

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
MUSEU DE ARQUEOLOGIA E ETNOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ARQUEOLOGIA

Dé Leonel Soares

***Trabajando con huacos: curanderismo, huaqueo e
cerâmica arqueológica na Costa Norte peruana***



São Paulo
2022

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
MUSEU DE ARQUEOLOGIA E ETNOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ARQUEOLOGIA

Dé Leonel Soares

*Trabajando con huacos: curanderismo, huaqueo e cerâmica
arqueológica na Costa Norte peruana*

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Arqueologia do Museu de Arqueologia e
Etnologia da Universidade de São Paulo para
obtenção do título de Doutor em Arqueologia

Área de Concentração: Arqueologia

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Marcia M. Arcuri Suñer

Coorientadora: Prof^a. Dr^a. Fabíola Andrea Silva

Linha de Pesquisa: Arqueologia e Identidade

Versão Corrigida

A versão original encontra-se na biblioteca do MAE

São Paulo

2022

Resumo

Esta pesquisa propõe uma abordagem multitemporal para o estudo da cerâmica arqueológica na Costa Norte peruana, a partir da chamada Etnografia Arqueológica. Tal abordagem permite criar uma nova perspectiva sobre um passado que parece se atualizar constantemente nas práticas de *curanderos* (xamãs) e na vida cotidiana de outros sujeitos que interagem com o que nós, pessoas arqueólogas, estamos acostumadas a chamar de “artefatos arqueológicos”. Nos rituais de *curanderismo* e na prática do *huaqueo* – em que as cerâmicas arqueológicas são conhecidas como *huacos* – é possível ver como esses vasos cerâmicos ganham vida, atuando dentro de uma malha de relações que se estende por mundos diferentes e que conta com a participação de seres humanos e outros-que-humanos. Partindo de uma perspectiva cosmopolítica, as discussões propostas nesta pesquisa nos provocam a repensar nossas relações com os sítios e as coisas arqueológicas e com a prática arqueológica em si. Trata-se, assim, de pensar como passado e presente se entrelaçam neste contexto andino específico.

Palavras-chave: Etnografia Arqueológica, Arqueologia Andina, Cosmopolítica, Costa Norte peruana, Xamanismo, Saque.

Abstract

This research proposes a multitemporal approach to the study of archaeological ceramics in the Peruvian North Coast through archaeological ethnography. It allows us to create a new perspective of a past that seems to be continuously brought back in the ritual practices of *curanderos* (shamans) and in the daily life of other subjects that interact with what archaeologists call “archaeological artifacts”. In the rituals of *curanderos* and in the practice of *huaqueo* – where archaeological ceramics are known as huacos – it is possible to see how these vessels come to life, performing within a complex meshwork of relationships which extend over different worlds, as well as human and other-than-human participation. This discussion provokes the reevaluation of the relationships among archaeological heritage, archaeological material, and archaeological practice itself. It also shows how past and present are related in this specific Andean context.

Keywords: Archaeological ethnography, Andean archaeology, Cosmopolitics, Peruvian North Coast, shamanism, looting.

Ao meu pai José Antônio Soares (*in
memorian*). “*And in those times of trouble
When you are most alone. The memory of
love will bring you home*”

Agradecimentos

Começo estes agradecimentos, certo de que as palavras não irão dar conta de expressar o carinho que sinto por todos que estiveram comigo ao longo deste caminho.

Agradeço primeiramente à minha família, por toda a força e por estarem ao meu lado em cada minuto deste longo caminho. À minha mãe Sueli e minha irmã Marina e à minha tia Regina. Aos meus avós que sempre foram meus tesouros e que hoje me guardam de longe. E em especial ao meu pai José Antônio, que me foi um exemplo (o melhor professor que já conheci) e que sempre foi minha maior torcida.

Agradeço imensamente à todas as pessoas que conheci no Peru ao longo destes anos. Em especial àquelas que aceitaram o convite para construir comigo esta pesquisa. Tais pessoas me ensinaram e me inspiraram em cada linha escrita neste trabalho e também são responsáveis por me formar como a pessoa arqueóloga que sou hoje. Em especial agradeço ao *Maestro curandero* Victor, uma das muitas pessoas levadas pelo Covid, e que com toda paciência do mundo me ensinou infinitas coisas. Sou muito grato também à Milagros e à toda sua família, que ano após ano me receberam em la Cucarda e me fizeram sentir em casa mesmo estando longe de São Paulo. Às muitas pessoas que acompanharam minha pesquisa de dentro dos Museus, me oferecendo apoio em diversos momentos. Em especial agradeço ao Ignácio Alva e família, ao Edgar Bracamonte do Museo Tumbas Reales, à Bernarda Delgado do Museu de Túcume e ao Carlos Wester e Don Segundo do Museo Brunning pelas muitas conversas e por tudo que me ensinaram sobre arqueologia andina nestes anos.

À minha orientadora Marcia Arcuri, pelos muitos anos de trabalho compartilhado, por acolher todas as minhas ideias e por me acompanhar neste caminho. Obrigada por me receber no MAE há anos atrás e por ter comprado a ideia de seguir investindo em mim ao longo destes anos. À minha coorientadora Fabíola Silva, por suas valiosas sugestões e pela leitura sempre tão construtiva. Obrigada pelas indicações e por sempre me apresentar ideias que abriram novas possibilidades nesta pesquisa.

Agradeço também aos professores da banca que aceitaram meu convite.

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) pela bolsa de doutorado e também pela bolsa de doutorado sanduíche através do programa CAPES-PrInt, que fomentaram esta pesquisa e também meu período como Pesquisador visitante na Brown University.

Durante os seis meses que passei em Providence pude conhecer pessoas incríveis que muito me ensinaram sobre arqueologia e que também me ajudaram nessa construção.

Em especial agradeço ao meu orientador, professor Yannis Hamilakis, por ter me recebido de modo tão cuidadoso e por ter sido uma grande inspiração como pesquisador e como professor. E também ao Professor Parker VanValkenburgh pela recepção e pelas muitas conversas que sempre me faziam pensar. Ao Rui Coelho, colega que me recebeu logo nos primeiros dias, que me ensinou muito sobre as coisas por lá e que foi um respiro em português em dias que o cérebro já não conseguia pensar em inglês. Com certeza o tempo em que passei nesta universidade foi essencial para meu desenvolvimento e amadurecimento.

Durante este período pude também conhecer pessoas que se tornaram grandes amigas e que com certeza levarei para a vida. Agradeço muito à Tais Machado e à Anna Paula da Silva que me ajudaram a construir um lugar de carinho e risadas, mesmo tão longe de casa. Agradeço também a todos que me receberam na Little Pancakes e que no final do sanduiche, em meio a todo o caos que foi retornar ao Brasil em meio a uma pandemia, me ofereceram apoio e segurança.

Aos professores e funcionários do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP, lugar que é quase como uma casa após tantos anos de trabalho. Em especial agradeço à professora Verônica pelo apoio e pela amizade que tanto me deram força nestes 2 últimos anos.

Aos muitas amigas que fiz nestes anos de arqueologia. Obrigade pelas conversas, pelas risadas, pelos momentos de desespero compartilhados e por toda correria. Sem vocês este trabalho com certeza não teria acontecido. Em especial agradeço aos colegas e amigas do LINTT.

À Daniela LaChioma e Márcio Figueiredo, grandes amigos que fiz durante estes anos de Costa Norte.

Agradeço às Búfalas do meu coração: Camila, Márjorie, Laura, Mari, Erê e Paty Marinho. Sem dúvida o melhor grupo que salvou o role tantas vezes. Obrigado por rir e chorar comigue nestes anos todos.

Aos meus amigas Erê, Patrick, Luísa, Silvia Helena, Gabriela, Vinicius por serem a família que eu escolhi e que sempre estiveram comigue nestes mais de 10 anos em São Paulo.

E finalmente agradeço à Bruna pelo amor e por sempre segurar minha mão, quando estava escuro e quando estava claro.

Lista de Imagens

Mapa 1: Província de Lambayeque com capital de mesmo nome localizadas na Costa Norte peruana

Mapa 2: *Cerros* citados na música cantada por Javier: 1. *Cerro Mulato*/2. *Cerro Purgatório (La Raya)*/ 3. *Cerro Chaparri*/ 4. *Cerro Pampa Grande*

Imagem 1: Um dos boxes ou *tiendas* de vendas de produtos no chamado *Mercado de los Brujos* em Chiclayo. Na foto podemos ver diversas ervas, perfumes, velas, cigarros dentre muitas outras coisas.

Imagem 2: Destaque de uma das *tiendas* do *Mercado de los Brujos*, em que podemos ver réplicas cerâmicas à venda. Estas figuras antropomorfos costumam ser chamadas de *cholas* e *cholos*.

Imagem 3: Vasilha cerâmica arqueológica proveniente do sítio Lauro Sodré em Coari (Amazônia) utilizada como vaso de plantas.

Imagem 4: Senhora e seus filhos seguram vasos cerâmicos encontrados por eles. As peças da direita receberam foram pintadas pelas crianças. Todas as peças são provenientes do sítio Lauro Sodré em Coari (Amazônia).

Imagem 5 e 6: Vasilhas cerâmicas provenientes do sítio Lauro Sodré em Coari (Amazônia), utilizadas na cozinha e guardadas com os demais utensílios, como talheres, copos e panelas.

Imagem 7: Detalhe do aplique com pintura recente e com cordão, que compõe a coleção arqueológica de Mauro Katxuyana da aldeia Santidade, Rio Cachorro.

Imagem 8: Exemplo de mesa de um dos curanderos com quem conversei em Túcume, pueblo próximo à Lambayeque. Em destaque é possível ver alguns *huacos* (vasilhas arqueológicas) que compõem a mesa.

Imagem 9: *Mesa* que Carlos mantinha montada em sua casa para atendimentos cotidianos, composta por pedras, uma concha, uma espada metálica e *varas* de madeira. Dentre estas *varas*, pode-se notar que algumas são antigas e podem ser consideradas como arqueológicas.

Imagem 10: Cerro Ventarrón localizado ao fundo do *pueblo*.

Imagem 11: *Huaca Ventarrón* localizada na entrada do *Pueblo*.

Imagem 12: *Huaca Collud* vista do alto do *Cerro Ventarrón*, com uma pequena capela em seu topo.

Imagem 13: Vista do alto do *Cerro Ventarrón*.

Imagem 14: Cartaz de divulgação do evento de danças tradicionais no Museu de Tucume, onde estariam presentes alguns *curanderos* locais.

Imagem 15: Juan realizando processo de *limpia* com seus *aceros* (bastões de aço) durante evento no Museo de Túcume. **(Em anexo)**

Imagem 16: Javier realizando *florescendo* o paciente com ajuda de seus perfumes e um crânio antigo, de *Huaca*, de nome C.. **(Em anexo)**.

Imagem 17: Juan e Javier trabalhando juntos no Museo de Túcume. Ao fundo Juan inicia os trabalhos com o paciente e realiza uma *limpia*, enquanto Javier canta e toca seu chocalho.

Imagem 18: Javier realizo *pago* com leite à *Pachamama* e aos *Cerros* para finalizar os trabalhos realizados naquele dia.

Imagem 19: Figura de *Naylamp* conforme reconhecido pelos estudos iconográficos.

Imagem 20: Mesa utilizada por Don Manuel em seus trabalhos como espiritista **(Em anexo)**

Imagem 21: Destaque para crâneos de *gentiles* que compõem a *mesa* de Don Manuel. Destaco aqui o primeiro crânio à esquerda, que Don Manuel trouxe consigo de uma viagem à Bolívia. **(Em anexo)**

Imagem 22: Em destaque pode-se ver as cinco *animas* que habitam a *mesa* do *Maestro curandero* Ricardo. A flecha destaca o local em que coloquei o dinheiro, conforme indicado pelo *Maestro*. **(Em anexo)**

Imagem 23: *Huaco* guerreiro descrito por Don Manuel. Em sua mão esquerda o guerreiro segura uma faca, e em sua mão direita uma cabeça decapitada.

Imagem 24: *Huaco* guerreiro descrito por Don Manuel. Neste ângulo é possível ver a cabeça decapitada, que o guerreiro suspende pelos cabelos.

Imagem 25: Em destaque temos os dois principais *huacos* que compõem a *mesa* do *Maestro curandero* Francisco.

Imagem 26: Em destaque *huaco* chamado por Don Francisco de *El Rey*.

Imagem 27: Em destaque *huaco* chamado por Don Francisco de *La Reina*.

Imagem 28: Em destaque pode-se ver quatro *huacos* chamados por Don Manuel de *Chinas*. De acordo com ele, tais peças trazem a *figura* de mulheres e são utilizadas por ele para fazer *limpias* ou curar doenças que afetam as mulheres.

Imagem 29: *Mesa ganadera* de Don Manuel, onde se encontra em destaque a *anima* A., que em tempos passados foi um xamã. **(Em anexo)**

Imagem 30: Em destaque pode-se ver a *vara-culebra* que compõe a *mesa* do *Maestro curandero* Ricardo.

Imagens 31 e 32: *Maestros curanderos* oferecendo *perfumes (refrescando)* a *mesa curandera* durante o festival em Túcume.

Imagem 33: Na imagem acima Don Manuel coloca os dois cigarros na boca dos dragões que compõem um de seus *huacos* em sua *mesa ganadera*. **(Em anexo)**

Imagem 34: Acima pode-se ver o *huaco malo* descrito por Don Manuel fumando seus cigarros. **(Em anexo)**

Imagem 35: Na imagem acima pode-se ver que, após alguns minutos o *huaco* já havia fumado quase que os cigarros inteiros. **(Em anexo)**

Imagem 36: Na imagem acima pode-se ver que, após alguns minutos o *huaco* já havia fumado quase que os cigarros inteiros. Neste ângulo é possível ver melhor os cigarros e suas cinzas, sendo fumados pelo *huaco*. **(Em anexo)**

Imagem 37: Don Manuel pega em suas mãos dois *huacos*, que de acordo com ele são *duendes* e servem para curar crianças.

Imagem 38: Na fotografia acima pode-se ver, em destaque, o *huaco* que Don Manuel afirma ter se quebrado. De modo que, hoje em dia ele possui apenas a cabeça do *huaco* que traz a *figura* de um macaco.

Imagem 39: Em destaque no círculo vermelho pode-se ver o crânio de C., *anima* que compõem a mesa curandera do Maestro Juan. **(Em anexo)**

Imagem 40: *Maestro curandero El Diablo* guardando C. cuidadosamente em seu gorro, após o dia de trabalho em Túcume. **(Em anexo)**

Imagem 41: Fragmentos cerâmicos espalhados pelo solo no *Cerro Ventarrón*.

Imagem 42: Mesa utilizada pelo Maestro Juan no festival no festival do Museu de Túcume no dia 07/04/2019. Na imagem destaco os chamados bronzes (4). **(Em anexo)**

Imagem 43: *Mesa* utilizada pelo *Maestro* Javier no festival do Museu de Túcume no dia 07/04/2019. Na imagem estão assinalados os seguintes elementos: *Varas* de madeira ou *chontas* (1), garrafas de ervas e perfumes (2) e conchas utilizadas para *singar el tabaco* (3).

Imagem 44: *Maestro* Juan utilizando os *bronzes* para fazer uma *limpia* em uma senhora.

Imagem 45: *Maestro curandero* e seu ajudante fincando as *chontas* no processo de montagem da *mesa*.

Imagem 46: No processo de desmontagem de sua mesa utilizada no Festival de Túcume, as *chontas* e as espadas são os últimos elementos retirados e guardados pelos *Maestro* Javier

Imagens 47 e 48: marcas deixadas no solo pelas *varas* que compõe a *mesa* do *Maestro* Javier

Imagem 49: Pequena *mesa* que Don Jorge possui em sua casa com as diversas *chontas*. Na imagem dá-se destaque para a *vara* denominada como “*perita galga*”.

Imagem 50: Destaque para *mesa de curandero* e a posição das *varas* ou *chontas*.

Imagem 51: *Mesa* do *Maestro curandero* Ricardo. A esquerda tem-se o lado *ganadero* formado basicamente por *huacos*, conchas e crânios de *gentiles* e à direita o lado *curandero* formado basicamente por ervas, rochas e cristais. **(Em anexo)**

Imagem 52: Detalhe do lado direito – *mesa curandera* - da *mesa* do *Maestro curandero* Ricardo.

Imagem 53: Detalhe da *mesa curandera* do *Maestro curandero* Ricardo, em que é possível ver a fotografia de seu pai (5) que também foi *curandero*.

Imagem 54: *Mesa curandera* do *Maestro curandero* Manuel.

Imagem 55: Pequena rocha brilhante que pertence ao *Maestro curandero* Don Francisco. De acordo com ele, esta pequena rocha compõe sua *mesa curandera* e funciona como uma bússola que o guia pela escuridão. É com ela então que Don Francisco consegue diagnosticar enfermidades e encontrar a *sombra* perdida de algum paciente.

Imagem 56: Detalhe do lado esquerdo – *mesa ganadera* - da *mesa* do *Maestro curandero* Ricardo. **(Em anexo)**

Imagem 57: Detalhe da *mesa ganadera* do *Maestro curandero* Ricardo, em que se pode ver melhor o conjunto de *huacos* e as pedras.

Imagens 58 e 59: Pedra que compõe a *mesa ganadera* de Don Ricardo, cujo nome é *Cerro Pucará*

Imagem 60: *Piedras* ou *Cerros* que compõem a *mesa ganadera* do *Maestro curandero* Juan.

Imagem 61: Detalhe de dois dos *Cerros* que compõem a *mesa curandera* do *Maestro curandero* Juan. Indicado pela seta vermelha temos um *Cerro* bastante poderosos que pode assumir diferentes formas. Indicado pela seta preta temos um outro *Cerro* que possui a forma de um sapo.

Imagem 62: *Mesa ganadera* utilizada pelo *Maestro* Juan, com destaque para a *anima* J. que fica no centro de sua *mesa* protegida pelas mandíbulas de um tubarão. **(Em anexo)**

Imagem 63: Em destaque pode-se ver a boneca de madeira, chamada por Don Francisco de *China la dueñ de los encantos*.

Imagem 64: *Mesa ganadera* do *Maestro curandero* Manuel, em que podemos ver elementos distintos como: conjuntos de pedras (1), *huacos* (2), espadas e *varas* ou *chontas* (3), imagens de santos como São Cipriano e Santo Antônio (seu *alzador*) (4), *bonzes* (5),

ossos de *gentiles* (6) e *animas* (7). Nesta imagem destaco o *huaco* no centro da *mesa*, que de acordo com Don Manuel, seria o *huaco dominante*. **(Em anexo)**

Imagem 65: *Mesa ganadera* do *Maestro curandero* Manuel. Na imagem destaca-se o *huaco dominante* citado por Don Manuel.

Imagem 66: Destaque para a parte central da *mesa ganadera* de Don Manuel, em que se destacam os seguintes elementos: *huaco dominante* (1), *rollo de piedra* (2), São Cipriano (3), Santo Antonio (4) e uma outra pedra que possui a imagem do diabo (5).

Imagem 67: “Afiche de “Alto al Huaqueo” elaborado por la Unidad Ejecutora Nro. 111 (Lambayeque) del Ministerio de Cultura del Perú”

Imagem 68: Vista de cima do *Cerro Ventarrón*, onde se pode ver o “mar” de cana-de-açúcar que domina a região. A paisagem da foto acima não é exclusiva do *Pueblo Ventarrón*, e marca muitos outros caminhos e territórios na região da Costa Norte peruana.

Imagem 69: *Huaca Ventarrón* logo após o incêndio que ocorreu em 2017.

Imagem 70: Gráfico elaborado por Matsuda mostrando os picos na atividade de *huaqueo* nos períodos de entressafra

Sumário

| | |
|---|------------|
| Introdução | 1 |
| Capítulo 1. Reflexões sobre teoria e método | 7 |
| 1.1 Entre escolhas e equívocos: os caminhos em direção a uma Etnografia Arqueológica | 8 |
| 1.2 Sobre ontologias e epistemologias | 28 |
| 1.3 Cosmopolítica: uma proposta de abertura para outros mundos | 38 |
| Capítulo 2. O passado sob nossos pés: o mundo subterrâneo de <i>Huacas, Cerros e Encantos</i>..... | 48 |
| 2.1 A arte de trabalhar com multidões: convocando <i>Cerros e Huacas</i> | 55 |
| 2.2 Sobre os afetos e sedução: contatos e relações com os <i>gentiles</i> | 82 |
| 2.3 <i>El mundo de los encantos</i> : algumas reflexões sobre cosmopolítica | 108 |
| Capítulo 3. Sobre cartografias e itinerários: seguindo as cerâmicas arqueológicas..... | 116 |
| 3.1 Sobre meus encontros com <i>curanderos</i> | 116 |
| 3.2 Cartografias, itinerários e <i>assemblages</i> : mais algumas questões teóricas | 126 |
| 3.3 Devir <i>huaco</i> | 144 |
| 3.4 Conhecendo <i>C.</i> | 206 |
| Capítulo 4. <i>Trabajando con Huacos: curanderos e suas mesas</i> | 214 |
| 4.1 Tornar-se <i>Maestro</i> : a arte curar | 214 |
| 4.2 <i>Curanderos</i> e suas <i>mesas</i> : a arte de criar <i>assemblages</i> | 224 |
| 4.3 <i>Mesa curandera</i> | 241 |
| 4.4 <i>Mesa ganadera</i> | 250 |
| 4.5 Sobre <i>curanderos</i> e <i>maleros</i> : como cuidar e ensinar uma <i>mesa a trabajar</i> | 270 |
| Capítulo 5. Escavando o passado: a prática de <i>huaqueo</i> na região de Lambayeque..... | 284 |
| 5.1 <i>Huaqueo</i> e <i>huaqueros</i> em Lambayeque | 288 |
| 5.2 Quando se abrem <i>los encantos: huaqueo</i> e a Semana Santa | 309 |
| 5.3 Escavar <i>Huacas</i> : perigos e controle de afetos | 317 |
| Considerações finais: mapear e pensar as divergências | 346 |
| Bibliografia | 365 |
| ANEXO | 377 |

Introdução

Esta tese se constitui enquanto uma etnografia arqueológica (HAMILAKIS, 2011; HAMILAKIS; ANAGNOSTOPOULOS, 2009) interessada em explorar e refletir sobre a malha de relações em que a cerâmica arqueológica (*huacos*) está inserida na Costa Norte peruana, mas especificamente na Província de Lambayeque. Esta região se caracteriza por ser um deserto, onde afloram diversos sítios arqueológicos relacionados a diferentes “culturas arqueológicas”, como, por exemplo, Chimú, Lambayeque e Mochica. Além disso, esta região é palco de conflitos de interesses entre diferentes grupos de pessoas que possuem modos específicos de relação com o passado e com as coisas *antíguas* que emergem de um mundo subterrâneo.

Por um lado, os sítios arqueológicos aparecem como fontes de desenvolvimento econômico e como base para a construção e afirmação de uma identidade nacional e local – bastante atrelada a um passado pré-hispânico e mais especificamente Mochica para a região de Lambayeque (ALVA MENESES, 2006; SILVERMAN, 2005). Contudo, os sítios e as coisas arqueológicas emergem também como uma fonte de conflitos entre pessoas que vivem no entorno destes territórios *antiguos*, pessoas arqueólogas e o Estado peruano. Tais conflitos estão, em grande medida, relacionados à uma longa história de saques (*huaqueo*) aos sítios arqueológicos na região, uma história que se inicia em um passado colonial e que se desenvolve paralelamente à prática da arqueologia (ASENSIO, 2018; GARAY, 2001; KIRKPATRICK, 1992; ROLAND, 2014; SILVERMAN, 2005; WEISMANTEL, 2011).

Ao longo dos Capítulos que compõem esta tese, pretendo discutir como os sítios e as coisas arqueológicas operam na região de modo a construir alteridades. Neste sentido, existe na região diversas práticas que se dão nas relações entre as pessoas que vivem em Lambayeque – especialmente pessoas conhecidas como *curanderos* e *curanderas* e *huaqueros* e *huaqueras* – e aquilo que nós, pessoas arqueólogas, estamos acostumadas a chamar de cerâmica arqueológica. Conforme irei discutir ao longo desta tese, nas práticas de *curanderos* e *huaqueros* as cerâmicas arqueológicas emergem como *huacos*, seres poderosos associados ao chamado *mundo de los encantos*, mundo este que se dá em um tempo-espaço passado e subterrâneo. *Cerros* e *Huacas* aparecem como territórios relacionados a um tempo passado, habitados por seres poderosos conhecidos como *gentiles*, que guardam grandes tesouros.

Na Costa Norte peruana, os estudos sobre a prática do *curanderismo* não são recentes e apresentam uma grande diversidade no que diz respeito aos modos de

interpretação e ao períodos estudados (ALVA et al., 2000; ESQUERRE, 2012; GLASS-COFFIN; SHARON; UCEDA, 2004; HURTADO, 2012; JORALEMON; SHARON, 1993; NARVÁEZ, 2001; POLIA, 1996; RÍOS, 2004; SAX, 2018; SOARES, 2015, 2021). De modo geral, as pessoas conhecidas na região como *Maestros curanderos* ou *brujos* se definem pela habilidade de mediar as relações que se dão nas fronteiras entre mundos e que envolvem a participação tanto de seres humanos, quanto de seres outros-que-humanos (SOARES, 2015). Os chamados *Maestros curanderos* são, então, os grandes especialista responsáveis por tratar ou curar as doenças e os afetos negativos causados por *brujos maleros*, pela inveja de outras pessoas ou por seres outros-que-humanos que habitam o mundo subterrâneo relacionado aos *Cerros* e às *Huacas* (JORALEMON; SHARON, 1993; NARVÁEZ, 2001; POLIA, 1996).

A prática do *huaqueo* também possui uma longa história na região e nas últimas décadas foi tema de alguns trabalhos na Costa Norte peruana e também em outras regiões andinas (ASENSIO, 2018; CANGHIARI, 2012, 2017, 2018, 2020; CHIRINOS OGATA, 2018; CONTRERAS, 2010; GARAY, 2001; GÜNDÜZ, 2001; HABER, 2016a; HOWELL, 1992; LONDOÑO, 2003, 2016; ROLAND, 2014; SMITH, 2005). As pessoas chamadas de *huaqueros* e *huaqueras* são aquelas que se dedicam à prática do *huaqueo*, expressão local que é geralmente traduzida como saque, mercantilização e, conseqüentemente, destruição de sítios arqueológicos (HABER, 2016a, 2016b). Tais definições se consolidaram a partir de uma perspectiva hegemônica (HABER, 2016b) diretamente atrelada à uma arqueologia moderna ocidental – que possui a autoridade de legitimar algumas formas específicas de relação com o passado – e a um aparato estatal que criminaliza e combate a prática do *huaqueo* com sua força policial. Ao longo desta tese, irei apresentar outras abordagens possíveis para este tema, discutindo as muitas nuances que podem estar contidas no termo *huaqueo*.

