UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA – UNESP
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
CAMPUS DE MARÍLIA

Leonardo Lessin

NOS RASTROS DE YAKURUNA: A PARTIDA DE PAWA E A PÓS-SUSTENTABILIDADE ASHANINKA

Marília
2011

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA - UNESP
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
CAMPUS DE MARÍLIA

NOS RASTROS DE YAKURUNA: A PARTIDA DE PAWA E A PÓS-SUSTENTABILIDADE ASHANINKA

Leonardo Lessin

Tese apresentada ao Programa de pós-graduação em ciências sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista, Campus de Marília para a obtenção do título de Doutor em Ciências sociais.
Área de concentração – Pensamento social e políticas públicas

Orientador: Prof. Dr. Francisco Luiz Corsi.

Marília
2011

Ficha catalográfica elaborada pelo
Serviço Técnico de Biblioteca e Documentação – UNESP – Campus de Marília

Lessin, Leonardo.
L639n Nos rastros de yakuruna : a partida de Pawa e a pós-sustentabilidade Ashaninka / Leonardo Lessin. – Marília, 2011
180 f. ; 30 cm.

Tese (doutorado – Ciências Sociais) – Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Filosofia e Ciências, 2011

Bibliografia: f. 176-180
Orientador: Francisco Luiz Corsi
1.Antropologia. 2. Xamanismo - Brasil. 3. Índios Ashaninkas – reciclagem social e econômica.
4. Sustentabilidade socioambiental. I. Autor. II. Título.

CDD 574.5

LEONARDO LESSIN

NOS RASTROS DE YAKURUNA: A PARTIDA DE PAWA E A PÓS-SUSTENTABILIDADE ASHANINKA

Tese para obtenção do título de Doutor em Ciências sociais

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Dr. Francisco Luiz Corsi

2° examinador: Dr. Sérgio Augusto Domingues

3° examinador: Drª. Mirian Cláudia Lourenção Simonetti

4° examinador: Dr. Rodrigo Barbosa Ribeiro

5° examinador: Dr. Rinaldo Sérgio Vieira Arruda

Marília, 30 de junho de 2011

À minha mãe (in memoriam).

AGRADECIMENTOS

Escrever esta tese foi um desafio, creio que todos os que me ajudaram a superar este desafio merecem meus sinceros agradecimentos.

Começo agradecendo à UNESP e a todos os funcionários e docentes, sobretudo os professores que participaram da minha formação acadêmica e, dentre esses, especialmente, aos professores do atual programa de Pós-Graduação em ciências sociais da UNESP/Marília.

Ao Prof. Dr. Francisco Luiz Corsi pela orientação: sem a sua compreensão eu não teria conseguido realizar este trabalho. Ao antropólogo e amigo Dr. Sérgio Augusto Domingues pelas conversas profundamente instigantes e pela disposição em contribuir em quase todas as minhas incursões bibliográficas no terreno antropológico e etnológico. Agradeço aos demais professores convidados a compor a banca avaliadora: Dr. Rodrigo Ribeiro Barbosa, Drª. Mirian Cláudia Simonetti Lourenção, Dr. Rinaldo Sérgio Vieira Arruda.

Com destaque, agradeço ao professor Dr. José Gonzaga da Silva Neto pelo incentivo direto e pela concessão dos recursos financeiros necessários ao meu trabalho. Agradeço também aos meus colegas de trabalho, principalmente, aos professores Fernando Pelegrinelli e Cristiano José Ferreira, e, finalmente, aos meus alunos pela paciência e pelo apoio.

Agradeço primordialmente a todo o povo Ashaninka e, de maneira mais intensa, aos membros da família Pianko e a todas as pessoas da *Apiwtxa*.

Agradeço à CPI/Acre, ao OPIRJ, ao CEFLORA e a todos os meus aliados indígenas do Alto do Juruá com quem eu tive o prazer de conviver, em especial, ao Erisson e ao povo Nukini; ao Osmildo e ao povo Contanawa; ao Luís e ao povo Poyanawa; e ao Bira e o povo Yawanawá. Agradeço à UDV, ao Santo Daime, à Barquinha e a todos que desenvolvem um trabalho sério com a ayahuasca no Brasil.

Agradeço a toda minha família, especialmente a Marcos Lessin, Leandro Lessin, Eleni Contreira, Wilson Lázaro de Souza, Adriano de Souza, Alex D'Aragon e Alberto Aragão Filho. Agradeço também a todos meus amigos de Cruzeiro do Sul. À Samila Rosa de Oliveira por acreditar e me fazer acreditar que seria possível. Agradeço a todos meus "verdadeiros amigos".

Agradeço profundamente a amizade e ao auxílio imprescindível de Eduardo Soares Ribeiro, Rodolfo Ilário da Silva e Carlos Roberto Staine Prado Filho, obrigado meus irmãos. Agradeço também a Henrique Fernandes Antunes, a Carlos Aurélio Rocha Antunes e a Thiago Leonardo, todos vocês sabem que não foi nada fácil, mas sem dúvida, valeu a pena.

Ulisses

O mito é o nada que é tudo.
O mesmo sol que abre os céus
É um mito brilhante e mudo -
O corpo morto de Deus,
Vivo e desnudo.

Este, que aqui aportou,
Foi por não ser existindo.
Sem existir nos bastou.
Por não ter vindo foi vindo
E nos criou.

Assim a lenda se escorre
A entrar na realidade.
E a fecundá-la decorre.
Embaixo, a vida, metade
De nada, morre.

(Fernando Pessoa)

RESUMO

A presente tese é um diálogo com a percepção ameríndia amazônica acerca do desenvolvimento e da sustentabilidade socioambiental. Nossa abordagem tem como referência o aldeamento Ashaninka (*Apiwtxa*) situado no Brasil, na Terra Indígena Kampa do rio Amônia. Atualmente, este grupo se destaca no cenário ambientalista e indigenista por sua política de implantação de projetos de desenvolvimento sustentável para a Amazônia. Nosso objetivo é analisar o êxito histórico-político da *Apiwtxa* a partir de sua originalidade perspectiva. Vamos localizar a estruturação ritual da política e da economia desta comunidade no interior particular de seu ambiente sócio-cosmológico tradicional. Propomos o conceito de pós-sustentabilidade com o intuito de identificar o modo pelo qual os Ashaninka produzem sua reciclagem social e econômica. Veremos que, para combater e anular os efeitos do desgaste histórico, o complexo xamânico Ashaninka investe em um constante retorno às origens cosmológicas, agenciando estratégias de resgate da sustentabilidade mítica primordial que passam pela política de efetuação de alianças e por uma economia culinária produtora de pessoas.

Palavras-chave: Desenvolvimento. Pós-sustentabilidade. Ashaninka. Xamanismo. Amazônia.

ABSTRACT

The present thesis is a dialogue with an amazonic amerindian perception of the development and of the social and environmental sustainability. Our view refers to the Ashaninka community (*Apiwtxa*) localized in Brazil, in the Kampa Indigenous Territory of the Amônia River. Nowadays, this group distinguishes itself on the environmental and native scene thanks to its policy of implantation of sustainable development projects to the Amazon. Our objective is to analyze the historical and political success of the *Apiwtxa* from its own Ashaninka original perspective. We will situate the ritualistic organization of the politics and of the economy of this community in the particular interior of its social and cosmological traditional environment. We propose the concept of post-sustainability in the intention of identifying how the Ashaninka produces its social and economic recycling. We will see that, to combat and to neutralize the effects of the historical wearing, the Ashaninka shamanic complex charges on a constant return to the cosmological origins, assembling strategies of rescue of the primordial mythical sustainability, which goes through the policy of effectuation of alliances and through a culinary economy producer of people.

Keywords: Development. Post-sustainability. Ashaninka. Shamanism. Amazonia.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO 09

2 O MÍTICO, O MITOLÓGICO E O PERSPECTIVISMO INDÍGENA 15
2.1 Mitologia e perspectivismo indígena 15
2.2 O mito, a criação e a reciclagem do mundo 18
2.3 Sensibilidade culinária e estruturações mitológicas 24
2.4 O perspectivismo xamânico amazônico e a política cósmica da aliança 30

3 A SITUAÇÃO AMAZÔNICA E A LOCALIZAÇÃO BRASILEIRA DOS ASHANINKA NA *APIWTXA* 43
3.1 Origens históricas 43
3.2 O corpo e a pessoa *Apiwtxa* 50

4 O PERSPECTIVISMO ASHANINKA 59
4.1 O mito como recurso histórico 59
4.2 *"*História de *Pawa"* 61
4.3 A perda da sustentabilidade 67
4.4 O mito do dilúvio Ashaninka 86

5 O *PIYARENTSI* E *KAMARAMPI* COMO REATORES DO COMPLEXO XAMÂNICO ASHANINKA 99
5.1 Reatores nucleares e reciclagem da cultura 99
5.2 O *piyarentsi* e a fermentação natural do social 103
5.3 O *kamarampi* e o cozimento sobrenatural da cultura 109

6 A INSTITUIÇÃO DO *AYONPARE* COM O BRASIL 121
6.1 O corpo cooperativo *Apiwtxa* 121
6.2 Aliados brasileiros 125
6.3 A reciclagem da cooperativa 129
6.4 A cooperativa e a sustentabilidade do *ayõpare* 132
6.5 O reencantamento das mercadorias 136
6.6 O retorno da sustentabilidade cosmológica 141

7 HUMANIZANDO O BRANCO 148
7.1 Fazendo rizoma com Benke 148
7.2 A crítica Ashaninka do desequilíbrio ambiental (entrevista com Benke) 156

8 CONSIDERAÇÕES FINAIS 169

REFERÊNCIAS 176

ANEXOS 181

APÊNDICE 184

INTRODUÇÃO

O título proposto pode, à primeira vista, parecer um tanto enigmático. No entanto, ele é revelador no que diz respeito aos marcos referenciais do nosso trabalho. O primeiro marco é de ordem espacial e o segundo, de ordem temporal. Na primeira parte do título, "*nos rastros de yakuruna*"[1] é uma sugestão para uma metáfora xamânico-geográfica referente aos caminhos traçados pelo rio Juruá – o mais sinuoso da Amazônia brasileira – até o seu encontro com a foz do rio Amônia, local em que realizamos nosso trabalho de campo, na Terra Indígena (TI) Kampa[2], ocupada por um dos dois grupamentos Ashaninka homologados pelo Brasil no Estado do Acre; a segunda parte, "*a partida de Pawa*", remete ao mito central dos Ashaninka e será a partir de sua análise que iremos nos lançar ao centro original do desenvolvimento político e econômico deste grupo ameríndio.

Ao conviver junto aos índios Ashaninka da comunidade *Apiwtxa*[3], o que logo despertou nossa atenção foi a sua autodenominação como *verdadeiros* Ashaninka, o que, de certa forma, é um pleonasmo, já que o termo "Ashaninka" pode ser traduzido como "homens de verdade" ou "verdadeira humanidade", "gente de verdade", etc. Não é somente os Ashaninka que se autodenominam "gente de verdade"; o etnônimo é uma forma comum de autodenominação dos povos ameríndios, ou mesmo das sociedades tradicionais como um todo, pois declarar-se "gente de verdade" corresponde a se situar no "centro perspectivo" do nascimento e do desenvolvimento da humanidade e do Cosmos. Com efeito, esse etnônimo também é revelador e indica que os Ashaninka,

[1] *Yakuruna*, conforme nos relatou Benke, é a denominação de um tipo de jibóia mítica conhecida pelo xamanismo Ashaninka como um espírito de poder

[2] Os Kampa fazem parte do ramo ocidental da grande família lingüística Arawak, representada atualmente por aproximadamente 80.000 pessoas e constituída por cinco grupos relativamente distintos: Yanesha, conhecidos como Amuesha, os Ashaninka, Nomatsiguenga, Matsiguenga e Yineru ou Piro**.** De acordo com a grafia adotada pelos Ashaninka do rio Amônia, no decorrer do presente trabalho escreveremos Kampa, com "k", a despeito de alguns autores como Renard-Casevitz (1992) e Weiss (1969) escreverem Campa, com "c".

[3] O trabalho de campo ocorreu de 2009 a 2010 entre os índios Ashaninka na TI Kampa do Rio Amônia, no Acre. Consistiu em uma primeira estadia de trinta dias (04/08 a 04/09 de 2009), na qual atuei como mediador do Curso de Gestão Cooperativista Indígena, realizado pelo Centro de Formação e Tecnologias da Floresta (CEFLORA) em parceria com a Organização dos Povos Indígenas da Região do Juruá (OPIRJ). Seguiram-se quatro visitas posteriores nas quais foi possível acompanhar e participar de encontros rituais do *piyarentsi* e do *kamarampi*, período no qual foram feitas as entrevistas e filmagens (ANEXOS I e II) utilizadas como dados etnográficos para a confecção deste trabalho.

assim como os demais grupamentos nativos amazônicos, concebem e explicam o mundo e a humanidade a partir de sua própria perspectiva cosmológica.

De certo ponto de vista, enquanto a humanidade ocidental moderna se considera constituída por uma série de fatos *históricos* – em seu sentido e desenvolvimento *universal* –, o homem das sociedades ameríndias tradicionais considera-se como obra resultante de uma multiplicidade de acontecimentos *míticos* – em seu sentido e desenvolvimento *particular*. Assim sendo, o significado de uma análise mitológica tem o seu valor heurístico fundamental e nos permitirá resgatar uma série de dados originais acerca do desenvolvimento da política e da economia Ashaninka**,** dados que nos indicarão a situação e a forma de sustentabilidade proposta pela comunidade *Apiwtxa*.

Ao evocarmos o termo *pós-sustentabilidade*, estamos fazendo uma alusão à política mítica e histórica dos Ashaninka. A noção de *pós-sustentabilidade* é, sem dúvida "original", pois, segundo crêem os Ashaninka, com a "partida de *Pawa*", a sustentabilidade cosmológica plena foi perdida e, desde então, eles estão sendo obrigados a conviver e trabalhar para o "branco"[4]. O projeto Ashaninka sempre foi, e ainda é, a recuperação ou reciclagem de uma sustentabilidade miticamente perdida.

Após o contato com o colonizador, ou melhor, depois da invasão dos "*viracocha*" e da captura do *Inka*, os Ashaninka tiveram de desenvolver estratégias que garantissem alguma autonomia política e providenciassem a sua sobrevivência. O lado original de uma política *pós-sustentável*, no sentido de uma inovação conceitual analítica, está no perspectivismo de uma cosmogonia indígena amazônica, que nos conta que é na *origem* – "*in illo tempore*", como afirma Mircea Eliade (1956), ou "*paireni*", como dizem os Ashaninka – que se encontra o início da verdadeira e plena sustentabilidade da humanidade. Essa plenitude, essa liberdade ilimitada que define o "verdadeiro sujeito", foi perdida na passagem do *Tempo sagrado* ao *Tempo profano* – para usar a expressão correta de Eliade – ou, para ser mais específico, na passagem da *dimensão mítica* à *dimensão histórica* da realidade social. O elemento central de nossa tese é que os Ashaninka do rio Amônia desenvolvem primordialmente uma política ecológica (cosmológica) de *pós-sustentabilidade* e que seus recursos mitológicos e ritualísticos ainda podem ser considerados como as bases do seu desenvolvimento histórico atual.

[4] O termo "branco", de acordo com a concepção Ashaninka, significa toda forma de alteridade não-indígena. A seguir, *viracocha* é o termo Ashaninka proveniente da mitologia; "o homem branco" é um *viracocha*, um "demônio". Mais adiante voltaremos ainda uma vez a este tema.

Como veremos, os Ashaninka se sustentam em um complexo político xamânico[5] que estrutura sistemas rituais os quais possuem, por sua vez, a capacidade de regresso periódico ao *Tempo mítico* primordial, no qual a convivência entre os demiurgos[6] garantiam a vitalidade e a plenitude cosmológica Ashaninka. Isso indica uma *resistência à história*, ou ainda uma forma de *anular a história* e seu desenvolvimento fatídico. Para os Ashaninka, é necessário bloquear o fluxo histórico, pois o afastamento das origens míticas tende a desorganizar sua estruturação sócio-cosmológica. Desta forma, também os Ashaninka possuem formas políticas rituais de reciclagem constante do *Tempo mitológico*, que tem a função de neutralizar os efeitos do desgaste histórico da sociedade.

O desenvolvimento e a sustentabilidade da sociedade Ashaninka é exemplar: se trata de uma sociedade arcaica[7] que, através do esforço dinâmico pela reciclagem histórica de seu corpo social, político e econômico, pôde resistir e sobreviver a quatrocentos anos de contato e colonização, sem se descaracterizar. A presente situação da comunidade indígena *Apiwtxa* corresponde a uma configuração histórica atualizada de um corpo xamânico milenar, que se dedicou à captura mitológica da alteridade em novas formas de aliança e predação simbólica da sociedade nacional. O perspectivismo

[5] A palavra xamã é proveniente dos Tunguses, um povo siberiano, e indica aquele que tem o poder de trânsito e comunicação entre os Mundos. Xamanismo é um fenômeno político que remete a uma perspectiva ontológica, entenda-se cosmológica, dos grupamentos humanos arcaicos. Como afirma Langdon: "O xamanismo, como instituição, expressa as preocupações centrais da cultura e da sociedade, com a preocupação com o fluxo das energias e sua influência no bem-estar dos humanos. Como visão cosmológica, tenta entender os eventos no cotidiano e influenciá-los. No seu sentido mais amplo, o xamanismo se preocupa com o bem-estar da sociedade e de seus indivíduos, com a harmonia social e com o crescimento e a reprodução do universo inteiro. Abrange o sobrenatural, tanto quanto o social e o ecológico. Assim, o xamanismo é uma instituição cultural central que, através do rito, unifica o passado mítico com a visão de mundo, e os projeta nas atividades da vida cotidiana." (LANGDON, 1996, p. 28). Mircea Eliade escreve em seu pioneiro estudo sobre o xamanismo que : "el chamanismo es justamente una de las técnicas arcaicas del extasis, a la vez mística, magia y 'religión', en el sentido más amplio de la palabra." (ELIADE, 1976, p. 16).

[6] Seres celestiais do panteão Ashaninka que estão logo abaixo da divindade maior, *Pawa*, e que foram criados para ajudá-lo no trabalho de criação da Terra e do restante do Cosmos.

[7] A etimologia da palavra "*arcaico*" remonta ao termo grego *archaikos* (αρχαικοζ) que, de amplo modo, significa: antigo, primitivo. Todavia, quando se observa sua raiz etimológica – o termo *arché* (αρχη) significa: princípio, começo, início, primórdio, poder (MANIATOGLOU, 2004; CUNHA, 1982). Neste sentido, a noção de arcaico se amplia e adquire contornos mais adequados ao significado da expressão "sociedade arcaica". Com efeito, o termo *arché* tem um conteúdo significativo muito mais expressivo do que simplesmente primitivo ou antigo e ultrapassado. *Arché* é o que está à frente e, por isso, é o começo ou o princípio de tudo, coordenando todo o restante. Sociedades arcaicas são aquelas que têm seu fundamento na origem, no princípio cosmológico, coletividades que se percebem e se projetam no começo de modo absoluto, fundamento das ações e ponto chegada a que elas se destinam em seu retorno. Eliade afirma que as "sociedades arcaicas", "pré-modernas" ou "tradicionais" "compreendem tanto o mundo a que geralmente chamamos 'primitivo' como as antigas culturas da Ásia, da Europa e da América". (ELIADE, 1985, p. 17).

mítico original e seu agenciamento político de um complexo xamânico de produção e circulação de corpos e pessoas foi o que permitiu aos Ashaninka digerirem e absorverem a condição brasileira. Foi isso que facilitou a efetuação de uma política de aliança que os ajudou a restaurar o equilíbrio eco-cosmológico, garantindo as condições sócio-econômicas de sua sobrevivência atual.

O pleno funcionamento dos rituais do *piyarentsi* (cerveja de macaxeira) e do *kamarampi* (ayahuasca) na estrutura social da comunidade *Apiwtxa* são provas da força cultural presente neste grupamento Ashaninka. A análise da função e da importância de ambos rituais na estratégia política interna e externa será o segundo passo a ser dado no avanço de nossa abordagem perspectivista em direção ao aprofundamento da compreensão da dinâmica social deste grupo. Dando seqüência ao nosso projeto de entendimento do desenvolvimento e da sustentabilidade social, ecológica e cultural da comunidade Ashaninka *Apiwtxa*, trataremos da atualidade perspectiva econômica do *ayonpare* como sistema de troca tradicional através dos aspectos políticos e sagrados da lógica Ashaninka do dom.

Um dos elementos que queremos ressaltar em nosso estudo é o ponto de vista de que a história Ashaninka não pode ser entendida apenas como uma reação a forças externas. A análise perspectivista sustenta e endossa a crítica etnológica a uma "sociologia do contato"[8], que insistiu na importância dos fatores externos – invasões colonialistas, desenvolvimentismo amazônico nacional – como determinantes exclusivos das transformações experimentadas pelas sociedades indígenas amazônicas e que, assim, negam a seus membros o papel de agentes, ou *sujeitos verdadeiros*.

Queremos dar nossa contribuição no sentido de demonstrar que os Ashaninka nunca estiveram fora da história e que continuam combatendo seus efeitos colonialistas devastadores através de todo seu repertório de recursos cosmológicos. Como sujeitos históricos e mitológicos exclusivos da auto-sustentabilidade e do desenvolvimento da sua própria identidade e alteridade cultural, a política Ashaninka partilha da ênfase cosmológica amazônica nativa, que caça elementos potencialmente afins no exterior do

[8] Esta expressão foi cunhada por Eduardo Viveiros de Castro (1999, p. 139) em artigo no qual problematiza o conjunto da produção etnográfica no Brasil. A "sociologia do contato" corresponderia à perspectiva encontrada principalmente nas obras dos antropólogos Darcy Ribeiro e Roberto Cardoso de Oliveira, que se preocuparam em pensar a assimilação brasileira do índio. A sociologia do contato diz respeito, ainda, aos trabalhos dedicados aos estudos da aculturação indígena no Brasil e posteriormente à defesa e tutela das populações indígenas através de sugestões institucionais pra a política do Estado brasileiro.

seu território, para capturá-los e incorporá-los através da realização da *afinidade potencial* e da *predação ontológica*.

O ponto de vista Ashaninka do desenvolvimento e sustentabilidade mostra o caráter dinâmico desse grupo, dissolvendo aquela imagem histórica colonial anacrônica – mas incomodamente recorrente – dos povos indígenas como ordenamentos sociais primitivos sem história e sem estruturas políticas e econômicas complexas. Vamos aproveitar para destacar a habilidade política e a capacidade histórica de um povo que se coloca primordialmente como sujeito – "verdadeira humanidade" – de sua própria realidade. O perspectivismo Ashaninka estabelece a partir de seus mitos uma estratégia política xamânica de equilíbrio interno e externo das relações sociais, através de um agenciamento *multinatural* de produção de corpos e pessoas capazes de comunicarem as múltiplas esferas cosmológicas – estabelecendo relações sustentáveis de troca e aliança entre os diversos planos da realidade cultural.

Apreender a realidade amazônica como os nativos a apreendem continua a ser um imenso desafio a qualquer exercício de uma antropologia indígena. Nesse sentido, nossa contribuição sobre a percepção do Cosmos Ashaninka implica um deslocamento perspectivo da realidade ordinária do mundo para uma dimensão xamânica da Amazônia. Em um território surpreendente, em que a diversidade natural reflete uma multiplicidade de formas políticas de relação entre praticamente todos os seres, a sustentabilidade, o desenvolvimento e o equilíbrio ambiental são pensados e produzidos, pelos Ashaninka da *Apiwtxa*, através de uma estruturação xamânica própria. A partir de uma abordagem mitológica sobre a situação histórica dos Ashaninka, vamos analisar a concepção e a formação da TI Kampa do rio Amônia e o desenvolvimento da comunidade da *Apiwtxa*. Os Ashaninka, ao colocarem em debate as questões ambientais na problemática atual de seu desenvolvimento, formulam um discurso que *faz aliança* com diversos setores do indigenismo e do ambientalismo.

Nosso trabalho foi dividido em seis partes que compreendem o trajeto ao encontro da cosmologia Ashaninka e da percepção política do complexo xamânico estruturado pela comunidade *Apiwtxa* da TI Kampa do rio Amônia. A primeira parte introduz basicamente o arcabouço teórico com o qual dialogamos na intenção de trazer à tona elementos conceituais significativos que lançassem luz à perspectiva política Ashaninka do desenvolvimento e da sustentabilidade em seus múltiplos planos.

Nossa idéia é mostrar a importância do conjunto mitológico para a produção e desenvolvimento das sociedades indígenas amazônicas, especialmente para os

Ashaninka. A relação entre mitologia e perspectivismo indígena é nosso ponto de partida para a estruturação do corpo do trabalho. A análise dos mitos de origem, bem como dos mitos cosmogônicos, devem nos conduzir a perspectivas diferenciadas de história, natureza, sociedade, ou mesmo de humanidade, que surgem quando consideradas sob o prisma Ashaninka de desenvolvimento e sustentabilidade.

As análises "Mitológicas" de Lévi-Strauss e "pós- Mitológicas" de Viveiros de Castro, também serão evocadas como recursos teóricos de compreensão do terreno cosmológico indígena amazônico. Os conteúdos mitológicos se expressam, muitas vezes, em proposições culinárias nas quais está inscrito o movimento de passagem entre a esfera da natureza e da cultura. O perspectivismo mitológico expresso na concepção política xamânica Ashaninka prima por instituir estratégias de efetuação de aliança entre todas as pessoas do Cosmos amazônico, de tal maneira que investe decisivamente em recursos rituais de incorporação e atualização da alteridade e da afinidade cosmológica.

A segunda parte trata de localizar geograficamente a sociedade Ashaninka, mostrando como ela foi envolvida historicamente no processo de conquista ocidental da Amazônia. A partir disso, vamos procurar estabelecer a situação brasileira dos Ashaninka (até a conquista da TI Kampa do rio Amônia) e a formação singular da comunidade *Apiwtxa*. Desta forma, procuraremos destacar a capacidade singular de adaptação e assimilação Ashaninka à colonização da Amazônia, assim como sua eficiência política na defesa e sobrevivência econômico-cultural.

A terceira parte se concentra em captar o perspectivismo Ashaninka através da análise de seus mitos cosmogônicos, a saber: o mito de criação do Cosmos e da recriação da humanidade Ashaninka. Pela análise do mito cosmogônico Ashaninka – "a partida de *Pawa*" –, nos dedicaremos a captar o modelo político referente a um complexo social alternativo de estruturação do poder e da reciprocidade social cosmológica. Também explicaremos a noção de *pós-sustentabilidade* Ashaninka e confirmaremos seu investimento em uma neutralização do desgaste histórico através do agenciamento mitológico.

Com efeito, na quarta parte, pretendemos dar seqüência à nossa investigação relatando a atividade ritual de reciclagem mítica e histórica do Cosmos e do corpo político coletivo pelos Ashaninka. Vamos empreender uma análise do processo social de preparo e beberagem do fermentado alcoólico de macaxeira (*piyarentsi*) e do chá ayahuasca (*kamarampi*). Descreveremos estes rituais como formas de desenvolvimento

das relações políticas internas – dedicadas à reciclagem da identidade primordial – e externas – dedicadas à reciclagem da sustentabilidade cosmológica.

Em contínuo esforço de esclarecimento do "perspectivismo mítico" Ashaninka, no que tange ao seu desenvolvimento histórico, vamos observar e descrever sua estratégia sócio-econômica atual de aliança com o Estado Brasileiro. A criação de uma cooperativa através da incorporação da FUNAI e de diversos atores do indigenismo e do ambientalismo como aliados propiciou, como mostraremos, o resgate da lógica tradicional Ashaninka prevista em um sistema econômico de prestações sociais, articulado como uma economia do *dom*, chamada pelos nativos de *ayonpare*.

A paulatina conquista de aliados brasileiros para a construção e implantação de formas de organização e reciprocidade cooperativa transformou a comunidade *Apiwtxa* em um modelo exemplar no que diz respeito à defesa e preservação da diversidade cultural, natural e cosmológica da Amazônia. A reciclagem de uma economia tradicional em oposição à lógica patronal do sistema econômico capitalista, fez da cooperativa dos Ashaninka do rio Amônia uma referência no contexto atual do indigenismo e do desenvolvimento sustentável para a região. Nosso objetivo nessa parte, ao analisarmos a implantação do sistema comunitário cooperativo, será o de mostrar a capacidade de agenciamento e produção da sustentabilidade econômica, cultural, política e ambiental do grupamento Ashaninka. A ampliação das margens de liberdade da ação política da *Apiwtxa* passa, como pretendemos apontar, por uma estratégia ritual cosmológica e culinária de reencantamento ou ressacralização do mundo, das trocas comerciais e da produção econômica, dedicadas a nutrir o corpo coletivo da comunidade.

A meta final do trabalho será efetuar uma aproximação antropológica decisiva que colabore substancialmente para a inteligibilidade discursiva do xamanismo Ashaninka e de sua leitura crítica atual do desenvolvimento e da sustentabilidade sócio-ambiental amazônica do "branco". A aliança antropológica com o xamã e a aliança xamânica com o antropólogo tem a finalidade de agenciar uma abertura crítica às noções de desenvolvimento e sustentabilidade político-econômica na Amazônia brasileira.

2 O MÍTICO, O MITOLÓGICO E O PERSPECTIVISMO INDÍGENA

> *É sempre, portanto, a narração de uma "criação": descreve-se como uma coisa foi produzida, como começou a existir. O mito só fala daquilo que realmente aconteceu, daquilo que se manifestou plenamente. As suas personagens dos mitos são Seres Sobrenaturais, conhecidos, sobretudo, por aquilo que fizeram no tempo prestigioso dos "primórdios". Os mitos revelam, pois, a sua atividade criadora e mostram a sacralidade (ou, simplesmente, a "sobrenaturalidade") das suas obras. Em suma, os mitos descrevem as diversas e freqüentemente dramáticas, irrupções do sagrado (ou do "sobrenatural") no Mundo. É esta irrupção do sagrado que funda realmente o Mundo e que o faz tal como é hoje. (ELIADE, 1989, p.13).*
>
> *Um mito é ao mesmo tempo uma história contada e um esquema lógico que o homem cria para resolver problemas que se apresentam sob planos diferentes, integrando-os numa construção sistemática. (LÉVI-STRAUSS, 1970, p. 140-141).*
>
> *O mito existe como referência temporal, mas, acima de tudo, conceitual. (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p.69).*

2.1 Mitologia e perspectivismo indígena

Há muito tempo, e principalmente a partir da segunda metade do século XX, o mito deixou de ser sinônimo de fantasia ou história fictícia desprovida de realidade. Com as contribuições de Mircea Eliade (1973, 1985, 1989), Lévi-Strauss (1978, 1991, 2004, 2006, 2009) entre outros, a etnologia e a antropologia hoje se esforçam para compreender o mito como uma história verdadeira e, sobretudo, sagrada, que informa as variantes possíveis de codificação social. Sendo assim, o mito é visto como um texto altamente significativo para o estudo das estruturas sócio-culturais; ele é a invenção primordial da humanidade por excelência: neste sentido, podemos afirmar que é a partir da criação do mito que a humanidade se cria e se desenvolve.

Concordamos com Mircea Eliade quanto à importância do mito na fundação do tempo e do espaço sagrado. É o mito da criação do Cosmos, ou seja, o mito cosmogônico[9], que será o eixo – o "*Axis Mundi*"[10] – do plano em torno do qual se desenvolverá a sociedade e a cultura:

[9] É o mito cosmogônico que conta como é que o Cosmos veio à existência: "Toda história mítica que assume a *origem* de qualquer coisa pressupõe e prolonga a cosmogonia. Do ponto de vista da estrutura, os mitos de origem são homologáveis ao mito cosmogônico. Sendo a criação do Mundo *a* criação por excelência, a cosmogonia transforma-se no modelo exemplar para toda a espécie de 'criação'. Isto não significa que o mito de origem imite ou copie o modelo cosmogônico pois não se trata de uma relação deliberada e sistemática. Mas todo o novo aparecimento – um animal, uma planta, uma instituição –

> A manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo. Na extensão homogênea e infinita onde não é possível nenhum ponto de referência, e por conseqüência onde *orientação* nenhuma pode efetuar-se – a hierofania revela um ponto fixo absoluto, um "Centro". (ELIADE, 1956 , p. 27).

Foi ainda Eliade, este notável historiador das religiões, que demonstrou ser o mito não o obstáculo à civilização, mas, antes de tudo, seu fundamento ontológico ou cosmológico: o mito pode ser abordado como uma manifestação da ontologia arcaica. É justamente por isto, por conceder à mitologia o *status* de ontologia ao mundo tradicional, que Eliade será uma base, uma espécie de paradigma que, por sua fecundidade, será extremamente importante para nossa perspectiva de análise mitológica dos Ashaninka do Amônia.

Claude Lévi-Strauss remará ao lado de Mircea Eliade e, juntos, serão como Castor e Pollux[11] a nos guiarem em nossa expedição mitológica. O conjunto epopéico das *Mitológicas*[12] nos dará a sensibilidade e perspicácia analítica dos elementos significativos que codificam e descrevem o sentido da passagem da natureza à cultura, formulada pela lógica culinária do pensamento selvagem.

Com Lévi-Strauss podemos perceber a estruturação sistemática do plano sensível mitológico, e isso nos ajudará nas análises dos mitos e dos ritos como potências de incorporação substancial da humanidade. Também nos ajudará em nossas análises da disposição dos elementos sociais implícitos nas narrativas míticas. As diferentes

---

implica a existência de um Mundo. Mesmo quando se trata de explicar como, a partir de um estado de coisas diferente, se chegou à situação atual (por exemplo, como o Céu se afastou da Terra, ou como o homem se tornou mortal), o 'Mundo' já lá estava, embora sua estrutura fosse diferente e ele não fosse ainda o *nosso* Mundo. Todo mito de origem narra e justifica uma *situação nova* – nova no sentido em que ela não existia *desde o princípio do Mundo*. Os mitos de origem prolongam e completam o mito cosmogônico: contam como o Mundo foi modificado, enriquecido ou empobrecido." (ELIADE, 1989, p. 25, grifos do autor).

[10] "O simbolismo arquitetônico do Centro pode ser formulado desta forma: a Montanha Sagrada – onde se encontram o Céu e a Terra – está no centro do Mundo; qualquer templo ou palácio – e, por extensão, qualquer cidade sagrada ou residência real – é uma 'montanha sagrada', tornando-se assim num Centro; sendo um *Axis Mundi*, a cidade ou templo sagrado são considerados como ponto de encontro entre o Céu, a Terra e o Inferno." (ELIADE, 1985, p. 26).

[11] Castor e Pollux eram dois irmãos gêmeos da mitologia grega e romana. No mito, os gêmeos partilham a mesma mãe, porém têm pais diferentes – sendo Pólux imortal e Castor mortal. Após um evento trágico, ambos conquistaram a imortalidade. São, ainda, considerados guias e protetores dos argonautas (navegantes).

[12] A tetralogia *Mitológicas* é um marco do pós-estruturalismo da antropologia de Lévi-Strauss. Dividida em "O Cru e o Cozido", "Do Mel às Cinzas", "A Origem dos Modos à Mesa" e "O Homem Nu", analisa 813 mitos de diferentes povos indígenas do continente americano e reúne análises mitológicas **pelos** seus aspectos culinários nas inscrições das relações dinâmicas entre natureza e cultura.

categorias culinárias – cru e cozido, fresco e podre, fermentado e defumado, etc. – nos servirão como ferramentas conceituais para apreender as estruturações políticas tradicionais dos Ashaninka, que nos oferecem, por sua vez, uma explicação do mundo através de uma lógica das qualidades sensíveis dos elementos e das classificações cosmológicas.

Para completar o terceiro ponto que compõe o plano da nossa análise, evocamos as contribuições atuais da antropologia brasileira na figura iminente do pesquisador Eduardo Viveiros de Castro. Sua situação perspectiva de análise da singularidade das formulações cosmológicas dos indígenas amazônicos, a partir de sua formulação sobre o perspectivismo indígena e sua relação com o xamanismo enquanto um complexo político ativo, também nos auxiliará em nossa empreitada.

A idéia de "predação ontológica", que coloca em primeiro plano a lógica ameríndia da produção de pessoas, da criação e reciclagem social pela transformação de corpos, é imprescindível para a análise do exemplo Ashaninka como uma cultura indígena amazônica. Com efeito, o conceito de afinidade potencial também contribuirá decisivamente para pensar a dinâmica do corpo social Ashaninka e sua tecnologia política própria, a partir de sua perspectiva particular das relações entre a identidade e a alteridade.

2.2 O mito, a criação e a reciclagem do mundo

Se para o homem moderno, o real é racional e o racional é real, como afirma Hegel, podemos dizer que, para o pensamento mítico, o real é sagrado e o sagrado é real. Para o homem das sociedades míticas, é a ruptura do espaço e a aparição de um espaço sagrado, diferenciado, que estabelece o eixo central de toda orientação imaginável. A relação entre espaço e tempo adquire estrutura e consistência, tomando forma na realidade a partir de sua inscrição cosmogônica. Com a invenção e o surgimento do espaço sagrado constitui-se uma experiência primordial de fundação do Mundo. Segundo Eliade:

> Quando o sagrado se manifesta por uma qualquer hierofania, não só há rotura na homogeneidade do espaço, mas há também *revelação de uma realidade absoluta*, que se opõe à *não-realidade* da imensa extensão envolvente. A manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo. (ELIADE, 1956, p. 27, grifos do autor).

O que caracteriza as sociedades arcaicas é sua criação do Cosmos em oposição ao Caos, o primeiro representado pelo território habitável e o segundo, pelo espaço para além das fronteiras territoriais do seu mundo. O mundo é o espaço em torno do qual se instituiu a manifestação primordial do sagrado; um território exterior e desconhecido é identificado como uma proto-realidade, como lugar caótico habitado por formas fantasmagóricas.

A repetição do ato criador postulado na narrativa mítica cosmogônica, dará condições rituais de recriar o Cosmos no Caos anterior – para se habitar um novo território é preciso consagrá-lo ritualmente pela repetição da cosmogonia original: "Instalar-se em um território equivale, em última instância, a consagrá-lo." (ELIADE, 1956, p. 37). Consagrar um território é cosmicizá-lo, pois é preciso dar forma ao que antes restava em posição larval e fluida. Poderíamos dizer, ainda, que "consagrar é cozinhar", no sentido da passagem da natureza à cultura, como diria Lévi-Strauss: uma passagem do cru ao cozido através da utilização do fogo sagrado. É uma ação que repete o ato divino da criação; o fogo é o primeiro símbolo sagrado que vem à tona nesta recriação do Cosmos onde antes era Caos.

O fogo é uma ponte de comunicação entre o Caos e o Cosmos, entre o profano e o sagrado, entre o mundo terrestre e celeste, entre o inferior e o superior; assim sendo, devemos dizer que ele tem lugar como um eixo cósmico que encontra-se no centro do mundo. Em toda parte podemos ver o simbolismo do centro do mundo, que corresponde precisamente ao espaço em que se vive. A montanha, a árvore ou o cipó sagrado fazem parte deste simbolismo do centro do mundo, do "*Axis Mundi*" em torno do qual se cria a vida social, reciclando o modelo cosmogônico dos demiurgos míticos.

Bem entendido, o "umbigo da Terra" é o centro cosmológico por excelência, um espaço de passagem para o tempo mítico, o local de comunicação com o outro mundo, o mundo transcendental, que ritualmente torna possível um ponto de referência para toda construção ou fabricação que deverá seguir como modelo exemplar à cosmogonia: "A Criação do Mundo torna-se o arquétipo de todo o gesto criador humano, seja qual for o seu ponto de referência". (ELIADE, 1956, p. 45). Deste plano, podemos melhor compreender a perspectiva arcaica, na qual todo estabelecimento humano da realidade

repete a criação do mundo, ou seja, repete a cosmogonia mítica, refazendo a criação a partir do eixo central de referência, que é considerado como o "umbigo da Terra"[13].

Reiterando a sinonímia entre a aldeia – local de habitação – e o Cosmos – espaço organizado –, devemos observar que toda ameaça exterior é uma ameaça de queda primordial, um sinal de perigo pelo afastamento do cosmos e pelo mergulho no Caos. Neste sentido, os invasores são assimilados como inimigos dos deuses, como demônios, sobretudo como espíritos ligados à morte e às doenças, que desejam uma dissolução do cosmo. Isso é notável no simbolismo mitológico-cosmogônico das sociedades arcaicas, em que o símbolo da "água", por exemplo, está associado às trevas da noite e da morte; a água é a dimensão do virtual (o que ainda não existe *realmente*), o habitat de tudo o que é deformado ou proto-formado e o ato de submersão marca muitas vezes um retorno ao estado indiferenciado e fluido do Caos primordial.

A manutenção da integridade do Cosmos, em outras palavras, a defesa do território, implica que indivíduo e comunidade se assumam como agentes criadores do mundo, uma decisão absolutamente vital para a sobrevivência do grupo social, porque trata-se de uma postura sagrada, inviolável. Para a lógica mítica, habitar a Terra é se situar no centro do cosmos, no centro do mundo, se colocar absolutamente na origem de toda a realidade: "Assumindo a responsabilidade de 'criar' o mundo que decidiu habitar, [o homem arcaico] não somente cosmisa o Caos, mas também santifica o seu pequeno Cosmos, tornando-o semelhante ao mundo dos deuses." (ELIADE, 1956, p. 60). Esta postura primordial exprime o desejo de retorno ao começo do mundo, ao passado mítico em que a humanidade coabitava o mesmo espaço de suas divindades e vivia, assim, sua plenitude existencial xamânica.

Este desejo de retorno cósmico será efetuado com a projeção ascendente ao Tempo mítico: o encontro com o sagrado representa uma ruptura com o Tempo linear através do êxtase ritual. Serão as técnicas rituais que permitirão à humanidade terrestre se reencontrar periodicamente como humanidade mítica e reviver o instante cosmogônico da criação. Por meio de rituais, especialmente os rituais xamânicos, a comunidade pode vivenciar a passagem revitalizante do finito temporal ordinário e histórico para a duração infinita do Tempo sagrado. O Tempo sagrado, pela sua própria natureza mítica, é reversível, ou seja, é o Tempo mítico tornado presente pela

[13] "O cume da montanha Cósmica não é apenas o ponto mais alto da Terra: é também o umbigo da terra, o ponto onde começou a criação. Acontece até que as tradições cosmológicas exprimem o Centro em termos que parecem ser retirados da embriologia." (ELIADE, 1985, p. 30).

experiência ritual: "O Tempo sagrado é indefinidamente recuperável, indefinidamente repetitível." (ELIADE, 1956, p. 61).

Certas festas rituais cosmogônicas dramatizam e recuperam o tempo no momento da criação ou no momento da partida do demiurgo para a esfera celeste: "Tal é [...] o sentido das purificações rituais: uma *combustão*, uma anulação dos pecados e das faltas dos indivíduos e da comunidade no seu conjunto, e não de uma simples 'purificação'." (ELIADE, 1956, p. 68, grifo do autor). Ao romper o fluxo do tempo ordinário e linear, este pode ser reiniciado como um novo tempo miticamente reciclado. Esta é a noção que permeia a concepção do eterno retorno, que vai anular ou curar os malefícios da degradação histórica. A abolição do tempo profano, ou seja, do tempo histórico no sentido moderno do tema, é elaborada através de uma fermentação social[14] que representa uma dissolução controlada pela imersão ritual na confusão caótica.

A regressão periódica do mundo a uma modalidade caótica aniquila – no sentido físico e metafísico do termo – a lembrança e os efeitos das diferenças e tensões históricas acumuladas por um certo período. Após cada festa ou ritual que levava ao regresso mítico, a comunidade, suas pessoas e seus corpos eram libertos de seus desvios e pecados anteriores. Como veremos mais à frente, a regeneração social cosmológica pelo regresso original pode ser abordada como uma modalidade de reciclagem pós-sustentável, empreendida como política econômica e economia política ameríndia amazônica.

O tempo reciclado e regenerado principia no instante zero da criação cosmogônica, recomeçando como tempo sagrado e coincidindo com o "*illud tempus*", instante em que os Deuses criavam o Cosmos: "Trata-se, [...] de um *regresso ao tempo de origem*, cujo fim terapêutico é começar outra vez a existência, nascer (simbolicamente) de novo." (ELIADE, 1956, p. 71, grifo do autor). O retorno ao tempo mítico é, propriamente falando, um ritual de cura, que consiste na dramatização solene e sagrada da narrativa de criação do mundo. Para além das variações de formas festivas e rituais, o que nos interessa particularmente é que a estrutura mítica do tempo sagrado é atualizada em toda extensão da tessitura social. Conforme nos ensina Eliade:

> Na festa reencontra-se plenamente a dimensão sagrada da Vida, experimenta-se a santidade da existência humana como criação divina. No resto do tempo, há sempre o risco de esquecer o que é fundamental: -que a existência não é "dada" por aquilo que os

[14] Trataremos mais detidamente o tema da fermentação social através da beberagem ritual do fermentado de mandioca (caissuma) no capítulo 4.

> modernos chamam "Natureza", mas sim que é uma criação dos *Outros*, os Deuses ou seres semi-divinos. Mas nas festas reencontra-se a dimensão sagrada da existência, tornando-se a aprender como é que os deuses ou os Antepassados míticos criaram o homem e lhe ensinaram os diversos comportamentos sociais e trabalhos práticos. (ELIADE, 1956, p. 77, grifo do autor).

Pode parecer, em primeira instância, que esta "recusa" da história – da linearidade e cumulatividade dos eventos temporais – é um atributo negativo para o avanço da liberdade e da atividade humana criadora no mundo. Pode-se deduzir, ainda, que o eterno retorno a um passado mítico, radicalmente oposto ao passado histórico se opõe à toda forma de progresso social, seja ele político, econômico ou cultural. No entanto, um olhar mais profundo decifra que este desejo de reintegração, de reidentificação social cosmológica, revela a vontade de evolução e de progresso em outro sentido que não é o sentido moderno, o qual planeja a conquista tecnológica da natureza e a desmistificação do mundo. O sentido do progresso humano para o pensamento mítico é o de ascensão sobrenatural ao tempo e espaço sagrados, e é com o objetivo de recuperar a eternidade e a plenitude primordiais que o homem mítico dá sentido ao seu mundo. Para uma sociedade arcaica, um mundo perfeito é um mundo recém-criado, um cosmos "novo em folha", cheio de vida, que pode voltar a ser consumido pela atividade humana terrena cotidiana.

O mito narra uma história sagrada, um evento que se passou no tempo mítico, "*in illo tempore*"; ele desenvolve uma descrição intensiva daquilo que os demiurgos e os heróis fizeram no começo do tempo. O mito revela sempre a aparição de uma nova condição existencial a partir de um acontecimento primordial. Com efeito, o mito sempre nos conta como algo veio a existir, como algo foi criado, como qualquer coisa veio a ser um elemento real e cosmológico: "É por isso que o mito é solidário da ontologia: só fala das *realidades*, no que aconteceu *realmente*, do que se manifestou plenamente." (ELIADE, 1956, p. 81, grifos do autor).

Evocar um mito é evocar um pressuposto ontológico e epistemológico: uma vez narrado, o mito funda uma verdade absoluta e dá sentido à existência cosmológica. Evidentemente, o mito trata de enunciar as verdades sagradas, afinal, para o pensamento mítico é o sagrado que compõe a verdadeira realidade do mundo. É razoável admitir, portanto, que o mito venha a ser o modelo exemplar da realidade social indígena.

A repetição modelar dos atos heróicos, preconizada nos mitos, tem o objetivo de produzir e reproduzir, ampliadamente, a *humanidade verdadeira*. O homem se torna

verdadeiro através de sua passagem pelas experiências rituais que o inscrevem no corpo social, conformando-o aos ensinamentos dos mitos. Assim, o objetivo dos rituais é o da produção de uma mais-valia simbólica do poder do sagrado incorporado pela semelhança das ações dos demiurgos. O homem verdadeiro é um homem sobrenatural, heróico ou, se preferirem, mítico em toda a sua plenitude, em decorrência de seu retorno ascendente à humanidade primordial. Toda potência criativa deve brotar dessa plenitude, tudo se cria, por assim dizer, por um derramamento de poder, por um transbordamento de energia, ou seja, a criação é, sobretudo, um acréscimo de substância existencial: "É por esta razão que o mito, que conta esta ontofania sagrada, esta manifestação vitoriosa de uma plenitude de ser, se torna o modelo exemplar de todas as atividades humanas". (ELIADE, 1956, p. 83).

Cada mito mostra como a realidade veio a ser o que é, seja ela uma realidade total – no caso dos mitos cosmogônicos –, ou somente um elemento particular da realidade – no caso dos mitos de origem –, como animais, vegetais, seres naturais e sobrenaturais ou, ainda, as diversas instituições sociais políticas e culturais da humanidade. Narrando como tudo aconteceu, explicando como as coisas vieram a existir, o mito explica e responde, também implicitamente, o porquê da existência das coisas:

> A função mais importante do mito é, pois, a de "fixar" os modelos exemplares de todos os ritos e de todas as atividades humanas significativas: alimentação, sexualidade, trabalho, educação etc.. Comportando-se como ser humano plenamente responsável, o homem imita os gestos exemplares dos Deuses, repete as ações deles, quer se trate de uma simples função fisiológica, como a alimentação, quer de uma atividade social, econômica, cultural, militar, etc. (ELIADE, 1956, p. 83).

É o mito cosmogônico, ou seja, a narrativa primordial sobre a criação da humanidade e seu cosmos, que contém a verdadeira história; é ele que deve descrever e, assim, substancializar a história da condição humana. É no mito cosmogônico que devemos procurar e encontrar os pressupostos e princípios que são os paradigmas do comportamento social e da conduta política e econômica das sociedades arcaicas**.**

A humanidade, segundo a perspectiva mitológica, deve conservar-se e reciclar-se ritualmente através de uma comemoração periódica dos eventos primordiais. As recordações atualizadas de forma perene pelos ritos desempenham um papel decisivo na sociedade ao cuidar de evitar o esquecimento do que se passou "*in illo tempore*". Esta recordação comunitária faz parte, então, de uma concepção, de uma criação periódica,

isto é, de uma reciclagem do tempo que nos coloca a questão da abolição da história e, em certa medida, ajudam a entender os modelos de sociedades não-modernas que conjuram a história e o Estado.

A idéia que subjaz a esta perspectiva é a crença na perfeição e plenitude da condição humana dos primórdios. E porque o desenrolar da história implica em um afastamento gradativo dos primórdios, este distanciamento corresponde à perda progressiva da condição esplêndida original. Naturalmente, tudo que existe no cosmos será, com o passar do tempo histórico, desgastado, consumido, degenerado e acabará por se extinguir. Para a concepção mítica, o fim da história é, de fato, um fim: o desenvolvimento da história conduz justamente à extinção do mundo.

Alguém poderia dizer que este ponto de vista está carregado de um pessimismo niilista; não obstante, vale lembrar que é socialmente possível, para os não-modernos, evitarem o desastre histórico do esgotamento da vitalidade cósmica. A plenitude perdida é periodicamente recuperável pela repetição cíclica dos rituais sagrados que cortam o tempo profano, resgatando o tempo mítico. Note-se que o recurso histórico, ou o eterno retorno mítico, faz a história renascer "*ad infinitum*", restaurando a plena potência criadora da humanidade:

> Podemos definir este comportamento do seguinte modo: *para se ficar curado da ação do Tempo é necessário* "voltar atrás" e atingir o "princípio do Mundo". [...] Nas culturas arcaicas e paleo-orientais, a repetição do mito cosmogônico tinha por objetivo a abolição do Tempo decorrido e o recomeço de uma nova existência com todas as forças vitais intactas. (ELIADE, 1989, p. 77, grifos do autor).

Assim sendo, Eliade nos proporciona uma apreensão do que vem a ser a política de *pós-sustentabilidade* Ashaninka a partir do recurso mítico e ritualístico no regresso as origens como forma de retorno da potência criativa da humanidade.

2.3 Sensibilidade culinária e estruturações mitológicas

Em sua tetralogia, as *Mitológicas*, Leví-Strauss consagra a importância do modelo natural – zoológico e botânico – de classificação do mundo para a reflexão mitológica indígena americana. Para o grande demiurgo da antropologia estrutural, o pensamento mítico se caracteriza por um sentido intensivo próprio, que tem o cuidado de introduzir a lógica no mundo através dos dados oferecidos pela sensibilidade humana. Dito de outro modo, as *Mitológicas* pretendem exemplificar como a ontologia

mítica percebe e prescreve o conteúdo e o valor das relações sociais do cosmos sobre o plano da sensibilidade dos sentidos – cores, odores, sabores, texturas, sons etc. O pensamento mítico aborda o mundo sempre da perspectiva de uma totalidade que rejeita a separação – clássica da racionalidade científica moderna – entre os planos da inteligibilidade e da sensibilidade.

Portanto, não é correto afirmar que o mito carece de lógica; seria mais coerente perceber que a mitologia resulta de outra lógica que atua por diferentes vias sensíveis na concepção da ontologia nativa. O desenvolvimento da análise estrutural do pensamento mítico nas *Mitológicas* recorreu a múltiplos planos de análise que, sobrepostos e articulados, forneceram um "modelo musical"[15] alternativo que permitiu a Lévi-Strauss, em *O cru e o cozido*, explicar a composição de algumas das diversas mediações sociais sensíveis entre a natureza e a cultura através da culinária mitológica "primitiva" subjacente às cosmologias ameríndias.

O pensamento mítico, quando trata da origem do fogo sagrado da cozinha, opera por meio de oposições intervalares – de um lado entre o cru e o cozido e de outro lado o fresco e o podre:

> O eixo que une o cru e o cozido é característico da cultura, o que une o fresco e o podre, da natureza, já que o cozimento realiza a transformação cultural do cru, assim como a putrefação é sua transformação natural. (LÉVI-STRAUSS, 1991, p. 143).

A ontologia indígena, assim como a ontologia ocidental, é extremamente sensível à oposição entre a natureza e a cultura. Todavia, para fundamentar e inscrever esta relação da passagem de um reino ao outro, tal ontologia não se serve da simbologia histórica do surgimento da linguagem ou de certas ferramentas técnicas, mas sim do aparecimento do alimento cozido, que é próprio da humanidade, em oposição ao alimento cru, próprio dos animais. Essa oposição fundamental é o ponto de partida e o fio condutor ao longo dos quatro volumes das *Mitológicas*.

Abordando, primeiramente, os mitos que tratam diretamente da conquista do fogo culinário como mediação entre a natureza e a cultura, Lévi-Strauss avança na extensão da culinária a outras oposições simétricas como, por exemplo, o seco e o

[15] Cf. LÉVI-STRAUSS, 1991, p. 24: "A estrutura dos mitos se revela por meio de uma partitura. [...] A verdadeira resposta se encontra no caráter comum do mito e da obra musical, no fato de serem linguagens que transcendem, cada uma a seu modo, o plano da linguagem articulada. [...] Ambas são, na verdade, máquinas de suprimir o tempo. [...] Vê-se assim como a música se assemelha ao mito, que também supera a antinomia de um tempo histórico e findo, e de uma estrutura permanente."

molhado, o defumado e o queimado, o duro e o mole, o doce e o amargo, etc. A estas categorias culinárias,

> Não há dúvida que tais contrastes podem ser postos em correspondência com vários outros, de natureza não alimentar, mas sociológica, econômica, estética ou religiosa, como homens e mulheres, família e sociedade, aldeia e mato, economia e esbanjamento, nobre e plebeu, *sagrado e profano*... Assim, pode-se esperar descobrir, para cada caso particular, como a culinária de uma sociedade é uma linguagem na qual ela traduz inconscientemente sua estrutura, a menos que, também sem sabê-lo, limite-se a revelar nela suas contradições. (LÉVI-STRAUSS, 2006, p. 447-448, grifo nosso).

Esta evocação dos temas sensíveis da vida natural e da vida cultural pelos mitos, nos leva a seguir e a aceitar a sugestão estrutural de uma análise mitológica, uma "mitanálise", que nos permite pensar a fabricação de corpos e de pessoas como um processo de produção social, o qual se pensa e se realiza através de relações complementares e suplementares das categorias culinárias.

Ora, no que diz respeito à fabricação de corpos culturais, o complexo dos rituais públicos sagrados aparecem como uma culinária social que é duplamente elaborada. Simultaneamente, os ritos oferecem à humanidade o meio de se apropriar de uma situação ou prática, ou de descrevê-la e prescrevê-la quando revive e atualiza o mito. Geralmente, as duas funções se sobrepõem e traduzem dois aspectos interdependentes de um mesmo processo. Segundo Lévi-Strauss:

> [...] "cozinham-se" indivíduos intensamente engajados num processo biológico – recém-nascido, parturiente, menina púbere. A conjunção de um membro do grupo social com a natureza deve ser mediatizada pela intervenção do fogo de cozinha, normalmente encarregado de mediatizar a conjunção do produto cru com o consumidor humano, e por cuja operação um ser natural é, ao mesmo tempo, *cozido e socializado*. (LÉVI-STRAUSS, 1991, p. 318, grifos do autor).

A análise do campo culinário pode se articular com a totalidade da estrutura cultural e refletir, inclusive, as particularidades econômicas e políticas do corpo social e de seu funcionamento substancial. A regressão cíclica ao estado natural implica na necessidade de uma atividade culinária constante para reelaborar culturalmente os elementos naturais e, assim, reinseri-los socialmente. Da natureza à cultura e da cultura à natureza, o conhecimento e a prática social compõem, harmonizam e derivam variações de formas de trânsito possíveis, que não esgotam o tema.

As sociedades primitivas são muito ricas e sofisticadas quando se trata de oferecer classificações e relações possíveis – no caso, culinárias –, mesmo que tudo possa estar sendo articulado em um esquema total de significação, pois, ao dizer sobre uma parte, estaremos sempre dizendo algo sobre o conjunto total da percepção mitológica de um determinado grupo:

> A ligação com a vida econômica e social [...] é evidente [...]. Em primeiro lugar, porque os mitos de cozinha dizem respeito à presença ou ausência do fogo, da carne e das plantas cultivadas *no absoluto*, enquanto os mitos sobre os entornos da cozinha tratam de sua presença ou ausência *relativa*, ou em outras palavras, da abundância e da escassez, que caracterizam determinado período do ano. (LÉVI-STRAUSS, 2004, p. 442, grifos do autor).

Ampliando a extensão da área de abrangência do cru e do cozido, Lévi-Strauss expande o campo de varredura de sua investigação mitológica. Em "*Do mel às cinzas*" se colocam novos elementos, que estão dimensionados em um território para além do campo da cultura e para aquém do domínio da natureza. No caso da cozinha xamânica um desses elementos supra-culturais, ou mesmo sobrenatural, é o tabaco, alimento dos espíritos: ele é consumido na forma de fumaça como alimento divino, que precisa ser reduzido às cinzas – o que indica o seu consumo total pelo fogo sagrado. Em um sentido oposto está o mel, alimento que representa o infra-natural e simboliza um recuo ao aquém do natural, pois precisa ser diluído em água para que possa ser consumido, o que também é o caso das bebidas fermentadas.[16]

Aprofundando-se no campo de investigação mitológico-culinário, Lévi-Strauss direciona seu foco analítico para "*A origem dos modos à mesa*" (terceiro volume das *Mitológicas*). Sucede que entre a pessoa (cultura) e o corpo (natureza), faz-se necessário o desenvolvimento de regras e de utensílios de mediação – objetos domésticos, de uma maneira geral, ou os talheres e itens de higiene pessoal, em particular – que cumprem um papel efetivo como isoladores, transformadores e estabilizadores das correntes e fluxos periódicos da natureza e de sua assimilação e distribuição cultural. Corpos culturais que modelam e diferenciam os corpos naturais das pessoas: manuseados por cada um, os utensílios educam os corpos que a eles se adaptam.

[16] Acerca da relação do mel e do tabaco no que diz respeito ao território infra e supra-culinário, cf. Lévi-Strauss, 2004, p. 59-62. Sobre a relação da bebida fermentada e o mel: "Consumido fresco ou fermentado espontaneamente, o mel aparenta-se, portanto, com as inúmeras bebidas fermentadas que os índios sul-americanos nos sabem preparar, à base de mandioca, milho, seiva de palmeiras ou frutos e espécies bastante variadas." (LÉVI-STRAUSS, 2004, p. 60).

Os mitos devem também tratar de modular a regulagem cultural dos ritmos fisiológicos, introduzindo a categoria de envelhecimento programado e de cálculo proporcional das durações internas e externas do tempo social e natural. Os mitos, ao tratarem da educação e regulação dos biorritmos, compõem em suas árias uma partitura harmônica com a sinfonia natural. Os instrumentos dessa orquestração são os utensílios domésticos triviais que marcam os modos de comportamento social e servem, ainda, como padrões de medida da socialização:

> Seu emprego obrigatório [desses modos de mediação] atribui a cada gesto social, uma duração razoável. Pois, afinal das contas, o decoro exige que o que deve ser se cumpra, mas que nada se cumpra de modo precipitado. E assim, apesar da missão banal, que lhes é atribuída pela vida cotidiana, ainda hoje instrumentos aparentemente tão insignificantes como um pente, um chapéu, luvas, um garfo ou um canudinho continuam sendo *mediadores entre extremos*. Carregados de uma inércia que um dia foi deliberada e calculada, eles moderam nossas trocas com o mundo, lhes impõem um ritmo regrado, calmo e domesticado. (LÉVI-STRAUSS, 2006, p. 459, grifo nosso).

As investigações de Lévi-Strauss nos levam a pensar que, além da mitologia fornecer as imagens sensíveis que revelam a lógica secreta do pensamento ameríndio – tanto sob o campo das classificações e atribuições qualitativas quanto no campo semântico das formas de relação social – o arcabouço mitológico encerra uma moral. Tal como a lógica mítica se diferencia da lógica científica, esta moral se projeta em um sentido perspectivo próprio distinto à moral ocidental moderna.

