niranchari narori nomiretati  
al salir le encuentra que estaban cantando la hermana “pamakero koyana, je je je jejeje” cuando entró Abireri les dijo: “¿qué están haciendo, porqué no me han ido avisar?” yo también quiero tomar, tengo sed

meeke iritsiro opakonatakeri piarentsi opakonatakeri opakonatakeri iyotakeri ipeitakero otomi ibiratsitanakeri jaoka ikantakari piratsatanaki ahora ya la hermana comenzó a darle masato varias veces, varias veces ella ya sabia que su hermano había convertido al hijo de su hermana lo ha convertido en animal

meekakia yonta ikeme shinkitakia yora abireri amasheitakakeri abireri ahora el se emborrachó , le han hecho danzar

*Sankati* irintake ojime saori, etini yora iritaki ashtakeriri omorona omorona ora otatsinkanchariri ojariri ikiake antyaro omoro yora etini pukakunga es el esposo de saori, armadillo el que cabó que hizo un hueco, un pozo profundo, para empujarlo a su hermano ya lo hizo sanja , un hueco profundo

meeke shinkitaka abireri shinkitanaka yojokajokataka irinti charine kiri rimaki iriori meeke akatsatakeri tsame apampoyaje ashikorojeite okantake ‘pamakero koyana pamakero koyana jejeje jejeje’ yaka yakaje meeke iriori abireri meeke shinkitaka tyatyataki meeke otatsinkakeri ojariri oparianake (*sheroro*) yantaibetaja ipariaji aikero ijati tsoompoina ya se emborrachó Abireri ya se está tambaleando, el nieto (chonta, pijuayo) estaba durmiendo él le agarró de la mano: “vamos cantar”, “vamos a danzar” — dijo ella—, “me da masato , me da masato jej eje je” él también repitió la canción estaba bien borracho casi cayendo en este

momento comenzó a empujarlo a su hermano cayó (sonido) ya subía nuevamente se cayó más profundo estaba yendo al fondo

meka kiri okitaitane jaokam pa meeka chaine? okitaitamani tee jataje inkaranki te iroenti ora chaine jataje meeka noijateri ishianaka cuando amaneció el kiri (pijuayo) “¿dónde está mi abuelo” Y le contestaron “no sé, ha venido hace rato no sé”, “se fué a otro sitio, abuelo se fue a otro sitio, voy a buscarlo” corrió atrás

otiankakeri meeka ojime sankati paabajeri yonta pitineri anta paabajeri ijati yojjatanakeri ipankitanake shinki ipankitanake shinki ipankitanake shinki

lo envió ahora su esposo (saori) “alcanza a tu sobrino” se fue lo siguió al kiri él sabe se fue sembrando maíz, sembrando maíz, sembrando maíz

iñakero anta irotantsi iraretyari ñabakeri itineri okajemajempi paio tsame apianaje! eiro nopiaja ikanti pikoirika paanajena pikijanajena ikempeta ikijanane chaine ikijana ikijanajiri

lo vio que ya falta poco para alcanzar ya sabía que iba alcanzarlo lo encontró, lo alcanzó a su sobrino “te está llamando tu tia, vamos a regresar” “yo no quiero ir” le dijo: “si tú quieres, llévame cargame así como me cargaba mi abuelo”

meka ikijanajiri etineri irotantsi iraretajeame anta ikantiri etineri koki tsamete amaoraneake maotakempi je maotakene

ahora si le cargo el tío a su sobrino casi por llegar a la casa le dijo su sobrino “tío, vamos descansar” “¿estás cansado?” “sí, si estoy cansado”

meka aka ñaapakero aparoni omontseina pamayetakena maaroni inchaki pisatayena noatitoki pisatayena ari ora nokoi ora arikanta

al ver una lomita dijo: “traeme toda clase de palo para que los claves en mi coronilla, yo quiero”, así lo hizo

poisakena ari piñapinitineri teriyote paitari ikantantariri yaake inchaki yaake inchaki meeka yaake kiri ipajakeri ishipoanake yaaki pashini ishipoanake te meeka yaití kiri yaitari sanare ikanti: ‘eeehh aribe irotaki nokoiri’ meeka koki eiro piñajanatsi, ari pipokaje maba kitaiteri pipiaje piñapakiñarika paakenarika jaoka okarate ora piñapakena nirakaki paanajero pikotapajero poajeari aritake poajeari