Portanto, *curanderos* e *huaqueros* são os coletivos de pessoas protagonistas nesta tese. Todos os dados, informações e discussões que serão apresentadas nesta tese são resultado de meu trabalho em colaboração com estes coletivos e são fruto de encontros e conversas que aconteceram com o consentimento verbal de todos aqueles que foram interlocutores desta pesquisa. O uso das narrativas e outros materiais produzidos em meus encontros com tais pessoas somente foi utilizado mediante a autorização explícita de cada uma delas. Além disso, devo dizer que todos os nomes descritos nesta tese são fictícios, postura que assumi para preservar a identidade daqueles que se dispuseram a construir comigo este trabalho. Em alguns casos, o anonimato veio como um desejo ou demanda de meus interlocutores e em outros foi algo sugerido por mim, com o objetivo de preservar

a identidade de tais pessoas frente aos muitos conflitos que poderiam ser gerados por suas práticas na região. Afinal, nem a prática do *huaqueo*, nem a busca por cerâmicas arqueológicas por parte dos *curanderos* são práticas legais perante os olhos do Estado peruano.

O campo realizado para a elaboração desta tese se deu a partir de diversas incursões na região de Lambayeque, que duravam em média três meses e que se deram entre os anos de 2016 e 2019. Não obstante, meu interesse pelos temas abordados nesta tese começou muitos anos antes, durante minha pesquisa de mestrado que se deu entre 2011 e 2015. Neste período, eu viajei a Lambayeque diversas vezes para realizar pesquisas em diversos Museus da região, me dedicando especificamente à uma análise iconográfica da cerâmica ritual Mochica, que traz diversas cenas em que participam *curanderos* ou xamãs (Soares, 2015). Durante estes anos que passei analisando tais peças, eu pude conhecer muitas pessoas e ouvir diversas narrativas que me contavam sobre as relações existentes entre *curanderos*, *huaqueros* e a cerâmica arqueológica na região. Foi assim, inspirada por tais pessoas e suas narrativas que nasceu minha proposta de pesquisa para esta tese de doutorado.

Entre os anos de 2016 e 2019, pude realizar diversos encontros, conversas e entrevistas com 9 *curanderos*, 1 *curandera*, 4 *huaqueros* e 1 *huaquera*, que vivem em diferentes *Pueblos* da região; além de 6 pessoas arqueólogas ou antropólogas e 2 restauradores que trabalham em Museus de Lambayeque. Além de tais encontros, pude realizar observação participante de diversas atividades cotidianas, eventos e encontros envolvendo *Maestros curanderos*, e também algumas *mesadas* – nome dado ao trabalho noturno realizado pelos *Maestros curanderos* com o objetivo, geralmente, de curar seus pacientes.

Meus contatos com tais pessoas foram, com certeza, facilitados pelas muitas visitas que fiz a Lambayeque em anos anteriores, períodos em que fiquei hospedada no *Pueblo Ventarrón* ou na própria cidade de Lambayeque. Durante minhas pesquisas nas coleções de museus, e também nas escavações arqueológicas das quais participei, pude conhecer uma rede de pessoas relacionadas tanto à prática arqueológica, quanto à outras práticas não oficiais de relação com o passado. Conforme meus laços com tais pessoas se tornaram mais próximos, comecei a entender que eu estava, na verdade, diante de uma complexa malha de relações em que a arqueologia, o *curanderismo* e o *huaquero* emergiam enquanto práticas que compartilhavam interesses comuns. Sendo este um dos motivos que faziam com que as relações entre aqueles que se dedicavam a práticas tão

diversas poderiam, em momentos distintos, construir relações de aliança e relações de desentendimentos e conflitos.

Antes de iniciar a descrição dos Capítulos que compõem esta tese, devo fazer um alerta às pessoas leitoras com relação às imagens que serão expostas neste trabalho. Conforme irei discutir mais adiante, as *mesas de curanderos* formam arranjos complexos de coisas, seres, lugares e tempos. Dentre os muitos elementos que constituem estes arranjos temos, geralmente, a presença das chamadas *animas*. Tais seres estão materializados naquilo que nós podemos reconhecer como crânios humanos, que podem ter sido escavados em cemitérios *antiguos* ou em cemitérios mais recentes. Além dos crânios que compõem as *mesas de curanderos*, temos também outros ossos, que são geralmente associados aos *gentiles*.

Falar sobre as práticas de *curanderos* e *curanderas* é falar, sobretudo, sobre a materialidade que compõem suas *mesas*. Desta forma, seria impossível realizar um trabalho como este sem trazer as imagens das *mesas* e também as imagens dos muitos seres que as compõem. Sendo assim, gostaria de deixar claro a opção que fiz por construir o anexo que acompanha esta tese. Neste anexo constam todas as imagens que trazem ossos ou outros remanescentes de pessoas que podem ser humanas ou não, e que podem representar conteúdos sensíveis às diversas pessoas que se interessem por este trabalho. Além disso, a criação deste anexo foi pensada também com a intenção de respeitar a escolha das pessoas leitoras, que podem ou não desejar ver tais imagens. Afinal, como discuto em diversos momentos desta tese, muitos podem ser os afetos causados pelo contato com tais seres e potências.

As fotografias que compõem o anexo estão referenciadas ao longo do texto com a seguinte denominação (Imagem xx que consta em anexo), para facilitar a consulta. As demais fotografias, que não trazem a imagem de ossos são apresentadas no corpo do texto. Finalmente, gostaria de salientar que todas as fotografias e vídeos feitos durante a realização desta pesquisa foram produzidas em comum acordo com os *Maestros curanderos*, que autorizaram e muitas vezes orientaram a produção de tais imagens e gravações. Posso dizer também que em muitos casos as imagens e as narrativas produzidas em meus encontros com *Maestros curanderos* foram fruto de negociações e acordos que se deram entre o *Maestro*, as coisas de suas *mesas* e eu. Digo isso pois, estar na presença das *mesas de curanderos* é estar na presença de uma multidão de seres, que em diversos momentos se faziam presentes e afetavam as conversas e experiências que constituíam meus encontros com *Maestros curanderos*.

O texto que compõem esta tese está organizado em cinco capítulos. O Capítulo 1 trata de situar esta tese dentro dos marcos teóricos e metodológicos que inspiraram e guiaram a execução desta pesquisa. Irei apresentar, então, os caminhos que me levaram a situar o meu trabalho dentro da chamada Etnografia Arqueológica (HAMILAKIS, 2011; HAMILAKIS; ANAGNOSTOPOULOS, 2009) e como pretendo abordar os temas propostos a partir de uma proposta Cosmopolítica (CADENA, 2015; CADENA; BLASER, 2018; STENGERS, 2005). Acredito ser importante iniciar esta tese com tais discussões pois parto do princípio de que todo conhecimento é construído de forma parcial e situada (HARAWAY, 1995) – o que nos apresenta a tarefa de localizar nossas pesquisas científicas dentro de uma série de possibilidades e escolhas epistemológicas.

No Capítulo 2 pretendo aproximar a pessoa leitora do contexto da Costa Norte peruana, e dos territórios relacionados aos *Cerros* e às *Huacas*. Aqui, começo de fato uma forma de escrita etnográfica, abordando os muitos afetos que podem surgir nas relações entre as pessoas que vivem na região de Lambayeque e o chamado *mundo de los encantos*. Logo, irei discutir como *Cerros* e *Huacas* emergem como territórios associados a um tempo-espaço *antiguo* e subterrâneo, habitados por seres outros-que-humanos conhecidos como *gentiles*. Os *gentiles* seriam seres poderosos que guardam os inúmeros tesouros e riquezas que estão ali enterrados. Acredito, assim, que este Capítulo é essencial para levar as pessoas leitoras para às fronteiras entre mundos, locais em que acordos de riqueza e *suerte*, doenças e saúde, vida e morte são negociados por *Maestros curanderos* e *brujos maleros*, e também onde se dão as práticas de *huaqueros*.

O Capítulo 3 trata de forma específica do tema central desta pesquisa: a cerâmica arqueológica, ou os chamados *huacos*. Início o Capítulo com uma descrição de como se davam meus encontros com *Maestros curanderos* seguido de uma breve discussão teórica sobre a teoria de *assemblage* (DELEUZE; GUATTARI, 2012; DELEUZE; PARNET, 1998; HAMILAKIS, 2017; JERVIS, 2018), essencial na construção de minhas interpretações sobre como se dão as relações entre *Maestros curanderos* e aquilo que conhecemos como cerâmica arqueológica. E também como a cerâmica arqueológica devém *huaco* – ser outro-que-humano dotado de *fuerza* e potência e que possui uma participação fundamental na composição dos complexos *assemblages* que são as *mesas de curanderos*.

Seguindo com o tema do *curanderismo norteño*, o Capítulo 4 irá tratar de modo mais aprofundado sobre as *mesas de curanderos* e como se dão as relações entre os *Maestros* e as muitas coisas e seres que compõem suas *mesas*. Aqui discuto também alguns outros aspectos sobre a vida das muitas coisas que *curanderos* e *curanderas*

colecionam ao longo de suas vidas e como a cura dos pacientes se dá como um efeito produzido pelas capacidades ou afetos deste poderoso *assemblage* formado por *Maestros* e a multidão de seres que compõem suas *mesas*.

O Capítulo 5 irá tratar do tema do *huaqueo*. Irei abordar, então, alguns dos aspectos econômicos e sociais relacionados a esta prática na Costa Norte peruana, para então propor que devermos olhar para esta prática de forma relacional. Neste sentido, *huaqueros* podem aparecer como saqueadores de sítios arqueológicos, mas não apenas isso. Quando olhadas de perto, podemos ver que tais práticas se dão a partir das capacidades e habilidades de pessoas experientes, que devem ser capazes de dominar técnicas e *ceremonias* específicos para mediar suas relações com *Cerros*, *Huacas*, *gentiles* e *huacos*. Tais habilidades são essenciais para garantir que o ato de escavar a terra possa oferecer aos *huaqueros* riquezas e não doenças, morte ou prisão.

Finalmente, nas considerações finais, irei retomar as discussões sobre Cosmopolítica para pensar junto com os interlocutores desta pesquisa, e também com autores como Marisol de la Cadena e Isabelle Stengers, algumas respostas possíveis – ou talvez apenas mais algumas perguntas – para uma questão que atravessou esta pesquisa em diversos momentos: o que significa fazer arqueologia na fronteira entre diversos mundos, entre diversas temporalidades, que estão em relação?

Acredito que tal pergunta não possui apenas uma resposta possível e espero que com esta pesquisa eu possa oferecer algumas ideias e algumas reflexões sobre as muitas coisas que aprendi com *curanderos* e *huaqueros*. Acredito que esta tese seja, então, um convite para pensarmos com *curanderos*, *huaqueros huacos*, *gentiles*, *Huacas* e *Cerros*, ao invés de apenas pensar sobre eles. Ou ainda, um convite em direção às bordas, às margens e às dobras entre mundos.

Capítulo 1. Reflexões sobre teoria e método

Neste primeiro capítulo pretendo apresentar o processo de reflexão teórica e metodológica que se deu frente ao desafio de elaborar uma pesquisa interdisciplinar, desenvolvida nos interstícios das relações entre a arqueologia e a antropologia. Como irei discutir ao longo do texto, esta intersecção entre disciplinas é construída a partir de uma abordagem conhecida como Etnografia Arqueológica (HAMILAKIS, 2011; HAMILAKIS; ANAGNOSTOPOULOS, 2009).

Parto de uma perspectiva de que todo conhecimento é construído de modo parcial e situado (HARAWAY, 1995), e por isso pretendo começar localizando esta tese dentro de uma ampla arena de discussões e possibilidades de escolhas epistemológicas. Tais escolhas não se dão de forma hermética e isolada, e envolvem não apenas uma série de interesses e relações entre diferentes sujeitos (no caso eu mesmo em relação com uma série de outros sujeitos que são participantes nesta pesquisa), mas também diversas técnicas e modos de produzir conhecimento (HARAWAY, 1995; STRATHERN, 2018). Dentro desta perspectiva se torna essencial que nos façamos as seguintes perguntas: o que pode ser reconhecido como “conhecimento” e quais os meios que utilizamos para construí-lo?

Na tentativa de começar a responder tais questões, irei apresentar nas páginas a seguir algumas discussões teóricas e metodológicas que foram essenciais para a construção desta pesquisa. Estas escolhas certamente têm muito a ver com a minha trajetória, da mesma forma que irão revelar as marcas deixadas por uma série de experiências e situações vividas ao longo dos últimos anos, em que me dediquei a vivenciar esta investida etnográfica dentro da arqueologia.

Conforme proposto por Donna Haraway (HARAWAY, 1995) devemos aprender como criar vínculos entre nossos objetivos e nossas ferramentas teóricas e políticas, além de sempre localizar as posições e lugares que ocupamos e aquelas que não ocupamos. Neste sentido uma perspectiva parcial é a única que pode ser de fato considerada objetiva, dado que “pode ser responsabilizada tanto pelas suas promessas quanto por seus monstros destrutivos” (HARAWAY, 1995, p. 21).

1.1 Entre escolhas e equívocos: os caminhos em direção a uma Etnografia Arqueológica

É sabido que a arqueologia, a antropologia e a prática etnográfica mantêm relações antigas, que assumem distintas formas no decorrer do desenvolvimento destas disciplinas; não sendo a interlocução entre a prática etnográfica e a arqueologia pertencentes a apenas uma escola do pensamento arqueológico (CASTAÑEDA, 2008). A arqueologia sempre buscou diferentes maneiras de interpretar o registro arqueológico e, por muitas vezes, apoiou-se em dados etnográficos para criar interpretações, teorias e modelos para a explicação do passado. O uso de dados etnográficos como fonte para a criação de analogias é tão antigo quanto a própria disciplina arqueológica (GOSSELAIN, 2016).

Não pretendo aqui fazer um histórico sobre as muitas formas e modos de relações que se deram entre a arqueologia, a antropologia e a etnografia. Contudo, devo demarcar esta pesquisa dentro dos modos de relação que Quetzil Castañeda definiu como uma “virada etnográfica na arqueologia” (CASTAÑEDA, 2008, p. 25).

Longe de ser um fenômeno homogêneo, a chamada virada etnográfica é algo que se define a partir de uma variedade de processos, como, por exemplo: a presença cada vez mais intensa de grupos indígenas e outras comunidades que desafiam a autoridade da arqueologia enquanto disciplina autorizada a acessar e interpretar o passado; a emergência da reflexividade como uma ferramenta epistemológica central à arqueologia; a percepção cada vez maior de que a arqueologia é uma prática social que se dá no presente; o aumento de trabalhos etnográficos que tratam de temas como patrimônio e o passado material, e de estudos que irão pensar os aspectos sociais e políticos da prática arqueológica (HAMILAKIS; ANAGNOSTOPOULOS, 2009, p. 66).

Tais processos dão impulso a uma infinidade de trabalhos que irão explorar outras relações possíveis entre o fazer etnográfico e a prática arqueológica¹. A partir daqui, as intenções e os esforços não estarão voltados apenas para o passado e para a criação de analogias, mas sim para outros problemas como: a “agência” da arqueologia; os contextos

¹ Não pretendo neste capítulo fazer um histórico ou uma reflexão profunda sobre todos os diferentes modos de relação entre arqueologia e etnografia que advém dessa “virada etnográfica”. Tal tarefa seria demasiado extensa para um capítulo, dado o grande número de trabalhos existentes que trazem uma enorme diversidade de formas de produzir e utilizar os dados etnográficos na pesquisa arqueológica. Contudo, para as pessoas interessadas nas discussões que permeiam as relações entre arqueologia e etnografia recomendo a tese de livre-docência de Fabíola Andrea Silva intitulada: “Etnografando a arqueologia: dado etnográfico, prática etnográfica e conhecimento arqueológico” (SILVA, 2021).

Dito isto, pretendo neste capítulo apresentar alguns pontos centrais a estes novos modos de relação com o fazer etnográfico para aprofundar a discussão sobre a abordagem escolhida para a realização desta pesquisa, conhecida como Etnografia Arqueologia, conforme proposto por Yannis Hamilakis (HAMILAKIS, 2011, 2016b; HAMILAKIS; ANAGNOSTOPOULOS, 2009).

sociais e políticos em que a arqueologia está situada e a relação com diversos sujeitos interessados naquilo que entendemos como vestígios arqueológicos e patrimônio; e o que se pode chamar de “ação situada”, ou o processo reflexivo de pensar as práticas pelas quais a arqueologia interfere no mundo a sua volta.

Nas palavras de José Alberione dos Reis e Mariana Cabral, a virada etnográfica na arqueologia vem, portanto:

[...] como um movimento justamente para desmontar essas caixinhas rotuladas, para percebermos que as pessoas são sempre múltiplas, que identidades são maleáveis e que coletivos jamais são homogêneos. Isso nos proporciona (ou nos induz?) a desmontar nossa própria constituição como pessoas arqueólogas, a percebermos nossas incongruências, nossas variações, nossa maleabilidade. E nesse exercício de encontro de modos de conhecer, de modos de existir, nós podemos ampliar nossas capacidades nas traduções, nas translações de ideias e conceitos entre mundos diversos (REIS; CABRAL, 2018, p. 42).

A partir das palavras destes autores, a arqueologia nesse contexto da virada etnográfica pode ser pensada, então, como uma prática de tradução e de mediação entre mundos. Assim, como toda forma de conhecimento, a prática arqueológica também deve ser situada, localizada – colocando-se na contramão da tendência universalista da ciência, que marcou a arqueologia processual. Portanto, a virada etnográfica traz consigo a proposta e a potência de construir novos espaços e novas práticas; e com um olhar voltado para o particular, oferecem “múltiplas camadas de saberes situados” (REIS; CABRAL, 2018, p. 42).

Após esta breve reflexão sobre a virada etnográfica na arqueologia, pretendo apresentar algumas discussões sobre como se deu minha aproximação com a etnografia e como esta se tornou essencial para a construção desta pesquisa. Tal aproximação se dá a partir das questões propostas pela virada etnográfica na arqueologia, mais especificamente, a partir de uma abordagem conhecida como Etnografia Arqueológica, conforme proposto por Yannis Hamilakis (HAMILAKIS, 2011, 2016b; HAMILAKIS; ANAGNOSTOPOULOS, 2009).

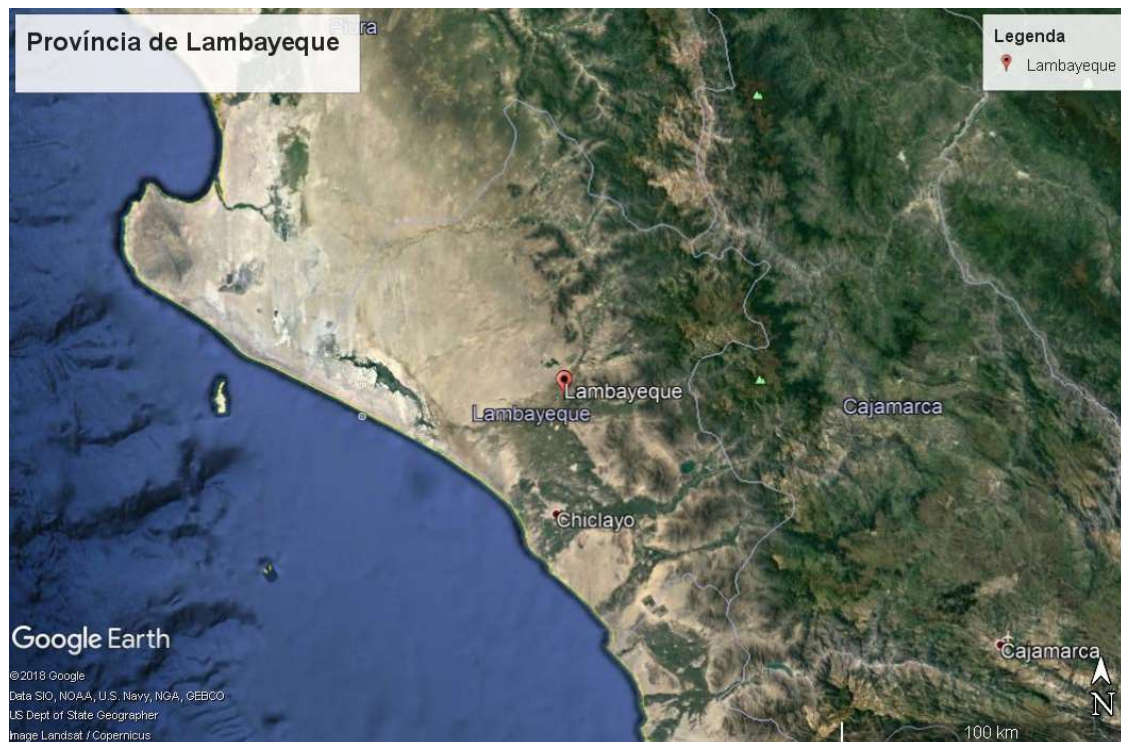
A partir daqui irei, então, apresentar um pouco da minha trajetória de trabalho na região de Lambayeque com o objetivo de localizar minhas escolhas por uma abordagem interdisciplinar que aponta para um caminho etnográfico e multitemporal dentro da arqueologia. Em seguida, irei discorrer sobre como a Etnografia Arqueológica se coloca como um espaço para discussão sobre as possíveis intersecções entre materialidade e temporalidade na arqueologia.

Durante o mestrado, tratei de abordar alguns aspectos sobre a cosmologia andina, a partir da cerâmica ritual Mochica e de alguns temas do repertório iconográfico ou visual

que trazem a questão do xamanismo no mundo andino. Para tal, parti de um ponto de vista da semiótica e das expressões simbólicas da iconografia cerâmica, analisando a cerâmica Mochica com base em três eixos ou temas principais: personagens mediadores, relação entre sujeitos/vetores, e dinâmicas de transformação. A proposta apresentada nesse trabalho anterior foi que a figura, ou ator, que aparece no repertório visual Mochica – identificada por diferentes autores como xamã, *curandero*, sacerdote, ou oficiante - pode ser definida não por uma sociologia dos tipos, mas por uma semiótica das relações; neste sentido tal figura aparece enquanto um mediador em operações xamânicas (SOARES, 2015). A abordagem destes temas, a partir de um referencial teórico pautado nas discussões do xamanismo ameríndio, permitiu alçar novas ideias e interpretações sobre um xamanismo Mochica e sua possível ação centrífuga, operando como linha de fuga, diante de movimentos de verticalização do poder nesta sociedade (SOARES, 2015).

Durante os três anos necessários para a realização de minha pesquisa de mestrado, eu viajei diversas vezes ao Peru para participar em escavações arqueológicas e também para visitar os museus que guardam os artefatos arqueológicos que seriam analisados por mim. Nestas incursões estive em pequenas cidades, ou *pueblos*, na região de Lambayeque. Esta região destaca-se por seu clima semiárido e pela presença de grandes sítios arqueológicos relacionados a distintas culturas arqueológicas² como, Lambayeque, Chimú e Mochica, sendo esta última relacionada aos remanescentes arqueológicos daqueles que ocuparam a região entre 100 a.C. e 800 d.C., no chamado “Período Médio” da cronologia relativa adotada para os Andes Centrais.

² O conceito de cultura arqueológica é muito debatido dentro da arqueologia, sendo que assumiu diferentes significados dentro de diversas escolas do pensamento arqueológico. Contudo, de um modo geral, pode-se dizer que este conceito se refere a padrões e recorrências que podem ocorrer nos vestígios arqueológicos em lugares e tempos específicos. Sem que tais padrões e recorrências impliquem, necessariamente, em uma relação de identidade social, cultural ou étnica.



Mapa 1: Província de Lambayeque com capital de mesmo nome localizadas na Costa Norte peruana

Durante as escavações em que participei – principalmente nos *pueblos* de Ventarrón e Luya – foi possível conhecer as pessoas que habitam estes *pueblos*, estas muito diferentes daquelas que geralmente circulam nos ambientes acadêmicos e nos corredores internos dos museus. Ali estavam trabalhadores (todos homens) que foram contratados para auxiliar as pessoas arqueólogas durante as escavações, e que geralmente apresentavam uma grande experiência em escavar sítios arqueológicos; alguns possuíam, inclusive, uma longa trajetória de participação em projetos na região. Além disso, existiam aqueles que possuíam também uma grande experiência adquirida em atividades que envolvem um tipo de escavação não oficial, considerada ilegal, conhecida como *huaqueo*³.

No período das escavações, em que muitas vezes fiquei hospedado em Ventarrón (*pueblo* em que está localizada a Huaca Ventarrón), escutei algumas histórias – ou “*cosas que cuentan la gente*” – sobre alguns sítios arqueológicos, chamados de *Huacas*. Estas narrativas reforçam como as *Huacas* são poderosas; sendo muitos os relatos sobre pessoas que haviam adoecido, e até mesmo falecido, por entrar em contato com estes locais. Além

³ O *huaqueo* é tido normalmente como a prática ilegal de escavação em sítios arqueológicos (*Huacas*), com o objetivo de encontrar objetos, que muitas vezes irão circular em um mercado internacional de peças arqueológicas. Neste primeiro momento apresento apenas uma definição superficial sobre esta prática pois, ao longo desta tese – principalmente no capítulo 5 – discuto como o *huaqueo* se configura como uma prática relacional, que pode se dar de diferentes modos, dentro de uma complexa rede de relações que compreende humanos e não humanos.

do mais, são comuns as histórias de seres que aparecem nos sítios arqueológicos, principalmente durante a noite; e que podem ter a forma de mulheres, homens e animais dos mais diversos tipos.