O mito é uma história significativa que, por assim dizer, orquestra a sociedade ameríndia. O que Lévi-Strauss pretende mostrar é que esses povos que em parte a antropologia considerou estarem totalmente dominados pela necessidade de subsistência, vivendo em condições materiais muito deficientes, são exímios especuladores metafísicos e produtores ontológicos; ou seja, estão interessados em teorizar e assimilar o mundo que os envolve, compreendendo a natureza e a sociedade em que vivem. Não obstante, para atingirem este objetivo, agem por meios intelectuais, ou "mentais", coerentes com seu próprio sistema mítico. Esta é a sua tese mais primordial. Provavelmente, uma das muitas conclusões que se podem extrair da investigação antropológica das *Mitológicas* é que a mente humana, apesar das diferenças culturais e espaço-temporais é em toda a parte uma e a mesma estrutura, com as mesmas capacidades.

A missão da análise mitológica é decifrar uma ordem, um sistema de codificação e inscrição por detrás de algo aparentemente desconexo e sem sentido. Do que falam os mitos e por onde os mitos falam, ou seja, quais elementos estão sendo articulados pelos mitos, quais as partes verdadeiramente significativas? Segundo Lévi-Strauss, a linguagem é um código, o mito e a música também o são, e essa aproximação entre mito e música provém da concepção de que os dois são linguagens cifradas. O encadeamento de notas musicais em frases melódicas e o encadeamento de palavras em frases carregadas de sentido aproximam as duas codificações da linguagem fonética. No entanto, o sentido e a lógica operativa se mantêm distintos, pois, afinal, se tratam de estilos e formas de composições significativamente diferentes.

> Se tentarmos entender a relação entre linguagem, mito e música, só o podemos fazer utilizando a linguagem como ponto de partida, podendo-se depois demonstrar que a música, por um lado, e a mitologia, por outro, têm origem na linguagem, mas que ambas as formas se desenvolveram separadamente e em diferentes direções: a música destaca os aspectos do som já presentes na linguagem, enquanto a mitologia sublinha o aspecto do sentido, o aspecto do significado, que também está profundamente presente na linguagem. como as duas inseparáveis faces da linguagem. Temos o som, e o som tem um significado, e não há significado sem som para o veicular. Na música, é o elemento sonoro que predomina, e no mito é o significado. (LÉVI-STRAUSS, 1978, p. 77).

Em sua exploração dos significados discretos e secretos dos códigos mitológicos, Lévi-Strauss aponta que a mínima parte significativa do mito é o mitema, da mesma maneira que a menor partícula da linguagem é o fonema. O método de análise do mito também decorre desta aproximação lógica. Os mitemas são significados significantes, eles vêm a ser mais expressivos devido à sua repetição e/ou redundância: será a captação do mitema que permitirá avançar em análises mais intensivas e relacionais dos elementos mitológicos indígenas americanos. Por exemplo, o tema do fogo de cozinha ou da ascensão xamânica é freqüente no conjunto mitológico ameríndio e sua incorporação mitemática o faz transbordar de significado. O mitema é, por assim dizer, o *refrão* da narrativa mítica; ele é, de certa maneira, um tema que se intensifica no desenrolar da narrativa e que cria, assim, um campo semântico para se inscrever moralmente a mensagem dentro da amplitude do mito – no caso do discurso mítico a repetição tem valor profundamente significativa.

Aqui entra a semelhança do discurso mítico e o discurso literário, considerando também que a linguagem mítica é uma linguagem literária: o mito conta-se.[17] Um discurso literário que não é escrito, mas que permite o retorno ao passado, que permite esse retorno qualificado apesar de abstrato e que sugere uma moral de intensidade narrativa. As propriedades e significados mitológicos, não constituem absolutamente propriedades objetivas, imediatamente inteligíveis e racionais. Essas propriedades são produzidas no decorrer da experimentação por um trabalho interlocução intensivo.

Em outras palavras, para empreender um trabalho de entendimento da percepção mítica da realidade é preciso pensar os mitos através de recursos lógicos alternativos ao pensamento científico propriamente dito. O que Lévi-Strauss nos sugere é que a música e a literatura podem auxiliar as análises antropológicas ao fornecer modelos de possibilidade de estruturação da realidade sensível que estejam mais próximos das alternativas lógicas mentais subjacentes ao conjunto dos discursos mitológicos.

2.4 O perspectivismo xamânico amazônico e a política cósmica da aliança

Os estudos mitológicos de Lévi-Strauss influenciaram diretamente as formulações temáticas relativas ao pensamento e à cosmologia ameríndia desenvolvidas por Eduardo Viveiros de Castro[18]. A fim de pensar as formulações sociológicas, políticas e econômicas nos termos próprios da cosmologia nativa que é, em primeira instância, formulada através dos mitos, o antropólogo brasileiro pretende levar às últimas conseqüências a etnologia **"**pós-*Mitológicas***".** Em sua interlocução com a etnologia amazônica, Viveiros de Castro incorpora a noção de perspectivismo ameríndio ao salientar que o pensamento nativo tem sua própria dimensionalidade, que carece de ser abordada internamente caso queiramos apreender e formular as categorias indígenas fundamentais de sociedade, natureza e cultura.

A abertura conceitual dos temas tratados por Viveiros de Castro remete ao seu projeto de abordagem da imaginação conceitual indígena nos termos ocidentais, mas

[17] Mircea Eliade também percebeu a similaridade do discurso narrativo e o discurso mitológico: "[...] a leitura comporta uma função mitológica – não somente porque ela substitui a narração dos mitos nas sociedades arcaicas e a literatura oral, viva ainda nas comunidades rurais da Europa, mas, sobretudo, porque, graças à leitura, o homem moderno consegue obter uma 'saída do Tempo' comparável à efetuada pelos mitos." (ELIADE, 1956, p. 159).

[18] "O estruturalismo de Lévi-Strauss não é nem de longe meu 'inimigo'. Ao contrário, foi quem me forneceu régua e compasso estabelecendo as condições de minha interlocução com a etnologia amazônica e com ele mesmo." (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 18).

tem a intenção crítica de forçar a imaginação antropológica a se abrir e perceber a validade de outras significações originais. Segundo Viveiros de Castro, suas elaborações conceituais são também parte de uma luta – política e epistemológica – contra uma tradição, podemos dizer "colonialista", que insiste em utilizar paradigmas formulados em outros espaços sociais e culturais na sua percepção das sociedades indígenas amazônicas.

> O Pensamento selvagem não cabe em todo *O pensamento selvagem*. Mais exatamente, o pensamento dos selvagens – o dos povos da selva amazônica – apresenta dimensões de domesticação próprias, relativamente àquele pensamento em estado selvagem que é o de todos nós (o nosso inclusive, quando não pensamos estar fazendo 'ciência'). (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 19, grifo do autor).

Perspectivismo, *afinidade potencial*, *predação ontológica*, são parte dos conceitos que surgem em função das particularidades de conteúdo do campo etnológico amazônico, bem como a importância das categorias de corpo, pessoa, alma, natureza, cultura e troca, que vão adquirir um sentido inaudito e talvez significativamente mais rico ao longo de seus textos. Esses conceitos são a contribuição do trânsito de um pensamento paulatinamente dirigido ao avanço epistemológico da etnologia brasileira; e as contribuições de Viveiros de Castro para a criação de uma linguagem analítica elevada à percepção indígena dos mundos indígenas são, sem dúvida, enriquecedoras e rigorosamente originais.

Com o cuidado de não alterar o produto, vamos respeitar a ordem dos fatores. O perspectivismo ameríndio terá destaque no decorrer de nosso trabalho, pois ele pode nos levar às origens do ponto de projeção ontológico, mítico e xamânico da Amazônia indígena. As construções mitológicas das cosmologias indígenas amazônicas têm um sentido diametralmente oposto ao ocidental; o perspectivismo amazônico, como veremos, complica o esquema tradicionalmente distintivo da velha divisão ontológica entre natureza e cultura.

Sugerindo uma definição comparativa à noção moderna de "multiculturalismo", Viveiros de Castro propõe o termo "multinaturalismo" para o perspectivismo amazônico. Isto implica em inverter a equação da cultura como o reino virtual de respostas possíveis à invariante biológica da espécie humana. No multiculturalismo, o que varia é a cultura, enquanto que a natureza se mantém inalterada. Já para o perspectivismo indígena amazônico, a cultura é o elemento geral dimensional e invariante. E isto, a nosso ver, se deve à valorização do tempo reversível do mito em

oposição ao tempo linear da história. Na composição do perspectivismo ameríndio amazônico, a condição primordial invariante à comunidade dos seres do cosmos é a humanidade e não a natureza; em suma, o "fato" histórico aponta para o aspecto definitivo do "dado" natural; já o "fato" mítico aponta definitivamente para o "dado" humano primordial.

O multinaturalismo é imanente a uma concepção mítica e xamânica do Cosmos. Os mitos sobre a criação e sobre a origem do mundo revelam um tempo primordial em que o Cosmos era um espaço habitado somente por gente. O ato de criação da Terra aparece em certo ponto narrativo como um desdobramento de uma naturalização dos seres que, outrora, possuíam uma condição xamânica plena:

> Ponto de fuga universal do perspectivismo, o mito fala de um estado do ser onde os corpos e os nomes, as almas e as ações, o eu e o outro se interpenetram, mergulhados em um mesmo meio pré-subjetivo e pré-objetivo. Meio cujo fim, justamente, a mitologia se propõe a contar. (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 355).

Este estado xamânico pleno e indiferenciado, descrito pelo mito cosmogônico, é um estado de unidade primordial no qual toda e qualquer separação entre natureza e cultura inexiste. Neste tempo e espaço em que se originou o Cosmos, é a condição humana que predomina; se algo vem a ser criado, só pode originar-se de um transbordamento humano, de um transbordamento cultural e político. No caso da "mitologia" moderna ocidental, segundo os princípios evolucionistas, o homem seria um resultado da evolução animal; no caso da mitologia nativa amazônica, segundo os princípios xamânicos, a natureza seria o resultado de uma declinação da humanidade primordial.

Como se trata de um material diretamente correspondente ao nosso objeto, trarei uma citação de Weiss recolhida por Viveiros de Castro que já adianta um pouco de nossa futura análise da mitologia Ashaninka (sub grupo Kampa):

> A mitologia dos Campa é, em larga medida, a história de como, um a um, os Campa primordiais foram irreversivelmente transformados nos primeiros representantes de várias espécies de animais e plantas, bem como de corpos celestes ou de acidentes geográficos. [...] O desenvolvimento do universo, portanto, foi um processo de diversificação, e a humanidade é a substância primeva a partir da qual emergiram muitas, senão todas as categorias de seres e coisas no universo; os Campa de hoje são os descendentes dos Campa ancestrais que escaparam à transformação. (WEISS *apud* VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 356).

Vamos questionar se essa transformação ou metamorfose primordial é, de fato, irreversível, já que o xamanismo ou as técnicas arcaicas do êxtase[19] podem restaurar esta unidade do tempo primordial em que todos eram indiferenciados. Através de suas técnicas o xamã pode, segundo o perspectivismo ameríndio, ver e comprovar esta realidade humana primordial em quase todas as sociedades animais. É isto que podemos apreender da contribuição de Manuela Carneiro da Cunha em seu artigo sobre o perspectivismo amazônico, a partir de um exemplo colhido junto a um grupamento Ashaninka:

> Com efeito, os Ashaninka do alto Juruá têm uma consideração muito especial por toda a família dos japós. Em seu conjunto (que abarca a família *Icteridae*), os japós são chamados pelo nome genérico *txowa*, que designa também uma espécie particular, o *Psarocolius sp*. Todos os japós são humanos. Isto todo mundo percebe, já que eles vivem em sociedade, e tecem seus ninhos: são, em suma, tecelões como os Ashaninka. Os xamãs que, sob o efeito do ayahuasca, sabem ver de forma adequada, comprovam essa condição humana dos japós: vivem ao modo dos homens, cultivam mandioca, bebem *kamarãpi* (ayahuasca), bebem cerveja de mandioca (caissuma). São inclusive superiores aos homens, na medida em que observam a paz interna e vivem sem discórdia. São os filhos que *Pawa*, o sol, deixou na terra, são os filhos do ayahuasca. (CARNEIRO DA CUNHA, 1998, p. 15).

O traço mais característico da cosmologia amazônica, ou seja, o seu "*axis mundi*", é a identidade ontológica primordial entre humanos e grande parte das espécies animais e vegetais, e até mesmo de elementos naturais. Como podemos comprovar pelas narrativas míticas, muita coisa na natureza, ou melhor, no Cosmos ameríndio, pode ser "gente"; além disso, várias espécies, em sua própria dimensão paralela, se organizam socialmente como os humanos, possuindo aldeia, chefes, comida elaborada, pinturas, etc.

O xamanismo amazônico estende a categoria de humanidade a outros corpos naturais e sobrenaturais. O xamã é aquele que consegue transitar através dos diversos níveis naturais, ou seja, é ele que consegue se comunicar como gente com os outros seres que não são comumente comunicáveis na percepção ordinária do Cosmos. Ao adotar outros corpos, o xamã consegue atingir outras perspectivas e percepções do mundo, que o permite mediar as relações políticas (intensamente diplomáticas) com

[19] "Ahora bien, el chamanismo es justamente una de las técnicas arcaicas del éxtasis, a la vez mística, magia y "religión", en el sentido más amplio de la palabra." (ELIADE, 1976, p. 16).

outros seres da natureza. O xamã é uma pessoa excepcional que consegue entremear perspectivas e intercambiá-las:

> O encontro ou intercâmbio de perspectivas é um processo perigoso, e uma arte política – uma diplomacia. Se o 'multiculturalismo' ocidental é o relativismo como política pública, o perspectivismo xamânico ameríndio é o multinaturalismo como política cósmica. (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 358).

Para o multinaturalismo xamânico, as mediações entre natureza e cultura são acionadas quando os objetos naturais de conhecimento passam a ser sujeitos de conhecimento das relações. O conhecimento xamânico acionado pelo multinaturalismo é um conhecimento *político* por excelência; para o xamanismo não existe relação entre sujeito cultural e objeto natural, uma relação de conhecimento do mundo só é possível com sujeitos reais; em suma, o conhecimento é uma relação entre pessoas cosmológicas. Conhecer é se relacionar e, para tanto, é necessário personificar realmente, como os mitos ensinam, os demais seres da natureza: "Aqui, é preciso saber personificar, porque é preciso personificar para saber." (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 360).

A atribuição de consciência e intencionalidade pessoal é o que qualifica o ser humano e sua realidade ontológica. Tanto para o mundo ocidental quanto para o mundo indígena, a consciência pessoal é uma manifestação exclusiva dos homens. Entretanto, somente o perspectivismo xamânico entende que todos os elementos do cosmos podem ser pessoas também, desde que se manifestem como tal. A autodenominação dos povos indígenas como homens de verdade (Ashaninka se traduz em Arawak[20] como "homens de verdade"), ou como gente verdadeira (os Yanomami aludem à mesma autodenominação) é, de certa forma, uma tautologia do fato multinatural: só pessoas podem ser verdadeiras. A humanidade é, primordialmente e xamanicamente, o sujeito da criação cosmológica. O ser humano é miticamente sagrado e, por isso, é a única coisa "realmente real" no Cosmos, e o conhecimento só vale como conhecimento do que é verdadeiro. Nesse sentido, o único conhecimento possível, para o perspectivismo ameríndio é o conhecimento a partir das relações humanas.

Veremos então, que as relações entre as esferas da cultura e da natureza se tornam mais complexas; elas estão além da passagem histórica ou mítica definitiva de uma esfera à outra na concepção da humanidade; a possibilidade de fluxo e refluxo de um plano a outro está virtualmente aberta, de tal forma que é preciso investir e reinvestir

[20] Arawak corresponde a um grupo lingüístico indígena no qual está inserido o subgrupo Kampa.

o corpo social do grupo e o corpo natural (biológico) da pessoa constantemente, ou poderíamos dizer, que a economia culinária, enquanto forma de mediação entre o natural e o cultural é, para os indígenas sul-americanos, ininterrupta:

> As mudanças corporais não podem ser tomadas apenas como signos de mudanças de identidade social, mas como seus correlatos necessários, e mesmo mais: elas são ao mesmo tempo a causa e o instrumento de transformação das relações sociais. Isso significa que não é possível fazer uma distinção entre processos fisiológicos e processos sociológicos; transformações do corpo, das relações sociais e dos estatutos que as condensam são uma coisa só. Assim, a natureza humana é literalmente fabricada ou configurada pela cultura. O corpo é *imaginado*, em todos os sentidos possíveis da palavra, pela sociedade. (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 72, grifo do autor).

Em seu artigo "*Esboço de cosmologia Yawalapíti*" , Viveiros de Castro assinala a importância que a fabricação, isto é, o processo de produção dos seres humanos, tem para os Yawalapíti. A elaboração cultural das substâncias naturais, ou seja, a culinária social,tem de levar em conta a subordinação do corpo à cultura, o que, no nosso entendimento, corresponderia à passagem do "cru" ao "cozido". Paralelamente, a passagem inversa do cultural ao natural também é aberta, e constantemente ameaça a estabilidade da cultura:

> Deve[-se], assim, ter em mente que o conceito de fabricação só adquire inteligibilidade plena em conexão com o de metamorfose – até porque a fabricação é um caso particular de metamorfose, visto que mesmo a "criação"' primordial é uma transformação. (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 73).

A qualidade etnológica de Viveiros de Castro nos faz perceber a importância do problema da fabricação social da pessoa e do corpo como problema central para a ontologia social ameríndia. A metamorfose corporal abre possibilidades naturais de transformações paralelas que também devem ser trabalhadas culinariamente, ou seja, devem ser reinvestidas culturalmente pela sociedade.

Passemos a outro ponto paradigmático dos conceitos oferecidos por Viveiros de Castro, o tema do parentesco e a consideração do caso amazônico como um limite do alcance de uma sociologia do parentesco pensada como modelo universal do estruturalismo. De característica nômade, os mecanismos de identidade e alteridade são fluídos e assim, esse caráter de fluxo que tomam as identidades torna insuficiente a aplicação das categorias clássicas das estruturas elementares do parentesco:

> É justamente porque a aliança simétrica não funciona segundo uma fórmula global, na Amazônia, que os *limites* do parentesco se traduzem numa *limitação* do foco sobre o parentesco no dar conta das propriedades globais dos sistemas da região. (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 105, grifos do autor).

O perspectivismo indígena emite uma linguagem para a afinidade e para a corporalidade que significa e sintetiza um mundo próprio; a linguagem analítica aberta por Viveiros de Castro busca afinidades com o mundo que procura se aproximar e é por isso que se torna tão instigante e reveladora para a etnologia indígena.

A diferenciação entre interno e externo – dentro e fora – investe uma flexibilidade relacional na estruturação do parentesco amazônico. A aproximação e o afastamento espacial realizam uma função dinâmica estabilizadora das equações do parentesco e da aliança. A relação e a determinação clássica entre consangüíneos e afins é problematizada pela relação espacial, criando uma fissura no parentesco, criando um "entre", estabelecendo gradientes de espaço entre núcleo familiar, órbita interna dos afins efetivos e órbita externa dos afins potenciais – e o espaço fora da órbita, ou fora do Cosmos[21], onde habitam os inimigos imanentes.

O círculo próximo é o espaço da consangüinidade, e o círculo distante, o espaço da afinidade em que os consangüíneos distantes são transformados em afins preferenciais. Entretanto, essa consangüinidade não é ditada por um pressuposto biológico como no ocidente, em que valem as regras da genética; ela é construída culturalmente e, como já vimos, estamos falando de uma fabricação culinária do corpo e da pessoa – consangüinidade amazônica é consubstancialidade visceral:

> A distinção entre o próximo e o distante é característica de socialidades onde a residência predomina sobre a descendência, a contigüidade espacial sobre a continuidade temporal, a ramificação lateral de parentelas sobre a verticalidade piramidal das genealogias. (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 130).[22]

[21] "O que caracteriza as sociedades tradicionais, é a oposição que elas subentendem entre o seu território habitado – e o espaço desconhecido e indeterminado que o cerca: o primeiro é o "mundo" (mais precisamente: "o nosso mundo"), o Cosmos; o resto já não é um Cosmos, mas uma espécie de "outro mundo", um espaço estrangeiro, caótico, povoado de espectros, de demônios, de "estranhos" (assimilados, aliás, aos demônios e às almas dos mortos). À primeira vista, esta rotura no espaço parece devida à oposição entre um território habitado e organizado, portanto, "cosmizado", e o espaço desconhecido que se estende para além das fronteiras: tem-se de uma parte um "Cosmos" e de outra um "Caos". Mas ver-se-á que, se todo o território habitado é um "Cosmos", é justamente porque foi consagrado previamente, porque de um modo ou de outro, tal território é obra dos Deuses ou está em comunicação com o mundo dos Deuses." (ELIADE, 1956, p. 33).

[22] Aqui se faz perceptível a proximidade – ou mesmo a "dívida" – do pensamento de Viveiros de Castro e do filósofo Gilles Deleuze, principalmente no que tange ao conceito de "rizoma" que se opõe ao conceito

A afinidade potencial amazônica articula uma abertura do campo social: as escalas de distância admitem a inclusão externa no campo do parentesco e simetricamente também admitem a exclusão interna das preposições genealógicas. O dado natural biológico da filiação, que estabelece as noções clássicas das estruturas do espaço, perde para a força da aliança intensiva, que representa o poder de extensão do "dado" cultural ou do "fato" político na atualização dos gradientes de parentesco das sociedades indígenas amazônicas. Como afirma Deleuze:

> Já não se obtém uma estrutura comum a diversos elementos, expõe-se um acontecimento, contra-efetua-se um acontecimento que corta diferentes corpos e se efetua em diversas estruturas. Dá-se algo semelhante aos verbos no infinitivo, linhas de devir, linhas que fogem entre domínios, e saltam de um domínio para o outro, inter-reinos. (DELEUZE; PARNET, 2004, p. 86).

Chegamos ao nosso ponto de referência, nosso ponto de fuga e nosso ponto de partida, poderíamos ainda dizer, em nosso *Axis Mundi*. Como já observara Mircea Eliade, as ontologias míticas apontam para uma percepção e concepção de um tempo e espaço reversíveis. Digamos que existe, então – para aproveitarmos as proposições deleuzianas que foram acima evocadas – uma estrutura mítica ontológica de efetuação e contra-efetuação do tempo e do espaço.

A esta estrutura original que permite a efetuação e contra-efetuação dos acontecimentos, podemos incluir a soma dos dualismos conceituais, conceitos fundamentais de natureza e cultura, aliados e inimigos, de consangüíneos e afins; portanto, diríamos que o que é fundamental do "pensamento nômade"[23] – mítico – são os fluxos e as passagens, em ambos os sentidos, do *sagrado* ao *profano*, do Caos ao Cosmos, do natural ao cultural, do inimigo ao aliado, do humano ao não-humano**;** essas são as contigüidades quânticas tanto no eixo lateral da extensão do natural como no eixo vertical da ascensão ao sobrenatural.

Viveiros de Castro, assimilando as noções de efetuação e contra-efetuação de Deleuze, vai contribuir decisivamente para um renascimento sociológico dos estudos do parentesco indígena amazônico. É neste sentido que os dualismos, tal como alma e

de "árvore", "aliança" que se opõe à "filiação", "genealogia" e o próprio modelo de "perspectivismo" que se opõe ao "relativismo".

[23] "Os nômades estão sempre no meio. [...] Os nômades não têm nem passado nem futuro, têm apenas devires. [...] Os nômades não têm história, têm apenas a geografia." (DELEUZE; PARNET, 2004, p. 43)

corpo, consangüíneos e afins, cultura e natureza, dentro e fora, aliado e inimigo, identidade e alteridade, devem ser alterados e identificados, relacionados e analiticamente agenciados sob o prisma do perspectivismo ameríndio. Nesse sentido, um novo ponto de vista sobre as funções sociológicas do parentesco amazônico se coloca em um nível muito mais político e cultural do que científico e natural.

Viveiros de Castro pôde aproveitar as contribuições das análises de Roy Wagner em *A invenção da cultura* quando este demonstra a invenção do "dado" como uma necessidade de "fato", a partir da qual é possível se desdobrar ontologicamente a estruturação de qualquer cultura. Assim como Wagner, Viveiros de Castro entende que: "nenhuma dimensão da experiência é (dada como) inteiramente construída; algo sempre deve ser (construído como) dado." (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 405).

O dado é a invenção primordial de toda convenção do fato. Simplificando a idéia, digamos que, para se produzir o *fato histórico*, toma-se como dado original a natureza, e, como resultado, obtém-se o desenvolvimento da humanidade; para se produzir o *fato mitológico*, toma-se como dado a humanidade, e, como resultado, obtém-se o desenvolvimento da natureza.

Este ponto espacial e temporal do início é a chave criativa da narrativa social; é preciso *inventar* um ponto de partida para assim poder projetar um ponto de fuga: me diga de onde viemos que eu poderei saber para onde vamos. Cada plano possível tem de partir de um ponto, o primeiro ato de criação cultural é, portanto, *inventar* e *convencionar* este ponto de origem do plano social. Segundo Roy Wagner:

> Há duas maneiras possíveis de se manter a relação entre as convenções da cultura e a dialética da invenção. Ou a dialética pode ser usada conscientemente para mediar as formas convencionais, ou a articulação de contextos convencionalizados em uma unidade consciente pode ser usada para mediar a dialética. Cada um desses modos corresponde a um tipo particular de continuidade cultural, a uma concepção particular do eu, da sociedade e do mundo, e a um conjunto particular de problemas que confronta (e motiva) os inventores. O pensamento e a ação dialéticos se voltam conscientemente para a mecânica da *diferenciação* contra um fundo de similaridade; as abordagens coletivizantes ou racionalistas enfatizam a integração e o elemento de similaridade contra um fundo de diferenças. (WAGNER, 2010, p. 181, grifo do autor).

Como veremos, a primazia do dado da aliança sobre o dado da filiação é a forma ameríndia de uma relação de parentesco em que a dialética da afinidade serve à mediação das formas convencionais de consangüinidade. Com efeito, a afinidade

potencial é a lição indígena da função dialética do parentesco; deve-se imaginar um conceito de relação que mantenha aberta a possibilidade de trânsito contínuo, mas devidamente controlado pela atualização constante do poder social de construção e dissolução do parentesco.

A princípio, os elementos sociais estão provisoriamente suspensos no espaço da afinidade potencial; será a atualização contínua das relações dialéticas entre os elementos sociais que ditará a posição efetiva de cada elemento em função da passagem dos acontecimentos. A afinidade potencial é algo que está no entorno das relações de parentesco, digamos que ela se coloca fora do campo de ação da afinidade atual; é a afinidade potencial quem cria a afinidade efetiva. A afinidade potencial é como uma força produtiva que envolve, dissolve e recria, a todo instante, a atualidade da afinidade efetiva. Nas palavras de Viveiros de Castro:

> Escolhi chamar tal princípio "afinidade potencial" , distinguindo assim entre afinidade como *valor genérico* e a afinidade como *manifestação particular* do nexo do parentesco. A distinção significa que a afinidade potencial, valor genérico, *não* é um componente do parentesco (como o é a afinidade matrimonial, efetiva), mas sua condição exterior. Ela é a dimensão de virtualidade de que o parentesco é a atualização." (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 412, grifos do autor).

Os desdobramentos sociológicos dessa política social do parentesco se articulam harmonicamente com uma estrutura econômica que trabalha com a produção e reprodução ampliada e diferenciante de corpos e pessoas. A afinidade potencial projeta a produção do parentesco para além do horizonte visível do centro familiar e social elementar e, dialeticamente, ela desfaz a afinidade potencial pela sua realização efetiva, consubstancializando a identidade e dessubstancializando a alteridade original.

Aliados e inimigos, parentes e não-parentes estão sistematicamente se alterando e se identificando dentro de um jogo perpétuo de permutações que tornam a produção da identidade e da alteridade um trabalho incessante, que põe em marcha todo o conjunto dos mecanismos sociais ritualísticos e míticos. É a afinidade potencial que abre e controla as relações fronteiriças de passagem entre o interior e o exterior do tecido social, entre o Caos e o Cosmos, entre a floresta e a aldeia, etc. A afinidade potencial é o dispositivo político das relações entre a alteridade e a identidade. "O Outro, em suma, é primeiro de tudo um Afim" (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 416) e "*a identidade é um caso particular da diferença.*" (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 422, grifo do autor).

O que importa é a distância relacional entre as partes, mas, para haver relação, é preciso que a identidade e a alteridade não sejam absolutas a ponto de uma anular a outra; passado o instante zero da criação primordial, instante em que paradoxalmente não se difere a identidade e a alteridade, tudo passa a ser diferente. O desenvolvimento social se desdobra sobre um plano imanente da diferenciação e da relacionalidade espacial, movimento contínuo de efetuação e contra-efetuação em que o distanciamento aproxima – tornando o outro um afim preferencial – e a proximidade afasta – tornando o parente efetivo um não-afim. Essa dinâmica rejeita qualquer imobilidade e toda resolução final entre as partes: "O parentesco é *construído*, sem dúvida; *ele não é dado*. Pois *o que é dado é a afinidade potencial*." (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 423, grifo nosso).

O que é determinante é o que está "entre" a afinidade potencial e a consangüinidade, o que está "entre" a aliança e a filiação. Com efeito, o parentesco está em ininterrupta produção, e esta tarefa nunca chega ao fim, pois o estado puro de identidade (consangüinidade) e de alteridade (não-afinidade) significaria a paralisia e a supressão do funcionamento do parentesco. A afinidade potencial é o elemento de perturbação intermitente que provoca um esforço constante para reparar o desequilíbrio das relações entre as partes componentes da estrutura social. Em outras palavras, "o dualismo amazônico da afinidade e da consangüinidade está em *desequilíbrio perpétuo*." (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 434, grifo do autor). O outro é sempre um elemento a ser capturado e integrado como solução ao desequilíbrio; a efetuação e contra-efetuação da afinidade potencial contrabalanceiam as perturbações sociais, administrando a sua diferenciação espacial e temporal.

Neste contexto ou conjuntura política, segundo aponta Viveiros de Castro:

> A construção da pessoa é coextensiva à construção da socialidade; ambas se baseiam no mesmo dualismo do desequilíbrio perpétuo entre os pólos da identidade consangüínea e da alteridade afim. As relações intra – e interpessoais são, além disso, 'co-intensivas', visto que a pessoa não pode ser tomada como parte de uma totalidade social, mas como versão singular de um coletivo – o qual, por sua vez, é uma amplificação da pessoa. É neste sentido que a estrutura acima é fractal: a distinção entre parte e todo não é pertinente. (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 439).

A afinidade potencial é efetuada e contra-efetuada por mecanismos políticos rituais. "Afinizar" é fazer passar um corpo da natureza à cultura, do "cru" ao "cozido", algo que estava em um território além ou aquém da cozinha social elementar. Essa

ponte “entre” o local e o global, “entre” o interior e o exterior, é realizada por uma política culinária aberta a novos ingredientes e a novos pratos, desde que ritualmente preparados, sagradamente oferecidos e consumidos. Aqui surge outra categoria de vital importância para o conjunto das estruturações políticas e rituais das sociedades míticas amazônicas, a “predação ontológica”.

A abertura ao outro é a caça do outro. O objetivo da afinidade potencial é alimentar a sociedade e a cultura; a ingestão de novos corpos faz parte da nutrição coletiva para a produção de pessoas; o objetivo da predação ontológica é saciar a “fome de diferença” que acomete o conjunto consubstancial sociológico e político nativo amazônico. A idéia é incrementar o cardápio cultural com novos predicados sensíveis – novos odores, novos sabores, novas modalidades culinárias, novos pratos, novos modos de comportamento à mesa:

> O protótipo da relação predicativa entre sujeito e objeto é a predação e a incorporação: entre afins, entre homens e mulheres, entre vivos e mortos, entre humanos e animais, entre humanos e espíritos e, naturalmente, entre inimigos. A cópula predicativa de toda proposição sintética, neste universo que se enuncia segundo uma lógica das qualidades sensíveis, é efetivamente uma cópula, carnal ou carnívora. Sujeito e objeto se interconstituem pela predação incorporante, cuja reciprocidade característica, sublinhe-se, atesta a inexistência de posições absolutas (do sujeito como substância, do predicado como acidente). [...] É a predação que é generalizada, não o parentesco; ela é a Relação. (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 165).

A caça é mantida como uma relação social. Pois bem, o equilíbrio entre grupos sociais depende da reciprocidade do dom[24]: no caso de uma economia que produz pessoas, trocam-se pessoas. Aqui existe, simultaneamente, uma reciprocidade e um desequilíbrio na circulação dos corpos, no ato de tomar e fornecer pessoas; já que todos são, em última instância, diferentes, então se trocam elementos desiguais. Mas, para poder fazer circular as pessoas produzidas por essas economias do dom, é preciso estabelecer uma afinidade relacional corporal, isto é, para que um corpo possa se alimentar do outro é preciso haver alguma consubstancialidade anterior: incorporar o outro é, de certa maneira, tornar-se o outro. Nesse sentido a predação é um ato de identificação, ou seja, é uma efetuação da afinidade potencial.

[24] “Pode-se dizer sem exagerar que nossas sociedades são marcadas em profundidade por ‘uma economia de mercado e de lucro’ e que, de maneira oposta, as sociedades que figuram no ‘*Essai sur le don*’ aparecem a Mauss como sociedades profundamente marcadas por ‘uma economia e uma moral do dom’. Isso não quer dizer que as sociedades caracterizadas pelo dom ignoram as trocas mercantis, nem que as sociedades mercantis de hoje deixaram de praticar o dom.” (GODELIER, 2001, p. 26).

Para poder trocar é preciso afinizar e o contrário também é verdadeiro; a regra é: consubstanciar para cosangüinizar. A afinidade potencial e a predação ontológica são as "estruturas estruturantes", são formas de incorporação de um sistema político xamânico e culinário em que a composição interna do corpo social é produto da digestão dos corpos exteriores que são devorados por ele e, assim, alimentam sua capacidade ampliada de produção de novas pessoas:

> As relações de predação englobam as relações de produção. Isso significa que uma economia das trocas simbólicas ligadas à criação e destruição de componentes humanos (componentes relacionais mais ou menos reificados em 'substâncias') circunscreve e determina a economia política do casamento e da alocação de recursos produtivos, a qual deve ser vista como uma incidência, entre outras, da ordem da socialidade canibal. A concepção simplista do intercâmbio matrimonial como envolvendo a distribuição, circulação e controle de indivíduos (classicamente, do sexo feminino) precisa dar lugar a uma consideração mais fina dos atributos e propriedades que circulam, não apenas no casamento, mas no fluxo universal da predação predicativa. É nesse sentido que o parentesco, enquanto ordem econômica da produção de pessoas, e enquanto ordem jurídico política de sua circulação, reprodução e controle, aparece como determinado por uma economia cosmológica bem mais geral – por uma economia, literalmente, cósmica. (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 168).

O investimento político na aliança é a força social que contrabalanceia culturalmente a potência antropofágica em sua intensidade natural: é por isto que podemos encontrar com frequência a figura do sogro antropófago; em contrapartida produz-se a figura do bom caçador como um genro preferencial, que pode anular este canibalismo natural potencial. Os eventos antropofágicos mitológicos em que surge a figura recíproca do sogro e do cunhado canibal se desdobram geralmente em sociedades uxorilocais[25] e de "*brideservice*"[26] que o cunhado está naturalmente em dívida com o

[25] Se os novos casais vivem com ou perto dos parentes do marido, seguem as determinações estruturais de um modelo *patrilocal*, ou da residência *virilocal*; se vivem com ou perto dos parentes da esposa, a residência seriam *matrilocal* ou *uxorilocal*. Quando o casal pode escolher, ou alternar seu local de residência entre o grupo da esposa e o grupo do marido podemos dizer que encontramos uma estruturação de residência *bilocal*. Se os novos casais se estabelecem em um local independente da posição de qualquer família, trata-se de um padrão de assentamento *neolocal*.

[26] O termo em inglês *brideservice* pode ser literalmente traduzido como: o serviço da noiva. Constitui o modelo antropológico de sociedades em que existe a pressuposição de uma dívida original do tomador de mulheres. Ao ser presenteado com a filha do seu sogro, o noivo passa a dever à família, ou ao pai da noiva a contrapartida do valor simbólico em trabalhos dedicados a família da esposa. No âmbito geral indígena amazônico o serviço da noiva é cumprido quase sempre conjuntamente com um intervalo da residência *uxorilocal*. O comprimento da residência *uxorilocal* e a duração do serviço da noiva são negociáveis entre os partes envolvidas, no entanto, a dívida original nunca é realmente anulada digamos que ela um compromisso, ou uma associação política primordial que pode ser revitalizada conforme a situação o exija.

genro. A Dívida ameríndia não concerne à filiação e a parentalidade, mas à aliança e ao casamento. "O caçador é por excelência um genro; com efeito, pois, em caso contrário, o genro será a caça por excelência." (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 165).

3. A SITUAÇÃO AMAZÔNICA E A LOCALIZAÇÃO BRASILEIRA DOS ASHANINKA EM APIWTXA

> *Não foi a gente que foi para o Brasil, foi Brasil que veio até nós. Nem a gente foi para o Peru. [...] Nós somos daqui mesmo. Somos da bacia do Ucayali, conhecemos essas cabeceiras todas, conhecemos o Juruá, conhecemos a serra também, a gente conhece tudo isso. [...] A gente ocupava todo esse espaço, a gente andava por esse canto todo e ninguém sabia de onde vinha esse pessoal branco. Estava aparecendo, aparecendo cada vez mais e destruindo tudo, e aí a gente não sabe a história dos brancos, as datas, isso é coisa de branco. Nós temos a certeza de que foram os brancos que vieram. Foi o Brasil que veio pra cá, foi o Peru que veio pra cá e nós ficamos morando aqui. (FRANCISCO PIANKO apud PIMENTA, 2002, p. 103-104).*

3.1 Origens históricas

De uma perspectiva histórica ocidental, o fator tecnológico foi, e continua a ser, determinante na classificação sociológica do desenvolvimento social e do progresso. Isso nos leva à fatalidade da empresa colonial em nome do progresso e da "humanização", e nos traz a lamentável história moderna da "conquista" da Amazônia. Conforme esta perspectiva histórica evolutiva da humanidade, o povo Ashaninka[27] está aqui na América do Sul há 4.000 anos:

> É de certo modo irônico encontrar com o conjunto dos Arawak subandinos, povos de floresta cuja a arqueologia e cinco séculos de história arquivada revelam a permanência no piemonte amazônico do centro e do sul do Peru há mais de 4 mil anos. Qual vizinho andino pode gabar-se de raízes tão profundas? Os Incas certamente não. (RENARD-CASEVITZ, 1992, p. 198).

Através dos dados relativos ao cultivo da *yuca* (mandioca doce, macaxeira), pesquisas arqueológicas atuais indicam que há 4.000 anos os horticultores proto-

[27] Como já dissemos, Ashaninka é uma autodenominação indígena cujo significado é "gente de verdade", (humanidade verdadeira). Viveiros de Castro já mostrou que, para o perspectivismo indígena amazônico a humanidade é fronteira da política entre a identidade e alteridade de uma economia dedicada à produção de pessoas; Mircea Eliade amplia a questão geral do pensamento mítico, em que o "centro do mundo" - espaço sagrado que funda o território e transforma o caos em ordem, criando a realidade através da invenção do sagrado que representa o pensamento cosmológico de que quanto mais próximo da origem mais verdadeiro e mais real - é a humanidade. O tema será mais bem desenvolvido na análise dos mitos cosmogônicos dos Ashaninka.

Arawak teriam migrado do médio Amazonas, atravessado a cordilheira andina e chegado até o Pacífico; nesta passagem parte do povo se estabeleceu no Peru central amazônico.

Além da *yuca*, cultivavam em seus roçados alguns tipos de batatas, amendoim, urucum e coca, planta cuja domesticação tinha sido feita a durante a ocupação milenar da região, há aproximadamente 5.000 anos. Segundo Casevitz, foram localizados, em sítios arqueológicos da região do médio Ucayali, vestígios do desenvolvimento da cerâmica que datam aproximadamente de 2.200 anos a.C.. Além disso, os artefatos de cerâmica sugerem a produção e o consumo de mandioca fermentada (*piarentsi*, caissuma, massato, cauim). Os registros geofísicos supõem grupamentos sociais relativamente populosos, entre 100 e 300 pessoas que coabitavam em um mesmo sítio e viviam basicamente da pesca, da coleta e da agricultura. Entre 1000 a.C. e 500 a.C., conforme indicam os numerosos fusos de cerâmica encontrados em escavações arqueológicas da região, os Arawak já dominavam a tecelagem do algodão.

Entre 600 e 900 d.C. assinala-se o período da passagem para o advento neolítico das civilizações pré-colombianas, que marca o nascimento de sociedades imperiais como o "Império Huarí" e, seqüencialmente, o "Império Inca", que passaram a representar a "alta civilização andina" em oposição à "selvageria" das terras baixas da planície amazônica:

> vizinhos do império Huarí, os Arawak subandinos tornaram-se também vizinhos do império Inca em toda a sua fronteira central, entre o leste de Huanuco e o Madre de Díos. Antigamente, assim como hoje em dia, seu território se estendia pela floresta tropical do piemonte ou *montaña* que cessa a uns 2.200 metros de altitude, cedendo lugar à floresta pluvial, e desce até os vales e leitos dos rios, entre 750 e 500 metros de altitude. A floresta pluvial, ou *ceja de montaña*, é uma espécie de *no man's land* entre os andinos e piemonteses que, no século XV, mantinham, cada um do seu lado, um pé no território do outro: os andinos, com cocales e outras chacras de plantas tropicais situadas a uns 1800-2000 metros de altitude, zona em que cresce a melhor coca de *chacchar* (para mascar), nem úmida nem seca demais; os Arawak subandinos com algumas aldeias na orla das terras altas perto das minas de prata, como os *Satis de Vilcabamba*, perto dos postos de fronteira incas, como os Ninarua e Pilcozones [...]. (RENARD-CASEVITZ, 1992, p. 199-200)

Ainda segundo Renard-Casevitz, o sistema dinâmico de relações entre as "terras altas" (Auca) e as "terras baixas" (Anti) [28] indígenas amazônicas, estruturou-se sobre um extenso desenvolvimento recíproco dos fluxos de intercâmbio social. Essas relações de troca eram complementares e intensas, as diferenças econômicas, políticas, culturais, xamânicas se combinavam em um complexo mitológico-ritualístico simétrico que, continuamente, polarizava a situação social e territorial entre os indígenas.

Para a autora, a tradição guerreira dos Kampa surge historicamente dessa estruturação dinâmica conflituosa entre as "terras altas" e as "terras baixas". O desenvolvimento dos Arawak subandinos dependia de uma periódica mobilização guerreira, concomitante a uma intensa atividade política estratégica de alianças, pois o equilíbrio do sistema estava permanentemente ameaçado por rupturas, sobretudo quando o "Inca" demonstrava sua intenção estratégica de anexação e conquista progressiva, intencionando caracterizar as relações de troca na perspectiva de uma institucionalização tributária. Isto promovia, por outro lado, a realização política de afinidade potencial que, paralelamente, instaurou a produção de redes de aliança políticas, comerciais e guerreiras – também de natureza instável–, entre os *Kampa* e seus vizinhos do tronco lingüístico Pano.

Simultaneamente à expansão imperial andina, desenvolveu-se na parte baixa da Amazônia uma política territorial nômade e fractal, plenamente adaptada às condições ambientais típicas de sua região, que permitiam rearranjos estratégicos de alianças guerreiras e impediam o avanço imperial Inca. Com efeito, Casevitz sugere que a estrutura territorial da sociedade Ashaninka, organizada como inter-relação dinâmica das partes infinitesimais (núcleos familiares) desdobradas em redes (concêntricas) espalhadas por imensos territórios, desenvolveu-se com o desafio permanente de neutralizar o expansionismo imperialista incaico e, por outro lado, também como estratégia de defesa contra as ameaças territoriais invasoras dos Pano[29].

A extensão e a afirmação do Império nos Andes e a sua geopolítica nas fronteiras acarretavam reorganizações e intensificações paralelas e fluídas das redes comerciais e guerreiras do conjunto Arawak. Isto já levava os Ashaninka a aliarem-se aos vizinhos Pano; então, através do desenvolvimento das potencialidades

[28] O vasto complexo cultural chamado "*Anti*" pelos Incas, corresponde ao conjunto dos Kampa, que é uma categoria criada pelos missionários, e também aos Arawak sub-andinos, como foram denominados pelos etnólogos.

[29] Cf. RENARD-CASEVITZ, 1992, p. 200.

confederativas inter-amazônicas e meios de união guerreira, instauravam seus modelos como modos de organização permanentes (comércio) ou alternativos (confederação militar) reforçando as tendências de integração interétnica.

Particularmente, os Kampa são os articuladores de uma política de mediação "entre" territórios, um povo que ocupou tradicionalmente a posição do meio, posição sempre fronteiriça, mas também, sempre central, entre o alto e o baixo, entre montante (*kirinka*) e jusante (*katongo*), entre a cordilheira e a selva. Sem dúvida, este posicionamento no meio do caminho, ou em pleno caminho, implicou em uma dinâmica social política guerreira, com habilidade e potência para a negociação dos interesses coletivos. Portanto, os Ashaninka investiram primordialmente na estruturação social de afinidades defensivas e solidárias entre as diferentes partes que poderiam compor seu espaço cosmológico. Os Ashaninka são um exemplo típico de uma estruturação mítica do social erguida sobre as bases da potência política da aliança, recorrendo sempre que possível à afinidade potencial entre as pessoas – as "gentes" – que partilham a mesma Terra, para garantirem o equilíbrio e a paz, mesmo que fosse uma paz armada e sob juízo permanente.

A reprodução ampliada e fractal do molecular ao molar a partir do núcleo familiar (entre 5 e 25 pessoas) e estendendo o raio comunitário em torno de um homem de grande prestígio (entre 50 e 300 pessoas), formam o primeiro círculo de aliança, instituindo um "território político" chamado *namptsi* . Este circuito articulado como uma grande família se unirá a outros *namptsi* vizinhos, replicando ampliadamente o esquema anterior de articulação e formando um segundo círculo de unidade que, através das relações de troca substanciais de pessoas e entre pessoas, produzem uma dinâmica reticular sempre atualizada por uma política reiterada de casamentos e parcerias comerciais.

A autonomia de cada indivíduo na família e de cada família em um *namptsi* – família estendida – e de cada *namptsi* em relação ao outro sustenta a transversalidade e unidade desta estrutura social, em que cada parte se torna um núcleo estruturante relativamente independente do conjunto. Como indica Casevitz:

> Mais les plus petites unités ne sont que les éléments d'une communauté autocéphale qui comprend entre 50 et 300 personnes. Celle-ci est constituée d'une famille étendue capable de sub sister par ses propres moyens, disposant d'un terroir sur lequel à chaque gene ration elle redistribue ses membres. De cinq à une dizaine de ces commun autés sont étroitement soudées en une unité locale, puis

> régionale — une rivière, son cours amont ou aval — , elle-même associée à d'autres em « province » . Le premier liant de ces sphères concentriques est l'alliance. À chaque generation un seul mariage (matrilocal ou uxorilocal) est consacré à la perpétua tiodnes liens intralocaux et intrarégionaux, les autres, soumis à la même loi de non-répétitivité, tissent une toile étendue de relations d'alliance avec dês communautés d'autres régions, d'autres provinces, d'autres sous-ensembles. (RENARD-CASEVITZ, 1993, p. 26-27).

Simultaneamente à equivalência entre os núcleos familiares e à estruturação reticular, os Ashaninka sobrepõem à centralidade mítica um espaço sagrado, um "*axis mundi*", em torno do qual se desenvolve um complexo de irradiação política ritual xamânico. O *Cerro de La Sal* é o ponto de convergência primordial dos grupamentos Ashaninka, que complementa e equilibra a força reticular do primado da horizontalidade política:

> (...) haut lieu du chamanisme, le Cerro de la Sal. Au tour de ces lieux d'exception, notamment du deuxième, le premier étant un rendez-vous de « voyages » oniriques ou narcotiques, le regroupement des gens s'intensifie et semble adopter des forme concentriques stables. Dans le premier cas on passe de l'équivalence de lieux pareillement dénommés à la suprématie d'un lieu de convergence, dans l'autre de l'équivalence des gens et des communautés au pouvoir des chefs. Il semble qu'une recherche sur l'identité arawak ait à rendre compte de cette oscillation entre éléments apparemment contradictoires. (RENARD-CASEVITZ, 1993, p. 29).

Em resposta a ameaças potenciais de ambos os lados e em todos os sentidos, o conjunto Kampa desenvolveu a articulação solidária entre os componentes comunitários de seu território Os Ashaninka sempre se esforçaram para manterem uma esfera regulamentar de paz pela subtração da endoguerra objetivo conquistado pela formação de uma associação interétnica guerreira com bases provenientes em sua uma rede de articulação econômica, comercial e ritual. A formação de um circuito comercial autônomo concentrado e direcionado ao centro xamânico-econômico conhecido como Cerro de La Sal (minas de salgema) fortalecia e sustentava o estabelecimento de uma pluralidade diferenciada de redes de aliança que ligavam politicamente os chefes e as comunidades em um sistema comum de trocas comerciais e matrimoniais.

Tudo isso fundava as bases de uma mobilização pan-ética de resistência ao imperialismo incaico, de maneira que acionava a articulação periódica de confederações guerreiras, mobilizadas de tempos em tempos, para a guerra contra os invasores. Todavia, sem contar com uma organização institucional permanente, essas confederações guerreiras tinham um tempo de vida curto: as chefias guerreiras não

podiam durar mais que uma guerra; neutralizada a ameaça do momento, a sociedade voltava à sua conformação anterior de equilíbrio comercial e político pacífico. Ao longo dos séculos, podemos observar a frequência desse estado latente de guerra e, portanto, de durabilidade das chefias guerreiras unidas em torno do centro territorial e político de *Cerro de La Sal*, que combatiam com freqüente sucesso as invasões vindas das "terras altas".

Entretanto, a odisséia colonial espanhola comprometeria definitivamente essa estrutura política de complementaridade dinâmica do desenvolvimento e do progresso histórico do povo Ashaninka. Já no período inicial do êxito espanhol do domínio andino ficava evidente que o avanço espanhol sobre a América amazônica não seria uma empresa tão fácil e tão lucrativa, muito pelo contrário, a conquista da Amazônia demoraria séculos e arrastaria milhares de vidas, européias e indígenas, à morte. Um prejuízo irreparável para todos envolvidos nessa desventura colonialista, uma empreendimento genocida que consumiu a humanidade amazônica e quase extinguiu a diversidade dos complexos sociais das populações indígenas.

Os Ashaninka – "*les guerriers du sel*" – nos contam uma história de luta e resistência heróica ao progresso da conquista de seu território ao longo dos séculos de exploração colonial. Ao longo dos séculos de invasões imperialistas, constatamos um sem-número de sucessos bélicos e políticos das confederações guerreiras que retomavam e mantinham seu território sem retroceder seus limites geográficos. Nem o império Inca, nem a empresa missionária e colonial armada obteriam sucesso frente ao estrategismo militar e político dos grupamentos Ashaninka.

A partir do século XVI, após conquistarem o Império Inca, os espanhóis se dirigiram das "terras altas" para as "terras baixas" da Amazônia a fim de cumprirem a sua empresa colonizadora na América. No entanto, a persecução do processo de invasão e colonização do "Eldorado" amazônico não seria tão simples e fácil como eles imaginavam. Por derivação lógica das posições territoriais, os Kampa seriam um dos primeiros nativos amazônicos a serem contatados nas entradas espanholas os grupamentos Ashaninka estabeleceram contato com a colonização espanhola já em 1571. Segundo o primeiro diagnóstico dos missionários, os Ashaninka deveriam ser povos fáceis de colonizar (cristianizar) por não cultuarem a um Deus, não possuírem um chefe permanente e por serem hospitaleiros e generosos – engano típico com relação às formas de organização social e política indígena. Não obstante, transcorridos mais de

um século de esforço missionário franciscano, os resultados do processo de ocupação espanhola ainda eram irrisórios.

> Em 1694, uma expedição ao Cerro de La Sal, dirigida por Huerta e reagrupando missionários e alguns soldados, é novamente derrotada pelos Ashaninka que defendem seu território com armas. O fracasso desta expedição encerra as pretensões coloniais do século XVII com um símbolo da impotência espanhola e da resistência nativa. (PIMENTA, 2002, p. 53).

Contudo, uma nova estratégia de conquista missionária dedicada à submissão indígena através do controle comercial vai lograr considerável êxito a partir da conhecida missão de Santa Maria – na confluência do rio Ene com o rio Perene, no Peru – em 1737; os padres começam a instalar forjas na tentativa de se tornarem os principais provedores de instrumentos de metal e, assim, dominarem a rede comercial Ashaninka. Apesar dos resultados inicialmente positivos na atração e aldeamento indígena junto às missões franciscanas, as epidemias, a sedentarização (perda da liberdade), a perturbação cosmológica, a vida no aldeamento missionário foram associadas à maligna presença ameaçadora das doenças e da morte.

Sucessivas revoltas indígenas iriam marcar a resistência à invasão e à colonização espanhola, porém a mais decisiva e magnífica de todas as tentativas de reconquista do território amazônico pelos índios foi a revolução amazônica de Atahualpa[30] entre 1742 a 1752. Através desse levante, os índios da Selva Central recuperaram sua liberdade e sua autonomia territorial, além de se apossarem das forjas e ampliarem, assim, sua autonomia com relação ao acesso aos utensílios metálicos e todo artefato tecnológico que ela dispõe.

Mas ainda mais impressionante é a sobrevivência e a resistência da cultura Ashaninka ao ciclo da borracha – a febre do caucho e da seringa – contornando a sistemática etnocida da empresa colonial: “Trinta anos de Pachacuti (1885-1914) no velho sentido do termo quêchua: revolução, convulsões, e aparecimento de um mundo

[30] Juan Santos Atahualpa (auto-proclamado *Inca*) foi o grande líder da rebelião indígena pan-étnica que abalou a Amazônia peruana no século XVIII. A mensagem ideológica de Juan Santos Atahualpa permanece misteriosa; informações a seu respeito provém geralmente de relatos tendenciosos elaborados por missionários franciscanos. Comentam que foi educado pelos missionários e foi influenciado decisivamente pelo cristianismo, apesar de posteriormente ter se reconvertido pelo xamanismo e messianismo indígena amazônico. Revoltando-se contra a colonização e a catequese espanhola, procurou subverter (reverter) a ordem cósmica, que teria sido rompida pela conquista espanhola de 1532. Atahualpa prometeu aos índios que sua revolta traria a paz e a prosperidade a todos, começando no coração da selva e se irradiando sobre todo o território andino até a costa. No auge da rebelião, Juan Santos, teria reivindicado sua coroação como o “*Inca de Sapa*”.

novo." (RENARD-CASEVITZ, 1992, p. 197). Trinta anos ao longo dos quais Arana[31], Fitzcarraldo[32] e Galvez[33] nos deram exemplos temíveis de personagens do épico holocausto amazônico. Décadas de horror em que a modernidade ocidental revirou a Amazônia pelas vísceras, demonstrando sua faceta mais atroz e produzindo na história os piores exemplos dos castigos corporais e da violência terrorista contra a humanidade indígena. Foi o resultado da empresa civilizadora que justificou o massacre, o que sobrou para a memória histórica foram milhares de corpos mutilados e incendiados em um rastro de destruição de um mundo devorado pela máquina colonial.

> Nos confins da Amazônia, entre as planícies do Acre, do Ucayali ou do Putumayo e as abruptas vertentes andinas com sua vegetação tropical, nenhuma outra época havia produzido, como o *boom* da borracha, tal devastação dos lugares, dos povos e de sua cultura, tal transformação dos seres. (RENARD-CASEVITZ, 1992, p. 197).

3.2 O CORPO E A PESSOA *APIWTXA*

A região amazônica acreana da bacia do rio Juruá, área original de ocupação e circulação de uma diversidade de povos indígenas, depois da descoberta de extensos seringais nativos, se tornava a principal zona de atração a ocupação brasileira voltada à produção da borracha. Em cerca de dez anos a região foi invadida por uma população

[31] Julio César Arana del Águila (1864-1952), foi um conhecido peruano, "patrão" do caucho na região de Iquitos e do rio Putumayo. En 1899, Arana navega pelas margens do rio Putumayo e ali visualiza a oportunidade de forçar uma numerosa população indígena a trabalhar para ele na exploração do caucho, o que lhe permitiu rivalizar com a "Casa Suárez" e o lendário Fitzcarraldo como uma figura de poder entre os "barões da borracha". Sua estratégia sanguinária reproduz o esquema inaugurado pela companhia cauchera "Calderón" do Putumayo. No início do século 20 escravizou incontáveis aldeias indígenas, interrompendo suas atividades econômicas tradicionais e forçando suas populações a alimentarem a produção do látex.

[32] Carlos Fermín Fitzcarrald López (1862-1897) foi o maior cauchero peruano sua aparição foi comparada ao retorno mitológico do "Inka" ou a "Itomi Pawa" [filho de Deus] por parte dos Ashaninka), figura controversa e mítica, foi um desbravador patriótico das selvas peruanas que se valeu de suas maquinações estratégicas para dominar e arregimentar uma milícia indígena interétnica e paraestatal que lhe deu o controle total de uma vasta região amazônica. Distribuindo armas de fogo (*winchesters*) para os grupamentos nativos e estimulando os conflitos internos (método Fitzcarraldo) entre etnias e entre aldeias de mesma etnia ele consolidou-se como o grande senhor dos rios Putumayo, Ucayali até a sua cabeceira que se entroncava com a do rio Tambo e do rio Urubamba, chegando a estender seu dominio ao rio Purus, já em territorio que hoje pertence ao estado do Acre. Renard-Casevitz (1992a, 208) lamenta que, para os Campas, que já haviam perdido a esta altura o controle sobre o sal, sobre as forjas de ferro e sobre o fluxo do comercio interétnico, as *correrías* de Fitzcarraldo foram o golpe de misericordia que profanou e rompeu com proibição da endoguerra distinguía os Ashaninka como "*les sauniers de la paix".*

[33] Luis Gálvez Rodríguez de Arias (1864-1935), chamado "Imperador do Acre", foi um espanhol que chegou a ser conhecido como boliviano. Ficou mundialmente conhecido por proclamar o Estado independente do Acre em 1899. Governou o Acre entre 14 de julho de 1899 e 1 de janeiro de 1900 pela primeira vez e entre 30 de janeiro e 15 de março de 1900, pela segunda e última vez.

superior a cinqüenta mil habitantes, provenientes principalmente sertão do Ceará, pessoas que fugiam da seca nordestina e foram incentivadas pelo Estado Brasileiro migrar para a região Amazônica como soldados da borracha[34]. "Em consequência da rapidez e da violência desta invasão, o que fora uma das áreas amazônicas de maior população indígena despovoou-se em poucos anos" (RIBEIRO, 1977, p. 43). No auge da expansão da exploração do látex grande parte dos grupamentos indígenas "do Juruá-Purus desapareceu antes que fosse possível qualquer documentação sobre seus costumes; de muitas delas só se conhece a crônica das violências de que foram vítimas". (RIBEIRO, 1977, p. 43).

Com a crise do ciclo econômico da borracha na região, na segunda década do século XX, entra em decadência o sistema cruel das *correrías*[35], que solapou as bases estruturais das redes de aliança comercial e guerreira dos Ashaninka. A decadência do esquema de subordinação indígena aos "barões da borracha", os Estados nacionais do Peru, da Bolívia e do Brasil passam a uma nova etapa da promoção de empreendimento econômico na região em sua política de anexação territorial. Com o avanço dessa fase da divisão e ocupação das terras indígenas por posseiros e fazendeiros, muitos Ashaninka, dispersos em seus aldeamentos, passaram a se dedicar a outras atividades econômicas tais como: a caça para comércio, a agricultura cafeeira, a exploração madeireira, etc.

Muito provavelmente, foi nesse ínterim, ha cerca de setenta anos, em pleno progresso da atividade madeireira e pecuária, que se iniciou a ocupação do território Ashaninka que se transformaria em *Apiwtxa*[36]. A presença do grupamento Ashaninka no

---

[34] Soldados da Borracha foi o nome dados aos brasileiros que entre 1943/1945 foram alistados e transportados para a Amazônia pelo Serviço Especial de Mobilização de Trabalhadores para a Amazônia (SEMTA), com o objetivo de extrair látex. O contingente de Soldados da Borracha é calculado em mais de 50 mil, sendo a maioria cearenses. Semta foi um órgão brasileiro criado em 1943, como parte dos Acordos de Washington, tinha como finalidade principal o alistamento compulsório, treinamento e transporte de nordestinos para a extração da borracha na Amazônia, como intuito de fornecer matéria-prima para os aliados da II Guerra Mundial. Com o fim da Segunda Guerra Mundial o SEMTA foi extinto e este contingente de imigrantes (Soldados da Borracha) ficou entregue a própria sorte.

[35] Milícias organizadas para tomar um território ocupado por algum grupamento indígena que visavam também à captura de pessoas (geralmente crianças e mulheres) ou o extermínio completo da população. No caso, essas *correrías* estariam sendo empreendidas para "afastar" a população Amauhuaca (tronco lingüístico Pano) conhecida pelos colonos e pelos Ashaninka como índios "brabos", arredios, ou "selvagens".

[36] Associação do Povo Ashaninka do Rio Amônia; também é a denominação de referência ao assentamento comunitário. Aqui entra a questão das formas de identificação que ultrapassam um significado exclusivo ou uma referência única do termo. Os Ashaninka traduzem a palavra nativa

Brasil, na Terra Indígena Kampa do rio Amônia[37] nos mostra que é razoável pensar que se trata de uma ocupação recente. Um refúgio em uma área de floresta sem interesse para a exploração do látex – uma área quase sem seringueiras (*Hevea brasiliensis*) e caucho (*Castilloa elástica*) – porém, uma área valorizada tradicionalmente pelas qualidades topográficas e pela abundância de caça e de outros variados recursos naturais utilizados pelos nativos: "Vamos ficar em uma área onde não tenha seringa. Vamos cuidar desse espaço para nós." (FRANCISCO PIANKO *apud* PIMENTA, 2002, p. 108). Depoimentos de alguns integrantes da comunidade *Apiwtxa* sugerem que o motivo da presença recente dos Ashaninka no Acre tem a ver, também, com atrações comerciais por parte de "patrões" brasileiros e ainda peruanos, empenhados no comércio e nas "*correrías*". (MENDES, 1991, p. 19). O fato é que a forte presença Ashaninka no contexto atual do indigenismo acreano deriva desta ocupação recente das margens do Rio Amônia próximo ao seu encontro com o rio Juruá.