“me vas hacer vivir, aquí me vas a encontrar” — el tío no sabe por qué le está diciendo así — “traiga palo” ahora traigo... le introdujo, se torció...

trajo más ...se torció nuevamente no entró, ahora trajo chonta, cuando entró abierto dijo: “ahora sí, eso es lo que quería”. “Ahora tío nunca me volverás a ver, cuando vengas en tres días, vuelve, cuando me encuentres llévame, cuando quieras, cuando me encuentres, estoy maduro, llévame, cocíname, comes, así sí puedes comerme”

meeka ijataki yanaje kiri yanake kiri ikotapakero jaoka pitineri te irenti naakea ipeanakakiri ikotapakero pikotero ññake tisoni iriori ¿jaoka paakerori kiri? te ikoye ikamantabetachari je meeka tisoni yojjatanakeri jaokampa yakerori Kiri

entonces se fue (el tío) llevando pijuayo y lo cocinó. “¿dónde está tu sobrino?” (mujer) “no lo he visto, sólo he traído *kiri* se convirtió en *kiri*” “cocínalo” dijo. Ahora el gallinaz lo vio y preguntó: “¿dónde has encontrado *kiri*?” el tío no quiso avisarle. Ahora el gallinazo lo siguió a su paso dónde había cosechado *kiri*

yojjatanakiri tisoni meeka sankati yamenapaite yora tisoni te anerije imananaka tisoni ññaatiri meeka yapaakiro itso piriyetapakero yomanaka tisoni

el gallinazo lo siguió ahora el pukakuro (sankati) atrás el gallinazo, no hay nadie se ocultó el gallinazo. El gallinazo vio a sankati agarró, cosechó, mientras tisoni estaba escondido.

meeka iriori iri konkiri yora jatajane irikonkiri jataje iriori meeka ipianaja yora sankati

ahora el tío ya se retiró, su tío, él ya se fue

meeka jatake tisoni irapaakerome oshirinka pitsatanaji ari ikoi irayerome meeka antaitanake aikero oshirinka pitsatanaje ikoi irayerome meeka antaitanake aññantarori meeka osantsatanake jenoke

ahora el gallinazo quiso agarrar (el *kiri*) se subió arriba, volvió arrimarse, quiso agarrar, se arrimó más arriba. Ahora el gallinazo comenzó a subir, cada vez se alargaba/arrimaba más (el *kiri*) quería agarrar, ahora comenzó a trepar, se alargó muy alto

meeka oka tekerata yonta yantaite ipajakeri (*pok*) irirajabee amaratanake kempe nija

(Otra idea) cuando todavía no le clavó, cuando le introdujo (*sonido*) monton de sangre salió, se derramó como quebrada

meeka tsibari yatiribetani ipinkapake (*tsapok*) ikichonkatakake kametsa yapitaja aisati kametsaperotanake yapipinitaka ari ipeakerori

ikametsatantabetakari ipokapake yorini jeri sabaro ipinkapake (*tsapon*)  
kityonkatanake

el chikua (tipo de pájaro) que era persona vino en el agua sangre y se volvió rojo, bonito, se ha vuelto a bañar y se volvió más bonito, tercera vez se ha vuelto a bañar porque queria ser más hermoso, ahí donde pierde su hermosura. Ahora vino el gallito de las rocas (*yurini*) con el papagallo, se bañaron (*sonido*) se volvió rojo

añantariri ikityonkatanake irotake iriraja yoka peerani kiri  
por eso es que lo vemos rojo, es la sangre antiguamente de *kiri*

maaroni tsimeri kityonkayetatsiri sankati tsamiri maaroni ari  
peayetanakari sankati iriori yoka akantabake yoka iritaki iriraja peerani  
yora kiri ari okanta piajaké anta Meeka anta te iramajeriri peanaka Meeka  
yora kiri. Te iñabajeri anta ari okarate kenkitsarentsi.

todas las aves que vemos rojas pukakunga, samiri, todas ahí se  
convirtieron, podemos decir que todas las aves que se bañaron con la  
sangre del pijuayo. Así se hizo, ahí es donde se pierde el kiri, se convierte  
en forma de pijuayo, así no apareció. Ahi terminó...