Dado o meu declarado interesse sobre o xamanismo andino, em algum momento me foi indicado conhecer o chamado *Mercado de los Brujos*, localizado dentro do *Mercado Modelo* de Chiclayo, dentre lojas de roupas, mochilas, brinquedos, comidas e outros itens. Nesta parte específica do mercado são vendidos todo tipo de produtos naturais e artigos como: velas, chocalhos, pedras, cristais, conchas, ossos de animais, livros, ervas secas e frescas, colares, réplicas de caveiras humanas, espadas de madeira, espadas de metal, cortes de cacto San Pedro, dentre uma infinidade de outras coisas (Imagem 1). Ou seja, toda a sorte de itens para os mais diversos tipos de usos medicinais e rituais associados tanto aos *curanderos*, quanto aos *maleros*⁴.

Ao visitar este mercado, me chamou a atenção a grande quantidade de vasilhas e estatuetas cerâmicas, réplicas de artefatos arqueológicos de diversas culturas arqueológicas da região, como Mochica, Lambayeque e Chimú. Ao conversar com vendedores e vendedoras de algumas das tendas do mercado, ouvi novamente que tais peças eram utilizadas nas mesas dos *curanderos*⁵ (Imagem 2).

⁴ Para uma breve introdução pode-se dizer que estas pessoas possuem papel muito importante na dinâmica social da região, sendo o *curandero* responsável por curar os danos e enfermidades que também podem ser causadas pelos *maleros*; estes últimos são geralmente são contratados por pessoas que, movidas principalmente pela inveja, desejam causar mal e até a morte a outras pessoas.

⁵ Existem importantes referências bibliográficas – tanto arqueológicas quanto etnográficas – que trazem histórias sobre *Huacas* e sobre o uso de cerâmicas arqueológicas nos rituais realizados por *curanderos* e *maleros*; sendo que a descrição sobre o uso das peças arqueológicas costuma aparecer sem muitos detalhes. Dentre tais referências podemos citar: (JORALEMON; SHARON, 1993; NARVÁEZ, 2001; POLIA, 1996).



Imagem 1: Um dos boxes ou *tiendas* de vendas de produtos no chamado *Mercado de los Brujos* em Chiclayo. Na foto podemos ver diversas ervas, perfumes, velas, cigarros dentre muitas outras coisas. (Foto autoral).

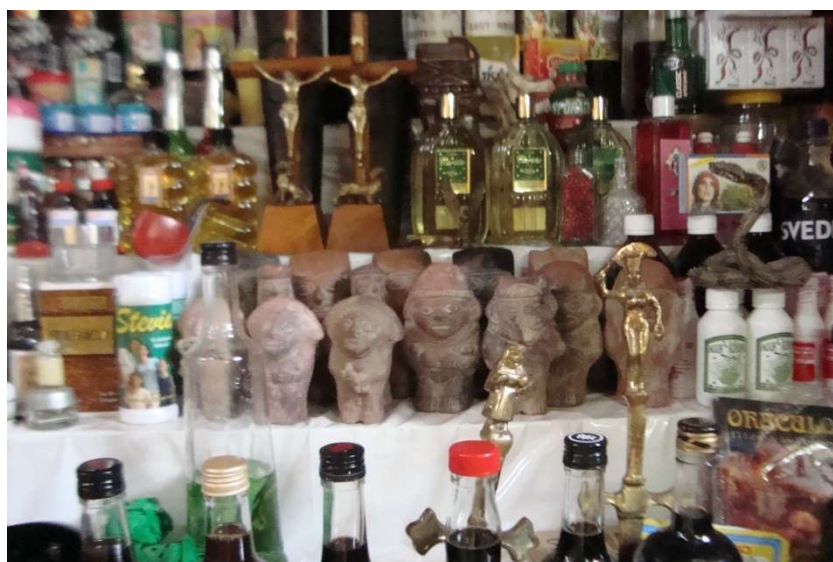


Imagem 2: Destaque de uma das *tiendas* do *Mercado de los Brujos*, em que podemos ver réplicas cerâmicas à venda. Estas figuras antropomórfas costumam ser chamadas de *cholas* e *cholos*. (Foto autoral)

Durante estas visitas, pude perceber a existência de uma série de práticas que, entre sítios e vestígios arqueológicos, relacionam diversas pessoas ao que eu – e muitas

outras pessoas arqueólogas – estamos acostumadas a chamar de “objeto de estudo” (o que neste caso seria a cerâmica arqueológica). Logo, pude entender que a questão principal não se tratava somente da construção de um discurso sobre herança, ou patrimônio cultural, mas de como o poder das *Huacas* (sítios arqueológicos) e dos *huacos* (cerâmica arqueológica) afetam a vida de muitas pessoas, não apenas pelo impacto produzido pelos projetos arqueológicos, mas pela coexistência e convivência cotidiana com estes seres outros-que-humanos⁶.

A partir daí, ficou também evidente que estas relações esbarram diretamente em questões de gestão do patrimônio arqueológico, dado que nem o *huaqueo*, nem o uso das cerâmicas arqueológicas pelos *curanderos*, são legalizados. Pelo contrário, o *huaqueo* e o uso de cerâmicas arqueológicas são duramente combatidos pelo Estado peruano, sendo entendidos primordialmente como atividades que destroem o patrimônio cultural (ASENSIO, 2018; CANGHIARI, 2012; CHIRINOS OGATA, 2018).

Diante de tais experiências, pude entender que meu trabalho, enquanto pessoa arqueóloga, não estava relacionado apenas aos vestígios arqueológicos do que convencionamos chamar Período Mochica, mas também com outras formas de relacionar com o passado. A vida daqueles “objetos”, não apenas no que diz respeito ao seu passado, mas também aos dias atuais, é o que faz com que a arqueologia seja uma prática rodeada de pessoas humanas e também de outros-que-humanos – vivos, mortos, e muitos outros seres possíveis.

Tais ideias são bastante discutidas na arqueologia contemporânea, que traz para o foco as múltiplas vozes que compõem o trabalho arqueológico como, por exemplo: os

⁶ Aqui opto por utilizar a expressão outros-que-humanos (*other-than-humans*), conforme proposta de Isabelle Stengers (DIAS et al., 2016), e o uso dado por autores e autoras como Marisol de la Cadena, Mario de Blaser, Marilyn Strathern (CADENA; BLASER, 2018; STENGERS, 2018; STRATHERN, 2018), dentre muitos outros.

Isabelle Stengers apresenta uma visão crítica à categoria de não humanos – proposta por Bruno Latour –, pois esta não teria um significado positivo, incluindo, por exemplo, vírus, furacões e todos os outros passíveis de serem objetificados pela ciência (DIAS et al., 2016, p. 174).

Em uma entrevista a autora sugere pensarmos em duas outras categorias: mais-que-humanos (*more-than-humans*) e outros-que-humanos (*other-than-humans*): “Mais-que-humano” significa que humano como tal não é uma boa unidade. É humano, mas sem ser dissociado de tudo aquilo que ele ou ela exige para ser humano, aquilo que ele ou ela tomam como dado sob a forma de um significado. O indivíduo isolado não é algo que tem um significado. É bom que saibamos disso se quisermos falar de Filosofia do Sujeito. Assim, a agência não pertence ao humano em si, mas sempre ao humano em um meio concreto. No entanto, existe outro problema que me interessa na distinção entre “mais-que humano” (“*more-than-human*”) – que é uma boa categoria antropológica, mas que pode dizer respeito tanto a um europeu moderno quanto a um indígena da Amazônia (já que é uma categoria muito geral) – e “outro-que-humano” (“*other-than-human*”), que é outra coisa. Não se trata de ser “mais-que-humano”, mas “outro-que-humano”, o que aponta para obrigações para com divindades, espíritos, ancestrais... E é aí que eu diria que de certa forma *Cosmopolitiques* tem algo a dizer, porque essas obrigações se relacionam com razões para as guerras ou a destruição. Assim, “mais-que-humano” é uma configuração geral dos problemas que se opõem ao sujeito-isolado-mestre-de-suas-próprias-intenções e blábláblá [risadas], enquanto que “outro-que-humano” realmente aponta para pessoas que não achavam que eram humanas”(DIAS et al., 2016, p. 175) .

diversos profissionais e colegas envolvidos em um projeto, as pessoas que vivem próximas aos sítios arqueológicos, as pessoas que se relacionam de diversas maneiras com o que chamamos de vestígio arqueológico; e como estas relações vão muito além da noção de construção de identidades que normalmente vem associada à noção de patrimônio arqueológico (ATALAY, 2012; CASTAÑEDA, 2008; HAMILAKIS, 2011; HAMILAKIS; ANAGNOSTOPOULOS, 2009; RUIBAL, 2008). Pode-se pensar, então, que o método etnográfico oferece também à arqueologia a possibilidade de conhecer e conversar com outras pessoas e outros sujeitos que mantêm diferentes relações com a materialidade. De tal modo que, na prática arqueológica:

[...] *people are around, and they can often do answer back, challenging not only the archaeologists' stories and interpretations, but often their legitimacy and their self-proclaimed exclusive right as stewards and interpreters of the material past* (HAMILAKIS, 2011, p. 401).

Percebi também, que no contexto da Costa Norte peruana, o trabalho arqueológico não compreende apenas a relação entre diferentes pessoas, mas entre humanos e outros-que-humanos. Neste sentido, o trabalho de escavação se relaciona de maneira bastante interessante com algumas concepções das cosmologias andinas. Conforme pretendo discutir no decorrer desta pesquisa, a arqueologia pode ser pensada como uma prática que ocorre em um espaço-tempo limiar entre mundos, na medida em que as escavações implicam em um contato direto com o *mundo de los encantos* (mundo subterrâneo/passado), interagindo com coisas⁷ dotadas de agência e potência que habitam este âmbito do cosmos andino.

Tornou-se assim evidente que eu não estava lidando somente com objetos inanimados, ou com registros inertes que testemunhavam modos de vida de culturas passadas, mas sim adentrando em uma complexa rede de relações que constrói o que podemos chamar de mundo andino. De tal modo que, o que convencionalmente chamamos de objeto arqueológico é, ao mesmo tempo, artefato arqueológico, artefato Mochica e *Huaco* – operando como mediador xamânico na mesa dos *curanderos norteños*.⁸

Tais cruzamentos apontam para uma perspectiva relacional, que evidencia um fluxo contínuo entre humanos e outros-que-humanos ao longo de caminhos que podem

⁷ A partir daqui opto também por utilizar o conceito de coisas (“*things*”) no lugar das noções de objetos e artefatos, seguindo a linha metodológica proposta por autores como Amiria Henare; Martin Holbraad e Sari Watell (2007). Esta perspectiva me parece bastante interessante, e pretendo discuti-la com mais profundidade mais adiante.

⁸ Pretendendo iniciar a discussão sobre os diferentes mundos onde a cerâmica arqueológica está envolvida mais adiante neste capítulo. Este tema irá se desdobrar nos demais capítulos desta tese.

se entrelaçar, tecendo o que Tim Ingold irá conceituar como malha (*meshwork*) (INGOLD, 2015). Em outras palavras: “*We do not simply traverse the world, confronting and abstracting objects of consciousness, but rather ‘dwell’ within it, open up to it, and incorporate it within ourselves as sensuous beings*” (WATTS, 2013, p. 2).

Neste sentido, acredito que a arqueologia também se constrói a partir de uma malha de relações que envolve tanto pessoas humanas, quanto outras pessoas além das humanas (*other-than-human people*). E é justamente este entrelaçamento que pretendo discutir ao longo deste trabalho.

Logo, as peças arqueológicas já não pertenciam apenas ao passado, e seu *status* de objeto arqueológico poderia ser contestado e desafiado por muitas pessoas e sujeitos que rodeiam meu trabalho. Do mesmo modo estava em jogo o próprio conceito de passado, e os modos pelos quais este se relaciona com o presente. Ao encarar todas estas relações que permeavam meu trabalho como pessoa arqueóloga, cheguei à conclusão de que eu deveria me aproximar de uma abordagem etnográfica se eu quisesse entender a complexidade das relações em que a cerâmica arqueológica da Costa Norte peruana está envolvida.

De acordo com Mariza Peirano, o conceito de etnografia tem uma história “longa e frequentemente espiralada ou pendular”, pois ao ser sempre pauta nas discussões da disciplina antropológica, teve sua concepção modificada muitas vezes, oscilando entre inovações e retornos a lugares familiares (PEIRANO, 2008, p. 1). A etnografia pode referir-se, então, a concepções distintas, podendo ser, por exemplo, um método, uma experiência, uma imersão mais ou menos participativa, uma prática (auto)reflexiva sobre a alteridade, uma representação ou até mesmo o ato de inventar culturas.

Contudo, aprendi com os trabalhos de Marilyn Strathern (2014), que o desafio de produzir uma etnografia se apresenta no momento em que percebemos que o trabalho etnográfico acaba por ser muito maior do que a escrita. Faz parte então das experiências de pessoas pesquisadoras, perceber que a escrita etnográfica só funciona se ela for uma “recriação imaginativa” dos efeitos da pesquisa de campo:

Enquanto um aspirante a autor constata que sua descrição vai se abarrotando de palavras de outros autores, de volta a casa o(a) pesquisador(a) de campo vê seus companheiros se sentarem lado a lado com uma sociedade de pessoas inteiramente outra. Ao mesmo tempo, as ideias e as narrativas que conferiam sentido à experiência de campo cotidiana têm de ser rearranjadas para fazer sentido no contexto dos argumentos e das análises dirigidos a um outro grupo (STRATHERN, 2014, p. 346).

Neste sentido, longe de ser uma atividade derivada do trabalho de campo, a escrita etnográfica constitui um segundo campo. A relação entre estes dois campos, experimentados por pessoas pesquisadoras se dá também a partir de conexões parciais, dado que cada uma destas experiências constitui uma ordem de envolvimento que se faz presente na outra, sem jamais conseguir abrange-la em sua totalidade – totalidade esta que só existiria enquanto artifício (STRATHERN, 2014). Logo, dedicar-se à pesquisa é habitar dois mundos diferentes, e aprender a trabalhar em dois campos diferentes, ora lembrando as condições teóricas que levaram a proposição de sua pesquisa, ora se deixando levar pelo fluxo de eventos e ideias.

Neste sentido, a etnografia coloca o pesquisador em um espaço limiar, tornando-o o elo entre duas “culturas”. De tal forma que, o momento etnográfico – conforme pensado por Marilyn Strathern (STRATHERN, 2014) – é um momento de imersão, ao mesmo tempo total e parcial. Neste sentido a noção de relação se torna essencial, pois, como aponta Roy Wagner: “[...] é mais apropriada à conciliação de duas entidades ou pontos de vista equivalentes do que noções como “análise” ou “exame”, com suas pretensões de objetividade absoluta” (WAGNER, 2010, p. 29).

Trata-se então, de entender a etnografia como uma ferramenta relacional, que, no contexto desta pesquisa, nos permite pensar e experimentar os diferentes mundos onde a cerâmica arqueológica está envolvida, ao mesmo tempo em que insere novos pontos de contato entre estes. Portanto, posso dizer que me vi no limiar entre duas disciplinas ao ser afetada⁹ pelas diversas relações em que a cerâmica arqueológica está envolvida, bem como pelas diversas temporalidades que perpassam tais relações.

Frente a isso me convenci de que seria necessária uma prática interdisciplinar que fosse além de uma forma híbrida de gerar conhecimento, que apenas combinasse métodos arqueológicos a métodos antropológicos. Neste sentido a Etnografia Arqueológica, conforme proposta por Hamilakis (HAMILAKIS, 2011, 2016b; HAMILAKIS; ANAGNOSTOPOULOS, 2009), se define no limiar entre disciplinas – ao mesmo tempo em que excede a ideia de uma forma híbrida – buscando criar um espaço de encontro e de relação entre materialidades e temporalidades. Nas palavras do próprio autor:

[...] archaeological ethnography is (and can be) much more than a practice and a method. It is rather a transdisciplinary and transcultural space, a locality and a ground that allows for multiple meeting, conversations, and

⁹ Aqui me inspiro no trabalho de Favret-Saada (2005) que, ao estudar a feitiçaria rural na Europa atual, postula que deve ser parte de uma pesquisa o registro dos afetos sofridos pelo(a) pesquisador(a), transformando-os também em objeto da ciência antropológica, e neste caso, porque não, da ciência arqueológica.

interventions to take place. [...] Materiality and temporality are the two defining features of this novel space; archaeological ethnography is constituted at the intersection of this two features (HAMILAKIS, 2011, p. 405).

Assim, ao localizarmos nossa prática em um espaço transdisciplinar e transcultural, conforme proposto por Hamilakis, a questão deixa de ser apenas teórico-metodológica, para tornar-se também ontológica. Ao explorar as intersecções possíveis entre materialidade e temporalidade nos deparamos com potências que podem desestabilizar a constituição ocidental moderna que, de acordo com Bruno Latour (1994)¹⁰, se dá a partir de um trabalho de purificação que institui uma separação entre os domínios da natureza *versus* cultura, constituindo uma série de outras dicotomias, como, por exemplo, sujeito *versus* objetos e passado *versus* presente. Estas dualidades constituem, por sua vez, a base para segmentar a ciência ocidental moderna em disciplinas puras, que não deveriam misturar diferentes domínios como o do conhecimento, do interesse, da justiça e do poder. Temos assim a determinação de que: “Não misturaremos o céu e a terra, o global e o local, o humano e o inumano” (LATOURE, 1994, p. 8).

Por isso, não se trata simplesmente de localizar nossa prática na intersecção entre duas disciplinas (arqueologia e antropologia), mas de criar novos espaços que excedem os campos disciplinares. A Etnografia Arqueológica se constitui então enquanto uma arena em que diferentes temporalidades e diferentes materialidades coexistem. Em outras palavras, trata-se de criar novos espaços onde diferentes sujeitos – que normalmente são mantidos separados – podem coexistir, trocar ideias e informações, e também discordar e entrar em conflitos (HAMILAKIS; ANAGNOSTOPOULOS, 2009, p. 73).

Deste modo, a materialidade e a temporalidade das coisas constituem o foco da Etnografia Arqueológica e são participantes ativas nesse novo espaço (HAMILAKIS; ANAGNOSTOPOULOS, 2009, p. 77).

Ao seguir tais ideias me parece que devemos pensar a cerâmica arqueológica em um contexto social mais amplo, em uma pluralidade ontológica (VIVEIROS DE CASTRO, 2004), explorando suas diversas temporalidades, levando em consideração suas diferentes performances em tempos e mundos distintos. Acredito então que é a partir

¹⁰ Tim Ingold e Bruno Latour são dois autores que, a meu ver, irão apontar os problemas epistemológicos e até mesmo ontológicos de uma lógica dicotômica que opera na produção do conhecimento científico ocidental moderno. Contudo, é sabido que estes dois autores vão seguir caminhos teóricos muito distintos na construção de suas críticas e, principalmente, em suas propostas teóricas para discutir e tentar resolver tais questões. Assim, escolho Bruno Latour para pensar sobre a relação entre a promessa da modernidade e a ciência e Tim Ingold para pensar as propostas teóricas sobre o entendimento das muitas relações que escapam a esse par que se constituem mutuamente.

de uma abordagem etnográfica – conforme as discussões apresentadas acima – que podemos pensar uma arqueologia que não seja marcada por apenas uma participação no tempo, ou apenas pelo passado (REIS; CABRAL, 2018). Em outras palavras seria seguir um dos desafios apresentados por Tim Ingold: acabar com a obsessão da arqueologia pelo “arqueio” e da antropologia pelo “antropio” (INGOLD, 2010).

Para Tim Ingold, existem sérios problemas na obsessão da arqueologia por tudo aquilo que seria antigo (“arqueio”), pois perguntar a idade das coisas pressupõe que estas são manufaturadas, partindo da premissa aristotélica de que algo é criado quando sua forma entra em conformidade com uma ideia pré-existente na mente de um criador (INGOLD, 2010). Assim, ao indagar a idade de uma vasilha cerâmica, por exemplo, nós estamos contando sua idade a partir do momento em que forma e substância uniram-se para formar o objeto em si, de tal modo que:

The clay, we suppose, is shaped in the potter's hands to a final form, which, once hardened and fired, it retains in perpetuity. Even if the pot is now smashed, we identify it's "finishing" with the instant of original formation, not of fragmentation and discard (INGOLD, 2010, p. 161).

Logo, o ato de perguntar a idade de uma vasilha cerâmica está relacionado a uma série de premissas sobre como entendemos o tempo, que em uma perspectiva ocidental moderna se dá de modo linear, sucessivo, cronológico e cartesiano. Tal percepção faz com que acreditemos que a vida das coisas – e no caso, dos chamados objetos arqueológicos – teria um início e um fim determinados. Os processos de datação, tão essenciais à prática arqueológica, acabam por fixar as coisas em momentos determinados do passado, geralmente priorizando seu momento de produção ou criação, em detrimento de todos os outros momentos das vidas dos artefatos. A insistência nessa atribuição temporal está relacionada com a posição que a arqueologia, enquanto disciplina, ocupa dentro de um imaginário nacional, assim como dentro da imaginação ocidental como um todo (HAMILAKIS, 2014).

A partir de tais reflexões, Tim Ingold advoga por uma perspectiva relacional que faz com que o mundo pensado pela arqueologia não seja dominado pela inércia de objetos estáticos, mas por entidades em constante construção, onde as formas são apenas materializações mais ou menos duráveis de uma série de relações (INGOLD, 2010, 2015). Portanto, em um mundo relacional, que está em constante construção, o próprio registro arqueológico seria a materialização ou estabilização de feixes de relações; sendo que tais vestígios possuem uma trajetória que se estende para o presente.

Em diálogo com tais ideias o arqueólogo Yannis Hamilakis (HAMILAKIS, 2011, 2014, 2016b; HAMILAKIS; ANAGNOSTOPOULOS, 2009) afirma que um dos pilares da Etnografia Arqueológica seria, então, uma abordagem que parte da multitemporalidade do registro arqueológico. Neste sentido, Hamilakis discute a noção de multitemporalidade a partir das ideias de Henri Bergson (BERGSON, 1991) e da leitura de Deleuze sobre este mesmo autor (DELEUZE, 2012), que define a “duração” como uma das principais propriedades da matéria.

De acordo com Hamilakis (HAMILAKIS, 2014), Bergson se baseia nas relações existentes entre matéria e temporalidade para desenvolver uma noção de tempo que seria experimental e mnemônico, e que fundamenta sua tese de que: “*There is no perception which is not full of memories*” (BERGSON, 1991, p. 17). Bergson afirma assim que a matéria pode ser algo bastante instável e passível de assumir diferentes formas, possuindo, contudo, uma propriedade fundamental: sua duração, ou sua capacidade de perdurar (BERGSON, 1991; HAMILAKIS, 2014, 2017). Logo, como algo durável, a matéria incorpora em sua existência múltiplos tempos que são coexistentes e simultâneos.

Tais ideias levam Hamilakis a falar sobre uma “ontologia alternativa do tempo” (HAMILAKIS, 2017, p. 173), em que o tempo não se daria pela sucessão, mas sim pela copresença¹¹.

All pasts co-exist virtually with the present, but only certain pasts are actualized at specific occasions. As far as human experience is concerned, in this process of actualization, sensoriality and affectivity are crucial: at specific moments, certain planes of the past, or temporal occasion embedded in matter, voluntarily or involuntarily, acquire sensorial intensity and affective weight, and they thus become actual pasts (HAMILAKIS, 2017, p. 174).

Ou seja, todos os passados coexistem no presente de forma condensada e virtual (DELEUZE, 2012, 2018; HAMILAKIS, 2014, 2017), e a experiência sensorial e a possibilidade de afetar-se são essenciais no processo de atualização de um passado que se torna presente ou atual. Deleuze irá então discutir essa virtualidade do tempo como a conjunção de diferentes possibilidades, que só se tornam reais no momento em que acontecem (DELEUZE, 2018). É neste sentido que a memória pode ser pensada como um trabalho de seleção, a partir do qual ativamos, e trazemos para o presente, recortes específicos do passado.

Para Hamilakis, a arqueologia possui suas próprias práticas mnemônicas, pelas quais geralmente escolhemos selecionar ou lembrar o que podemos pensar como momento de origem dos artefatos: quando, por exemplo, fragmentos geológicos de pedra

¹¹ Outros autores também se dedicaram a repensar o conceito de tempo dentro da arqueologia, como, por exemplo: (LUCAS, 2005; OLSEN, 2010).

foram remodelados em blocos arquitetônicos utilizados para a construção de grandes templos; ou ainda quando fragmentos de argila foram trabalhados de modo a constituir vasilhas cerâmicas (HAMILAKIS, 2014). Outros momentos subsequentes da vida destes artefatos acabam sendo menos valorizados, ou até mesmo esquecidos.

Entretanto, as memórias materiais não são fáceis de serem apagadas e esquecidas. Suas qualidades duracionais emergem na superfície do presente e reivindicam sua existência lado a lado com as concepções arqueológicas contemporâneas que definem tais coisas como fragmentos do passado, e, portanto, como vestígios arqueológicos.

Talvez estas discussões ressoem em nós pessoas arqueólogas, quando pensamos a partir da complexidade das coisas e como estas podem passar por diversos estados no decorrer de sua duração, ou até mesmo viver diversas vidas – estando em constante processo de transformação (devir). Pode-se dizer então que é a partir dessa durabilidade da matéria que a própria prática arqueológica ganha sentido, visto que é a durabilidade que permite que coisas antigas sejam encontradas e estudadas por pessoas arqueólogas em diferentes partes do mundo. Contudo, não é apenas a arqueologia que se interessa por coisas antigas e não são apenas as pessoas arqueólogas que irão procurar por elas.

As coisas antigas parecem brotar da terra, atravessando estratigrafias e, portanto, atravessando o próprio tempo, chegando assim à vida cotidiana das mais diversas pessoas que habitam o tempo presente. E ao perdurar, estas coisas carregam em si todas as suas vidas, seus passados e seus devires.

Na região da Amazônia são bastante documentadas as apropriações contemporâneas de vestígios arqueológicos por parte das populações locais, apropriações estas que configuram diferentes modos de relações que as pessoas estabelecem com os sítios e artefatos arqueológicos, com o passado e com outros-que-humanos que também fazem parte destas malhas de relação (BEZERRA, 2013, 2017, 2018a, 2018b; LIMA; ANDRADE; SILVA, 2017; LIMA, 2019; SILVA, 2015).