Pelos depoimentos colhidos por Mendes[38], esta ocupação Ashaninka teria se iniciado com Samuel Pianko [39], pai do primeiro *kuraka* e fundador do principal *namptsi* do Amônia. Pianko teria vindo para o Amônia, assim como Irori (um dos primeiros

"*apiwtxa*" por "todos juntos", "todos unidos" (*piwtxa* = juntos, unidos; *a* = nós). A associação (APIWTXA) é, sobretudo, um desdobramento da forma de atuação jurídica do corpo coletivo do aldeamento comunitário; é através dela que os Ashaninka podem negociar seus projetos de desenvolvimento e defender os seus interesses políticos. Como extensão do corpo coletivo dos Ashaninka, a associação se mistura e se identifica com a cooperativa e com a aldeia (*Apiwtxa*).

[37] Ver Mapas em ANEXO I.

[38] Margarete Kitaka Mendes, antropóloga formada pela UNICAMP que acompanhou de perto e também participou de toda a fase recente de oficialização da TI e da criação e funcionamento da comunidade, da cooperativa de da associação *Apiwtxa*. Foi ela que, em 1991, fez a primeira etnografia específica com os Ashaninka do rio Amônia.

[39] Samuel Piyãko era reconhecido pelos Ashaninka como um poderoso xamã (*sherepiari*) e um respeitado "homem de conhecimento"(*pinkatsari*) depositário dos conhecimentos milenares de uma cultura em que o uso da Ayahuasca remonta a tempos imemoriais. Há sem dúvida aqui a designação do "grande homem", do homem prestigioso através do qual afluem uma maior quantidade e qualidade de dons, ou seja, os homens de valor literalmente que exerciam uma liderança política provisória e limitada, porém efetiva. Evidentemente a categoria "chefe" não faz parte da tradição Ashaninka, a instituição da chefia corresponde a assimilação histórica da situação Ashaninka na época dos "patrões". Quando existe, o "chefe", aquele encarregado de tratar pessoalmente com os patrões este passa a ser identificado pelo termo *kuraka* (ou *curaca*), de origem quéchua, é fato que o *kuraca* não pode ser traduzido pela palavra Ashaninka *pinkatsari*. Entretanto, os Ashaninka do Amônia, essas duas definições estão presentes. O pinkatsari é um *ãtarite* ("aquele que sabe"), que pode ser um guerreiro (*owayiri*), ou um xamã (*sheripiari*) ou mesmo, um homem velho que se destaca por sua sabedoria e experiência, sem necessariamente ser *kuraka* ou "chefe". Dessa forma, podemos levantar a hipótese de que não existe palavra na língua Ashaninka para designar "chefe", o termo de origem quéchua *kuraka* sendo o único reconhecido para categorizar essa posição.

moradores do território que participou da criação da *Apiwtxa*), fazer *ayonpare*[40] com o Brasil. Note-se que o Brasil, aqui, é concebido como uma pessoa coletiva que representa uma afinidade potencial e que deverá permitir a troca e a obtenção de produtos diferenciados. Por outro lado, está presente a idéia de que o Brasil foi até a eles como um sujeito. Podemos sublinhar a potência mitológica recente do perspectivismo Ashaninka, de sua situação e percepção territorial ambiental nos novos tempos do Brasil. Segundo um depoimento de Francisco Pianko, filho mais velho do primeiro líder comunitário da *Apiwtxa* (Antônio):

> Não foi a gente que foi para o Brasil, foi Brasil que veio até nós. Nem a gente foi para o Peru. Eu já falei muito isso em vários cantos. Nós somos daqui mesmo. Somos da bacia do Ucayali, conhecemos essas cabeceiras todas, conhecemos o Juruá, conhecemos a serra [Serra do Divisor ou Contamana] também, a gente conhece tudo isso. A gente tinha os nossos períodos de viagens coletivas para ir buscar as nossas matérias para fazer artesanato, a gente fazia nossas pescarias, a gente viajava pelos rios, sempre foi assim antes mesmo do contato com o branco. A gente ocupava todo esse espaço, a gente andava por esse canto todo e ninguém sabia de onde vinha esse pessoal branco. Estava aparecendo, aparecendo cada vez mais e destruindo tudo, e aí a gente não sabe a história dos brancos, as datas, isso é coisa de branco. Nós temos a certeza de que foram os brancos que vieram. Foi o Brasil que veio pra cá, foi o Peru que veio pra cá e nós ficamos morando aqui. (FRANCISCO PIANKO *apud* PIMENTA, 2002, p. 103-104).

Tudo nos indica que a tradição guerreira e diplomática ancestral possibilitou à estrutura Ashaninka um agenciamento múltiplo de arranjos e permutações institucionais que astuciosamente produziu e sustentou sua autonomia política e cultural como nativos. Certamente, esta sustentabilidade teve origem na concepção de uma sociedade organizada para a reconquista da autonomia política. Em um complexo mitológico ritualístico voltado à produção de pessoas, é a inflexão da afinidade potencial que sustenta a força xamânica diplomática. No decorrer do processo de interação histórica com o ocidente, os Ashaninka se serviram de sua estrutura tradicional reticular flexível (que, a nosso ver, assegura, ainda hoje, uma capacidade incomum de rearranjo e resistência cultural, econômica e política do grupo) e, assim, garantiram sua autonomia.

Em um capítulo mais recente da história deste grupo de Ashaninka do Amônia, podemos encontrar um momento de reorganização comunitária, cooperativa e

[40] *Ayonpare* refere-se ao encontro ritual com um possível parente, ou seja, com um afim potencial. Para estabelecer uma aproximação através de uma política de troca de artefatos, os Ashaninka acionam uma economia do dom e da gestação de um contra-dom (dívida). Feita a dívida, está implícito o retorno, ou seja, exige-se um movimento no sentido inverso. Isto será retomado em uma parte específica mais à frente.

associativa que os permitiu se projetarem no contexto do movimento social indigenista acreano e brasileiro, sobretudo na conjuntura mundial de defesa e proteção ambientalista da floresta amazônica.

A partir da década de 1970 os interesses brasileiros sobre a região norte se intensificaram, a política nacional desenvolvimentista criou uma série de programas e instituições de promoção do crescimento econômico, integração e defesa fronteiriça da Amazônia brasileira. Porém, com as dificuldades típicas do subdesenvolvimento das nações latino-americanas, faltaram recursos e políticas sólidas para a execução concreta das ações planejadas pelo Estado, de tal maneira que a maior parte da população seringueira que foi incorporada à floresta e que garantia sua sobrevivência graças à extração do látex, foi abandonada a própria sorte.

Neste contexto, a FUNAI[41], mesmo carente de recursos, intensifica o seu trabalho de identificação e cartografia das populações indígenas amazônicas brasileiras: em 1976 era identificada a primeira área de ocupação indígena Ashaninka na Amazônia brasileira (Área Indígena Kampa do Rio Envira), localizada às margens do rio Envira, sendo as áreas do rio Breu e do rio Amônia identificadas logo em seguida, no intervalo de um ano. A primeira área homologada, no entanto, foi a do rio Amônia (conforme publicação do Diário oficial em 11 de outubro, em 1991 pelo então Presidente Collor, com uma extensão de 87.205 ha).

Este processo de conquista de direitos nacionais brasileiros representou uma realização recente do poder mitológico do complexo social Ashaninka que, através do seu estrategismo xamânico, demonstrou o potencial de produção de afinidade no êxito de sua política de alianças. Será primordialmente por intermédio de "*txai*" [42] Macêdo e de sua consagração como um aliado[43] que os Ashaninka da *Apiwtxa* tiveram êxito em

[41] A Fundação Nacional do Índio (FUNAI) foi criada pela Lei 5.731, de 05 de janeiro de 1967. É o órgão federal responsável pelo estabelecimento e execução da política indigenista brasileira em cumprimento ao que determina a Constituição Federal Brasileira de 1988. O processo institucional de demarcação das terras indígenas estão definidas na Lei nº 6.001, de 19/12/1973, que é conhecida como Estatuto do Índio, e no Decreto nº 1.775, de 08/01/1996. Esta legislação atribui à FUNAI o papel de tomar a iniciativa, orientar e executar a demarcação dessas terras.

[42] "*Txai*" é um termo geral de afinização no contexto da aliança dos povos indígenas e dos povos da floresta que, assim como *ayonpare* – termo exclusivo Ashaninka –, quer dizer cunhado. Este termo é o primeiro estabelecimento de suspensão da alteridade e cosmização do outro. É uma espécie de categoria de efeito suspensivo provisório do estranhamento social total e inclusão da pessoa estranha no campo da afinidade potencial.

[43] O conceito de aliado é fundamental para o agenciamento xamânico: o xamã precisa de aliados para operar seus deslocamentos e para impulsioná-lo ao conhecimento. O aliado é um ente auxiliar do xamã, é um poder a mais que ajuda na orientação, nas escolhas e na realização dos seus atos; com efeito, um

incorporar e digerir sua relação com o corpo Estatal brasileiro (VALLE DE AQUINO, 1996, 2000). O contato com a FUNAI mediado pelos indigenistas Macêdo e Terry Vale de Aquino é um evento "diferenciado e diferenciante" da situação dos Ashaninka da *Apiwtxa*. Macêdo foi incorporado como um aliado que ajudaria os índios a conquistar sua segurança territorial realizando, de certa maneira, seu impulso cosmológico de autonomia e sustentabilidade.

Sabemos que, com o aprofundamento da crise da borracha, a pressão pecuária e madeireira assolou a região do Vale do Juruá no Acre; além disso, a falta de alternativas econômicas da população seringueira intensificou a exploração da caça e a invasão cotidiana da área Ashaninka. Nesse sentido, a luta pela demarcação da Terra Indígena está intimamente ligada à realocação das atividades econômicas Ashaninka – que naquele momento, a fim de adquirir bens manufaturados junto à sociedade branca, compartilhava a intensificação da exploração dos recursos naturais (madeira e caça) em seu território – para setores mais adequados aos seus objetivos sócio-culturais de auto-sustentabilidade e autonomia política.

O processo de demarcação e oficialização do direito à terra levou a articulações sociais singulares dos Ashaninka com o Brasil. Em primeiro lugar, a participação direta do órgão indigenista na pessoa de Macêdo – principalmente no que diz respeito à produção de uma chefia estável e relativamente duradoura, que pudesse negociar com a FUNAI em nome de todo o grupo –, foi decisiva para a rearticulação do modo de organização tradicionalmente nômade e disperso da sociedade Ashaninka em um aldeamento mais fixo. A estabilização do assentamento e a escolha de um chefe foram requisitos para estender e aprofundar a relação de *ayonpare* com o Brasil.

Macêdo teve a honra de encontrar e conhecer Samuel Pianko na década de 80. Avô das atuais lideranças da *Apiwtxa*, Pianko, na época, era o grande líder indígena da região do alto do Juruá. Xamã conhecedor da ayahuasca (*kamarampi*) e de outras medicinas tradicionais, ele tinha um prestígio que ia além do território Ashaninka e o tornava conhecido entre as demais lideranças indígenas locais. Um grande visionário, segundo informam os seus netos, ele se empenhou em compartilhar seus conhecimentos

aliado é o auxiliar indispensável do conhecimento e, nesse sentido, possuir aliados é condição necessária para se tornar um poderoso xamã. Para o xamanismo ameríndio, o aliado deve ser encontrado e capturado para depois vir a ser domesticado, se tornando, assim, um auxiliar do xamã. Os aliados têm a característica de tirar o homem de seus limites e lhe dar poder. O xamã deve procurar e encontrar aliados, para adquirir deles o poder que, sozinho, jamais poderia alcançar. Os aliados são antes de tudo pessoas, mesmo que sejam também coisas, plantas, ou até animais, como é comum na perspectiva xamânica cosmológica amazônica, em que há mais pessoas entre o céu e a terra do que poderíamos supor.

e chegou a iniciar, ainda, xamãs de outras etnias, e, neste sentido, sua intenção era fortalecer o povo e preparar corpos indígenas capazes de se aliarem e resguardarem a sua tradição e liberdade. Seu prestígio e sua sabedoria contribuíram diretamente na preparação política de seu filho, Antônio Pianko, que, após um pequeno período de disputa interna, confirmou sua liderança através de seus próprios feitos.

Com a morte de Samuel, os parentes se dispersaram – como era previsto pela mitológica xamânica Ashaninka; no entanto, Antônio Pianko se projetou como novo líder e conseguiu reagrupar muitos parentes em torno de sua casa, vindo a ser o primeiro líder representante oficial (*kuraka*) do grupamento Ashaninka do Amônia. Sua capacidade de assimilação e inter-relação com a lógica externa que envolvia o entorno social da Terra Indígena, possibilitou o seu êxito político como principal líder do seu *namptsi* e a projeção de sua influência para o conjunto dos três *namptsi*[44] assentados na área Ashaninka do Amônia. Como assinala Pimenta (2002, p. 315): "A luta pela demarcação da Terra e a atuação da FUNAI, acirrou os conflitos entre esses três territórios políticos e levou pouco a pouco à consolidação de Antônio Pianko como *kuraka* de toda a área."

Cabe aqui relembrar, que o casamento com "Dona Piti" ampliou a mobilidade de Antônio nas relações com a sociedade não indígena, elevando seu prestígio sobre o de seu concorrente Kishare (este era *sherepiari* e também considerado *pinkatsari*). Noutros termos, Antônio produziu mais dom do que Kishare em sua relação de *ayonpare* com o Brasil; com efeito, neste conflito político, os aliados de Antônio foram bem mais eficazes e demonstraram muito mais poder e conhecimento. O auxílio da esposa e de seus familiares lhe possibilitou o poder de melhor comunicação com o idioma brasileiro (português) e a assimilação da mecânica matemática da troca capitalista. Tudo isto levou Antonio a avaliar mais precisamente a situação Ashaninka e possibilitou seu êxito através de agenciamentos comerciais com o Brasil. A partir da estabilização relativa do assentamento, se desdobraram as relações externas promissoras com as instituições brasileiras e, assim, a *Apiwtxa* pôde aumentar ainda mais o seu prestígio, conseguindo estender e intensificar suas alianças para além de sua circunvizinhança local.

[44] São três *namptsi* (territórios políticos, ou famílias extensas) que compõem a área Ashaninka do Amônia. O *namptsi* de Antônio, o *namptsi* de Kishare e o *namptsi* de Thaumaturgo; no entanto a cooperativa, a escola e a associação, entre outras disposições do corpo político conjunto dos Ashaninka, se concentram no *namptsi* de Antônio, identificado também como Assentamento *Apiwtxa*. Cf. mapa ao final do trabalho.

A incorporação da antropóloga Margarete Mendes ao corpo Ashaninka rendeu ainda mais prestígio e sustentabilidade ao grupamento da *Apiwtxa*. Ela exerceu uma função central no agenciamento da cooperativa, da associação e da escola e, sobretudo, na conscientização dos direitos à cidadania indígena e na conquista da demarcação territorial brasileira. Conforme relata Pimenta:

> Com o apoio da antropóloga, os índios encaminharam várias cartas às autoridades denunciando as atuações dos posseiros e pedindo providências. Com a Constituição brasileira em mãos, ela explicou os direitos indígenas às lideranças que os traduziam para os outros Ashaninka. As leis se tornam progressivamente uma arma poderosa nas negociações com as autoridades: "Ela [Margarete] trouxe a Constituição e foi mostrando os direitos para a gente." (MOISÉS PIANKO *apud* PIMENTA, 2002, p. 161-162).

Moisés Pianko, filho do meio de Antônio, se uniu a Margarete e se dispôs a lutar para defender o direito à Terra para o seu povo. Foi assim que o clima de conflito com os posseiros levou os Ashaninka a multiplicarem suas denúncias de invasão da área e aumentarem a pressão política sobre o Estado nacional para agilizar o processo de demarcação, o que acabou sendo feito após um evento que marcou a abertura política Ashaninka através de um agenciamento guerreiro na pessoa de Moisés Pianko.

Com o auxílio e a orientação dadas por Margarete, Moisés viajou à Brasília e deu um ultimato ao poder público, o qual foi totalmente eficaz:

> Fui ver o presidente da FUNAI, o Sidney Possuelo. Fui com arco e flecha na mão. Os jornalistas chegaram, assustei todo mundo lá dentro. Aí entrei e falei: "Eu vim aqui para fazer a demarcação da área e para a FUNAI indenizar os posseiros que estão na nossa terra. Não tenho dinheiro de jeito nenhum.". Aí, dei um murro em cima da mesa. Ele pulou pra trás. Eu disse: "Vocês tem uns 5 mil funcionários da FUNAI, sei lá uns 3 mil, e todos eles ganham um salário todos os meses; e uma micharia para pagar a indenização, vocês não tem? Não Tem? Tudo bem. Vou embora. Mas você vai pagar mais caro porque eu vou voltar aqui com uma turma de Ashaninka armados e só vamos sair daqui quando esse problema for resolvido." Nessa época, chegou um jornal lá do Peru falando sobre um ataque dos Ashaninka do Peru contra o Sendero Luminoso. A advogada que estava conosco trouxe esse jornal lá na FUNAI e eu mostrei para ele. Porque nessa época, mataram um cacique lá e junto cinco mil guerreiros Ashaninka, e guerreiro é pra matar mesmo! Entraram lá numa cidade e tomaram conta de tudo... Aí ele começou a ler o jornal e ficou morrendo de medo. "Tá bom, volte para a sua aldeia que eu vou resolver o problema.". "Negativo. Eu vou dar um prazo de três dias. Se você não me der resposta, eu vou voltar para minha aldeia, mas você vai ter mais surpresas porque eu vou voltar com os nossos guerreiros Ashaninka e só sairemos daqui quando o problema for resolvido.". No outro dia, ligaram me chamando. Aí, eu fui e me falaram que tinham

> dinheiro para a indenização. (MOISÉS PIANKO *apud* PIMENTA, 2002, p. 168-169).

Assim como Moisés, os demais filhos de Antônio Pianko contribuíram e contribuem diretamente para a ampliação do raio de ação política dos Ashaninka da *Apiwtxa*. Francisco Pianko, o filho mais velho de Dona Piti e Antônio, é atualmente secretário indígena do governo do Estado do Acre; seu irmão Isaac também atua intensamente como mediador das políticas educacionais indigenistas associadas aos Ashaninka e ao movimento indigenista interétnico do Acre, ocupando, hoje, o cargo de secretário do meio ambiente do município de Marechal Thaumaturgo. Benke, um dos irmãos mais novos, é hoje uma das mais prestigiosas lideranças indígenas que estão envolvidas com questões de política ambiental para a promoção e incorporação de projetos nacionais e internacionais de desenvolvimento sustentável para a Amazônia. Bebito, o irmão mais novo, se dedica ao trabalho de criação de registros cinematográficos, enquanto Dora, irmã mais velha, se destaca junto à organização interna do assentamento e exerce funções de relativa liderança entre as mulheres do grupo; Alexandrina, a filha mais nova, por fim, atua mais discretamente, no entanto também está envolvida com os trabalhos burocráticos do corpo externo da *Apiwtxa*.

Os filhos de Antônio são frutos da consubstanciação entre o Ashaninka e o "branco"; os corpos gerados a partir desta mistura são as formas de absorção culinária e, portanto, mítica, da cultura branca. As pessoas produzidas a partir destes corpos deverão ser Ashaninka, mas, para tanto, é preciso que sejam preparadas segundo as tradições da cozinha xamânica, dentro do ambiente cosmológico sagrado. Pois ser Ashaninka é, primordialmente, uma condição xamânica de identidade ancestral com a cosmogonia.

A sociedade Ashaninka se desenvolve como uma economia produtora de pessoas e, neste sentido, é perfeitamente inteligível que visitantes Ashaninka vindos do Peru sugiram que as novos líderes foram "criados" pela comunidade (PIMENTA, 2002, p. 32) para poderem desenvolver a cooperativa. Esses "parentes" vindos de longe geralmente se intrigam em saber se as lideranças da *Apiwtxa* são "verdadeiros Ashaninka". Isso nos leva a pensar sobre o perspectivismo da colocação. Ser verdadeiramente um Ashaninka – do ponto de vista da lógica da produção de pessoas pela efetuação do parentesco e da consangüinidade – é uma questão em aberto. Ser Ashaninka é "estar Ashaninka", ou seja, estar devidamente ocupando, agenciando uma corporalidade Ashaninka, em suma estar vivendo e convivendo como um Ashaninka.

Segundo a lógica nativa xamânica do perspectivismo ameríndio amazônico, um Ashaninka é antes de tudo um espírito, mas, por outro lado, os Ashaninka humanos se identificam entre eles como seres humanos pela convivência cultural e ritual. Portanto, as lideranças da *Apiwtxa* serão Ashaninka até o momento em que elas forem identificadas como tal pela comunidade: essa é uma questão central para a atualidade política da *Apiwtxa*. Retomaremos este problema quando analisarmos os atuais discursos políticos das novas lideranças produzidas pelos Ashaninka. Por ora abandonaremos a perspectiva histórica e passaremos ao perspectivismo Ashaninka contido em dois mitos cosmogônicos nucleares que foram recolhidos em *Apiwtxa* pela antropóloga Margarete e publicados no segundo volume de sua etnografia.

4. O PERSPECTIVISMO ASHANINKA

O beija-flor perguntou:
– O que é?
Responderam:
– Pawa está te procurando para que você suspenda a escada dele; ele vai embora para cima, por isso ele te chamou.
O beija-flor respondeu:
– Se eu for agora, será que eu consigo suspender a escada? – ele era bem pequenino, era um Asheninka bem pequenino – Será que eu posso? Os outros experimentaram e não puderam! Querem eu, mas eu sou tão pequeno... Então vamos! Vamos olhá-lo lá!
Lá vinha ele (o beija-flor); chegou onde estava Pawa e disse:
– O que é Pawa? Eu vim aqui porque eu escutei que você me chamou.
– Sim, eu chamei porque eu vou embora para cima.
– Sim Pawa, eu suspendo a escada para você.
(trecho da narração do mito: "A partida de *Pawa*")

4.1 O mito como recurso histórico

A mitologia pode ser abordada em sua função social como efetuação narrativa produtora da realidade cosmológica ameríndia; ela é, simultaneamente, um *discurso* conceitual da história e uma história como *recurso* sócio-cosmológico. O conjunto mitológico de um povo deve servir a uma estruturação política e, neste sentido, deve conter uma composição narrativa do conhecimento social do mundo de onde ela é enunciada e ao qual ela se dirige.

Com efeito, a mitologia se dispõe como um discurso e como um recurso ontológico de uma sociedade que pensa a si mesma a partir da fundação de seu próprio centro sagrado como referência primordial da criação do mundo. Devemos lembrar que são particularmente comuns as referências nativas amazônicas ao "umbigo do mundo", o que confirma a centralidade perspectivista indígena que sempre toma seu território como sagrado, ou seja, como núcleo cosmológico do mundo.

O mito enunciado como a "História de *Pawa*" produz o dado de origem e, assim, é o fator efetivo e definitivo do sentido da história Ashaninka. A história, como passagem cronológica do tempo, é desenvolvida através de um conto original; a "História de *Pawa*" é uma narrativa particular da origem da Terra e da humanidade. É um mito cosmogônico por excelência; é ele quem informa a cultura Ashaninka sobre a passagem do Caos ao Cosmos. É o mito de referência primordial, exemplo digno da "invenção da cultura"[45], uma mostra da criatividade singular do cosmos social ameríndio amazônico. Através deste mito que descreve a formação da Terra e da natureza terrestre, podemos indagar sobre os significados do desenvolvimento da vida social e cultural projetadas pelo povo Ashaninka.

O corpo narrativo deste mito é a invenção da cultura e da sociedade Ashaninka como um dado humano ancestral e primordial. A pressuposição do dado humano original – da humanidade Ashaninka como fator primordial da criação – nos leva a uma diferente concepção histórica da criação do mundo e da formação e desenvolvimento astrofísico, geofísico e biofísico da Terra. Trata-se de outra fundamentação perspectiva da humanidade que, a propósito, redefine a intenção, o sentido e o valor da evolução histórica e mitológica da sociedade. Sendo assim, poderemos perceber, a partir da análise mitológica Ashaninka, outra concepção de mundo em uma nova escala ontológica dimensional do tempo e do espaço. A história narrada pelo mito cosmogônico dos Ashaninka conduzirá a um autêntico deslocamento perceptivo das noções ocidentais de natureza e cultura e do desenvolvimento social, político e econômico.

Será o mito cosmogônico que vai situar a humanidade Ashaninka no "centro do mundo" e na origem mesma da realidade absoluta, em um local que também é passagem

[45] "A invenção da cultura" remete ao título do livro de Roy Wagner (2010). A idéia é que toda cultura precisa ser *inventada*, ou seja, concebida, produzida e convencionada para que se materialize como algo real. Segundo Wagner, a capacidade criativa da cultura deve ser evidenciada com a intenção de liberar a sua potencialidade *inventiva* e a sua capacidade de transformação histórica.

ou abertura xamânica para a comunicação com outros mundos[46]. A decisão de se situar no centro do espaço constitui, de fato, uma decisão mítica. Assumindo a autoria do mundo que decidiu habitar, os Ashaninka não somente criam o Cosmos e dissolvem o Caos primordial mas, também, tornam a Terra semelhante ao mundo dos demiurgos.

Esta espacialidade e temporalidade mítica formuladas pelo mito cosmogônico são a base das explicações de toda situação social vivida pelos Ashaninka e de suas atualizações, que assimilam as variações das condições históricas enfrentadas pelo povo. Neste sentido, nosso mito de referência é um exemplar discurso de uma sociedade que rejeita a passividade histórica e a incapacidade política da cultura. *Paireni* (antigamente) é um termo que se refere à instauração do Tempo mítico como Tempo forte, que marca a aparição do *Tempo sagrado* tal qual ele se efetuou *ab origine, in illo tempore*, um tempo que rompe a duração do Tempo histórico[47]. Como salienta Mircea Eliade: "*o Tempo sagrado é pela sua natureza própria reversível*, no sentido em que é, propriamente falando, um *Tempo mítico primordial tornado presente*." (ELIADE, 1956, p. 61, grifos do autor).

4.2 *"A partida de Pawa"*

[*Paireni*] Antigamente, os antigos contavam história de quando *Pawa* foi embora. Dizem que ele fez um cercado de pedra para tapar o rio e fazer com que ele corresse para os lados contrários [recurso/refluxo]; era assim que contavam antigamente. *Pawatxori* chamado *Matxantsi* escutou a história de *Pawa* quando foi embora.

Começou com brigas entre eles, como agora os Ashaninka brigam, foi assim que aconteceu com eles. *Pawa* também foi assim quando ele estava jogando mato [semeando/criando], o irmão brigou com ele. *Pawa* disse:

– Eu não gosto muito do meu irmão agora. *Naaka mapeori, naaka Pawa*. Eu sou aquele que vai fazer tudo, como só eu sei (*naaka yotsirotsi kameta, antawaoyte te noniri naaka*).

– Outro que não acreditou nele, foi com raiva lá onde ele estava. Chegou lá onde ele (*Pawa*) estava, chegou na casa dele, aí se encontraram entre *Pawa*; o que chegou perguntou:

(A) – O que é que você estava fazendo agora meu irmão? Eu escutei você dizer que sabe bem da terra...

O outro respondeu:

---

[46] O "*Axis Mundi"* dos Ashaninka funda o eixo xamânico transcendente que situa a Terra no centro do Cosmos. A Terra (Terra dos Ashaninka) está "entre" os mundos superior e inferior. No caso, o mundo inferior ou subterrâneo é o espaço, geralmente aquático, onde habitam os fantasmas ou demônios (*kamari*), enquanto que o mundo superior é o espaço, primordialmente celeste (*heoki – inkite*), aéreo, onde habitam os espíritos dos demiurgos, ou divinos (*tasorentsi*).

[47] *Paireni* "é um *Tempo mítico*, quer dizer, um tempo primordial, não identificável no passado histórico, um *Tempo original*, neste sentido em que brotou 'de golpe', que não foi precedido por um outro tempo, porque nenhum tempo podia existir *antes da aparição da realidade narrada pelo mito*" (ELIADE, 1956, p. 63-64, grifos do autor). Um tempo que coincide com "*in illo tempore*": Tempo primordial, Tempo puro, aquele que existia no momento da criação do Cosmos.

(B) – Eu disse assim mesmo. – correu e empurrou o irmão, saiu empurrando, empurrando e derrubou-o lá na frente; onde ele caiu queimou e onde queimou não nasceu mais mato; até hoje dizem que ainda não nasceu, está bem limpo.

Aí um irmão (B) levou o outro (A) para a beira do igarapé, descendo a terra, e disse:

– Meu irmão, agora nós vamos brigar! Vamos lá para baixo vamos tomar banho!

Tinha outro ainda que era verdadeiro mesmo.

Um irmão (B) disse para o outro:

(B) – Meu irmão! Vamos tomar banho pra passar o calor para a gente brigar! – tiraram a *cushma* e foram. Ainda estavam tomando banho quando um deles (B) afundou o outro; aí mergulhou, mergulhou, até que ele (A) perdeu a força. Aí ele (B) pegou o outro pela perna e jogou num lugar de pedra, onde ficou grudado, transformando-se em *ishico* – aqui não tem desse *ishico* que fica grudado na pedra, só para lá que tem; esse *ishico* chama-se *warentsi*. Ele (B) disse:

(B) – Eu fui brigar com quem eu brigava, fui jogar o *andantsi* – é como agora mesmo, quando alguém fica *ishinguiwendatsi* e quer brigar com todos; quando alguém escuta uma conversa bem pequena e está um pouco bêbado, já começa uma briga. Ele ficou pensando e disse à mulher:

(B) – E agora como é que nós vamos fazer? Todos estão desconfiados de mim! Agora eu vou embora. Vamos embora! – essa coca que a gente vê agora é que era mulher do *Pawa*, antigamente. Antigamente a coca era Asheninka. Ela ficava comendo coca, foi aí quando começou a fazer tecido para o marido dela; foi a partir daí que os outros Asheninka aprenderam a fazer tecido; o tecido começou feito por ela. O marido dela chegou e disse: – Eu quero coca! – aí ela tirou dela, deu a ele e disse:

– E agora? O que é que você vai fazer?

– Eu vou lá na beira do rio. Eu vou olhar para arrumar para os nossos filhos ficarem e não se misturarem com os brancos depois! – era para nós ficarmos separados dos brancos, nós para baixo e os brancos para cima. Era para ser assim antigamente, Pawa ia fazer assim.

Pawa foi e chamou os filhos:

– Meus filhos! Vamos lá para o rio tomar banho! Vamos!

Os filhos perguntaram:

– Por que nós vamos tomar banho, *Pawa*?

– Nós vamos tomar banho para cercar o rio. – não sei onde era... acho que era nas cabeceiras do Ucayali. Aí começaram tapando com pedra, quando eles chegassem lá do outro lado do rio, estaria tapado. Começaram a trabalhar, o outro começava mais na frente. À tarde ele disse: Está bom meu filho! Vamos embora olhar sua mãe! – subiram, sentaram-se e ficaram comendo coca. Ele falava para a mulher dele:

– Eu quero coca. – aí iam, chegavam no lugar e começavam a cercar; já estavam perto de atravessar. Aí escutaram o *koshintsi* e um dos filhos de *Pawa* saiu flechando passarinho; ficaram brincando, ia a casa e dizia:

– Mamãe eu quero coca! – ela dava a que ela estava mascando e dizia:

– Pega, meu filho! E para de estar brincando! Deixe de estar desobedecendo ao seu pai, não se importando com o trabalho que ele esta fazendo! Isso (coca) aqui é do seu pai e eu estou guardando! O filho voltou. Passou um tempo, lá vinha ele outra vez:

– Mamãe eu quero coca!

A mãe respondeu:

– Agora que eu estava começando a mascar você vem pedir outra vez... De onde é que eu vou tirar tanta coca assim? Chega! Não vai desobedecer a seu pai! Vá ajudar seu pai que está cercando lá o rio!

O filho respondeu:

– Está bem. – e saiu para flechar. Passou um pedaço de tempo:

– Mamãe eu quero coca! – agora não tem mais, de verdade.

Ela deu para ele, não sei onde ela guardava.

– Está aqui meu filho! Pode mascar! – ela sacudiu a *cushma*, aí começou a sair como formigas e ela prendendo a *cushma*, falou: Está vendo meu filho? Eu disse a você para parar de estar pedindo coca aqui todo o tempo! Coca, coca outra vez! Você nem vai ajudar o seu pai lá

no rio! – aí ela subiu (voando) e foi cair lá em cima da cerca (do lado de cima do rio) que ele estava fazendo.

Pawa estava fazendo a cerca, quando olhou o rio e viu baixando muita coca, falou para o filho: o tempo O que aconteceu com a sua mãe?

O filho respondeu: – Não sei! Por que?

– Olhe, baixando! Vamos olhar! – saíram, vestiram a *cushma* e foram. Subiu e disse: – Vamos embora meu filho.

Quando chegaram lá viram-na prendendo a coca dela, ela fechava a *cushma* e saía por outro lado, parecia formiga (o que saía). *Pawa* perguntou: – O que foi que aconteceu?

Ela respondeu:

– Nada não, foi seu filho que não me ouviu!

– Onde está ele agora?

– Ele foi para ali.

– Deixa ele aí, que agora vai ficar tirando coisas dos outros, como o passarinho que ele foi atrás! – o filho transformou-se no passarinho e ficou tirando coisas dos outros, entrando em buraco.

Já estava perto de tapar o rio, mas agora não vai dar mais. *Pawa* disse ao filho:

– Meu filho, agora não vai dar mais para a gente fazer a cerca! Deixa aí mesmo! Deixa aí meu filho! – ele (*Pawa*) queria cercar mesmo; estava bem perto, se tivesse feito mais um pouquinho ele tinha conseguido fechar o rio.

Era um lugar alto, de terras altas e o poder de Pawa ia fazer fechar tudo, como ele queria. Aí a água viria e ficaria represada; encheria e a água correria para trás, e a outra (parte do rio) correria para o outro lado, ficando duas cabeceiras do rio juntas. Nós íamos ficar nas cabeceiras do rio de baixo (*kirinka*) e os brancos nas cabeceiras de verdade (katongo), nas cabeceiras do rio como era antes, mas o filho dele fez com que não desse certo.

Passou um pouco o tempo, ele disse:

– Como é que eu vou fazer agora, meu filho?

Pawa disse:

– Pode acabar de chamar todos, macaco-preto, macaco-de-cheiro, veado, porco-do-mato, queixada... Ah, não tem mais não. – aí ele (filho) pegou, pegou, pegou outros que não sei o que é; pegou cachorro, pegou galinha, pegou mambira, acabou.

– Agora minha filha, agora eu vou tirar pupunha para você mascar para mim.

– Sim, eu faço para você.

Passou, passou e ele (*Pawa*) disse para o outro:

– Sobe aqui para mim. – ele (filho) subiu, quando estava bem pertinho (do cacho da pupunha) voltou. Subiu de novo, quando foi pegando desceu outra vez – estava com medo dos espinhos. Aí não (não deu para tirar).

– E agora? Como é que nós vamos fazer?

Aí chamou urubu e disse:

– Meu filho agora é você!

O urubu respondeu:

– Sim, eu vou *Pawa*. – aí ele foi sem ter medo de nada, subiu no espinho, chegou a peidar; aí arrancou, derrubou lá embaixo, arrancou outro e derrubou embaixo; aí não tem mais não – olha embaixo onde ele peidou, ficou tudo pelado.

– *Maperotatsi nutomi we! Aki so...* Você fez queimar tudo aqui embaixo, agora você é urubu mesmo! Você é quem vai comer depois o que vai morrer, vai comer coisas podres também! – disse *Pawa*.

– Aí a filha de *Pawa* fez *piyarentsi* para ele – dizem que ela só mascava uma vez e jogava num pote, aí enchia, ficava muito depois. Foi uma grande *piyarentsi kiriki*. Chamou todos eles e disse:

– Eu já estou quase indo embora; estou chamando vocês para me verem pela última vez, eu estou quase indo embora para cima (*henoki*) – estava cheio de filhos dele, ia longe o tanto de filhos dele todos bêbados.

Piyarentsi de pupunha?

Sim de pupunha mesmo. Ele (*Pawa*) dava uma cuia (*patxaka)* bem pequena e não acabava; era forte, ele dava uma cuia bem pequena para cada um e ficava bêbado – não é como aqui não, que a gente toma muitas cuias; dava uma cuia para cada um:

– Pega meu filho! Pega meu filho! – e ficava todo mundo bêbado. Aí *Pawa* foi dar para *tsia*, ele pegou a *patxaka* e bebeu até acabar.

– Meu filho! Você não está me respeitando! Você bebeu toda a pupunha! Agora você vai ser a *tsia* mesmo! Você agora quando escutar falando *pirentxai*, você vai responder: *Tsika*, *tsika*... [canto agourento] aí ele (*tsia*) foi embora.

Ficaram bêbados, ficaram; aí ele ia transformando os Asheninka, os filhos dele, não sei em que. *Pawa* disse:

– Acabou. Meus filhos! Agora nós vamos pescar pela última vez; pescar com *Pawa*, para eu mostrar como nesse rio tem muito peixe. Você não vai ver depois não! Vai ficar na espera de peixinhos bem pequenos – vieram todos que ele chamou, garça, manguari, jaburu, todos, todos com um cesto cada um. *Pawa* ficou esfregando e jogando dentro da água. Boiaram muitos peixes e lá vinha jaburu juntando – não é como aqui não, que tem curimatã grande, no Ucayali só tem pequena. Juntaram, juntaram, juntaram, acabaram tudo. Aí *Pawa* disse:

– Agora meus filhos, - ele tinha muitos filhos – vocês vão buscar e suspender minha escada! – contam que antigamente o céu era bem baixo, bem baixo, dava até para pular e tocar nele. Aí fizeram a escada e estavam tentando suspendê-la; *Pawa* queria que somente um deles a suspendesse. Ia suspendendo e não dava, derrubava outra vez no chão. Aí chamava outro, acontecia o mesmo; chamavam outro e acontecia o mesmo; chamavam outro e acontecia o mesmo. Lá vem o que ele estava procurando, que era um beija-flor:

– Onde ele andava?

– Ele andava aí pelo tabocal.

O beija-flor perguntou:

– O que é?

Responderam:

– *Pawa* está te procurando para que você suspenda a escada dele; ele vai embora para cima, por isso ele te chamou.

O beija-flor respondeu:

– Se eu for agora, será que eu consigo suspender a escada? – ele era bem pequenino, era um Asheninka bem pequenino – Será que eu posso? Os outros experimentaram e não puderam! Querem eu, mas eu sou tão pequeno... Então vamos! Vamos olhá-lo lá!

Lá vinha ele (o beija-flor); chegou onde estava *Pawa* e disse:

– O que é *Pawa*? Eu vim aqui porque eu escutei que você me chamou.

– Sim, eu chamei porque eu vou embora para cima.

– Sim *Pawa*, eu suspendo a escada para você. – aí ele levantou a escada com tanta força que peidou. Fez muita força e enganchou (a escada), disse: – Está aí *Pawa*!

– E agora meu filho? Como eu vou chamar você? Você vai virar *shomontsi* agora!

E aí *Pawa* disse:

– Quem quer ir para cima? – *Pawa* disse que já ia embora, mas ficou e falou que quem quisesse ir, poderia ir na frente.Começaram a subir, subia outro, outro. Chegou o veado; ele vinha com dois cocos de aricori, dizendo:

– *Pawa*, eu quero ir para cima!

Pawa respondeu:

– Se você quiser ir, pode ir! – o veado saiu e começou a subir a escada descascando o coco para comer; eu não sei o que foi que deu, que o coco caiu na cabeça dele. Ele voltou e *Pawa* disse:

– Agora é você que vai ser transformado em veado! – esse chifre que a gente vê agora nele, veio do aricori. A gente escutou que foi do aricori que veio o chifre do veado.

– Aí começaram a subir, outro, outro e estava chegando o tempo de ele ir. Ele ia transformando todos em: papagaio-sujo, macaco-preto, macaco-barrigudo, cairara, cobra, escorpião...; aí acabaram todos e ele disse que ia embora.

Lá vinha preguiça e *Pawa* disse:

– Vamos pode ir na frente!

Ela levava *kumari* nas costas e dizia:

– Eu vou levar para eu pegar nambu lá em cima, nas terras altas.

Lá vinha o porco-espinho trazendo um monte de flechas e *Pawa* terminou de subir a escada. Ficou olhando e esperando quem vinha atrás. Olhando para baixo, viu o porco-espinho e a preguiça andando bem devagar, lá atrás. Aí chegou o tempo e *Pawa* derrubou a escada que caiu lá no chão. A preguiça caiu ficando coberta com o *kumari* dela, por isso é que a gente a vê agora vestida. O porco-espinho caiu e as flechas enfiaram nele, então colocaram o nome de *tontori* nele.

Pawa foi embora, foi assim que *Pawa* foi embora. Agora a gente escuta que de onde *Pawa* veio, onde ele ficava, ainda está do mesmo jeito. Ainda estão lá duas coisas que ninguém sabe como chamava. Tem a casa de *Pawa* antigamente, não sei onde é... no Pareneki (rio Perene), tem a casa dele que ainda está bem direitinho. Chega Asheninka olha a casa, como antigamente o que passava olhava a casa e lá ainda. Tem Asheninka-pedra do mesmo jeito ainda; tem o nariz, tem um homem no meio, uma mulher de um lado e outra mulher do outro, foi aí que começou *koko*. A casa dele ainda tem como assoalho um buraco, o sentador dele, dentro tudo vazio; tem uma mala grande, grande mesmo, bem tampada; está lá do mesmo jeito, quem vai poder mexer? (O Arissemio riu e disse:)

– Não tem como abrir, meu filho! É de pedra! É pedra como uma mala, é mala mesmo! Era bom que a gente cortasse para olhar o que tem dentro. Ninguém sabe o que é, não sei se é "ouro"... não sei o que foi que *Pawa* colocou dentro antigamente. É como nós que colocamos o que a gente acha dentro da mala; acho que ele também era assim. Ninguém mexe na mala dele, a gente vê lá no lugar. A pedra é como um sentador do branco. Ninguém mexe, ninguém pode com ela. Lá se escuta galinha cantar, tem lago onde o galo canta dentro. Os brancos pescaram nesse lago quando começaram a andar por lá...

*E o *Pawa*?

É por isso que ele foi embora mesmo! Estavam chegando para pescar. Disseram:

– Espera aí que agora eu vou pescar! – foi e furou milho no anzol, aí jogou. Sentiu puxando e puxou a linha de volta: era uma galinha. Aí pegou um pedaço de banana e furou com o anzol, jogou e puxou peruano enganchado pela barriga; jogou no seco. Enganchou no anzol um pedaço de carne e jogou: puxou um cachorro. O que estava pescando pegou um terçado e começou a cortar o peruano todo, cortou o cachorro, cortou a galinha; aí cortaram, cortaram: de cada pedaço deles saía um outro como eles. Então eles (os Asheninka) disseram:

– Vamos fugir! E fugiram. Quem estava mexendo (no lago) era *Inka*; *Inka* era Asheninka antigamente, filho de *Pawa*. Aí eles foram e disseram:

– O que é que nós vamos fazer agora? – lá vinha *Asheninka, isheninka paine Inka*, filha dele; aí ele levou.

*Quem era *Inka*?

Inka era filho de *Pawa*, antigamente. Aí *Inka* levou a filha dele.

– E agora? Como é que nós vamos fazer? – disseram e correram fugindo. Foi aí que começou o *Inka* ir embora para baixo (*kirinka*); foi embora agora, ele ficou onde acaba a água (o rio); ele está lá agora, até agora. Dizem que foi o *Inka* que ensinou a flechar, fazer a flecha, fazer o arco, fazer *txontxo*; fazer canoa, fazer gamela para por o que a gente quisesse, para colocar *piyarentsi*; fazer tambor, fazer cocar, ensinou tudo, tudo mesmo que ele estudou que a gente ia precisar, tudo, tudo mesmo...

*Que o *Pawa* mandou ensinar?

Isso, isso mesmo! Que o *Pawa* mandou ensinar. *Kitarentsi* que a gente está vendo agora, foi daí também; as mulheres que ensinaram, disseram:

– Isso aqui, os que vão nascer vão fazer também! – ensinou a fazer fuso, fazer cuia para fiar dentro, torcer o algodão para ficar forte, tudo. O homem ensinou a fazer muitas coisas, canoa. Ia ensinar a fazer *tongamendotsi* [espingarda], era para nós fazermos e não para comprarmos dos *virakotcha* como nós compramos agora. Era para ser como arco agora que a gente corta a pupunha e faz; faz e sai flechando, era para ser assim *tongamendotsi*. Se ele tivesse ensinado a fazer outras coisas também, era furar pau e a gente ficava com *tongamendotsi*, mas os peruanos foram pescar lá, espantaram todos eles e tomaram, como dizem, o que ele tinha estudado; por isso é que agora nós não sabemos fazer nada, ninguém sabe, ninguém sabe o que

a gente ia fazer. Por isso que agora é assim quando a gente quer "espingarda", vai comprar nos virakotcha. Antigamente, se ele tivesse nos ensinado, nós íamos fazer agora.

Passou, passou, até agora dizem que o *Inka* está para baixo (*kirinka*) onde acaba a água. Até agora ficaram os Asheninka que contam a história de *Pareniki*, onde tinha muito sal antigamente, onde os Asheninka ficavam, como aqui agora. Tinha muito sal, uma pedra grande, quando caía chuva ficava bem branquinha; quando o sol esquentava, via-se o sal bem branquinho. Ninguém se importava com o sal, mas quando os *virakocha* chegaram, viram o sal. Aí ele foi, terminou o caminho e contou lá, que tinha visto muito sal dos "*kamparia*", que eles comem. Ele contou:

– Eu vi a casa do *Pawa*, onde ele morava antigamente. – contou tudo. Lá vêm eles, ficaram lá onde o *Pawa* morou antigamente. Fizeram um campo que foi longe mesmo, sem ter um mato; ficou só um pedacinho de mata e lá tem nambu, veado. Os Asheninka que moram no *kisheahatsi* ficam na espera, nos pedaços de mata que existem no meio dos campos e flecham nambu-azul, nambu-galinha; o que eles comem, não de onde é que vem. Aí os peruanos foram morar lá e ficaram com o sal, tamparam todo o sal. Fizeram roçado, no lugar do sal fizeram uma casa grande de "cimento" e cobriram tudo, não entrou mais nenhuma abelha lá. Não vai mais nenhum Asheninka lá cortar o sal como antigamente, ficaram com medo. Agora quem quer sal vai comprar. É, é assim. Antigamente os Asheninka não tinham medo, o que chegava só era tirar (sal), aí cortava. A gente via sal jogado, a chuva que ia acabando. Agora estão lá olhando o tempo todo. Agora os Asheninka foram para outro lugar, o sal era aqui (indica a localização com gestos) e eles foram para o *Pareneki*, onde se juntaram os Asheninka que os brancos expulsaram; foram para lá eles. Fugiram deles, fugiram porque não quiseram trabalhar para eles; porque tinham medo que era muito trabalho que os brancos mandavam fazer. Mandavam plantar café, cacau, faziam outras plantações, laranjal, muito, foi longe. Onde tinha sal não tem mais terra não, eles acabaram. Aqui eles ainda estão cuidando da terra, lá não: eles acabaram, foi tudo. Até agora dizem que ainda está assim lá." (MENDES, 1991, p. 1-16, v. 2)

A História de *Pawa* pode nos revelar a intensidade política do discurso mitológico. Subjaz à esta narrativa mítica uma elaboração primordial da identidade e da alteridade Ashaninka e sua estruturação relacional subseqüente. O mito traz à tona uma definição alternativa da própria história como processo natural e como atividade social e, a partir de sua estrutura fundamental, pode-se começar a perceber as concepções singulares de humanidade e natureza – física e metafísica – do Cosmos e do corpo cultural Ashaninka.

Como todo mito, como toda teoria da origem, é uma história controversa. Portanto, como quaisquer suposições primordiais, os seus dados iniciais – por sua qualidade inventiva – são questionáveis, pois eles não podem ser averiguados, não podem ser comprovados e atualizados de fato pela repetição ritual da experiência científica. Entretanto, apesar dessa impossibilidade empírica de fato, os dados podem ser validados politicamente e aceitos culturalmente, como modelo social explicativo dos fenômenos ambientais gerais (astrofísicos, geofísicos, biofísicos, sócio-políticos, sócio-históricos e sócio-econômicos) que envolvem os Ashaninka. *Se os dados primordiais não podem ser deduzidos cientificamente pelo ritual da repetição experimental, eles*

podem ser induzidos politicamente pela repetição da experiência ritual. Para a cosmologia Ashaninka, os dados, normalmente, devem ser reciclados, confirmados ou reiterados pela repetição ritualística. Em suma, para o perspectivismo Ashaninka *os dados são fatos políticos*, mesmo quando são tomados como fatos históricos, pois são tais fatos que, convertidos em dados, estruturam a humanidade em seu caráter institucional social.

Retornemos ao ponto inicial, ao dado social humano pressuposto como origem de tudo. Para começar, *a história do mito é também o mito da história*, isto é, a "História de *Pawa*" é uma narrativa que ajuda a entender qual é a concepção de história dos Ashaninka. Neste sentido, o mito vai apoiar nossa "rotação perspectiva"[48] permitindo a fixação de um marco referencial Ashaninka, o qual nos permitirá uma percepção mais aguçada da realidade singular de sua situação como povo indígena.

Como já salientamos, para a perspectiva Ashaninka, antes de toda natureza existir, o homem já existia! O primeiro dado é o homem, o primeiro fato é a existência da humanidade ou a humanidade como existência do fato. Sabemos que, pelo perspectivismo indígena, a forma humana pré-existe à forma natural. Segundo o ponto de vista mítico Ashaninka, os outros seres da natureza são vistos geralmente como declinações (transformações) do molde humano original, de forma que a diversidade natural se torna, em certo sentido, uma "multinaturalização" da humanidade primordial, resultante de um progressivo *antropomorfismo xamânico*.

4.3 A perda da sustentabilidade

Os Ashaninka consideram que *Pawa*, o Deus criador de tudo, é também uma criatura, um filho que nasceu de um ventre Ashaninka; este é o paradoxo lógico fundamental próprio desta mitologia sócio-cósmica. Segundo os Ashaninka, *Kashiri*[49]

[48] O conceito pertence a Viveiros de Castro, que assinala ser "necessário uma 'rotação perspectiva' que mostrasse como numerosos conceitos, problemas, entidades e agentes propostos pelas teorias antropológicas se enraízam no esforço imaginativo das sociedades mesmas que pretendem explicar" (VIVEIROS DE CASTRO, 1999, p. 153). A idéia aqui é considerar efetivamente as influências epistemológica das noções indígenas de natureza e cultura sobre as noções antropológicas modernas das mesmas categorias.

[49] Foi a Lua (*Kashiri)* quem, antigamente (*paireni*), antes de subir ao céu, presenteou os Ashaninka com a mandioca (*Kaniri/Yuca*) e lhe ensinou o cultivo da terra, pois estes nativos, até então, se alimentavam de térmitas (cupins). Contudo, apesar de ter sido a Lua (*Kashiri*) quem ensinou o cultivo do alimento vegetal aos Ashaninka, é ela que vai se alimentar dos cadáveres dos Ashaninka quando estes morrerem na Terra. *Kashiri*, após ingerir os corpos, leva-os para o céu e os entrega a uma estrela, onde os espíritos Ashaninka aguardarão a visita de *Pawa*, que decidirá quem voltará a viver junto a ele. *Kashiri* pode ser apreendido como um deus da fertilidade antropofágico, uma espécie mítica de canibal ontológico, ou seja, este ser é

(Lua) é homem – divindade masculina –, mas, mais do que isso, ele é o pai de *Pawa* (Sol); *Kashiri* teria engravidado uma mulher Ashaninka (que no mito não recebe um nome próprio); essa mulher teria morrido no parto ao dar à luz a *Pawa* (o Sol), sendo consumida pelo seu calor, morrendo incinerada e transformada em cinzas (fertilizante natural que torna a terra fecunda, propícia ao cultivo). *Pawa* – simultaneamente pai e filho – é um herói mítico familiar (Sol), ele é o criador e provedor mítico de todos Ashaninka. Todos os outros seres Ashaninka foram 'soprados'[50] (criados), formados e transformados por *Pawa* e a partir dele.

A família é o núcleo político-econômico primordial da sócio-cosmologia Ashaninka, um espaço exclusivo das relações de parentesco, das relações entre pessoas ou das relações que produzem pessoas. Os primeiros Ashaninka, filhos mais próximos de *Pawa*, chamados *Tatsorentsi* são miticamente demiurgos da criação e, como o próprio *Pawa*, podem criar tudo do nada, podem soprar todas as coisas imagináveis! Eles auxiliavam *Pawa* no trabalho metafísico (mágico/fantástico) de criação física (geológica/biológica) da Terra.

Os *Tatsorentsi* são seres de natureza espiritual mas, como todos os seres (espíritos/deuses) míticos primordiais, identificam-se em sua realidade original na condição de homens, se relacionando como irmãos, como pessoas de uma mesma família – parentes diretos. Em todos os sentidos possíveis, a condição humana original dos *Tatsorentsi* era plena; eles eram como o próprio *Pawa*, tinham poder de criar/transformar tudo do nada, através de um simples sopro.

"Antigamente" (*Paireni*), todos os deuses eram homens e, portanto, todos os homens eram deuses; uma humanidade absolutamente divina, uma sociedade humana plena, que não dependia de nada para existir. *Paireni* é um estado máximo de desenvolvimento da humanidade, uma condição humana plenamente auto-sustentável,

visto como um xamã celestial (*Tasorentsi*), envolvido no eterno ciclo da vida e da morte, um atravessador de mundos que faz a mediação entre o Céu e a Terra: "Segundo os Ashaninka do rio Amônia, após a vida na Terra (*Kipatsi*), os mortos (*kamikari*) vão num primeiro momento para o mundo 'embaixo' (*isawiki*), onde permanecem por um tempo. Nas fases de lua nova, *Kashiri* ingere-os e leva-os para *Pitsitsiroyki* onde os entrega a uma estrela. Esta é encarregada de lavá-los, perfumá-los e guardá-los até uma visita de *Pawa* que, periodicamente, vem escolher entre os mortos os Ashaninka que ele reconhece como filhos legítimos e deseja guardar perto de si." (PIMENTA, 2002, p. 187). É válido esclarecer que a Lua (*Kashiri*), apesar de ser pai-do-Sol (*Pawa*), ocupa uma posição inferior ao seu filho (*Pawa)* na dimensão celestial (*Heóqui*, ou *Henóqui*) do panteão Ashaninka.

[50] O sopro é a *dádiva primordial*, é o segredo mágico da origem de tudo no mundo Ashaninka, é o verbo de toda criação; é, na realidade o ato de plena potência, o princípio móvel da existência e da transformação elementar de/em qualquer natureza: é o poder xamânico ontológico absoluto.

ou seja, uma situação original de liberdade política irrestrita e de progresso integral. A humanidade primitiva (primordial) é, de fato, o momento histórico do auge da "civilização" Ashaninka, e da sua condição política ilimitada – situação da realidade em que todos os homens tinham plenos direitos (plena potência) sociais e econômicos –, em suma, para o prisma Ashaninka, *paireni* corresponde ao verdadeiro tempo e espaço do homem livre.

A plena liberdade ontológica da condição humana original dos Ashaninka foi perdida, esse é o evento central do primeiro capítulo da sua narrativa mítica ou, digamos, o pressuposto inicial da sua concepção trágica da história e do desenvolvimento social. O drama histórico da humanidade começa a partir de um evento trágico elementar: a morte de Deus. A morte de *Pawa*, que paradoxalmente, foi assassinado pelo próprio *Pawa*, marca o fim da plena sustentabilidade do Cosmos e da humanidade Ashaninka, além do fim do perfeito equilíbrio e da reciprocidade humana do ambiente social primordial. Essa tragédia, como diria Bruno Latour, é o fato construído[51] do dado histórico Ashaninka, ela é a dramatização do processo de alteração progressiva diferenciador da natureza humana.

Com efeito, o assassinato de *Pawa* (o Deus criador onipotente), a partir de uma perturbação crítica que provocou a ruptura da densidade absoluta da flutuação xamânica, causa a primeira explosão nuclear (familiar) que desencadeia a expansão elementar do Cosmos dimensional da sociedade Ashaninka. *Pawa* é o primeiro Ser, ou seja, o elemento original de todo Cosmos e sua replicação (repetição/multiplicação/divisão) corresponde à estrutura do primeiro núcleo atômico da humanidade Ashaninka.

A estrutura elementar do composto social Ashaninka foi/é a família; a expansão progressiva do núcleo familiar é efetuada por um processo de instabilidade da sua estrutura atômica; a fusão das partículas leva a um transbordamento energético que provoca uma *fissão nuclear*, causa da primeira explosão cosmológica: esta explosão desencadeou todo o processo de expansão social Ashaninka.

Essa fissão nuclear familiar é uma reação do choque entre elementos atômicos que se tonaram instáveis pelo atrito ao disputarem a posição central na autoria da criação do Cosmos. Ela foi provocada por uma perturbação magnética que desencadeou uma polarização das partículas atômicas, desestabilizando as ligações xamânicas

[51] "Os fatos científicos são construídos, mas não podem ser reduzidos ao social, porque ele está povoado de objetos mobilizados para construí-lo." (LATOUR, 1994, p. 11).

elementares que, até então, sustentavam o equilíbrio nuclear primitivo da equação social Ashaninka. A con*fusão* – ou fusão atômica – começou a partir de uma disputa familiar entre irmãos idênticos: ambos eram *Pawa*!

O desentendimento surgiu quando um dos irmãos quis subtrair do outro a condição exclusiva de único criador verdadeiro da Terra. O outro irmão, naturalmente, ou humanamente, recusou reconhecer a apropriação privada deste território comum. Portanto, o primeiro conflito social da história da humanidade se deu em torno de uma disputa de posição, de uma disputa pela propriedade territorial. Tudo começou com uma briga entre irmãos (divisão): de um lado a proposta de reconhecimento público institucional do direito de propriedade privada; do lado inverso, a contraproposta de direito de conservação da propriedade social comum de todos os "seres humanos Ashaninka".

Um embate mítico que vai cindir a sociedade e a humanidade, polarizando a perspectiva da natureza e da cultura. Outra realidade social surgirá a partir desta briga entre irmãos; o ato particular de subversão da identidade original vai alterar completamente a situação da humanidade na história e o desenvolvimento de novas formas de estruturação social vai emergir desta situação. Em face deste fato, os Ashaninka perdem a condição de sustentabilidade plena, decorrente de sua liberdade política ilimitada. Em oposição ao poder ontológico absoluto sobre a existência e a transformação de todas as coisas, ou seja, em oposição ao dado social mítico da dádiva xamânica irrestrita, surgirá, pela primeira vez, através do dado negativo do primeiro caso de morte, a dívida social original. O surgimento da dívida divide o tempo mítico absoluto – Tempo sagrado –, do tempo histórico, relativo e diacrônico – Tempo profano – da humanidade. O tempo passa a correr, passa *a contar e a ser contado*, ou seja, economicizado, a partir do primeiro assassinato (suicídio) humano.

Um irmão se altera (se "esquenta") na presença do outro, reagindo supostamente a uma injúria anterior. Ele ficou com raiva do irmão devido a ter escutado um comentário provocativo (fofoca/conversa pequena) de um terceiro (outro *Pawa*), que teria dito que o primeiro irmão disse que ele mesmo sabia tudo da Terra. Esse embate resulta de um competição entre xamãs para tirar a prova de quem é o mais poderoso, embate clássico na literatura sobre o xamanismo ameríndio (Taussig, 1993; Langdon, 1996; VILAÇA 1992, 2008; TAYLOR, 1992; Descola, 1986, 2006)**.** Com orgulho ferido, por inveja ou por ciúme, *Pawa* parte para o confronto com o irmão (consigo mesmo) e o empurra; o que foi empurrado cai longe (do outro lado/no outro pólo, o que indica a

polarização, ou diferenciação) e na terra que ele cai não nasce mais nada porque "queimou tudo"; após isso, o agressor convida a vítima para tomar banho no rio[52], para "passar o calor" (para esfriar os ânimos), mas acabam brigando. Eles tiram a *kushma*[53] e se dirigem ao rio, quando chegam lá ("foram jogar o *andantsi*" – brigar): o assassino força a vítima a submergir até esta perder seus sentidos. Com a vítima des-animada pelo afogamento na água, o assassino pega seu corpo pela perna e o arremessa do outro lado (no outro pólo) de encontro com as pedras, momento em que este *Pawa* se petrifica transformando-se em *ishico*[54].

Esta passagem permite perceber o processo de humanização da natureza, pois esta estava sendo criada, plantada e cultivada pelo homem ("*Pawa* estava jogando mato"); e o primeiro ato de naturalização do homem, pois o corpo humano (sem vida) é transformado e fixado (petrificado), de certa forma des-subjetivado, como um objeto natural. O processo de alteração, de negação da identidade primordial é total; aqui surge a "objetiva diferença" e "subjetiva identidade" entre o homem (sujeito) e a natureza (objeto) para o perspectivismo eco-cosmológico Ashaninka.

Com efeito, para os Ashaninka, o desenvolvimento da história pode ser percebido como um produto de um estranhamento humano natural à rejeição da "identidade idêntica", à subversão dos dados genéticos da família consubstancial. Esse desentendimento é uma reação pessoal à indiferença; a briga entre irmãos idênticos é um esforço pela diferença, uma luta para superar a condição original de sua forma idêntica absoluta.

Para os Ashaninka, um "sujeito verdadeiro" tem que demonstrar ter vontade própria, tem que ser autônomo, tem que cultivar seu roçado independente. Indivíduos reunidos em um mesmo ambiente, que dividem o mesmo espaço, não se diferenciam socialmente, são confundidos, trocados, tomados um pelo outro. A dissociação, portanto, é um fenômeno natural (cultural): não é nada estranho que os irmãos se estranhem. Essa alteração frente ao mesmo, esse comportamento diferente na presença

[52] O signo primordial da água é evocado aqui em seu significado mítico, que indica seu poder de dissolução elementar. Segundo Eliade (1956, p. 105): "a imersão na Água simboliza a regressão ao preformal, ou protoformal, a reintegração no modo indiferenciado da pré-existência.".