**Narrativa sobre Abireri e a origem da carachama****Lugar: Saboroshari****Interlocutor: Omar**

Irinti yashaninkajeitini peerani, ikempetari jananeke kari kemati ika ikati (ejei ejei) chiora sabikatsiri abireri tasonkakeri peakeriri  
cuando antes (la carachama) era asháninka, era igualito como ese niño no escuchaba se bañaba (sonido) ahora como vivimos, Abireri el dios lo convirtió

meeke ikantabetaribe aitapa chaine pantaatakero jokakia te pinkemisanti yakeri shima ikempetari itomipe ijibatakeri shima, itatsinkakeri ipokitame chaine  
ahora cuando le dijo “ya no abuelo, ya no lo hagas” , pues tú no escuchas agarro (Abireri) al pez como si fuera sus hijos le siguió al pez, lo convirtió y regresó el abuelo

pimajerete (*sapo sapok*) te anerime jananeke ikantitari tac yoachinakeri yanantariri shima shintaki, joapaka mapi (*tok*) shima irinaitatie yoaitatimpa apanirope sabikaichiri.  
cállese (sonido) empezó a saltar de un lado a otro, no hay el niño, luego le dio una palmada, lo sentó con toda su fuerza por eso vemos al pescado con su labio chupando piedra, está comiendo solo

meeke jetaribe asabikabetsaye itatsonkitari, jetari irinaitate iroaitatie apanirope itsotenkanakeri  
ahora esta carachama con la que convivimos lo ha convertido, la carachama ella es la única que queda para reproducir

maronibe abireri itatsonkakeri yora irikiame iroyari yora parari ,itomi iriri, itomi abireri,  
Abireri los ha convertidos a todos, él, este casi le come este lobo de río [nutria] su hijo (de él), su hijo de Abireri

ijatake yameniri (iii ) jatake tsompoinaki eiro amataji itonkaji peanaka shima tenkitanaka tenki tenki eiro amatajiri  
se fue a mirar (sonido) se fue panzoncito no puede subir hacia arriba se convirtió en pez delgadito tenki tenki no se le puede ganar

meeke itomi janika koachiri nobeiri shima, pikoiri pitomi, mekame ishekianake, **ahora su hijo que le buscaba lo convertiré en pez, tu deseas a tu hijo, ahora se reproduce bastante,**

itasonkitaro (*pookon*), eiro teme atimantaro, kiajaitapaji (*pom*) peayetaka shibajaniki maaroni ikantiri aitapaji, meeka ikeajatashitiri yora parari joarikeame (*serok serok*) iritakekia ashitariri ...ari okarati.

lo sopló (sonido) ,como no lo escuchamos, ingresaron (sonido) se convirtieron todos en pececitos , dijo (Abireri): “ya basta ,ahora vaya a buscarle a la nutria para que lo coma (sonido)” él (*Abireri*) es su padre, eso es todo.

### Anexo 3: Narrativa sobre *Chitamorori*

**Lugar: Saboroshari**

**Interlocutor: Omar**

ari aitanaji te pichitakena (*meki meki*) notiamorokika kachirine  
ya no quiero tener sexo (*meki meki*) por mi ano duele mucho  
nirajatajitsi ehhh ari meeka ikantake oseto yamapakeri irijaniki  
me hace llorar [pausa, risa] asi ahora dijo el mono y trajo a su cría  
pequeña

ikentakotakeri yaitabakari itotakotiri irijani oseto  
lo hincó lo agarró y luego le ha cortado a la cría del mono  
yaitabakeri itetabakeri chimiantiri te irinea koyetiri nometajaita  
lo agarró y lo metió en la canasta y no se vio que se movió me caí  
cuando

naite kaniri (*metok*) nopariakakiri iriorika nontimeri jatae te anerinte  
fui a traer yuca (*metok*) e hice caer al mono cuando me caí ni se movió  
el