A arqueóloga Márcia Bezerra descreve como é comum encontrar em regiões amazônicas casas que estão assentadas sobre sítios arqueológicos. Também é comum que os sítios de terra preta sejam utilizados para roças. Vasilhas cerâmicas, e até mesmo urnas funerárias, são recorrentemente utilizadas para cozinhar, armazenar água e farinha. Nestes contextos, crianças brincam com fragmentos de cerâmica e moradores criam suas próprias coleções de vasilhas e cacos bonitos (BEZERRA, 2013). Logo, os cacos e as vasilhas cerâmicas, as pedras de raio, e outras coisas antigas fazem parte do cotidiano destas pessoas, que encontram estas peças em beiras de rios, igarapés, em ruas de terra e

em seus quintais. Isso faz com que cenas como as retratadas pelas fotografias abaixo sejam bastante comuns.



Imagem 3: Vasilha cerâmica arqueológica proveniente do sítio Lauro Sodré em Coari (Amazônia) utilizada como vaso de plantas. (Fotografia de Val Moraes)



Imagem 4: Senhora e seus filhos seguram vasos cerâmicos encontrados por eles. As peças da direita receberam foram pintadas pelas crianças. Todas as peças são provenientes do sítio Lauro Sodré em Coari (Amazônia). (Fotografia de Val Moraes)



Imagem 5 e 6: Vasilhas cerâmicas provenientes do sítio Lauro Sodré em Coari (Amazônia), utilizadas na cozinha e guardadas com os demais utensílios, como talheres, copos e panelas. (Fotografias de Tereza Parente)

Nestas imagens vemos diferentes vasilhas cerâmicas arqueológicas que a arqueologia classifica como vasos cerâmicos que pertencem a Fase Guarita da Tradição Policroma da Amazônia. Entretanto, tais vasos já não ocupam apenas o mundo subterrâneo explorado pela arqueologia, eles extravasaram as barreiras temporais e as camadas estratigráficas para compor outros contextos e outros arranjos (*assemblages*)¹².

¹² Utilizo o termo arranjo, e às vezes agenciamento, como traduções possíveis para o conceito de *assemblage* (inglês) ou *agencement* (francês), conforme pensado por Gilles Deleuze e Félix Guattari (DELEUZE, 2016; DELEUZE; GUATTARI, 2012; DELEUZE; PARNET, 1998). Este conceito tornou-se mais popular através dos esforços de Manuel DeLanda (DELANDA, 2016), e possui um impacto

Nestes novos arranjos, as peças das imagens acima podem constituir também vasos de plantas, painéis de barro que cozinham alimentos, potes onde coisas podem ser armazenadas, belas decorações para as casas e brinquedos nas mãos das crianças – que inclusive colorem as cerâmicas com novas cores.

Em outro exemplo, na região do rio Trombetas, temos os trabalhos de Camila Jácome e Jaime Xamen Wai Wai, que trazem relatos sobre o uso e significados atribuídos a vasilhas cerâmicas Konduri (JÁCOME, 2017; XAMEN WAI WAI, 2017).

Em sua tese de doutorado, Camila Jácome nos conta que em praticamente todas as comunidades ribeirinhas de Oriximiná é possível encontrar coleções caseiras de cacos de cerâmicas arqueológicas. Se pensarmos a partir das cosmologias indígenas estas peças e fragmentos podem ter significados e potencias que extrapolam a ideia de coisas curiosas, bonitas e antigas (JÁCOME, 2017, p. 469). Em praticamente em todas as aldeias indígenas Wai Wai visitadas pela autora, as pessoas possuíam coleções de cerâmica Konduri, geralmente formadas por pequenos apliques cerâmicos, muitos destes zoomorfos. Um destes apliques se destacou por ter sido pintado e por possuir um cordão que passava por um pequeno orifício, insinuando que ele seria então utilizado como um colar. Na figura abaixo é possível observar que o aplique trata-se da cabeça de um urubu rei.



Imagem 7: Detalhe do aplique com pintura recente e com cordão, que compõe a coleção arqueológica de Mauro Katxuyana da aldeia Santidade, Rio Cachorro. (Fotografia de Camila Jácome) (JÁCOME, 2017, p. 471)

importante sobre os estudos arqueológicos. Para mais referências sobre os usos deste modo de pensamento ver: (HAMILAKIS, 2017; HAMILAKIS; JONES, 2017; HARRIS; CIPOLLA, 2017; JERVIS, 2018; LUCAS, 2017; NAIL, 2017).

Para além destas referências, pretendo abordar este conceito no Capítulo 3, quando farei uso desta ideia para discutir a vida dos *huacos* e as *mesas de curanderos*.

Ao falar deste e outros apliques cerâmicos, Jácome descreve ter ouvido de Amayta, cacique da aldeia Mapuim, que estes antigos fragmentos de cerâmica Konduri tinham o poder de fazer um ex-pajé voltar a ser pajé (JÁCOME, 2017, p. 443).

Este relato torna-se ainda mais interessante quando associado ao trabalho do arqueólogo indígena Jaime Xamen Wai Wai. Em sua pesquisa ele procurou entrevistar os mais velhos nas aldeias Xaari e Mapuera, perguntando sobre os mais antigos, os ancestrais e sobre a cerâmica arqueológica (XAMEN WAI WAI, 2017). Xamen Wai Wai estava então interessado em resgatar as narrativas dos indígenas mais velhos sobre períodos passados, antes da chegada de missionários cristãos, tempo em que os pajés ainda existiam.

De acordo com as narrativas que se constroem a partir da pesquisa de Xamen Wai Wai, as vasilhas com apêndices zoomórficos e os fragmentos de apêndices – como, por exemplo, este da imagem acima que traz a cabeça de um urubu – eram considerados “*Nokwa*” e compunham o universo formado pelas coisas do pajé. Tais coisas não eram meros objetos, pois eram espíritos animais, que trabalhavam junto com o pajé para identificar e curar doenças (XAMEN WAI WAI, 2017, p. 34–36).

Situações como estas não são comuns apenas na região amazônica e podemos encontrar relatos sobre estas relações que entrelaçam o passado e o presente por todo o mundo¹³. Como pretendo discutir ao longo desta tese, na região andina, e mais especificamente em Lambayeque, coisas antigas despertam a curiosidade dos moradores de diversos *pueblos*. Em zonas mais afastadas das cidades é muito comum que as peças arqueológicas brotem do chão, e que cruzem os caminhos daqueles que, por exemplo, revolvem a terra em seus quintais para construir currais, ou para plantar. Ali os *Cerros* (montanhas) e as *Huacas* – que muitas vezes são sítios arqueológicos – são lugares também perigosos, que guardam grandes segredos e tesouros.

É comum então encontrar vasilhas cerâmicas das mais diversas formas compondo a decoração das estantes das salas das casas, ou agindo como itens de proteção para aqueles que ali vivem. Neste sentido, até mesmo crânios humanos antigos são recolhidos e guardados, pois acabam tornando-se espíritos protetores dessas moradias.

¹³ Acredito que praticamente todas as pessoas arqueólogas já se depararam com situações deste tipo, em que vestígios arqueológicos eram trazidos por mãos daqueles que, cotidianamente, conviviam com seu “vazamento” para a superfície. Para exemplos em outros contextos relacionados ao contexto grego e a arqueologia clássica ver: (HAMILAKIS, 2014).

Aqui também posso citar situações em que apresentei este trabalho em congressos acadêmicos. Em praticamente todas as situações arqueólogas e arqueólogos vinham compartilhar comigo suas experiências e afecções no encontro com as coisas arqueológicas.

Não obstante, temos as relações entre *curanderos* e as cerâmicas arqueológicas, que constitui um dos focos centrais desta pesquisa. Tais peças compõem as *mesas* e rituais de boa parte dos *curanderos* em Lambayeque, onde são conhecidas como *huacos*. Não pretendo aprofundar esta discussão nesse momento na medida em que o capítulo 4 será inteiramente dedicado a apresentar e discutir tais relações. Contudo, gostaria de trazer aqui imagens que possam ilustrar as *mesas* dos *curanderos* e assim iniciar um processo de familiarização com este universo.

As *mesas* constituem arranjos (*assemblages*) complexos formados por elementos heterogêneos, que juntos possuem a capacidade de curar, aproximar e encantar pessoas e até mesmo matar. Ou seja, a cerâmica arqueológica aparece ali como um elemento importante, e conforme explicarei em outro momento, *curanderos* e *huacos* parecem estabelecer relações entre si que permitem a produção e extensão das capacidades de ambos.

As imagens a seguir constituem apenas um pequeno exemplo do que podem ser estas *mesas* e como os *huacos* são alguns dos elementos que se misturam em uma teia de inúmeras outras coisas que podem ser antigas ou contemporâneas.



Imagem 8: Exemplo de *mesa* de um dos *curanderos* com quem conversei em Túcume, *pueblo* próximo à Lambayeque. Em destaque é possível ver alguns *huacos* (vasilhas arqueológicas) que compõem a *mesa*. (Foto autoral)

Neste sentido, Márcia Bezerra (BEZERRA, 2018a) afirma que as “coisas vazam” e transbordam as superfícies e invadem a vida cotidiana no presente. Nas palavras da própria autora:

Assim, entendo que as coisas – ditas artefatos – vazam do subterrâneo para a superfície, fazendo com que sejam capturadas e constituam distintos regimes de pensamento, entre eles a arqueologia. O que equivale a dizer que somos – nós arqueólogos, - apenas alguns dos fios soltos que se emaranham com outros tantos fios (BEZERRA, 2018a, p. 54)

O vazamento de coisas do passado, que emergem nas superfícies do presente – ou seja, sua multitemporalidade – nos coloca diante de uma anomalia para a concepção moderna de tempo, complicando o cronômetro oficial da arqueologia, geralmente preocupada com as datações de determinados artefatos e com a passagem sequencial do tempo. Contudo, esta anomalia produzida pela duração das coisas acaba por constituir seu grande potencial transformativo, pois é justamente sua multitemporalidade que “[...] *throw into disarray modernist temporality, progressive sequential time*” (HAMILAKIS, 2011).

Portanto, se a materialidade é capaz de perdurar por diferentes tempos, nos cabe perguntar: como podemos restringir a vida das coisas arqueológicas – como, por exemplos, as cerâmicas – a um período específico no tempo? E se seguirmos este pensamento de forma crítica, devemos também perguntar: como e porque a arqueologia se estabeleceu como ciência responsável por determinar o que é o passado, e qual seria em uma linha do tempo o período de vida de cada coisa dita artefato?

Estas perguntas relacionam de modo direto os exemplos com a discussão sobre o tempo apresentada anteriormente. Se pensarmos então, a partir das discussões pautadas por Bergson (BERGSON, 1991), Deleuze (DELEUZE, 2012, 2018) e Hamilakis (HAMILAKIS, 2014, 2017), em que passado e presente coexistem – dado que cada presente carrega em si todos os passados – não podemos ignorar os processos de seleção executados pela memória, que irá conjurar momentos específicos do passado, em momentos específicos do presente. Tal processo de seleção, longe de ser apenas involuntário, se dá a partir de uma série de condições e interesses que irão determinar quais passados devem ser lembrados e quais passados devem ser esquecidos.

Sob esta perspectiva me vem à memória a voz de Grada Kilomba em seu trabalho intitulado *Illusions III*. Ao narrar a história de Antígona – a mulher que desafiou o rei para poder enterrar seu próprio irmão – Grada Kilomba profere um alerta sobre a importância de enterrar os mortos de maneira apropriada e de se criar memórias (KILOMBA, 2019). Neste sentido, Grada Kilomba alerta para o fato de que não devemos

nunca perder de vista a certeza de que imperativos colonialistas exercem um grande peso nos processos de criação de memórias, sendo este a máquina responsável pela obliteração de sujeitos, vivos e mortos, e de uma série de memórias para criar sua própria história única, total e hegemônica. Deste modo a autora discute como a história colonial seria uma história assombrada. E é dentro deste jogo de interesses e produção de narrativas sobre o passado que a arqueologia deve ser pensada.

É com base nestas discussões que a Arqueologia pode ser repensada como uma prática multitemporal, que, ao olhar para estas diversas intersecções entre materialidade e temporalidade, acaba também por ativar as muitas vidas da matéria. Ao pensar a arqueologia sob esta outra perspectiva, em que diversos tempos coexistem, devemos também assumir responsabilidades diante do processo de seleção daquilo que deve ser lembrado e daquilo que deve ser esquecido. Ou seja, a arqueologia já não pode fugir de sua participação na vida política (e porque não cosmopolítica) da matéria. Em outras palavras: “*The co-existence of multiplex times simultaneously would render problematic the use of archaeology as a refuse, as an escape to a distant and remote “harmless” past*” (HAMILAKIS, 2014, p. 124).

É a partir da ideia da arqueologia como uma prática multitemporal que irei propor uma abordagem que acredito ser capaz de olhar para as possíveis relações entre passado e presente nos Andes, relações estas que constituem parte dos fios que se entrelaçam para compor o tecido da vida de pessoas humanas e outros-que-humanos na região de Lambayeque – e aqui incluo a própria cerâmica arqueológica. Para tal, apresento os *curanderos norteños*¹⁴, *huaqueros*, *huacos*, *Huacas*, *Cerros* e até mesmo alguns arqueólogos, como sujeitos centrais nesta pesquisa.

Sendo assim, procurei durante o processo de construção desta pesquisa, olhar para a cerâmica arqueológica que circula nas mãos de *huaqueros*, *curanderos* e arqueólogos, para além de sua condição de vestígio capaz de contar histórias sobre o passado. Logo, busquei pensar a partir das teias de relações em que as cerâmicas estão envolvidas.

Coloco então a cerâmica arqueológica no centro, para tentar mapear as relações que daí se constroem e se entrelaçam. A partir desse olhar foi possível perceber que, como nos exemplos anteriores, a vida destas peças não está encerrada em um tempo pretérito,

¹⁴ Neste momento, não tenho a intenção de enquadrar esta pesquisa na arqueologia comunitária, colaborativa ou indígena (COLWELL, 2016; COLWELL-CHANTHAPHONH et al., 2010), pois entendo que estes tipos de trabalho exigem vínculos mais profundos com aqueles com quem se trabalha. Minha pesquisa de doutorado tem por objetivo estabelecer um primeiro contato com alguns *curanderos* da região de Lambayeque. A partir do encontro etnográfico espero conhecer quais são seus interesses e demandas, para quem sabe no futuro conseguir os recursos e condições necessárias para uma abordagem verdadeiramente colaborativa.

e que sua existência excede noções lineares e sucessivas de tempo, vazando do subterrâneo para as superfícies (BEZERRA, 2018a). A cerâmica arqueológica então vaza pelas fronteiras entre mundos para tecer novas relações que se dão entre diversos tempos e espaços – inclusive no que entendemos como presente. É neste sentido que a cerâmica arqueológica excede as noções de objeto ou artefato para tornar-se *huaco*¹⁵: um ser ou ente que pode ser bastante perigoso – relacionado ao mundo subterrâneo e ao tempo passado que de certa forma também é presente –, que compõe as *mesas* de *curanderos* e que são muito cobiçados na prática do *huaqueo*.

Acredito que a partir desta perspectiva, objetos arqueológicos passam do *status* de narradores de histórias sobre o passado de determinada sociedade, para protagonistas de múltiplas histórias que só podem ser experimentadas e contadas em sua multitemporalidade.

As discussões apresentadas até o momento, não apontam questões e preocupações apenas de ordem epistemológica – da produção de novas teorias, ou de novos métodos – mas sim de ordem ontológica. Para seguir por tais caminhos proponho então que o próximo passo seja uma breve discussão sobre ontologias na arqueologia. Tal discussão irá delinear outros aspectos teóricos e metodológicos que foram essenciais na construção desta pesquisa, que se deu a partir do cruzamento e interseção entre diversas perspectivas e proposições teóricas.

1.2 Sobre ontologias e epistemologias

Até o momento apresentei uma série de discussões necessárias para a construção da arqueologia enquanto uma prática multitemporal, que leve em consideração as diferentes vidas das coisas e que se deixe afetar por relações que emergem no presente, ou no limiar entre diferentes temporalidades. Para além das propostas apresentadas pela Etnografia Arqueológica, pode-se dizer que tais ideias vão ao encontro do que seria uma perspectiva relacional – ou ontológica – dentro da arqueologia.

Dentro do pensamento arqueológico, alguns autores irão falar em uma arqueologia relacional, ou ainda em uma arqueologia ontológica (ALBERTI, 2017; HARRISON-

¹⁵ De modo geral, para uma primeira apresentação, posso dizer que *huacos* são seres ou entes ancestrais dotados de *fuera* e potência. Em conversas que tive com alguns *curanderos*, pude perceber que estes são descritos como seres dotados de formas e aparências próprias, que podem ou não corresponder à morfologia ou iconografia da cerâmica conforme percebida por nós pessoas arqueólogas. É também muito comum que possuam nomes humanos, sendo que suas *sombras* aparecem aos *curanderos* sob a forma de animais, ou de homens e mulheres com diferentes traços e vestimentas. Reservo ao Capítulo 3 uma apresentação mais apropriada destes que são o foco central desta pesquisa.

BUCK; HENDON, 2018; WATTS et al., 2013). Estas denominações seriam derivadas do que se pensou como uma virada ontológica na arqueologia.

Os modos de pensar a prática arqueológica que derivam da virada ontológica¹⁶ não constituem uma prática homogênea. Pode-se dizer, contudo, que compartilham uma preocupação com as relações em si, com as ligações mais do que com unidades ou entidades definidas. Isso traz à tona uma noção relacional de pessoa e uma ênfase na agência de outros sujeitos para além dos humanos (*other-than-humans*), o que inclui pensar a agência das coisas, ou ainda as coisas em sua pessoalidade (HARRISON-BUCK; HENDON, 2018, p. 1–2).

Em outras palavras:

Now, quite apart from a world populated by knowing subjects (humans) and objects to be known (everything else), we have worlds filled with humans and/or non-humans and defined by the emergence and intersection of particular relationships. Within a relational archaeology, the contents of these worlds cannot be hived off and enclosed within analytical perimeters since to understand any one unit requires an appreciation of its relative positioning within a field of other entities and activities (WATTS, 2013, p. 13).

Não se trata, portanto, de um novo paradigma com pressupostos teóricos e metodológicos estritos e definidos, mas sim de uma prática arqueológica atenta para a constituição ontológica das relações entre humanos, animais e coisas.

Esta perspectiva ontológica e relacional – em conjunto com as novas propostas de relação entre arqueologia e a etnografia discutidas anteriormente – se constrói com a percepção de que pressupostos binários, como por exemplo, natureza *versus* cultura, sujeito *versus* objeto e passado *versus* presente não são universais, e podem ser pouco adequados (senão totalmente equivocados) para descrever como o mundo “realmente” é, e como diferentes pessoas se relacionam com isto (HERVA, 2009). A percepção destas inadequações abre espaço para que possamos conhecer outras ontologias e outras epistemologias para além do que é descrito e criado pela ciência ocidental moderna. O contato com estas outras ontologias desafia a arqueologia a criar novas categorias

¹⁶ A chamada “virada ontológica” foi um movimento que marcou a antropologia nos anos 1990 e que se preocupou em conhecer outras realidades, sobretudo, aquelas não ocidentais e que trazem outras estruturas de pensamento e concepções sobre o mundo e sobre o ser (HOLBRAAD; PEDERSEN, 2017). Este movimento terá grandes repercussões na arqueologia, de modo que as abordagens apresentadas acima são pensadas também a partir da ideia de uma virada relacional ou uma virada ontológica na arqueologia. Tendo em vista que meu objetivo com este capítulo é apenas localizar esta pesquisa e discutir alguns caminhos que foram essenciais em sua construção, devo explicitar que não pretendo fazer uma síntese ou revisão do que seriam todos os desdobramentos da virada ontológica na arqueologia. Para uma síntese e discussões mais detalhadas sobre os mais diversos trabalhos que surgem a partir destas novas perspectivas na arqueologia ver: (ALBERTI, 2017; ALBERTI; JONES; POLLARD, 2013; ALBERTI; MARSHALL, 2009; HARRIS; CIPOLLA, 2017; HARRISON-BUCK; HENDON, 2018; HOLBRAAD, 2009; WATTS et al., 2013).

analíticas e novas propostas interpretativas, e o próprio passado deixa de ser algo a ser simplesmente descoberto e revelado pela ciência arqueológica (WATTS et al., 2013).

“Ontologia” é um conceito que aparece em uma vasta bibliografia antropológica e arqueológica sem, no entanto, contar com uma definição única na literatura acadêmica. De acordo com Alberti (2017), a forma que diferentes autores usam esta palavra revelam os diferentes significados que esta pode ter dentro da antropologia e da arqueologia, sendo que: *“se puede conceptualizar a la ontología como una “creencia sobre” la realidad de la gente o se puede conceptualizar a la ontología como una realidad de la gente, sus compromisos ontológicos reales”* (ALBERTI, 2017, p. 2). Estas são posições absolutamente distintas e separam o que seria uma abordagem culturalista de uma abordagem ontológica, culminando em interesses e modos de interpretação muito diferentes dentro da arqueologia ¹⁷.

O primeiro modo de entender a noção de ontologia – que caracterizaria uma abordagem culturalista – pressupõe a existência de uma base sólida comum, uma “realidade” em que não se pode mexer (natureza), e sobre a qual diferentes povos irão criar suas representações (cultura). Tal forma de pensar pode ser facilmente absorvida em argumentos de relatividade ou construção cultural e é neste sentido que ontologia seria apenas mais um sinônimo de “crenças sobre a realidade”, ou “apenas mais uma palavra para cultura” (HOLBRAAD, 2008).

Já o segundo modo – que caracteriza uma abordagem ontológica – se refere à existência de outras realidades e se abre a possibilidade da existência de outros mundos, ou de outras naturezas. O conceito de ontologia é então pluralizado (ontologias), e nos coloca diante do desafio de questionar e investigar também o terreno sob os nossos pés, e sobre o qual estão fundadas nossas teorias¹⁸ (ALBERTI, 2017).

¹⁷ O problema posto por estes diferentes modos de pensar, mantém relação com uma série de mudanças teóricas que se manifestam nas décadas de 1980 e 1990 na antropologia, indicando para o que seria uma movimentação reflexiva na disciplina (HENARE; HOLBRAAD; WASTELL, 2007, p. 7). Esta movimentação foi causada pelo trabalho de diferentes autores como, por exemplo, Bruno Latour (DIAS; SZTUTMAN; MARRAS, 2014; LATOUR, 1994, 2012), Alfred Gell (GELL, 1998), Marilyn Strathern (STRATHERN, 1994, 2007, 2014), Roy Wagner (WAGNER, 2010) e Viveiros de Castro (SEEGER; MATTA; VIVEIROS DE CASTRO, 1979; VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, 2004). Apesar das diferenças em seus trabalhos, tais autores operam uma mudança de perspectiva, alterando o foco voltado para questões sobre conhecimento e epistemologia, para questões ontológicas (HENARE; HOLBRAAD; WASTELL, 2007).

¹⁸ As abordagens comprometidas com esta segunda maneira de se pensar as ontologias, geralmente influenciadas pelos trabalhos de Bruno Latour (DIAS; SZTUTMAN; MARRAS, 2014; LATOUR, 1994), e mais radicalmente por Viveiros de Castro (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, 2004) e Martin Holbraad (HENARE; HOLBRAAD; WASTELL, 2007; HOLBRAAD, 2008, 2009), são chamadas por Alberti de abordagens “criticamente ontológicas” (ALBERTI, 2017).

Este desafio nos propõe ignorar as ideias e interpretações científicas convencionais – que irão perguntar por que as pessoas possuem diferentes visões de mundo (geralmente pensadas como equivocadas) que associam, por exemplo, doenças à feitiçaria, ou que pensam que pecaris são humanos e que pessoas podem se transformar em jaguares. Ao invés disso propõe que o ponto de partida se dê por outras perguntas: que tipo de mundo é este em que pessoas podem ser afetadas por feitiçaria, ou transformar-se em jaguares, ou ainda falar e trabalhar junto com vasos cerâmicos (HARRIS; CIPOLLA, 2017, p. 182)?

A chamada virada ontológica nos convida, portanto, a uma abertura para outros mundos, e aqui o plural é assertivo. Em outras palavras:

It follows, then, that being against the motion is to be against the idea, intuitive and domineering, that the differences in which anthropologists are interested must ipso facto be differences in the way people represent the world. The alternative, as a number of anthropologists and philosophers have been arguing for some time, must be to reckon with the possibility that alterity is a function of the existence of different worlds per se. On this view, when the Nuer say that twins are birds the problem is not that they see twins differently from those of us who think twins are human siblings, but rather that they are talking about different twins. The interesting difference, in other words, is not representational (read 'cultural') but ontological: what counts as a twin when the Nuer talk about it as being a bird is different from what it counts as when one talks about it as being human, having a certain kind of DNA and so on (HOLBRAAD, 2008, p. 36).

Logo, nos cabe perguntar sobre as diferenças radicais que emergem quando nós, pessoas arqueólogas, nos dispomos a dialogar com outros sujeitos que também demonstram interesses sobre aquilo que definimos como patrimônio arqueológico. Trata-se de pensar a partir das divergências, ou como Isabelle Stengers explica em uma entrevista, trata-se de pensar sobre os “interesses em comum, mas que não são os mesmos interesses” (DIAS et al., 2016, p. 168).

Como será possível notar no decorrer dos demais capítulos desta tese, são estas diferenças radicais que constituem a base sobre a qual se constrói esta pesquisa. Diferenças – que serão aqui pensadas enquanto equívocos¹⁹ - aparecem como um modo de comunicação entre diferentes mundos, e estão manifestas em todos os encontros que tive com *curanderos* e *huaqueros* durante minhas viagens para Lambayeque.

¹⁹ Pretendo discutir este conceito apresentado por Viveiros de Castro em outros momentos desta tese. Contudo, por ora, pode-se definir o que este autor chamou de “*equivocation*” como: “*A equivocation is not just a “failure to understand” (Oxford English Dictionary, 1989), but a failure to understand that understandings are necessarily not the same, and they are not related to imaginary ways of “seeing the world” but to real worlds that are being seen*” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 11).

Como exemplo, gostaria de citar a conversa que tive com Carlos, um *curandero* com quem conversei em 2017. Em uma tarde de agosto, eu estava em sua casa e lhe perguntava sobre os elementos que constituíam a pequena *mesa* que eu podia ver estendida num canto do cômodo em que estávamos²⁰ (Imagem 9).