[53] A *Kushma* Ashaninka é a roupa tradicional, é um elemento forte desta cultura, que marca a identidade *Ashaninka* como espaço da corporalidade humana na natureza. A questão aqui é que a roupa é uma pele, veículo de identidade humana Ashaninka, como uma espécie de casa ou aldeia que se leva junto consigo.

[54] Pó calcário mascado junto com as folhas da coca e que provoca uma reação de liberação ampliada dos alcalóides – segundo os Ashaninka, o *ishico*, "casado" com a coca, fornece a força que eles necessitam.

um do outro é a primeira fonte de perturbação social que alimenta e desencadeia toda história, é o fato transformador dinâmico do dado político inicial dos Ashaninka.

Os sentimentos pessoais de auto-importância, de liberdade (auto-sustentabilidade), de autonomia social, são as forças responsáveis pelo atrito (polaridade dinâmica) que aquece os ânimos de ambas as partes e que culmina em um fatal combate corporal (choque físico) que vai decidir o fim trágico da união original, entre os deuses e os homens, entre a humanidade e a natureza divina. Com efeito, a "*História de Pawa*" começa relatando a metafísica do "*Big Bang*" Ashaninka; este mito é uma pressuposição narrativa do dado astrofísico (a explosão primordial - a "briga dos *Pawa*") que desencadeou a expansão do seu Cosmos mítico.

A fusão nuclear leva à fissão do átomo familiar; esta fissão propulsiona a dinâmica de estruturação molecular e molar[55] do complexo social e territorial Ashaninka. Tal é o paradoxo quântico que sustenta a equação fundamental do desenvolvimento e da sustentabilidade histórica Ashaninka. Para evitar a desintegração física e metafísica do Cosmos por implosão (auto-consumo, predação intrafamiliar) ou por explosão (desequilíbrio do hiper-consumo externo, caça excessiva e guerra generalizada), a sociedade Ashaninka vai desenvolver uma cultura política diplomática e agenciar uma política cultural de criação e instituição de reatores sociais nucleares. Em sua concepção cosmológica mítica, os Ashaninka ativam seu reatores sociais como política de crescimento e desenvolvimento de um sistema econômico-energético cíclico sazonal[56].

O complexo reticular do circuito de reciclagem e aproveitamento energético para o fortalecimento da sociedade Ashaninka, se forma a partir de uma dinâmica política dos núcleos sociais, que impulsionam o desenvolvimento dos mecanismos de produção de pessoas a partir do uso das energias naturais e culturais. Será o exame destes dispositivos sociais que nos dará uma noção mais adequada do progresso social, político e econômico dos Ashaninka do rio Amônia.

Esta explosão física nuclear instituiu a primeira morte social Ashaninka. A inversão da vida provoca o início histórico da diferença entre homem e Deus, a morte é o meio primordial que afasta progressivamente a humanidade da unidade divina ancestral. A interrupção do curso mítico da vida será o divisor de águas, ou talvez a

[55] Cf.: DELEUZE; GUATTARI, 1995. *Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia*. (V.1, 1995-1997).

[56] Cf. ZOLEZZI, 1994, p. 129-148.

água que inicialmente dividirá os limites dimensionais dos territórios, a origem das fronteiras espaciais entre os mundos e as culturas, em outras palavras, a morte é, para a cosmologia Ashaninka o paradoxo elementar da vida, do seu curso e recurso (eterno retorno/reciclagem) – da sua origem, sentido e finalidade.

O conflito social fatal, gerado pela disputa pessoal da soberania, desassociou a identidade humana como sua condição de liberdade primordial. O conhecimento da morte como resultado de um comportamento anti-social gerou o ressentimento moral e produziu uma consciência de culpa de origem, uma dívida primordial, naturalmente impagável em vida, pois seu valor é a própria vida. O sujeito (humanidade), ao contrair essa dívida, está socialmente condenado à morte, morte que é ao mesmo tempo um homicídio e um suicídio social. O fato mortal implica na reclusão social, sentencia o sujeito à perda da liberdade primordial que o definia como ator pleno da política. O primeiro corte da humanidade social é, portanto, para os Ashaninka, a cisão fundamental da família, uma divisão elementar da sociedade em seu corte molecular e fragmentação molar.

Portanto, na sociedade Ashaninka o sujeito anti-social deve se afastar, a desconfiança do grupo o leva a fugir, a desaparecer por um tempo – esperar até as coisas esfriarem. “E agora como é que nós vamos fazer? Todos estão desconfiados de mim! Agora eu vou embora. Vamos embora!”. Aqui nasce uma forma de solução política para o conflito entre os homens de uma mesma sociedade; tudo será feito para evitar que a liberdade (sustentabilidade humana) original continue a degenerar-se (desequilíbrio ambiental) e se consuma na barbárie da guerra de todos contra todos. Não será preciso inventar “O Leviatã” amazônico para exorcizar o espectro da morte, maldição da desconfiança racional calculista que pressupõe e concebe a destruição da liberdade primordial da humanidade primitiva.

Os Ashaninka desenvolveram uma resposta alternativa para resolver a situação histórica, para evitar a desconfiança geral e o risco social permanente da guerra interna e, nesse sentido, conjurar o perigo de extinção da humanidade pelo ingresso à condição mortal. Os Ashaninka vão optar pelo afastamento relativo dos componentes; sua solução é estabilizar o desequilíbrio crítico da reação, afastando progressivamente os elementos socialmente instáveis, ao invés de pressioná-los perigosamente em uma reaproximação absoluta (fusão artificial) pela força (pressão) coerciva violenta da instituição do Estado como dado da origem política da civilização.

Assim como, basicamente, no quadro geral da sociabilidade indígena amazônica os Ashaninka são o exemplo clássico, ao molde de Pierre Clastres (1982, 2003), de uma sociedade contra o Estado. Uma sociedade, ou melhor, um complexo político que evita a permanência, um agenciamento que rejeita a duração do Estado e luta pessoalmente contra a submissão permanente – seja ao senhor da guerra ou qualquer outra autoridade.

Como "sujeito verdadeiro" na história, a humanidade Ashaninka se afirma politicamente pela negação de qualquer lógica impessoal do poder. Uma humanidade singular que não concebe um corpo político petrificado, ou seja, desumano, portanto, não deseja se imaginar e se inventar como um coletivo político imutável. Uma sociedade soberana que luta contra a instituição de um Estado representativo que governaria a sociedade pelo princípio negativo da morte e pela permanência do medo generalizado.

A cultura Ashaninka reflete um esforço constante contra a permanência do estado traumático de catatonia social devido à recordação contínua (memorização histórica) da morte primordial. A cultura Ashaninka se desenvolve como uma contracultura do desenvolvimento histórico. Uma organização política pela paz – *Les suniers de la paix*[57] – contra a desconfiança generalizada e avessa à dominação exclusiva da "civilização" humana sobre a natureza.

A sustentabilidade do sujeito social como produto da autonomia política coletiva será resolvido não pelo artifício jusnaturalista de um contrato político sobrenatural ilícito com o "Leviatã", ou por qualquer contrato social 'irreversível' que degeneraria na corrupção social do bom selvagem e na transformação da humanidade em objeto da política de Estado. Para assumir o controle do processo social de fusão (identidade) e fissão (alteridade) nuclear e, assim, poder administrar a situação de risco de morte (meta)física pela implosão e auto-consumo definitivo do espaço social, os Ashaninka vão estabelecer uma estratégia política original – que nós resolvemos chamar, devido a perspectiva mítica da história, como "pós-sustentável" – de preservação e reciclagem cosmológica da humanidade primordial.

Os Ashaninka vão reverter a situação de ruptura – dissociação nuclear – da estrutura social através da instituição política estratégica da afinidade potencial e do casamento preferencial entre parentes distantes. Esta estratégia reticular e nômade vai articular uma estrutura ampliada do parentesco a partir da captura do outro, seja pela

[57] Cf.: RENARD-CASEVITZ, 1993.

predação ontológica, seja pela afinidade potencial, isto é, a sociedade Ashaninka vai desenvolver elementos políticos e culturais de captura com vistas à reassociação atômica pela efetuação da afinidade.

O fato trágico terá um desdobramento na estruturação elementar do parentesco Ashaninka, a divisão da família acarretará sua expansão, sua replicação simétrica ampliada e fractal[58]. A reestruturação suplementar do parentesco é o principal recurso "pós-sustentável" da sociedade Ashaninka e é também a primeira instituição estratégica de sua política mitológica como recurso histórico. A narrativa mítica dos Ashaninka é exemplo de um esforço de reversão ou inversão – ou, ao menos, uma contenção de sua declinação histórica. O conjunto narrativo mitológico que se inicia com a briga e a ruptura da humanidade Ashaninka nos conta o processo de divisão e separação progressiva entre os homens e os deuses. A invenção mitológica da história, segundo a concepção Ashaninka, evolui como uma polarização decisiva entre a dimensão superior da humanidade celestial, divina e imortal a dimensão inferior da natureza terrestre, humana e mortal.

A reaproximação dos sujeitos políticos pela reunião coletiva do corpo social Ashaninka não será concebida pelo Estado – condição social de exceção –, mas pela restituição das ligações das relações singulares de parentesco através da afinidade potencial e da política de aliança intensiva: "A aliança intensiva amazônica é uma aliança contra o Estado" (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 123). O desequilíbrio social provocado pela polaridade nuclear será reestabilizado pela recombinação simétrica ampliada da estrutura atômica molecular. Ou seja, o distanciamento geográfico desfaz os laços consangüíneos de parentesco e estabelece uma afinidade preferencial. Quando após a briga, sentindo-se culpado o primeiro Ashaninka desce o rio ele afasta-se do núcleo original dividindo-o, a família original será então repetida e, simultaneamente, diferenciada criando a possibilidade de multiplicação do *sócius* e de povoamento do território político. A idéia é que em cada nova divisão nuclear da família seja possível dissolver e reciclar os laços de parentesco original através da possibilidade de efetuação da afinidade potencial. O reequilíbrio político virá pela macro-estruturação diferencial do parentesco primordial da família nuclear. Através de uma ampliação política do espaço cosmológico ativado por um complexo de

[58] Fractal porque: "a distinção entre a parte e o todo não é pertinente." (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 440) Em linhas gerais, o fractal é definido como um objeto geométrico que pode ser dividido em partes, cada uma das quais semelhantes ao objeto original. As estruturas fractais são geralmente autossimilares independentemente da escala – *atômica, molecular ou molar.*

afastamentos e aproximações espaciais que transformam as posições de parentesco, a sociedade Ashaninka pode investir e produzir seu equilíbrio.

Temos aqui um exemplo típico de uma política de efetuação e contra-efetuação[59] do parentesco como estratégia social de distribuição e atualização social. A integridade atômica familiar ao perder sua sustentabilidade xamânica primordial, se divide e se multiplica em camadas articuladas dentro de um complexo reticular progressivamente diferenciado. A situação mítica primordial em que *Pawa* é um, mas, ao mesmo tempo são (é) vários – "eles estavam entre *Pawa*" –, momento exterior á história, em que os homens e os animais ocupam uma condição ontogônica comum – não se distinguem como espécie, tampouco se distinguem como humanos – é que vai predefinir a potencialidade de aliança projetando as condições intensivas do sistema de parentesco por toda extensão cosmológica.

Ora a idéia de que a natureza é o espaço de eventos que se realizam independentemente da humanidade é completamente estranha apara os Ashaninka. Para eles a natureza não é mais verdadeira, mais existente que a sobrenatureza, e, ou, a cultura. A velha descrição que distingue o real do ilusório, o físico do metafísico, não pode ser concebida aqui na cosmogonia Ashaninka, pois natureza e *sobrenatureza* estão relacionados como espaços que são uma extensão da outra. Infelizmente, os conceitos que nos apropriamos da perspectiva moderna estão imersos em um naturalismo implícito que nos incita sempre a ver a natureza como uma realidade exterior a humanidade e que cabe a ela: ordenar, transformar e transfigurar o mundo natural. Sendo difícil escapar ao dualismo entre natureza e cultura, assim profundamente enraizado, é por isso que devemos tentar dar conta do pressuposto Ashaninka da continuação ontológica entre humanos e os demais seres da natureza. A cultura, para eles, não pertence a um nível de realidade distinto do nível da natureza, pois quase todos os seres da natureza possuem atributos de humanidade primordialmente considerados. Neste sentido, as formas de organização que regem os coletivos naturais, sejam pássaros ou os insetos, são similares e comparáveis aos modelos de organização social cultural humana.

Se os seres da natureza são antropomórficos é porque suas faculdades sensíveis são tomadas como idênticas àquela da humanidade mesmo se a aparência não é

[59] Cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2002: *Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco.* In: A inconstância da alma selvagem.

coincidente. Entretanto, não foi sempre assim; no tempo mítico os seres da natureza tinham uma aparência humana e somente o nome continha a noção intensiva do que eles viriam a se transformar. Se, por um lado, os animais da natureza tinham uma aparência humana, por outro, já possuíam inscritas em seu nome a potência e o destino de seu devir-animal, isto acontece porque o referencial comum a todos os seres não é a humanidade como espécie, mas a humanidade como condição ontológica. Perdendo a sua forma humana os entes cosmológicos perdem literalmente sua indiferenciação (identidade) primordial.

A mitologia Ashaninka é quase inteiramente consagrada a relatar as condições segundo as quais os entes cosmológicos vieram a adquirir sua presente natureza. Todo o corpo mítico revela uma grande explicação sobre diversas circunstâncias de naturalização diferenciada que deu origem a multiplicidade natural. Os mitos de origem são como enunciados minuciosos que descrevem as formas de passagem da indiferença xamânica á diferença histórica natural que inscreve cada espécie em particular na cosmologia geral. Por meio dos mitos, é por isto que eles possuem um interesse muito particular, a cosmologia Ashaninka ordena claramente os elementos naturais, animais ou plantas, segundo as categorias da sociabilidade humana e, neste sentido, o mito permite melhor compreender o tipo de vida social que os Ashaninka postulam para si e para os demais seres da natureza.

Os Ashaninka concebem a existência espiritual dos animais, das plantas, dos astros, no seio de um vasto contínuo de consubstancialidade postulada, existe, contudo, fronteiras internas bem delimitadas pelas formas e meios de interlocução. É segundo a possibilidade ou impossibilidade comunicativa que eles vão pensar e instituir sua relação de troca com todos os seres da natureza.

O mito introduz uma ruptura entre o mundo do alto e o mundo de baixo, toda comunicação entre esses planos são historicamente interrompidas depois que *Pawa* partiu para o mundo de cima. Na seqüência deste evento mítico, as relações que se estabelecem entre os homens e os animais e as plantas são muito mais distantes e diversas do que no início, assim outros modos de comunicação devem ser inventados pelos termos relacionados, e para tanto é imprescindível operar uma reaproximação política ontológica segundo as circunstâncias micas do distanciamento de cada espécie da sua condição mítica primordial. Neste sentido, os Ashaninka acreditam se exprimirem por uma linguagem particular e acreditam também que cada espécie de animal dispõe de sua própria linguagem adquirida após sua transformação mítica.

Contudo, ainda hoje, os seres da natureza podem se comunicar entre eles e com os homens é isto é possível porque, permanece guardado no tempo e espaço mítico original, as possibilidades xamânicas (espirituais) de comunicação. Assim sendo, com as práticas xamânicas pode-se recuperar possibilidades de relação inteligíveis que estão aquém e além da fonética específica a cada uma das espécies da natureza. A intersubjetividade se exprime, pois, pelos discursos do espírito, que transcendem todas as barreiras lingüísticas convencionais e convertem cada planta e cada animal em sujeitos produtores de sentido e dotados de intenção. Segundo as modalidades da comunicação xamânica é possível a produção de agenciamentos espirituais que podem de múltiplas formas propiciarem os contatos necessários a reciclagem das relações políticas diplomáticas com outros coletivos naturais. Para restabelecer o nível mítico de relação xamânica os Ashaninka se dirigem as plantas e aos animais através de cantos encantatórios que tem a finalidade de tocar afetivamente àqueles a quem se destinam.

Para que uma verdadeira relação interlocutória possa se estabelecer entre seres da natureza e os homens é necessário que, em certo momento, seus respectivos espíritos deixem seus corpos liberando assim os limites naturais corporais de enunciação de que se servem normalmente. As viagens do espírito, ou da alma, se realizam principalmente durante transes provocados pela ingestão da ayahuasca (*kamarampi*) ou do tabaco (*sherê*). Os xamãs são as pessoas diferenciadamente preparadas para romperem com os limites naturais da percepção material e são eles, portanto, que devem comumente realizar essas travessias, através de seus múltiplos corpos e agenciamentos. Os xamãs são grandes mestres do antropomorfismo e de suas múltiplas possibilidades naturais de agenciamento corporal. Mas, os Ashaninka, crêem que essa capacidade não é exclusiva dos xamãs, qualquer pessoa pode, em determinadas circunstâncias fazer seu espírito abandonar os estreitos limites naturais do seu corpo e assim se comunicar com espíritos de outros seres da natureza, sejam homens, plantas, animais, minerais ou espíritos totalmente sobrenaturais. Para os Ashaninka, a condição ontológica do outro dentro de um dos planos cosmológicos de existência se resume a possibilidade e a impossibilidade de estabelecer relações inteligíveis de comunicação e assim realizarem trocas políticas e econômicas. Trata-se de uma perspectiva que apreende e ordena o Cosmos pelos modos específicos que a humanidade se comunica com as outras dimensões paralelas da natureza e da cultura. O Cosmos, para os Ashaninka, é concebido como uma simultaneidade de planos naturais paralelos que descendem da humanidade primordial, ou seja, natureza e sobrenatureza, sociedade humana e sociedade animal, pertencem

cosmologicamente mesmo plano, contudo se separam pelas dimensões singulares de existência que determinam as condições específicas da sua perspectiva relacional.

Essa multiplicação multinaturalista do parentesco pelo móvel da afinidade será produzida por reatores sociais nucleares e pela captura ritual através da efetuação e contra-efetuação do casamento e da aliança, gerando, assim, uma força de estabilidade entre os elementos sociais por meio de uma relação dinâmica. O que ressalta como recurso mítico indispensável à cosmologia Ashaninka é a presença efetiva da afinidade intensiva que previne a transcendência impessoal de qualquer poder político fixado por antecedente filiação. Entre os Ashaninka as pessoas e as famílias, ou, o conjunto dos elementos particulares, estão sempre "saltando" entre as camadas de parentesco que constituem seu território; os grupamentos Ashaninka vivem em situação fronteiriça. Sempre em trânsito posicional, atravessando sempre entre os espaços da consangüinidade da afinidade e da alteridade, diversas partículas sociais Ashaninka estão constantemente ocupando um "não-lugar"[60], ou um "entre-lugar", por vezes não estando em nenhum lugar ou em dois lugares ao mesmo tempo – situação paradoxal um tanto similar ao comportamento quântico das partículas atômicas.

A instituição do Estado moderno corresponde a uma política da permanência ou a permanência de um modelo único para a política, um tipo de modelo absoluto de conjugação do parentesco pela auto-identidade filiativa, neste sentido, o Estado representa, via de regra, uma extensão do estado social de exceção. Na perspectiva ocidental, é o Estado que institui definitivamente uma sociedade em permanente condição vigilante e desconfiada, condição material absoluta que marca a passagem do plano primitivo ao plano civilizado da realidade humana. O instituição do complexo xamânico é diferente, corresponde a uma política nômade, ou ao nômade como modelo múltiplo para a ação política, uma forma relativa de produção do parentesco pela aliança com a diferença. Sendo assim, para o perspectivismo indígena, é o estado de suspensão xamânica que restitui provisoriamente uma humanidade em condição espiritual plena e livre, condição espiritual provisória que marca a ruptura do plano ontológico ilimitado ao plano existencial restrito da humanidade histórica. O estado xamânico de suspensão mítica do tempo, conduz a uma extensão do dado humano irrestrito, um recurso político ao estado social mítico de indiferenciação marcado pela ausência de conflito. O Estado xamânico multiplica as disposições políticas diplomáticas da sociedade Ashaninka, ele é

[60] Cf. AUGÉ, M. 1994.

um modelo de retorno a condição ancestral livre e segura que é subtraída pela entrada no plano histórico.

Para o "mito" da civilização ocidental, o Estado é a realidade de uma passagem histórica em que todos os homens capitulam frente à tragédia social do conflito generalizado e abrem mão da situação original de liberdade irrestrita em troca da garantia de sobrevivência. Nossa condição moderna aponta o condicionamento da igualdade política como um contrato de submissão particular (individual) à vontade geral (social). Em contraposição ao fato moderno, os Ashaninka postulam que a "verdadeira humanidade" se encontra em nenhuma passagem histórica, pois, é, justamente, pela tragédia do conflito social que se rompe com o tempo mítico e se passa ao tempo histórico e para garantir a sobrevivência é necessário escapar da história através do recurso mítico. Definitivamente, para os nativos amazônicos o homem político não coincide com um sujeito que precisa ser capturado para em seguida ser amansado como se na origem todos fossem animais selvagens que se submeteram a um lento e progressivo processo obrigatório de socialização humana. Muito pelo contrário, o homem político, ou o sujeito político, precisa fugir de sua captura histórica pois, sua perspectiva toma a origem como um momento em que todos eram homens livres que foram submetidos a um progressivo processo de naturalização desumanizante. Assim sendo, os Ashaninka insistem no investimento de uma mobilidade contínua entre o singular (pessoa) e o coletivo (grupo) para equilibrarem as assimetrias das partes componentes da extensa rede social amazônica.

Desde o século XVII, o grupo amazônico Ashaninka está em contato com o ocidente. A partir do contato surgiram diferentes formas de resposta da parte indígena, desde transformações organizacionais até formulações mitológicas próprias de leitura desta situação histórica ameaçadora. A seqüência do nosso mito de referência conta a tentativa de remediar um segundo ato mítico trágico, o fato *Inka* da história. Pela falta mítica do *Inka*, *Pawa* teve de iniciar uma obra coletiva para a contenção e inversão do curso do rio, que, com efeito, remete ao próprio curso da história, tentativa frustrada devido a mais uma falta cosmológica de outro Ashaninka que fugiu à sua convocação ao trabalho coletivo.

A tragédia do *Inka* remete ao contato Ashaninka com a sociedade européia e, portanto, com seres que a princípio não figuram em sua cosmologia nativa. O contato com o "branco" será descrito como uma experiência intensamente traumática do contágio da humanidade Ashaninka pela epidemia generalizada da morte.

O *Tatsorentsi Inka* foi o Ashaninka responsável pela vinda do *virakocha*[61], ou seja, do homem branco, e assim, também é culpado pela partida definitiva de *Pawa* da Terra. Contrariando as orientações de *Pawa*, tentado por sua curiosidade quase-científica, quis investigar sons estranhos provenientes do interior de um misterioso lago[62]. Ao escutar latidos e cacarejos, vindos de dentro do lago, o *Inka*, decidiu experimentar outro tipo de isca a fim de capturar as criaturas que emitiam sons tão estranhos. Então usou deliberadamente uma banana como isca, na primeira tentativa veio uma galinha[63], na segunda, veio um cachorro e, por fim, na terceira vez, emergiu das águas o "branco" (*virakocha*). Assustados com o que haviam capturado, os Ashaninka tentam rapidamente tirar-lhe a vida. Neste ímpeto, mutilaram o *virakocha* e estarrecidos os nativos viram a multiplicação dele, o branco, através de seus pedaços mutilados. Frente a tal situação, nesta versão do mito, o *Inka* decide fugir, mas, acaba capturado e assimilado pelo branco.

Segundo as "mitológicas" Ashaninka, o *Inka* – o demiurgo tecnológico –, antes de ser afugentado pela invasão *virakocha*, era o *tatsorentsi* encarregado por *Pawa* como responsável pela transmissão de bens culturais aos Ashaninka:

> "Dizem que foi o *Inka* que ensinou a flechar, fazer a flecha, fazer o arco, fazer *txontxo*; fazer canoa, fazer gamela para por o que a gente quisesse, para colocar *piyarentsi*; fazer tambor, fazer cocar, ensinou tudo, tudo mesmo que ele estudou que a gente ia precisar, tudo, tudo mesmo...
> – Que o *Pawa* mandou ensinar?
> Isso, isso mesmo! Que o *Pawa* mandou ensinar." (MENDES, 1991, p. 10, v. 2)

Na perspectiva política Ashaninka os bens culturais – que podem ser associados ao fogo sagrado – não foram roubados de um cunhado animal, mas, foram doados por *Pawa* através de um demiurgo que não conseguiu cumprir integralmente sua missão mítica. O herói civilizador, uma espécie de xamã pré-mítico, o *Inka* – e tudo o que ele

[61] Para os Ashaninka o *virakocha* é um tipo de demônio (*kamari*) que habita(va) as profundezas aquáticas.

[62] A água é o elemento que representa o plano inferior da cosmologia arcaica, o mundo subaquático equivale à dimensão inferior do Cosmos espaço dos seres que mais se distanciam da humanidade verdadeira, espaço ou Mundo fastasmagórico ou proto-formal.Para Eliade as "Águas simbolizam a soma universal das virtualidades ; elas são *fons et origo*, o reservatório de todas as possibilidades de existência; elas precedem toda a forma e *suportam* toda a criação." (ELIADE, 1956, p. 105, grifo do autor)

[63] Este animal, assim como o cachorro, não descende da dimensão divina da natureza Ashaninka; ao contrário dos animais nativos, eles dependem do homem para sua sobrevivência. De certa maneira, estes animais domésticos levam o homem a trabalhar para eles, ou seja, eles correspondem a um prelúdio da submissão da liberdade Ashaninka pelo trabalho forçado, ou ainda, representam a antinaturalização do ambiente social cosmológico primordial.

devia passar como conhecimento para os Ashaninka viverem bem aqui na Terra – foi seqüestrado pelo branco. *Pawa* tinha escrito tudo em um livro sagrado guardado pelo *Inka*, mas esta obra na qual estava anotado todo conhecimento tecnológico que devia ensinar aos Ashaninka foi roubada pelo *virakocha*; foi assim que o branco passou a ter na Terra a superioridade tecnológica.

> "O homem ensinou a fazer muitas coisas, canoa. Ia ensinar a fazer *tongamendotsi* [espingarda], era para nós fazermos e não para comprarmos dos *virakocha* como nós compramos agora. Era para ser como arco agora que a gente corta a pupunha e faz; faz e sai flechando, era para ser assim *tongamendotsi*. Se ele tivesse ensinado a fazer outras coisas também, era furar pau e a gente ficava com *tongamendotsi*, mas os peruanos foram pescar lá, espantaram todos eles e tomaram, como dizem, o que ele tinha estudado; por isso é que agora nós não sabemos fazer nada, ninguém sabe, ninguém sabe o que a gente ia fazer. Por isso que agora é assim quando a gente quer "espingarda", vai comprar nos *virakocha*. Antigamente, se ele tivesse nos ensinado, nós íamos fazer agora." (MENDES, 1991, p. 10, v. 2)

Em certa medida, os Ashaninka se vêem como os verdadeiros donos da tecnologia que foi roubada pelo branco e, segundo eles informam, é por isso que o branco tem máquinas e motores. Tudo isso implica em um discurso histórico que parte do fato das condições primordiais da dívida do branco inscrita na cosmologia Ashaninka. O *Inka* antes de ter pescado o branco era o senhor do dom, ou seja, o demiurgo responsável pela distribuição dos bens culturais em forma de ensinamentos tecnológicos, quando ele faz emergir o *virakocha* ele transforma-se em dívida original. Uma vez seqüestrado, ou, capturado pelo "branco", o *Inka* transfere tudo aquilo que deveria ser conhecimento da humanidade aqui na Terra para uma criatura sem humanidade alguma; e assim, mitologicamente falando, os Ashaninka perdem progressivamente sua liberdade primordial sendo subjugados pela superioridade tecnológica dos *virakocha*. O fato *Inka* estabelece os termos de uma dívida ontológica, neste caso a dívida concerne ao branco, tomado como um ser de natureza subumana, como um fantasma ou demônio que representa o Caos e a ruptura da afinidade com o estrangeiro. È importante ressaltar aqui que a afinidade – mesmo através da contra-efetuação – constitui os parâmetros de um desdobramento sociológico e político através dos quais se desenvolvem as narrativas míticas Ashaninka.

Fora isso, é importante levantar a terceira falta mítica que levou *Pawa* a deixar definitivamente seus filhos e partir para a sua nova morada – a dimensão celeste. O

excesso de consumo de coca (mulher de *Pawa*) e a falta de reciprocidade cooperativa – investimento necessário para a separação das cabeceiras do rio – fez com que *Pawa* fosses embora. Assim, a tentativa de reservar um território exclusivo aos Ashaninka impedindo a invasão da sua Terra (Cosmos) pelos brancos (*virakocha*) foi frustrada pela carência de solidariedade coletiva entre todos Ashaninka.

A narrativa mítica corresponde a uma lição cultural sobre as possibilidades de escassez, ou, esgotamento dos recursos naturais, geradas pelo excesso de consumo. Os Ashaninka vêem isto como um registro mítico instrutivo acerca do equilíbrio ambiental necessário à manutenção da sustentabilidade ecológica e cosmológica da humanidade na Terra. Aquele que rompe a reciprocidade é sentenciado antropomorficamente (naturalmente) à dependência devido à divida social adquirida. O preguiçoso é condenado e desqualificado enquanto sujeito social e político do Cosmos Ashaninka:

> – "Deixa ele aí, que agora vai ficar tirando coisas dos outros, como o passarinho que ele foi atrás! – o filho transformou-se no passarinho e ficou tirando coisas dos outros, entrando em buraco.
>
> Já estava perto de tapar o rio, mas agora não vai dar mais. *Pawa* disse ao filho:
>
> – Meu filho, agora não vai dar mais para a gente fazer a cerca!" (MENDES, 1991, p. 04, v. 2)

O derradeiro ensinamento de *Pawa* aos seus filhos é a realização do ritual do *piyarentsi* como agenciamento político para a reciclagem cultural e econômica primordial dos Ashaninka na Terra. O *piyarentsi* articula a política de consonância interna e da ressonância externa do parentesco mítico; este ritual oferece uma ponte entre cultura e natureza e entre humanidade e não-humanidade no interior da sociocosmologia Ashaninka.

> Aí a filha de *Pawa* fez *piyarentsi* para ele (...)
> Foi uma grande *piyarentsi kiriki*. Chamou todos eles e disse:
>
> – Eu já estou quase indo embora; estou chamando vocês para me verem pela última vez, eu estou quase indo embora para cima (*henoki*) – estava cheio de filhos dele, ia longe o tanto de filhos dele todos bêbados. (...)
>
> Ele (*Pawa*) dava uma cuia (*patxaka)* (...) para cada um e ficavam bêbados (...)
>
> – Pega meu filho! Pega meu filho! – e ficava todo mundo bêbado." *Ficaram bêbados, ficaram; aí ele ia transformando* os Asheninka, os filhos dele, não sei em que. (MENDES, 1991, p.6, v. 2)

O evento de separação do Céu e da Terra coincide com o momento decisivo de declinação da humanidade primordial em toda diversidade natural cosmológica dos Ashaninka. Antes de partir definitivamente *Pawa* cria todos os seres da natureza a partir na transformação dos seus filhos que constituíam a humanidade primordial. O dado antropomórfico original está aqui considerado e reiterado pela mitologia, ao ficarem bêbados os homens fazem a ponte da cultura para a natureza, abrem passagem da indiferenciação espiritual humana original para a diferenciação corporal dos seres naturais.

Por outro lado, o surgimento da alteração e diferenciação humana remete ao desenvolvimento de mecanismos sócio-culturais de reciclagem cultural, ou seja, corresponde a ativação de um reator nuclear que funciona para a revitalização cultural e para a atualização da identidade mítica original. O reequilíbrio político e a ampliação do Cosmos Ashaninka se desenvolvem pela reciclagem ritual da identidade mítica; através da realização do *piyarentsi* em recordação a identidade mítica primordial de todos os seres criados por *Pawa*, os Ashaninka devolvem a unidade formal do seu corpo conjunto, unidade que havia se desmembrado pelo ato mortal da briga e pela dissociação xamânica dos *Pawa*. Será com uma política xamânica ritual através de uma sofisticada fermentação coletiva que representa a regressão ao momento indiferenciado da cultura que os Ashaninka vão investir e nutrir aquilo que eles consideram a verdadeira humanidade.

Através do um retorno ritual constante ao evento mítico da partida de *Pawa*, será efetuada a reciclagem original do Cosmos Ashaninka. O ritual do *piyarentsi* será um recurso político estratégico de conjuração do fluxo histórico: através do *piyarentsi*, os Ashaninka restituem o Tempo mítico (*paireni*) em que o espaço social de toda humanidade pertencia a uma mesma família Ashaninka.

> Toda festa religiosa, todo o tempo litúrgico representa a reatualização de um evento sagrado que teve lugar num passado mítico, "no começo". Participar religiosamente de uma festa implica a saída da duração temporal "ordinária", e a reintegração no tempo mítico reactualizado pela própria festa. (ELIADE, 1956, p. 61).

A beberagem cerimonial do fermentado – de pupunha ou mandioca –, pode ser apreendido como o reator social original de todo fluxo afinal de efetuação e contra-efetuação da identidade e da alteridade Ashaninka. A reunião dos parentes para a cerimônia do *piyarentsi*, como Mendes (1991) observou possui, assim como o

"*potlach*"[64], um caráter irrecusável, ou seja, é uma forma ritual de reiteração social clássica. Quando seguimos as pistas culinárias do pós-estruturalismo das *Mitológicas* de Lévi-Strauss, podemos notar que a embriaguez coletiva representa também uma fermentação coletiva da cultura; a alteração de percepção pelo efeito da embriaguez abre caminho para uma intensificação da relação social e política interna dos grupos locais. A percepção das partes componentes do grupo é deslocada coletivamente para o espaço público de interação, através do agenciamento musical e culinário; através da beberagem ritual do *piyarentsi* o corpo comum do grupo é restituído, atualizado e revitalizado e a isso nós voltaremos com uma análise mais detida logo adiante em um capítulo específico destinado a esse importante ritual.

No entanto, antes de passarmos à leitura e análise do próximo mito que vai compor nossa "contextualização mitológica" dos Ashaninka, mais duas considerações merecem ser feitas acerca do mito de referência inicial. Todos que tentaram acompanhar *Pawa* em sua ascensão celestial caíram e foram transformados em diversos seres da natureza. Muitos dos elementos que povoam a biodiversidade do território amazônico nativo são Ashaninka – parentes – que habitam outras dimensões do espaço cosmológico natural dos Ashaninka. Isso indica a percepção ecológica fundamental da sustentabilidade social e ambiental concebida e praticada pela política cultural dos Ashaninka, pois estes nativos estabelecem uma relação de reciprocidade ampliada com praticamente todos os elementos e seres da natureza ainda hoje.

O último ponto desta parte analítica inicial é a importância do beija-flor como "o escolhido" para estabelecer a ligação entre o céu e a terra. A escada de *Pawa*, funda o "*axis mundi*" Ashaninka, ela é a "escada que conduz ao Céu: os xamãs trepam por ela na sua viagem celeste." (ELIADE, 1956, p. 51). A escada é símbolo xamânico clássico, ela representa o eixo de passagem do mundo profano ao mundo sagrado, é ela que atravessa o Cosmos e pode ser associada a "montanha cósmica", ou a "grande árvore" que sustenta a Terra. Isso tem uma absoluta importância cosmogônica, ou seja, aqui a escada sagrada que permitirá a ascensão de *Pawa* pode ser associada ao cipó *Banisteriopis Caapi* que serve ao preparo do *kamarãpi* (ayahuasca) que permite ao xamã realizar sua viagem espiritual. O mito informa que beija-flor, apesar de sua aparência frágil, guarda uma magnífica força espiritual xamânica que o permite ser o único capaz de erguer e sustentar a ponte de ligação dimensional do Cosmos – é o beija-

[64] Cf. MAUSS, 2003, p. 191

flor quem vai conseguir erguer a escada de *Pawa* e enganchá-la no céu. Devemos aqui informar, pois isso tem relevo em nossa abordagem perspectivista, que Benke – um dos netos de Samuel Pianko, fundador do *namptsi* do rio Amônia – é hoje chamado de "beija-flor Benke", e, no contexto do indigenismo acreano, é uma liderança reconhecida por sua atividade política e xamânica.

3.4 O Mito do Dilúvio Ashaninka

O próximo mito a ser abordado corresponde ao renascimento Ashaninka e marca a passagem para a segunda humanidade, esta segunda humanidade é descendente da família do xamã mítico, do primeiro grande bebedor e conhecedor da ayahuasca (*kamarãpi*). Segundo o mito o xamã (*antaviari*) foi o único que avisado pelo *kamarãpi* conseguiu salvar-se do Dilúvio enquanto os demais Ashaninka que só queriam saber de se embriagar com *piyarentsi* e não escutaram as palavras e conselhos do seu xamã desapareceram submersos. Possivelmente, a associação do Dilúvio com o excesso de beberagem do *piyarentsi* indique que o fermentado assim como a água simbolize o retorno ao modo indiferenciado de existência, que significa a regressão ao pré-formal ao pré existente. Para Eliade a "emersão repete o gesto cosmogônico da manifestação formal; a imersão equivale a uma dissolução das formas." (ELIADE, 1956, p. 105) A dissolução é geralmente seguida de uma regeneração ou renascimento pois a imersão pode gerar uma fertilização e uma intensificação da força vital.

"HISTÓRIA DA ALAGAÇÃO"

Dizem que [*Paireni*] antigamente os *Antaviari*, os primeiros que começaram, quando fazia pouco tempo que *Pawa* tinha ido embora, fumavam muito tabaco, bebiam *kamambi*, ficavam bêbados[65]. Eles escutavam os outros Ashaninka bebendo *piarentsi* e rindo, aí diziam:

– Vem para cá! Vamos beber *kamambi* para a gente se "salvar" depois! Vai acontecer alguma coisa! Vai vir nos queimar, vai vir alagação, vai escurecer tudo, vai tremer a terra, vai desbarrancar a terra! – os outros não escutavam o que eles falavam e diziam:

– Ele está mentindo! De onde é que vai poder vir? De onde é que vai vir para queimar a terra? De onde é que vai vir para alagar?

Aí o *antaviari* disse:

– É, vocês não estão me escutando, mas vocês vão ver depois!

[65] Emburrachado – *ishinkitatsi* (mole – alterável – instável – fermentado – em estado provisório de decomposição) corresponde ao estado alterado da consciência e a um estranhamento da realidade comum pelo tabaco (*shere*), pela ayahuasca (*kamarampi*) ou pela cerveja (*piyarentsi*).

Passou. Ficaram *isheriatatsiri*. No outro dia preparou o *kamarambi* dele; ficaram bêbados. Junto com as filhas – não sei quantas filhas ele tinha... como nós aqui que estamos sentados assim – bebendo *kamarambi* e escutando os outros que estavam bêbados de *piarentsi*.

Foram fazer balsa porque o dono do *kamambi* tinha falado para ele:

– Agora vai alagar tudo; já está perto de chegar uma chuva grande; faça sua balsa! Faça seu roçado de mandioca numa terra alta, numa terra alta mesmo! Aí ele fez roçado de mandioca, de milho. Chegou o verão e os outros viram-no pregando; os pregos que ele usava eram feitos de *paxiubão*. Os outros vieram olhar e disseram:

– O que é que ele está fazendo? Será que ele está ficando doido (*te ishinguiwendatsi*)? Fazendo balsa na terra alta? Vai apodrecer lá no verão!

Ele fez a casa bem feita na balsa; fez assoalho, fez outro mais em cima; cobriu bem coberto com palha de jarina que era para quando a terra acabasse. Aí vinha oytakarika paine, como papagaio, tudo mesmo, queixada, veado, anta; cercou bem cercado. Juntou o milho dele todo, encheu.

Passou. Aí ele bebeu o *kamarambi* dele e escutou dizendo:

– A chuva vai cair amanhã.

Ele disse para a filha:

– Agora minha filha, eu vou te enterrar aqui no barro. Fique aqui com o seu irmão! – ficava com outro como Apinto e o Txowingo [indica o tamanho das crianças comparando com os filhos dele]. Ele cavou o barro, foi fundo mesmo; colocou o milho dentro para ela comer depois e disse:

– Esse aí dá para você comer até quando baixar a represa.

Os outros todos bêbados de *piarentsi*, dizendo:

– Está vendo os que estão bebendo *kamarambi*? Só estão mentindo! Como é que ele vê *Pawa*? Ele vai lá no alto pra escutá-lo falando? Vai ficar é lá mesmo, fumando só!

– Eu os chamei muito... Deixa aí agora! – disse o *antaviari*.

Aí chegou o dia. Ele tapou o buraco onde ficou a filha, tampou bem para não entrar água.

No outro dia fez sol quente. Quando estava ficando tarde, lá vem *tsiririri* [som da chuva]: começou a cair chuva; choveu até escurecer. Amanheceu o dia e lá vem água; foi em cima a água e continuava chovendo.

Aí o *antaviari* gritou para os outros:

– Lá vem represa! – ele ficou bem quieto, bêbado de *kamarambi*. Continuou chovendo e a água estava entrando por todo lado na terra; chovendo, chovendo, chovendo, chegou lá na casa dele; aí ele chamou os filhos dele para embarcar. Amarrou um cipó num pé de goiaba que tinha – ele tinha tirado muito cipó. A balsa começou a boiar. Os outros Ashaninka que estavam bebendo *piarentsi*, ainda batiam tambor num morro de terra. O *antaviari* quieto. Aí a balsa boiou mesmo e ele a tampou bem.

Os outros vinham lá onde ele estava dizendo:

– Me coloca aí dentro! – o *antaviari* bem quieto, nem respondia. Tinha tampado bem mesmo. Onde ele tinha tampado para entrar *itakarika paine*, para entrar veado, queixada, anta, nambu, passarinho, onde era deles, eles entraram dentro.

Aí continuou enchendo, cobriu todos os paus. A gente olhava lá longe e via o branco (da água). Escureceu, o sol se apagou; caindo chuva, caindo chuva. Os outros todos gritando, se agarrando em pedaços de pau podre e ele não deixava ninguém entrar porque ninguém tinha escutado quando ele chamou para beber *kamarambi*, quando ele dizia: – Vamos *asheriatsi*! – eles desconfiavam dele e diziam: – Como é que ele vai saber que *Pawa* vai mandar chuva?

Ele disse:

– Eles escutaram... se querem morrer, podem morrer!

Passou, passou. O filho dele estava dormindo e se acordou. Emendou cipó, emendou cipó [referência a continuar bebendo *kamarambi*]. Passou. Passou. Aí a casa dele ia chegando lá em cima, ia encostando (no céu).

Ele tinha deixado filho dele numa terra alta, disse:

– Agora você vai ficar aqui! – aí ele ficou quieto. A casa dele ia quebrando, encostando lá em cima. Ele disse: – Meu filho, agora você vem amarrar cipó aqui, que eu vou dormir para

poder olhar! – aí o filho dele veio e ficou emendando [cantando?]. O pai foi dormir e foi embora; foi olhar lá em baixo onde estava tampado e viu *osheru* [caranguejo mítico] grande mesmo tampando a água. A represa estava grande mesmo, não deixava passar a água. Ele disse ao *osheru*:

– Vire-se!

– Não tenho como me virar. – respondeu *osheru*.

O filho dele vinha vindo, disse:

– *Pawa*! Ele não pode virar-se! Vá buscar fogo, queime-o! Depressa Pawa! Olha meu irmão está encostando lá em cima, está afundando!

– É? – foi apanhar um tição de fogo e queimou as costas dele; aí ele virou-se, e a água correu. Aí o coração dele voltou, ele se acordou e perguntou ao filho:

– Como é que está meu filho?

– Está na mesma altura (a água)?

– Agora não tem mais como encher, eu fui lá onde estava tampado, era um *osheru* grande. Agora vai baixar o rio, ele virou-se, eu virei o *pirentxai*.

Aí eles viram que parou de chover. Eles dormiram, aí viram que chegou um pouquinho (baixou um pouquinho a água), bem pouquinho; viram chegar mais um pouquinho. Ele disse:

– Eu acho que agora parou de encher mesmo.

Passou, passou, aí eles viram o tanto que tinha descido – acho que uns três metros.

– Vá puxando aí meu filho! – eles tinham ido longe mesmo, tinham emendado cipó um no outro. Aí eles vinham puxando, vinham puxando, vinham puxando. O pai deles tinha dito: – Quando você ver (a terra), você pode puxar bem rápido, pode a gente secar no meio (secar o rio muito longe de casa).

Puxou, puxou, puxou, mais, mais. Aí eles viram que estava amanhecendo; escutaram o passarinho cantando, não sei quantos dias tinham dormido (esses dias não tiveram amanhecer, passaram o tempo todo no escuro). Ele acordou e disse:

– Meu filho, está amanhecendo o dia agora! Já vai aparecer *Pawa*! – aí eles olharam quando vinha amanhecendo e viram o sol saindo; chegou a uma certa altura e se apagou, escureceu de novo.

Eles continuaram puxando, puxando. Escutaram o passarinho cantando, vai amanhecer de novo. Aí eles viram o sol, chegou a uma certa altura e se apagou, escureceu de novo. Estava perto de clarear bem, como clareia agora.

– No outro dia o sol saiu normal, mas correu bem depressa. Eles continuaram puxando a corda. Estavam aparecendo paus – os paus estavam sem folhas porque a água tinha matado. Estava chegando perto quando secou, aí ele disse:

– Espera aí! Ninguém vai sair agora não! Vamos dormir uns "quatro ou cinco dias"! O barro está muito mole, deixa endurecer primeiro. Esperaram, aí escureceu. Amanhã, Amanhã, ele disse:

– Vamos embora para onde vai a água! – aí foram pela corda; foram, foram, viram onde tinha ficado a casa deles. [retorno]

– Aqui é onde nós ficávamos antigamente. – viram onde eles tinham amarrado na goiabeira; a goiabeira onde eles tinham amarrado estava sem folhas e descascada onde tinham amarrado. Aí ele voltou para a balsa.

– Agora eu vi nossa casa. – aí ficaram lá. E acabaram-se os Ashaninka.

*E a que ele tinha enterrado?

A que ele tinha enterrado estava lá, não tinha mexido ainda não.

Estava bem pouquinho o milho dele; aí ele disse a filha dele maior:

– Minha filha pegue o milho e debulhe! Vamos plantar! – não precisava nem fazer roçado, estava tudo limpo porque a água tinha matado. Plantaram um pedaço grande.

– Está bom! Eu vou olhar sua irmã que eu deixei enterrada faz tempo. Vamos! – foram, foram, foram, aí viram – Está aí o pé de goiaba, eles estão enterrados aqui.

Começaram a cavar; cavaram, cavaram, saíram no outro buraco que estava cavado. Eles saíram bem amarelinhos, bem branquinhos; tinha acabado o milho deles e eles estavam comendo barro, ela e o irmão pequeno, só os dois. O milho que ele tinha deixado lá, eles

assavam, comiam; só comiam milho. Acabou o milho, pegaram o barro e começaram a comer: assavam e comiam. Aí ele levou-os para a balsa e disse:

– Vamos embora minha filha! – chegaram lá, ele falou: – De onde é que nós vamos tirar para nós comermos? Não tem mandioca, não temos o que comer! – o milho estava bem pequeno ainda – Minha filha, eu vou olhar. – foi olhar o barro mole para comer; foi buscar barro. Não tinha nem o que matar. O veado, queixada estavam bem mansos, não tinha lugar para eles se esconderem; estavam como criação dele, estavam com fome também. Estava cheio de nambu-galinha na casa dele, não tinha para onde elas voarem; arara-vermelha, arara-amarela, todos mesmo. Aquele passarinho que cantava quando estava amanhecendo o dia, estava ficando todo pelado, comendo suas próprias penas. Não tinha como eles irem embora, estavam mansos; mesmo que eles quisessem ir embora não tinha mata para eles entrarem. Não tinha como eles voarem, tinham comido todas as penas – era com o que eles enchiam a barriga.

Passou e ele foi olhar o barro de novo para assar e comer. Aí fez fogo, assou, comeu, comeu; estavam ficando amarelos. Não sei onde estava escondido o grilo. Aquele de barriga grande; não sei aonde ele tinha se escondido na casa – como agora aqui entra por aí.

O pau foi com o filho para acolá olhar e ficaram as duas irmãs; elas viram quando vinha chegando Asheninka correndo, perguntou:

– O que é que você está fazendo aqui?

– Nada não – respondeu ela

– Onde está seu pai? – perguntou ele

– Foi para lá, olhar mandioca, barro, para nós comermos. Não tem mais aqui não! Acabou tudo minha comida!

– É? Onde está sua comida? Como é que você está viva ainda?

– Não tem não, estou comendo barro. – respondeu ela.

– É isso que você está comendo?

– É, é isso que eu estou comendo mesmo. – ele era bem barrigudo.

– Agora eu vou te dizer. – deitou no chão – Pisa em cima de mim!

– Sim. – ela não esperou por nada não, pulou em cima da barriga dele e começou a sair mandioca (da barriga); fez um monte.

– Ele disse:

– Pisa de novo na minha barriga! – aí saiu maniva, saiu inhame, saiu muda de banana – ele fez sair todas as sementes: cana, tudo; ele que se lembrou de engolir tudo – Agora você não vai dizer ao seu pai da onde tirou mandioca!

– Sim, eu vou fazer isso. – respondeu ela.

Ele disse que ia embora e entrou na palha da casa de novo. Saiu só pra dizer que ia embora e ficou escutando. Ela como estava com muita fome, pulou embaixo e foi assar mandioca. Assou e ficou comendo; assou para o pai dela e falou:

– Como tem muito agora vamos assar para ele! Tem muda de banana, maniva – lá vinha o pai dela sofrendo carregando barro! Joga e vem comer mandioca! Nossa mandioca de antigamente. - ele nem perguntou para a filha de onde ela tinha tirado mandioca, estava com muita fome ele. Aí ela deu para ele comer e ele só comendo.

Ele jogou o barro dele – mas ele sabia, como ele era *antaviari*. Comeu e foi dormir – já ia ficar de noite. Ele disse:

– Amanhã eu vou olhar seu irmão que eu deixei em cima de uma terra alta; eu acho que ele tem mandioca ainda.

– Sim.

No outro dia ninguém sabia por onde era o caminho de antigamente, tudo estava limpo. Ele saiu andando e viu numa montanha bem alta a fumaça subindo – não sei como ele viveu. Ele chegou e disse:

– Meu filho você ainda está aqui?

– É, estou.

– As águas não te cobriram?

– Chegou bem aí, quase me cobre.

– Ainda tem mandioca?

– Ainda tem bem pouco *Pawa*, quase acaba.

– Eu vim atrás (da mandioca).

– Está aí, pode levar. – desenterrou uma e levou. Eles (o filho e a mulher) só comiam uma mandioca; quando estavam com fome, ele mandava a mulher arrancar e assar para comer.

Ele estava voltando. Quando o grilo viu que ele tinha saído, saiu de novo lá onde estavam as meninas e perguntou:

– Que foi que seu pai disse?

– Nada não; ele não perguntou nada.

– Não tem nada, assim está bom. É eu que vou dar comida pra você. O pai dela quando chegou foi plantar mandioca. Não tinha nada para limpar, era só plantar; plantou banana.

Quando ele vinha, ela pisava na barriga dele e saía mandioca; a barriga do grilo era cheia de mandioca.

Passou, passou, vendo a mandioca, vendo a mandioca, vendo a mandioca. Aí o pai perguntou:

– E agora o que é que nós vamos fazer para aumentar [povoar]? Não tem seu irmão que tem filho grande... Não tem como você arranjar marido... Seu irmão não tem como arranjar mulher... Agora minha filha, o jeito que tem é você ficar com o seu irmão. Fica com o seu irmão para nós podermos aumentar!

– Acho que é o que eu vou fazer papai. – respondeu ela.

Aí ela ficou com ele, a outra ficou com o outro e a outra ficou com o outro lá da terra [terra alta]. A mandioca deles crescendo; ia lá buscar mandioca, banana. Aí já tinha banana, comiam banana.

Passou, passou. Eles não podiam nem ir caçar, os veados eram mansos, era só chegar perto, matar veado e moquear. Ia lá na frente, rastejava, matava e moqueava.

Passou, passou. A mandioca deles ficou grande. Aí o grilo chegou e disse:

– Agora pode dizer para o seu pai! A mandioca está grande agora! – a barriga dele estava ficando pequena de tanto ela prensar para sair mandioca – Pode contar agora.

– Minha filha! De onde é que você tirou a mandioca? – perguntou o pai dela.

– De onde eu tirei meu pai? Agora eu vou te contar direito: eu tirei daquele que chama *oretsi* [espécie de grilo]; foi ele que me deu mandioca.

– Não tenho que dizer nada minha filha! O que é que eu vou fazer com você? Agora chame-o para vir aqui ficar com a gente!

Ela gritou para ele:

– Papai disse para você vir para cá! Pode sair! – aí viram-no saindo (de dentro da palha); ele chegou, sentou-se e disse:

– Eu cheguei meu sogro. Fui eu quem dei mandioca para sua filha.

– É? Não tenho nada a dizer, pode ficar com ela! – aí ele ficou com ela.

O primeiro que tinha casado com a irmã teve filho, já estava aumentando. O outro lá de cima também teve filho e estava aumentando. Aí começou a aumentar Asheninka. Chegou o fim. (MENDES, 1991, p. 31-39, v. 2)

Os mitos do Dilúvio estão presentes em grande parte dos conjuntos mitológicos ameríndios amazônicos e estão também presentes quase que universalmente nas sociedades arcaicas (ELIADE, 1989, p. 51). A alusão a um fim do mundo pela inundação, terremotos, incêndios, ou qualquer catástrofe é comum dentro das mitologias e profecias religiosas conhecidas pela humanidade. É importante salientarmos isto, pois corre-se o risco de associar o mito do dilúvio narrado pelos Ashaninka com influências de um cristianismo missionário. Isso porque no discurso mítico Ashaninka o tema do dilúvio e da salvação da humanidade é tratado em uma narrativa aparentemente muito

semelhante – apesar das profundas diferenças – à conhecida história bíblica da "Arca de Noé".

O Dilúvio ou a submersão periódica dos continentes corresponde a morte simbólica vista em todos os rituais de iniciação xamãnica efetuados pelas sociedades arcaicas. Segundo Eliade,

> tanto no plano cosmológico como no plano antropológico, a Imersão nas Águas equivale, não a uma extinção definitiva, mas uma reintegração passageira no indistinto, seguida de uma nova criação, de uma nova vida ou de um "homem novo", consoante se trate de um momento cósmico, biológico, ou soteriológico. Do ponto de vista da estrutura, o "Dilúvio" é comparável ao "batismo", e a libação funerária às ilustrações dos recém-nascidos ou aos banhos rituais primaveris que trazem saúde e fertilidade. (ELIADE, 1956, p. 105).

Aqui vem a tona a tona a relação constante entre a dissolução das formas, a conversão, e/ou transformação e a remissão dos pecados. A Água é o motivo de uma destruição purificadora, abolindo todas as faltas morais ela tem o poder de regenerar e reciclar a humanidade restituindo a sua plena potência criadora do instante de seu nascimento. "O seu destino é preceder a Criação e reabsorvê-la" (ELIADE, 1956, p. 106), a água naturalmente está associada à fluidez das formas, por isso o simbolismo da água geralmente se correlaciona a transformação criativa. "Ás Águas não podem transcender a condição do virtual, germes e latências. Tudo o que é *forma* se manifesta por cima das Águas, destacando-se das Águas." (ELIADE, 1956, p. 106)

Agora fica mais claro o conteúdo intensivo do mito "A História da Alagação", a explicação da origem e do motivo do Dilúvio Ashaninka estão implícitos ao acúmulo histórico de faltas rituais e desgaste das tradições culturais ancestrais. Devido ao distanciamento progressivo entre as dimensões terrena e celestial, o desenvolvimento da humanidade chega ao seu limite, e isso é o que provoca a reação, geralmente colérica, dos Deuses que enviam o Dilúvio a fim de reaproximarem a humanidade em sua relação com o divino, ou sobrenatural. Mas é claro que o castigo celestial não é radical, pois, para além do fim surge a instauração de uma nova humanidade reciclada e, portanto, renascida e renovada. Ao analisarmos o mito Ashaninka do dilúvio, "... constatamos que uma das causas principais reside no pecado dos homens e também na decadência do Mundo. O Dilúvio abriu caminho simultaneamente a uma recriação do Mundo e a uma regeneração da humanidade." (ELIADE, 1989, p. 52)

É isso que mito do Dilúvio Ashaninka fala, de um renascimento da humanidade através da religação xamânica com Deus. Nesse sentido, a idéia de destruição assume a forma significativa de uma nova criação, de uma redenção da humanidade que necessitava ser redimida das faltas que desencadearam a degradação progressiva do Mundo arcaico**.** Assim sendo, o mito do Dilúvio Ashaninka exprime a perspectiva arcaica ameríndia da degradação progressiva da Terra evoca a necessidade de dissolução e renascimento. O essencial deste prisma perspectivo ameríndio amazônico é a criação e destruição cíclicas do Mundo, que emana da crença na perfeição e plenitude primordial dos começos míticos imemoriais. É importante salientarmos que:

> o essencial não é o Fim, mas a certeza de um novo começo. Ora este recomeço é, a bem dizer, a réplica do começo absoluto, a cosmogonia. Poderíamos dizer que , também aqui, encontramos a atitude de espírito que caracterizou o homem arcaico: o valor excepcional atribuído ao conhecimento das origens." (ELIADE, 1989, p. 58).

O perspectivismo ameríndio amazônico é expressão de uma descrição xamânica do Cosmos, que prescreve o conhecimento das origens como um tratamento sustentável de uma política de reciclagem do tempo. O xamã, além de funcionar como mediador entre o mundo humano e o mundo não-humano (espíritos), é quem pode restaurar a humanidade a partir do resgate das origens – o que equivale a curá-la dos efeitos do Tempo histórico. O xamã é um intercessor[66] que tem o poder de se comunicar com outros espíritos, que pode ascender ao céu, morada dos deuses, ou baixar ao subterrâneo, morada dos fantasmas (seres sem forma), e agir como um negociador político das alianças cosmológicas externas.

Para o xamanismo Ashaninka, a ayahuasca (*kamarãpi*) é o sacramento que permite a abertura comunicativa cosmológica. O tabaco e a ayahuasca são os elementos que auxiliam o xamã em sua alteração perceptiva e que o permite transportar-se e comunicar-se com os seres dos outros mundos. Os xamãs míticos são os xamãs mais poderosos, capazes de feitos inigualáveis que não podem ser repetidos pelos xamãs "históricos": *antaviari* é o xamã mítico dos Ashaninka e *sherepiari* é o xamã histórico. Nos dias de hoje não existem *antaviari*, somente *sherepiari*. Para os Ashaninka *sherê* é tabaco e *piari* é a pressão, a força do tabaco, o que equivale a dizer o espírito do tabaco.

[66] O intercessor é quem desliza entre os mundos, quem liga os elementos heterogêneos, não importando de que ambiente cultural e/ou natural provém. Podemos dizer, através de Deleuze e Guattari, que o intercessor é o "entre", ele é o "riacho sem início nem fim, que rói suas duas margens e adquire velocidade *no meio*" (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 37, grifo nosso).

Neste sentido, a ayahuasca (*kamarampi*) e o tabaco (*sherê*) formam uma espécie de par indissociável que auxilia e dá o poder ao xamã de transportar-se entre os mundos, *ver* e comunicar-se com os espíritos.

Quando *Pawa* deixou a Terra os Ashaninka perderam o contato direto com seus demiurgos, entretanto, o cipó *kamarãpi* restitui esta ligação transcendental e vem cumprir o papel de eixo em torno do qual se expande a cosmologia Ashaninka. Escalando o cipó – o *Axis Mundi*[67] – o xamã pode transitar espiritualmente entre as dimensões e efetuar a política externa Ashaninka negociando a reciprocidade e o equilíbrio entre as esferas cosmológicas. Como vamos mostrar, de maneira mais detalhada, mais a frente é o cipó utilizado no preparo da ayahuasca que possibilita o xamã comunicar e transitar entre os mundos. O cipó (*kamarampi*) é considerado miticamente como uma expressão da imagem da coluna cósmica que liga e ao mesmo tempo sustenta o equilíbrio entre o Céu e a Terra. Tal coluna se encontra no próprio centro da cosmologia Ashaninka e a sua base de sustentação deve situar o núcleo do Mundo – porque todo território habitável se expande a partir dele. Podemos compreender a ayahuasca – o cipó, ou, *kamarampi* – como uma hierofania, como um elemento que efetua uma ruptura de níveis – opera simultaneamente uma abertura para cima (o mundo celestial) ou por baixo (as regiões inferiores, o mundo abissal dos demônios). A partir da utilização xamânica do *kamarampi* os três níveis cósmicos Ashaninka – Terra (*Kipatsi*) , Céu (Inkite), regiões inferiores (*Kamari*, ou Terra dos *kamari*) – tornam-se comunicantes.

O xamanismo pode ser através da história da alagação como algo muito maior do que um conjunto de técnicas religiosas. O xamanismo atua como um complexo estrutural que enlaça os elementos internos e externos em uma dinâmica articulação cosmológica. O respeito à figura do xamã é a pedra de toque que sustenta o equilíbrio cosmológico; a proteção contra as intempéries naturais, o acúmulo dadivoso de benefícios dos habitantes invisíveis da floresta, dependem do poder do xamã, enquanto que esse poder depende da crença e da confiança do grupo em seus enunciados. Quando os Ashaninka desconfiam do seu xamã primordial, quando desacreditam do *antaviari*, eles irrompem o tecido sagrado do arcabouço político que os sustentava em equilíbrio com o restante do Cosmos. A lição do mito é a de que a preservação da humanidade

[67] Segundo Eliade: "a comunicação com o Céu é expressa indiferentemente por meio de um certo número de imagens referentes todas elas ao *Axis Mundi*: pilar (cf. a *universalis columna*), escada, Montanha, Árvore, liana, etc." (ELIADE, 1956, p. 39, grifo nosso)

depende da preservação de seus "*Axis Mundi*", pois ele corresponde ao centro gravitacional sagrado a partir do qual irradia a criação e renovação do Cosmos, operada pelos enunciados míticos do discurso xamânico.