oseto ikanta oseto ineapatiro tsitenite okarate aahh  
mono luego el mono vio la noche cuando se oscureció completo  
achikanentakena noparie inkaranki jaoka noparie nojakoitare  
me dolió el estómago luego de caer hace rato cuando me caí lo bote  
anta nainti kaniri aita noparie anta te pintsioite iriorika yoka te  
allá cuando traía la yuca allá me caí no has tenido sexo usted  
inkanate joakari oseto te ininte intsiote yabakeri ikentiri ijime  
no lloraba el lo mismo han cogido lo que ha matado su esposo  
inkaranki tekatsi inkentiri ishibi orijaniki okatyake ishijani  
es como un pene chiquito , muy pequeño  
ishianakeri jananeke ainti ichitake itiamoroki (*saki saki*)  
igual como un niño mas pequeño tener sexo su ano (*saki saki*)  
koobante ishitantariki irotaki ichitantapintari aari meekara  
bien mojado su secrecion tener sexual ya hoy [pausa...]

ipeanaka aritakia yaiteri pijokaiteri irioririka nojakajia yaitari (*soki soki*)  
ha regresado ya ha ido botar ese monito más allá ha botado (*soki soki*)  
te tekiamé kaari ini irinti oseto, tekachi yoteri iyokaiteri ikentake  
no es no es su cría no sabía le ha botado le ha picado  
ijokaiteri irijani  
lo ha botado la cría [ a gravação é interrompida]

## [ Segunda parte]

meeka ora iyoketanakeri yaaji pashini ora ashaninka tsinanesanori  
 hoy por ejemplo ha dejado ha conseguido mujer ashaninka verdadera  
 ora jitachari ashaninka irishinto jitachari kemari metyai ñaki iota irishinto  
 osheki

se llama su hija de guangana puro sus hijas

anashibionaki te teme ora teme ora te aayeteji meeka oneabaitiri  
 abetabakari

no está casado no hay no están casados hoy cuando han venido han  
 conocido

irinti kobintsari aabakeri irintikia ijoketarari ichikataji ibitochi jateki  
 (*chika chika*) koaketaji meeka ijatitabeta irinti meeka ora ari  
 yantetabakeri

el cazador tener él le han dejado cernir donde está guardado su masato  
*chika*) han regresado cuando han ido él está allá han peleado

inetabakeri oshabiniji yaretanake namenaiterika ora aitakenariri irishinto  
 ha visto en la tarde cuando han llegado voy a ver lo que ha gritado su hija  
 kemari metyai ñaki irishinto okanta sero jaatake te aneajirime jatake  
 jatake

de guangana ha ido no le hemos visto se fue se fue

jatake ora anakeri anta omakayetakeri kitaite

se fue allá ha dormido allá

meeka okajemitapa (*ji ji*) iraka teme ishiakaro tsinane yantetabakeri teme  
 ha gritado (*ji ji*) ha llorado parece mujer le han pegado

ikantetiri (*tok tok*) yora ( *ji ji*) aitakenani iraka teme shinchiri teme  
 shirampari

le han maltratado (*ji ji*) porque le ha gritado ha llorado fuerte hombre

te iraberi tekachi abirine shinchiri teme aneashitakari shimotobobo  
 yaitari

no ha podido luchar no podemos fuerte se ve así quemar un plomo le han  
 sacado

(*peti peti*) yaretaka ichintayetapakeri yora ibanki chite te ijime (chikiriri)  
 yoka

(*sonido de romper*) ha llegado han orinado (sonido de orinar)

yoantariri ichintayetakeri ironea iroakantearori ijina yaapajiri meeka

le han orinado

ichintakeri(chararara) jiii itaitabakari (*pon*) itaitabakari pashini  
 ichinkitabakari saboro onkiri kentsori

orina (sonido) han quemado (pon) han quemado más le han orinado  
carriso pava pariente de pava

ari itsonkakeri ishijaitaka yaitakotaja (*tire tire*) ichinanibetaja ijatiro  
han terminado han escapado han volteado (*tire tire*) mujer parece ir  
pashiniki ashaninka ijabetaka (*seroo*) yarebetaka tsokire onta ashaninkaki  
en otro ashaninka han ido han llegado allá en otro ashaninka

pashini ineapake jeriketi okantake ijina jeriketibe  
han encontrado allá está dice esposa está allá [...]