Carlos: [a mesa seria composta por] *diferentes herramientas, que para mí eran prendas, varas, yerba-, bueno... varas, ¿no? Que utilizo en la mesa. O sea, ¿cuál es el contenido de ello? Ahí viene la visión del maestro. [...]*
¿Qué contiene esa varita? ¿Qué es? ¿Sale de ahí aves? ¿Salen hombres? ¿Salen mujeres? ¿Salen ciervos? ¿Qué salen de ahí? Entonces según lo que salga, tú le pones el nombre. O la misma prenda... parece de mentira, pero como que te da la pista, como que te haga. Y entonces ya tú le dices qué es. Y para qué sirve. O qué va a hacer. Si es bueno o es malo.

Y así la conocemos. [...] *Vemos que sale de esa piedrita y para qué sirve. Y ahí vemos que sale de repente un águila o sale de ahí un muchacho corriendo y vemos qué lo que hace, qué lo que sirve y sobre eso trabajamos. E igual sucede con las cerámicas, o sea, los huaquitos, ¿no? Las cerámicas, que ahí hay cerámicas que tengo que son originales. Porque, por ejemplo, hay este que cuando uno los trabaja tú lo ve que se dedica, por ejemplo, este... a correr y correr, tipo chasqui, ¿no? Entonces yo para ver el empleo si lo veo que corre y corre y lleva mensaje, yo en el arte, por ejemplo, hay una persona de mensaje que... “yo quisiera que mi hijo que se ha ido lejos y no sé nada de él, quisiera saber que le ha pasado, si está vivo o está muerto”. Empleo esa prenda, le doy ciertas ordenadas a sobre lo que uno sabe y él me va ayudar a dónde está, que corra, le ubique y me traiga el mensaje.*

(Carlos em entrevista realizada no dia 19/08/2017).

Em sua narrativa, Carlos nos conta que algumas das coisas que compõem sua *mesa* poderiam ser consideradas como ferramentas – como é o caso de algumas das *varas* de madeira que a arqueologia identificaria como instrumentos utilizados para a confecção de tecidos. Entretanto, ele também afirma que para ele tais “ferramentas” são outras coisas – são *prendas* – e possuem capacidades que só podem ser descobertas por *curanderos*, que são capazes de *ver* o que é cada uma daquelas coisas. Deste modo, os elementos que compõem a *mesa* de Carlos não são meros objetos inanimados, mas são seres que se revelam durante seus trabalhos e que são convocados a trabalhar junto com ele, de acordo com suas próprias capacidades e subjetividades. Ao conseguir algo novo para sua *mesa* Carlos então se pergunta: “*¿Qué es? ¿Sale de ahí aves? ¿Salen hombres? ¿Salen mujeres? ¿Salen ciervos? ¿Qué salen de ahí?*”. E é a própria coisa – *prenda* – que “*le dices qué es. Y para qué sirve. O qué va a hacer. Si es bueno o es malo*”.

²⁰ Qualifico esta mesa como pequena, pois esta não continha todas as coisas que Carlos havia acumulado com os anos, contando apenas com algumas pedras, uma concha, uma espada de metal e algumas *varas*; coisas que ele julgava necessárias para seus atendimentos cotidianos. De acordo com Carlos, trabalhos mais complexos deveriam ser realizados no campo – cujo local exato ele preferiu manter em segredo, mas que seria próximo a um *Cerro*. No campo era também onde ele guardava os elementos que ele qualificava como mais valiosos, incluindo cerâmicas e outras coisas antigas.



Imagem 9: *Mesa* que Carlos mantinha montada em sua casa para atendimentos cotidianos, composta por pedras, uma concha, uma espada metálica e *varas* de madeira. Dentre estas *varas*, pode-se notar que algumas são antigas e podem ser consideradas como arqueológicas. (Fotografia autoral)

É assim então que Carlos não possui apenas “ferramentas” ou “objetos” antigos, (ou pedras provenientes de *Cerros*), mas sim uma série de seres com os quais ele deve estabelecer relações, ou melhor, vínculos²¹. Neste caso, não se trata então de perguntar o que tais coisas significam para Carlos, mas sim o que tais coisas nos ensinam sobre o mundo habitado por eles – Carlos e as coisas. Logo, que tipo de mundo seria este em que estas coisas não são apenas objetos, rochas, ou vestígios arqueológicos, mas sim seres capazes de agir das mais diferentes formas e causar diferentes afetos? Ou seja, seres com os quais *curanderos* e *curanderas* devem ser capazes de estabelecer relações, compromissos e vínculos.

Não se trata, contudo, de se construir uma tipologia ontológica, ou ainda uma tipologia de mundos, mas sim de respeitar e experimentar estes outros modos de existência, tratá-los como possíveis. É neste sentido que a filósofa Isabelle Stengers irá dizer que existem dois tipos de pesquisadores: aqueles que gostam de classificar, e aqueles que gostam de criar pontes (DIAS et al., 2016; STENGERS, 2005).

²¹ Empréstimo a noção de “vínculo” de Isabelle Stengers. Em uma entrevista, a autora afirma que os vínculos são mais fortes que as relações, visto que relações apenas existem, enquanto vínculos são algo que se cria (STENGERS, 2018, p. 165). Esta noção diz respeito às relações que não são generalistas, e que tem a ver com compromissos que podem se dar entre humanos e outros-que-humanos. Neste sentido, os vínculos possuem a potência de produzir conexões e alianças que podem resistir à imposição de uma ontologia única e unívoca (SZTUTMAN, 2018).

Dentro desta perspectiva, Viveiros de Castro nos apresenta a tarefa de “levar a sério” as teorias locais sobre as coisas (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a). Tal proposta se inicia pelas seguintes questões:

O que acontece quando se leva o pensamento do nativo a sério? Quando o propósito do antropólogo deixa de ser o de explicar, interpretar, contextualizar, racionalizar esse pensamento, e passa a ser o de o utilizar, tirar suas consequências, verificar os efeitos que ele pode produzir no nosso? O que é pensar o pensamento nativo? Pensar, digo, sem pensar se aquilo que pensamos (o outro pensamento) é “aparentemente irracional”, ou pior ainda, naturalmente racional, mas pensá-lo como algo que não se pensa nos termos dessa alternativa, algo inteiramente alheio a esse jogo? (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 129).

Esta proposição carrega em si o potencial de uma prática autorreflexiva. Levar a sério não se trata então de “acreditar”²² no que dizem os indígenas – ou no caso desta pesquisa os *curanderos* ou *huaqueros* –, pois isso seria tomar o pensamento local enquanto crença ou opinião (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a). Tampouco significa apenas absorver “categorias êmicas”, “conceitos locais” ou “nativos” para incrementar nossas interpretações arqueológicas. Refere-se, portanto, a tratar as “ideias nativas” como conceitos e pensar sobre o que estes nos dizem sobre outros mundos; permitindo, sobretudo, que o conhecimento local afete e transforme nossa prática enquanto pessoas arqueólogas²³ (HABER, 2016b).

Esta mudança de perspectiva nos leva a formular outras perguntas diante das diferenças e constrói o que Holbraad irá chamar de abordagem ontográfica (HOLBRAAD, 2003, 2009)²⁴.

Sob esta perspectiva, a tarefa analítica é pensada enquanto o trabalho de dilucidar novos conceitos, ao invés de buscar explicitar e descrever as condições que envolvem os “mal-entendidos nativos”. É, portanto, negar-se a entender os contextos específicos que levam algumas pessoas a pensar ou acreditar que peças cerâmicas são pessoas, e lançar-se à tarefa de entender como estas coisas podem ser coisas diferentes

²² De acordo com Viveiros de Castro, a questão não tem nada a ver com crença ou descrença, de tal modo que: “Perguntar(-se) se o antropólogo deve acreditar no nativo é um *category mistake* equivalente a indagar se o número dois é alto ou verde” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 134).

²³ Começando pela percepção de que “no ato de inventar outra cultura, o(a) antropólogo(a) [e neste caso creio que também o(a) arqueólogo(a)] inventa a sua própria e acaba por reinventar a própria noção de cultura” (WAGNER, 2010, p. 31).

²⁴ De acordo com o autor, trata-se assim de um neologismo criado para indicar um esforço em mapear o status ontológico dos mais diversos dados etnográficos e, também, arqueológicos. Ou seja: “*Effectively this approach commits the analyst to a radical and copious effort to overcome the contradictions in which his or her initial descriptions of animist phenomena are necessarily mired, by reconceptualizing the very terms in which these descriptions are cast*” (HOLBRAAD, 2009, p. 434).

em mundos distintos. Logo: “[...] o que distingue a ontografia de uma mera especulação ontológica arbitrária é a tentativa de se extrapolar abstrações analíticas a partir do material etnográfico, em lugar de soterrá-lo sob uma pilha de conceitos filosóficos ocidentais” (HOLBRAAD, 2003, p. 46).

Ao seguir por este caminho, é necessário encontrar novas maneiras de descrever diferentes tipos de relações, caso contrário, estaremos apenas reduzindo passado e presente a expressões simplificadas de teorias pré-concebidas (HARRIS; CIPOLLA, 2017, p. 227). A produção teórica deve ser pensada mais como o processo de construir-se, do que algo criado *a priori* que irá ou não englobar os dados dentro de suas formas e interpretações. Portanto, encontros etnográficos tornam-se produtores de novos conceitos; e a etnografia torna-se um gênero que cria conceitos diante da alteridade ontológica (CADENA; BLASER, 2018).

Neste sentido, o que torna os conceitos etnográficos tão especiais é o fato de que – diferentemente dos conceitos teóricos ou filosóficos – os conceitos etnográficos emergem de sua conexão e entrelaçamento com lugares e práticas específicos. Ou seja: “*Composed ethnographically, these concepts emerge with the awareness that they constitute practices and are, thus, worlding tools*” (CADENA; BLASER, 2018, p. 5).

A partir destas discussões, a arqueologia e a antropologia irão direcionar seus esforços para entender como o potencial ontológico das coisas pode revelar outros mundos (ALBERTI, 2017; ALBERTI; MARSHALL, 2009; HENARE; HOLBRAAD; WASTELL, 2007; HOLBRAAD, 2009). Aqui retorno à discussão sobre minha escolha em utilizar o termo coisas, ao invés de noções gerais como objetos ou artefatos.

Tal escolha indica que irei seguir a proposta apresentada por Amira Henare, Martin Holbraad e Sari Watell (2007), quando estes sugerem que a noção de coisa carrega em si uma bagagem teórica mínima – ao contrário das noções de “objeto” e “artefato” que se definem a partir de dicotomias, como sujeito *versus* objeto e criador *versus* artefato – operando assim como “significante flutuante”, conforme definido por Lévi-Strauss (LÉVI-STRAUSS, 2003)²⁵.

Esta perspectiva me parece extremamente interessante, na medida em que as coisas só podem ser definidas a partir dos encontros etnográficos de onde emergem (CADENA, 2015; CADENA; BLASER, 2018; HENARE; HOLBRAAD; WASTELL,

²⁵ Esta discussão possui uma trajetória importante dentro da antropologia e refere-se a uma série de suportes materiais que irão carregar em si a potência dos “significados flutuantes”. Não pretendo fazer aqui a digressão necessária para desenvolver de maneira completa esta clássica discussão teórica dentro da antropologia. Para uma discussão mais profunda sobre estas ideias ver os trabalhos de Marcel Mauss (MAUSS, 2003, 2013) e Lévi-Strauss (LÉVI-STRAUSS, 2003, 2013a, 2013b).

2007). Ou seja, esta postura coloca as coisas em foco, ao mesmo tempo em que permite deixar as opções ontológicas abertas. Diante desta abertura ontológica, surge a necessidade de aberturas analíticas, da criação de novos conceitos que deem conta de traduzir estes processos de reificação. É neste sentido, portanto, que estes autores irão propor que devemos pensar a partir das coisas²⁶.

Dentro desta proposta metodológica, as coisas podem ditar uma pluralidade de ontologias e funcionam como conduítes para a criação de novos conceitos, e deste modo ditam os termos da análise. Em outras palavras, trata-se de um método que nos permita pensar a partir das coisas:

So, if the first step to 'ontological breakthrough' is to realize that 'different worlds' are to be found in 'things', the second one is to accept that seeing them requires acts of conceptual creations – acts which cannot of course be reduced to mental operations (to do so would be merely to revert to the dualism of mental representation versus material reality). On this view, anthropological analyses has little to do with trying to determine how other people think about the world. It has to do with how we must think in order to conceive a world the way they do (HENARE; HOLBRAAD; WASTELL, 2007, p. 15)

Desta forma, as coisas não são simples portadoras de significados, dado que os significados são idênticos às coisas. Isso seria então tomar as coisas pelo que elas são, sem buscar assumir quais são seus significados, ou o que elas representam para outras pessoas (HENARE; HOLBRAAD; WASTELL, 2007, p. 2). Neste sentido, acredito que as coisas deixam de narrar ou contar histórias, para serem protagonistas dentro de práticas que constroem mundos.

Para um melhor entendimento proponho aqui um exemplo. Holbraad, em seus trabalhos com adivinhos cubanos (*babalawos*), percebe o particular interesse que estes mantêm por aquilo que chamam de *ache*, um tipo de pó utilizado nas tarefas divinatórias. De acordo com o *babalawos* este pó é poder (*This powder is power*) (HOLBRAAD, 2007).

Diante desta afirmação uma primeira reação possível seria tentar entender o tipo de simbolismo que opera para relacionar as noções de pó e poder, ou ainda tentar entender como e porque os *babalawos* acreditam que este pó possui poder. Entretanto, a proposta metodológica apresentada acima, irá repensar estas questões iniciais com a intenção de levar a sério a ideia de que o pó utilizado pelos *babalawos* de fato é poder.

Esta operação leva o antropólogo Martin Holbraad a desafiar os binarismos ocidentais entre coisa e significados, ou coisas e conceitos – no sentido de duvidar da

²⁶ Ou “*thinking through things*” conforme Henare, Holbraad e Wastell (2007).

ideia de que coisas e significados existiriam de forma separada, sendo ligados apenas pela linguagem, ou por alguma outra forma estrutural de relação. Ao contrário o autor se abre para a possibilidade de pensar outro mundo, em que este pó utilizado pelos *babalawos* é poder, onde estas coisas são a mesma coisa e não uma a representação da outra.

O autor nos oferece assim a possibilidade de encarar um momento de diferença radical, entre o mundo ocidental e o mundo dos *babalawos*. Ou seja:

It is a different world, in which what we take to be powder is actually power, or, more to the point, a third element which will remain ineffably paradoxical for as long as we insist in glossing it with our own default concepts – neither ‘powder’ nor ‘power’ but, somehow, both, or better still, the same thing (HENARE; HOLBRAAD; WASTELL, 2007, p. 12)

Seguindo esta proposta metodológica, proponho que pensemos como artefatos arqueológicos nos abrem portas para outros mundos. Não pretendo, portanto, buscar alcançar os possíveis significados ou ressignificações que as cerâmicas arqueológicas podem carregar atualmente na Costa Norte peruana. Ao contrário, pretendo discutir como conceber a cerâmica arqueológica enquanto um *huaco* é conceber um mundo distinto, em que vasos cerâmicos extrapolam as noções de objetos ou vestígios arqueológicos, na medida em que são ao mesmo tempo, coisas e seres animados dotados de *fuerza* e potência.

Assim, o que espero poder discutir nesta tese é o conceito de *huaco*, não no sentido do que significa a palavra *huaco* e como esta pode ser um sinônimo de cerâmica arqueológica, ou ainda como *curanderos* e *huaqueros* acreditam que a cerâmica arqueológica tem poder. Ao me propor a pensar o que é um *huaco*, e não apenas o que ele significa, proponho abrir portas para um mundo distinto, um mundo em que cerâmicas antigas são pessoas que podem criar conexões entre o passado e o presente, e que são sujeitos nesta cosmopolítica.

Em outras palavras trata-se de pensar como é este mundo em que cerâmicas são *huacos*, e como *huaqueros* e *curanderos*, e muitas vezes também arqueólogos, devem dominar tecnologias capazes de mediar relações com estes seres multitemporais. Neste sentido, é necessário entender a cerâmica arqueológica – ou melhor, os *huacos* – como elementos que fazem parte de processos e de práticas de criação e afirmação de mundos (*worlding*). Retomando a citação de Marisol de la Cadena apresentada um pouco mais acima²⁷, pensar etnograficamente sobre o conceito de *huaco* não é descrever o que

²⁷ “Composed ethnographically, these concepts emerge with the awareness that they constitute practices and are, thus, worlding tools” (CADENA; BLASER, 2018, p. 5).

huaqueros e *curanderos* pensam sobre a cerâmica arqueológica, mas sim entender que este conceito constitui práticas, e que os *huacos* podem constituir dobras²⁸ espaço-temporais entre diferentes mundos.

Logo, acredito que este trabalho se constitui enquanto o meu exercício de perceber como os artefatos arqueológicos nos abrem portas para outros mundos, estes que por sua vez nos exigem a criação de novos conceitos analíticos se pretendemos levar a sério os conhecimentos e as práticas de *curanderos* e *huaqueros*. Ao criar novos conceitos analíticos devemos também estar abertos para que estas práticas afetem nosso fazer enquanto pessoas arqueólogas. De modo que proponho encerrar este capítulo com uma discussão sobre como devemos aprender a pensar *com* *curanderos*, *huaqueros*, *Huacas* e *huacos* (ao invés de simplesmente pensar *sobre* eles).

1.3 Cosmopolítica: uma proposta de abertura para outros mundos

Até o momento apresentei uma série de discussões que trazem um ponto em comum: como podemos construir práticas que não transformam os comprometimentos ontológicos de outras pessoas (outros mundos) em epistemologias (visões de mundo)²⁹?

Acredito que esta pergunta é essencial na medida em que traz à superfície um problema de ordem política importante: ao realizar tal operação, uma destas visões de mundo ou representações, sempre vai ser considerada como melhor, mais adequada e mais verdadeira do que as demais, já que seria mais precisa em refletir a “realidade”. Nas palavras de Marilyn Strathern, esse seria o problema de pressupor a existência de apenas um mundo:

Reite people would concur that diverse local knowledges cannot be accommodated as different viewpoints on a single world. Indeed, the commensurability that the concept of knowledge apparently offers, and thus the basis of agreement or exchange, runs up against different evaluations when the single world is taken for granted by Euro-American researchers as a reference point for reality. Only some knowledge will be recognized as such and accorded status in explanations of phenomena (the rest is erroneous belief, inappropriate personification, and so forth (STRATHERN, 2018, p. 34).

²⁸ Aqui proponho de modo inicial que os *huacos* constituem e criam dobras entre diferentes temporalidades, ou seja, criam relações e vínculos entre passado e presente. Esta é uma das principais discussões que pretendo abordar ao longo desta tese, de forma que voltarei a este tema no Capítulo 3.

²⁹ Neste sentido cabe pensar como Viveiros de Castro e Martin Holbraad como dois dos grandes críticos que irão apontar a antropologia – e também a arqueologia – enquanto disciplinas responsáveis, por operar essa transformação de ontologias em epistemologias (HOLBRAAD, 2009; VIVEIROS DE CASTRO, 2002a).

A questão fica ainda mais complexa, quando pensamos a partir das discussões de Isabelle Stengers sobre aquilo que ela chama de o “ocidente global” (*the global West*). Um dos pontos interessantes desta discussão é que a autora propõe que o “ocidental global” não é um “mundo” e que este não reconhece nenhum outro mundo. Seguindo a proposta de Deleuze e Guattari, Stengers caracteriza o ocidente global enquanto uma “máquina” capaz de destruir políticas e ontologias; de modo que nenhum tipo de paz é possível diante desta máquina (STENGERS, 2018, p. 86). Logo, todos aqueles que se opõem à modernização são simplesmente afastados, enganados, aniquilados, ou no máximo tolerados (STENGERS, 2018).

É neste contexto que a Ciência moderna surge como uma máquina hegemônica de conquista, impondo de modo unilateral sua “objetividade e racionalidade” sobre tudo aquilo que existe. Tal proposição alerta para a ideia de que a Ciência pode ser dominada pelo comprometimento dos antigos “testadores” (*testators*), sujeitos que no passado prestavam serviços às realezas testando o ouro pago por alquimistas (STENGERS, 2018); afinal eles sabiam que nem tudo que brilhava era “realmente” ouro. Deste modo, Stengers afirma que a ontologia ocidental moderna e científica não seria simplesmente “naturalista”, conforme propõe Descola, mas sim uma “*testator ontology*” (STENGERS, 2018, p. 101).

É assim que o uso de termos como “realidade” e “realmente” se torna tão perverso. Tais afirmações possuem um grande peso, e estão diretamente relacionadas a um processo de remoção de qualquer caráter situado da produção científica e, portanto, de toda existência autenticada pela ciência. E é assim, removendo o caráter relacional da existência – das coisas e dos conceitos – que a ontologia científica ocidental acaba por excluir tudo aquilo que não consegue demonstrar sua existência “real” (STENGERS, 2018).

Estas questões tornaram-se mais evidentes hoje em dia com as discussões sobre o Antropoceno³⁰ e com o número cada vez mais crescente de protestos ao redor do mundo. Principalmente diante dos grupos indígenas, que a cada dia reivindicam seu direito à terra, a uma existência digna condizente aos seus modos tradicionais de vida e também seu

³⁰ Nas palavras de Marisol de la Cadena: “No âmbito acadêmico, o Antropoceno faz referência à era em que os humanos se tornaram uma força geológica capaz de destruição planetária” (CADENA, 2018, p. 100). O termo Antropoceno não é, contudo, um consenso dentre os muitos autores que discutem o momento atual em que estamos vivendo. Stengers, por exemplo, utiliza-se do termo Capitaloceno. Outros autores irão propor outros termos para pensar a ameaça que certa civilização representa para a Terra. Dentre outras possibilidades temos: Plantationceno, Chtuluceno, Carbonoceno ou White Supremacy Scene. Para uma discussão mais aprofundada sobre estes diferentes termos ver, por exemplo: (HARAWAY, 2016; MOORE, 2016)

direito sobre coisas/seres que a arqueologia e a antropologia costumam colecionar em seus museus. Na América Latina, o chamado Antropoceno se materializa principalmente através de práticas extrativistas, que expressam de forma devastadora a força geológica humana. Esta força se realiza na exploração e destruição de montanhas em busca de minérios, na construção de represas que aprisionam as águas de grandes rios para a construção de hidrelétricas, e ainda na destruição de florestas para “abrir espaço” para pastos e gado. (CADENA; BLASER, 2018, p. 2).

Ao falarmos então sobre Antropoceno e extrativismo devemos nos perguntar: afinal, o que está sendo destruído?

Ao fazer esta pergunta é comum ouvirmos que o que está sendo destruído é a natureza, tanto que isso irá construir o discurso de todos os ambientalistas. Por outro lado, se pensarmos como pessoas arqueólogas, podemos dizer que em muitos casos, o que se destrói é também o patrimônio arqueológico. Contudo, se nos dispomos minimamente a ouvir outras pessoas envolvidas com a “natureza” e com o “patrimônio” é comum escutarmos que algo mais pode ser destruído, algo que escapa ao esquema binário ocidental de natureza *versus* cultura e sujeito *versus* objeto, ou ainda passado *versus* presente. É neste sentido que Marisol de la Cadena e Mario Blaser chamam a atenção para a destruição de seres outros-que-humanos, já que o que normalmente definimos como natureza – e aqui proponho também pensar sítios e vestígios arqueológicos – pode ser outras coisas para além disso (CADENA; BLASER, 2018).

Nas palavras dos autores: “*This is one of the things we have learned from a mountain in the Andes of Peru that is also a being and from the forest animals in Paraguay that are spirits masters of their world*” (CADENA; BLASER, 2018, p. 2). Este tipo de aprendizagem não parece ser uma especificidade das regiões em que trabalham estes autores. Situações análogas são comuns nos trabalhos de pessoas que se dispõem a escutar pessoas não cientistas e os outros seres que constituem as relações com a dita natureza, ou os chamados vestígios arqueológicos³¹.

Quando nos dispomos a escutar diferentes pessoas e também outros seres – como fizeram muitos dos autores que citei neste capítulo – aprendemos mais sobre os outros-

³¹ Exemplos destes trabalhos já apareceram neste capítulo, e podemos retomar os trabalhos de Jaime Xamen WaiWai, Camila Jácome, Márcia Bezerra, Mariana Cabral, Fabíola Andrea Silva (BEZERRA, 2013, 2017, 2018a, 2018b; CABRAL, 2015; JÁCOME, 2017; REIS; CABRAL, 2018; SILVA, 2002; XAMEN WAI WAI, 2017). Além disso, podemos retomar também as referências teóricas e metodológicas que estão compondo esta pesquisa, como: Yannis Hamilakis, Marisol de la Cadena, Mario de Blaser, Martin Holbraad, Viveiros de Castro e Marilyn Strathern (CADENA, 2010, 2015; CADENA; BLASER, 2018; HAMILAKIS, 2011, 2014, 2016b; HENARE; HOLBRAAD; WASTELL, 2007; HOLBRAAD, 2003, 2009; STRATHERN, 1994, 2007, 2018; VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, 2004). Muitas outras referências irão aparecer ao longo desta tese, e serão discutidas e citadas nos momentos oportunos.

que-humanos, e não apenas sobre a “natureza” ou sobre uma “cultura”. Por exemplo, acredito que Camila Jácome aprendeu com os Wai Wai que os apêndices zoomorfos da cerâmica Konduri possuem o poder de fazer com que ex-pajés voltem a manifestar seus poderes, que há tempos foram repreendidos por missões de Igrejas protestantes na região (JÁCOME, 2017). Ou ainda que Jaime Xamen Wai Wai nos ensina como a cerâmica Konduri fez parte do importante arsenal de peças utilizadas pelos antigos pajés, conhecimento este que só foi possível de ser acessado por sua escuta atenta das narrativas dos mais velhos com os quais conviveu por toda sua vida como indígena, e posteriormente através de sua pesquisa como arqueólogo (XAMEN WAI WAI, 2017).

No meu caso, trabalhando na Costa Norte peruana, aprendi que os sítios arqueológicos são *Huacas* e que as cerâmicas arqueológicas são *huacos*, e que estes seres vão muito além do que podemos compreender a partir das nossas definições de cultura, e portanto, são muito mais do que fontes de informação sobre os modos de vida de populações pretéritas. E é justamente parte deste aprendizado que espero discutir ao longo desta tese.

Portanto, a questão vai muito além de pensar como é possível descrever essas experiências que se dão a partir de encontros etnográficos e da abertura para a existência de outros mundos. Trata-se de pensar, sobretudo, nas implicações políticas deste tipo de experiência, e na invisibilidade ou ainda no processo de obliteração envolvido na destruição destes outros-que-humanos:

Similarly, making public these kinds of other-than-humans is difficult for those who live with them; translating their destruction into a political issue is often impossible and even disempowering. After all, hegemonic opinion is that nature is – publicly – only nature; to think other-wise, to think that mountains or animal are other-than-human persons is a culture belief (CADENA; BLASER, 2018, p. 2).