Podemos dizer que beber *kamarãpi* leva a um processo de passagem da condição cultural da humanidade – que é a natureza humana na Terra – para um nível *sobrenatural* – que é a natureza divina primordial da humanidade. Enquanto que, beber *piyarentsi* leva a um processo de reciclagem da condição natural da humanidade – ou seja, da cultura. É preciso que ambos os rituais de naturalização e sobrenaturalização funcionem alternadamente, pois, quando se rompe o equilíbrio entre essas forças sociais xamânicas, se perde a sustentabilidade das articulações estruturais políticas que sustentam o espaço social cosmológico Ashaninka. O mito do Dilúvio Ashaninka marca uma cisão entre bebedores de *kamarãpi* e *piyarentsi*; os bêbados de *piyarentsi* desconfiam e desacreditam no poder do *antaviari* (xamã) e, por isso, são condenados a morrerem na Terra. Devemos recordar a passagem do mito em que somente a família do *antaviari* sobrevive, juntamente com os animais que por ela foram recolhidos da floresta:

> Os outros todos bêbados de *piarentsi*, dizendo:
>
> – Está vendo os que estão bebendo *kamarambi*? Só estão mentindo! Como é que ele vê *Pawa*? Ele vai lá no alto pra escutá-lo falando? Vai ficar é lá mesmo, fumando só! (...)
>
> – Eu os chamei muito... Deixa aí agora! – disse o *antaviari*."
>
> (...) "Os outros vinham lá onde ele estava dizendo:
>
> – Me coloca aí dentro! – o *antaviari* bem quieto, nem respondia. Tinha tampado bem mesmo. Onde ele tinha tampado para entrar *itakarika paine*, para entrar veado, queixada, anta, nambu, passarinho, onde era deles, eles entraram dentro.
>
> Aí continuou enchendo, cobriu todos os paus. A gente olhava lá longe e via o branco (da água). Escureceu, o sol se apagou; caindo chuva, caindo chuva. Os outros todos gritando, se agarrando em pedaços de pau podre e ele não deixava ninguém entrar porque ninguém tinha escutado quando ele chamou para beber *kamarambi*, quando ele dizia: – Vamos *asheriatsi*! – eles desconfiavam dele e diziam: – Como é que ele vai saber que *Pawa* vai mandar chuva?
>
> Ele disse:
>
> – Eles escutaram... se querem morrer, podem morrer! (MENDES, 1991, p. 33, v. 2)

No transcorrer do dilúvio, a casa flutuante do *antaviari* chegou a encostar no céu e quase foi esmagada contra a abóboda celeste. Com um esforço de tradução, podemos dizer que o retorno ao tempo e espaço mítico encontrou seu limite crítico, tornando necessária uma intervenção xamânica para o afastamento das águas. O xamã emendou

muito cipó, o que significa a seqüência crescente de beberagem de ayahuasca até chegar ao limite da flutuação xamânica do Cosmos Ashaninka – simbolizado pela casa do *antaviari*. Chegado o limite, é necessário que o xamã durma, ou seja, entre em transe, e viaje até o fundo das águas intervindo junto à criatura aquática responsável pelo represamento das águas para assim dar reinício ao fluxo histórico Ashaninka:

> Agora não tem mais como encher, eu fui lá onde estava tampado, era um *osheru* grande. Agora vai baixar o rio, ele virou-se, eu virei o *pirentxai*.
>
> Aí eles viram que parou de chover. Eles dormiram, aí viram que chegou um pouquinho (baixou um pouquinho a água), bem pouquinho; viram chegar mais um pouquinho. Ele disse:
>
> – Eu acho que agora parou de encher mesmo.
>
> Passou, passou, aí eles viram o tanto que tinha descido – acho que uns três metros.
>
> – Vá puxando aí meu filho! – eles tinham ido longe mesmo, tinham emendado cipó um no outro. Aí eles vinham puxando, vinham puxando, vinham puxando. (MENDES, 1991, p. 34, v. 2)

A expressão "eles vinham puxando", refere-se, a entoação dos cantos que guiam o xamã em sua partida e em seu retorno da viagem extática. O que se desenvolve durante a viagem do xamã é um ritual de cura da, no caso da viagem primordial do mito do dilúvio corresponde à cura da humanidade de forma histórica geral.

O *antaviari*, além de ter levado consigo um filho e uma filha, havia deixado um filho em uma montanha bem alta e enterrado uma filha e um filho pequenos em um buraco bem tapado para não entrar água. E, quando ele reencontrou seus filhos que estavam no buraco, estes já não tinham mais o que comer e já estavam a comer barro, o que sugere uma exaustão de recursos. No entanto, apesar da existência de animais que haviam sido salvos pela arca, estes não poderiam ser caçados, pois eles haviam se "tornado mansos", o que sugere que, para a cosmologia Ashaninka, a predação só é legítima se procede de acordo com a condição original de liberdade natural: "Não tinha nem o que matar. O veado e a queixada estavam bem mansos, não tinha lugar para eles se esconderem; estavam como criação dele, estavam com fome também." (MENDES, 1991, p. 36, v. 2)

Neste ponto existe uma virada narrativa, momento em que um "estranho", que que em forma de grilo (*oretsi*) se escondia dentro da balsa do *antaviari*, aparece na história. Simultaneamente, ocupa a posição de um consangüíneo e de um afim; de certo prisma, ele é um consangüíneo, pois o alimento substancial dos Ashaninka – seus cultivares tradicionais que retornam – vem de dentro do ventre deste "outro" Ashaninka;

e por outra perspectiva, ele é um afim potencial, porque, ao prover o alimento a família do *antaviari*, cria uma dívida que só pode ser saldada com o casamento e a efetivação da afinidade. Afinidade esta que foi efetivamente produzida, as relações de aproximação indicam, primeiramente, a consubstancialização entre o grilo e a família do *antaviari* – pela partilha de alimentos e de cultivares, e, finalmente a efetuação da afinidade pelo casamento da filha do *antaviari* com o grilo – que neste momento já havia adquirido uma aparência humana. Retomemos esta passagem do mito:

> "Agora pode dizer para o seu pai! A mandioca está grande agora! – a barriga dele estava ficando pequena de tanto ela prensar para sair mandioca – Pode contar agora.
>
> – Minha filha! De onde é que você tirou a mandioca? – perguntou o pai dela.
>
> – De onde eu tirei meu pai? Agora eu vou te contar direito: eu tirei daquele que chama *oretsi* [espécie de grilo]; foi ele que me deu mandioca.
>
> – Não tenho que dizer nada minha filha! O que é que eu vou fazer com você? Agora chame-o para vir aqui ficar com a gente!
>
> Ela gritou para ele:
>
> – Papai disse para você vir para cá! Pode sair! – aí viram-no saindo (de dentro da palha); ele chegou, sentou-se e disse:
>
> – Eu cheguei meu sogro. Fui eu quem dei mandioca para sua filha.
>
> – É? Não tenho nada a dizer, pode ficar com ela! – aí ele ficou com ela. (MENDES, 1991, p. 39, v. 2)

Foi o mecanismo mítico de captura do outro e de captura pelo outro que abriu a possibilidade de uma segunda estruturação social da humanidade Ashaninka. Existe, além disso, subentendido na "História da Alagação", a possibilidade da sociedade Ashaninka recorrer, em último caso, à subtração do incesto, permitindo o casamento entre parentes diretos para neutralizar o perigo da extinção**.** O irmão que ficou isolado na montanha veio a ter sua consangüinidade suspendida pela estruturação virtual dinâmica do parentesco se convertendo paradoxalmente em um afim potencial:

> "Agora, minha filha. O jeito que tem é você ficar com seu irmão. Fica com seu irmão para nós aumentar!
>
> – Acho que é o que eu vou fazer, papai – respondeu ela.
>
> Aí ela ficou com ele, a outra ficou com o outro, e a outra ficou com o outro lá da terra." (MENDES, 1991, p. 38, v. 2)

A função do xamã é resgatar e manter o equilíbrio da vida social. Politicamente, o xamã é o líder ao qual é atribuído o poder de cura, ou seja, a capacidade sobrenatural de renovar a existência e a auto-suficiência da estrutura sócio-cósmica legitimada pela

ontologia arcaica. Será o conjunto ritualístico deduzido das narrativas míticas que, ativado pelo complexo xamânico, produzirá ampliadamente à relação dinâmica das identidades e alteridades articulando-as como uma unidade cultural.

Outra idéia importante manifestada nas entre linhas da narrativa mítica da alagação é a noção de compressão e dilatação do tempo inscrita na perspectiva cultural dos Ashaninka. A duração do dia, segundo o perspectivismo mítico Ashaninka, depende da distância entre o céu e a Terra; lembramos que, conforme a família do *antaviari* foi puxando e a arca foi descendo junto com a maré, o sol começou a aparecer e, aos poucos, foi aumentando o tempo de sua presença até a normalização da duração do dia – condição natural para o desembarque na Terra.

> – Meu filho, está amanhecendo o dia agora! Já vai aparecer *Pawa*! – aí eles olharam quando vinha amanhecendo e viram o sol saindo; chegou a uma certa altura e se apagou, escureceu de novo.
>
> Eles continuaram puxando, puxando. Escutaram o passarinho cantando, vai amanhecer de novo. Aí eles viram o sol, chegou a uma certa altura e se apagou, escureceu de novo. Estava perto de clarear bem, como clareia agora.
>
> – No outro dia o sol saiu normal, mas correu bem depressa. Eles continuaram puxando a corda. Estavam aparecendo paus – os paus estavam sem folhas porque a água tinha matado. Estava chegando perto quando secou, aí ele disse:
>
> – *Espera aí! Ninguém vai sair agora não! Vamos dormir uns "quatro ou cinco dias"! O barro está muito mole, deixa endurecer primeiro.* Esperaram, aí escureceu. Amanhã, Amanhã, ele disse:
>
> – Vamos embora para onde vai a água! – aí foram pela corda; foram, foram, viram onde tinha ficado a casa deles. (MENDES, 1991, p. 35, v. 2, grifo nosso)

Esperar o barro endurecer significa aguardar o fim da passagem do virtual e do amorfo ao formal. Chegar pela corda até a casa equivale a instalar-se num território, no caso, trata-se de se assumir a criação do mundo que se deliberou habitar, quer dizer "cosmisar" um espaço e projetar seus horizontes pela instalação de um *Axis Mundi* que corresponde a habitação ou casa. Se nos fosse preciso resumir a lição mitológica da "*História da Alagação*", diríamos que ela nos diz que é preciso imitar a obra dos deuses, é a experiência do tempo e do espaço mítico que torna possível o ato de fundação do Mundo.

Essa recuperação de um ponto fixo (casa) no meio da fluidez amorfa do espaço caótico, representa a instauração de um Centro em meio ao Caos, ela efetua igualmente uma ruptura na multiplicidade do espaço profano e que cria um eixo sagrado onde se

pode comunicar com o sobrenatural, que, por conseguinte, funda um território, porque o Centro torna possível a orientação. A instituição de um lugar sagrado tem valor efetivo para a perspectiva cosmológica, pois a consagração de um território equivale a repetição e a recriação da cosmogonia mítica xamânica pelo *antaviari*.

O Caos representado pelo Dilúvio deve ceder seu espaço a reciclagem do Cosmos, o xamã mítico (*antaviari*) vai atualizar ritualmente a ato exemplar da Criação. O território habitável, a casa, faz o Mundo vir a existir realmente, pois é através dele que o homem pode se abrigar do Caos – representado pelo espaço não territorializado – assegurando sua existência. O terror diante do "caos", como um lugar habitado por "demônios", corresponde ao terror diante do absurdo que representa o nada, o virtual ou não-codificado. O Caos é o espaço desconhecido que está aquém do território cosmológico, tudo que esta fora da aldeia, ou do território político é espaço caótico porque não foi "cosmisado", ou seja, não foi consagrado e assim tornado Cosmos. O mundo subterrâneo ou aquático é tomado como território do amorfo, lugar em que nenhuma orientação pode ser projetada, pois não existe qualquer forma de referência, e, portanto, nenhuma relação política é possível.

Este lugar profano por excelência, o subterrâneo representa para o a concepção xamânica do homem mítico amazônico o não ser absoluto; se, por ventura, o xamã se perde no interior dele – sente-se esvaziado da sua composição ontológica, como se o dissolvessem no Caos, e assim acaba por estinguir-se. O xamã é, sobretudo, o herói cultural que investe contra o Caos recriando a cosmogonia e sacralizando a cultura arcaica. O complexo xamânico é uma produção política investida na expansão e na defesa do Cosmos primordial para a existência, ou sobrevivência de toda a cultura ameríndia.

No caso especial do complexo xamânico é a intenção de situar o núcleo existencial da realidade que marca um apetite ontológica manifestado, por exemplo nas referências indígenas de que a "verdadeira humanidade" se situa no "centro", ou no "umbigo", do Cosmos. E isso equivale a dizer que cada aldeia instaura um novo Centro do Mundo que só pode situá-la na origem mesma realidade absoluta, daí percebermos que para o perspectivismo ameríndio amazônico a decisão política de tornar um território sagrado é uma condição existencial. Com efeito, assumindo a responsabilidade de tornar um território habitável o complexo político ameríndio se dedica a xamanizar, ou a consagrar seu espaço. As formas de consagração equivalem a repetição da cosmogonia mitológica pela realização de rituais coletivos que criam o Mundo que se

decidiu habitar, não somente “cosmisa” o Caos mas também “ontologisa” o pequeno Cosmos recriado no espaço da aldeia.

Será a experiência do tempo mítico primordial que permitirá que os Ashaninka encontrem reciclem o Cosmos tal como ele era *in principio*, quer dizer no instante mítico da Criação. Em suma, todo o complexo ritual e a produção política e econômica da cosmologia indígena amazônica parece nos dizer através de seus mitos que o sentido do progresso e do desenvolvimento do que eles consideram “sociedade” ou “humanidade” é retornar a plenitude da vida sem ameaças caóticas dos conflitos, em um Cosmos puro, tal qual era no começo, quando viviam junto a *Pawa*.

5 O *PIYARENTSI* E *KAMARAMPI* COMO REATORES DO COMPLEXO XAMÂNICO ASHANINKA

> *Também o primitivo, ao atribuir ao tempo uma direção cíclica, anula a sua irreversibilidade. O passado não é mais que a prefiguração do futuro. Nenhum acontecimento é irreversível, nenhuma transformação é definitiva. De certo modo, podemos até afirmar que no mundo não se produz nada de novo, pois tudo consiste na repetição dos mesmoe arquétipos primordiais; essa repetição ao atualizar o momento mítico em que o gesto arquetípico foi revelado. Mantém continuamente o mundo no mesmo instante autoral do princípio.* (ELIADE, 1985, 104).

5.1 Reatores nucleares e reciclagem da cultura

Os rituais do *piyarentsi* e do *kamarampi* regem a política interna e a política externa dos Ashaninka. Esses rituais operam uma reciclagem do Tempo histórico através de uma reentrada no Tempo mítico e, assim, renovam as reservas de energia que asseguram a sobrevivência da comunidade *Apiwtxa*. Esta perspectiva de uma reciclagem periódica do Tempo coloca a questão da abolição da história que é o fundamento do que chamamos de política pós-sustentável Ashaninka.

O mito da “Partida de *Pawa*” bem como no mito da “História da Alagação” fundamentam as práticas rituais de beberagem do *piyarentsi* e do *kamarampi* e em cada um desses sistemas políticos cosmológicos encontramos a mesma perspectiva, a idéia de um retorno espaço-temporal as origens, momento em que é possível uma recriação, entenda-se reciclagem, do Cosmos. A criação do mundo pode ser atualizada periodicamente pela realização desses rituais, no momento sagrado em que se revive a cosmogonia pela experiência ritual do *piyarentsi* ou do *kamarampi* todo o grupo se cura

dos efeitos do desgaste do Tempo histórico. Tudo se articula como uma projeção e aplicação, em planos políticos distintos – plano interno e externo –, do mesmo gesto arquetípico, ou seja, a renovação do mundo e da vida pela atualização da cosmogonia.

A experiência xamânica ritual equivale a uma morte simbólica, seguida de um novo nascimento que reinscreve a humanidade Ashaninka junto ao instante mítico de sua criação. A perspectiva Ashaninka parte da concepção de que a abolição do tempo é possível, basta dissolver as diferenças históricas, para tanto é necessário providenciar um regresso temporário ao amorfismo. O mito revivido pelos rituais agencia o momento em que o homem ou o mundo é destruído e recriado e neste instante paradoxal o tempo é suspenso e a humanidade Ashaninka pode ser novamente contemporânea dos seus demiurgos. Neste sentido a realização ritual prepara uma nova criação deve-se produzir um retorno da plena potência e sustentabilidade da vida.

O discurso mitológico inscrito nos rituais do *piyarentsi* e *kamarampi* tem a intenção de inscrever um Mundo novo em que reine a abundância; eles proclamam a comunidade que o mundo voltará a pureza original e que a humanidade libertar-se-á de seus pecados, de suas doenças e tudo voltará a plenitude dos primórdios. Subsiste uma estreita ligação entre as idéias de imersão e emersão aquática que periodicamente regenera natureza o que implica em um renascimento e ressurreição da vida. O significado desta reciclagem Ashaninka é sua sustentabilidade cosmológica o seu perspectivismo xamânico investe contra a história e se esforça periodicamente para neutralizar seus efeitos desgastantes.

Vamos relacionar a também a beberagem ritual do *piyarentsi* e do *kamarampi* com a culinária social Ashaninka. Com efeito, as duas bebidas são alteradores da percepção e são utilizados como meios de se obter uma experiência de êxtase xamânico[68]. A experiência extática, como salienta Mircea Eliade, é uma experiência transformacional, uma morte e um renascimento que recicla a energia original dos sujeitos que a atravessam. Ambos os elixires servem à política de cura xamânica que, pela restauração do tempo mítico, desfaz os malefícios do desgaste social provocado pelo transcorrer do tempo histórico. A fermentação da mandioca e o cozimento de cipó se confundem com a fermentação e com o cozimento social Ashaninka. Nesse sentido, a

[68] "Cabe suponer que el uso de narcóticos fue estimulado por la búsqueda del "calor místico". (…) El intoxicado se "calienta"; la embriaguez narcótica es "abrasadora". Se trataba de conseguir com medios mecánicos el "color interno", que lleva AL trance. Importa considerar, asimismo, el valor simbólico de la intoxicacíon: esta equivale a una "muerte"; el intoxicado abandona su cuerpo y adquire la condicíon de los difuntos y de los espíritos." (ELIADE, 1976, p.366)

economia Ashaninka enquanto produção social de pessoas está conectada ao complexo político xamânico do preparo culinário dos corpos culturais capazes de atingirem a experiência xamânica de renascimento.

O *piyarentsi* é o ritual elementar da política interna das comunidades Ashaninka, é ele que produz e restaura as interligações entre seus territórios políticos. Mendes concedeu atenção especial ao ritual que, segundo ela, pode ser tomado como o elemento fundamental da estruturação das relações nos níveis intra e inter locais dos *namptsi*. Segundo a antropóloga, o *piyarentsi*:

> [...] permite traçar o cartograma político de toda uma área. Além disso, exibe uma função reguladora das alianças de casamento, uma vez que grupos aliados bebem sempre juntos e dessa forma facilitam intencionalmente a ocorrência de casamentos entre dois grupos de irmãos, tendendo a reiteração das alianças já firmadas, procurando assim preservar o que está dentro através da reiteração, e expulsar o que é de fora através da oposição; todavia, isso só é possível no plano ideal, muito embora a prática comprove as tentativas Ashaninka de adequar o real ao ideal. (MENDES, 1990, p. ix).

A beberagem do fermentado de mandioca é uma prática que extrapola o horizonte cosmológico indígena amazônico. A inconstância da alma selvagem assinalada por Viveiros de Castro se articula diretamente com a resistência indígena local à aceitação permanente dos preceitos colonialistas esboçados e agenciados no investimento ocidental na tentativa, muitas vezes frustrada, de catequização indígena:

> A atitude dos jesuítas quanto à bebida recorda os discursos modernos sobre as drogas como fonte de todos os males e crimes, com a particularidade de que as cauinagens Tupinambá eram uma intoxicação pela memória. Bêbados, os índios esqueciam a doutrinação cristã e lembravam do que não deviam. O cauim era o elixir da inconstância. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 250).

O real significado do consumo fermentado da mandioca é *o exercício de uma política xamânica* que produz e atualiza incessantemente as articulações internas em torno da identidade natural. Os ameríndios bebem para não esquecerem sua real identidade sagrada, e aí reside a vantagem potencial da beberagem ritual do fermentado de mandioca. A embriaguez mítica – o fogo sagrado – cozinha e restaura ritualmente, pela alteração da percepção comum, a identidade coletiva primordial dos índios com o tempo mítico e os localiza no espaço sagrado interno da aldeia – que é retomada como cosmos original de tudo.

Se o *piyarentsi* trata da comunicação e da política *interna*, o *kamarampi*, por outro lado, trata da comunicação e da política *externa* dos Ashaninka. O *sherepiari* (xamã) bebe ayahuasca para poder perceber outras realidades e para transitar no eixo dimensional do espaço cosmológico Ashaninka. Os xamãs[69] podem ver outros seres normalmente invisíveis, e podem ainda se comunicar com eles. Para o perspectivismo xamânico, os animais e os espíritos também são gente e, nesse sentido, uma política de aliança é extremamente necessária para se evitar o conflito e a guerra.

O uso ritual da ayahuasca é imemorial e amplamente difundido entre os complexos xamânicos das sociedades ameríndias amazônicas. Ayahuasca é o termo quéchua para se referir à bebida preparada à base do cozimento do cipó *Banisteriopsis caapi*, também conhecida como "cipó das almas", ou "caminho dos espíritos", hoje amplamente difundida pelo uso religioso no Brasil através das doutrinas do Santo Daime, da União do Vegetal e da Barquinha.

O *kamarampi* é a ayahuasca dos Ashaninka, é ele quem abre as possibilidades de retorno ao estado primordial mítico xamânico no qual todos os seres partilhavam uma condição humana comum. Paralelamente a essa condição xamânica transcendental, a possibilidade metamórfica e antropomórfica também está aberta ao *sherepiari* que, através da ayahuasca, aprende a assumir outras formas (devires- animais) como, por exemplo, a forma de uma onça, ou qualquer outra forma natural ou sobrenatural miticamente possível, para assim poder negociar as alianças culturais sobrenaturais. Todo o equilíbrio cosmológico do grupo dependerá do saber acumulado pelos *sherepiari*, ou seja, da extensão e do poder das suas alianças espirituais preservadas por seu complexo xamânico. Uma das funções do *sherepiari* é a de alcançar e revelar o mundo sobrenatural, e equilibrar a Terra no espaço cosmológico que se torna visível nos rituais de beberagem da ayahuasca.

Tanto a beberagem do *piyarentsi* como a beberagem do *kamarampi* funcionam como *reatores nucleares* do Cosmos Ashaninka fornecendo a reciclagem energética da cultura e da cosmologia nativa. Estes reatores nucleares[70] têm funções e sistemas

[69] Os xamãs são "los 'especialistas de lo sagrado', hombres capaces de 'ver' a los espíritus, de subir al cielo y encontrarse con los dioses, de descender a los infiernos y de combatir contra los demonios, La enfermedad y La muerte. El papel esencial del chamán en la defensa de la integridad física de la comunidad reside sobre todo en el siguiente hecho: los hombres están convencidos de que uno de entre ellos es capaz de ayudarlos en las circunstancias críticas provocadas por los habitantes del mundo invisible." (ELIADE, 1976, p. 388)

[70] A idéia de que os rituais xamânicos de beberagem são reatores nucleares parte da nossa própria perspectiva mitológica de percepção do desenvolvimento Ashaninka. Ao convocarem toda coletividade a

inversos e complementares e são eles que alimentam energeticamente a produção, a reprodução dos corpos políticos e das pessoas Ashaninka. Será, principalmente, através dos processos dinâmicos de alteração e identificação ritual, isto é, do agenciamento contínuo da identidade e da alteridade social e cosmológica Ashaninka que estes vão manter a força e a vitalidade da sua cultura ancestral durante toda a sua história até os dias atuais.

Enquanto o *piyarentsi* alimenta a produção da identidade corporal no nível mundano, terrestre e histórico, o *kamarampi* alimenta a produção da identidade espiritual no nível extra-mundano, cosmológico e mítico. Enquanto a ativação e a efetuação do *piyarentsi* é responsabilidade principalmente feminina no desenvolvimento da política interna, a ativação e efetuação do ritual do *kamarampi* tem como figura central o chefe familiar e a responsabilidade guerreira e caçadora, econômica e diplomática da política externa delimita um espaço de atuação fundamentalmente masculino. Ambos os rituais vão alimentar o corpo social, cultural e sobrenatural (espiritual) da política cosmológica nativa, são eles que fornecem a energia necessária geradora da força gravitacional mitológica da política cultural Ashaninka. Digamos que, segundo o perspectivismo xamânico ameríndio amazônico, enquanto o *piyarentsi* se dedica a vitalizar o corpo social o *kamarampi* se dedica a fortalecer o espírito cosmológico.

5.2 O *piyarentsi* e a fermentação natural do social

"O caldo da cultura o cauim".
(Chico César – Dança)

A mandioca (maniva ou macaxeira) é, como foi dito há muito por Câmara Cascudo, a metafísica do brasileiro. Alimento base da dieta ameríndia sul-americana, a mandioca surge muitas vezes como o primeiro cultivo adquirido pelos indígenas – neste caso, o cultivo da mandioca está intimamente relacionado com a passagem mitológica ontológica do cru ao cozido. A mandioca (macaxeira) é o alimento Ashaninka principal, sendo a base energética (calórica) que sustenta a população do grupamento Apiwtxa. A base da agricultura dos Ashaninka da *Apiwtxa* é a mandioca (*maniot aypi*) e eles

atualizar a cosmogonia mítica esses rituais fundem todos novamente no núcleo original de toda ontologia sagrada do Cosmos. A ascenção xamânica a um estado primordial de indiferenciação entre as partes componentes do Cosmos desencadeia uma restauração energética dos primórdios fornecendo assim a energia política e social vital para a sobrevivência cultural e física do grupo.

conhecem ou a classificam – segundo eles me informaram no curso de Gestão Cooperativista – em mais de trinta variedades[71].

A estação seca (*osarentsi*), ou o verão amazônico como é conhecido na região, é um tempo de intensa atividade produtiva para os Ashaninka da Apiwtxa. Nesta época de menor precipitação pluviométrica aumenta a mobilidade social e se intensifica a frequência ritual dos *piyarentsi*; "(...) canoas que sobem e descem o rio cheias de gente, com destino as reuniões do *piyarentsi*, são das cenas mais típicas do verão" (CARNEIRO DA CUNHA, 2002, p. 181). É neste período que os Ashaninka se dedicam à preparação dos novos roçados, à pesca e à coleta de frutos, mel e sementes.

As reuniões de *pyarentsi* acontecem em uma fase do ciclo anual em que há grande abundância de comida e água limpa. As reuniões de beberagem da tradicional cerveja de mandioca são festas de comemoração – no sentido da partilha da memória comum – em que vigora uma espécie de inflação social pelo aquecimento do consumo material e energético conjunto. É no verão que o tempo literalmente corre para os Ashaninka: o fluxo social local e inter-local aumenta decisivamente, pondo em circulação no campo social, econômico e político, praticamente todos os corpos culturais existentes no cosmos Ashaninka. Digamos que o verão aquece a economia Ashaninka dando à sua atividade política uma efervescência natural que intensifica a culinária do seu corpo sócio-cultural. Segundo Mendes:

> O verão traz à tona uma característica notável da sociedade Ashaninka: o gosto pelas andanças. Seja para pescar, para apanhar ovos de tracajá, para visitar um parente que mora longe ou para beber *piyarentsi*, a ordem é o movimento, que os arranca de suas casas. (MENDES, 1990, p. 81)

De certa forma, as reuniões do *piyarentsi* vem aquecer ainda mais as coisas. A possibilidade de fortalecimento e crescimento do grupo local pode se confirmar pela força atrativa de cada núcleo familiar que realiza o *piyarentsi*, o prestígio de cada família está relacionado ao número familiares e afins que se fazem presentes nas beberagens. O reconhecimento do poder político dos chefes locais é reiterado pelo número de parentes que são convidados e participam das reuniões de *piyarentsi* organizadas pelos membros de sua família. A intensidade e a extensão do *piyarentsi* é que circunscreverão os limites políticos territoriais tradicionais e darão contorno ao

[71] De acordo com Mendes (1990, p. 52) existe inclusive uma variedade de macaxeira que é conhecida como "macaxeira kampa" entre a população seringueira, e esta variedade se destaca pela produção prematura: em cerca de seis meses já serviria à colheita e ao consumo.

grupo local, revitalizando suas alianças inter-locais. Como já salientamos, a atração de afins depende do prestígio do chefe familiar e um bom *piyarentsi* traz mais prestígio, permitindo que o chefe acumule, e neste caso trata-se de uma acumulação aliados, ou seja, de pessoas e não de bens.

A princípio o investimento social no *piyarentsi* vem a ser a contrapartida do investimento social na guerra. O poder político do chefe está atualmente muito mais ligado à extensão do seu círculo de parentes e aliados do que ao seu prestígio como chefe de guerra – não que, caso a situação se altere, o investimento na guerra possa deslocar a fonte do prestígio político. *Pinkatsari*, traduzido por "aquele que é temido", ou por "aquele que sabe", é um título de produção de poder político Ashaninka e isso é revelador. O *pinkatsari* pode ser ao mesmo tempo um grande *owayeri* – guerreiro –, como um poderoso *sherepiari* – xamã – e um bom *kuraka* – líder, orador, comerciante –: tudo dependerá da situação vivida pelo complexo social Ashaninka.

Como é comum, no caso da chefia política indígena amazônica, o chefe deve ser primordialmente aquele que tem o dom de atrair e concentrar bens e pessoas, logo é sua principal obrigação saber distribuir equilibradamente os bens e as pessoas que circulam no território social. O controle social sobre a chefia política é intenso e leva a uma lógica de repartição contínua das dádivas acumuladas pelo chefe. Como excelente fonte provedora de bens, exige-se do chefe a generosidade xamânica típica dos demiurgos. Dos chefes exige-se também a capacidade diplomática de resolução pacífica e justa das disputas internas: um legítimo *pinkatsari* sabe conversar, sabe explicar as coisas para que todos entendam e sabe também sugerir a resolução mais adequada aos conflitos.

Os rituais do *piyarentsi* servem como espaço para a resolução de conflitos, o consumo da mandioca fermentada sobrecarrega energeticamente o corpo social e contagia todos participantes com o calor orgiástico típico do clima de festa. A intenção é que todos fiquem devidamente alterados, *emburachados* (bêbados) ao ponto que a efervescência dos ânimos ponha a público todas as disputas internas, para que as mesmas possam encontrar solução. O objetivo é refazer a identidade política que une os participantes deste ritual sagrado; para tanto é trazer à tona as diferenças e por termo a elas.

As reuniões de *piyarentsi* fazem explodir as contradições latentes que ameaçam a integridade interna do corpo social Ashaninka. Estas explosões devem, geralmente, pela intervenção do *pinkatsari*, ser devidamente controladas e dirigidas à reciclagem dos

laços de parentesco e aliança que dão a sustentabilidade da solidariedade nuclear da sociedade Ashaninka.

As mulheres dentro do *namptsi* são as responsáveis pelo cozimento social (política interna) a ponto de serem elas também as responsáveis[72] pela iniciativa e pelo preparo do *piyarentsi*. Tomada a iniciativa de preparo da bebida, a mulher comunica ao marido e pede seu auxilio para colher a macaxeira. Em seguida, é a mulher que irá descascar e cozinhar. Depois de cozida, a macaxeira é distribuída em gamelas para fermentação do *piyarentsi*, parecida com uma pequena canoa, onde será desmanchada com uma pá de madeira. Tendo esfriado o conteúdo da gamela, outras mulheres são convocadas para mascar em conjunto até que a massa da macaxeira adquira uma consistência pastosa e uniforme, pronta para ser devolvida na gamela. Concluída esta primeira etapa, a pasta é deixada para descansar, iniciando o processo de fermentação, que pode durar até três dias. Este tempo de fermentação e a qualidade da macaxeira influenciam o sabor e a graduação alcoólica da bebida: "A capacidade de uma mulher para fazer um bom *piyarentsi* e em grande quantidade é uma qualidade apreciada, da qual seu marido se orgulha." (MENDES, 1990, p. 79). Fonte de prestigio público feminino, o bom *piyarentsi* ganha fama que circula como um valor simbólico no grupo local e entre os grupos locais.

São os homens que se encarregarão de convidar todos os parentes e afins: geralmente é o marido, mas por vezes pode ser o irmão mais velho, o responsável por percorrer toda a área em torno da qual se estende a influência política da casa e convocar os chefes familiares a comparecer em sua casa para, juntos, fazerem *piyarentsi*. De certa maneira, o *piyarentsi* implica na circulação das margens territoriais pelos chefes e propicia a atualização de sua localização o mapeamento territorial pela navegação que se faz continuamente nas direções rio acima e rio abaixo. Vale a pena lembrar o caráter praticamente obrigatório da aceitação de um convite para um *piyarentsi*. A recusa de um convite levanta imediatamente a desconfiança e a desavença entre as partes e levanta a existência de alguma discórdia mal resolvida entre grupos outrora aliados. De acordo com Mendes:

> A etiqueta não deixa espaço para a recusa. Esta só ocorre, portanto, no caso de uma questão não resolvida entre os dois grupos. A recusa de um convite ou de convites sucessivos por um determinado grupo, gera

[72] Esta responsabilidade na organização do consumo e da produção do alimento fermentado é um momento-chave na produção da socialidade e da vida cotidiana Ashaninka, no qual as atividades femininas são centrais.

> apreensão e desconfiança entre as partes. A dissipação desta tensão na relação entre dois grupos, que pode ser de parentesco, é, muitas vezes, realizada com o enfrentamento aberto das partes em uma reunião de *piyarentsi*. (MENDES, 1990, p. 81).

Compartilhar a produção abundante de alimento dos roçados sob a forma fluída do fermentado e, assim, recriar o espaço público a partir do núcleo familiar, é um objetivo político sagrado do ritual do *piyarentsi*. Os Ashaninka valorizam a resistência das pessoas que chegam a passar dias e noites inteiras, sem pausa para descanso, somente bebendo *piyarentsi*. Não é só uma questão física, mas também metafísica, o fato de alguém conseguir beber sem parar e, mesmo assim, não se alterar ao ponto de procurar briga, sendo, por isso, admirado pelos demais. Cabe salientar que a "dona" do *piyarentsi* é a única que não bebe e, portanto, é responsável por abastecer sempre as cuias dos convidados até o término da última: "Os donos da casa esperam que os convidados não se retirem da reunião antes do término do *piyarentsi*. Se os convidados ficam até sobrar só o bagaço na gamela, o dono da casa fica muito satisfeito." (MENDES, 1990, p. 83).

O ponto alto do ritual é marcado pela embriaguez generalizada. Quando todos já se encontram de "fogo", no auge da alteração perceptiva provocada pelo álcool, eles se juntam, tocam, cantam e dançam suas músicas tradicionais num transbordamento energético generalizado, em forma entusiasmada de exaltação ao grande demiurgo Ashaninka, *Pawa*. É interessante pontuarmos que, a despeito do risco de ruptura permanecer presente, a descarga das tensões políticas leva a um desabafo da pressão social.

Com efeito, as relações consubstanciais de identidade são efetuadas e contra-efetuadas na forma de uma explosão orgiástica[73] musical[74] gerada pela beberagem ritual do fermentado da mandioca em lembrança e comemoração da partida de *Pawa* para sua morada celeste: "[...] o espaço das reuniões de *piyarentsi* traz à tona tanto a reiteração, sinônimo de ausência de diferenças e disputas, como a oposição: presença constante de desconfiança, das disputas veladas, do perigo do que é de fora." (MENDES, 1990, p. 97).

[73] O termo orgiástico refere-se a um desregramento geral, a um regresso de todas as formas à unidade indiferenciada; a prática das orgias entre os povos "primitivos", confirma essab simetria entre a dissolução das formas sociais e a reciclagem natural, ou sazonal, do Cosmos: "É evidente que o papel da 'orgia' nas sociedades agrícolas é muito mais complexo. Os excessos sexuais exerciam uma influência mágica sobre a futura colheita. Mas podemos sempre ver na orgia uma tendência para a fusão violenta de todas as formas, isto é, para uma reatualização do Caos anterior a Criação." (ELIADE, 1985, p. 84).

[74] "La música desempeña um papel esencial na la preparacíon del éxtasis. (ELIADE, 1976, p. 304)

A beberagem da cerveja tradicional à base de mandioca é muito mais do que uma simples atividade recreativa ou passatempo para evitar a "monotonia" da vida selvagem. O que está em jogo no *piyarentsi* é a sustentabilidade da ordem cosmológica interna do território político e seu complexo dinâmico de alianças inter-locais. O reatamento dos laços entre parentes e afins alimenta a sustentabilidade da trama social Ashaninka. A intensidade dinâmica das relações de parentesco, experimentada no seio do *piyarentsi*, faz parte da fermentação social que nutre o espaço público dos verdadeiros Ashaninka. Durante a festa, todos (exceto a "dona" do *piyarentsi*) partilham do mesmo corpo cosmológico que está consubstanciado na forma de cerveja de mandioca: o *piyarentsi* é o caldo da cultura Ashaninka. A idéia é deixar transcorrer o fluxo humano comum no transbordamento da energia social produtiva política e econômica.

O *piyarentsi* é substancialmente um processo de fermentação mítica da sociedade e da cultura Ashaninka. De forma aproximativa, podemos relacionar o que se passa *socialmente* durante um ritual do *piyarentsi* com aquilo que se passa com o *processo culinário* de preparo do *piyarentsi*. Em primeiro lugar, assim como a mandioca é "arrancada" do roçado – melhor seria o termo francês *derraciné* ("arrancado pela raiz") –, os Ashaninka são "convidados" a saírem de suas casas; assim como os tubérculos de mandioca são descascados e ajeitados em uma mesma panela, as pessoas são levadas a se colocarem lado a lado, juntas, devidamente arranjadas em um espaço nuclear comum. Da mesma maneira que a panela vai ao fogo para cozinhar e amolecer os tubérculos de mandioca, os corpos Ashaninka também são amolecidos pela contínua ingestão de álcool.

Em seguida, assim como a mandioca cozida é aos poucos mastigada e devolvida para a gamela, as divergências entre as pessoas vão sendo expostas, caindo em comentário público. Tal como a macaxeira que volta à gamela e ganha homogeneidade, as diferenças políticas são dissolvidas e a identidade coletiva dos Ashaninka é restaurada. No feitio do *piyarentsi*, toda macaxeira mastigada deve voltar à gamela, sendo deixada para fermentar por dois a três dias. Este é o momento em que, após todas as diferenças internas serem devidamente resolvidas, todos podem se juntar em um corpo comunitário, fermentando culturalmente ao ritmo das músicas tradicionais Ashaninka tocadas em recordação à partida de *Pawa*.

Neste momento, portanto, a sociedade Ashaninka entra em estado de fermentação e o tempo dessa fermentação dependerá da quantidade de *piyarentsi* que se

tem para beber. A fermentação produz o êxtase coletivo comum, o qual aquece a atividade sexual e aumenta o número de casamentos e filhos, além de possibilitar novas alianças inter-grupos. Podemos compreender o ritual do *piyarentsi* como instituição sagrada milenar, como parte fundamental do mito cosmogônico, que "ocupa um lugar central na sociedade Ashaninka, na medida em que equaciona os aspectos político, econômico, do parentesco, religioso e cosmológico dessa sociedade." (MENDES, 1990, p. 111).

Parece-nos essencial apontar o *piyarentsi* como um exemplo clássico de um ritual que rege a reciclagem das reservas econômicas alimentares e assegura a continuidade da vida da comunidade Ashaninka. Operando um corte no tempo, o *piyarentsi* sugere um acompanhamento dos ciclos de renovação periódica da vida. É um exemplo particular Ashaninka que nos revela algo de suma importância, a saber, que uma renovação cíclica do tempo implica uma recriação, ou seja, uma repetição do ato cosmogônico. E esta perspectiva de uma criação periódica, isto é, da reciclagem do tempo, coloca a questão da conjuração do tempo histórico como estratégia de sustentabilidade social. Conforme ilustra Eliade: "É esse [...] o sentido das purificações rituais: uma *combustão*, uma anulação dos pecados e dos defeitos do indivíduo, e da comunidade no seu todo e não uma simples 'purificação'. A renovação implica um novo nascimento." (ELIADE, 1985, p. 68-69, grifo do autor).

A comemoração da criação é efetivamente uma ritualização do ato cosmogônico original: o *piyarentsi* refaz a passagem do Caos ao Cosmos tornando novamente presente o acontecimento mítico da partida de *Pawa*. No mesmo instante que se retorna ao tempo em que *Pawa* estava na Terra, o Caos é dissolvido e um Cosmos regenerado surge novamente no horizonte histórico Ashaninka. No ritual assiste-se como que a uma explosão que expulsa todos os males históricos; a fusão de todas as formas, o regresso ao amorfismo é seguido pela remodelação da identidade dos membros do grupo e da integridade do corpo social como um todo. O movimento xamânico do ritual representa simbolicamente a morte e a ressurreição da sociedade Ashaninka, que é libertada das polaridades e das fissuras latentes que a enfraqueciam.

5.3 O *Kamarampi* e o cozimento sobrenatural da cultura

O cozimento do cipó (*banisteriopsis caapi*) em toda bacia amazônica remonta a tempos imemoriais, não sendo possível afirmar, precisamente, onde teria surgido este

conhecimento. Suspeita-se que culturas ancestrais já utilizavam a ayahuasca – bebida elaborada a partir da fervura do cipó – e há milhares de anos seu uso teria sido difundido por incontáveis etnias nativas. Existe uma extensa e variada gama de mitos referentes ao cipó e sua relação com o desenvolvimento do xamanismo, sendo um componente central do perspectivismo cosmológico na Amazônia indígena[75].

No Ocidente, a etnobotânica tomou conhecimento do cipó com os índios Tucano do rio Uaupés aqui no Brasil em 1851: Richard Spruce, um pesquisador inglês, coletou amostras do cipó usado no preparo de uma bebida que os índios utilizavam para sua viagem xamânica, e classificou cientificamente a espécie como pertencente à ordem das *Malpigiáceas* e ao gênero da *Banisteria*, e deduziu que se tratava de uma espécie ainda não descrita denominando-a *Banisteria caapi*, o que hoje veio a ser chamada *Banisteriopsis caapi*.

Não obstante, a ayahuasca é um chá composto de vegetais, basicamente uma associação de substâncias psicoativas, cipó e folha[76]. No cozimento do cipó geralmente são adicionadas as folhas de um arbusto conhecido entre os Ashaninka por *horowa* e cientificamente por *Psychotria viridis*. Com efeito, o *kamarampi* é a ayahuasca dos Ashaninka. No entanto, devemos evitar o reducionismo simplista da afirmação, pois a diferença entre o *Kamarampi* (Ashaninka), o *Nixi-pae* (Huni Kuin), o *Daime* (Santo daime e Barquinha), o *Vegetal* (UDV), *Naten* (Jivaro), *Huni* (Yawanawá), etc., é mais significativa do ponto de vista da experiência cultural e ritual do que do ponto de vista da composição química.

Normalmente, a forma de preparo varia muito pouco: o cipó é macerado ou descascado e acomodado no fundo da panela que, em seguida, receberá uma grande quantidade de folhas as quais serão recobertas com mais uma camada de bagaço de

[75] Cf. LUNA, 1986, Pesquisa na qual foi levantada ao menos 42 denominações diferentes para a *liana*, ou cipó *Banisteriopsis caapi* em uma multiplicidade de grupamentos amazônicos, principalmente do Alto Amazonas que é um centro botânico geográfico deste vegetal. Os dados coletados entre os povos amazônicos revelam que o termo mais utilizado para referirem-se ao cipó é *ayahuasca*. Trata-se de uma palavra construída pelo idioma quíchua cuja etmologia é: *Aya* = pessoa, alma, espírito e *Wasca* = corda, trapadeira (*enredadera*), *parra, liana,* cipó. Portanto, "cipó das almas" ou "corda dos espíritos".

[76] O cipó contém harmalina (3,4-dihidro-7-*metoxi-1-metil-b-carbolina* – C13H15N2O) e/ou harminas *(7-metoxi-1,2,3,4-tetrahidro-b-carbolina – C13H14N2O*) (*7-metoxi-1-metil -b-carbolina* – C13H13N2O) e a outra deve conter DMT (*N-dimetiltriptamina* – C13H18N2). No caso da associação mais comum no preparo da ayahuasca, o cipó *(Banisteriopsis caapi*) contém beta-carbolinas que permitem ao DMT, extraído das folhas de "chacrona" (*Psycotria viridis*), ser absorvido oralmente pelo corpo humano, pois os alcalóides do cipó sozinhos não tem efeitos significativos como alteradores da percepção; no entanto, eles são inibidores MAO (*Mono-amino oxidase*, enzima que impede a absorção da DMT pelo estômago). Farmacologicamente, a DMT é a molécula chave a qual é atribuída os efeitos psicoativos mais significativos da experiência psicodélica ou de transe xamânico.

cipó. O cozimento pode demorar um ou vários dias e, geralmente, o processo de fervura é reciclado diversas vezes a fim de se maximizar a extração do "sumo" dos vegetais.

Com relação ao DMT a *Psychotria viridi*s – chacrona – e a *Dyplopteris cabrerana* – chapilonga – são sem dúvida as mais empregadas, entretanto, uma miríade de outras espécies vegetais podem ser acrescentadas ao cozimento do *Banisteriopsis caapi*. A escolha vai variar conforme o conhecimento e a cultura do xamã, e também de acordo com a intenção ritual específica da beberagem. De acordo com a situação, adicionam-se plantas (medicinais) que têm funções xamânicas específicas: algumas ajudam a ver, outras enfeitiçam e dão poder, porém, em sua intenção geral ensinam e curam.

Entre os Ashaninka o cipó *kamarampi* (*Banisteriopsis caapi*) é colhido na floresta onde cresce em grande quantidade, sendo que um único exemplar pode chegar a mais de uma tonelada de biomassa; a *horowa* (*Psycotria viridis*) é também encontrada com facilidade na floresta e quase nunca é cultivada[77] nos roçados ou nos arredores da casa. O *kamarampi* é preparado pelo *sherepiari*, que será auxiliado por seus parentes que também podem, por sua vez, participar da cerimônia. Aos que irão participar da beberagem do *kamarampi* fica a sugestão de jejum alimentar, inclusive sexual por razões xamânicas óbvias, se trata de desinvestir a natureza corporal para investir a sobrenatureza espiritual.

As pessoas bebem *kamarampi* e, geralmente, vomitam e o vômito é entendido como um resultado de uma purificação geral do corpo e da alma. O *kamarampi* é, nesse sentido, um anti-alimento, ou melhor é um alimento sobrenatural que possibilita a suspensão xamânica – estado em que alma pode se separar do corpo e experimentar outros devires em seu deslocamento no Cosmos. O objetivo do ritual é fazer com que o xamã lidere uma viagem de ascensão ao mundo espiritual; neste espaço cosmológico mítico, interessa a todos ter um encontro com espíritos e que estes se tornem seus aliados, transmitindo conhecimentos e poderes e ensinando a como "fazer as coisas".

Ao contrário do *piyarentsi*, o ritual do *kamarampi* é mais constrito e exige silêncio dos participantes os quais devem se manifestar através dos cantos que aprenderam com o "dono do *kamarampi*", ou seja, com canções criadas dentro da

[77] Na verdade, sabe-se muito pouco sobre a real relação de cultivo de espécies vegetais pelo homem amazônico. É muito provável que a bio-diversidade amazônica tenha a ver com a circulação de grupamentos humanos em toda floresta. Portanto, aqueles sítios de reservas de certas espécies vegetais cujas localizações são conhecidas, visitadas – muitas vezes em segredo – e coletadas sempre que necessário, podem ter sido cultivadas ou plantadas pelas populações que circulam milenarmente na Amazônia levando consigo uma incalculável variedade de sementes.

"*burrachera*" (efeito do chá). O ritual é realizado geralmente ao longo da noite, os parentes se reúnem em grupo, por vezes os homens em um grupo e as mulheres em outro. O *sherepiari* então começa a baforar a fumaça do tabaco em todo o seu corpo e no recipiente contendo a bebida, logo em seguida bebe e, quase que em silêncio meditativo, passa a servir aos participantes pequenas doses tiradas do seu "pote" de *kamarampi*.

Após cerca de uma hora, a dose é repetida e, durante a noite toda, serão servidas mais vezes aos que assim desejarem. Cada um, logo após beber sua dose, asperge um pouco da bebida em sua própria *kushma*, forma de purificação ritual. Quando a bebida começa a fazer efeito, o *sherepiari* começa a entoar seus cânticos do *kamarampi*, os outros participantes poderão também, cada um a sua vez, cantar, ou se preferirem podem acompanhar o xamã em suas chamadas tradicionais aos *tatsorentsi* – clamam-se aos demiurgos que auxiliem a todos presentes. Para purificar e proteger os participantes em suas viagens, o *sherepiari* sopra fumaça de tabaco em todos da casa.

O *sherepiari* é aquele que tem poder suficiente para manipular o êxtase e para metamorfosear-se, assumindo devires não-humanos que o torna capaz de se comunicar com dimensões externas da realidade cosmológica, normalmente invisíveis:

> Esto explica la extraordinaria importancia de la 'visón de los espíritus' en todas las variedades de iniciaciones chamánicas: 'ver' a un espíritu, en sus sueños o en vela, es señal segura de que se ha obtenido en cierto modo una 'condición espiritual', esto es, que se ha rebasado la condición humana profana. (ELIADE, 1976, p. 86).

Para o perspectivismo xamânico Ashaninka, inúmeras espécies de plantas e animais possuem qualidades espirituais – qualidade de pessoa; certos entes da natureza são sujeitos – espíritos – que se revelam também como poderes inconcebíveis ao homem comum. Estes espíritos, ou poderes, que o xamã interage a fim de ampliar seu conhecimento são, no escopo do xamanismo americano, geralmente divididos em dois tipos: os espíritos protetores e os espíritos aliados ou auxiliares. A ayahuasca, ou o *kamarampi*, é tomado como um espírito protetor – *planta maestra*[78] –, um mestre sagrado que não pode ser comparado com os poderes que o xamã pode se aliar e de certa forma negociar. Através do *kamarampi*, o *sherepiari* aprende a ver outras realidades, outrora invisíveis, e pode, assim, providenciar um encontro com os espíritos.

[78] Do ponto de vista da tradição xamânica ayahuasqueira, através desta bebida sagrada é possível receber ensinamentos do espírito da planta. No caso da mitologia Ashaninka, a afirmação: "o dono do *kamarampi* falou com ele", ou "o dono do *kamarampi* mostrou a ele", atestam essa idéia da ayahuasca como um mestre protetor.

É dessa forma que o *sherepiari* efetua a sua política cosmológica de alianças as quais lhe proporcionam o poder necessário para que se torne um xamã respeitado e temido.

Para se pensar a política e a economia externa Ashaninka é necessário levar em conta o mundo espiritual como parte integrante do Cosmos indígena. O complexo político econômico Ashaninka é uma trama de relações políticas xamânicas corporais e espirituais, físicas e metafísicas, internas e externas. Como já salientamos a ayahuasca é o pilar (*Axis Mundi*) do conhecimento xamânico amazônico; obviamente, a solidariedade mística entre a humanidade e o restante das formas naturais de vida na Amazônia indígena, passa pela amplitude da experiência extática obtida pela ingestão ritual da bebida. Através da beberagem ritual do *kamarampi*, o *sherepiari* pode metamoforsear-se em animais, compreender sua língua, compartilhar com eles sua vidência e seus poderes místicos. Cada vez que o *sherepiari* entra em êxtase e consegue se comunicar com os espíritos "donos dos animais", de certo modo restabelece a condição xamânica Ashaninka situada nos tempos míticos primordiais, quando ainda não havia se consumado a ruptura entre humanidade e natureza. O êxtase xamânico é, sobretudo, uma experiência de morte e ressurreição do xamã, e essa morte ritual é o signo do transbordamento da condição humana histórica à condição mítica trans-histórica:

> Al prepararse al éxtasis, y durante este éxtasis, el chamán suprime la condición humana actual y re-encuentra, provisionalmente, la situación inicial. La amistad con los animales, el conocimiento de su lengua, la transformación en animal, son otros tantos signos de que el chamán ha reintegrado la situación "paradisíaca" perdida en el albor de los tiempos. (ELIADE, 1976, p. 95).

Segundo informam os mitos Ashaninka, o xamã, no caso o xamã mítico (*antaviari*) dá o exemplo, "emenda cipó", ou seja, bebe muitas doses de *kamarampi* sem cessar de cantar os seus cânticos do *kamarampi*, pois é o canto do xamã que alimenta a ascensão celestial dos que estão participando da beberagem. Enquanto o xamã canta, os demais participantes podem ter visões que vão lhes mostrar a realidade do dimensionamento sagrado da cosmologia Ashaninka. De acordo com o xamanismo Ashaninka, a experiência visionária pela ayahuasca é uma forma de "dormir para acordar" e se comunicar com outros níveis do espaço cosmológico:

> Passou, passou. O filho dele estava dormindo e se acordou. Emendou cipó, emendou cipó. Passou. Passou. Aí a casa dele ia chegando lá em cima, ia encostando (no céu).

> Ele tinha deixado filho dele numa terra alta, disse:
> – Agora você vai ficar aqui! – aí ele ficou quieto. A casa dele ia quebrando, encostando lá em cima. Ele disse: – Meu filho, agora você vem amarrar cipó aqui, que eu vou dormir para poder olhar! – aí o filho dele veio e ficou emendando [cantando]. O pai foi dormir e foi embora; foi olhar lá em baixo onde estava tampado e viu *osheru*[79] grande mesmo tampando a água (...). (MENDES, 1991, p. 33, v. 2)

Para os Ashaninka, bem como para outros grupos amazônicos, a ayahuasca serve como sacramento utilizado para se obter visões "reais". A instrução xamânica se efetua com frequência durante as experiências visionárias vivenciadas nas sessões de *kamarampi*. É pela qualidade e intensidade das visões que o iniciado tem acesso ao espaço cosmológico mítico e, portanto, pode adentrar o Tempo Mítico em que os Deuses e os espíritos (*tatsorentsi*) garantiam a opulência e a plena sustentabilidade da Terra e de todos Ashaninka. Sempre que se logra êxito no esforço em se obter visões extraordinárias podemos dizer que se consegue abolir o Tempo Histórico e retornar ao Tempo Mítico. O *kamarampi* é quem ensina aos xamãs Ashaninka os elementos míticos primordiais que permitem ao *sherepiari* reviver a origem cosmológica do Mundo e de seus componentes:

> […] la instrucción de los chamanes se efectúa con frecuencia durante sueños. Y es que en los sueños se llega a la vida sagrada por excelencia y es donde se establecen relaciones directas con los dioses, los espíritus y las almas de los antepasados. Siempre durante aquéllos es cuando se consigue abolir el tiempo histórico y hallar el tiempo mítico, cosa que permite al futuro chamán asistir al principio del mundo y, por tanto, ser contemporáneo tanto de la cosmogonía como de las revelaciones míticas primordiales. (ELIADE, 1976, p. 98).

Os Ashaninka atribuem ao xamã um papel essencial na defesa da integridade física e metafísica (espiritual) da comunidade. A utilização sagrada do *kamarampi* permite, então, o aprendizado do conhecimento que será necessário às futuras práticas xamânicas do *sherepiari*. Durante a experiência extática com o *kamarampi*, o *sherepiari* pode se comunicar com os espíritos contidos nos elementos naturais para que estes possam lhe ensinar e, assim, ele pode saber o agenciamento correto a ser estabelecido com a fauna e a flora que compõem o território comunitário. As plantas e os animais, além de outros seres não-humanos se comunicam com o *sherepiari* através das

[79] *Osheru* é um caranguejo mítico Ashaninka; pode ser comparado à imagem dos monstros aquáticos primordiais que representam o Caos e que precisam ser derrotados para que o Cosmos venha a existir. A vitória do *antaviari* sobre o *osheru* indica a recriação cosmogônica.

"mirações" (visões), e podem transmitir-lhe sua "força", ou seja, poderes que vão ajudar, de maneira geral na proteção do xamã: na sua capacidade médico-curativa e também feiticeiro-guerreira.

Os Ashaninka consideram que uma parte considerável das plantas oferece propriedades xamânicas: essas plantas são denominadas, no geral, como *ivenki* (MENDES, 1990, p. 54). Os *ivenki* têm um valor central nas técnicas de produção e modificação dos corpos Ashaninka. Digamos que elas são os condimentos essenciais da diversificada culinária xamânica Ashaninka. A importância dessas plantas para a preparação à guerra, para a atração de espíritos, para o encantamento e apropriação pessoal dos artefatos culturais é indubitável, bem como das plantas denominadas *intxashi*[80] que devem ser utilizadas em aplicações terapêuticas específicas (MENDES, 1990, p. 54).

O conhecimento ou o poder do *sherepiari*, se amplia à medida que ele desenvolve sua capacidade de comunicação com o mundo espiritual, mas esta habilidade depende, especialmente, de uma preparação corporal adequada. Para saber, é preciso falar diretamente com os espíritos das plantas professoras e a maioria desses espíritos só se tornam plenamente acessíveis com uma iniciação ritual. Via de regra, a iniciação consiste em uma dieta específica que inclui, geralmente, a reclusão social, a abstinência sexual e o jejum de diversos alimentos, principalmente alimentos "quentes", por um longo período, até que o corpo do iniciado tenha sido preparado para seu encontro sobrenatural o qual produzirá uma ampliação do seu conhecimento ou poder.

O objetivo das "dietas" é preparar culinariamente o corpo do iniciado para que este se torne agradável ou repulsivo a determinados espíritos. O xamanismo Ashaninka guarda um vasto conhecimento dos odores e sabores que, segundo eles, servem como formas de atrair ou repelir aquilo que se deseja. Se o objetivo é atrair um espírito para um encontro, é preciso perder o cheiro humano característico e buscar perfumar-se com um odor agradável àquele espírito.

Devemos lembrar que um *sherepiari* respeitado e temido deve conhecer muitas canções do *kamarampi* e saber cantar com a intenção de obter auxílio dos espíritos poderosos. Para resgatar o espírito (alma) de uma pessoa doente, o *sherepiari* deve saber também colocar e tirar substâncias mágicas no corpo das pessoas; são estas substâncias, com seu odor específico, que tem o poder de afastar ou atrair espíritos, pois

[80] Uma qualidade especial de *Ivenki* (erva mágica) segundo os Ashaninka da *Apiwtxa*.

as doenças são xamanicamente diagnosticadas e tratadas como contaminação espiritual. Fica-se doente, geralmente, após um contato com certos espíritos maléficos (*kamari*); daí a necessidade de certos banhos com determinados *ivenki* como tratamento de cura.

Aqui, o procedimento ritual xamânico do *kamarampi* é complementar e inverso ao *piyarentsi*, pois, ao invés de se dirigir à incorporação da forma humana pela produção da identidade política *interna e local*, ela se dirige à incorporação da forma humana pela produção da identidade política *externa e cósmica*. A iniciação xamânica tem a ver com uma inversão culinária: enquanto o objetivo do *piyarentsi* é a fermentação dos Ashaninka (o que não deixa de ser um cozimento natural), o objetivo do *kamarampi* é a vaporização (o que não deixa de ser um cozimento sobrenatural).

Inspirados em Lévi-Strauss[81], deixamos a sugestão de que o *piyarentsi* como fermentado, assim como hidromel, são alimentos infra-culinários (infra-naturais), e a ayahuasca, juntamente com o tabaco, são alimentos supra-culinários (sobrenaturais). Enquanto que o *piyarentsi* impulsiona uma passagem de ida do cultural para o natural e de volta ao cultural, o *kamarampi* e o tabaco (*sherê*) abrem uma passagem complementar de ida do cultural para o sobrenatural e de volta ao cultural.

Enquanto o *piyarentsi* alimenta, recicla e renova o corpo social das pessoas Ashaninka, o *kamarampi* e o tabaco alimentam, reciclam e renovam o espírito cosmológico dos Ashaninka. O *kamarampi* e o *sherê* (tabaco) são os ultra-alimentos (ou alimentos espirituais) que fornecem o impulso necessário para a ascensão xamânica. O contato espiritual é sentido como uma pressão limite que leva à ruptura da condição corporal, permitindo ao espírito viajar livremente entre os mundos.

Assim como a ayahuasca, o consumo de tabaco é sagrado para os Ashaninka, que o utilizam diante da necessidade de meditar sobre alguma coisa. O tabaco é um espírito protetor e também um conselheiro que revela à pessoa sua situação cosmológica real. Como já falamos, *sherepiari* quer dizer "espírito do tabaco" – *shere* = tabaco e *piari* = espírito –, ou pressão do tabaco, o que dá no mesmo; o espírito é percebido como uma força sobrenatural, uma pressão e um poder que desloca a percepção da realidade. O *sherepiari* é aquele xamã que consubstanciou sua aliança com o espírito do tabaco; digamos que o *sherepiari* se tornou "um" com o espírito do tabaco, ou seja, ele é quem conhece todos os segredos do tabaco e controla sua pressão. A consangüinidade

[81] Cf. LÉVI-STRAUSS, 2004, p. 16.

ou o casamento com o espírito do tabaco, com efeito, um espírito feminino, é a realização espiritual de todo Ashaninka que quer ser reconhecido como *sherepiari*:

> El shaman-instructor dará a chupar pasta de tabaco al aprendiz produciéndole alucinaciones. Cuando se vea en su vuelo a sí mismo convertido en jaguar uniéndose al espíritu femenino del tabaco en forma de una mujer se habrá convertido en *sheripiari* formando pareja con dicho espíritu y teniendo la capacidad de recorrer el bosque convertido en jaguar y sobre todo de extraer del cuerpo de los pacientes objetos introducidos en ellos por los demonios *kamari* o los brujos *matzi* curando entonces sus males. (ZOLEZZI, 1994, p. 238).