meeka okajikia anta okajikia anta Meeka ora ikantari ineabakera jenchibe  
sacar agua allá dice quando ya han visto

ankanteri pinchitena eje eje eiro (*meki meki*) naro aka iotabakero irinti  
dígame hágame sexo ya sabe parece

chinampari ini yaretaka irosate  
hombre han llegado lo mismo

ari imakeri ento pamakena ora piobite nojate nija pinkojate (*tsapon*)  
dormir hermana tráigame olla de barro ir al río agua (*tsapon*)

nonkonabete chora irinchararite tsameki yaitabetanakariokarati  
inchararite

pescar él tiene cube vamos le han llevado bastante cube

tsameketi entyo nanakeri pijime kisonoanakerita anta nomaje anta

hermana vamos ya, lleva a tu esposo voy a seguir allá voy a dormir allá  
ja pijateketi tsitsi irota intaye mapi tsantsaki mapi itashitakero (*pook*)  
ya mete la candela ya van azar piedra larga piedra le han hecho ahumar  
(*pook*)

yaitantari aparo (*tik tik*) iponeaitaka ijitikia (*tik tik*) (*eje eje*)

han hecho quemar (*tik tik*) una vez que le ha hincado despacio (*tik tik*)  
(*eje eje*)

koakata irimabaketa

decia no no, espera a que duerma

ari meeka ora itantetakari maapi itashitakeneri yaitetari iponeaka (*jiii*)

le han hecho quemar con piedra le han asado piedra se le han metido, gritó  
(*jiii*)

jenchikea ikajemaitenake jaitapakero chita ibikanakerori mapi,

ha gritado fuerte le han metido piedra en su culo

chiora shima ishinkotanaiti yaake ikarati aka ijokanakeri ainiro  
iokanakeri orate tampoki

hay pescado agarrando bastante pescado lo han dejado por allá lo han  
dejado su pescado en el río

ijoketanakeri shinampari kamake meeka ipiaja ikarajeini notakeri

el hombre ha quedado como muerto, ahora, han regresado los compañeros

ikisabetanaka ijina naama ora abirome oijatanakeriri shirampari pichitakeri

han molestado su mujer , tú has seguido el hombre tener sexo te nonchititepiriji jeroka nanajiro tsonpironchi namajironea olla contestó “yo no he hecho nada con maricón” he traído chompironchi, he traído olla

notakeri nea (eeee) taantaka te teme eiro amatajachi ikantabetari he quemado eee, han quemado no sé puede salir del fuego le han dicho al maricón

pishinkotenari shima pishinkoteri abirori abiorompame chinanesanori auma pescado \_\_ contestó el hombre\_\_ “si eres mujer de verdad, sabes ahumar”

arineakia piotakeri pibatika shiyetakeri mana mana yaita tú sabes ahumar, el maricón esperando esperando no hacia

ipianaja yoatikashibetakari (*bati bati*) te iraitetanakeri jataji ini kitai ijataji niankiteni

el hombre verdadero pone un palo para aumar, el maricón no le ha llevado el pescado el hombre esperaba que él regrese en la media noche yanaji paamari irosate yareta itaakeri iro kisanchari ora oijatapitanakeriri llevando una candela de ahí han llegado y han quemado, ella se ha molestado lo que le ha seguido

choora ijina iro kisabakeriri pamene teme arori mama pichitaitiri kiso ahi la mujer se ha molestado si nosotras nos molestamos ella piensa mal oantakempiri (*sakiriri*) shiakarori chinane okisakeri (*bero bero*)

por eso te han seguido (*sonido de seguir*) una mujer molesta (*bero bero*)

meeke ikanti ari meeka pikisashitakena itaka chinampari meeka okanti dijo “no me moleste, por gusto quemar un hombre” ahora dice ikamantakero teebe taaka chinampari taaka chinampari anta tera antame le han avisado no han quemado al hombre allá

irointi okisabakaeme inkaranki aitakotari shima (*sei sei*)

ella molesta ha cortado pescado (*sonido de cortar pescado*)

opimantayetake kate aiya ipoyaaketi noaka inkaranki ironea oaja oshimate

han compartido todo “ven , comamos” yo he comido antes

iroori tenea tabetakaini

ella no ha guardado

taka kamake eiro anejiri chinampari chitachaniri irotake nokoentotiri

ya está muerto no vamos a ver hombre lo que hacia sexual

apaaroni nokemayetiri narori, ari okaratapaine.