O que Marisol de la Cadena e Mario de Blaser querem dizer aqui, é que a destruição destes outros-que-humanos acaba por ser algo bastante difícil de compreender. Muito mais difícil do que a ideia de destruição da natureza, por exemplo. Afinal, como é possível tornar público a destruição dos espíritos da floresta com o avanço do desmatamento e do garimpo (KOPENAWA; ALBERT, 2019)? Ou ainda como explicar que o extrativismo mineral pode acabar não apenas com as montanhas, mas com os *Earth-beings* (conforme discutido por Marisol de la Cadena (2015))? Ou então como debater em uma arena política que grandes empreendimentos não afetam apenas sítios arqueológicos – ou o que entendemos como patrimônio –, mas também uma série de

domínios relacionados ao passado e a seres que habitam as *Huacas*? E, finalmente, como podemos ainda questionar que as coisas que a arqueologia e a antropologia estão acostumadas a guardar em museus não são apenas objetos – ou em outras palavras – não são apenas vestígios do passado, ou expressões de outras culturas e crenças?

É diante da complexidade de tais questões que Isabelle Stengers irá apresentar o que ela chama de uma “proposta ou proposição cosmopolítica”. Para a autora, cosmopolítica trata-se de uma proposta de recriar nosso pensamento, abrindo espaços para que possamos ouvir a voz de tudo aquilo que estava oculto, renegado aos “outros”, ou escondido em museus. Neste sentido, pensar por uma perspectiva cosmopolítica significa pensar a partir de uma lógica que busque convocar e consultar os “invisíveis”, estes que: “[...] *are insensitive to “compromises” and do not share human reasons but signify that humans are not the holders of what make their “identity”*” (STENGERS, 2005, p. 14). Ou seja, trata-se, ao fim, de uma abertura ao cosmos (STENGERS, 2005).

Cosmos, conforme aparece em cosmopolítica, refere-se ao desconhecido que se constitui pela multiplicidade, criando assim mundos distintos e divergentes (STENGERS, 2005, p. 3). Pensar a partir desta ideia de cosmos tem a ver diretamente com as relações entre humanos e outros-que-humanos, ou ainda como coloca a autora, seria tomar consciência do fato de que não estamos sozinhos.

Se pautarmos esta noção em situações construídas etnograficamente, cosmopolítica surge como uma ferramenta para pensar sobre encontros – e também sobre disputas – que incluem participantes que nem sempre são reconhecidos por todos aqueles envolvidos na situação (CADENA; BLASER, 2018, p. 12). Neste sentido cosmopolítica seria então atentar para vínculos e obrigações que vão além daqueles que reconhecemos entre pessoas e políticas entendidas como humanas. Em outras palavras, trata-se de uma proposta aberta e focada em contextos locais, e que tem diretamente a ver com relação entre humanos e outros-que-humanos, ou ainda que implica em uma socialidade mais-que-humana.

Em outras palavras seria levar a sério os excessos que os conceitos etnográficos colocam sobre a mesa, visto que emergem de uma série de práticas que podem criar e reivindicar mundos (*worlding*)³². Não se trata assim apenas de uma mudança de perspectiva, mas também de uma nova disposição, em que devemos:

³² Aqui utilizo a noção de *worlding* conforme proposto por Anna Tsing (2010) e utilizada por Marisol de la Cadena (CADENA, 2015; CADENA; BLASER, 2018).

[...] *to be attentive to practices that make worlds even if they do not satisfy our demand (the demand of modern epistemology) to prove their reality (as they do not leave historical evidence, let alone scientific). Examples, include human practices with earth beings and with animal spirits that populate forests* (CADENA; BLASER, 2018, p. 4–5).

Trata-se, sobretudo de um alerta para que fiquemos atentos e que nos deixemos afetar por outras práticas e outros seres. Mesmo quando estes outros não conseguem corresponder a todos os requisitos que nossa “ontologia testadora” exige para reconhecer sua existência “real” (retomando a expressão *testator ontology* utilizada por Stengers). Ter sua “realidade” reconhecida é o que permite que certas coisas, pessoas e modos de existência possam participar de uma política estatal e científica controlada hegemonicamente pelo Ocidente global (*global West*).

Esta consciência de que não estamos sozinhos é algo que eu também fui convidade a construir ao longo destes anos em que pude conviver e conversar com alguns *huaqueros* e *curanderos* em Lambayeque. Meu primeiro encontro “oficial” com um *curandero* se deu na casa do Senhor Francisco, com quem eu iria realizar uma primeira entrevista para conversamos sobre seu trabalho como *curandero* e sobre sua *mesa*.

Nesta conversa inicial expliquei para ele sobre a pesquisa que estava desenvolvendo e sobre como gostaria de gravar nossa conversa, para que pudesse consultá-la novamente depois. Após consentir sobre a gravação, Francisco se apresentou, dizendo sua idade e nome completo e então se virou para sua *mesa*, que estava ao nosso lado e começou um pequeno diálogo com as coisas que ali estavam. Francisco pediu autorização para conversar comigo, explicando que não iria de fato começar a trabalhar (*trabajar*), mas apenas me contar coisas que eu iria gravar.

San Ciprianito, lindo y poderoso. Vamos a dar unas cuentas, que es una visita que llegara. Permíteme per monte, permíteme ese permiso. Que todos mis artes, todas mis buenas cuentas, que no vamos a una grabación, no vamos a trabajar, sino vamos a grabar, a conversar con la señorita que viene. Dame ese permiso. Dame. San Ciprianito.

(Francisco em entrevista realizada no dia 15/08/2017)

Nas palavras de Tsing: “*To do so I need another term from literary criticism: “worlding,” the process of making and claiming worlds. Again, I define worlds for our purposes as arrangements of parts and wholes, and the worlding that interests me is not just textual but an aspect of social practice more generally. Worlds have an awkward relationship to real life; postcolonial literary critics speak of Orientalist “worldings” in which Western thinkers impose their logic of parts and wholes on an imagined East. Worldings do not need to be pernicious, however. Some worldings are better than others. But none are a final resting place for social action. Worlds need not be solidly coherent or long lasting. They need not make good on their promises. Nor need they push all other worlds out*” (TSING, 2010, p. 4).

Ao terminar estas frases, Francisco enche a boca com *agua florida* – uma espécie de perfume muito utilizado por *curanderos* – e esparge o líquido sobre as coisas de sua *mesa*. Novamente ele se voltou para mim e apresenta os seres que estavam presentes ali conosco. Na sequência ele começou a cantar e a tocar um chocalho ritmado, para me mostrar como ele abria os trabalhos com sua *mesa*.

Mire, señorita, le voy explicar. Ya. Mire, todas las prendas que hay acá, todas tienen su nombre. Ese es el Rey de los Mares. Su nombre: Rey de los Mares. Él el Caballo Corredor del Mar. Acá los dos Remolinos. Cerro Encantador. Cerro Blanco. Los dos Cerros... Blancos. Cerro Peine Cuentas. Peine de Cuentas, Cuentas... Cuentas. Los dos Remolinos Negros. Son las Cuentas, Cuentas Blancas, Remolinos Blancos. Jesús Cristo. El Señor Cautivo. San Francisco. San Martín. La... China, la Dueña de los Encantos... y los Buenos Seguros. Seguros... yerbas. Son seguros de yerbas. Aquellos son los que dan poder.

[...]

Entonces ahí empezamos trabajo. “San Cipriano, como venimos trabajando para venir curando... Cura San Cipriano, Cura Cholo Moliscano. Aquí vamos trabajando, [Ininteligible] poderoso, aquí vamos trabajando, [Ininteligible] poderoso. Con las cuentas y las cuentas, con las cuentas, cuentas blancas. Con mi cerro, cerro blanco. Con mi China, China linda, la dueña de los encantos” [Francisco acompanha o canto com um chocalho de metal].

(Francisco em entrevista realizada no dia 15/08/2017)

Esta situação foi bastante marcante para mim, pois Francisco fez questão de começar nossa conversa me mostrando que não estávamos sozinhos. Naquela pequena sala anexa à sua casa, estávamos presentes eu, ele e vários outros seres com quem ele costumava trabalhar, e para quem ele deveria pedir permissão para conceder aquela entrevista. Ou seja, estávamos na presença de Jesus Cristo, San Cipriano, de vários *Cerros* e redemoinhos, muitas plantas que constituíam os chamados *seguros*, uma boneca de madeira cujo nome era China (a dona dos *encantos*), diversos *huacos*, além de muitas outras coisas/seres que irei apresentar em outros momentos desta tese. Tudo que ali estava possuía um nome. Tudo aquilo que eu via como objetos sobre uma mesa eram na verdade seres atentos, com ouvidos bem abertos à nossa conversa e com um olfato apurado que apreciava o cheiro doce da *agua florida*.

Em diversos momentos desta minha primeira entrevista, Francisco voltou-se para sua *mesa* e pediu autorização para dizer algo, ou para falar o nome do diabo, ou ainda para fazer um comentário, de modo que a própria *mesa* era um elemento ativo naquele momento. Naquele momento, apesar de eu não ser capaz de ouvir ou perceber as mesmas coisas que Francisco, a conversa não se dava apenas entre nós dois, visto que estávamos

em uma sala cheia de gente. Assim, a sala pequena tornou-se ainda menor e até hoje tento imaginar como cabíamos todos ali dentro.

Esta experiência é apenas um exemplo dentre muitas outras situações que me fizeram entender que, ao visitar uma *Huaca*, ou ao estar diante das muitas coisas que compõem as *mesas* dos *curanderos*, eu nunca estaria sozinha.

Portanto, acredito que ao seguir pelos caminhos da cosmopolítica, esta pesquisa expressa meu esforço e disposição de pensar a cerâmica arqueológica dentro da multiplicidade de mundos que estas habitam. Isso implica em pensar quais são seus vínculos e quais as teias de relações em que estas peças cerâmicas estão imbricadas.

No tocante à cerâmica arqueológica na região de Lambayeque, esta expansão ou abertura ao cosmos me levou à necessidade de mapear diversas teias onde esta cerâmica está inserida; sendo que, em um primeiro momento, pude reconhecer pelo menos três mundos distintos, porém coexistentes, onde estão imersos estes vasos cerâmicos.

Uma destas dimensões diz respeito à arqueologia, que através de sua prática confere a estes vasos a condição de objeto arqueológico, registro material de um passado humano, ou patrimônio histórico e cultural³³. Outra diz respeito, por exemplo, ao mundo Mochica, onde estes vasos operavam como elementos/seres essenciais nas práticas rituais que até hoje estão expressas na iconografia que pinta o corpo das próprias cerâmicas. A terceira dimensão, e com certeza não a última, diz respeito ao mundo atual na Costa Norte peruana, onde *curanderos* buscam vasos cerâmicos – *huacos* – e outras coisas, arqueológicas ou não, para compor suas *mesas* em seus rituais de cura. Assim, a cerâmica arqueológica seria, ao mesmo tempo, em diferentes mundos, artefato, ou vestígio arqueológico; artefato Mochica; e *huaco* (mediador xamânico).

Reconhecer a cerâmica arqueológica a partir de uma perspectiva multitemporal é reconhecer diferentes mundos, ou ainda “*a world of many worlds, or what we call a pluriverse: heterogeneous worldings coming together as a political ecology of practices, negotiating their difficult being together in heterogeneity*” (CADENA; BLASER, 2018, p. 4). A noção de pluriverso aparece aqui enquanto uma poderosa ferramenta analítica que, longe de ser apenas uma abstração, produz composições etnográficas capazes de conceber uma ecologia das práticas que permita a coexistência (nem sempre pacífica e

³³ De acordo com Matt Edgeworth, o registro arqueológico é ele mesmo fruto de intervenções da prática arqueológica, sendo que a arqueologia tem o poder de transformar “*natural objects*” em *entidades culturais*, ou artefatos científicos (EDGEWORTH, 2006). O vestígio arqueológico seria, então, apropriado no ato de sua descoberta, tornando-se parte de nossa própria cultura material, constituindo-se assim, enquanto um duplo artefato.

muitas vezes divergente) de diferentes mundos³⁴.

Pensar em mundos diferentes não é, portanto, pensar em regiões diferentes dentro do nosso próprio mundo, mas em um pluralismo ontológico efetivo, múltiplas metafísicas e múltiplos modos de existência (HENARE; HOLBRAAD; WASTELL, 2007). De modo que, mundos estão sempre em construção e a lista de agentes está sempre aberta, e em constante transformação.

Pode-se dizer, portanto, que uma perspectiva cosmopolítica traz consigo a ideia de hesitação, ou ainda a intenção de desacelerar (STENGERS, 2005), o que permite que tudo aquilo, ou todos aqueles que não possuem espaço e voz dentro do que entendemos por política, possam ser convocados e considerados. Ao hesitar frente às coisas, e desacelerar nossos trabalhos científicos – e com isso nossos métodos e nossas certezas teóricas – devemos ouvir e considerar não apenas outras pessoas humanas interessadas naquilo que entendemos por patrimônio, mas também os outros-que-humanos que participam destas relações. Neste sentido, levar a sério estes outros sujeitos significa que devemos abrir nossa prática arqueológica às possibilidades de relação com outros mundos, e aos afetos que daí podem surgir.

Por isso, dentro de uma proposta cosmopolítica, não pretendo utilizar os dados etnográficos como exemplos, ou ilustrações de situações que poderiam explicar práticas pretéritas. Os encontros etnográficos não serão pensados enquanto fonte para a construção de analogias que possam explicar a função ou utilização das peças cerâmicas em um passado pensado pela arqueologia. Ao contrário me interessa tentar levar a sério as práticas de *curanderos* e *huaqueros*, pois acredito que tais práticas carregam em si a potência de criar e afirmar outros mundos, onde a cerâmica arqueológica excede a noção de vestígios do passado, para tornar-se *huaco*.

Logo, se o grande interesse da arqueologia enquanto disciplina seria o passado, me parece necessário entender como se dá esta noção no mundo andino, e mais especificamente na Costa Norte peruana. Pretendo continuar esta discussão no próximo capítulo, onde começo a trazer de modo mais detalhado os materiais provenientes de meus encontros etnográficos – e que tratam, sobretudo, das *Huacas* e *Cerros*. Foi justamente ao ouvir falar sobre as *Huacas*, e também a partir de minhas visitas e trabalhos de

³⁴ Ecologia das práticas é uma noção apresentada por Stengers, e tem a ver com a criar maneiras de fazer coexistir práticas distintas, no sentido de práticas que emergem de vínculos, ou obrigações com as coisas, com outros-que humanos. Trata-se, assim, primeiramente de localizar as práticas, não no sentido histórico ou de contexto social, mas no sentido de entender que as posições de humano e outros-que-humanos não são dadas de antemão, e que só podem ser determinadas a partir das relações estabelecidas em situações específicas. Deste modo, trata-se de trazer para a política tudo aquilo que é entendido como “práticas positivas”, ou por práticas relacionadas às coisas. (DIAS et al., 2016; STENGERS, 2005).

escavação nesses territórios, que pude reaprender uma valiosa lição sobre os Andes: se eu quisesse saber mais sobre o passado, eu deveria olhar para baixo e não para trás.

Com certeza esta frase deve soar bastante familiar e até óbvia para as pessoas que possuem qualquer tipo de relação com a arqueologia. Contudo, acredito que esta afirmação recebe outros significados e possui outras implicações quando estamos conversando com *curanderos* e *huaqueros*.

A seguir, apresento os demais capítulos que constituem esta tese, que acredito ser fruto do meu esforço e interesse em aprender mais sobre estes outros mundos. Entretanto, penso que este desejo de “aprender sobre”, deve também transformar-se em “aprender mais com” as coisas e com aqueles que, há muito tempo, têm conhecimentos sobre receber estes outros-que-humanos. Esta é uma lição valiosa que espero poder compartilhar com a escrita desta tese. Afinal como diz Stengers:

Os outros-que-humanos também são perigosos, e se não os recebermos da maneira que demandam, pagamos por isso. Nós, que achamos que somos humanos, somos muito jovens. Não conhecemos a arte de receber os outros-que-humanos. Nossa história, portanto, é a história das fúrias. Ao me dar conta disso, pensei: “talvez seja esse o conto que eu possa contar com alguma possibilidade de despertar o interesse dos outros, ou seja, o conto desses seres muito perigosos que não sabemos receber”. E as ideias, de fato, nos deixam furiosos. Foi assim que vim a pensar que nós nos conectamos com um novo tipo de “outro-que humano” o qual chamamos de “ideias”, e que nos torna perigosos. Acho que isso tem a ver com a escrita. A escrita, como mostra o David Abram, é um tipo muito forte de animismo (DIAS et al., 2016, p. 176).

Capítulo 2: O passado sob nossos pés: o mundo subterrâneo de *Huacas*, *Cerros* e *Encantos*

Ruins are not safe places. Distressed colleagues lurk, made furious by the destruction of what they took for granted, of their “ways of assessing as usual”, and caution is needed when you meet them – they may have turned into cannibals, whose satisfaction is to attack those who threaten the certainty of their despair. But ruins may also be alive with partial connections, connections that do not sustain great entrepreneurial perspective but demand a capacity to learn from and learn with, and to care for what has been learned from.

(Isabelle Stengers, 2013)

Neste capítulo pretendo discutir alguns elementos bastante familiares, não apenas aos *curanderos* e *huaqueros*, mas às muitas outras pessoas que vivem na Costa Norte peruana, incluindo aquelas envolvidas com a prática arqueológica. Este capítulo parte então das narrativas construídas em encontros com *curanderos* e *huaqueros*, em que três conceitos centrais se apresentam: *Huacas*, *Cerros* e os chamados *encantos*. Conforme pretendo desenvolver ao longo deste tópico, as *Huacas*, os *Cerros* e os *encantos* possuem significados diversos e protagonizam muitas das narrativas das pessoas com as quais pude conversar em Lambayeque; pois se apresentam geralmente como locais e seres que pertencem a um tempo-espço subterrâneo, relacionado ao passado, dentro das cosmologias andinas.

Com o objetivo de facilitar a leitura, irei neste primeiro momento apresentar definições bastante simples para cada um destes termos. Na medida em que avançarmos, tais conceitos serão abordados a partir das narrativas de *curanderos*, que irão fornecer concepções localizadas e mais complexas sobre tais conceitos. Além disso, acredito que iniciar os caminhos desta tese a partir de tais discussões é uma escolha importante, dado que conhecer tais locais/seres é um passo essencial para que, posteriormente, possamos discutir com mais profundidade as relações de *curanderos* e *huaqueros* com as *Huacas* e os chamados *huacos*.

Começando pelos *Cerros*, posso dizer que este é um termo em espanhol normalmente traduzido como colinas ou serras, uma elevação geológica que não atinge grandes alturas. Muito comuns na Costa Norte peruana, os *Cerros* marcam a paisagem com sua verticalidade e estão muitas vezes relacionados às *Huacas*, ou seja, são lugares

que também abrigam sítios arqueológicos e por isso figuram no interesse da arqueologia local.

Já as *Huacas* possuem uma definição mais diversificada, e podem designar uma série de coisas distintas, desde vestígios arqueológicos até fenômenos que designamos “naturais” – como a chuva, o vento, o arco-íris – ou ainda coisas como o mar e as constelações. Normalmente na arqueologia o termo *Huaca* é utilizado para designar preferencialmente os sítios arqueológicos da região. Com relação aos *encantos*, estes costumam ser pensados no mundo andino como a expressão viva das *Huacas*, e possuem uma relação direta com um mundo subterrâneo, relacionado ao passado, às cavernas, às *Huacas* e aos *Cerros* (NARVÁEZ, 2014).

Conforme irei apresentar neste capítulo, tanto as *Huacas*, quanto os *Cerros* são normalmente chamados pelos *curanderos* de *encantos*, e são conhecidos como locais, coisas e seres bastante poderosos. Histórias sobre tais lugares e os seres que ali habitam são contadas por toda a Costa Norte peruana, e quando questionadas sobre as *Huacas*, as pessoas costumam dizer que “*las Huacas tienen mistérios*”, antes de começar a contar experiências próprias ou de algum conhecido. Ou seja, praticamente todas as pessoas possuem narrativas próprias, ou conhecem alguém que já viveu situações misteriosas em uma *Huaca* ou *Cerro*.

Nas muitas vezes em que estive no Peru, nesses últimos dez anos, era comum que eu, juntamente com outros colegas, ficássemos em Ventarrón, um pequeno *pueblo* que como muitos outros na costa norte peruana – e acredito que no Peru – constituiu-se aos pés de um *Cerro* e ao lado de uma grande *Huaca*, todos com mesmo nome. Ao conversar com as pessoas que ali vivem, pude ouvir muitas histórias sobre o *Cerro* e a *Huaca Ventarrón* (Imagem 10 e 11), e também sobre outros *Cerros* e *Huacas* da região.



Imagem 10: *Cerro Ventarrón* localizado ao fundo do *pueblo*. (Fotografia autoral)



Imagem 11: *Huaca Ventarrón* localizada na entrada do *pueblo*. (Fotografia autoral)

Os mais velhos do *pueblo* contam como a *Huaca Ventarrón* costumava assustar as crianças, causando doenças e até a morte de algumas delas. Contam também que em festas e aniversários – situações que propiciam a circulação noturna de pessoas pelo *pueblo* – era possível ver carneiros e patos de ouro que saiam da *Huaca*, e que aqueles que seguiam tais animais, na esperança de capturá-los e levá-los para casa, acabavam desaparecendo na *Huaca*.

Tais histórias circulam também entre pessoas – arqueólogos ou não – que trabalharam nas escavações da *Huaca Ventarrón*, ou no *Cerro* de mesmo nome. Em 2017, conheci Manuel, um trabalhador proveniente de Pomalca que nos auxiliava nas escavações em algumas áreas da *Huaca*. Durante os trabalhos tive a oportunidade de conversar com ele diversas vezes, situações nas quais aproveitei para saber mais sobre possíveis histórias relacionadas a esta *Huaca*. Em uma destas conversas, Manuel me

contou que muitos trabalhadores haviam ficado doentes quando escavaram pela primeira vez a *Huaca Ventarrón*. As enfermidades apareciam repentinamente, e se materializavam na forma de um mal-estar súbito, que deixava as pessoas sem energia, “*con el ánimo bajo*”. Um dos trabalhadores, inclusive, sofreu de uma perda total de apetite e passou dias sem poder comer, situação que o levou a visitar um médico que não foi capaz de curá-lo e nem mesmo de determinar a causa de sua aparente enfermidade. Este senhor somente foi curado após tratar-se com um *curandero*. Manuel me contou também como sua própria filha adoeceu repentinamente, após visitar a *Huaca Ventarrón* com ele. Naquele dia a menina voltou para casa abatida, triste e cuspiendo todo o tempo. Ao ver a situação de sua filha, Manuel decidiu que iria realizar um procedimento bastante conhecido no Peru, chamado de “*soba o limpia con cuy*”.

Para esta limpeza, que é bastante comum na região e que pode ser feita também com ovos, utiliza-se um pequeno roedor conhecido como *cuy* (em português, porquinho-da-índia). Este pequeno animal é utilizado no diagnóstico e até mesmo na cura de certas condições, visto que o animal pode manifestar em seu corpo o mal que afeta o paciente, e em alguns casos pode até mesmo puxar o mal para si, livrando a pessoa de sua enfermidade. O procedimento consiste, portanto, em esfregar o pequeno animal pelo corpo da pessoa doente. Ao fim, o animal tem seu corpo aberto e aquele que está fazendo a *limpia* pode ver a causa da doença revelada nos órgãos do animal (REYNA PINEDO, 2002). No caso da filha de Manoel, ele mesmo passou o *cuy* pelo corpo da filha, e de acordo com seu relato, o animal morreu imediatamente após o procedimento. A menina começou então a sentir-se melhor, recuperando-se inteiramente do mal causado pela *Huaca*³⁵.

Histórias muito parecidas são contadas sobre a *Huaca Collud*, localizada a poucos quilômetros dali e que pode ser vista do *Cerro Ventarrón*. Com um olhar atento é possível observar a pequena capela que existe sobre a *Huaca* (Imagem 12). Certo dia, questionei Ester – uma das guias que trabalham em Ventarrón – sobre esta capela e porque ela havia sido construída justamente sobre a *Huaca*; ela me respondeu que as pessoas do *pueblo* diziam que a *Huaca Collud* era *mala* e que assustava as crianças, causando sua morte, e

³⁵ Em distintas oportunidades pude acompanhar outras pessoas próximas utilizando ovos para realizar procedimentos similares, para tirar dores de cabeça, dores nas costas e outras dores musculares. Ao esfregar o ovo pela região com dores, este seria capaz de absorver o mal, de modo que o ovo era posteriormente quebrado em um copo, revelando em sua textura, cores e cheiro o que havia causado tais dores. Sendo bastante comum que as causas sejam atribuídas ao mau olhado ou inveja, que alguém pode ter lançado sobre a pessoa afetada.

que dali também saíam patos e carneiros de ouro durante à noite fazendo com que muitos se perdessem na *Huaca*.



Imagem 12: *Huaca Collud* vista do alto do *Cerro Ventarrón*, com uma pequena capela em seu topo. (Fotografia autoral)

Esta conversa aconteceu no dia 7 de agosto de 2017, quando eu e Márcio Figueiredo (arqueólogo e colega de trabalho) acompanhávamos Ester, que nos guiava pelo tortuoso caminho até topo do *Cerro Ventarrón*, onde Márcio iria tomar pontos com o GPS e fazer medidas de estruturas arqueológicas que cortam toda a extensão do *Cerro*. Ao chegarmos ao topo achei interessante que ali também havia uma pequena capela, onde anualmente se celebra uma importante festa do *pueblo*, a *fiesta de la Cruz de Chota*.

Nesta data eu estava começando minha pesquisa etnográfica e buscava conhecer todo o tipo de histórias sobre os mistérios guardados por *Cerros* e *Huacas*, e sobre *huaqueros* e *curanderos*. Durante a subida havia pontos em que podíamos sentir um forte cheiro de perfumes, que Ester atribuía aos resíduos dos trabalhos de *curanderos* que visitavam o *Cerro Ventarrón* durante a noite. Atualmente esta lembrança sempre me vem à mente, pois com o tempo aprendi que o cheiro é de fato um dos principais marcadores sensoriais dos trabalhos dos *curanderos*, dado aos fortes perfumes utilizados durante as *mesadas* que invadem narizes e bocas, e afetam não apenas o olfato de todos os presentes³⁶.