Nesse sentido, o xamanismo consiste em uma extensão transcendente da política do parentesco imanente, em que a lógica produtiva de pessoas Ashaninka, através da aliança potencial e da predação ontológica, continuam plenamente ativas. Os espíritos, ou melhor, o conjunto dos sujeitos cosmológicos, que são percebidos na viagem extática do *sherepiari* e que se comunicam com ele são, invariavelmente, incorporados à cosmologia Ashaninka, como afins ou inimigos.

Os inimigos são os "outros", aqueles com quem a identificação cosmológica é impraticável, eles correspondem àquelas forças estranhas que não são possíveis de se tornarem aliadas pela afinidade ou pelo parentesco. Sendo vistos como inimigos, estes elementos são rebaixados na cosmologia e deixam de ser percebidos como espíritos verdadeiros para, aos olhos da classificação xamânica, tornarem-se demônios (*kamari*). Devemos lembrar que a perspectiva da guerra surge como resultado do fracasso nas relações de amizade e de casamento, respectivamente nas relações de troca de bens culturais entre pessoas e nas relações de troca de pessoas.

O *sherepiari* é um Ashaninka sobrenaturalizado que pode acessar dimensões da realidade cosmológica as quais não são percebidas comumente pelos sujeitos; ele é capaz de atravessar os mundos e, como uma espécie de diplomata e guerreiro cósmico, mantém comunicações e laços estreitos – de parentesco e afinidade – com os espíritos: o *sheripiari* é o encarregado social de equilibrar as relações cosmológicas de predação e afinidade com os mesmos:

> Los ashaninka como ya hemos visto son muy cuidadosos en la conservación de los grupos de animales en las diferentes zonas del bosque en el territorio del *nampitsi*, alternando la explotación de las zonas de caza. El retiro de los animales a otras zonas cuando se los somete a una punción demasiado intensa es interpretada como resultado del enojo del dueño de la especie afectada quien en principio

> envía a los hombres los animales para que les sirvan de alimento. (ZOLEZZI, 1994, p. 239).

Quando um desequilíbrio ecológico é percebido no território Ashaninka, o *sherepiari* deve beber *kamarampi* e estudar o caso; através da ingestão de ayahuasca e do tabaco, o xamã impulsiona seu deslocamento dimensional perceptivo e conversa com os espíritos para poder descobrir o que está impedindo a reciprocidade da troca de dons entre eles[82]. Sendo assim, um *sherepiari* deve ser também um sábio, orador e diplomata, ou seja, um *pinkatsari*, como também um temido guerreiro e caçador, um bom *owayeri*. É por isso que o *sherepiari*, o *pinkatsari* e o *owayeri* são agenciamentos políticos situacionais complementares: funcionando em conjunto, eles articulam as disposições pessoais e corporais adequadas às relações internas e externas com aliados, parentes e inimigos. Para garantir a sustentabilidade, a segurança e o equilíbrio de seu território cosmológico, os Ashaninka dispõem de todo seu complexo político xamânico culinário de produção social de corpos naturais, culturais e sobrenaturais.

Subsiste a esse complexo xamânico uma economia política do poder: um sistema de produção e troca de dons que ocorrem entre o *sherepiari* e os espíritos e entre o espaço cultural interno e o espaço cosmológico externo do grupo. O objetivo comum é alterar-se e diferenciar-se pela absorção do outro e, neste espaço inter-relacional, é a troca, e não a identidade, que é substantivamente valorizada nas diversas formas de agenciamento relacional, formas estas alcançadas por meio de devires xamânicos "não-humanos". Com efeito, o corpo do *sherepiari* é pura passagem por onde circulam os dons trocados entre humanidade e não-humanidade, entre a natureza e a cultura e entre a cultura e a sobrenatureza.

De acordo com o panteão Ashaninka[83], o branco veio do mundo subterrâneo ou subaquático, o que corresponde dizer que ele é, originalmente, um demônio (*kamari*). Como um *kamari*, o branco deve ser evitado, pois ele tem o poder de contaminar os Ashaninka com a doença e a morte. Nesse sentido, visto que ser totalmente inviável uma estratégia de guerra aberta contra o branco – a mitologia afirma que o branco tem o

[82] Quando o *sherepiari* descobre a causa do desequilíbrio, ele identifica a pessoa responsável pelo conflito cosmológico; geralmente um caçador é apontado como o responsável pelo distúrbio eco-cosmológico e terá de cumprir alguma dieta específica, ou mesmo ser levado até o "dono dos animais" para retratar-se.

[83] Cf. mito "História de *Pawa*": O *Inka* pesca o *kamari virakocha* do fundo do lago e desde então ele assombra e afugenta os Ashaninka, sendo que a invasão colonialista dos brancos (os primeiros *virakocha* foram os espanhóis) é tomada como um assalto do Caos sobre o Cosmos. Conforme Eliade nos mostra, "os inimigos enfileiram entre as potências do Caos. *Toda destruição de uma cidade equivale a uma regressão no Caos.*" (ELIADE, 1956, p. 47, grifo do autor).

poder de se multiplicar a partir de seus restos mortais –, cabe ao *sherepiari* e ao complexo político que ele orquestra, o desafio de desenvolver mecanismos rituais estratégicos de domesticação xamânica desse demônio.

O *sherepiari* é responsável pela cura social. Os elementos caóticos perturbadores que ameaçam o equilíbrio cosmológico Ashaninka devem ser neutralizados conforme as normas culinárias do agenciamento xamânico. Toda caça, ou elemento predado, deve ser purificado ritualmente para se tornar digerível ao conjunto social, ou seja, tudo o que deve ser absorvido pela sociedade deve, antes de tudo, ser preparado como um verdadeiro alimento, algo substancialmente nutritivo ao corpo Ashaninka.

Já dissemos que, de acordo com a mitologia Ashaninka, o branco, o *virakocha*, é um demônio, e ele o é não por ser um espírito sem corpo, mas, pelo contrário, por ser um corpo sem espírito. O *virakocha* assombra por ser uma fastasmagoria às avessas de nossa concepção ocidental. Nesse sentido, segundo a mitológica xamânica Ashaninka é preciso curar o branco, dar lhe um espírito, tornar-lhe verdadeiro, familiarizá-lo ou consubstanciá-lo ritualmente ou pela predação ontológica ou pela afinidade potencial.

Quando uma pessoa Ashaninka fica doente significa que seu corpo não está bem, porque foi contaminado com alguma substância sobrenatural que está afetando sua identidade primordial. O resgate da pessoa deve ser efetuado pelo xamã, por ser ele aquele que tem a capacidade de controlar o processo de alteração e restauração da identidade Ashaninka. O *sherepiari* consegue, através de sua viagem extática, ir até o cativeiro da alma do doente, negociar sua liberdade e seu retorno à condição original. Para tanto, ele agencia devires não-humanos, ou seja, ele abandona voluntariamente sua identidade original para vir a resgatá-la posteriormente.

O *sherepiari* é um mestre da cura social, pois além de ser um atravessador de mundos, ele é o restaurador de corpos Ashaninka. Devemos perceber que o processo de cura pessoal ou social consiste na purificação e potencialização da agência investida multiplicação dos corpos xamânicos. No caso Ashaninka, a responsabilidade do *sherepiari* é encontrar o ponto de cura adequado ao corpo e este processo culinário de produção, transformação e reciclagem de corpos e pessoas não pode parar. De fato, a terapêutica da cura – que deve ser constante –, serve ao fortalecimento do corpo social Ashaninka, o qual depende da intensa atividade política do seu xamã.

O xamã deve intervir para o equilíbrio e controle do fluxo dos corpos e espíritos que atravessam o eixo do cosmos Ashaninka; ele deve definir formas e estratégias de luta pelo equilíbrio dos planos dimensionais da natureza, da cultura e da sobrenatureza.

O principal benefício assim adquirido pela política culinária do complexo xamânico é a possibilidade de consumo de outros corpos (naturais, culturais e sobrenaturais) fora do campo da identidade nuclear, uma lógica característica de diversos grupos ameríndios amazônicos.

O consumo produtivo toma forma política pela perspectiva ameríndia da predação ontológica que, quando posta em prática, é simbolizada, entre muitos grupos, como uma "metafísica canibal"[84], equivalendo a um ato de consumo cosmológico o qual digere a alteridade no interior da identidade. A predação é mais do que um mecanismo sociológico, devendo ser tratada como processo produtivo ritual; é ela que ativa o circuito de circulação energética, dando sustentação à vitalidade das culturas ameríndias. A predação, assim, quando capturada pela produção social, não de mercadorias, mas fundamentalmente de corpos e pessoas, adquire uma função econômica primordial. A estruturação xamânica culinária que investe a prática do consumo produtivo é elaborada como uma estratégia guerreira antropofágica que prima pela sobrevivência, pelo fortalecimento e pelo desenvolvimento do corpo da cultura nativa.

Todo o complexo político xamânico Ashaninka remete simbolicamente à sustentabilidade e ao desenvolvimento econômico-culinário da predação ontológica. A origem dos modos à mesa se articula ao conceito de consumo social produtivo que, através da consubstanciação alimentar, se alia e se familiariza com as alteridades cosmológicas, partilhando de seus poderes sobrenaturais que serão utilizados nos processos de cura e fermentação social: por intermédio de rituais xamânicos, os Ashaninka conseguem capturar a alteridade. Através de manobras terapêuticas culinárias (dietas) dirigidas pelo *sherepiari*, o inimigo pode ser domesticado pelo grupo sem perder os seus poderes, que servirão agora para a proteção dos próprios Ashaninka. A sedução e a captura são os primeiros momentos de um ciclo de expansão produtiva do corpo social do qual a predação e a consubstanciação são seus termos finais.

84 Viveiros de Castro sobre a metafísica canibal definiu-a como um processo de incorporação ontológica da diferença. ["*E eu então defini como um processo de transmutação de perspectivas, onde o 'eu' e determinado pelo 'outro' pelo ato de incorporação deste outro, que veio se tornar um 'eu', mas sempre no outro, literalmente 'através do outro'*".] (tradução nossa). "Je l'ai alors défini comme um processus de transmutation de perspectives, où le 'je' est déterminé entant qu' 'autre' par l' act de incorporation de cet autre, qui à son devient un 'je', mais toujorus *dans l'autre*, littéralement '*a travers l'autre'*. " (VIVEIROS DE CASTRO, 2009, p. 112, grifo do autor)

6 A INSTITUIÇÃO DO *AYONPARE* COM O BRASIL.

> ─*Agora, aqui não tem ayonpare como antigamente (...). Naquele tempo trocava com outro índio também. Era bom mesmo. Agora, tem que fazer ayonpare com branco mesmo. Tem branco amigo, que quer ajudar. Aí faz projeto e troca com Kamparia (...). Projeto é como ayonpare. Primeiro tu vai ver FUNAI, lá em Brasília, aí escreve projeto com pessoal lá, aí tu pode fazer filme, faz artesanato... faz qualquer trabalho, né? Quando acaba, pode ir pegar mercadoria na cooperativa. Não custa nada de dinheiro. (Arissemio – xamã mais velho da comunidade Apiwtxa)*

6.1 O corpo cooperativo *Apiwtxa*

O período histórico de intensa exploração do látex na Amazônia, conhecido como o *boom* da borracha (TOCANTINS, 2001) influiu decisivamente sobre a estrutura institucional da política habitual dos Ashaninka, ao ponto de podermos afirmar que houve quase uma destruição das bases nativas de reprodução material desta sociedade. A perda da capacidade de produção tradicional de ferramentas levou, conseqüentemente, à ampliação da dependência tecnológica pela aquisição necessária de bens e utensílios industrializados junto à sociedade *virakocha* – a sociedade do branco.

Como anuncia o mito "*História de Pawa*", o *Inka* era um Ashaninka que ensinava a fazer artefatos necessários à vida na Terra; no entanto, quando o *virakocha* emergiu do fundo do lago, o *Inka* fugiu rio abaixo, levou a filha e não terminou, conforme *Pawa* havia ordenado, de ensinar os Ashaninka a fazer tudo o que eles precisavam para não depender do branco: "O homem ensinou a fazer muitas coisas, canoa... Ia ensinar a fazer *tongamendotsi (*espingarda*)*, era para nós fazermos e não para comprarmos nos *virakocha* como nós compramos agora." (Arissemio *apud* MENDES, 1991, p. 10, V. 2)

Como na época do Império Inca, as condições materiais de existência dos Ashaninka ainda dependem de sua capacidade comercial em agenciar relações de troca produtiva com setores exteriores à sua sociedade. Devemos lembrar que esta sociedade possuía um centro econômico de onde emanava a sua riqueza, o *Cerro de la Sal*, e chegou também a obter o controle do processo de fundição e produção de ferramentas de metal que a tornou sustentavelmente autônoma após quase trezentos anos de contato com o branco. Antes de tudo foi a perda de controle sobre o *Cerro de la Sal* que,

acompanhada, paralelamente, por uma sistemática destruição das *herrerías* (casas de fundição) Kampa, levou à capitulação da autonomia e da pós-sustentabilidade política e econômica, até então muito bem defendida pelos guerreiros Ashaninka. No auge da exploração do látex, os grupamentos nativos foram paulatinamente expostos ao Caos pelo terror das *correrias*[85] empreendidas pelos grande patrões do caucho.

Em 1985, no fim do ciclo econômico da borracha, os Ashaninka do rio Amônia, foram contatados por uma equipe da FUNAI e pelos já então aliados indigenistas Terri Valle de Aquino e Luís Batista Macêdo, que então representavam a Comissão Pró-Índio do Acre (CPI-Acre). Essa equipe vai ao Amônia estudar a situação territorial e social dos Ashaninka e apresentar algumas propostas que serão decisivas para o futuro do grupamento . A partir da incorporação dessa nova aliança com a FUNAI e com Txai Terri[86] e Txai Macêdo[87] os Ashaninka abandonam progressivamente os negócios com ao 'patrões' – naquele momento os madeireiros, grandes comerciantes e pecuaristas – e começam a negociar diretamente com o governo e com as instituições do Estado

[85] O termo foi cunhado no período de exploração do látex na região e refere-se as invasões colonizadoras aos aldeamentos indígenas em busca de mão de obra "escrava" ou de mulheres. Estes assaltos às populações indígenas ficou popularmente conhecido como *correria*.

[86] O reconhecimento oficial do Estado brasileiro da existência de grupamentos indígenas no então território do Acre foi em 1974. Na época o governador Geraldo Mesquita, solicitou à FUNAI que as identificasse, trabalho que coube em grande parte ao cearense Terri Valle de Aquino. O antropólogo e indigenista iniciou este trabalho há 37 anos, quando subiu, pela primeira vez, o rio Jordão em direção à fronteira do Brasil com o Peru - território repleto de aldeamentos kaxinawá, na época submetidos à violência do sistema seringalista. Terri Aquino se empenhou em auxiliar as populações indígenas em sua conscientização dos direitos constitucionais brasileiros. A reivindicação pela demarcação da terra foi o eixo que reuniu o movimento indigenista e, de forma progressiva, levou ao estabelecimento de aldeamentos comunitários e a criação e desenvolvimento de cooperativas para reorganizar a produção e dirigir a troca e o consumo dos grupos locais. A intensa dedicação do antropólogo e indigenista na organização dos povos indígenas redesenhou o mapa do Acre; ele foi um grande aliado de Chico Mendes e dos líderes seringueiros que se inspiraram no modelo das T.I. para lutar pelo direito à terra (RESEX). "Txai" Terri é responsável direto pelo avanço das conquistas indigenistas; participou ativamente na demarcação de mais de 30 T.I's no Acre, hoje distribuídas em 11 municípios, correspondendo, juntas, a uma área de mais de 2 milhões de hectares.

[87] "Filho de seringueiro, Macêdo entrou no quadro da FUNAI em 1977 como mecânico, passando a atuar rapidamente como indigenista. [...] Reincorporado em 1986 no quadro da FUNAI por pressão das lideranças indígenas acreanas que invadiram a sede do órgão em Rio Branco e exigiram mudanças na administração regional, Macêdo coordenou o Departamento de desenvolvimento Comunitário, mas, rapidamente, passou a ocupar o cargo de chefe do posto da FUNAI em Cruzeiro do Sul. Em 1988, convidado por Chico Mendes e Mauro Almeida, ele criou a Regional Juruá do Conselho Nacional dos Seringueiros (CNS) da qual se tornou assessor. O indigenista e ambientalista "txai" Macêdo é um prestigiado aliado dos índios e dos seringueiros que atuou como um dos principais idealizadores e ativistas da "Aliança dos Povos da Floresta". (Pimenta, 2002, p. 150-151). Ele também trabalhou diretamente no reconhecimento das terras Indígenas e na criação e incorporação das Reservas Extrativistas (RESEX) - pensada como um modelo parecido ao das T.I.s, porém, adaptado à realidade social dos seringueiros. Enfrentando os grandes proprietários e comerciantes que, através do sistema de aviamento, controlavam a região acreana do Alto Juruá, conseguiu, com alguns poucos recursos obtidos junto ao BNDES e a ONGs, criar cooperativas e associações comunitárias que liquidaram a antiga dominação dos "patrões".

brasileiro. Neste ponto, há uma inflexão da organização e da atividade política econômica dos Ashaninka em território nacional; eles abandonam progressivamente sua participação no sistema regional de aviamento, através do qual eles adquiriam produtos industrializados em troca de recursos naturais do seu território (principalmente madeira – *mogno e cedro* – e caça – *peles e carne* – de animais silvestres), e passam a atuar com exemplar dedicação como defensores ambientais e a enfrentar abertamente os madeireiros e caçadores que ameaçam seu território.

Podemos dizer que aqui começou a luta Ashaninka pelos direitos à cidadania brasileira, ou a luta Ashaninka através dos direitos indígenas brasileiros. Nesse sentido, os Ashaninka do rio Amônia se propuseram estrategicamente a estreitar ainda mais os seus laços de parentesco e afinidade com o Brasil.

O investimento na aliança com os indigenistas Terri e Macedo e a predação simbólica da subjetividade brasileira através da consubstanciação de Dona Piti e da antropóloga Margarete Mendes foram fundamentais para o preparo dos novos corpos institucionais que darão ao grupamento Ashaninka do Rio Amônia a sua força atual. Esses novos corpos institucionais são a cooperativa, a associação, a escola, que serão os sujeitos coletivos atuantes na mediação elementar entre a tradição Ashaninka (estrutura) e a situação brasileira (história).

Se é certo que os novos aliados *virakocha* (Terri e Macêdo) dos Ashaninka tiveram uma atuação decisiva a favor de sua organização, também é certo que os Ashaninka, em seu ímpeto político xamânico, sempre caçaram aliados que os auxiliassem e proporcionassem maior poder de defesa e gestão do seu território:

> Eu continuei o meu trabalho com os Ashaninka de sustentação dessa coisa que foi da conscientização. Não adiantava ficar lutando contra a exploração da madeira se os Ashaninka continuavam tirando madeira para sobreviver. Aí, expliquei o direito deles e fui perguntar para eles. Eu chegava aqui e eles diziam que eram pobres. Eu trazia um pedaço de tabaco para fumar e eles pediam tudo dizendo que eram pobres. [...] aí comecei a explicar para eles o conceito de riqueza, capital e dizer para eles que eles não eram pobres porque as terras onde eles moravam eram ricas e eles é que não estavam sabendo como desenvolverem-se aqui dentro da terra onde eles viviam. Aí, foram se conscientizando, se conscientizando [...] Hoje, se você pergunta para um Ashaninka desses aqui se ele é pobre, ele vai te dizer que não. (Macêdo, *apud* PIMENTA, 2002, p. 151-152).[88]

[88] Cf., ainda, a fala de Franciso Piyanko: "Começaram a trazer máquinas, tratores, abriram estradas no meio da mata, desmatando tudo. Aí ficou difícil [...]. Foi o momento que a gente começou a ver que esses caras iam acabar com tudo o que a gente tinha. Já estava difícil fazer uma canoa do jeito que nós usávamos, estava difícil a gente encontrar uma casca para fazer pinturas que a gente precisa, estava difícil

Neste contexto, diante da necessidade coordenada de resposta conjunta Ashaninka à defesa de seu território, as atuais lideranças do grupamento da *Apiwtxa* conseguiram ir além do plano tradicional do conflito armado para uma luta política dentro do plano histórico das leis de Estado. As lideranças da *Apiwtxa* – principal *namptsi* do rio Amônia – incorporam uma nova função ao encargo político exercido pelos líderes tradicionais *pinkatsari*: além de conciliadores das disputas internas, eles hoje têm de se manter atuantes nas relações com o aparelho de Estado, tendo também o dever de representar e defender a posição interna Ashaninka perante a dimensão social externa.

Os atuais líderes serão, então, culturalmente, os principais difusores dos conhecimentos necessários às relações com mundo exterior. Nesse sentido é importante que as novas lideranças dominem a língua escrita pela sociedade nacional envolvente. Para ser considerarado um *pinkatsari*, o prestígio das funções do xamã *sherepiari* e do guerreiro *owayeri* devem se somar à capacidade de lidar e mediar as relações políticas e burocráticas com o Estado e com o entorno social. Afinal, um homem sábio e poderoso deve saber como atrair o dom para si e deve também saber distribuir esse dom a toda comunidade.

Hoje, no conjunto da *Apiwtxa*, podemos notar a complementaridade das funções das lideranças: as funções de educador, de guerreiro, de xamã, de diplomata, de antropólogo, de político e até de burocrata se misturam e se complementam entre as pessoas que compõe o seu corpo institucional administrativo. Mas, aqui, é importante salientar que, tanto para as mulheres como para os homens que têm prestígio e liderança, a regra é se mostrarem extremamente dadivosos, evitando, assim, a crítica política direcionada e evitando colocar-se sob suspeita de mesquinharia. O fluxo de bens e o impulso que aciona a reciprocidade direta devem ser estimulados, sobretudo, pelos membros da família do *kuraka* – que, tradicionalmente reconhecido como *pinkatsari* entre seus parentes comunitários, deve saber distribuir seu dom.

---

a gente encontrar um cedro para fazer nossos tambores. Estava tudo se acabando, se acabando as árvores, se acabando a caça, se acabando os peixes porque os rios estavam poluídos, se acabando também a liberdade nossa, o direito de viver. As pessoas chegavam e não viam mais nós, só viam madeira, só viam caça, só viam peixe. Nós aqui não éramos ninguém e aí a gente percebeu que tínhamos que mudar esse negócio. Eles estavam dividindo as nossas famílias para trabalhar para eles. A gente não podia fazer mais nossas festas, então a gente estava com uma preocupação muito grande (...) Porque ia chegar uma hora que a gente ia ter que fazer uma guerra mesmo pra viver ou morrer." (Francisco Pianko, *apud* PIMENTA, 2002, p. 152-153),

6.2 Aliados brasileiros

Em 1992, a FUNAI homologava a Terra Indígena Kampa do rio Amônia. Desde então, os Ashaninka organizam, todos os anos, um grande *piyarentsi* comemorativo da conquista da Terra. Isso demonstra a importância política da força ritual cosmológica desse povo extremamente hábil em se reciclar frente às mais distintas circunstâncias históricas por eles enfrentadas. A cooperativa *Apiwtxa* veio dar nova substância à comunidade Ashaninka em sua incorporação da situação brasileira. A cooperativa é vista como uma extensão ou como uma modalidade do corpo do *kuraka*, encarregado de ser a ponte entre os Ashaninka e a sociedade *virakocha* para agir em defesa do desenvolvimento e da sustentabilidade social do Cosmos Ashaninka.

A vida desse novo corpo institucional começou em 1987 com recursos cedidos pelo BNDES. Como primeiro passo, os índios planejaram resgatar sua autonomia econômica investindo a cooperativa na produção agrícola. A fim de gerar um excedente comunitário que pudesse ser comercializado na cidade e trocado por manufaturados, os índios decidiram plantar arroz, feijão e milho, abrindo grandes roçados. No entanto, a alternativa revelou-se infrutífera, pois o consumo de floresta pelos roçados seria insustentável a médio e longo prazo, além do fato que os Ashaninka são tradicionalmente avessos a um processo produtivo comunitário intensivo e em grande escala. Esses fatos decidiram pela realocação do investimento: “Então, tiramos a conclusão que a agricultura desse jeito só servia para destruir mesmo e transformar a nossa mata em capoeira. [...] Então decidimos não fazer mais isso. Foi uma reunião entre nós mesmo, numa conversa interna.” (Francisco Pianko, *apud* PIMENTA, 2002, p. 334).

O próximo passo seria preparar e dispor o corpo da cooperativa de forma tradicional. Para o desenvolvimento posterior da cooperativa, foi conveniente promover a revitalização da produção de artesanatos Ashaninka. Foi através da colaboração intensiva da antropóloga Margarete Mendes – que naquele momento era tomada como um parente Ashaninka – que a cooperativa viu a oportunidade lucrativa no direcionamento da produção para a comercialização de artefatos que portassem a identidade Ashaninka. Através dos olhos da antropóloga, Moisés, em seu perspectivismo xamânico, pôde muito bem compreender a lógica da estratégia a ser adotada e desenvolvida pela cooperativa com o intuito de se fortalecer e desenvolver a comunidade *Apiwtxa*:

> Legal isso que ele tá falando né, porque é um reforço do trabalho exatamente que nós fizemos aqui na aldeia. Muda os valor, as pessoa, que que é o valor? Que que é riqueza? Riqueza não significa dinheiro, isso é o de menos. Riqueza é o que você tem dentro de você, o que você tem ao seu redor, o que você tem as condições de viver bem, com sua comida, com tudo, com essa relação de pessoa com pessoa, de troca com troca, respeitar aos outros, isso é um grande valor e uma grande riqueza. Dessa forma foi que a gente atingiu também um pouco dessa globalização, do cooperativismo, mostrando fazer prevalecer nosso tipo de coisa. Como a gente falava também que, uma das coisas que a gente fala disso, olha você vê o mundo lá de fora, não são todas pessoa que tem uma roupa de mil reais, uma veste de mil reais, né? Você presta atenção que nós aqui quando nós faz uma veste completa nós vende por mil reais, por mais de mil reais, entendeu? E não são todas pessoas que têm essas coisa também. Porque aqui você agrega também o que a gente tá falando, o valor cultural, a forma de você viver, tudo, seu conhecimento né? Que você vem adquirindo a séculos atrás aí, e que tá saindo nos objeto, nas coisas, e as pessoas lá de fora também que vê, que sabe da história, ele agrega todo esse processo em cima dos objeto que ele tá comprando." (Moisés Pianko, depoimento colhido entre 26/08 - 03/09/2008)

A esta valorização do artesanato subsiste uma tentativa de reciclagem produtiva da identidade Ashaninka. O artesanato se torna, então, uma forma de restituição da lógica tradicional de troca, que vem a suplantar a lógica produtiva de mercado. Pela instituição da cooperativa os Ashaninka podem trocar produtos artesanais por bens industrializados, o que significa um investimento econômico mais sustentável e mais ecológico. O propósito de uma economia do dom é trocar bens culturais; nesse sentido, os Ashaninka acreditam que suas "mercadorias" são veículos efetivos de sua subjetividade e que elas incorporam o valor de sua cultura.

A quantidade de trabalho dedicado à produção comercial fica sob controle de cada família segundo a sua vontade e necessidade; assim, os Ashaninka podem retornar a um modelo produtivo tradicionalmente livre. De certa forma, isto restabelece a reciprocidade que marcava as redes comerciais tradicionais Ashaninka na época do Império incaico, momento em que estes adquiriam manufaturados através da troca por produtos típicos da sua cultura florestal. O êxito comercial obtido pelo investimento no artesanato não desembocou necessariamente em uma incorporação da lógica da maximização do lucro e da produtividade que é típica da sociedade branca envolvente. Os Ashaninka conseguem hoje, através do desenvolvimento da cooperativa, recusar sua apropriação como empregados condenados a pactuar com qualquer lógica patronal ou empresarial, evitando sua submissão ao poder do mercado.

A cooperativa é uma projeção de um complexo político-xamânico que intenciona a produção de corpos culturais como passagens entre os mundos. O corpo xamânico cooperativo do *kuraka* servirá de guia na viagem de retorno ao Tempo mítico. Nos tempos históricos da sociedade "globalizada", será através da cooperativa que os Ashaninka vão investir na reciclagem do valor e da sustentabilidade primordial. Como já salientamos, *paireni,* no Tempo mítico os Ashaninka viviam no mesmo plano cosmológico que seus demiurgos, os espíritos *tasorentsi* que atendiam a todas as necessidades humanas a partir do seu transbordamento xamânico criativo. Noutros termos, os *tasorentsi* auxiliavam os Ashaninka possibilitando a plena sustentabilidade e a plena liberdade político-cosmológica aos Ashaninka.

> Antigamente, o povo Ashaninka, dizem quando tinha nossos poderes espiritual, tem uma parte que nós que fazia, e pelo outro lado, o respeito que nós tinha pela natureza, os espírito ajudava nós a construir também. Havia essa troca muito forte com o mundo espiritual, que era com os *tatsorentsi*, que nós chama, né? As pessoas espiritual que era de bom que ajudava a gente. Você fazia uma casa, você tirava uma madeira, aí no outro dia você chegava no local da casa ela já tava com a madeira toda no local. Aí você pegava, montava ela, aí no outro dia quando vinha ela já tava coberta já. Aí você pegava, só tinha o trabalho de trazer as coisa pra dentro de casa. Então tinha essa troca muito forte na construção na terra, com o homem na terra. Aí isso perdeu, quando isso perdeu aí como é que nós vamo planejar a nossa vida agora? Quando essa conexão com o mundo espiritual, essa troca que a gente tinha com ele de construir as nossas coisas, né?. Não era só na casa, tudo que a gente ia fazer na terra que era pra nóis come aqui, o *tatsorentsi* ajudava. Então toda essa troca tinha antigamente, isso era dos antepassados. E hoje esse conceito de moeda, no povo Ashaninka, também ficou entre nós, então um compartilha um com o outro, aquilo que eu tava falando. Quando isso se perdeu, a conexão com o mundo espiritual, que ficou algumas pessoa específica, mas de outra forma, essa moeda nossa, essa troca nossa, ela continuou, mas só entre nós na terra. Então isso perdeu agora! Porquê que perdeu? O contato com outras cultura, cultura que tinha essa outra visão do capitalismo, de estruturar a moeda em metal, em uma série de coisas, então esse valor nosso perdeu aí ... (ISAAC PIANKO, depoimento colhido entre 26/08 - 03/09/2008 no período do Curso de Gestão Cooperativista (CGC) – asa próximas citações de declarações colhidas neste período serão identificadas de forma abreviada (CGC).

A cooperativa vai se dirigir à cura social dos Ashaninka. Sendo assim, seu investimento será na revitalização do corpo comunitário através de um tratamento dietético de purificação e renascimento cultural primordial. A orientação terapêutica da cooperativa, ou do corpo xamânico do *kuraka*, será o abandono progressivo dos elementos externos que descaracterizavam e enfraqueciam os corpos da cultura

Ashaninka. Os novos aliados e parentes incorporados pelos Ashaninka da *Apiwtxa* foram decisivos nesta operação xamânica de resgate da "alma Ashaninka" e na recuperação e revitalização de seu corpo comunitário. Eles dizem que, tanto a FUNAI como a antropóloga Margarete Mendes, insistiram nessa reincorporação instrumental dos artefatos culturais tradicionais mais marcantes: a *kushma*, o *tsoshiki* (colar masculino), o chapéu, o rosto pintado de urucum, os arcos e as flechas, etc[89].

A valorização da *kushma* – a vestimenta típica dos Ashaninka – e de outros objetos que servem como adereços tradicionais, os quais marcam a identidade indígena da comunidade *Apiwtxa*, foi decisiva para que se tornasse possível a reciclagem dos valores tradicionais**.** Os Ashaninka reconhecem que, principalmente Macêdo, Terri e Margarete, auxiliaram diretamente na restauração do conjunto dos artefatos culturais originais. No processo de luta pelos direitos, ou na luta através dos direitos na situação indígena brasileira, passou a ser estratégica a retomada do uso cotidiano da *kushma* e de outros elementos, como signos que marcam e materializam o corpo comunitário dos Ashaninka da *Apiwtxa*:

> A nossa comunidade trabalha em um ritmo diferente. Não é só chegar e dizer assim: "Olha, tal dia façam isso!". Não tem mais patrão [...] Se a gente fosse cumprir e atender todos os pedidos de artesanato seria uma coisa muito pesada. Eu não vejo a comunidade preocupada em fazer dinheiro e isso é um lado positivo." (FRANCISCO PIANKO, *apud* PIMENTA, 2002, p. 337).

O padrão de assentamento disperso teve de ser adaptado às necessidades atuais de defesas territoriais. Como uma resposta à necessidade do povo de se proteger das invasões, o conjunto das famílias nucleares decidiu se agrupar em uma nova posição de aldeamento, próxima à entrada da TI pelo rio Amônia. A cooperativa, neste momento, já havia adquirido considerável prestígio e também acumulado uma reserva de capital que lhe permitiu investir numa reterritorialização estratégica. Dar este novo passo foi um risco assumido coletivamente pelo conjunto das famílias Ashaninka.

[89] A "FUNAI falou pra usar *kushma*, para pintar cara, para fazer arco e flecha.". (SHOMÕTSE, *apud* PIMENTA, 2002, p. 242). Já a antropóloga, entre outras coisas, aconselhou aos Ashaninka que, durante a confecção das peças artesanais, era melhor: "não usar coisas industrializadas, linha industrializada, corantes industrializados." (MENDES, *apud* PIMENTA, 2002, p. 244).

6.3 A reciclagem da cooperativa

Entre 1994 e 1996, cerca de 60 famílias estabeleceram nova residência no local previamente escolhido pelo grupo. Neste período a cooperativa concentrou todos seus esforços na instalação da estrutura física do novo núcleo comunitário, de tal maneira que esgotaram-se seus recursos materiais acumulados nos primeiros anos de existência. Segundo nos conta Francisco os Ashaninka escolheram um local apropriado e alguns voluntários se organizaram previamente para o trabalho conjunto de limpeza do terreno e para a preparação da terra para um cultivo geral de alimentos que sustentassem a comunidade durante o período de mudança. Entretanto, apesar de todos os cuidados prévios, a produtividade do "roçado" foi insuficiente para atender a demanda coletiva, de tal maneira que as reservas de alimentos só durariam três meses, levando-os a consumir todo o capital, acumulado anteriormente pela cooperativa, em produtos, de primeira necessidade, comprados na cidade de Marechal Thaumaturgo.

> Quando a gente veio, o roçado não durou nem três meses, então tivemos que comprar produtos e gastamos tudo. A cooperativa ficou sem nada. Só em capital de fundo, a gente gastou 25 mil reais nessa mudança. Aí, falamos: "*Olha pessoal, se nós estamos preparados, agora vamos mostrar o preparo nosso*". Não tínhamos uma caixa de fósforo em casa! [...] Em 1996, a gente estava se instalando, mas ainda tinha um salzinho na casa. Em, 1997, tinha acabado todo o estoque de sal. Não tinha nada. A gente fez uma reunião para discutir os produtos que faltavam nas casas: "o que é prioridade mesmo para a gente cumprir as necessidades? O sal." Então, vamos comprar sal. Então reunimos umas galinhas. Cada família deu uma galinha, algumas deram duas. Eram umas 60 famílias, juntamos mais de 60 galinhas e fomos vendê-las em Thaumaturgo. Se cada pessoa levasse sua galinha, ia dar umas 60 viagens, então, a gente fez um lote só e a despesa não custou nem o valor de três galinhas. Aí, compramos quase tudo em sal e a cooperativa distribuiu para as pessoas em troca de artesanato. Começamos de novo a funcionar." (Francisco Pianko, *apud* PIMENTA, 2002, p. 341, grifo nosso).

Foi quando em 1997, graças a um novo investimento coletivo, ela foi reciclada. Moisés foi quem se encarregou de substituir seu irmão Francisco no reavivamento do corpo cooperativo. Esse movimento de morte e renascimento da cooperativa evoca ao processo de iniciação xamânica ou mesmo a uma típica inscrição ritual de passagem a idade adulta, freqüente em quase todas as sociedades amazônicas. Além disso é interessante apontar que o renascimento, ou o "batismo" da cooperativa se deu através da reaquisição de um estoque de sal através de uma doação coletiva de galinhas.

Lembremos que s galinhas e os cachorros não são animais naturais da cosmologia Ashaninka, eles vieram das profundezas aquáticas do lago em que o *Inka* pescava e emergiram como batedores do mundo do branco (*kamari*), antes do branco (*viracocha*) vir a tona na cosmologia Ashaninka. Com efeito, será através de uma "devolução" de galinhas que os Ashaninka recuperam o sal que miticamente e historicamente, no caso do domínio sobre a região de *Cerro de la Sal,* representou um elemento central da autonomia política Ashaninka.

> "Quem tava na frente antes era o Francisco, que era presidente da cooperativa, da associação aqui. Aí quando eu cheguei aqui que fiz essa mudança daqui pra cá aí zerou, né? Eu disse: eu vou tomar a frente disso, Francisco tava cansado, não tava aguentando mais. Eu disse: tá bom, a gente tá aqui pra ajudar um o outro. Rapaiz, eu tomei a frente disso aí fiz uma reunião grande com todo mundo aí eu disse: eu quero dizer que nós tamo começando tudo, falando de associação, de cooperativa, quem devia, não deve mais, quem tinha saldo, também não tem mais, porque nos tamo no zero, e vamo começar do zero, vamo apagar tudo que passou, sabe? tá só nossas vida, com nosso trabalho, com nossos conhecimento, vamo começar a vida aqui de novo, todo trabalho. E começando a implantar essa comunidade aqui, quer dizer, cooperativa, eu disse: olha, quem tem galinha, pode trazer uma galinha, ou duas, quanto puder, que vai entrar como saldo na cooperativa pra vocês, e eu vou levar essas galinha, vou começar dessas galinha que vim. E veio cinqüenta galinha, pra começar. Juntei as galinha, fui pra Traumaturgo, vendi, apurei o dinheiro disso aí, comprei as coisa, e dei mais seiscentos reais do meu bolso, que eu tinha, o derradeiro, mas um derradeiro com muito valor, entendeu? Que surgiu isso tudo que nós tamo aqui. Eu disse: esse daqui eu vou dar pra comunidade, porque eu quero que a gente continue esse trabalho. Dentro de dois ano, no final de dois ano, fui fazer a avaliação já tinha quase cinco mil reais de giro a cooperativa. E aí fomo tocando até agora, e chegou no que tá, graças a Deus, que só cresce a nossa cooperativa, não cai, tudo organização." (MOISÉS PIANKO, CGC).

Por meio da devolução das galinhas – a sociedade *virakocha* –, os Ashaninka da *Apiwtxa* esperam retomar, pouco a pouco, o controle de sua própria sustentabilidade. A recriação da cooperativa, como uma fonte distribuidora do sal, revive o centro cosmológico fundado em torno do *Cerro de La Sal* como ponto sagrado de convergência ancestral dos grupamentos Ashaninka. A cooperativa se efetuará como um centro, um *Axis Mundi* que liga o Cosmos em torno do qual se organiza e se estabiliza a atual territorialização Ashaninka ao espaço caótico do mercado externo. A cooperativa vai contrabalancear a força dispersiva da estruturação reticular dos núcleos familiares.

Em resposta a ameaças potenciais, os Ashaninka da *Apiwtxa* se solidarizaram como partes de um corpo comunitário em defesa do seu território, desenvolvendo um

circuito comercial interno autônomo, concentrado e direcionado pela cooperativa como novo centro econômico. O corpo xamânico da cooperativa[90] vai assumir a função de sustentáculo, tanto de uma pluralidade diferenciada de alianças *externas*, como da preservação e produção da reciprocidade *interna*. Tudo isso funda as novas bases de uma mobilização de defesa guerreira, de maneira que serve à articulação periódica de tarefas coletivas para administrar a segurança da comunidade.

Todavia, ao contrário das tradicionais confederações guerreiras, que tinham um tempo de vida curto e não contavam com uma organização institucional permanente, essas novas chefias "burocráticas" tendem a durar bem mais que o período de uma guerra. Pois a ameaça externa – a sociedade "global" –, não pode ser neutralizada, de tal modo que é impossível retornar historicamente à conformação anterior de equilíbrio comercial e político pacífico. Tudo isso implica no estabelecimento de uma durabilidade das chefias políticas: unidas em torno do centro territorial e político instituído pela cooperativa, as novas lideranças Ashaninka da *Apiwtxa* descendem das primeiras lideranças ou *kurakas*.

No entanto, a estruturação concêntrica do poder, articulada à hegemonia e à duração de um centro político-econômico, é contrabalanceada pela mobilidade tradicional dos núcleos familiares. É dessa forma que os Ashaninka mantêm sua forma tradicional de povoamento, de modo que o presente padrão territorial de assentamento estável atual não rompa totalmente com o padrão tradicionalmente disperso.

A cooperativa, a comunidade e a associação são concebidas pelos Ashaninka do rio Amônia como elaborações genuínas que marcam a sua originalidade e centralidade como *sujeitos verdadeiros*. Do ponto de vista Ashaninka, essas instituições estranhas, porque não-originais, foram "predadas ontologicamente" como disposições corporais xamânicas que preparam coletivamente um corpo social, o qual lhes permite agenciar seu complexo político de aliança e consubstanciação, possibilitando a reprodução ampliada de seus laços de parentesco que continuam a reiterar sua cosmologia. Se, por um lado, a necessidade da situação histórica levou os Ashaninka a incorporarem uma estrutura social mais concêntrica, por outro, essa estrutura já constava como possibilidade de agenciamento mitológico.

[90] Descrevemos a cooperativa como um corpo xamânico porque é o xamã o responsável pela mediação entre as esferas cosmológicas. A cooperativa a nosso ver constitui uma espécie de xamã coletivo que pode conquistar aliados imprescindíveis a domesticação, ou humanização do branco, possibilitando a efetuação de uma política econômica de incorporação ritual dos corpos e pessoas brancas que se propõem a serem amigos, ou a se aliarem aos Ashaninka.

6.4 A cooperativa e a sustentabilidade do *ayonpare*

O espaço da *Apiwtxa* oferece o acesso à educação escolar e aos bens industrializados; com isso, os Ashaninka se reúnem cada vez mais em torno de seu núcleo. A possibilidade de resgatar o esquema tradicional de troca – o *ayonpare*, no qual a presença do produtor permanece no bem produzido como extensão da pessoa na coisa – é fundamental à projeção sustentável da cooperativa dos Ashaninka. O que interessa aos Ashaninka é acumular prestígio através do sistema de troca tradicional, um fato típico de uma lógica econômica do dom. Como **o** *kula* e o *potlach*[91], o *ayonpare* é uma forma econômica de produção do valor pela circulação dos bens culturais em extensas redes de troca. Para que um objeto incorpore e veicule cada vez mais valor, é preciso que ele seja lançado o mais distante possível a fim de estender as possibilidades políticas de relações de aliança e acumulação de prestígio.

Segundo o atual responsável pelo funcionamento da cooperativa, Moisés Pianko, o *ayonpare* está vivo e presente entre os Ashaninka e em suas atividades econômicas. Para Moisés, é o *ayonpare* que:

> [...] traz as notícias, e traz as história, entendeu? De outros lugares, pra que possa repassar os outros e fortalecer realmente essa tradição, entendeu? Então ela não é só uma relação de troca, assim, de objeto, a importância maior está dentro do repasse das historias dos conhecimentos tradicionais, que ele é esse mensageiro, que leva e traz, entendeu? tá fazendo essa ponte de mim aqui com lá o outro lado, vamos dizer, do planeta. Então a gente mantém essa relação de troca e conhecimento pra poder estabelecer a um ponto que uma forma futura fala.
> **Léo**: *Ayonpare* produz cultura?
> Moises: Produz, porque se não produzisse não tinha *ayonpare*. Entendeu? Então ela produz a cultura porquê? Porque ela vai começar a fazer relações com outras pessoas e vai produzindo realmente isso aí, o repasse dos conhecimento, da cultura, o fortalecimento mesmo do povo, dos conhecimentos tradicionais. Por meio das historias de grandes personalidades, sabe? Dentro do povo, entendeu? Então isso é, as história, que tem muito dentro do nosso povo também vem daí

[91] "*Potlatch* quer dizer essencialmente "nutrir", "consumir"." (MAUSS, 2003, p. 191) Nas sociedades arcaicas o espaço da troca não coincide com o espaço puro do mercado. Primeiramente não são mercadorias ou bens exclusivamente econômicos que se trocam. Como salienta Mauss, no *Potlatch* se troca de tudo, ou seja, é um sistema de prestação total em que pessoas e coletividades se põem frente a frente em um embate público em que é o prestígio do grupo que está sendo colocado em jogo – um jogo que representa e atualiza a aliança entre as partes incorporadas. "São, antes de tudo, amabilidades, banquetes, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, danças, festas, feiras, dos quais o mercado é apenas um dos momentos, e nos quais a circulação de riquezas não é senão um dos termos de um contrato bem mais geral e permanente." (...) "Propusemos chamar tudo isso o *sistema de prestações totais.*" (MAUSS, 2003, p. 191, grifo do autor)

> dessa relação de *ayonpare*, do contato, que traz as história dos antepassados, entendeu? Como era, como é, entendeu? E como estamos. E isso daí fortalece a parte tradicional quando as pessoas ensina tudo em detalhe e pra ele tá vivendo aquele momento, forma essa relação de *ayonpare*. Muitas pessoas, comunidades produzem o artesanato, só pra fazer esse tipo de troca, eu não tenho tal objeto aqui e você tem lá, então você traz pra mim e assim vai girando a tradição. (MOISÉS PIANKO, CGC)

Vemos que um objeto de dom, ao se deslocar, torna-se um meio de relação política que não cessa de agenciar reciprocidades, da qual vão decorrer efeitos sociais em seus agentes: direitos e deveres. No mesmo movimento circular, ao fim das trocas, os sujeitos envolvidos produzem e atualizam sua qualidade pessoal, que deve ser reciclada pelo pagamento da dívida, o contra-dom final. A lógica do dom e do contra-dom constitui a forma mais direta de produzir e reciclar continuamente os laços políticos das alianças, preservando a autonomia das pessoas.

Em um espaço cosmológico composto basicamente de pessoas, as relações econômicas jamais são impessoais e servem à produção política das sociedades e das pessoas envolvidas. Nesse sentido, a economia Ashaninka é um sistema de produção de corpos que se destina a fazer circular e a incorporar as pessoas em seu processo de diferenciação natural. Na economia do dom, a qualidade de sujeito, de agente livre, é implícita aos que participam das redes de troca, além do que, os próprios objetos que circulam na rede são preenchidos de subjetivação, de modo que xamanicamente se encantam, adquirem uma quase-humanidade. O *ayonpare*, portanto, funciona como forma de inflação da cultura, como mecanismo de re-encantamento da mercadoria e como forma de produção e consumo ontológico social:

> Ele [o *aiyõpare*] ainda está de uma forma bem prática e bem direta, e a política é manter ele de uma forma prática e direta. [...] Foi dentro da forma da gente usar o roçado, da gente ser sustentável. E não como, acabou hoje e tem que ficar pedindo pro governo, não... Mas assim, essa importância do *ayonpare* pra comunidade, como o Moisés falou, ainda existe outros valores também do *ayonpare* nesse momento atual, que a gente possa estabelecer, adotar uma política, que ela seja mais viável, as relações, ou seja, a conservação e o uso sustentável dos recursos naturais. Então o *ayonpare* hoje pode servir pra isso, assim como ele serve também pra outras relações. No começo nós tava falando que o *ayonpare* não é apenas a troca, mas ela tem outros significados maior do que a troca com o mundo , ela tem outras relações mais profundas. Por exemplo da mensagem, como o Moisés falou, do movimento da cultura, então *o ayonpare faz todo esse movimento. Talvez ele fica mexendo na cultura, movimentando a cultura, as relações de comércio, de negócio, toda cultura tem negócio, tem comércio, tem sua moeda própria, tem seus valores*

> *próprios e tem seus caminhos de comunicação, e o ayonpare é um deles, que é muito forte.*" (ISAAC PIANKO, CGC, grifo nosso).

O *ayonpare* é uma forma dos Ashaninka produzirem a multiplicidade dos corpos políticos que dão sustentabilidade à estruturação da sociedade. Podemos afirmar que a força ritual xamânica que está subjacente à troca tradicional é inegável: tudo se direciona para a produção cosmológica das relações sociais, em suma, a idéia de que a economia produza e dê corpo coletivo ao conjunto social. As coisas que se trocam tradicionalmente são muito mais que objetos, se trocam também "poderes xamânicos": o objeto de troca pode ser cultivares, sementes, bens culturais, como também ritos, nomes, mulheres, territórios, alianças estratégicas, etc. Conforme a situação, pode-se trocar de tudo, e tudo cria uma relação política, de crédito e dívida, de direito e dever.

Através das trocas tradicionais, são as relações sociais que se reproduzem e que ampliam as articulações reticulares; é a sociedade que se recria e se recicla, atualizando a forma e a consciência pessoal dos sujeitos. Pois, o que se produz e se reproduz através das articulações pessoais dos envolvidos na troca é o conjunto extensivo das relações políticas entre as sociedades que constituem um território cosmológico comum. Ao mesmo tempo em que localiza, recicla e atualiza a identidade e a alteridade particular de cada uma das pessoas e dos grupos correspondentes, a troca inscreve certa lógica global.

Mas dizer que o econômico não existe separado do político é também dizer que a explicação última da economia para os Ashaninka se encontra em seu perspectivismo mitológico xamânico e, sobretudo, em sua humanização cosmológica. O perspectivismo xamânico considera que as relações entre os seres só acontecem socialmente, só vêm a ser concebíveis e inteligíveis sob a forma política, pela produção de laços corporais, de relações de pessoa a pessoa. Considerando que a instituição desses laços passa, necessariamente, pela troca de dons e que isso implica em transferências e deslocamentos perceptíveis de realidades, podemos dizer que qualquer tipo de corpo partilhado incorpora todas as relações sociais objetivas que dão substância e sustentabilidade a uma sociedade.

Assim sendo, todas as relações sociais são pessoais, consubstanciais e intersubjetivas; encarnando ou incorporando uma troca de dons, as relações sociais se exprimem e se materializam nos dons e contra-dons e nos deslocamentos territoriais dimensionais que as impregnam de substância política cultural. O sistema de parentesco, da *predação ontológica* e da *afinidade potencial*, não se reduz à classificação dos "parentes" ou "afins", mas ele está presente em todo o corpo social:

nos mitos, nos ritos, em todos artefatos culturais, em todos os corpos e pessoas que venham a existir realmente, que venham a ser incorporados como sujeitos.

Em "O enigma do dom" o antropólogo marxista Godelier retoma as formulações de Marcel Mauss a respeito da troca nas sociedades arcaicas. Em medida Godelier vai dar seqüência a noção de "sistema de prestações totais" de Mauss reformulando o conceito para uma concepção de "fato social total". Não obstante Godelier conserva na essência a mesma ótica analítica, com efeito, a idéia central em ambas análises sobre o dom é a de que de que as relações de troca, nas culturas arcaicas, ultrapassam a esfera da economia, ou fazem a economia se estender a todo o conjunto social:

> E pelo fato de que o dom, como ato de dar, doação como prática real, é um elemento essencial da produção-reprodução das relações sociais objetivas e das relações pessoais, subjetivas e intersubjetivas que são seu modo concreto de existência, dom como prática faz parte, *simultaneamente*, da forma e do conteúdo dessas relações. É neste contexto que o dom, como *ato* mas também como *objeto*, pode representar, significar e totalizar o conjunto das relações sociais, do qual é ao mesmo tempo instrumento e símbolo. E como os dons vêm das pessoas e os objetos dados são inicialmente ligados a pessoas, os dons encarnam tanto as pessoas quanto suas relações. É neste sentido e por essas razões que o dom – como disse soberbamente Mauss – é um "fato social total". (GODELIER, 2001, p. 160)

Precisamente pelo fato da troca fortalecer os laços entre as pessoas e grupos é que o dom totaliza e simboliza na prática todo um contágio cultural. Na situação cosmológica ameríndia amazônica o fato junta-se à crença de que as coisas dadas têm uma alma, são como pessoas ou extensão delas e podem agir. Desse modo, deve-se acreditar que a troca produz toda série de metamorfoses corporais xamânicas. Afinal, na dimensão cosmológica xamânica não existem "muitas coisas" ou "objetos", existem muitas e múltiplas *pessoas* que podem estar incorporadas como seres humanos, ou não: tudo dependerá da perspectiva assumida na relação.

O fato de que as relações humanas de parentesco e aliança têm de assumir a forma de relações de pessoa a pessoa é estendido a todo o Cosmos mitológico xamânico. A natureza, a infra-natureza e a sobre-natureza, segundo o perspectivismo ameríndio Ashaninka, não é composto senão por pessoas, sejam elas humanas ou não-humanas, sejam elas verdadeiras pessoas ou espectros (quase-pessoas). Será pelas estruturas relacionais entre pessoas, que o Cosmos tornar-se-á o prolongamento xamânico antropomórfico dos homens e de suas sociedades.

As pessoas encontram-se entrelaçadas em um mesmo Cosmos que as ultrapassa e que também reflete a imagem e a matéria, a cultura e a economia da sua sociedade. Ao mesmo tempo e inversamente, a pessoa contém em si, em seu espírito, a possibilidade de se deslocar por todo o Cosmos através dos múltiplos corpos culturais, políticos e naturais possíveis de serem xamanicamente (ritualmente ou miticamente) incorporados.

6.5 O reencantamento das mercadorias

Para o perspectivismo Ashaninka, todos os elementos do Cosmos devem tornar-se encantados, ou seja, devem estar impregnados de humanidade para que possam existir e adquirir valor. Para essa economia do dom, todos os elementos envolvidos na troca, inclusive os homens, tornam-se sujeitos, adquirem "espírito". Vê-se no caso Ashaninka que, em uma sociedade na qual o essencial das relações econômicas e sociais assume a forma de relações pessoais políticas, quando prevalece a visão de uma realidade na qual as coisas também são pessoas, então o dom captura e transmite parte da essência vital das relações sociais, inflacionando seu valor e materializando a realidade social na consciência das pessoas. Crer na existência de uma alma nas coisas projeta em todo o Cosmos, nos sujeitos e artefatos existentes, a forma das relações humanas sócio-culturais.

A prática do dom estende-se, portanto, para além do mundo humano e torna-se elemento essencial de uma prática sagrada, ou seja, das relações entre humanos e os espíritos primordiais que habitam o Cosmos. O Tempo e o espaço mítico retornam no momento da troca ritual e o dom transforma-se, assim, em uma prática econômica oferecida à produção do sagrado dentro do espaço cosmológico em torno do qual se organiza e se sustenta a sociedade Ashaninka.

A perspectiva xamânica de incorporar aos artefatos um espírito, uma alma Ashaninka, valoriza e prestigia com maior poder político as pessoas e as relações sociais, precisamente porque as sacraliza. Pois, se os objetos culturais têm uma alma, é porque as potências sobrenaturais – espíritos míticos ancestrais –, transmitiram a eles parte de sua substância que os impregna de poder político e que as fazem circular entre os homens, ligando uns aos outros. Sacralizando ao mesmo tempo os objetos, as pessoas e as relações entre eles, a troca ritual produz a incorporação xamânica da alma nas coisas trocadas; assim, ela reproduz ampliadamente a escala das relações políticas cosmológicas, aumentando a área de contato econômico das sociedades envolvidas.

Quando o circuito de trocas é envolvido pelo mercado, o valor dos objetos e das pessoas passa a ser expressado em uma moeda universal; então os dons e as dívidas primordiais são liquidados, e as coisas trocadas podem deixar de circular. Tal universo deve, necessariamente, apresentar formas de representação social impessoais e dessacralizadas sobre as quais se fundamenta e isso institui uma lógica econômica que faz parte, não da espiritualidade mítica, mas da materialidade histórica. A sociedade capitalista atualmente globalizada se estrutura quase que totalmente em relações sociais "desencantadas", em que a troca de coisas e de serviços é mediada por mercados anônimos e pela impessoalidade dos mecanismos financeiros burocráticos, encolhendo quase que totalmente o espaço para uma política e para uma moral do dom.

O contraste entre a concepção econômica da sociedade capitalista e a concepção econômica de uma sociedade tradicional do dom é explícita e é, por isso, que a cooperativa *Apiwtxa* trata estrategicamente de defendê-los e, de certa maneira, isolá-los da economia de mercado. Em 1993, os Ashaninka criam sua associação, também com esse objetivo de "defesa": como uma extensão burocrática administrativa do corpo comunitário cooperativo, a *Apiwtxa* torna-se o instrumento legal pessoal coletivo, dos Ashaninka do rio Amônia, para fazer *ayonpare* com o Brasil, para negociar projetos de desenvolvimento e sustentabilidade ambiental em seu território, sem que isso enfraqueça a perspectiva tradicional da economia e da política:

> É *ayonpare* mesmo, a mesma coisa. Por exemplo, primeiro tu pega o artesanato na cooperativa, *txoshiki*, tambor, assim qualquer coisa. Aí, tu tem saldo e tu pode pegar mercadoria: sal, faca, tecido pra mulher fazer sua *kushma*... Agora, aqui não tem *ayonpare* como antigamente [...]. Naquele tempo trocava com outro índio também. Era bom mesmo. Agora, tem que fazer *ayonpare* com branco mesmo. Tem branco amigo, que quer ajudar. Aí faz projeto e troca com Kamparia [...]. Projeto é como *ayonpare*. Primeiro tu vai ver FUNAI, lá em Brasília, aí escreve projeto com pessoal lá, aí tu pode fazer filme, faz artesanato... faz qualquer trabalho, né? Quando acaba, pode ir pegar mercadoria na cooperativa. Não custa nada de dinheiro. (ARISSEMIO *apud* Pimenta, 2002, p. 368).

A cooperativa e a associação são uma forma de absorção da situação nacional brasileira dos Ashaninka do Amônia, que tentam reciclar o lugar primordial das formas rituais de troca tradicional em um novo sistema, misturando a economia do dom à economia de mercado. Através desses corpos institucionais, o *kuraka* pode assumir xamanicamente um agenciamento híbrido capaz de criar relações de aliança com a

sociedade *virakocha* brasileira. Apesar do perigo iminente da mistura com o branco, os Ashaninka não vêem outra saída a não ser trabalhar para "domesticar o branco", e a receita xamânica para isso é incorporá-lo com o espírito verdadeiro dos Ashaninka.

Com a cooperativa, a vida em comunidade se tornou mais fácil, as condições de vida melhoraram admiravelmente ao longo dos quase 20 anos de existência da comunidade *Apiwtxa*. A convivência comunitária com a presença da cooperativa se intensificou consideravelmente, o aumento da interação social trouxe um aumento de volume dos rituais políticos tradicionais do *piyarentsi*. É nestas cerimônias que os líderes podem atualizar e desenvolver seu prestígio e poder político tradicionalmente, na frente de todos do grupo, pois o *piyarentsi* é o momento ideal para distribuição de dons na forma de presentes, acompanhado de discursos e conversas que animam a prática do dom:

> Agora está bom mesmo [...]. Para morar mesmo, é bom assim, A meninada pode estudar para saber qualquer coisa, para não ser como eu porque eu nunca aprendi. Eles vão saber mais [...]. Cooperativa também é bom. Agora, com comunidade tem mais mercadoria, não falta nada. Patrão enganava [...]. (ARISSEMIO *apud* PIMENTA, 2002, 346)[92]

Estas declarações nos levam a pensar que a economia de mercado, sozinha, não tem o poder de desintegrar a economia tradicional do dom ou levá-la ao seu limite, dissolvendo-a completamente na história. Outros elementos, que não são econômicos, mas culturais, tem uma força decisiva na política do dom, conferindo-lhe resistência cosmológica à lógica do lucro e da exploração capitalista do trabalho. O exemplo dos Ashaninka nos revela, do ponto de vista econômico, que *quando uma sociedade se*

[92] O discurso sobre as vantagens cooperativistas é polívoco entre os Ashaninka. Sobre isso, Cf. PIMENTA, 2002: "Antes não vivia assim porque não sabia. Cada um fazia seu trabalho, mas agora a gente viu que assim é importante, organizado é melhor porque fica mais tranqüilo, pessoal respeita mais. Agora, viver sozinho não respeita. Todo mundo entra, rouba e engana pessoal [...]. Antigamente, não tinha escola, não precisava botar menino na escola. Não tinha cooperativa, não tinha nem escola. Tinha branco mesmo que não sabia ler, nem escrever. Viviam só na mata, cortando seringa. Agora precisa saber ler e escrever, para entender as contas. Eu não sei, mas meu filho sabe. Se eu vendo qualquer coisa, eu não sei quanto é o preço, por isso é importante morar na comunidade." (CLÁUDIO *apud* PIMENTA, 2002 p. 346); "Eu gosto, acostumei. Eu não gosto de morar sozinho. Às vezes as pessoas moram só com a família, né? Aí, só vê família. Agora, assim todos juntos, as pessoas vem, conversam. Todos juntos é mais bonito. Tem caiçuma (*piyarentsi*), pode conversar. Morar sozinho não dá. Antes patrão mandava mesmo. Agora não! É nós mesmo que manda. Se tem caiçuma (*piyarentsi*), pode beber o dia todinho, se quiser trabalhar, vai trabalhar, mas ninguém manda: vai fazer isso! Vai trabalhar!" (SHOMÕTSE *apud* PIMENTA, 2002, p. 346); Eu acho bom morara aqui agora. Cooperativa é melhor que patrão porque com patrão fica sempre devendo. [...] Trabalha todos os dias, de manhã até a noite. Aqui tu trabalha quando quiser. Ninguém te manda. Aqui tu trabalha, tu vai procurar comida, tu descansa, ninguém te manda." (ALÍPIO *apud* PIMENTA, 2002, p. 346-347).

articula originalmente pela sua perspectiva mítica, ela não é facilmente desestruturada pela história das sociedades e culturas estrangeiras invasoras. Tudo isto prova que, em determinadas situações, a lógica e a atividade econômica do dom podem coexistir com o desenvolvimento histórico das forças produtivas – e isto é um ponto fundamental.