es lo que he escuchado ya no hay ya.



#### Anexo 4: Narrativa: *Iriniro shima (a mãe do peixe)*

**Lugar: Saboroshari**

**Interlocutor: Omar**

meeka ora nokenkitsatiro irointi iriniro shima  
voy a contar la madre de pescado

te nokantiro sirena, irointi iriniro shima, shima iriniro okarati antyaro shima  
yo no le digo sirena es madre de pescado, la madre de pescado es muy grande

te okantiaje oishi, meeka okanta konta irointi otenke te okante konta okemetari shima tenki  
no tenía su cabellera no tiene su pie solo aleta de la cola no tiene pie sólo es como pescado parte de la cola

kaari kametsatatsi kaninaminka nato ishiriri meekiame ankianake impakero oshintoto orari saniri iro nato akantiri abuera nato iro sabikatsiri otsapiaki

no es bonita pero sí tiene todo largo pintado ahora entramos nos va entregar a hija , es lagarto la abuela siempre le decimos que es la abuela. La abuela vive en la orilla del rio

iro onijajene abochi nosari jeroka abochi pikenbantanaajari  
ella es quien nos va enseñar el camino (guiar), “nieto, aquí está el camino por donde vas a ir” dice

meeka cho karikia te aneri shima onabeta ikanti meeka yonta okarati iroenti ishtikana *iiii*  
ahora no había pescado pero solamente había aji *iiii*

ipankitiro shima shimakana ikantanaka jire jire panakero nosari notsitikanari shima ini te ojokashibetea

aji de pescado el sacó cuando miró atrás “lleva nomás nieto es mi aji pero es pescado no está botado”

asokijapake shimatapake amapake oake

quando salimos el ají se convirtió podemos comer pescado  
ari okanta yantyaiki peerani noneri yantyaiki jaokame peerani yabijakeri  
sheripiari  
así lo hizo antes — yo le he visto lo que hizo donde está el joven lo que  
le invitó tabaco el sheripiari —

yantake yaukari tsoominiro aka pamene yuanteri antyaro yaitabaka (*momomo*)  
la boa ha comido al joven ven a mirar donde entra la comida era grande  
comenzó a masticarle (sonido)

ikamarankakiri ikantapantiro ikamarankake tsokire tsokijatanake  
lo ha vomitado le dijo lo ha vomitado salió ya salió del todo

oanka tsofontetaka je ari ikanti tsoinkari kiatsi antatsi iishire kaninari  
kempe pantayetiri  
llegó el joven con barriga inchada “ah sí” dijo la boa el cuerpo de la boa  
esta hace su peine diseños así como tú haces las figuras

oka kishiri ora pantayeriri chakopiki uuu  
en el peine y haces en tu flecha

kametsatake yuakero ipotsoyetro ikantakero chakopi ikantero (*tsekik*)  
kametsa opotsoyeta  
los hizo bien bonito, lo pintó lo hizo bien le hace sonar la flecha (*tsekik*)  
bonito lo que ha pintado con achote

ari amanakeri antitarompi kempe nenketsike ari onaji eiro antiritsi eiro  
nairitsi  
así lo hacemos ancho parece mostacilla cuando nosotros hacemos collares

irotake ajinantakeri : sharaba, yotsi, manitiotsi, omani inashitapaka  
shibajaniki añapakeri (*uuuu*)  
eso es lo que dan nuestras esposas: zungaro, doncella, zúngaro grande,  
hay otras variedades de anchovetas vamos a ver uuuu

ikaratematake osheki sanori istikanajaniki ... tsitikana janiki  
hay un monton de mi ajicito de verdad aji chiquito pero convertido en  
anchoveta

okarate janiki shibajaniki yora kitotsa sebatarontsi poya nasare chiora notsitikanare jeroka (*tsopare tsopare*) ari ametanakearo todo había otras variedades de aji, montón de mojarro, anchoveta, barbón, largo chiripira, la abuela: “nieto, come mi aji” es de chupar los dedos, vamos acostumbrarnos a la picazón.