Ao chegar ao topo, eu e Ester nos sentamos para esperar Márcio enquanto este fazia seu trabalho, de tal modo que aproveitei para conversar com ela sobre *Cerros* e

³⁶ Esta questão dos perfumes será discutida de modo mais detalhado no próximo capítulo, em que pretendo discutir as relações entre *curanderos* e *huacos*. Os perfumes configuram elementos centrais nas *mesas* dos *curanderos*, pois possuem a capacidade de despertar os *huacos* e, de certo modo, são responsáveis por nutrilos com *fuerza* e energia.

Huacas da região – muitos destes que podiam ser vistos dali do topo do *Cerro Ventarrón* (Imagem 13).



Imagem 13: Vista do alto do *Cerro Ventarrón*. (Fotografia autoral)

Nesse meio tempo, ela me contou sem muitos detalhes outras duas histórias que acredito serem bons exemplos para começarmos a entender este mundo composto por *Huacas, Cerros e encantos*.

Em Salas, *pueblo* localizado a nordeste de Ventarrón, Ester conheceu um Senhor chamado José que morreu tragado pelo povo do rio. Ela me contou que próximo a esse *pueblo* havia um rio onde existia uma farta quantidade de peixes gordos e bonitos, e que não era permitido pescar ali, pois este lugar era *encantado*. Contudo, o Senhor José queria pescar, e desrespeitando a interdição mergulhou no rio. Já no fundo percebeu que havia um túnel de onde saia uma luz e resolveu se meter pelo buraco acreditando que sairia do outro lado do mesmo rio. Porém, ao alcançar o outro lado do túnel encontrou um lugar diferente, que era habitado por “*personas así como nosotras*”, com a diferença de que as mulheres seriam mais bonitas e andavam usando apenas uma espécie de tanga, e os homens mais fortes. Tais pessoas ao perceberem sua chegada acenaram e o convidaram para sentar-se; ele, sem entender o que diziam, se guiou pelos gestos, sentou-se e comeu o que lhe estava sendo oferecido, algo que não sabia o que era e que mais tarde descreveria como sendo “*rico, blanco y blando*” (delicioso, branco e macio). Após comer disse a todos que deveria voltar, pois não podia ficar ali; e pelo mesmo túnel do fundo do rio voltou para casa contando sua história.

Ester diz que quem lhe contou tal acontecimento foi o próprio Senhor José, que caiu doente após ter voltado de seu encontro com o povo do rio; e que apesar de sempre ter sido um homem forte foi “*secando como una calavera*”. Muitos *curanderos* tentaram salvá-lo, e sem sucesso diziam que “*le estaban comiendo, qua ya o havian llevado*” assim

que “*seco y morrió*”. Ela terminou a história me dizendo, quase como em uma advertência, que poucos são aqueles que conseguem voltar depois de serem *llevados por la Huaca* e que somente um bom *Maestro curandero* pode tentar ajudar nestes casos.

A segunda narrativa de Ester fala sobre a região da Serra onde ela nasceu, e viveu antes de se mudar com seu marido para Ventarrón. Ali muito se conta sobre alguns *Cerros* e sobre as Minas de extração de minérios, sendo que muitos mineiros afirmam que, de tempos em tempos, as Minas pedem alguém ou algo em sacrifício. Ela começou então a me contar que em um dos *pueblos*, algumas crianças haviam desaparecido, sendo que logo se descobriu que dois homens estavam levando as crianças após atraí-las com doces e balas. Certo dia, quando todos procuravam por elas, viu-se um caminhão dirigido por dois homens, com várias crianças atrás, que corria em direção ao *Cerro*. Ao se aproximar cada vez mais da grande parede rochosa, os dois homens saltaram e deixaram o caminhão seguir sozinho causando o espanto daqueles que observavam, pois se continuasse no caminho iria se chocar contra o *Cerro*. Porém, para a surpresa de todos, o *Cerro* se abriu engolindo não só o caminhão em movimento, como todas as crianças que estavam sobre ele. Dizem assim, que as crianças foram as oferendas dos mineiros para o *Cerro*, para que as Minas voltassem a lhes dar coisas valiosas.

Estas histórias contadas por Ester são breves, mas marcaram o início de minha etnografia na região. Tais histórias me chamaram a atenção ao explicitar como o conceito de *Huaca* (bastante associado à noção de *encantos*) pode designar coisas distintas – neste caso um rio *encantado*, um *Cerro* e dois sítios arqueológicos. Pude notar assim, a enorme abrangência deste termo, e percebi que seria muito difícil conseguir uma definição estática e precisa devido à variação das práticas e experiências locais; já que cada *pueblo* possui uma infinidade de histórias sobre diferentes *Huacas*. Pude também entender que esta flexibilidade no uso do termo não é uma mera questão de imprecisão ou confusão daqueles que narram as histórias, e que uma definição exata escapa também às pessoas que vivem rodeadas por *Huacas*. Como disse anteriormente, é comum ouvir que as *Huacas* possuem mistérios.

As afecções que surgem do contato com tais locais/seres podem ser discutidas já a partir das pequenas histórias descritas anteriormente. Em tais narrativas, as *Huacas* possuem certos poderes e podem causar doenças, podem assustar pessoas e capturá-las, podem fazer com que alguns se percam ao perseguir animais ou outros seres que costumam aparecer à noite em seu entorno, podem comunicar-se e pedir sacrifícios em troca de coisas (muitas vezes tesouros ou *huacos*), podem se vingar, podem ser habitadas por pessoas que se parecem conosco, mas que são distintas. Ou seja, podem trazer

prestígio, tesouros e riquezas, assim como podem causar doenças e a morte. E, conforme discutirei em outro capítulo, é necessário que os *huaqueros* aprendam certos procedimentos para garantir que suas relações com as *Huacas* possam se dar de modo positivo e não predatório; sendo os *curanderos* os grandes especialistas por resolver e curar os *males* causados pelas *Huacas*.

Logo, estabelecer relações com *Huacas*, *Cerros*, e *encantos* pode gerar inúmeras afecções e afetos capazes de trazer tanto saúde e riqueza, quanto doenças, pobreza, inveja, cobiça e até mesmo a morte (LONDOÑO, 2016). Conforme pretendo discutir adiante, a existência potencial de tais afetos indica para uma fluidez e inconstância que demarcam as regiões limiars entre mundos. De forma que atravessar, estar e habitar tais limites, ou ainda adentrar as entranhas deste mundo subterrâneo, propicia a constituição de relações entre diferentes naturezas da matéria e diferentes naturezas cronológicas (CAVALCANTI-SCHIEL, 2014a, 2014b).

Após essa breve introdução, proponho seguir na construção deste capítulo sobre *Cerros*, *Huacas* e *encantos* a partir das narrativas que surgiram nas conversas com *curanderos*, *huaqueros* e arqueólogos na região de Lambayeque. À vista disso, pretendo discutir como *Huacas*, *Cerros* e outros locais entendidos pela arqueologia como sítios arqueológicos, ou ainda como marcadores da paisagem desértica da Costa Norte peruana, podem não ser “apenas isso” (CADENA, 2010).

2.1. A arte de trabalhar com multidões: convocando *Cerros* e *Huacas*.

No dia sete de abril de 2019, saí de Lambayeque logo pela manhã a caminho de Túcume, um dos principais destinos anunciados pelos gritos dos motoristas das vans que se aglomeravam em frente ao mercado de Lambayeque. O ponto final de minha viagem de aproximadamente 45 minutos era o *Museo de Túcume*, local que receberia um festival de música e danças tradicionais. Como é de costume em eventos nesse Museu, estariam presentes alguns *curanderos* convidados para atender o público do festival (Imagem 14). A participação de *Maestros curanderos* em eventos do Museu é algo que parece satisfazer aos interesses de ambas as partes, tanto do Museu que se beneficia dos trabalhos dos *curanderos* como uma “atração turística tradicional”, quanto para os *curanderos* que podem conseguir novos clientes; além de estreitar suas relações com o Museu – que é construído nas proximidades do *Cerro Purgatório*, ou *Cerro La Raya*, um dos *Cerros* mais importantes da região, tendo grande fama entre os *curanderos* por ser um *Cerro*

bastante poderoso. Logo, me dirigi a Túcume com o propósito de acompanhar os trabalhos dos *Maestros* que estariam ali presentes.

7 de abril
Primer domingo del mes: Ingreso libre para peruanos
I ENCUENTRO INTERDISTRITAL DE DANZAS LOCALES TRADICIONALES

9.00 a. m. Panel fórum
"Los municipios y el Patrimonio Cultural"
Ponente: Mg. Alfredo Narváez Vargas (Dirección Desconcentrada de Cultura)
Participan: Mancomunidad de Municipalidades del Valle La Leche. Grupos culturales de Mochumí, Túcume, Illimo, Pacora, Jayanca y Mórrope. ✦ Auditorio Principal Museo Túcume

11:00 a. m. Presentación
Danzas Locales Tradicionales
Participan: Grupos culturales de Mórrope, Mochumí, Túcume, Illimo, Pacora y Jayanca. ✦ Explanada Museo Túcume

Festival Gastronómico Ecomuseo Túcume
Expoventa de Artesanía Local
Expoventa de Productos Orgánicos
Presentación de Curanderos Locales

Museo TÚCUME MMUVALL EL PERÚ PRIMERO

Imagem 14: Cartaz de divulgação do evento de danças tradicionais no Museu de Tucume, onde estariam presentes alguns *curanderos* locais.

Ao chegar ao Museu logo encontrei os dois *Maestros* que estariam trabalhando naquele dia: *Maestro* Javier e *Maestro* Juan. Os dois eram velhos conhecidos e, neste dia, como em tantos outros, eles dividiriam os trabalhos de *Limpia* e *Florescimiento* que seriam oferecidos àqueles interessados em seus serviços. Neste dia, os dois iriam realizar ali apenas *Limpias Secas*, um procedimento “mais simples”³⁷, que *curanderos* podem realizar durante o dia, sem a necessidade de ingerir *San Pedro*, e que serve para limpar a pessoa, tirar as más energias, o mau olhado; além de promover a boa sorte e a boa fortuna daquele que busca o *curandero*.

Eu e o *Maestro* Javier já havíamos nos conhecido em agosto de 2017, no encontro de *curanderos* que ocorrera em Túcume, o que me permitiu encontra-lo outras vezes em sua casa para conversarmos sobre seus trabalhos como *curandero* e, principalmente,

³⁷ Refiro-me às chamadas *Limpias Secas* como um procedimento “mais simples” baseado nas descrições dos próprios *curanderos*, que costumam diferenciar uma limpeza rápida que pode ser feita à luz do dia, das *mesadas* que realizam durante as noites. Conforme pretendo discutir melhor nos próximos capítulos, as *mesadas*, exigem preparos e tempos diferentes, dado que é aí que os *curanderos* ingerem boas doses de *San Pedro* para curar enfermidades graves, quebrar feitiços e *encantos*, resgatar a *sombra* perdida de algum paciente, realizar feitiços de amor, dentre muitas outras possibilidades.

sobre sua *mesa* e sobre seus *huacos*. Assim, logo que me viu chegar ao Museu, Javier me chamou e me apresentou ao seu amigo, também *Maestro curandero*, chamado Juan. Os dois começaram então a me contar como haviam organizado o dia, para que eu pudesse entender melhor os trabalhos que eles iriam realizar na sequência.

Além de dividir os trabalhos, os dois iriam também dividir as *mesas* e as funções. Juan ficaria com sua especialidade, a chamada *mesa ganadera* – com a qual poderia dominar energias “*mas fuertes*” e assim ser capaz de limpar as pessoas. Enquanto Javier ficaria com a chamada *mesa curandera*³⁸, com a qual iria completar o trabalho iniciado por Juan, para *floreecer* as pessoas, ou seja, para levantar sua sorte e sua fortuna.

Passado algum tempo, começaram a chegar pessoas curiosas e interessadas nos dois *curanderos* que estavam sentados calmamente em frente às suas *mesas*, que foram montadas bem cedo naquele dia. Eu estava sentada em uma cadeira ao lado de Javier e esperava atentamente que eles comessem seus trabalhos. Uma após a outra, as pessoas chegavam, e mediante a uma contribuição de aproximadamente 10 *soles* eram atendidas pelos dois. O procedimento começava sempre com Juan, que realizava uma limpeza com a ajuda de bastões de aço, e terminava com o *florescimento* nas mãos de Javier e seus perfumes (Imagens 15 e 16 que constam no anexo)³⁹. Durante todo o processo de limpeza, que era executado por Juan, o *Maestro* Javier permanecia sentado em frente à sua mesa cantando e tocando seu chocalho (Imagem 17).

³⁸Em um primeiro momento, pode-se dizer que, normalmente, a mesa de um *curandero* é composta por estas duas partes, a chamada *ganadera* que costuma ficar à esquerda, e a *curandera* à direita. Apresento esta descrição neste momento apenas para ilustrar como os dois *curanderos* estavam trabalhando juntos e que, inclusive, dividiam a *mesa* entre eles; sendo que no próximo capítulo irei descrever estas diferenças com mais profundidade.

³⁹ Conforme descrito na Introdução, optei por apresentar as imagens que trazem crânios e outros ossos em um anexo separado, que acompanha esta tese. Além disso, gostaria de destacar que todas as fotos foram tiradas com o consentimento dos *curanderos*, e que tomo o cuidado em apresentar aqui apenas os materiais que não expõem os rostos e identidades daqueles que estavam engajados com o trabalho dos *curanderos*. Além disso, o evento tinha um caráter público e todos os processos ocorriam a céu aberto e às vistas de todos que passassem e quisessem assistir aos procedimentos. Sempre tive por escolha não expor na tese ou em artigos, fotos de rituais mais reservados, fora de eventos nos Museus, em que pacientes estivessem sendo atendidos pelos *curanderos*. Em muitas destas ocasiões não cheguei sequer a fazer fotografias ou vídeos com o intuito de respeitar e preservar um momento tão íntimo e importante para aquelas pessoas.



Imagem 17: Juan e Javier trabalhando juntos no Museo de Túcume. Ao fundo Juan inicia os trabalhos com o paciente e realiza uma *limpia*, enquanto Javier canta e toca seu chocalho. (Fotografia autoral)

A seguir transcrevo um trecho da música que Javier cantava repetidamente:

*Dentro del encanto
 Cerro El Purgatório
 Cerro de La Raya
 Cerro Chaparrí, pues
 Ay Cerro Mulato
 Cerro Pampa Grande
 Vengo yo aventando a tus enemigos
 Vengo yo botando toda mala hora, toda brujeria, todo espiritismo, toda mala
 suerte, todo polvo negro, toda tinta negra, toda vela negra, todo esse balazo...
 Bien desamarado, bien desenredado, bien descontadito, bien desatadito, este
 amiguito
 Cuando yo lo libro, donde lo libero. Ay de las más horas, de la brujeria...
 Vamo sacundindo, carajo!
 Botame la sombra!
 Botame el espirito!
 Botame la cochinada!
 Bota la brujeria!
 Botame el Aire, carajo! La desgracia, la envidia, la cochinada
 Todo polvo de Huaca, cementerio, [...]
 Vamos botando caballero!*

(Trecho de música cantada por Don Javier em gravação realizada no dia
 07/04/2019)

A música parece trazer em si uma fórmula simples, que se repete a cada paciente, mas que sempre permite certo improvisado por parte do *curandero*. Neste trecho, Javier inicia a música localizando-se “*dentro del encanto*” e daí segue convocando alguns *Cerros* da região, para em seguida começar a expulsar todos os inimigos e retirar “*toda*

mala hora, toda brujeria, todo espiritismo, toda mala suerte, todo polvo negro, toda tinta negra, toda vela negra, todo este balazo”.

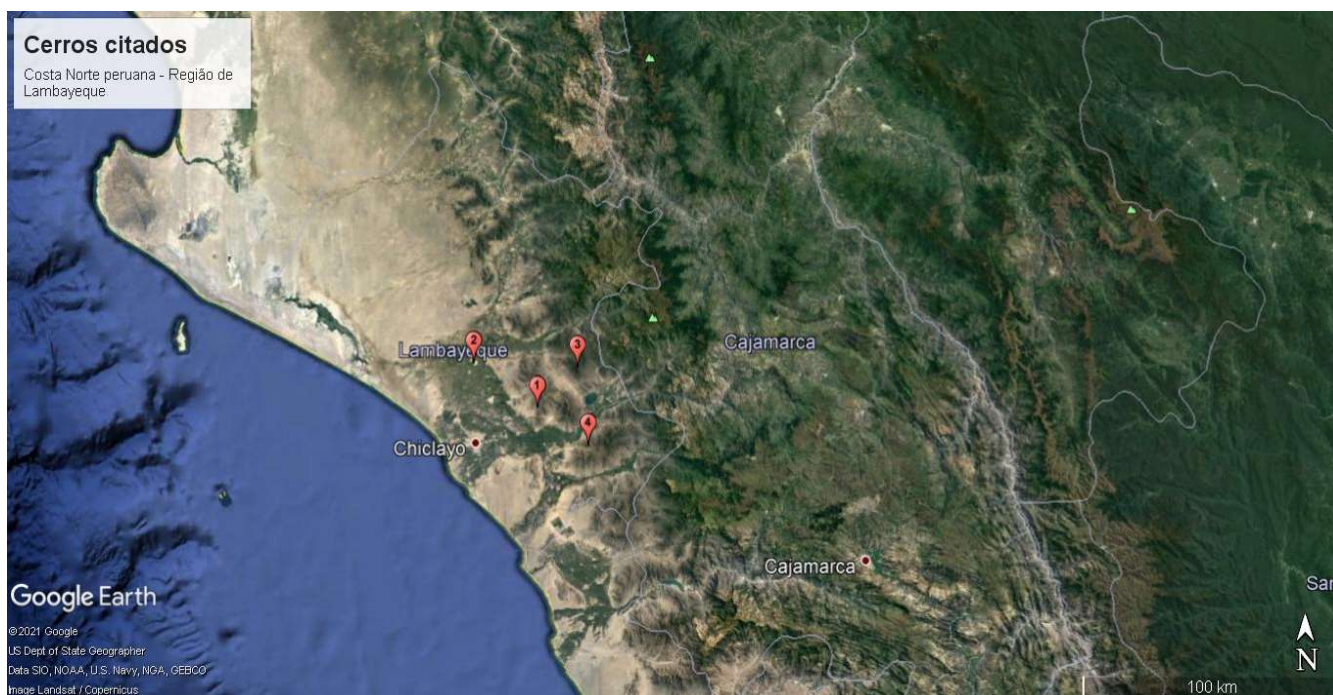
O canto se combina com as ações de Juan, que com seus *aceros soba* (esfrega) todo o corpo do paciente, removendo dali toda a má energia, a bruxaria, todo o feitiço ou inveja que possa estar afetando a pessoa que está recebendo a *limpia*. Em seguida, o paciente deve sacudir o corpo com força, chicoteando braços e pernas, mirando o *Cerro Purgatório*, que está logo à frente das *mesas* dos *curanderos*. É neste momento que Javier – como quem ordena – eleva a voz ao paciente: “*Botame la sombra! Botame el espiritu! Botame la cochinada! ¡Bota la brujeria! Botame el Aire, carajo! La desgracia, la envidia, la cochinada. Todo polvo de Huaca, cementerio, [...]*”. E, assim, o paciente se livra das más energias que podem tê-lo atado, enrolado, ou tapado/coberto, e fica livre para que sua sorte e sua fortuna sejam levantadas por Javier que irá *florescer* seus caminhos.

Como foi dito anteriormente, os dois *curanderos* estão trabalhando juntos. Entretanto, esse pequeno trecho da música cantada repetidamente por Javier é capaz de revelar outras presenças, outros participantes que trabalham com eles na limpeza e no *florescimento* do paciente. Além de trazer outras localidades possíveis para os *curanderos*, que em muitos casos falam e agem de dentro de *los encantos*. Trabalho realizado a muitas mãos, o *curanderismo* lida então com outros seres, para além das pessoas humanas que, naquele dia, foram ao Museu para apreciar o festival e para encontrar os *curanderos*.

Se meu objetivo neste momento fosse elencar todos os presentes nas *limpias* que eram realizadas pelos *curanderos*, a lista certamente seria longa. Estavam presentes ali as muitas coisas e seres que compõem as *mesas* estendidas sobre o chão, com destaque para *C.*⁴⁰, que pode ser reconhecido como o crânio segurado por Javier no momento da *limpia* (Imagem 16 que consta no anexo). De acordo com Juan, *C.* naquele dia estava a falar com Javier, e lhe contava as coisas que este comentava com os pacientes. Ou seja, era *C.* quem revelava a ele detalhes da vida das pessoas que estavam sendo atendidas, como, por exemplo, se havia na vida da pessoa um(a) vizinho(a) ou amigo(a) invejoso(a) que estava querendo causar-lhe mal. *C.* estava assim trabalhando junto com Javier, ao fornecer as informações necessárias para que ele pudesse saber o que se passava com cada pessoa.

⁴⁰ *C.* é a abreviação do nome de um dos crânios que constituem a *mesa* de Juan. De acordo com ele, esse nome lhe foi revelado pelo próprio *espiritu* que é proveniente de uma *Huaca*, ou seja, trata-se de um crânio, ou um ser *antiguo*. A história de *C.* e suas relações com o *Maestro* Juan serão exploradas no próximo capítulo, pois fornece elementos essenciais para o entendimento de como podem se dar as relações entre um *curandero* e os elementos que podem compor suas *mesas*.

Nessa ocasião específica, quando canta sua música, Javier convoca quatro diferentes Cerros: *Cerro El Purgatório (Cerro de La Raya)*, *Cerro Chaparrí*, *Cerro Mulato* e *Cerro Pampa Grande*. Todos estes Cerros estão localizados na região da Costa Norte peruana, sendo que o *Cerro Purgatório* – que é também conhecido como *Cerro La Raya* – fica em Túcume, ao lado do Museu, enquanto os demais localizam-se mais ao sul.



Mapa 2: *Cerros* citados na música cantada por Javier: 1. *Cerro Mulato*/2. *Cerro Purgatório (La Raya)*/ 3. *Cerro Chaparrí*/ 4. *Cerro Pampa Grande*

De acordo com Javier, Túcume é um lugar muito especial, pois possui muita *energia*, fato que atrai muitos *curanderos* para este *pueblo* e também para o Museu. Ainda de acordo com ele, o *Cerro Purgatório* e a própria terra em que estávamos pisando possuem o poder de puxar tudo o que é mau e devolver em energias boas, positivas. Não me parece à toa então, que as pessoas eram instruídas a balançar braços e pernas em direção ao *Cerro*.

Esta fala de Javier também descreve um pouco o processo que ele e seu amigo Juan estavam realizando: primeiro *limpiar* o que havia de mal nas pessoas, tudo aquilo que as estava amarrando, enredando, cobrindo – com especial destaque aqui para o que ele chama de “*polvo de Huaca e de cementerio*”, elementos importantes que irei discutir mais adiante. Seguindo o processo, a pessoa deveria jogar tudo isso ao *Cerro* para então seguir para o *florescimento*, momento em que a pessoa, com os pés sobre aquela mesma terra, deveria inalar os perfumes e os preparos de ervas feitos por Javier e assim ter seu caminho livre para *florescer*.

Posso dizer que o *Cerro Purgatório* é um velho amigo de Javier, que tem sua casa com o fundo para o *Cerro*, estando assim muito bem localizado para realizar seus trabalhos. Sua *mesa*, inclusive fica montada em uma parte coberta de seu quintal, de frente para o *Cerro*. Em sua casa, enquanto conversávamos sobre sua localização privilegiada com relação ao *Cerro Purgatório*, Javier me conta que todo *Cerro* possui energia, mas que esta energia pode variar em tipos e intensidades. Sobre o *Cerro Purgatório* ele – e muitos outros *curanderos* com os quais conversei – me diz que se trata de um local que possui uma *energía fuerte*, pois ali e nas muitas *Huacas* que o rodeiam, ocorreram em tempos passados muitos sacrifícios humanos. Sobre a *energía* de *Cerros*, *Huacas* e *huacos*, é muito comum que os *curanderos* usem o adjetivo “*fuerte*” para definir energias negativas, más. Entretanto, vale destacar que tais energias *fuertes* podem ser manipuladas, tanto para causar o mau ou a morte de alguém, quanto para ajudar um *curandero* a defender-se dos ataques de outros *brujos*.

Abaixo coloco um pequeno trecho em que Javier comenta um pouco mais sobre o *Cerro Purgatório*:

El Javier: [El Cerro Purgatorio] Tiene bastante energía, sobre todo para florecimiento y para curar, para... para suerte. También hay una parte que es también negativa, que es mala. Parte mala que tiene el Cerro...

El Cerro es bravo, cuando también se molesta, se molesta. Y hay muchos maestros que a veces no le dan pagos, no le ofrenden nada. Vienen y ahí trabajan, y ya comienzan a golpear, a tirar cañazos; pero no le dan ni una ofrenda. Nosotros a veces le damos una ofrenda, puede ser una gallina, que la matamos y la entregamos, chicha, su vino. Su fruta también, le damos ahí de ofrenda al Cerro, su maíz y ¿para qué? Para que siga trabajando contigo el Cerro, entonces te deja trabajar tranquilo. Así como dicen otros Maestro: te abren las puertas como se dicen, para que tú sigas trabajando con él. Pero hay unos que vienen a meter bala, a tirar cohetes, hacer cosas que no, ¿ve? Que no, bueno... no estamos de acuerdo.

Dé: ¿Pero este cerro o todos los cerros?

Javier: No, esté cerro porque... porque que te digo... porque aquí había una ciudad. Ha sido una ciudad antigua. Pues este Cerro, en aquella parte hay una piedra que llamamos de Piedra Sagrada. Donde hacían ofrendas también.

Entonces este cerro para la gente antigua ha sido una adoración a sus dioses. Por eso que tiene bastante energía. Después hay otros cerros que no, que no pasa nada. Pues, son cerros de agua, con agua, son minas ¿ves? Pero este Cerro sí, porque ha habido sacrificios humanos aquí, entonces tienen esa energía fuerte.

Dé: Ah entonces... ¿no es todo cerro entonces que tiene ese tipo de energía?