No corpo da cooperativa *Apiwtxa*, as trocas mercantis e as trocas de dons coexistem como dois modos de troca distintos, mas bem articulados. A cooperativa incorpora a lógica do mercado quando está atuando nele, ou seja, quando está comprando manufaturados na cidade ou quando está negociando a venda do artesanato com empresas e visitantes. A cooperativa desenvolve a prática do dom, a qual aciona a contrapartida do retorno, do contra-dom que deve ter um valor simbólico equivalente. A vitalidade da pessoa *Apiwtxa* dependerá sempre de seu prestígio como *pinkatsari* na distribuição de poder como "*kuraka* coletivo" na habilidade de realizar *ayonpare* com o Brasil e com o mundo.

Os presentes distribuídos pelos grandes líderes como forma de articulação interna do parentesco e da reciprocidade sempre existiu e por certo continua existindo; no entanto, a troca está ganhando ares de tributos, pois os artesanatos recebidos são contabilizados aos cuidados de um procedimento burocrático. Por outro lado, enquanto os trabalhos voluntários dos membros da comunidade *Apiwtxa* não retomarem a lógica patronal do trabalho obrigatório, a primazia da economia do dom sobre a economia de mercado terá sustentabilidade. Os fundamentos econômicos de uma economia Ashaninka do dom implicam em uma máxima flexibilização da hierarquia política: o poder econômico não pode nunca sair do controle social, o que também é válido para o poder político, e é aqui que se encontra a necessidade primordial do seu funcionamento.

Um *ayonpare* verdadeiro constitui uma efetuação da afinidade potencial; de certa maneira, o termo corresponde a uma suspensão da alteridade, espaço em que alguém é incorporado ao círculo geral da humanidade Ashaninka. O *ayonpare* é uma extensão da reciprocidade local para o equilíbrio geral das formas de troca. Segundo os Ashaninka, antes de existir a cooperativa, era quase impossível se fazer *ayonpare* com o *virakocha*, pois os brancos não sabiam negociar, "eram ladrões", roubavam os Ashaninka nas transações comerciais, acusando-os de estarem sempre devendo. *Ayonpare* pode ser traduzido como amigo, parceiro de troca ou cunhado; portanto os Ashaninka fazem *ayonpare* para não fazerem guerra; fazem *ayonpare* como política territorial, como forma de estabilizar as relações com os elementos exteriores ao seu Cosmos social original.

Como no caso do *kula* e do *potlach*, a troca tradicional não pode se restringir ao valor monetário dos objetos; o valor econômico é um valor político que cria prestígio e gera articulações de aliança. Não retribuir um dom à altura do seu prestígio é um sinal de recrudescência moral e política, que é visto como o afastamento da humanidade de sua verdadeira identidade. Hoje em dia, depois da cooperativa, a facilidade de fazer *ayonpare* é bem maior, e com ela é maior também a facilidade de se fazer "verdadeira amizade", de se relacionar verdadeiramente como "gente" com os *virakocha* brasileiros. A cooperativa como um *virakocha* domesticado ao ambiente cosmológico Ashaninka, xamanicamente incorporado pelo espírito mitológico primordial, não se faz aos moldes do antigo sistema patronal, porque não existe mais roubo e, sim, troca de fato. Podemos afirmar que, dentro do perspectivismo Ashaninka, o sistema tradicional de troca *ayonpare* foi reciclado e atualizado frente às importantes modificações no que tange sua situação brasileira na TI Kampa do rio Amônia.

As pessoas – individuais ou coletivas – passam a se tratar como *ayonpare* quando reconhecem que se devem proteção e solidariedade e mesmo a distância não pode impedir a efetuação desses direitos e deveres. O sistema é, sobretudo, uma forma "civilizada" (ritualizada) de troca de substâncias e corpos que atuam como elementos produtivos da diferença e da identidade cosmológica das pessoas e instituições sociais envolvidas.

O *ayonpare* estruturava, originalmente, as amplas redes de comércio entre as "terras altas" – a montante do rio (*katongo*) – e as "terras baixas" – a jusante do rio (*kirinka*). No sentido descendente, as ferramentas e os manufaturados de metal fluíam em direção das regiões mais remotas, permitindo aos nativos mais distantes adquirirem os produtos manufaturados. Esse sistema prosseguiu após o contato com os espanhóis, possibilitando aos Ashaninka mais isolados terem acesso aos manufaturados ocidentais em troca de produtos nativos. Entretanto, o objetivo principal das relações não era adquirir a todo custo os produtos industrializados ocidentais, mas conseguir efetuar uma política comum de diferenciação através de uma relação de confiança e solidariedade com o Outro. O *ayonpare* é, antes de tudo, uma política diplomática xamânica de efetuação da aliança potencial dos Ashaninka.

Atualmente, uma das funções comunitárias assumidas pela cooperativa é o controle e a restrição do consumo das mercadorias industrializadas. Do ponto de vista cosmológico, é compreensível esta atitude, que visa, através de uma "dieta", manter a forma primordial e a saúde material-espiritual do corpo Ashaninka. A idéia é retomar o

consumo de alimentos mais tradicionais e reduzir o uso de objetos industrializados que possam degenerar a cultura e a tecnologia Ashaninka, aumentando assim o nível de autonomia e sustentabilidade pela redução da dependência externa; trata-se, sobretudo, de estabelecer um equilíbrio saudável para os fluxos de trocas substanciais operadas coletivamente.

6.6 O retorno da sustentabilidade cosmológica

Entre as metas comunitárias propostas pela cooperativa na forma de um plano de políticas públicas conhecido como Plano de Gestão Ashaninka[93], estão: a formulação de um programa de conscientização e controle do consumo de combustíveis; ampliação do programa de alternativa energética para todos (painéis solares e lanternas fluorescentes sem utilização de pilhas); a proposição pedagógica de um melhor aproveitamento da sabedoria tradicional, através do incentivo aos mais velhos na transmissão de seus conhecimentos aos mais jovens; uma merenda escolar composta de alimentos cultivados e coletados pelos próprios Ashaninka; o incremento participativo na farmacologia tradicional, com mais pessoas dedicadas aos conhecimentos fitoterápicos; e a revitalização da produção de cerâmica Ashaninka como meta futura para o fortalecimento da produção artesanal:

> A partir dos nossos conhecimentos sobre a floresta e com a diversidade que temos, a gente pode separar algumas áreas que servirão futuramente para as caças, e para o próprio ser humano. Se nós usarmos o Plano de Gestão dentro da nossa concepção de mundo, a gente terá sucesso. Agora, não adianta ter o Plano de Gestão, mas seguir a orientação do mundo de fora, desse outro mundo que não cabe a nós planejar e pensar. Acho que o Plano de Gestão Territorial e Ambiental do povo Ashaninka está situado dentro da realidade das nossas práticas. Amanhã, o Plano de Gestão também pode ser outro, porque para nós ele é só um registro onde acrescentamos sonhos e marcamos o tempo, mas ele não determina nenhuma alteração que venha a desequilibrar o nosso jeito de viver. Se a gente pensar que antigamente nós vivíamos em territórios sem fronteiras e que hoje o

[93] Cf.: Plano de gestão territorial e ambiental da terra indígena Kampa do Rio Amônia – Rio Branco: Comissão Pró-Índio do Acre, 2007: "O Plano de Gestão Territorial e Ambiental do povo Ashaninka do rio Amônia vem se construindo a partir da discussão coletiva, comunitária. O Plano de Gestão do nosso território está acima de tudo, porque ele tem a cara da comunidade, o pensamento da comunidade, ele tem tudo aquilo que a comunidade pretende fazer. Ele foi criado a partir de conversas familiares, das conversas sobre as necessidades, sobre as invasões. Ele está sendo desenvolvido para fortalecer a nossa comunidade, para que futuramente não precisemos estar subordinados a uma política do entorno. Cada vez mais o plano de gestão está se aperfeiçoando a partir das nossas conversas, dos nossos enfrentamentos, das nossas dificuldades." (ISAAC PIYÃKO, 2007, p. 13).

> nosso território tem limites, a nossa exploração também vai ter que ter limites." (ISAAC PIANKO, 2007, p. 15).

Para os Ashaninka do rio Amônia, o desenvolvimento da cooperativa foi um passo fundamental no curso de retorno à sustentabilidade da sua liberdade primordial. Através deste corpo institucional xamânico eles saíram da exploração direta dos patrões, que os mantinha sempre endividados e "escravizados" pelo mando direto e violento da lógica de mercado, para uma autonomia econômica e política muito mais ampla dentro do seu sistema de trabalho tradicional. Segundo Francisco Pianko (2007, p. 9-10): "Começamos a trabalhar para nós mesmos, a nos organizar dentro da nossa terra. Então, esses foram passos importantes que a gente deu. [...] Hoje, eu acho que talvez a gente tenha conseguido chegar ao nível mais alto possível, em termos de conforto, de tranqüilidade, de liberdade e de autonomia. Agora, o nosso trabalho é pra manter isso."

Entretanto, eles também percebem que seu desenvolvimento sócio-cultural e seu equilíbrio político-econômico dependem das relações externas, pois as atividades sociais e estatais do Brasil e do Peru influem decisivamente em sua margem de liberdade. Assim sendo, os Ashaninka da *Apiwtxa* crêem que o desenvolvimento de uma política cooperativa externa pode multiplicar seus aliados e lhes conferir a força necessária à ampliação de sua sustentabilidade:

> Quando eu falo da gente ter alcançado esse nível mais alto, estou falando da consciência de se ter um território, de saber da importância dele, dos rios com as águas limpas, com os peixes, com as florestas, com as espécies da fauna e flora sendo cuidadas – falo dessa consciência que a nossa comunidade tem sobre o presente e o futuro. Com o trabalho que a gente vem fazendo no sentido de se juntar, de levar essa experiência para outras comunidades, a gente quer ampliar essa consciência. Acho que a gente conseguiu andar muito nesse sentido, nossa parte interna está bem feita. Hoje, os problemas mais sérios que estamos vivenciando vêm de fora. (FRANCISCO PIANKO, 2007, p. 10).

Um dos problemas atuais dos Ashaninka do rio Amônia é a existência de outros projetos em andamento, por exemplo, dos Ashaninka "peruanos", os quais podem prejudicar o desenvolvimento dos Ashaninka "brasileiros". No Brasil, os planos parecem estar devidamente alinhados: os Ashaninka estão finalmente fazendo *ayonpare* com os brasileiros; no caso do Peru, no entanto, isso ainda não é possível, pois lá, segundo os Ashaninka do Amônia, a situação está semelhante como era há vinte anos

atrás no Brasil. Por isso, a TI Kampa está constantemente ameaçada de invasões por madeireiros ou caçadores provenientes do Peru.

Para os Ashaninka do Amônia, isto acontece porque falta aos seus parentes peruanos o fortalecimento coletivo e a formação de corpos cooperativos aos moldes da *Apiwtxa*; será providencial a organização e mobilização das comunidades Ashaninka do Peru para sua defesa territorial e também para a recuperação de sua cultura. Portanto, a *Apiwtxa* acredita que pode ajudar seus parentes a se organizarem e implantarem políticas de desenvolvimento social, territorial, e ambiental em acordo com seus projetos de sustentabilidade mais amplos:

> Para nós, é necessário ter sempre uma área de reprodução de caça para que ela também possa subsidiar o vizinho. Para que o vizinho não se sinta sem a base alimentar – a carne e o peixe –, e comece a explorar os recursos de uma forma mais organizada, mais planejada. Para que ele pense em criar, plantar, e não compre sardinha em lata que vem não sei de onde. Conviver com a diversidade é também dar espaço para que os animais se reproduzam. A nossa idéia de criação de animais silvestres é para mostrar que é possível criar qualquer tipo de animal. Não somente criar, mas também dar suporte à espécie que esteja ameaçada de extinção. No nosso Plano de Gestão a gente visa muito isso: se alguma espécie está em extinção, a gente registra e vamos ver o que podemos fazer por ela. Nós temos algumas espécies que estão em extinção, o mutum, o macaco preto, o macaco barrigudo e existe possibilidade da gente auxiliar e fortalecer essas espécies. Vamos trabalhar para que a gente ajude os animais da mata a sobreviver, para ter sempre eles junto da gente. Nosso Plano de Gestão é basicamente isso, vamos divulgar para que se torne uma política pública para outras terras e vamos mostrar para o governo e para outras pessoas que desmatam que é possível produzir e conservar os recursos naturais em pequenos espaços. (ISAAC PIANKO, 2007, p. 17).

Os Ashaninka do rio Amônia, dentro das possibilidades dinâmicas das transformações estruturais tradicionais de seu corpo social, se adaptaram em relação à sua atual situação territorial brasileira. O padrão de assentamento nômade teve de ser abandonado em função de um padrão quase que totalmente fixo; com a demarcação da TI, ficou claro que não seria mais possível praticar a coivara[94] de forma sustentável, ou

[94] *Coivara*, segundo o pesquisador Mauro Leonel nos adverte é um sistema viável apenas enquanto for restrito a pequenas áreas afastadas umas das outras, o que pressupõe uma densidade populacional reduzida. Roças pequenas, cercadas de floresta alta por curto período, não expõem o solo amazônico a erosão; as perdas de nutrientes são limitadas; os nutrientes fluem novamente das vizinhanças para as roças abandonadas em um contínuo processo natural de reciclagem; de tal maneira que o equilíbrio hídrico do solo e da atmosfera não seja comprometido, o que respeita a proteção das espécies florestais. Esta forma de uso da terra parece estar adequada a solos pobres em reservas de nutrientes. "Assim, a diferença entre o uso que os índios e as culturas de exportação fazem da *queimada* não é apenas identificável na escala da área desmatada, mas na sua integração e adequação com o meio: a indígena, permitindo a recuperação da

seja, não seria possível utilizar uma terra para produção agrícola por cinco anos e posteriormente abandoná-la, para, então, voltar a ela somente algumas décadas depois, quando já estivesse devidamente recuperada. Sendo assim, a adoção dos SAF's (Sistemas Agro Florestais) foi a solução adotada pelos Ashaninka em aliança com a CPI/Acre para produzir as novas condições estruturais sociais de seu equilíbrio ambiental:

> Nós não tínhamos o costume de plantar algumas espécies de frutas que demoravam entre cinco a seis anos para crescer, porque não dava para a gente colher; nós passávamos um período curto nos lugares, éramos meio nômades. Ficávamos num local três, quatro, cinco anos e dali já tínhamos que sair para abrir um novo roçado em outro lugar. Mas com a conquista do território não tinha mais como fazer isso, em 1995 a gente fixou-se num local, na ponta da área. Com toda essa luta da comunidade, vejo que o Plano de Gestão Territorial e Ambiental é uma forma da gente se organizar melhor, de planejar melhor o uso do nosso território e dos recursos naturais. (ISAAC PIANKO, 2007, p. 14).

A nova estrutura de adaptação ecológica dos Ashaninka será reformulada conjuntamente pelo corpo cooperativo e devidamente projetada no Plano de Gestão da Terra Indígena Kampa do rio Amônia de 2007. Dessa forma, vamos expor de maneira sintética a distribuição das atividades produtivas da *Apiwtxa* dentro deste plano atual. Queremos mostrar o ritmo de produção sazonal das formas tradicionais, articulado conjuntamente com suas incorporações atuais de sustentabilidade ecológico-ambiental como comunidade. Vamos evidenciar como a cooperativa investe na manutenção ou adaptação de novas atividades ao calendário nativo tradicional. Falar de adaptação é falar das estratégias incorporadas pelos Ashaninka da *Apiwtxa* para explorar os recursos naturais e também para adequar-se aos limites que impõem a ecologia, a reprodução de recursos e a própria reprodução do grupo social, assegurando, assim, a sustentabilidade do corpo comunitário ao longo do tempo.

A cultura tradicional compreende um conjunto de percepções e concepções socialmente recicladas acerca da cosmologia e das relações adequadas da humanidade com a não-humanidade e das relações econômicas e políticas dos homens entre si. A dinâmica cultural implica todo um sistema adaptativo junto aos elementos ecológicos e cosmológicos que compõem o ambiente natural e sobrenatural, os quais não podem ser

floresta, promovendo a diversidade e o adensamento; a não-indígena, queimando e desmatando de forma irreversível". Cf. LEONEL, 2000, grifo nosso.

considerados separadamente, pelo contrário, constituem elementos inter-relacionados na definição das estratégias de ação coletiva dos membros do grupo com a natureza e o Cosmos. Assim, tratamos aqui dos elementos centrais dessa estratégia coletiva que constitui o conhecimento atualizado do meio-ambiente e da situação social de ação Ashaninka sobre o mesmo.

Com o estabelecimento de um calendário, os membros da sociedade projetam a reprodução e reciclagem dos recursos explorados. A ação dos membros se adapta também à ação comunitária e esta, por sua vez, deve estar adequada aos biorritmos de desenvolvimento natural do conjunto de seres vivos em que se baseia sua reprodução ecológica. O que se pode denominar "calendário Ashaninka" constitui o conjunto de conhecimentos a partir dos quais se distribui as diferentes atividades produtivas realizadas ao longo de um ano.

A primeira divisão do ciclo anual é entre a estação das chuvas – que corresponde à cheia dos rios e a uma maior reclusão social – e a estação seca – que corresponde à vazante dos rios e a uma intensa atividade social. Ao final do verão, sobretudo nos meses de maio e junho, a principal atividade é preparar os terrenos para receber o plantio, que deverá ser feito no começo da estação chuvosa. Tradicionalmente, nos meses de julho e agosto, se planta a base nutritiva calórica da comunidade: macaxeira, milho, banana, arroz, feijão, dali-dali (batata), batata-doce e inhame, sendo que se cultivam muitas variedades de cada espécie de cultivar. A colheita de macaxeira, banana e batata-doce é integral durante todos os meses do ano; a colheita de milho vai de agosto a novembro; a colheita de arroz é feita nos período de novembro a janeiro; a colheita de feijão de junho a outubro; e a colheita de inhame e dali-dali vai de maio a agosto.

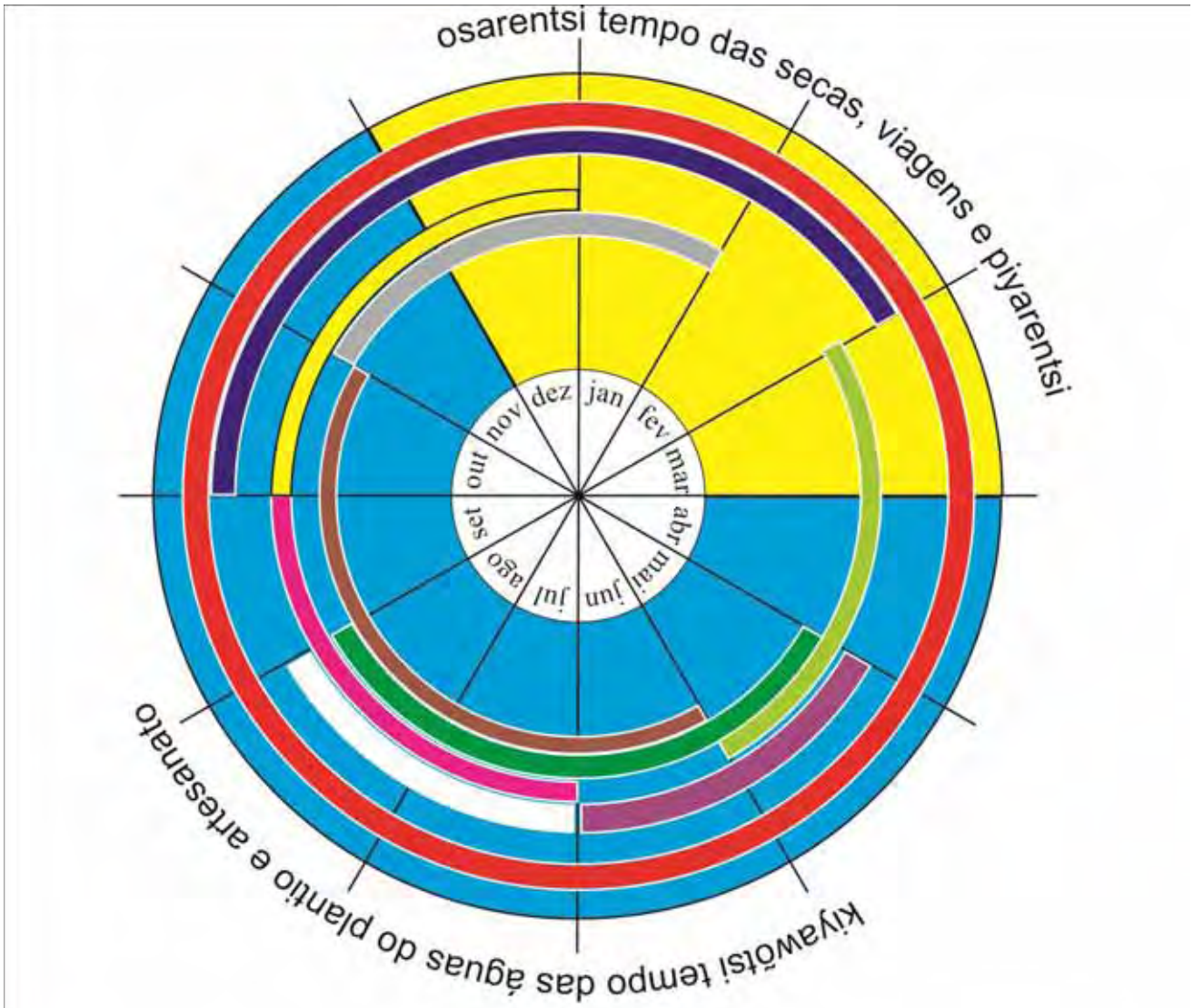
Atividades Produtivas	JAN	FEV	MAR	ABR	MAI	JUN	JUL	AGO	SET	OUT	NOV	DEZ
caça	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
artesanato	**X**	**X**	**X**	**X**	X	X	X	X	X	**X**	**X**	**X**
pesca	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
coleta de sementes imperescíveis (plantio, artesanato e alimentação)							X	X	X			
coleta de sementes perecíveis (plantio, artesanato e alimentação)	X	X								X	X	X
roçados de mandioca, milho, arroz, feijão, batata, dali-dali, batata doce, inhame					X	X						
plantio de mandioca (30 espécies)							X	X				
plantio de banana (20 espécies)							X	X				
plantio de milho (4 espécies) novas matrizes EMBRAPA							X	X				
plantio de arroz (6 espécies) novas matrizes EMBRAPA							X	X				
plantio de feijão (guandú, poroto(peruano), mais 4 espécies)							X	X				
plantio de algodão (10 espécies)							X	X				
plantio de dali-dali							X	X				
plantio de batata-doce (20 espécies)							X	X				
plantio de inhame (15 espécies)							X	X				
coleta de mandioca	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
coleta de banana	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
coleta de milho										X	X	X
coleta de arroz	X										X	X
coleta de feijão							R	R	P	P		
coleta de dali-dali					X	X	X	X				
coleta de batata doce	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
coleta de inhame					X	X	X	X				
psicultura (tambacú) povoamento (estudo de novas espécies)												
psicultura (tambacú) coleta para venda e consumo												
tracajás coleta e acondicionamento dos ovos												
tracajás soltura de filhotes nos lagos e nos rios												
jabutis coleta de matrizes e acondicionamento em viveiros												
jabutiscoleta de ovos e acondicionamento em novos viveiros												
apicultura (6 espécies sem ferrão: 4 uruçu e 2 jandaíra) coleta de colméias	**X**	**X**	X	X	X	X	X	X	X	**X**	**X**	**X**
apicultura (6 espécies sem ferrão: 4 uruçu e 2 jandaíra) coleta de mel (3 em 3 meses)			X			X			X			X
criação de galinhas (previsão de intensificação)												
construção de casas					X	X	X					
construção de canoas	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X

Atividades a serem desenvolvidas até fim de 2010

reforma e ampliação da escola
reforma e ampliação da pousada
curso de adubação verde
curso avançado de apicultura
curso avançado de criação de galinhas
curso avançado de psicultura com estudo de introdução de novas espécies

Políticas públicas e metas comunitárias a partir de 2008

Aproveitamento da sabedoria tradicional através do incentivo aos aposentados da transmissão de seus conhecimentos aos mais jovens
Vitalização e incremento participativo na farmácia tradicional
Formulação do programa de prevenção e tratamento da saúde bucal
Formulação do programa de garantia de abastecimento e tratamento da água
Intensificação da conscientização do controle de consumo de combustível e de outras mercadorias não produzidas pela comunidade
Ampliação do programa alternativa energética sustentável para todos (painéis solares e lanternas fluorescentes)
Implantação de coleta seletiva de resíduos sólidos (plástico, vidro, papel, metais e pilhas e bateria)
Melhoria da eficiência da logística e economia de combustíveis
Intensificação da produção de artesanato
Revitalização da produção de cerâmica e construção de forno



caça, pesca, artesanato, colheita de banana, mandioca e batata-doce, produção de canoas e coleta de abelhas para melinipolinicultura

coleta de sementes perecíveis (plantio, artesanato e alimentação)

plantio de macaxeira, banana, milho, feijão, batata-doce , dali-dali, inhame, arroz e algodão

abertura e preparo dos roçados de mandioca, milho, arroz, feijão, batata, dali-dali, batata doce e inhame

colheita de milho

coleta de sementes imperescíveis (plantio, artesanato e alimentação)

construção de casas

colheita de inhame e dali-dali

colheita de arroz

colheita de feijão

7 HUMANIZANDO O BRANCO

Restam outros sistemas fora
do solar a col-
onizar.
Ao acabarem todos
só resta ao homem
(estará equipado?)
a dificílima dangerosíssima viagem
de si a si mesmo:
pôr o pé no chão
do seu coração
experimentar
colonizar
civilizar
humanizar
o homem
descobrindo em suas próprias inexploradas entranhas
a perene, insuspeitada alegria
de con-viver.
(Carlos Drummond Andrade)

> *O que a gente vive ou cria pra sociedade, de uma forma geral, é uma transformação da visão de pensamento sobre a natureza. Então, o Centro Yoreñka Atãme foi uma criação pensada de: "e se a gente puder criar novos mecanismos para desenvolver as nossas tecnologia, que essa sabedoria possa vir agregada ao valor tradicional e esse valor venha a dar um suporte ou dar um valor maior ao que a natureza tem? Nós podemos estar criando pra sociedade um novo pacto em que a nossa maior riqueza, nossa maior contribuição, que hoje a gente tem pra dar está dentro da visão do que a gente tem do valor de tudo da floresta aqui, ou, em outros níveis, até global né. Como é que nós não vamos viver sem a água, como nós não vamos viver sem o ar? Nós não vamos viver sem a florestas, nós não vamos viver sem a terra. (BENKE).*

7.1 Fazendo rizoma com Benke

A crise ecológica veio à tona com força expressiva no debate mundial acerca do desenvolvimento apenas no início da década de 70. É também um momento de crise dos modelos desenvolvimentistas voltados prioritariamente à industrialização e ao crescimento dos mercados nacional e global. Os anos 1960 e 1970 apresentaram um grande crescimento dos movimentos ambientalistas, vinculados aos movimentos contraculturais de crítica à sociedade ocidental e ao seu investimento colonialista, consumista e belicista. Em 1972, veio a público o relatório do Clube de Roma que, em virtude da grande expansão do consumo de recursos naturais planetários, ocasionada pelo crescimento da indústria e da população mundial, anunciava a iminência de uma

crise ecológica catastrófica, no prazo máximo de um século, caso o processo em desenvolvimento não fosse interrompido imediatamente.

A questão ecológica dos limites do desenvolvimento, tradicionalmente compreendido como expansão econômica, afetou diretamente os países periféricos, sobretudo, os da América Latina. A decisão de interromper os investimentos em industrialização e crescimento do mercado nacional condenaria estes países, como por exemplo, o Brasil, à situação perene de subdesenvolvimento e pobreza em relação aos países centrais do capitalismo, sendo que as atividades econômicas do núcleo do capitalismo seriam as principais responsáveis pela iminência de uma crise ecológica planetária.

No Brasil da década de 70, os interesses ainda estavam voltados para os avanços do progresso econômico e tecnológico nacional. O Estado brasileiro pretendia maiores investimentos na ocupação e urbanização da região norte, vista como a nossa última fronteira de expansão capitalista. Sendo assim, a política estatal nacional desenvolvimentista sonhava em implantar uma série de programas e instituições de integração e desenvolvimento para a Amazônia brasileira. No entanto, as possibilidades se limitaram a políticas de incentivo fiscal a grandes proprietários que investiram seus recursos na pecuária e na extração madeireira que, em duas décadas condenariam o delicado equilíbrio ecológico da Amazônia como um todo, atraindo a atenção e preocupação mundial.

Como já vimos, é na projeção social dos movimentos ambientalistas, principalmente na preservação da floresta amazônica, que o indigenismo brasileiro adquiriu força. Foi nas fissuras das formas canônicas de desenvolvimento nacional que as atuais lideranças indígenas conquistaram seu espaço político e forjaram suas novas alianças que os auxiliaram na conquista e defesa de seus territórios e culturas tradicionais.

Voltando à situação brasileira dos Ashaninka da *Apiwtxa*, nós confirmamos ao longo do trabalho que eles agiram de maneira exemplar em seu processo de reterritorialização, justamente por se posicionarem, não como objetos, mas como sujeitos da história. Hoje os Ashaninka acreditam que já é possível "humanizar" o branco, "domesticá-lo", isto é, incorporá-lo socialmente como um aliado ou como um parente, torná-lo um "txai" ou *ayonpare*, poder tratá-lo como Ashaninka ("gente de verdade") e não como demônio (*kamari*). Essa perspectiva situacional revela uma projeção cultural xamânica de uma incorporação diferencial produtiva, a qual cria

condições para possíveis negociações interétnicas em que o projeto colonial pode ser contornado ou revertido.

É aqui que fica evidenciado o papel e a força das novas lideranças indígenas entre os Ashaninka do rio Amônia. O discurso de Benke, neto do *sherepiari* Samuel Pianko e filho do *kuraka* Antônio Pianko, é relativo a este agenciamento interétnico que opera pelo prisma xamânico de uma estratégia de negociação dos fluxos interculturais que, ritualmente absorvidos e reciclados pelos conhecimentos tradicionais, estabelecem alianças as quais são de suma importância para a continuidade do projeto de sustentabilidade dos Ashaninka.

Diante do influxo de outras concepções de natureza, cultura, território, desenvolvimento, sustentabilidade, etc., o perspectivismo Ashaninka, através de uma culinária mitológica própria, dá novo corpo ou nova roupa, o que, no caso xamânico é a mesma coisa, a estas categorias discursivas. Quando as noções ecológicas são incorporadas perspectivamente nas narrativas políticas das lideranças, como veremos no nosso exemplo, elas se revestem primordialmente com aspectos analíticos próprios da cosmologia Ashaninka. Essa questão é reveladora quanto à contextualização atual da força retórica instrumental do discurso político indigenista. Como bem observou Bruce Albert no caso particular dos discursos de um líder Yanomami, David Copenawa:

> O discurso político indígena das últimas décadas se funda em um duplo enraizamento simbólico: numa auto-objetivação através das categorias brancas da etnificação (“território”, “cultura”, “meio ambiente”), e uma reelaboração cosmológica dos fatos e efeitos do contato. Nada nos autoriza a separar estes dois registros em nome de uma suposta “autenticidade”, nem a tomá-los por estanques ou antagônicos. Trata-se, ao contrário, de duas faces equivalentes e interdependentes de um mesmo processo de construção simbólica da história imediata. O discurso étnico se legitima fazendo referências ao saber cosmológico, e este por sua vez reconstrói a sua coerência à luz daquele. Se o discurso político indígena se limitar à mera reprodução das categorias brancas, ele se reduzirá a uma retórica oca; se, por outro lado, ele permanecer no âmbito exclusivo da cosmologia, não escapará do solipsismo cultural. Em um caso como no outro, a falta de articulação desses dois registros leva ao fracasso político. Ao contrário, é a capacidade de executar tal articulação que faz os grandes líderes interétnicos. São esses efeitos de interação e retroação que dão ao discurso político indígena contemporâneo um interesse etnográfico especial. (ALBERT, 1995, p. 4).

Além disso, graças à sua iniciação xamânica, Benke pode nos dar o exemplo de como são assimiladas as perspectivas de desenvolvimento sustentável na elaboração de

um discurso de defesa dos interesses indígenas. A conjugação de competências cosmológicas, devido à sua formação xamânica e interétnicas, devido, também, à sua formação familiar, lhe abriram as condições de possibilidade de um discurso ambiental que fosse inteligível para além das fronteiras do grupo. O seu discurso é uma manifestação exemplar da "dupla-captura" crítica praticada pelo discurso eco-cosmológico de defesa dos interesses indígenas.

Com o objetivo de projetar e sustentar sua autonomia política e social, o povo Ashaninka investiu em um longo processo de elaboração e afirmação da sua diferença e identidade cultural, que passou pela absorção do discurso antropológico, ecológico e indigenista como forma de viabilização do seu projeto. Sobretudo o antropólogo, em sua condição de mediador político, é tomado como um aliado xamânico a ser "capturado" e "domesticado", pois a manipulação de seu poder discursivo escrito da história parece ser a chave para os índios agenciarem seu investimento na produção de narrativas que dêem autenticidade e legitimidade a suas reivindicativas políticas territoriais, ambientais e sociais.

A mediação antropológica xamânica dos discursos etnopolíticos atua como um modelo rizomático[95] de experimentação dos conhecimentos ecológicos culturais tradicionais e científicos, que, factualmente, tem um valor heurístico para ambas as partes relacionadas. Esta interlocução entre xamanismo e antropologia certamente contribui para agenciar um bloco de devir político/científico que faz a diferença no debate étnico ecológico sobre a sustentabilidade amazônica. Para a análise antropológica, por sua vez, essa interlocução com o discurso do xamanismo traz a possibilidade de contornar o cientificismo das análises simbólicas, proporcionando uma perspectiva de abordagem muito mais relacional ao abrir a análise interpretativa da cultura para o território político, mitológico e histórico.

As reflexões de Benke, trazidas à tona no debate acerca do desenvolvimento e sustentabilidade da floresta amazônica, são, em certa medida, o produto de uma incorporação xamânica do discurso antropológico que retorna cosmologicamente reincorporado como mensagem política. Em outro sentido complementar, a reciclagem atualizada das concepções etnológicas tradicionais com todo seu conteúdo mitológico

[95] Fazer rizoma é efetuar alianças, é uma forma de proceder por contágio, por povoamento e por população, e não por filiação, hereditariedade ou genealogia. O rizoma conecta termos heterogêneos e, com efeito, "qualquer ponto de um rizoma pode ser conectado a qualquer outro e deve sê-lo." (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 15).

pode ser apreendida e apresentada através de uma interlocução antropológica e cosmológica.

O enriquecimento etnográfico que essas reflexões nos oferecem é resultante de um diálogo da sabedoria xamânica tradicional com a antropologia e ecologias ocidentais. Benke, mediador intercultural por excelência, está na condição de incorporar uma política xamânica de experimentação interétnica, condição essa que é produzida por uma dupla desterritorialização: Benke suspende, simultaneamente, a posição de objeto como intérprete etnográfico do perspectivismo xamânico Ashaninka e a posição de sujeito, levando o etnógrafo a tomar parte em seu discurso ativista.

A partir do momento em que entram no debate público acerca do desenvolvimento sustentável e da preservação da floresta amazônica, os Ashaninka têm de "digerir" o conceito de natureza – oferecido pela ecologia – e o conceito de humanidade – oferecido pela antropologia. A maior dificuldade é contornar a visão restrita de uma natureza e humanidade separadas como objeto e sujeito do discurso e da experiência relativas ao conhecimento. Nesse sentido, os Ashaninka têm se esforçado para incorporarem suas diferenças perspectivas em uma multiplicidade de agenciamentos, seja no convívio junto ao movimento ambientalista e indigenista nacional e internacional, seja em suas atividades sociais locais. Defensores de uma prática da aliança, eles procuram pô-las em prática com todos os que se aproximam politicamente, muito embora permaneçam culturalmente distantes.

Um dos mais importantes aspectos do xamanismo como sistema político e como sistema de conhecimento é a aliança. Um aliado é um poder que o xamã precisa para auxiliá-lo em suas tarefas; ele é absorvido como uma espécie de guia capaz de orientar o xamã nas suas tomadas de decisão. Com efeito, no complexo cosmológico Ashaninka um aliado é o auxiliar indispensável na aquisição do conhecimento; nesse sentido, ter aliados poderosos é condição necessária para se tornar um *pinkatsari* e ou um *sherepiari* – homem de conhecimento.

O aliado tem que ser encontrado e capturado. Na realidade, o que acontece é precisamente é uma "dupla-captura"; ao mesmo tempo em que o xamã captura o aliado, ele é também capturado. Os aliados podem fazer um homem ultrapassar seus limites e lhe oferecer outras possibilidades de percepção da realidade. O antropólogo como aliado do xamã e o xamã como aliado do antropólogo, pretendem, através de encontros, alcançar um conhecimento que, sozinhos, jamais poderiam alcançar. O encontro antropológico xamânico proporciona uma aceleração particular, que faz passar algo

entre os elementos que se encontram. Com efeito, esse encontro tende a afetar ambas as partes, gerando entre elas uma diferença de potencial que pode impulsionar tanto o xamanismo como a antropologia em direções e espaços nunca antes experimentados.

Os xamãs precisam de aliados tanto quanto os antropólogos precisam de interlocutores, ou melhor, no sentido deleuziano do termo, ambos procuram "intercessores" que possam levá-los a ampliar seus conhecimentos. Os intercessores procedem por aliança, pois possuem uma natureza heterogênea. De fato, é imprescindível que, como no rizoma, as conexões sejam feitas entre *partes heterogêneas* que se ligam, entrando num mesmo *devir*[96], em uma correlação assimétrica e em uma afetação mútua.

A estratégia epistemológica dessa política da aliança procede pelo agenciamento de uma articulação que se faz por rizoma, que opera através de sujeitos e corpos heterogêneos. O movimento rizomático só se realiza enquanto efetua uma multiplicidade de diferenciações ou metamorfoses, agenciadas em relações, formas de devir, que se efetuam pelo *meio*, saltando por cima dos cortes significantes: "O rizoma é tudo isso. Pensar, nas coisas, entre as coisas é justamente fazer rizoma e não raíz." (DELEUZE; PARNET, 2004, p. 38). Com efeito, a presença do intercessor é que traz para o sujeito a possibilidade de experimentação; é exatamente isto que Benke quer nos mostrar, pois é por intermédio de intercessores, ou interlocutores que ele captura as habilidades necessárias para produzir seu conhecimento e sua narrativa política.

O antropólogo, bem como o xamã deve se situar entre os mundos, esta é uma exigência de um pensamento da multiplicidade, o atravessar territórios, desterritorializar-se em um agenciamento nômade[97], pelo meio. O xamã como aprendiz de antropólogo e o antropólogo como aprendiz de xamã estão sempre na borda, na fronteira, numa posição anômala[98]: "os feiticeiros sempre tiveram a posição anômala, na

[96] Se o rizoma funciona pelo princípio de conexão entre heterogêneos, assim é com o devir, no qual "não há um termo de que se parte, nem um ao qual se chegue ou ao qual se deva chegar" (DELEUZE; PARNET, 2004, p. 12). O devir é a captura de uma multiplicidade outra, alheia à "primeira", que tem por intuito o tornar-se algo diferente, que não é mais o "eu" nem tampouco o "outro": "à medida que alguém devém, aquilo que devém muda tanto quanto ele próprio" (DELEUZE; PARNET, 2004, p. 12). O devir é, portanto, a multiplicidade, e a multiplicidade não se define por seus elementos, ou por um centro de unificação, "ela se define pelo número de suas dimensões; ela não se divide, não perde nem ganha dimensão alguma *sem mudar de natureza.*" (DELEUZE; GUATTARI, 1997b, p. 33, grifo dos autores).

[97] "A velocidade absoluta é a velocidade dos nômades, mesmo quando se deslocam lentamente. Os nômades estão sempre no meio." (DELEUZE; PARNET, 2004, p. 43).

[98] "Pôde-se observar que a palavra 'anômalo', adjetivo que caiu em desuso, tinha uma origem muito diferente de 'anormal': a-normal, adjetivo latino sem substantivo, qualifica o que não tem regra ou o que

fronteira dos campos ou dos bosques. Eles assombram as fronteiras. Eles se encontram *na borda* do vilarejo, ou *entre* dois vilarejos." (DELEUZE; GUATTARI, 1997b, p. 28, grifo nosso).

O xamã e o antropólogo são anômalos, pois são os encarregados de manter uma relação intensa com o que está fora, ao mesmo tempo em que ele é um "de dentro" – ele está na borda: "o Anômalo está sempre na fronteira, na margem de uma banda ou de uma multiplicidade, faz parte dela, mas fá-la já passar para outra multiplicidade, fá-la devir, traça uma linha-entre." (DELEUZE; PARNET, 2004, p. 58). Benke é um índio Ashaninka, mas sua sabedoria é resultado de muitas influências, ele não pertence a somente a sua etnia ou grupo, ele está na fronteira entre os grupos, está na borda.

Também por seu caráter anômalo, pois é fruto de uma união interétnica, Benke não pode ser considerado somente um xamã tradicional. Ele se encontra no limiar, no "entre" das descrições cosmológicas tradicionais e históricas atuais; por isso, suas declarações se tornam ainda mais interessantes para a nossa investigação. Benke é o termo heterogêneo, um aliado de muito valor, com o qual nos encontramos para fazer rizoma, para entrarmos em um bloco de devir antropológico/xamânico que dê corpo narrativo à experimentação perspectiva que atravessa nosso diálogo. A antropologia xamânica, portanto, consistiria na entrada em um devir narrativo que procede pelo meio, movimentando-se por alianças entre termos heterogêneos que não cessam de fazer rizoma, algo próximo do modelo de realização da política ameríndia. Nós, enquanto antropólogos anômalos, pesquisadores do "entre", nos aliamos a Benke para efetuarmos nosso investimento antropológico.

O importante é ampliarmos a afinidade narrativa pela força da aliança política, com um pacto que nos dá um prestígio inverso ao da filiação. Entre anômalos, a relação política só pode ser concebida como aliança. O antropólogo e o xamã entram em uma relação de aliança sobrenatural, pois, ambos representam um para o outro, toda a potência do anômalo ou da alteridade. A aliança consiste em traçar linhas entre perspectivas substancialmente diferentes; para tanto, é preciso ir para a borda, se situar nela a fim de capturar o aliado. O encontro com Benke é um encontro de fronteira, é o xamã quem nos aguarda na fronteira e é ele quem nos captura e nos empurra nos

contradiz a regra, enquanto que 'a-nomalia', substantivo grego que perdeu seu adjetivo, designa o desigual, o rugoso, a aspereza, a ponta de desterritorialização. O anormal só pode definir-se em função das características, específicas ou genéricas; mas *o anômalo é uma posição ou um conjunto de posições em relação a uma multiplicidade*." (DELEUZE; GUATTARI, 1997b, p. 25-26, grifo nosso).

fazendo ultrapassá-la. O antropólogo-xamã, por sua vez, é quem aprendeu a proceder por rizoma, aprendeu a produzir e efetuar aliança para multiplicar suas linhas de contato com seu interlocutor, linhas essas que devem atravessar e permear sua postura analítica.

A aliança se estabelece, portanto, entre termos heterogêneos, que a princípio nada tem a ver um com o outro, mas que, ao se tornarem aliados, são duplamente capturados como intercessores políticos. Como já assinalamos, é pela efetuação da aliança que se agenciam os devires que não procedem por filiação e sim por contágio: "A aliança é uma forma de fazer rizoma, ela procede por contágio, por epidemia, por povoamento e por população, e não por filiação, hereditariedade ou genealogia – de fato, o rizoma é uma antigenealogia." (DELEUZE; GUATTARI, 1995a, p. 20). O que importa para o sistema xamânico de conhecimento é a aliança, o modo de adquirir poder através dos aliados, dos intercessores, que são auxiliares no caminho do conhecimento.

O xamã Ashaninka tradicionalmente caça seus próprios aliados; o antropólogo, por sua vez, através de uma série de procedimentos analíticos captura "cientificamente" seus interlocutores. A antropologia xamânica reconhece que também precisa dos aliados para criar blocos de devir que passem entre os próprios antropólogos e seus interlocutores ou intercessores, fazendo rizoma, – crescendo, como a erva, pelo meio[99] – sem se preocupar em demasia, se um determinado agenciamento é lógico ou carece de lógica.

Assim como Benke, nós também sabemos que a constituição mesma do conhecimento é contraditória, paradoxal e muitas vezes inapreensível e neste sentido, a multiplicidade narrativa é uma forma de agenciamento antropológico xamânico. Se partilhamos nossa narrativa em conjunto com Benke, é porque o xamã é o termo heterogêneo por excelência que nos oferece a possibilidade de realizar nosso encontro com o perspectivismo indígena Ashaninka. Nossa tentativa é reconhecer e produzir a heterogeneidade do discurso antropológico, tornando-nos heterogêneos nós mesmos, para que nossas informações narrativas possam ser novamente capturadas em uma interlocução posterior, elaborada por outrem. O que interessa para nós é capturar o poder dos discursos, perceber as ressonâncias existentes entre as perspectivas que se relacionam e se diferenciam, para assim, a partir do "entre", *ver* um território comum em que se pode efetuar os encontros epistemológicos ou cosmológicos que possam produzir diálogos efetivamente criativos.

[99] "[O que conta é] o meio e não o princípio nem o fim, a erva que está no meio e que cresce pelo meio, e não as árvores que têm copa e raízes." (DELEUZE; PARNET, 2004, p. 35).

7.2 A crítica Ashaninka do desequilíbrio ambiental (entrevista com Benke)

Léo: Bom, 'txai' Benke tá aqui do meu lado e estamos na casa dele aqui em Thaumaturgo, em seu sítio: "Banho do beija-flor, Benke". Ele concordou em estar aqui, dizer algumas palavras, passar sua mensagem, em manter uma boa conversa, tranqüila. E aí eu vou propor algumas perguntas, mas, o txai tem liberdade total para falar aquilo que ele quiser. Para dar início a essa conversa, vou fazer uma pergunta que eu queria há muito tempo fazer para o txai, é a seguinte:

-Txai, você consegue explicar para a gente, da sua maneira, como você *vê*, essa sua luta, essa sua atividade guerreira do dia a dia, tentando construir uma, uma forma melhor de se viver, e tentando passar essa mensagem dessa necessidade de hoje de a gente estar cultivando as coisas boas, aprendendo com a natureza? Como você está mais próximo, explique melhor essa necessidade, inclusive, de ter de ajudar a natureza, de estar revitalizando e reflorestando a Amazônia, pra ela poder ajudar a vocês e a gente a viver em equilíbrio com o planeta, o desenvolvimento sustentável, assim, como você coloca essa tentativa? Você Ashaninka, uma liderança, essa tentativa de colocar isso em prática, como realizar esse sonho?

Benke: Bom isso aí é muito forte! É uma coisa que olhando o que a natureza tem e o que ela foi e o que ela é hoje você percebe as diferenças. Um dos pontos fundamentais em toda minha vida foi essa observação, e essa vontade de querer uma natureza mais pura, um mundo mais rico. Porque a riqueza que a natureza tem ainda hoje ela é tão profunda que muitas das vezes as nossas próprias ingnorança ingnora um pouco a maneira de como ela se produz e de como ela é naturalmente. E as pessoas acabam achando que as melhores riquezas são aquelas que você vai construindo e destruindo o que ela tem naturalmente, pra colocar uma coisa de uma maneira que a gente mesmo vai descobrindo, como um bem material, ou, um bem de transformar a maneira do que a gente acha que é mais bonita ou mais valorizada e deixa de ver esse valor natural que a natureza tem. E eu na minha vida eu tive assim uma observação muito grande que é dentro dessa observação, que traz esse valor né, essa profundeza dessa biodiversidade, essa linha de manter o equilíbrio mesmo de nossa própria vida, mas hoje vendo toda essa situação que tá acontecendo no mundo né, desde as grandes né, evoluções criada pela ciência acadêmica até a construção que é feita pelo homem da maneira que o homem acha que é riqueza, a gente vê uma grande destruição que coloca o planeta terra, coloca nossa própria vida em risco de diversas formas, algumas pelo veneno criado, pelas transformações criada do homem, e outra pela própria maneira que a natureza vem, também naturalmente também, deixando de ser aquilo que ela é e também trazendo para a vida humana um novo impacto, que é dentro de suas próprias mudança pela destruição do homem. E eu sou uma pessoa que observo muito isso carregando um pouco essa mensagem de preservação da natureza né, para a juventude para os adolescentes, para muitas pessoas adultas e para muitas pessoas do mundo também, por que a gente vê que essa transformação, muita delas vem naturalmente, mas, a maioria vem por essa, por essa ganância que o homem muita das vezes tem e dentro dos seus próprios desejos, de querer ter mais, de querer viver com melhores benefícios tirados da natureza e através disso vem deixando a nossa própria vida em um impacto e esse impacto tanto causa um desequilíbrio pelo desejo de querer ter mais, quanto também causa um impacto socialmente de manter o individualismo. E isso traz pra esse mundo que a gente tem, como considerando assim um pouco ao que a gente vive como família,

até pessoas que vive como povos, que tem hoje um conhecimento diferenciado de muitas maneiras de viver, diferencias né maneiras de lidar com seu mundo tradicional, então**,** *hoje é um pouco vendo essa maneira que o nosso povo Ashaninka tem desenvolvido centenas de anos e que hoje, aonde a gente tá não temos mais pra onde fugir, a maneira que a gente tem é de adaptar um pouco a esse mundo mesmo, mas preservando a nossa própria vida, mas também, colocando para as demais sociedades - não como no passado ou como as pessoas viam o povo indígena como um povo né sem raiz ou sem futuro né - que existe toda uma linhagem histórica que a gente manteve. A gente sempre manteve o nosso equilíbrio criando a nossa própria sustentabilidade, sem agredir tanto a natureza e ao mesmo tempo vivendo dentro dela, milhões de anos, sem desequilibrar nossa vida ambiental. Mas, hoje a gente sente uma necessidade de criar um novo sistema, tanto para lidar em uma razão de poder político e colocar pra sociedade branca, já, desenvolvida, por exemplo, as informações que agente traz quando nóis sai de uma aldeia pra vim pra cidade, dessa forma agente tenta repassa o nosso conhecimento, da maneira que a gente vê o que ta acontecendo né, com as nossas próprias vidas tradicionais.* Muitos povos que tiveram já envolvimento com muitos povos indígenas conhecem mais e têm acesso a mais um pouco desse conhecimento tradicional e podem ver hoje e sentem a fragilidade do equilíbrio da natureza, que muita das vezes pela evolução, ou, pela criação do progresso e pela maneira de ser educada, a destruição do mundo natural vem acontecendo perante nós.

Léo: O que é a *Yoreñka Atãme*? Eu penso assim, 'sabedoria da floresta', na língua Ashaninka (aruaque), ou, 'floresta sábia', enfim, você pode explicar melhor? Dentro dessa outra visão, essa visão com você falou tradicional, dessa relação da humanidade com a natureza, nesse sentido não-utilitário, assim de não explorar simplesmente, de entrar numa associação do homem com a natureza, da natureza como um ambiente comum a todos, dos seres da floresta como parentes da própria humanidade, tratar tudo como uma cosmologia, como que você vê isso? Como você vê a restauração e a reciclagem dessa aliança com a natureza por uma valorização maior da cosmologia indígena, no caso da cosmologia Ashaninka?

Benke: *A gente vê é, hoje, olhando assim o que o Centro da Yoreñka Atãme tem tentado desenvolver aqui no município de Marechal Traumaturgo como uma visão que já veio assim dos nossos ancestrais, nossos avós, nosso bisavós que tiveram aí grandes ataques com os invasores devido a toda essa riqueza natural e esse conhecimento que o nosso povo Ashaninka tinha aqui da floresta, da Amazônia.* Uma das coisas mais terríveis que deixou o nosso povo em uma grande preocupação, foi a maneira que fomos escravizados e ameaçados. Foi um impacto muito forte ver a maneira que as outras pessoas viam a riqueza dentro do nosso mundo né, a riqueza é o ouro, o caucho, a borracha ou a riqueza é a floresta? A riqueza é o petróleo ou a riqueza é os animais ou a pele deles pra muitas das vezes com uso comercial? E a criação do *Yoreñka* foi pra trazer de volta e cultivar um pouco essa visão do que a gente tinha da maneira tradicional que a gente acha que a vida do homem tem que ser associada aos outros seres da natureza. *Hoje a gente sente que o Centro Yoreñka Atãme, como um centro de captação de irradialização, ou até mesmo, de comunicação desenvolve aqui dentro dessa região uma quebra de um preconceito contra o indígena, que muita das vezes vinha pelo racismo, pela maneira da visão econômica que tinha sempre sido cultivada pelas pessoas. O que a gente vive ou cria pra sociedade, de uma forma geral, é uma transformação da visão de pensamento sobre a natureza. Então, o Centro Yoreñka Atãme foi uma criação pensada de: "e se a gente puder criar novos mecanismos para*

desenvolver as nossas tecnologia, que essa sabedoria possa vir agregada ao valor tradicional e esse valor venha a dar um suporte ou dar um valor maior ao que a natureza tem? Nós podemos estar criando pra sociedade um novo pacto em que a nossa maior riqueza, nossa maior contribuição, que hoje a gente tem pra dar está dentro da visão do que a gente tem do valor de tudo da floresta aqui, ou, em outros níveis, até global né. Como é que nos não vamos viver sem a água, como nós não vamos viver sem o ar? Nós não vamos viver sem a florestas, nós não vamos viver sem a terra. Hoje a gente já tem os impactos ambientais que acontecem aqui nessa região pela queimada - que é feita pelas grandes fazendas que é criada pelos fazendeiros e muito das vezes, muitas espécies de animais somem por motivo dessa situação. Outro impacto é os nossos rios secando, ou os nossos rios sujando cada vez mais devido a essa evolução econômica né, um problema de poluição que é criada pelo próprio homem - ao jogar o lixo, sem saber joga todo tipo de coisa dentro do rio. Assim uma mensagem que a gente tem passado e é o espírito que a gente quer, é que estamos no tempo de muitos seringueiros, muitas pessoas que tiveram uma convivência com a exploração da borracha ou da extração de muitas espécies de árvore ou caça de animais de valor econômico natural, dessas pessoas deixarem de fazer essas coisa por motivo de consciência de um impacto nas suas vidas. *Nós estamos, até mesmo pela própria maneira das políticas atuais agirem, querendo ver nessas sociedade um pensamento mais envolvido com o valor da natureza pra um mundo melhor entendeu? O que é desenvolvimento né ? Antes da valorização dessas riqueza natural muitos empresários iam dizendo ou que a borracha já não era um caminho certo ou que o gado é o caminho certo ou que é tirando madeira pra venda ou uso comercial é a coisa certa, sem dar visão a uma tecnologia muito mais avançada de proteção ambiental, de tirar uma vida e colocar outra, de tirar uma árvore mais ao mesmo tempo proteger diversas outras que tão ali dando a mesma linhagem e sustento ao futuro de nossas próprias gerações.* O Centro *Yoreñka Atãme* vem um pouco pra interligar esse pensamento desse envolvimento político na proteção florestal que é um dos envolvimento que hoje causa grandes transformações sociais e ambientais pelas maneiras de agir. *O Centro Yoreñka Atãme também veio auxiliar em um ponto fundamental que foi pela academia, pela ciência da escrita, da evolução da escrita. Porque a gente vê que também tem ciência e tem conhecimento de pessoas que vivem ligadas a natureza sem ter nenhuma ligação ao mundo acadêmico, mas, que conhece coisa que muitos acadêmico não conhece. Esse conhecimento é tão importante e tão fundamental pra vida humana como o conhecimento das invenção escrita, e muitas das vezes ele não é valorizado como um alimento ou como um valor sustentável que hoje pode ajudar a dar mais equilíbrio a todo esse desequilíbrio pelo impacto ambiental que vem acontecendo! Então, a gente vê que a intenção do Centro Yoreñka Atãme é de um pouco trazer todas essas ciência pra uma descoberta ou pra uma difusão, para ampliar o quadro ou ampliar esse envolvimento da juventude com a sua ligação natural, com a ligação de todos com a natureza. É por isso que a gente tem tentado aí colocar que esse fortalecimento espiritual, dos laços da vida humana com a diversidade de vida da floresta, pode trazer pra nossas futuras gerações uma segurança sustentável muito mais forte e adequada, ao invés de a gente tirar a floresta pra colocar o gado ou desmatar a floresta pra provocar a seca do rio e permitir as poluições das águas, a poluição do tempo e a poluição da vida. Precisamos parar o que vem acontecendo aí, perante muitos lugares do mundo que já sentem os impactos do que vem ocorrendo por essas mudanças climáticas resultado da exploração que já vem a centenas de anos agredindo nosso próprio planeta.*

Léo: Dentro do mesmo tema. O que você pensa quando a gente diz assim: o planeta está doente, de uma maneira geral, assim, a humanidade tá doente e a gente precisa de uma cura? O que seria uma cura? A cura também tem o sentido de a gente retomar o contato com um mundo sobrenatural que também faz parte da humanidade? Qual é o mundo que a razão econômica enxerga? E qual é o mundo espiritual que o xamanismo de uma maneira geral vê? O que é a realidade que o xamã descreve? Do que é que as mitologias os mitos estão sempre falando, essa realidade cosmológica, esse parentesco do homem com a natureza? Como que você vê essa sua missão, vinda já do seu avô que era um grande conhecedor (*sherepiari*), um grande sábio? O que você pode dizer dessa outra tecnologia, dessa tecnologia indígena mesmo, desse conhecimento espiritual? O que você pode dizer sobre essa sua missão, como um guerreiro indígena, como um xamã Ashaninka em formação? Nesse sentido maior, você se vê como um guerreiro curador do planeta, um guerreiro que tá ensinando lutando pelas possibilidades de conhecimento para as pessoas se curarem? O que é a força, esse poder espiritual? Enfim, como que você se vê, assim, como um novo xamã?!

Benke: Então, em cima daquela mesma linhagem, que eu tava comentando sobre essa aliança natural, se você não tiver uma ligação espiritual você não tem vida, hoje a gente só tem vida porque a gente tem um mundo e dentro desse mundo tem as nossas incorporações, divisões né?! As pessoas que não tem essa percepção são frágeis, é natural, a falta de espiritualidade ela só causa fragilidade, ela só leva pro negativo ou leva só pra uma destruição. Então, é essa ligação, essa incorporação desse mundo espiritual é o que hoje a gente está buscando passar pra essas pessoas. A maioria das juventudes que hoje estão comigo eu não cheguei lá, olha, não dá pra derriba uma floresta, não dá pra fazer aquilo, não dá pra fazer isso, porque é isso aqui, é isso aqui, isso aqui não... Eu sempre tenho colocado pras pessoas, vocês só vão saber quem são vocês quando vocês mesmo começarem a sentir que seu espírito tem uma necessidade de compreender. A relação que você pode ter com seu futuro, de equilíbrio, porque o nosso equilíbrio ele tem que tá incorporado em uma realidade, a razão de seguir em frente de ir para o futuro. Porque se nós tiver só a realidade como presente sem ter como a gente enxergar além do que a gente vê hoje, como é que a gente vive? Se for assim, vai ter sempre impacto e não vai ter como descobrir as nossas própria maneira de viver. Então, hoje o mundo, a Terra, ela não, não desequilibrou, agora, o desequilíbrio humano, ele, foi tão forte - por essa razão de querer ter mais pela vida econômica - que acabou surgindo aí dentro da nossa forma, dos nossos habitat uma necessidade que hoje impactua em tudo, por tudo da maneira que foi descoberta pela uma maneira de ver a economia que contamina o mundo espiritual ou essa incorporação né?!

Benke: Hoje a gente vê que o veneno não ta só no ...
Léo: no rio, no ar...
Benke: no rio, no ar, né?!
Léo: na floresta?
Benke: na floresta, o veneno, ele tá, ele foi criado e além dessa criação foi incorporado.
Léo: Está no coração das pessoas?

Benke: né?! Você vê que hoje tem muita gente que trabalha centenas de ano pra criar uma bomba, tem gente que trabalha centenas de ano pra criar uma química, tem gente que trabalha centenas de ano pesquisando um ser que vai dar uma destruição, eu não sei... se qual o coração é assim, se é o mundo mesmo que é? Se é só pelo capital ou pela uma ganância de ter ali, perante ao mundo um nome que pode dizer, esse é, essa é a

pessoa que tá, que foi aí, um grande nome nessa descoberta? Mas, as pessoas não descobrem, é, não consegue descobrir mesmo a sua maneira de viver... Mas pra descobrir uma destruição que possa vir envenenar aí centenas e milhares de seres, descobre né? Esses venenos se incorporam nesse mundo natural, né!? Então, é uma coisa muito incrível o que isso hoje causa, tá causando um impacto terrível, um envenenamento dentro da linhagem do mundo. Hoje você vê pelos hormônios, menina que demorava 15 anos pra ser uma mulher formada hoje menina com 12 anos, 10 anos, 7 anos já começa já ter uma incorporação de mulher. Muito das vezes da maneira que está sendo introduzida essa parte da tecnologia, a evolução deforma, ela se avança tanto, mas, não tem um equilíbrio né!? É tudo isso que desequilibra, muita das vezes, muitas outras coisas, que vem aí deixando cada vez mais essa impactuação. Uma das maneiras que nós estamos querendo reverter essa deformação é trazer esses conhecimentos espirituais, esses conhecimentos tradicionais, esses conhecimentos com a ligação da natureza. Porque só a gente sentindo o sofrimento que o planeta tem que a natureza tem é que nós vamos saber realmente. Enquanto nós não tiver essa incorporação natural espiritual nós não vamos fazer nada para parar o sofrimento. Nós vamos estar desrespeitando muita das vezes aquilo que Deus deixou com tanta riqueza e com tanta beleza, por uma beleza criada por nós, por um pequeno pedaço, ou pelo pequeno espaço, ou pelo um desejo que a gente, que a gente mesmo cria, e a gente acaba nesse desejo, criando aí uma descoberta de uma grande destruição criada por nós.