aabetanakari yoka yanakero ijina tsameketi jeroka abotsi tsokire ikemetapaakaro okarate obekaratapaka yamenakotapakero anio oberatapaka oijatapakeri shipee la chica lo había llevado a él, lo tomo su esposo “vamos pues, aquí está el camino” salió y se encontró cara a cara, donde termina al final miró fijamente allá al final, lo siguió enseguida su señora de cabellera larga

ñapaakero anta ora irotapakareta tsompoina osanteni kirojatapaka eiro nojate ari noyempi aka cuando miró allá (una quebrada) ya vamos a llegar la mujer se metió y se enroscó y dijo “ya no voy a continuar siguiéndote, aquí te esperaré”

yabisanake ikantapake nake nojina ¿pake pijina? ‘je nake nojina’ ¿jaoka okantari nebatío? pamakenaro kete nirakayero piarentsi ‘tee’ opashibentapaka tekera apatoya oseki cuando pasó y le dijo: “ya tengo mi esposa” “¿ya tienes tu esposa?” “sí, tengo esposa” “¿cómo es mi nuera? tráemela pues para hacerle tomar masato.” “No” — dice —, tiene vergüenza todavía no está transformada como verdadera mujer

pineri omani ikebeta iotsi shipee añantari ikantari shipatona (explicación) así como lo ves al zúngaro, por ejemplo, zúngaro (otra variedad) su barba así como le vemos con barba.

añake pamenero ketite nokantiri ñatyó jajeitake irichiroperi iriori ari nojokanakero kuaketake amenajeitero “ven, mírale, contemplale” yo le trato de cuñada, yo le he dejado sus hermanas de él ahí le dejé ya va venir para conocerla

oponeaka tankori (*tsok ton*) okeajatapake osapokajatanake onirojake oitamakoki okiajatapake se saltó, levantó (sonido) entró dentro del agua, saltó en la matriz del río se chocó en el borde y se sambuyó

ojokanaakeri ojime ipokaje iriori yaretaja kemesantapake te ompoke noemi

shiakero ojitari ñatyo jatake sakiro  
se separó/lo dejó de su esposo y él vino después , escuchó “ella no vino”  
le hice escapar le hice escapar a mi cunhada

¿irompapakeri irishinto shima? irotakenake  
“¿ esa es lo que te casaste con la hija de pescado?” “ella es”

irotakenake meeka yabetakaro eiro piaja ikantaitani arite nokoi nayero ari teme ampatanake shimpetanake  
ahora ,ella, lo que yo había juntado no regresa (pensativo) cueste lo que cueste yo quiero estar con ella , estaba muy debil

‘kempetanakena maaroni’ ari meeka sabikakemi irishinto yora kantiriri kiachi  
“parece que estoy muy débil” ahora se quedó sentado hija de pescado que se llama ballena

irinti niantatsiri irishinto kametsari yora somiriniro niantatsiri ikarate apite yantatsiri ishire kiatsi te irante  
ese nos puede tragar pero su hija es bien bonita, la boa nos puede tragar , hay dos variedades los que nos puede atrapar, su peine *kiatsi* no traga

irinti uantachari ikarati antyari tasanobe akameeka antyaroite ibante imonkaratake ari ineaki maaroni  
el que come, ese es somiriniro, es muy grande ahora es muy grande su boca cabida, ahi nos ve todo

kuaketeme payenari choora noshintipa amajatakotake jenoke aitabake satari ashonkaikotabaka sokire kempetapa shintipa sobi  
ahi viene atrapale, jalale, tengo mi balsa, podemos bajar arriba, nos puede pinchar remolino da vuelta la balsa, sale parece la balsa la punta de la balsa