Léo: E a ayahuasca, ela tem uma papel muito importante, pra toda essa cosmologia indígena dessa parte da Amazônia, da floresta como um todo. Para os Ashaninka o *kamarampi*, que é ayahuasca Ashaninka, também tem uma importância muito grande? Como é essa ligação daquele que conhece a ayahuasca e que consegue se comunicar com o mundo espiritual? Nesse sentido, parece que o uso da ayahuasca dá uma capacidade maior de comunicação com o nosso mundo material também, ou estou enganado? Essa preparação xamânica espiritual pra poder estar sendo essa ponte, essa ligação e trazendo e levando as mensagens entre os mundos, como que você vê isso?

Benke: Bom, têm pessoas que já nasce com esses dons né, hoje os grandes sábios, os grandes mestres que vieram ao mundo são essa ligação. Eles já vieram com dons destinados pra essas linhagens, pra cuidar dos seus filhos, ou comunicar com os seus mensageiros, né? Pelo o mundo que foi repassado espiritualmente pra que eles entrassem e não deixassem de observar a vida natural, e ayahuasca foi assim vinda pela uma criação divina, que foi colocado na terra pra mostrar a beleza do conhecimento que a natureza tem, para fazer essa interligação que interliga o universo. Ela não é só apenas uma ligação que você bebeu, tá ali, ninguém nunca bebe ayahuasca e fica só por uma 'miração', pelo uma maneira de tá ali ligado. A ayahuasca é uma coisa que ela vem muito além, vem de uma profundeza tão grande de uma ligação que irradia dentro do mundo, da cosmologia, dentro desse mundo cósmico que interliga o planeta Terra. Muita das vezes um grande mestre, um grande pajé, um missionário que vem com essa missão, de onde ele tá, como uma pequena magia criada dentro do seu mundo espiritual com as plantas, com as raízes ou com as ervas que hoje compõe essa ligação, interliga tanto a ligação de espécie que está ligada à vida humana, mas também está ligada à vida da natureza, né?! Então ayahuasca é uma dessas plantas que vieram com essa ligação assim como várias outras também quando colocadas dentro da ayahuasca elas criam mais poder, ela cria mais né? Ciência, ela cria muito mais, né? Além do que, só a ayahuasca (*Kamarampi*) ou a *horowa* (*chacrona*) pode dar isso pra gente. Então ela cria incorporações astrais, incorporações que vêm ai lidando com um processo de cura, de

equilíbrio, ou de visão, ou de cuidar desse universo maior. E a gente que tem hoje essa ligação espiritual, nessas incorporações a gente consegue "vê" muito além do que o que a gente vê normal aqui ou do que a gente pesquisa ou do que a gente muita das vezes tem aí tanto tempo tentado descobrir que é uma coisa que não tem fim. Nosso povo sempre fala, a gente não fica velho, cada vez que a gente não fica velho, a gente fica sempre mais maduro, pela experiência que você vai adquirindo dentro dos seus próprios conhecimentos, então você vai avançando né? E nunca se acaba, e a ayahuasca ela nunca se acaba, cada vez que você toma é uma coisa diferente que você vê, então cada coisa diferente que você vê é pelo uma adaptação da sua própria evolução, assim como você estuda tudo que você vê na academia e cada vez que você descobre pela sua própria ciência vai evoluindo seu próprio conhecimento.

Léo: É, mas na academia, assim, a gente usa muito ler e escrever, no papel, ali, aquela coisa. E, eu vejo assim que nesse acúmulo de conhecimento para o caminho espiritual, tendo a ayahuasca como um mestre, como uma planta que ensina, como alguém que traz novos conhecimentos sobre a natureza, ela não traz sobre essa forma escrita no papel, ou algo que é falado por alguma pessoa ao seu lado, mas, ela vem de uma maneira diferente. Como que você vê assim, esse caminho do conhecimento, esse avanço do xamã rumo a um poder maior, a um conhecimento mais amplo sobre o mundo, nessa universidade da floresta?

Benke: É como eu tava falando, tem muitas pessoas que já nascem com dons. Eu não consigo descobrir nem dizer o tanto de coisas que eu vejo, cada vez eu vejo mais, mais coisa eu descubro, mais coisas aparecem, mais coisas eu fico vendo perante ao que a gente tem e eu não sei de onde vem tanto isso porque eu nunca estudei academia nem nunca vivi isso, mas, eu sei que cada vez que eu tomo ayahuasca ou cada vez que eu me concentro eu vou além do que muitas pessoas falam. Então, eu fico assim, muita das vezes, até como medo de falar certas coisas. Porque, ou por desconhecimento, ou preconceito as pessoas estão aí criticando achando que é algo que possa tá vindo pra prejudicar ou que possa não ser de vida, as pessoas que não sabem vivem aí criticando ou querendo matar ou querendo fazer muitas coisas né?! Eu já passei por muitas dessas situações de perseguição, não só eu, mas, muitos dos nossos irmãos que não tiveram esse mundo acadêmico, mas, que foram descobrindo com essas 'visões' que a gente vai tendo. Uma das maiores coisas que eu fiz dentro dessa minha vida foi quando eu, nessas minhas concentrações eu tenho essas visões que pra mim é ... não sei de onde vem, mas eu sei que é algo que vem muito além, de coisas que não é só desse mundo, né?! Então, tem muitas coisas que dentro dessas incorporações elas são avisadas, se são boas, se são ruins, e muitas das vezes eu tenho muita dúvida e quero testar, pra mim saber e ter uma prova se aquilo mesmo é real. E muito desses testes que fiz eu corri grandes riscos de minha própria vida, mas pra mim foi importante porque eu sei que isso veio realmente sendo realizado dentro dessa visão que eu tive, que pra mim é uma experiência que se evolui cada vez mais com essas maneiras de eu poder sentir. De ver, sentir e descobrir, né? Então eu passo sempre essa maneira de poder ver dentro dessas minhas criações. Então, eu vejo assim, que a evolução dessas pessoas espirituais que estão ligadas ao mundo da ayahuasca, ao mundo desse conhecimento, e a ayahuasca é uma planta muito poderosa pro nosso povo, ela não tem fim, eu só sei que ela tem muitos mistérios que não tem fim, é uma planta que não dá pra gente comparar com qualquer plantinha que a gente pega ou qualquer ser ou com qualquer raiz não. Ela é uma coisa que tem outra naturalidade de mostrar, ela não busca apenas só uma evolução

do espírito, apenas a paz, ela é uma planta que busca mesmo a concentração da descoberta de tudo, de tudo aquilo que você quer saber.

Léo: Ensina a maneira certa da gente viver? Para evoluir no conhecimento xamânico eu sei que existem muitas dietas. A gente tem que se sacrificar muito nossa vida social para estar estudando? Para se dedicar ao estudo da ciência indígena por vezes o sacrifício parece ser muito maior - às vezes chegam a ser sacrifícios impensáveis pra pessoas comuns. Eu sei que você já se propôs a passar por algumas dietas, você pode falar mais a respeito?

Benke: Difícil, aqui nesse mundo que a gente vive hoje. É difícil a gente poder passar o conhecimento pra qualquer um desses jovens aqui que não tem incorporação, né!? Por motivo de estar sempre no meio de um clima que não é o clima certo, porque você tem que realmente sair do seu corpo material, pra sair do corpo material não dá pra sair no meio de uma cidade dessas, porque precisa de toda uma proteção! Porque você sai realmente dessa matéria pra se incorporar em um outro dom. Nesse outro mundo, então, tem que ter toda uma proteção dos mestres, que tão aí guiando, até chegar ao ponto de uma pessoa começar a ter um novo mundo, então ela tem que deixar de beber certas coisas, comer certa comida, de estar ligada a qualquer pessoa. Então ela vai ter que parar tudo pra entrar no mundo do conhecimento espiritual.

Léo: Agora essa coisa de sair do mundo, você tem uma tradição e de repente você sai pro mundo, mas, você tem que saber voltar daquele mundo, não é isso? Eu vejo que no mundo espiritual a pessoa precisa sair, precisa ter de toda uma preparação, um auxílio, porque ela também precisa voltar e ela precisa comunicar essa viagem. Agora, na cultura Ashaninka eu também vejo muito forte essa preocupação das pessoas que saem de dentro da aldeia, vão pra cidade, vão pra esse outro mundo também, não é o mundo espiritual, é o mundo material, mas que elas também precisam voltar e serem reincorporadas perfeitamente dentro da própria cultura, dentro da própria tradição, não ter assim, essa, deformação causada por essa vivência noutro mundo. Como que você vê isso da parte dos Ashaninka e da parte da preparação de todos os índios, que de uma maneira ou de outra, estão em contato direto com culturas diferentes?

Benke: É, os maiores pajés nossos, eles nunca, eles não tão fora, eles tão dentro das nossas aldeias. Eu vejo que hoje estão fora, andando no mundo, essas lideranças que estão aí, que estão com uma incorporação, com uma proteção, que tiveram uma preparação pelos pajés pra lidar com esse mundo, né? ... e, eu sofri uma grande dificuldade, por exemplo, contando aí uma pequena história. É...quando eu fui sair da aldeia eu tive um sonho pelo impacto que eu ia levar espiritualmente por eu lidar por esse mundo político, né?... então eu ia entrar dentro de uma outra academia deixando aquilo que eu aprendi dentro do meu mundo espiritual, das minhas incorporações de cura às pessoas doentes, pra dar uma outra assistência pelo que a natureza tava sofrendo. Então eu ia cuidar do que seria o equilíbrio de uma política que viesse dar o traço de uma outra evolução sustentável que vinha dar aí o norteamento da preservação da floresta - como eu falava agora sobre a floresta que vinha sofrendo de agressões e quando eu sai de dentro da aldeia pra vir fazer esse trabalho aqui na cidade, eu quase morri. Eu quase morri porque foi um choque muito grande que sofri por lidar com muita gente no mundo, tinha toda a gente que vivia e me dava guarda dentro da nossa comunidade e que eu deixei, deixei de ter essa guarda próxima para mim viver uma outra coisa, então isso foi um dos grandes impactos que aconteceu com meu mundo

espiritual. Mas também pra mim foi muito importante, porque eu lidei um pouco com essa comunicação com muita juventude que estão aí hoje abrindo esse caminho espiritual perante ao mundo e que estão querendo se evoluir nesse mundo. Eu fico feliz que eles tentem compreender melhor mesmo, essa incorporação, porque essa incorporação não é brincadeira, a gente ser falso ao que a gente não conhece é a pior coisa do mundo.

Léo: Você considera, assim, a preparação xamânica do corpo fundamental pra o êxito da atividade política dessas lideranças indígenas do Vale do Juruá? Não só você, os seus irmãos, mas também os das demais etnias?

Benke: *Sei, eu fico assim pensando né? Porque cada povo tem uma maneira de lidar com esse mundo, né? E cada um deles que hoje tem aí esse envolvimento saindo de seus territórios pra se posicionar perante uma política mais externa que abre outro canal ou que traz outras visões sobre algum mundo de fora, e que deixa de ter o que ta mais dentro pra viver o mais de fora, a gente, eu não posso falar sobre isso porque cada um tem uma maneira de lidar com isso, mas eu vejo que perante aqui muitos nossos parente indígena, a gente teve um equilíbrio de sustentar e de assegurar o que a gente viveu até hoje porque a gente sempre manteve, né? vivendo um pouco o que ta fora, mas, protegendo o que a gente teve de dentro de nossas comunidade e de dentro de nossos conhecimento do nosso povo, pra sempre ta sendo uma coisa que venha incorporar além do que o mundo de fora tem, a gente sempre colocou isso na nossa frente, tanto que hoje o Centro de Yoreñka Ãtame é na frente do município de Marechal Thaumaturgo. Nós não queremos viver dentro da cidade,* eu preferi escolher um espaço na Floresta, aonde eu pudesse viver o que a natureza tinha, me distanciei um pouco, escolhi um grupo de jovens que pudesse dar minha proteção, e ao mesmo tempo também colocando esse grupo, essas pessoas, em um norteamento, em um equilíbrio que pudesse vim sustentado em uma política que eu também tava defendendo. Então essa é uma das coisas que eu sempre busquei, estar preparado para poder defender o corpo, a alma, e a saúde da vida da Floresta.

Léo: E a aliança dentro do movimento indígena no Vale do Juruá parece que ela tem tido muito êxito? Nas negociações com o governo, dentro de toda essa idéia de governo da Floresta, vão surgindo lideranças indígenas cada vez mais atuantes, pessoas que juntas têm uma força grande nessa política de defesa da Floresta. Agora, eu nunca vi e gostaria de saber se existe e você considera uma coisa boa, de repente, encontros das pessoas de conhecimento tradicional, encontros dos pajés? Seria importante também uma aliança pelo conhecimento espiritual tradicional e uma busca pelo fortalecimento desse conhecimento, permitindo, também, sua reprodução, seu crescimento cada vez maior, talvez assumindo uma importância cada vez maior para os jovens da comunidade? Como você vê isso? Há possibilidade da gente pensar nessa união mais estreita entre os conhecimento tradicionais, entre os conhecimentos espirituais, num laço de afinidade entre os pajés das tribos?

Benke: Bom, eu não tenho preconceito contra isso. Porque um dos grandes trabalhos que eu sempre defendi, desde quando eu saí a primeira vez da minha aldeia e desde quando eu me posicionei perante a essa quebra de preconceito do índio, dos conhecimentos do pajé. Então, eu sempre tentei retratar outra maneira de como lidar com isso. Todo meu trabalho que eu tive fazendo como agente agro-florestal nessa linhagem de proteção à biodiversidade é isso e ao mesmo tempo estendendo além disso.

É esse conceito, poder retribuir a minha experiência com outras experiências e também poder descobrir dentro dessas experiências o que as outras comunidade tem. É a evolução de um crescimento de poder até observar quais as dificuldades maiores que muito dessas comunidades sofreu e vem sofrendo por algumas maneira de demonstrar aquilo que muita das vezes não trouxe as raízes de dentro adaptando a uma outra realidade de fora né? Eu sempre, quando eu sai de dentro da aldeia a primeira coisa que eu fiz com muito desses agentes agro-florestais e muitos professores que tiveram presente. *O que eu sempre tentei repassar foi os nossos conhecimentos tradicionais que pudesse cada vez mais se evoluir dentro do mundo do conhecimento que pudesse não tirar e nem adaptar um outro sistema, mas, que pudesse fortalecer o que nós temos dentro da nossa comunidade pra presenciar perante ao mundo a uma qualidade até mesmo pra reverter essa maneira da visão, da maneira que as pessoas vêem o índio: "Será que ele é mesmo uma pessoa que tem uma evolução espiritual? É como lidar com esses dois mundos. Foi sempre uma maneira que eu posicionei e hoje eu vejo pra gente poder ajuntar vários xamãs em uma grande reunião ou em uma grande concentração espiritual, que pudesse vim trazer pessoas de diversos lugares, é uma coisa de pensar bastante. Porque a gente sabe que dentro desses poderes você vai ajuntar gente de diversos espíritos, gente que pode ter coisa boa, gente que pode ter coisas ruim, gente que pode ta ali com uma visão de que vai ser uma coisa boa e gente que vai estar com uma visão de que não pode ser coisa boa. Então você vai juntar gente de diversos mundos pra uma defesa.* Eu vejo que hoje aqui no nosso estado, no estado do Acre, o governo, mesmo o governo do Jorge Viana, teve aí uma busca de poder, criar uma representatividade de um movimento indígena que tivesse uma qualidade muito mais avançada dentro da política do governo do que uma política que vinha só mantendo muitas lideranças fora de seus territórios e que não tinha realmente uma visão de futuro. Quando saíram alguns líderes de nossas comunidade, saiu Francisco, Eu, Isaque, Moisés, pra essa posição perante o movimento indígena e nós sofremos um impacto muito grande. *A gente não veio aqui pra gente disputar porque, a gente veio aqui porque a gente tinha uma visão de futuro e que hoje muitos povos indígenas com essas experiência que a nossa comunidade criou e com a agregação desse valor dentro da academia que a comissão pró-indio veio estudando e levando pressas comunidade como uma estratégica de intercambiar muitos conhecimentos, fortaleceu muitas comunidades em uma visão cultural tradicional da maneira de adaptar o seu próprio mundo. Dentro de uma visão de fortalecer a juventude, dentro do seu conhecimento mesmo tradicional, conhecimentos astrais que vinham aí com suas histórias, seus mitos, essas histórias que vieram aí do passado, e isso foi muito forte. E pra gente poder criar um encontro desse de líderes espirituais eu sinto que é muito forte né?* Eu trouxe agora um grupo de pessoas pra gente fazer um trabalho lá no Barão (Aldeamento Poyanawa no município de Mâncio Lima AC). Eu de lá vi as coisas, mas, eu sofri um impacto muito forte, não foi um impacto espiritual, foi da maneira que as pessoas olharam: - quem é o Benke, pra vim aqui? Ou quem é o Benke pra fazer isso aqui? Ou quem é o Benke pra estar dizendo pra gente pra onde tem que se direcionar, então, ficou assim, muitas dúvidas, mas, eu, dentro de tudo que vi, eu consegui colocar por onde eu vi, e deu certo por onde eu fui, eu tinha que sair deixando uma mensagem pra um povo em uma linhagem. Eu acho que hoje a gente tem possibilidade! Se a gente fazer um plano bem criado, que seja uma coisa que venha trazer pra muitos desses jovens, que tão incorporando coisas de outro mundo, pra uma maneira de criar. Eu vejo assim uma coisa que tem muitos jovens perante o mundo hoje aí, querendo se demonstrar, querendo viver um mundo de um pajé mesmo da floresta. Não é legal estar se vendendo pelo dinheiro, que hoje é aquilo que acontece com muitos tipos de missões, né? E é

triste essa situação porque as pessoas deixam de ser a realidade nossa indígena da floresta pra viver apenas uma outra coisa, então vai se perdendo e não pode deixar se perder.

Léo: A gente sabe, que a primeira grande violência contra os povos indígenas foi virem pessoas de fora dizer, que a religião, as crenças, o mundo tradicional não existia, era tudo falso, e que pra as pessoa poder tornar-se ser humano de verdade tinha que ser batizada. E infelizmente com a própria água do batismo já veio o veneno do branco, já contaminou com vírus, com doença, matou muita gente. Eu vejo que os Ashaninka, bem como os Yawanawa, com a liderança do Bira, tiveram esse êxito, conseguiram vencer essa ameaça, essa ameaça do branco que veio de fora dizer que o conhecimento de vocês não tem valor, que a cultura de vocês não tem valor, enfim, querendo dizer que pra vocês poderem ser seres humanos, pra poder deixar de ser primitivo teria que viver o mundo do branco, etc.

Você não é o pajé que se diz pajé, mas pessoas vêem em você pelas coisas que você faz, pela sua história, que você realmente é uma pessoa de poder, uma pessoa diferenciada. Eu vi lá no fórum indígena que existe esse reconhecimento, apesar de que existe também uma certa resistência por parte de algumas pessoas que não estão entendendo direito o que está acontecendo, mas existe um reconhecimento que dá legitimidade ao seu trabalho espiritual, não é mesmo? Você é reconhecido como pajé, um homem com conhecimento avançado do xamanismo, essa pessoa consegue se comunicar com as outras culturas de uma maneira muito boa. Nesse sentido, como você vê também, a figura do Bira Yawanaua, essa sua aliança, sua proximidade com ele, nessa tentativa de estar chamando atenção pra essa necessidade da valorização tradicional para manter a força e a saúde das comunidades?

Benke: É, eu acho muito importante! Isso quebra, eu vejo assim, que quebra muitas dessas visões de que o mundo só é abençoado para alguns ou que só quem é batizado é que é filho de Deus ..., eu vejo muito isso. O nosso povo tem muito isso, que, quem não é filho de *Pawa* não tem essa incorporação de quem é filho de Deus, isso está presente porque ele colocou, então, é uma coisa. Eu nunca, dentro desse mundo espiritual que a gente veio trabalhando aí, a gente sempre teve um grande respeito, eu tenho um grande respeito por todas as religiões do mundo, eu tenho grande respeito por todos os Mestres sábios que tiveram sua condição de poder restaurar, ou de poder criar. As suas visões vieram deixando perante ao mundo uma mensagem, então, eu acho que cada um tem uma evolução de acordo com suas próprias maneira de se evoluir, e cada uma dessas evoluções é uma visão que representa cada momento. Então eu vejo assim, o valor em diversos lugares do mundo, muitas literaturas dessas maneiras que foram colocadas a criação tem seu valor. Muitas dessas missões incorporadas em territórios indígenas tiveram crítica porque criaram fragilidades tradicionais e culturais que acabaram destruindo e exterminando muitos povos em sua incorporação, né!? Mas, a gente vem sentindo que tudo isso que vem acontecendo ainda hoje e isso também se transforma em uma crítica ainda da gente, por parte dessa exterminação de dizer quem é pajé não é de Deus, ou quem toma ayahuasca não é de Deus. O que que é de Deus dentro de um ser humano? Eu vejo que a criação, quando ela foi criada, é de Deus dentro da escolha de seus próprios respeitos. Deus está presente em cada um e faz cada um compreender em cima daquilo que lhe é repassado, da maneira como é criado, e eu, acho que toda essa criação foi feita dentro desse mundo espiritual. Várias defesas foram feitas por esses grandes mestres que deixaram sua história perante o mundo, foram pessoas que tiveram aí as suas incorporações e a sua presença nessa liderança espiritual de criar uma

condição de equilíbrio, sem explorar ou sem exterminar povos. Tiveram aí uma liderança, tiveram o poder de dar uma qualidade, dar uma visão perante essa criação de Deus... e conquistaram espaço pela uma maneira de agir e pela uma maneira de lidar com essa vida incorporativa. Então, eu vejo que cada um desses jovens, da maneira que eu falei ainda agora aqui, cada um desses jovens que tão aí perante o mundo, que tão aí falando de seus mitos e de suas histórias. Vendo o que cada um tá fazendo, a evolução deles vão aí se destacando, se desenvolvendo, fazendo cura. *Vai chegar o dia em que a apropriação desses valores, dessa condição dele ta sempre mantendo o tradicional, se ele liderar mesmo incorporando essa vida, vai chegar um dia que eles vão ser grandes mestres de poder. Também, além de dominar esse conhecimento das outras culturas, eles vão também tá aí, com certeza, protegendo as suas raízes astrais do seu próprio povo*. E eu vejo assim, o Bira teve uma transformação muito grande, ele passou pela uma vida muito difícil, mas, que chegou um ponto que ele conseguiu liderar o povo dele dentro dessa rede espiritual com seus próprios mestres. E ele ta aí colocando sua mensagem perante o mundo, também de uma maneira sensível e de uma maneira sábia e inteligente, e eu acho que cada um de nós que tem essa incorporação, nós somos capazes de mudar a cada momento desde que a gente tenha essa consciência, né? Se a gente não tiver essa consciência da origem a gente não vai conseguir mudar, e se a gente em cada incorporação for levado pelo lado negativo nós só vamos fazer destruição e é como as pessoas sempre dizem, no mundo também tem essa negatividade e que deixa o nome perante ao mundo pelas suas razões de explorar ou de destruir. O mundo também sabe que foi um grande poderoso negativo que conseguiu destruir muitas coisas pra deixar seu nome ou sua marca.

Léo: Há uma pergunta que não quer calar. Dentro da mitologia Ashaninka, o *Virakocha* ele veio do fundo do lago, não é? Tem também associada a essa história a origem da galinha e do cachorro que seriam esses animais que não fazem parte da realidade sagrada dos outros animais, assim sendo, homem branco foi tomado primordialmente como um ser não-humano, ou que carece de humanidade. Hoje a gente vê, que tem uma ligação sua e de vários Ashaninka de casamento e aliança com outras etnias e com alguns brancos, a própria figura do txai Terri, do txai Macedo, que são, assim, pessoas que foram, assim, se tornando, se transformando em parentes, se transformando também de certa maneira em um pouco, incorporando um pouco o universo indígena. Como que você vê, assim, essa transformação, já que quando veio o *Virakocha* foi quando o Ashaninka perdeu parte do seu contato com o mundo espiritual? E essa tentativa hoje de retomada desse contato com o mundo espiritual, como você vê a relação sua com esse mundo branco e até essa indigenização, ou ashaninkização do *Virakocha*, de sua transformação para a forma de parentes? Como outras pessoas, inclusive o branco vão sendo incorporadas como parte da família?

Benke: Eu acho que nosso povo, assim, ele não perdeu a cultura porque nós temos ainda vários nossos parentes Ashaninka que nunca tiveram contato com esse mundo de fora aí, né? E que estão sobre proteção de muitos líderes e que são protegidos por muitos guerreiros Ashaninka e que ainda conseguem manter seu equilíbrio natural. Mas muitos povos que tiveram essas raízes modificadas, porque tiveram, e muitos do nosso povo tiveram, um contato maior com esse mundo de fora. A gente sabe que tudo isso que veio sendo incorporado, deixou perante as pessoas, assim como outros povos também deixaram - se sabe que os Incas, Astecas, outros povos que também tiveram grandes poderes e que foram exterminados - grandes sofrimento, né!? Nesse processo de sofrimento dos seus mitos, dos seu modos e da sua maneira de viver, vieram grandes

líderes e que as vezes não foram indígenas e que defenderam e que criaram ali uma visão de defesa e que foram também sacrificados por defender o direito desses povos. Então eu acho que, assim como temos pessoas que se sacrificaram pra defender muitos indígenas, também tem muitos indígenas que sacrificam para defender as metodologia indígena. Eu acho que isso vai pelo desejo de compreender, né? Eu acho que cada um desses que se incorporaram nesse mundo de querer entender o índio ou a vida do povo tradicional tiveram um desejo muito profundo de querer dentro das suas história, das suas escrita colocar na literatura do mundo uma visão que vem do que a gente é. *Afinal, o mundo precisa compreender quem são esses povos tradicionais. Eu acho que o Macedo e o Terri, assim como outros antropólogos que tão aí conhecendo realmente a vida dos povos indígena também, tão colocando perante a literatura do mundo, uma visão de que os povos indígenas têm sim uma história, tem sim um conhecimento, tem uma ciência que o mundo precisa saber.* E hoje a gente sabe que dentro da presença desses grandes escritores que tiveram presentes com esses povos da Floresta podemos dar cura pra muitas coisas que o mundo tá sofrendo.

Léo: Falando do que o mundo precisa saber, eu gostaria de escutar sua mensagem pro mundo. Você pode trazer esse esclarecimento, um pouco dessa luz como mensageiro do mundo espiritual? O que você hoje pensa ser, ou melhor, sente ser importante que as pessoas escutem?

Benke: Bom, eu vejo que as pessoas vão me achar importante a minha mensagem desde que ela conheça que ela tenha realmente uma visão do que eu faço. Acho que cada um dentro desse mundo vai se formando de acordo com suas incorporações e vai adquirindo valores que vai se agregando em cima das suas responsabilidades. *Eu vejo hoje que é importante a minha vinda pra esse mundo e desse mundo pra história do mundo e pra história das pessoas que hoje estão buscando entender e compreender as nossas visões. Eu vejo que esses mitos, que essas histórias que esses sábios passaram e que deixaram suas palavras, também estão em grande parte incorporadas dentro do meu mundo porque eu busquei entender muito do meu povo e que essa busca de entender é que me traz essa referência dentro dessa visão do que é o nosso mundo espiritual.* Então acho que a nossa presença prevalece nesse mundo hoje e dá o fortalecimento a muitas jovens lideranças ou muitos líderes espirituais aí tão tentando revitalizar, resgatar ou fortalecer a sua tradição. *A gente tem necessidade mesmo de colocar a nossa visão em equilíbrio dentro de uma situação que o mundo está passando, então eu acho que cada um de nós que estamos dentro dessa linhagem vamos ser importantes quando a gente tiver mesmo, realmente, conhecendo e deixando as pessoas com essa sensibilidade de poder reparar o sofrimento que o mundo e que muitas pessoas tão passando no mundo dentro desse grande desequilíbrio.* O que está acontecendo é que, com as diversas maneiras de querer dizer que o mundo espiritual só é de Deus, aquele que entendeu... Eu acho, que de Deus somos todos nós e todos nós só vamos ser fortes com Deus quando tivermos uma defesa de qualidade, assim, respeitando um ao outro.

Léo: Você pode sintetizar em uma frase uma mensagem que você acha bem importante?

Benke: Eu vejo que hoje quando foi feito o *Yoreñka Ãtame, Yoreñka Ãtame é um centro de sabedoria, o centro de sabedoria incorporada na luz do Sol, na Lua, na Estrela na Terra e no Templo.* Então meu templo hoje eu não tenho casa, a casa é aonde eu tou,

aonde as minhas palavras forem pregadas é a casa de meu Pai, então, é a casa do meu Mestre.

Léo: O templo sendo cada um, o mestre continua ensinando?

Benke: Continua ensinando!

8 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nossa proposta foi ir ao encontro dos Ashaninka em busca de um aprendizado recíproco acerca do desenvolvimento e da sustentabilidade amazônica. Nessa aproximação, nos esforçamos para equacionar as diferentes perspectivas, tendo sempre em vista a produção de uma maior afinidade entre os mundos, estreitando nossa relação e estabelecendo uma interlocução mais comunicativa. De certa forma, aproveitamos uma abertura de um terreno antropológico que, pelo árduo e dedicado trabalho de nossos predecessores, foi cuidadosamente preparado para o cultivo de uma análise perspectivista da cosmologia Ashaninka.

Como me foi ensinado pelos Ashaninka, o maior prestígio de um "verdadeiro homem" é sua liberdade, o reconhecimento social de sua autonomia e, para isso se realizar, é preciso que ele tenha como se auto-sustentar – é necessário que ele produza seu primeiro roçado próprio. Foi esse o meu objetivo principal, dar continuidade ao excelente trabalho de aproximação com os Ashaninka do Amônia – que tinha sido iniciado por Margarete Mendes e José Pimenta –, mostrando como a etnologia indígena brasileira pode ser produtiva quando aprende a trabalhar a fertilidade antropomórfica do terreno cosmológico amazônico.

A produção brasileira nas ciências sociais – sobremaneira a antropologia e a etnologia indígena – ficou conhecida no cenário intelectual do mundo contemporâneo por seu tradicional comprometimento político, teórico e prático com o desenvolvimento nacional. Nossa intelectualidade queria alçar vôo, alcançar a sua emancipação e, para tanto, tinha que desenvolver seu próprio solo histórico, determinar quais seriam os terrenos mais férteis e adequados ao cultivo de sua própria cultura. O *dado* era que, para conquistarmos nossa autonomia, era preciso demonstrar nossa qualidade e eficiência produtiva *de fato*.

A estratégia de nossa *intelligentsia* foi apostar em um produto diferencial, inovador, que atendesse às normas de qualidade, que fosse particularmente produtivo em solo brasileiro e que nos desse alguma vantagem competitiva e, assim, as outras culturas reconheceriam nossa maioridade e asseguraríamos nossa independência. Algo análogo também pode ser pensado na esfera econômica. Na cultura, na economia ou na política, tudo se trata de uma questão produtiva, podemos dizer que se trata da produção da autonomia, ou ainda da autonomia de produção.

O Estado brasileiro convocava todos seus componentes a se dedicarem ao desenvolvimento nacional; procurava, assim, produzir a todo custo seu progresso e afirmar uma autonomia econômica/cultural que sustentasse sua liberdade política internacional. Então, nossa "vanguarda intelectual", cansada de ser desprestigiada nos círculos europeus da "alta cultura", pronunciava a toda sociedade brasileira sua ideologia desenvolvimentista, e adiantava os sacrifícios necessários para o bem do "nosso" Brasil.

Esse engajamento, que a história se encarregaria de converter em uma espécie de rótulo de identificação e qualificação das nossas pesquisas, foi, inicialmente, tomado como uma maravilhosa oportunidade de consagração brasileira. Sob esta perspectiva nacional e desenvolvimentista, nosso potencial produtivo teórico, especialmente no campo das ciências humanas, foi finalmente notado. Entretanto, essa estratégia de vitória não tardaria a se revelar como mais uma fantasia do espírito nacionalista que, no afã desesperado do reconhecimento, se iludiu com o valor real da sua encenação modernista. Muito trabalho em troca de praticamente nada. Muita energia desperdiçada em vão.

A consentida insuficiência dinâmica resultou em nossa lamentável capitulação cultural frente ao mundo ocidental moderno. Com a consciência do fracasso, nossos intelectuais passariam do eufórico otimismo desenvolvimentista que os iludiu ao pessimismo sórdido da globalização dependente que hoje os consola frente à impossibilidade do prestígio do reconhecimento como "verdadeiros pensadores"**.** Esse fatalismo, que encerra em si um espírito ressentido, foi para o Brasil culturalmente debilitante e nos arrastou ao conformismo atual que aceita, com passividade e sem apelações a sentença à posição subalterna e dependente, imposta pela conjuntura internacional do capitalismo.

Dessa forma, nosso objetivo foi também reavaliar a situação brasileira, fazer uma auto-crítica da condição dependente do desenvolvimento. O caráter ideológico do nacionalismo e sua perspectiva para as ciências sociais brasileiras são, em certa medida, aqui problematizados à luz do perspectivismo Ashaninka. A invenção do Brasil como uma descoberta européia; a sua identificação como território conquistado destinado à exploração colonial; enfim, seu posicionamento histórico como parte atrasada e marginal da civilização ocidental está sendo repensado, está sendo percebido criticamente sob essa outra perspectiva. O que entendemos ou definimos como desenvolvimento depende de nossa situação, do nosso conjunto referencial, em suma,

da posição política que estamos assumindo a partir da qual emitimos nosso discurso. Em outras palavras, o desenvolvimento depende da relação que estabelecemos com o mundo: se nos dispomos como sujeitos ou como objetos da relação política, atuando num âmbito local, nacional ou global.

Colocamo-nos ao lado dos Ashaninka, porque vemos esta posição como a mais coerente, para discutirmos o desenvolvimento político-social atual e a sustentabilidade do brasileiro hoje situado na Amazônia. Assim, procuramos fazer alianças com nossos interlocutores Ashaninka para podermos nos comunicar e nos entendermos melhor com as diferenças político-econômicas da humanidade Amazônica.

Uma perspectiva etnológica referente à dinâmica amazônica nativa, em sintonia com as novas contribuições da etnologia indígena brasileira, deve perceber o índio em uma realidade própria que está além da dinâmica colonial a qual o situa como parte de um Brasil selvagem. Descartamos a alternativa de tomar o índio como um objeto sujeito à ação do Estado, para abordá-lo como "sujeito objetivo" em sua ação política de negociação com a sociedade brasileira.

Na perspectiva global do desenvolvimento, os povos indígenas não devem jamais ser encarados como resquícios do percurso evolutivo da humanidade, como registros pré-históricos de um processo natural de evolução social e adaptação ecológica**.** A condição social e política dos grupamentos nativos amazônicos não podem, simplesmente, serem situadas historicamente entre as fronteiras da natureza (animal selvagem) e da história (homem civilizado). Nossa pesquisa questiona tal concepção, precisamente porque os Ashaninka não são definidos pela situação brasileira: com efeito, eles a definem cosmologicamente, de acordo com sua própria mitologia, incorporando o Brasil como um aliado em seu projeto político xamânico.

Por isso, em nossa perspectiva de estudo é possível considerar a situação do/no Brasil a partir de uma "crítica" perspectivista indígena amazônica. Digamos, é através desse viés, interior à postura ameríndia típica do Cosmos amazônico, que buscamos uma nova disposição dos parâmetros do desenvolvimento e da sustentabilidade. A nosso ver foi, sem dúvida, razoável inserir-nos nas atuais investigações do desenvolvimento e sustentabilidade da Amazônia a partir de uma interlocução com o xamanismo Ashaninka. Quisemos, antes de tudo, entender a proposta de desenvolvimento atual dos Ashaninka da *Apiwtxa*, primordialmente pelas suas propriedades cosmológicas. O complexo ritual de produção e reciclagem da identidade e da alteridade sócio-cósmica dos Ashaninka nos fez ver a sua eficiente política xamânica de aliança.

A questão é saber quem constitui os fatos, quem classifica e relaciona o mundo, pois não há fatos sem alguém que os faça. Os fatos são feitos: dados constitutivos, sejam eles históricos e/ou mitológicos, são dados constituídos. Tentamos abordar a sociedade Ashaninka pelos dados que ela institui como válidos. Nesse sentido, o êxito da política de desenvolvimento sustentável da comunidade *Apiwtxa* é um resultado da ação política Ashaninka e precisou ser percebido e apreendido dessa forma, nos ajudando a compreender a situação singular da comunidade *Apiwtxa* na TI Kampa do rio Amônia.

Procuramos nos posicionar em sincronia referencial com nossos "intercessores", ou seja, tentamos nos localizar e nos comunicar em um mesmo plano político. Uma vez correlacionado o posicionamento antropológico ao "perspectivismo indígena", tudo foi relacionado a um investimento na aliança, até mesmo a atual condição nacional de desenvolvimento dos Ashaninka. Todo nosso esforço analítico narrativo partiu de um referencial interno à estruturação social tradicional. Pois, se a comunidade *Apiwtxa* existe hoje como resultado histórico recente da prática política Ashaninka, esse resultado não deixa de ser conseqüência da condição mitológica primordial. O potencial político dos Ashaninka pode ser comprovado atualmente no contexto do indigenismo e ambientalismo amazônico brasileiro e pode ser descrito como um fruto legítimo do desenvolvimento atual das relações comunitárias da *Apiwtxa* com a sociedade brasileira. Entretanto, essas relações políticas dos Ashaninka continuam sendo definidas pelos parâmetros próprios, correspondendo à efetuação atualizada da incorporação da alteridade pela força potencial da afinidade cosmológica.

Logo, foi possível, identificar e relacionar em planos gerais os aspectos estruturais particulares do complexo xamânico Ashaninka. A natureza social cosmológica e a cultura política "antropomórfica" das inter-relações mitológicas Ashaninka foram ressaltadas como as referências primordiais do seu quadro institucional estrutural. Os Ashaninka, a nosso ver, correspondem àquelas formas sociais amazônicas típicas que mitologicamente cultivam uma dinâmica de interiorização dos fatores sociais externos como meio de atualização e confirmação das suas estruturas reticulares e das suas fronteiras territoriais móveis.

A partir deste prisma, pudemos proceder à descrição interna dos processos de intertransformação estrutural e de abertura social ao exterior próprios do sistema, e assim, conceber a presente situação Ashaninka na política de articulação entre as instituições tradicionais e as instituições nacionais no quadro do desenvolvimento

sustentável local. Talvez seja graças a sua intensa mobilidade, à política e ao perfil nômade de sua instituição social, que as culturas indígenas amazônicas vêm milagrosamente mantendo o seu notável vigor.

Apesar das incontáveis profecias do nosso fim, o mito brasileiro do país do futuro, naturalmente, como toda invenção narrativa da história, continua... e ainda nos reserva surpresas. Será que ainda podemos pensar o Brasil hoje, em face da realidade atual, como proclamavam os engajados modernistas nacionalistas, um país do futuro? Certamente que sim. Se quisermos produzir verdadeiramente nosso desenvolvimento e sustentabilidade devemos, como nos mostra a experiência histórica dos Ashaninka, conceber nossa autonomia política a partir de nossa própria "invenção da cultura".

No presente histórico global, o Brasil é o país que tem uma das maiores reservas de recursos naturais do planeta: a maior área da Amazônia é brasileira e isto representa não só uma faustosa biodiversidade, mas também, por uma notável diversidade cultural encontrada em centenas de grupamentos sociais nativos. A magnífica diversidade destas populações representa um potencial cultural valiosíssimo que hoje, a nosso ver, é vital para reverter a nossa situação angustiante de ameaça destrutiva da Amazônia.

Talvez, a situação econômica, política e social do Brasil de agora ainda nos impeça de afirmá-lo como um país central (*Axis Mundi*) na conjuntura do desenvolvimento global. Contudo, não é insensato afirmar que aqui, no coração selvagem do território nacional brasileiro, em uma das derradeiras fronteiras da colonização, da civilização ocidental e da globalização do capitalismo, estamos decidindo o futuro do planeta e da humanidade. Pois, se a floresta equatorial amazônica for destruída, chegaríamos a uma situação climática catastrófica para toda a vida planetária. Portanto, a Amazônia, e em consequência o Brasil, passou a ser o centro do debate político internacional contemporâneo. Como já foi sugerido pelo conjunto mitológico indígena amazônico, o "umbigo da Terra" ou o "coração do Mundo" é a floresta amazônica.

Ao reconhecer como fato a eficácia real (muito mais que simbólica) do poder xamânico, a antropologia se transformou, se atualizou, se renovou, "renasceu das cinzas" em um novo corpo, um corpo regenerado, mais vivo e ágil, um corpo humanamente mais versátil e naturalmente mais adaptado ao território amazônico**,** um corpo híbrido, antropológico e xamânico**.**

No atual contexto, sobressai na antropologia a perspectiva daqueles que se dispõem a repensar a situação do campo etnológico a partir do interior das fronteiras

sócio-cósmicas amazônicas. A partir desta "rotação perspectiva" podemos comprovar que o xamanismo indígena continua a demonstrar sua força "sobrenatural" no resgate, na restauração, na conservação e revitalização do conjunto dos corpos culturais e sociais que se estruturam ritualmente como habitantes do meio ambiente cosmológico nativo. Quando nos aproximamos da percepção do perspectivismo indígena amazônico, pudemos observar que o xamanismo se mantém em plena atividade como princípio motor da estruturação social e que determina o ritmo, a forma, o sentido e o conteúdo do sistema indígena de desenvolvimento e sustentabilidade da produção, circulação e consumo social.

Devemos considerar a perspectiva de que "jamais fomos modernos", sobretudo quando se trata de focar a condição adversa das nações indígenas amazônicas submetidas à situação nacional brasileira. Desse modo, vamos nos permitimos a liberdade de pensar a modernidade e, por conseqüência, a pós-modernidade, como mitos da história ocidental. Com efeito, acreditamos que foi válido sugerir que o poder da história européia se deve a sua eficiência como máquina produtora de mitos ou, ainda, considerar, de forma simétrica – inversa e simultânea –, o poder da mitologia indígena amazônica como *corpo produtor da história*. Daí advém a necessidade de buscar uma nova linguagem para descrever as sociologias amazônicas: ao invés de privilegiar a identidade histórica das relações de contato cultural do índio com o branco. Quisemos dar atenção ao aspecto político do relacionamento indígena com a alteridade pelo prisma mítico e ritualístico e assim demonstrar a contemporaneidade de uma estratégia de organização social e econômica não capitalista.

O conhecimento xamânico Ashaninka é notavelmente respeitado no contexto indigenista da região e, conforme a presente abordagem perspectivista, a prática do xamanismo no território amazônico assume um papel fundamental na coordenação, na transformação e no fortalecimento do corpo sócio-político dos grupamentos indígenas. Assim sendo, nossa iniciação xamânica partiu de um reconhecimento perspectivo do potencial político da percepção "antropomórfica" da natureza e da sociedade; isto auxiliou a aproximação epistemológica, permitindo ampliar nossa intensidade comunicativa com a realidade sócio-cosmológica Ashaninka.

O propósito desta viagem – antropológico-xamânica – é o conhecimento; a intenção é atravessar as fronteiras do desconhecido e chegar à experimentação do novo; tentar um deslocamento capaz de alterar a percepção do mundo – indígena e ocidental – como uma realidade comum. As viagens antropológicas e xamânicas possuem essa

estranha similaridade: elas têm o efeito extraordinário de transformar sensivelmente a visão de mundo das pessoas que as vivenciam. A travessia de mundos induz a estados alterados e intensificados da consciência que possibilitam perceber a existência, comumente imperceptível, de outras dimensões da realidade.

No caso surpreendente da situação indígena amazônica, o xamanismo e a antropologia nos apresentam uma diversidade de corpos e formas que compõem as múltiplas realidades da cosmologia antropomórfica. Será o conjunto destes elementos que vai nos conduzir ao conhecimento mais profundo da história e da mitologia do contato Ashaninka**.** Nosso deslocamento dimensional é uma tentativa de aprender novas estratégias políticas e econômicas de *percepção* e *concepção* do desenvolvimento sustentável para a Amazônia.

REFERÊNCIAS

ALBERT, Bruce. La fumée du metal. *L'Homme*, Paris, v. 28, n. 106, p. 87- 119, abr. 1988.

_____. O ouro canibal e a terra do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Aparecida (Org.). *Pacificando o branco:* cosmologias do contato no norte-amazônico. São Paulo: Ed. UNESP, 2002. p. 239-274.

CARNEIRO DA CUNHA, Maria Manuela. *Os Mortos e os Outros*. São Paulo: Hucitec, 1978.

_____. *Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução.* In: *Mana:* Estudos de Antropologia Social, 4(1): pp. 7-22. Rio de Janeiro, 1998.

CARNEIRO DA CUNHA, Maria Manuela; ALMEIDA, Mauro Barbosa de (orgs.). *Enciclopédia da Floresta*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência: ensaio de antropologia política.* Tradução: Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Brasiliense, 1982.

_____. *A sociedade contra o Estado*. Tradução: Theo Santiago. 2. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

CUNHA, A. G. *Dicionário Etimológico Nova Fronteira da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

DELEUZE, G. *Lógica do Sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2006.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2.* Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. São Paulo: Ed. 34, 1995a. v. 1. (Coleção TRANS).

_____. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Ed. 34, 1995b. v. 2. (Coleção TRANS).

_____. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2.* Coordenação da tradução de Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Ed. 34, 1996. v. 3. (Coleção TRANS).

_____. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2.* Tradução de Suely Rolnik. São Paulo: Ed. 34, 1997b. v. 4. (Coleção TRANS).

_____. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*. Tradução de Joana Moraes Varela e Manuel Maria Carrilho. 2 ed. Lisboa: Assírio e Alvim, 2004.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. Tradução de José Gabriel Cunha. Lisboa: Relógio D'Água, 2004.

DESCOLA, Philippe. *La Nature Domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris: Maison des Sciences de l'homme, 1986.

_____. *As lanças do crepúsculo*. Tradução: Dorothée de Bruchard. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. Tradução de Rogério Fernandes. Lisboa: LBL, 1956.

_____. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Tradução de Ernestina de Champourcin. 2. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1976.

_____. *O mito do eterno retorno*. Tradução de Manuela Torres. Lisboa: Edições 70, 1985 [1969].

_____. *Aspectos do mito*. Tradução de Manuela Torres. Lisboa: Edições 70, 1989.

GAVAZZI, Renato Antônio (org). *Plano de gestão territorial e ambiental da terra indígena Kampa do Rio Amônia.* Rio Branco: Comissão Pró-Índio do Acre, 2007

GODELIER, Maurice. *O enigma do dom*. Tradução: Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2001.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2005.

LANGDON, Esther J. M. (org.). *Xamanismo no Brasil: novos perspectivas.* Florianópolis: Editora da UFSC, 1996.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Tradução: Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2008.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mito e significado*. Tradução de Antônio Marques Bessa. Lisboa: Edições 70, 1978.

_____. *O cru e o cozido. Mitológicas I.* Tradução: Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Brasiliense, 1991.

_____. *Do mel às cinzas. Mitológicas II.* Tradução: Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

_____. *A origem dos modos à mesa. Mitológicas III.* Tradução: Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

_____. *As Estruturas elementares do parentesco.* Tradução: Mariano Ferreira. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. *O Pensamento Selvagem*. Tradução: Tânia Pellgrini. 11. ed. Campinas: Papirus, 2010.

LUNA, Luis E. *Bibliografia sobre el ayahuasca*. In: *América indígena*, Instituto Interamericano Indigenista, vol. XLVI, n°1, 1986.

MANIATOGLOU, M. F. *Dicionários académicos de grego-português, português-grego*. Porto: Porto Editora, 2004.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MENDES, Margarete Kitaka. *Etnografia preliminar dos Ashaninka da Amazônia brasileira*. Dissertação de mestrado em Antropologia. Ed. UNICAMP, 1991.

_____. *Os Ashaninka do Rio Amônia no rumo da sustentabilidade.* In: *Povos Indígenas no Brasil 1996-2000,* Carlos Alberto Ricardo (Ed.), Instituto Sócio-ambiental (ISA), São Paulo: p. 571-578, 2000.

_____. *O clima, o tempo e os calendários Ashaninkas.* In: *Enciclopédia da Floresta,* Manuela Carneiro da Cunha e Mauro Barbosa de Almeida (orgs.). São Paulo, Companhia das Letras: p. 179-220, 2002.

_____. *Habitantes: os Ashaninka.* In: *Enciclopédia da Floresta,* Manuela Carneiro da Cunha e Mauro Barbosa de Almeida (orgs.). São Paulo, Companhia das Letras: p. 161-168, 2002.

PIMENTA, José. *Índio não é todo igual: a construção Ashaninka da história e da poíitica interétnica.* Tese de Doutoramento. Departamento de Antropologia da UnB, 2002.

_____. *Desenvolvimento sustentável e povos indígenas: os paradoxos de um exemplo amazônico*. In: *Anuário Antropológico*, 2002-2003: p. 115-150, 2004.

_____. 2006. *Reciprocidade, mercado e desigualdade social entre os Ashaninka do Rio Amônia.* In: *Série Antropológica*. Brasília: UnB.

RENARD-CASEVITZ, France-Marie. *História Kampa, Memória Ashaninka*. In: *História dos Índios no Brasil*, Manuela Carneiro da Cunha (org.), São Paulo: Companhia das Letras/ FAPESP/SMC, p. 197- 212, 1992.

_____. *Guerriers du sel, saumiers de la paix.* In: *L´Homme*, 126-128, p. 25-43, 1993.

RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização: A integração das populações indígenas no Brasil moderno.* 2. ed. Petrópolis, Editora Vozes, 1977.

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

TAYLOR, Anne-Christine. *História pós-colombiana da alta Amazônia.* Tradução: Beatriz Perrone-Moisés. In: *História dos Índios no Brasil*, Manuela Carneiro da Cunha (org.), São Paulo: Companhia das Letras/ FAPESP/SMC, p. 213-238, 1992.

TOCANTINS, Leandro. *Formação histórica do Acre*. 4ª edição. Brasil: Senado Federal, Conselho Editorial, 2001, v. 1.

VALLE DE AQUINO, Terri & IGLESIAS, Marcelo Piedrafita. *Regularização das terras e organização política dos índios do Acre (1975/94).* In: *Povos Indígenas no Brasil 1991-1995*. São Paulo: Carlos Alberto Ricardo (ed.), Instituto Socioambiental (ISA), p. 517-528, 1996.

_____. *A hora e a vez dos índios no Governo da Floresta*. In: *Povos Indígenas no Brasil 1996-2000*. São Paulo: Carlos Alberto Ricardo (ed.), Instituto Socioambiental (ISA), p. 565-570, 2000.

VARESE, Stefano. *La Sal de los Cerros. Notas etnográficas e históricas sobre los Campa de la Selva del Perú.* Lima: Universidad Peruana de Ciências e Tecnología, 1968.

VILAÇA, Aparecida. *Comendo como Gente: Formas do Canibalismo Wari' (Pakaa Nova)*. Rio de Janeiro: Anpocs/Editora UFRJ, 1992.

_____. 2008. *Conversão, predação e perspectiva***.** In: *Mana*: Estudos de Antropologia Social, 14(1): p. 173-204.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. *O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem.* In: *Revista de Antropologia*, v.35: p. 21-74, 1992.

_____. *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio*. In: *Mana: Estudos de Antropologia Social*, 2(2):p. 115-143. Rio de Janeiro, 1996.

_____. 1999. *Etnologia brasileira*. In: MICELI, Sérgio (org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. São Paulo: Sumaré/ANPOCS; Brasília: CAPES, 1999, v.1, Antropologia.

_____. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

_____. *O nativo relativo*. In: *Mana:* Estudos de Antropologia Social, 8(1): p. 113-148, Rio de Janeiro, 2002.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. Tradução: Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

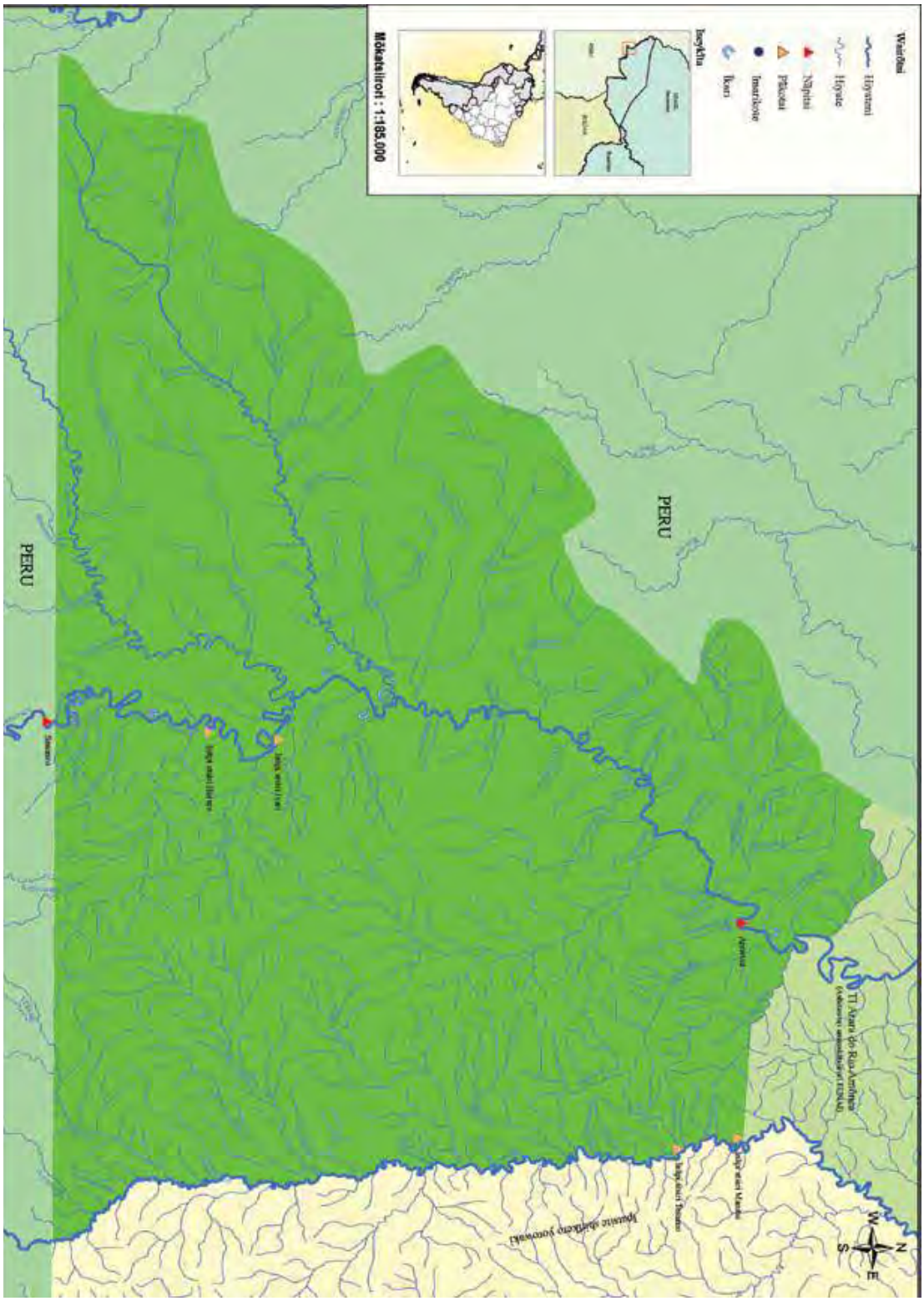
WEISS, Gerald. *The Cosmology of the Campa Indians of Eastern Peru*. Tese de Doutoramento, University of Michigan, 1969.

WOODWARD, Hope Draper. *Ashaninka Shamanic Healing Ritual and Song*. Dissertação de Mestrado. Austin: University of Texas, 1991.

ZOLEZZI, Enrique Rojas. *Los Ashaninka: un pueblo tras el bosque. Contribuición a la etnologia de los Campa de la Selva Central Peruana.* Pontifícia Universidad Catolica del Peru; Lima: Fondo Editorial, 1994.

ANEXO 1 - Mapa de localização da *Apiwtxa* (fotografia de satélite)

ANEXO2 - Mapa de localização da TI Kampa do rio Amônia (fonte – funai)



ANEXO 3 - Vista aérea do Centro *Yorenka Ãtame*

ANEXO 4 - Antônio Pianko e o filho Moisés Pianko no alojamento do *Yorenka Ãtame*

APÊNDICE 1 - Vista aérea do rio Juruá

APÊNDICE 2 - Vista aérea do município de Marechal Thaumaturgo

APÊNDICE 3 - Ao fundo a casa do kuraca (Antônio Pianko) em *Apiwtxa*

APÊNDICE 4 - A casa do kuraca em *Apiwtxa*

APÊNDICE 5 - Prédio da escola na *Apiwtxa*

APÊNDICE 6 - Interior de uma casa Ashaninka

APÊNDICE 7 - Detalhe da estrutura e amarração do teto e da cobertura trançada de palha

APÊNDICE 8 - Momento de tecelagem de cesto de cipó feito por moradora da *Apiwtxa*

APÊNDICE 9 - Açude de criação de tracajás (*kembiri*) para repovoamento da espécie.

APÊNDICE 10 – Quelônios (tracajás) do açude acima

APÊNDICE 11 - Colméias para produção de mel a partir de abelhas nativas sem ferrão (uruçu)

APÊNDICE 12 - Coleta de mel e distribuição entre as crianças

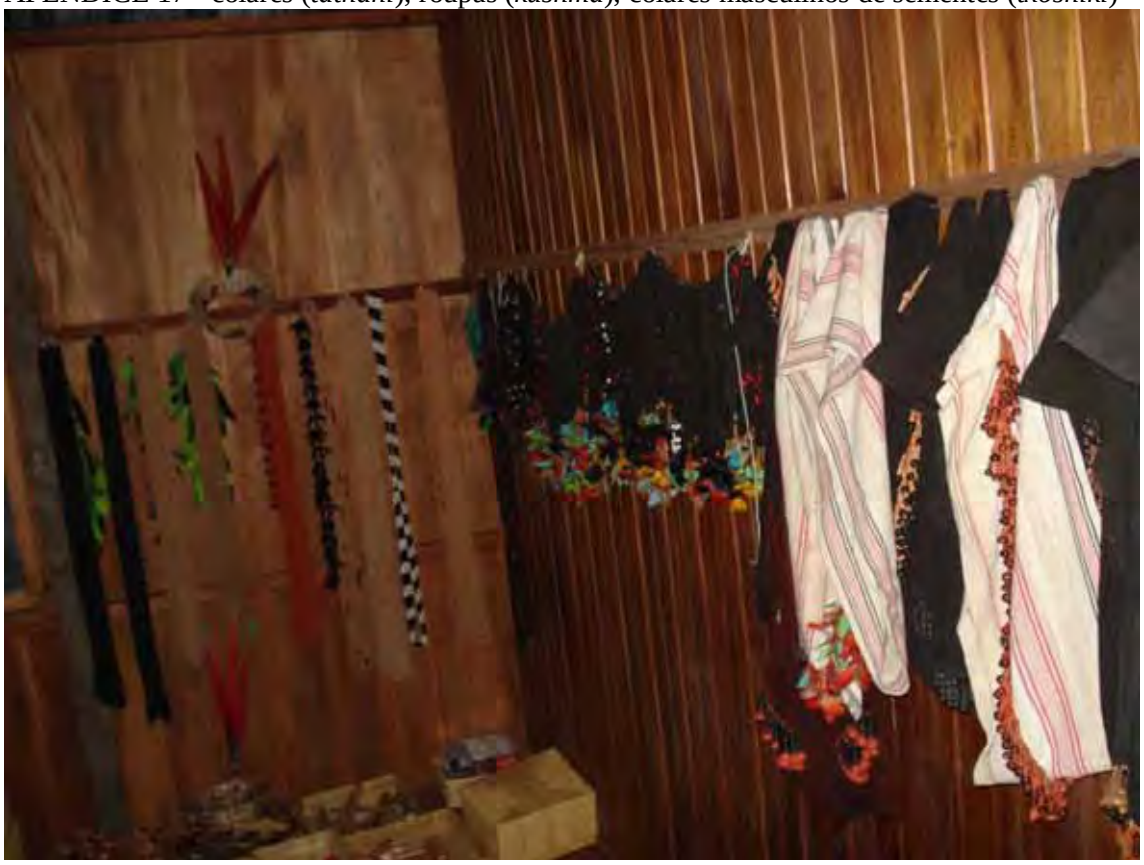
APÊNDICE 13 - Prédio da cooperativa *Ayõpare* e seu painel de aproveitamento de energia solar

APÊNDICE 14 - Destaque para o chapéu tradicional (*amatherentsi*)

APÊNDICE 15 - Artesanato Ashaninka: bolsas e adornos

APÊNDICE 16 - Cestos confeccionados com o aproveitamento ecológico do talo de cana brava

APÊNDICE 17 - colares (*tathani*), roupas (*kushma*), colares masculinos de sementes (*txoshiki*)



APÊNDICE 18 - Bolsas, arco e flechas tradicionais

APÊNDICE 19 - Destaque para tambores tradicionais típicos para os rituais do *Piyarentsi*

APÊNDICE 20 - Linha do tempo por Bebito Pianko oferecido ao curso de gestão cooperativista

APÊNDICE 21 - Destaque para Dora Pianko (líder feminina da comunidade) à esquerda

APÊNDICE 22 - Pausa durante o curso de gestão cooperativista indígena em *Apiwtxa*

APÊNDICE 23 - Komaiare: professor da escola na *Apiwtxa* (detalhe para *kushma* masculina)

APÊNDICE 24 - Mulher Ashaninka (detalhe para *kushma* feminina)

APÊNDICE 25 - Isaac Pianko: atual secretário de meio ambiente de Marechal Thaumaturgo

APÊNDICE 26 – Benke Pianko

APÊNDICE 27 - Moisés Pianko em beberagem de *kamarampi*

APÊNDICE 28 - Foto geral dos Ashaninka da *Apiwtxa* no curso de gestão cooperativista indígena

APÊNDICE 29- Pintura de Benke Pianko 1 (destaque beija-flor ao centro)

APÊNDICE 30 - Pintura de Benke Pianko 2

APÊNDICE 31 - Pintura de Benke Pianko 3

APÊNDICE 32 - Pintura de Benke Pianko 4

APÊNDICE 33 - Pintura de Benke Pianko 5