eiro nomatajatiro nato saniro okantake, nato otsapike irosabi otsapike irosabikatsi irosabikatsi iro okara nampitake okempetapaka  
“ya no voy a poder” abuela adentro dijo, la abuela está en la orilla, ella está sentada ahí donde estaba limpio estaba muy cerca

ajatake ( *seroro* ) aroperorika irikiameka kanaroa ashintatirori iriori

arrastra (sonido) si somos valientes puede ser garza él está casado con su hija

ari pipokiri ‘eh, ari nopokiri’ kanaroa shiriri ( kukukuku ) piñeiriña antyariranki iritake aashintotirori tsoompoinake  
 “¿has venido?” “sí, he venido” apareció la garza que dice kurukuru — tú conoces es muy grande—, es el que está casado con la hija que vive adentro del agua

yakeri irishinto kashiri, te irisabikaje jenoki isaikaje tsoompoina  
 se casó con la hija de la luna , ya no vive en el cielo sino vive dentro del agua

uaketapa osarentsi katiajaatapake ari te meeka nakero  
 ya viene verano está esperando yo voy a estar con ella

meeka ari opokapake nato ari okantapaka nato akenapatsetse (uuu)  
 tampiri ñakitake ,pineiro teme, irointi noitsare, noitsare oitapaka eiro pikabeita naro  
 ahi vino la abuela , dijo la abuela , “me agarró sarna” — uuu todo su cuerpo aspero, tú lo conoces — “ese es mi cushma, mi cushma ai nomás”

‘aisati papakero notsitikana’ opankitantaro shimabiroki (iii)  
 “también has cosechado mi aji” ella ha sembrado aji de pescado iii

yonki matakero atapemparo (jirijiri) jaapaka chimiantiki aake pashini pinkijanakenero piniro piniro pipaiteiro ari asokijakapakero obankoki tsokire

va rebalsar el río, rápido cosecha (jirijiri) hasta llenar en la canasta recoge más cargando lleva para tu mamá, anda dale a tu mama si puedes salir con toda tu canasta la casa de tu mama sal

amenanajiro ipinkaite (iii) ari nokiajaitaitei inkarake obekaratapa ari noki aitiri oñapakero ina amake shima namakia shima  
 cuando miró y vio el rebalse de agua donde estaba iii — ay que miedo yo estaba ahí denantes donde se llevó río ahí donde yo estaba lo encontró — “mamá he traído pescado”

irotake kabintsantatsiri ora saniri, saniri kantaiteriranki, pineiro antyaro, ‘nokabintsempe eiro naimpitsi nainti nonempi narori kametsa pikanta ari

nopaanakeri shima kitotsa sebatarontsi toso paanakeri puakayaro nosaro anta entyo anta erorika eiro tsikia pairi ikantakeri'

el lagarto es quien se compadece de diversos pecados, lagarto lo que siempre llamamos, tú conoces , “yo te tengo lastima no te voy atrapar , te miro eres bueno yo te voy a dar pescado zungaro, cheripira, serrucho, anda llévale haga comer a mi nieta , mi cuñada sino quieres mejor no lles” — dijo —

meeke kiatsi irompa meeka kiatsi irompa kametsatake( *uuuu chirik chirik chirik*) pineiro teme, kaninamankitake oitsari aitake irotake antyarori amenapakero kempeje

la boa es muy bonita uuu su cushma — conoces pues— está pintado su cushma *chirik chirik chirik*, está bien, es para estar con ella quando le miramos de cerca

abiro pamenapakero ‘eiro pairo noshinto antyaro’ onati, aniabetapakero kempe pashini, kempe ora otsipara tsina iroke.

mírala “no estes con ella es muy grande mi hija” ella es grande, podemos conversar más cerca, ella no es como la otra

oakera meeka eiro take apokitea aitya akempetanajea tsantsanaroki yantanakarori ari ashi aniakiari eiro apokajitsi ari ikantari meeka ...

si podemos conquistarla todavia no vamos a fastidiar, así lo vamos a hacer ,la mujer larga se lo llevó , así podemos hacerlo como lo conquistó. Ya no vamos a regresar, así es.