Javier: No, no... Todo Cerro tiene energía porque tienen la piedra, algo mineral, ¿no? Pero diferente energía. Este cerro es testigo pues, de muchos sacrificios humanos... humanos de la vida antigua que sacrificaban vírgenes, animales. Por eso es que este cerro

hay una parte que es fuerte y una parte donde llevaban ofrendas... animales, chicha, ¿cómo decir? Como que te de una ofrenda para que tú me de la suerte.

(Trecho de entrevista realizada com Javier em 23/03/2019).

Javier define o *Cerro Purgatório* com uma personalidade ambígua, com poderes que são ótimos para o *florescimiento*, para curar e para trazer sorte, mas que também podem fazer o mal. Em sua narrativa também qualifica este *Cerro* como bravo, com o poder de adoecer e até mesmo matar pessoas – inclusive *curanderos* que chegam ali para trabalhar sem fazer as devidas *ofrendas* ou *pagos*. Neste sentido, os chamados *pagos*, ou *ofrendas*, são essenciais para que o *Cerro* se disponha a trabalhar junto com o *curandero*, para que “*te abra las puertas, para que le de la suerte*”.

Essa conduta de fazer *ofrendas* aos *Cerros* é qualificada como essencial por Javier, que ao final de seus trabalhos naquele festival em Túcume, termina o dia com um *pago* à Pachamama, à terra sob a qual estávamos pisando, e ao *Cerro*, para só então começar a guardar as muitas coisas de sua *mesa* (Imagem 18). Naquele dia ele havia levado um frasco de leite para a *ofrenda*, que, de acordo com ele, poderia ser feita também com *chicha*. Ou seja, para que a relação possa ser renovada Javier nunca pode desfazer-se do cuidado de oferecer ao *Cerro Purgatório* seus *pagos*, mesmo que ambos trabalhem juntos há muitos anos.



Imagem 18: Javier realiza *pago* com leite à *Pachamama* e aos *Cerros* para finalizar os trabalhos realizados naquele dia. (Fotografia autoral)

Esta narrativa não trata de algo estranho ou raro, sendo que é bastante comum entre os *curanderos* que suas músicas, falas, práticas e *mesas* façam referências, ou possuam elementos provenientes de *Cerros* e *Huacas*. Ao analisar a música cantada por Javier pude, mais uma vez, entender que aquele se tratava de outro momento em que não estávamos sozinhos, mas diante de uma multidão de seres. Do mesmo modo que, durante a entrevista que cito no capítulo anterior, o *curandero* conversava com a *mesa* – um importante sujeito naquele momento –, para além das *mesas*, os *Cerros* e *Huacas* também participavam dos trabalhos realizados por Javier e Juan.

As relações postas naquele dia em Túcume – assim como em tantas outras situações que serão discutidas no decorrer desta tese – excedem a esfera humana. Para que os *curanderos* sejam capazes de limpar as pessoas que os procuram, eles devem ser capazes de compor relações com seres outros-que-humanos. Tais ideias remetem a uma aceção cosmopolítica, de que existem no mundo andino outros sujeitos e potências que,

embora não compartilhem o *status* de humano, possuem muita *fuerza*; e que por isso não podem ser simplesmente ignorados.

De acordo com Marisol de la Cadena (2015), diversos seres não humanos, chamados por ela de “*Earth-beings*” – e que costumam ser traduzidos como montanhas sagradas – fazem parte da política dos povos andinos, sendo que tudo o que existe depende da comunicação e da relação com eles.

A reading of the Andean ethnographic record along epistemic lines shows that earth-practices are relations for which the dominant ontological distinction between humans and nature does not work. Earth-practices enact the respect and affect necessary to maintain the relational condition between humans and other-than-human beings that makes life in (many parts of) the Andes. Other-than humans include animals, plants, and the landscape. The latter, the most frequently summoned to politics these days, is composed of a constellation of sentient entities known as tirakuna, or earth-beings with individual physiognomies more or less known by individuals involved in interactions with them. The “things” that indigenous movements are currently “making public” (cf. Latour 2005) in politics are not simply nonhumans, they are also sentient entities whose material existence — and that of the worlds to which they belong—is currently threatened by the neoliberal wedding of capital and the state (CADENA, 2010, p. 341–342).

Tais seres – que Marisol de la Cadena chama de *Earth-beings*, categoria que acredito envolver também os chamados *Cerros* da Costa Norte peruana – fazem parte da vida cotidiana das pessoas que ali vivem e não podem ser negligenciados, tanto pelas afecções que podem emergir em relações e contatos desavisados ou incautos com *Cerros* e *Huacas* (os chamados *sustos* ou ainda *mal de Huaca*), quanto por seu grande poder, que pode afetar, auxiliar os *curanderos* em seus rituais. Logo, *Cerros* e *Huacas* são lugares temidos; e ao mesmo tempo em que auxiliam na cura e na boa sorte, causam fascínio naqueles que sonham com os tesouros que podem estar escondidos em seu interior.

Conforme irei discutir a seguir, são lugares que, habitados pelos *antiguos* ou *gentiles*, existem em um espaço tempo limiar entre passado e presente, entre um mundo subterrâneo e um mundo que se dá sobre o chão em que pisamos. Neste sentido é interessante notar o caráter ambíguo de tais lugares e potências. Ao mesmo tempo em que *Cerros*, *Huacas* e *encantos* podem ser convocados pelos *curanderos* para trabalhar com eles, são nestes locais em que pessoas desavisadas, ou não precavidas podem assustar-se e ser então engolidas, enredadas, amarradas e tapadas (soterradas). *Cerros*, *Huacas* e *encantos* são, portanto, capazes de raptar e devorar pessoas, e são também locais onde os *curanderos* devem ser capazes de adentrar para buscar aqueles que tiveram sua *sombra*,

ou alma raptada, por exemplo, por um *gentil*, ou por outros seres que habitam esse mundo subterrâneo e passado⁴¹.

De acordo com Alfredo Narváez:

Los encantos son territorios vedados, peligrosos, allí pertenecen los demonios, los monstruos gentilicos de apariencia terrorífica o trampeando con un aspecto humano inofensivo, allí están los dueños y amos de la oscuridad, la noche, el mundo de las tinieblas. Los encantos son por ellos vasalos de la luna se alegran con ella, es su protectora. Los encantos son también sinonimos de cavernas y profundidades que presentan huacas o cerros, donde hombres, mujeres o niños se dirigen sin explicación aparente para ser devorados (NARVÁEZ, 2014, p. 112)

De acordo com Mario Polia, o termo *encanto* é essencial dentro do léxico *curanderil*, e pode também apresentar diferentes significados. Pode estar relacionado a um *encantamento*, ou a uma ação mágica praticada por um curandero ou xamã, a um sujeito outro-que-humano que irá agir de acordo com seus próprios desejos e vontades, ou ainda pode ser relacionado a uma ação ritual, como um pacto, um conjuro, uma invocação ou um sacrifício. Além disso, o termo *encanto* também pode designar o poder de um objeto, de um lugar e até mesmo de uma pessoa, sendo que pode estar associado a um espírito, ou potência responsável por *encantar*, sendo uma fonte de poder que anima lugares e coisas (POLIA, 1996).

Os chamados *gentiles* estão presentes em praticamente todas as conversas que tive com *curanderos* e *huaqueros* em Lambayeque. Em espanhol, “*la gentilidad*” refere-se ao mundo pagão, anterior ao cristianismo, ou ao que se coloca alheio a este (NARVÁEZ, 2001). São conhecidos também como “*moros*”, sendo seres marcados pelo fato de não terem sido batizados. Logo, quando *curanderos* e *huaqueros* se referem aos *gentiles*, estes fazem referência a um mundo antigo e pré-hispânico, que não pertence a um mundo, ou temporalidade cristã.

Os *gentiles* habitam as *Huacas* e podem ter um aspecto humano, apresentando-se tanto como homens, quanto como mulheres. Foram eles que, em épocas passadas, construíram o que a arqueologia chama de sítios arqueológicos, e foram também os responsáveis pela confecção dos *huacos* e outras coisas arqueológicas. É comum, portanto, que sejam associados a tesouros grandiosos, sendo capazes de indicar a localização de tumbas cheias de ouro e outras preciosidades. Contudo, são seres

⁴¹ Acredito que seja justamente este caráter limiar, e a possibilidade de cruzar fronteiras entre mundos parcialmente conectados que desperta os interesses dos mais diversos sujeitos, como, por exemplo, *curanderos*, *huaqueros* e arqueólogos.

extremamente ardilosos e perigosos, que podem causar a morte daqueles que são atraídos por seus *encantos* e promessas, principalmente quando não se cumprem os pactos e acordos estabelecidos (NARVÁEZ, 2001; POLIA, 1996).

Os *gentiles* ou *gentilas* costumam ser descritos a partir de um referencial que entendemos como humano. Isto é, são descritos como possuidores de uma aparência humana, geralmente com o diferencial de que seriam mais bonitos e também mais fortes. Apresentam-se sempre com muitos adereços, que são associados aos adornos e vestimentas encontrados em tumbas antigas, geralmente em ouro e prata. E conforme pretendo discutir adiante, são seres que podem causar afetos assustadores ou sedutores, estes últimos relacionados ao desejo por grandes tesouros, ou por relações amorosas e sexuais.

Se pensarmos então a partir de uma lógica das traduções e dos equívocos, nós pessoas arqueólogas costumamos traduzir o termo “*gentiles*” como povos, sociedades, ou culturas antigas que habitaram a região em tempos pretéritos. Sendo estas pessoas as responsáveis pela manufatura, uso, descarte/abandono dos vestígios arqueológicos encontrados na Costa Norte peruana. Esta associação entre *gentiles* e os povos antigos que habitaram a região em eras pré-hispânicas aparece na narrativa de todos os *curanderos* com quem pude conversar, mas com diferenças consideráveis com relação ao discurso arqueológico.

É possível ver tal associação em uma conversa que tive com um *Maestro curandero* da região:

Bueno, los gentiles nosotros le llamamos a las culturas antiguas. Nosotros los mochicas, que somos de acá, los chavines... que son la...la cultura madre, que decimos nosotros, ¿no? Y así pues los paracas... todos. Son culturas... gente antigua. La diferencia es que lo que se ve en el bautismo, no tenían... no conocían ello, ¿no? Tenían sus propios dioses, sus propias creencias, sus propias religiones. Entonces ellos eran los que... han necesidad... elaboraban sus objetos, ¿no? Sus cosas...

(Trecho de entrevista realizada com *Maestro curandero* Carlos realizada em 19/08/2017).

Este trecho elenca uma série de “culturas antigas” que coincidem com aquelas reconhecidas e nomeadas pela arqueologia. Isso se deve ao fato de este *Maestro curandero* atuar também como professor de história e geografia em uma escola primária na região. Neste sentido, me parece interessante notar que sua narrativa se constitui sobre mundos distintos; sendo que em alguns momentos ele reconhece o discurso científico da arqueologia, ao mesmo tempo em que demarca as divergências deste com seus conhecimentos enquanto *curandero*.

Pretendo explorar tais divergências em outros momentos desta tese, mas gostaria de destacar, desde já, como movimentos de conciliação e divergência aparecem nas narrativas de *curanderos* e *huaqueros*. Aqui, por exemplo, enquanto falávamos sobre a confecção das cerâmicas, ou *huacos*, ele finaliza sua resposta – que possuía uma série de detalhes técnicos sobre produção cerâmica – com a seguinte frase: “*No sé si con nuevos avances ustedes [arqueólogos e arqueólogas] ya tendrán algunos otros alcances en cuanto a la cerámica. Aunque yo tengo otros... aunque yo también tengo otras teorías espirituales... pero que ya colida con otros mundos ya. Que ya...es otra cosa. Espiritual*”. Em outras palavras, ele tentava me explicar que existem teorias divergentes sobre as cerâmicas utilizadas nas *mesas* de *curanderos*: uma teoria construída pela prática e discurso arqueológico/histórico, e outra que seria *espiritual* e de conhecimento dos *curanderos* e *curanderas*.

De toda forma, neste pequeno trecho é possível ver como se reforça a ideia de que uma das principais características atribuídas aos *gentiles* é o fato de estes não terem sido batizados, e de não conhecerem o deus ou os costumes cristãos. Entretanto, esta característica que os localiza fora do mundo cristão não está relacionada a uma casualidade, ou à ideia de que todos estes povos viveram em tempos tão antigos, que não lhes foi imposta a conversão ao cristianismo. Algo comum à narrativa de praticamente todos os *curanderos* com quem conversei é a ideia de que os *gentiles* eram *rebeldes*, e que para escapar da morte pela mão dos espanhóis eles se enterraram vivos, com suas famílias e todas suas coisas.

Esta ideia possui algumas variações em cada uma das histórias que ouvi, mas que sempre terminam descrevendo os *gentiles* enquanto pessoas vivas que habitavam os *Cerros*, as *Huacas* e os sítios arqueológicos – que eram grandes e maravilhosas cidades – e como eles se enterraram aí para fugir dos espanhóis, ou ainda porque não queriam ser batizados.

Mario: Ellos se han enterrados prácticamente rebeldes. Rebeldes porque no los maten los españoles. Si a mí me van a matar mejor me entierro yo solo.

Dé: ¿Ellos se enterraron vivos?

Mario: Se enterraron vivos. Se enterraron... Usted se decidía, yo soy tu familia, y usted se decidía yo quiero ya encerrarme y hacías tu fosa, ¿no? Tú tumba, como se quiera llamar, y el otro te tapaba, pero vivo. Entonces esta fuerza está ahí. Hay energía, por eso también tiene energía, tiene poder.

(Trecho de entrevista realizada com Mario em 02/04/2019).

Os *gentiles* enterraram-se, então, nos *Cerros* e *Huacas*, e seus ossos e suas coisas perduraram pelos tempos, de modo que é possível encontrá-los hoje em dia. Entretanto,

os *gentiles* não foram reduzidos aos aspectos ou vestígios materiais de suas vidas, sendo que seus espíritos vivem e caminham livremente pelas *Huacas* e *Cerros*:

Carlos: [...] *los gentiles siguieran a sus moradas, donde están sus cosas. ¿Por qué? Porque cuando trabajamos supuestamente espiritual, como espiritista, lo vemos que ellos van y moran donde estaban antes. Ingresan ahí. Lo vemos que ingresan ahí...*

Dé: *Enterrados también todavía.*

Carlos: *Enterrados... bueno, ellos están enterrados... los huesos, todo... pero sus espíritus están ahí. Caminan tan natural como si estuvieran vivos.*

(Trecho de entrevista realizada com Carlos em 19/08/2017).

É comum escutar então que os *gentiles* habitam *Huacas* e *Cerros*, que tais lugares são suas moradas desde os tempos mais *antiguos*, e que os *curanderos* são capazes de vê-los entrando e saindo de tais lugares, ou ainda vagando em seu entorno. Como pretendo abordar ainda neste capítulo, os *curanderos* inclusive descrevem *Huacas* e *Cerros* como cidades grandes e iluminadas, habitadas por pessoas que caminham e seguem com seus afazeres, transportando coisas e dedicando-se a diversas atividades. E que o *Cerro* é muito bonito no momento em que trabalham com o cacto *San Pedro*.

Cuando trabajas en la nohecita, el cielo se puso y lo ves cómo brilla, como una ciudad. Ves como una ciudad, ves la gente que está trabajando, que lleva en sus hombros, no sé... algo. Así como que... algo llevan, cargando algo. O sea, ves cómo como un pueblo, es como si tuviese gente ¿no? pero en diferentes épocas ¿no?

[...]

Y cuando tú te llevas, desarrollas tu mente ¿no?, tu visión. Entonces tú te llevas a divisar, a mirar... bonito es el cerro.

(Trecho de entrevista realizada com Don Javier em 23/03/2019).

Conversando então sobre os *gentiles*, com interesse em saber mais sobre os *huacos*, ouvi uma história muito interessante sobre as *Huacas Chotuna* e *Chornancap*, duas das grandes estruturas arquitetônicas que compõem o complexo arqueológico *Chotuna Chornancap*, que fica a 9 km da cidade de Lambayeque, e está associado à ocupação da chamada cultura Lambayeque, e posteriormente Chimú-Inca⁴².

⁴² Com relação às datações, tem-se a cronologia de Christopher Donnan que determina o início da ocupação deste sítio arqueológico associada à fase Lambayeque inicial, com datas entre 700 e 1100 d.C.. Contudo suas estruturas sofreram diversas fases de ocupação e também de remodelação, de modo que temos determinadas mais duas fases: a chamada fase média entre os anos de 1100 à 1300 d.C., e a fase marcada por uma ocupação Chimú-Inca que perdura até o período colonial, datado entre ao anos de 1300 à 1600

Esta história me foi contada por Francisco, um *Maestro curandero* que trabalha como vigia na *Huaca Chotuna*, e que vive a poucos minutos a pé do Museu responsável pelo Complexo Arqueológico *Chotuna Chornancap*.

Dé: *¿Y quién son los gentiles?*

Francisco: [...] *Ellos eran los nenes, tenían su rey, que le decían Naylamp. Sí, Naylamp el rey. Entonces tenían toda su gente, pero eran moros, no eran bautizados como nosotros, no, no, eran moros. ¿Entonces qué pasaban ellos? Este Naylamp era el rey y le da sus dioses de ellos. Ya. Ellos creían en él... toda su gente, que tenían su familia, corrían a adorarlo a él. ¿Por qué? Porque era él su dios de ellos. Pero no estaba todavía Dios. El nuestro que estaba en cielo. No estaba. No estaba. No venía todavía a este mundo. Entonces cuando vino ya a este mundo Jesús Cristo, entonces vino a... ya... a reinar... acá... a su... a su... como si fuese el mundo. Entonces ¿qué hizo él? Dijo aquellos que... toda mi gente que va a tener... van a ser bautizados. Y los que están ahorita tienen que bautizarse. Ya. Entonces ¿qué dijo este... qué dijo este... Naylamp? Le dijo a su gente... él... Dios bendito permíteme con la palabra. Él dijo que venía el diablo. Ya. Él creía... Naylamp... pensaba que era el dios. Y toda su gente creía que era el dios. Pero el Dios que está en el cielo vino... en esta época vino... a ser el padre de nosotros en el mundo. Entonces él ¿qué hizo? Dijo... comenzó a... salió a... a bautizar la gente. Entonces ¿qué hicieron su gente de Naylamp? Comenzaron a enterrar. Hacían huecos y enterraron... tenían sus prendas, tenían oro, por ejemplo... se enterraban con todo. Entonces a enterrarse con todo, ya... el rey se quedó solito ya pues este... Naylamp... entonces ¿qué hace él? Hace un hueco también y se entierra. Pero deja su palacio que es Chotuna... y Chornancap. Deja esos dos encantos. Hasta ahorita no se sabe qué encantos se enterraría con todo su oro.*

Dé: *Cuánto está... ¿cuánto de cosa hay ahí, no?*

Francisco: *Sí, adonde está enterrado la [ininteligible], está toda la riqueza. Entonces Dios quedó a reinar a este mundo. Reinó aquí en el mundo. Pero Naylamp se perdió. Desapareció.*

(*Maestro curandero* Francisco em contrevista realizada no dia 15/08/2017).

d.C. (FIGUEIREDO, 2019, p. 219). Para uma descrição mais precisa sobre a conformação deste complexo arqueológico, cito aqui um trecho do livro *Chotuna-Chornancap: “Templos, Rituales y Ancestros Lambayeque”*, que traz uma grande compilação dos dados das escavações realizadas no local: “*El complejo Chotuna-Chornancap constituye un monumento emblemático, que forma parte del gran desarrollo de la cultura Lambayeque en el norte del Perú. La pirámide principal que sobresale imponente, corresponde a Huaca Chotuna ubicada a 4 km. del litoral en una zona intermedia, a la cual se asocian diversos edificios tronco piramidales, separados por zonas urbanas y domésticas, algunas sepultadas por enormes dunas de arena eólica. Huaca Gloria, llamada ahora Huaca de los Frisos, se ubica al noreste de Huaca Chotuna, es el edificio que yace parcialmente enterrado y contiene restos de bajo relieves policromos. Al norte de Chotuna, se han excavado y puesto al descubierto una estructura platefórmica, que hemos denominado Huaca de la “Ola Antropomorfa”, que presenta pinturas murales policromas y frisos, estructura que estaba cubierta por una enorme duna de arena, la cual se ha retirado parcialmente. Huaca Norte, ahora conocida como Huaca de los Sacrificios, sumamente importante por contener 33 entierros, en su mayoría de sexo femenino entre niñas, adolescentes y algunos adultos, todos correspondientes a sacrificios humanos vinculados al período Chimú-Inca. Huaca Susy, al este de Huaca Gloria, rodeada hacia el norte de estructuras domésticas, donde también se evidencia un crecimiento vertical en la ocupación del sitio. Huaca Chornancap, emplazada al oeste de Chotuna en las proximidades del litoral, constituye un edificio estratégicamente ubicado, que ha reportado uno de los más importantes hallazgos como es el caso del trono sagrado de la cultura Lambayeque”* (WESTER DE LA TORRE, 2010, p. 18).

Aqui o *Maestro curandero* Francisco narra que os povos antigos que habitavam o local, os *gentiles*, eram governados por um rei de nome *Naylamp*, que acreditava ser um deus, e que era também adorado por seus súditos como tal. Da invasão espanhola, que chega trazendo a fé católica à região, *Naylamp* se depara com Jesus Cristo, que seria o filho do deus cristão e que ordenava que todos aqueles que ali viviam deveriam ser batizados. *Naylamp*, que se entendia como um deus verdadeiro diz a todos seus súditos que Jesus Cristo seria em realidade o diabo e que todos deveriam fugir dos espanhóis e daqueles que os queriam batizar. Todos começaram então cavar buracos (*huecos*) nas estruturas e enterraram-se vivos com seus pertences, como vasilhas cerâmicas (*prendas*) e coisas de ouro. *Naylamp* se vê assim sozinho e cava seu próprio *hueco* e se enterra, deixando seus palácios que são *Chotuna* e *Chornanacap*. Tais palácios são também designados por Francisco como *encantos* que guardam muitos mistérios, e que nem mesmo a arqueologia deu conta ainda de descobrir tudo o que estaria enterrado ali. Foi assim, portanto, que o deus cristão começou a reinar neste mundo e que *Naylamp* desapareceu, sendo que toda sua riqueza segue enterrada nas *Huacas Chotuna* e *Chornanacap*.

Naylamp, que aparece na narrativa de Francisco como um grande rei que acreditava também ser um deus, é bastante conhecido na Costa Norte peruana e aparece como uma das principais figuras reconhecidas pelos estudos iconográficos arqueológicos da região. As histórias sobre *Naylamp* aparecem registradas pela primeira vez pelo cronista Miguel Cabello de Balboa, no século XVI, que apresenta *Naylamp* como um lendário governante que chegou à costa de Lambayeque em uma frota de balsas, trazendo um ídolo de pedra chamado *Yampallec*, que representaria o rosto deste governante⁴³ (FIGUEIREDO, 2019; WESTER DE LA TORRE, 2010).

⁴³ Para uma narrativa mais completa sobre *Naylamp*, a partir das crônicas antigas e da arqueologia ver: Wester de la Torre (2010).



Imagem 19: Figura de Naylamp conforme reconhecido pelos estudos iconográficos.
Fonte: NARVÁEZ VARGAS, Alfredo. Dioses de Lambayeque: Estudio Introductorio de la Mitología Tardía de la Costa Norte del Perú. (Ed.) Ministerio de Cultura del Perú Unidad Ejecutora 005/Museo de Sitio Túcume Lambayeque, Peru, 2014.

Não me interessa aqui trazer uma discussão arqueológica sobre *Naylamp*, sobre a chamada cultura Lambayeque, ou ainda sobre quais seriam suas características materiais. Meu interesse neste momento é discutir – a partir da narrativa de *curanderos* – quem são os *gentiles* e como estes passaram da condição de pessoas que viveram em tempos antigos, pré-hispânicos, para a condição de seres poderosos que habitam um mundo subterrâneo das *Huacas*. Pelo que pude notar nas narrativas da maior parte dos *curanderos* com quem conversei tais povos *antiguos* enterraram-se vivos com suas coisas, como forma de fugir do domínio espanhol e do batismo. Neste processo passaram de habitar os grandes palácios, ou estruturas arquitetônicas em que viviam, para habitar outro mundo, um mundo subterrâneo.

É interessante notar que, apesar de terem se enterrado vivas, tais pessoas não desapareceram, ou simplesmente tornaram-se testemunhos de um tempo que já passou. Pelo contrário, estas pessoas tornaram-se seres que excedem à noção de humanidade, e habitam não apenas um espaço subterrâneo, como também um tempo passado. Contudo, este seria um tempo passado que também se faz presente; ou ainda um tempo passado que se faz contemporâneo (BEZERRA, 2018a; HAMILAKIS, 2015; HARRISON, 2011; HARRISON; SCHOFIELD, 2010; LUCAS, 2015), na medida em que as coisas dos *gentiles* vazam para a superfície das *Huacas* e dos *Cerros*, e que estes *encantos* podem ser abertos (ou se abrir) tanto para *huaqueros* e *curanderos*, quanto para arqueólogos interessados em desenterrar seus antigos tesouros.

Além disso, trata-se também de um tempo passado que se faz presente e atuante, na medida em que os mortos, ou seja, os *gentiles* não estão encerrados e inertes neste mundo subterrâneo. Pelo contrário, tais seres caminham pelas *Huacas* e *Cerros* e podem surpreender aqueles que passam por tais locais à noite.

Aqui trago outro trecho bastante interessante de minhas conversas com Javier, em que ele me traz outros elementos para refletir sobre quem são e como vivem os *gentiles*:

Dé: *Bueno... ¿y me has dicho que, el nombre de este... de los antiguos, se llaman como gentiles?*

Javier: *¡Gentiles, si! Le llaman gentiles.*

Dé: *¿Sabes por qué lo llaman así?*

Javier: *Bueno, porque no han sido bautizados. No han sido bautizados.*

Dé: *¿Y dónde viven estos?*

Javier: *Bueno, estos espíritus viven pues, en los cerros, en las huacas. Antes la gente que está enterrada, los gentiles, pues como dicen eran gente como nosotros, dicen que no estaban bautizados, y se enterraron con todas sus cositas.*

Dé: *Como vivos se enterraron, como vivos ¿no?*

Javier: *Si, se enterraron como vivos. Y así pues, se quedaron los gentiles. Y los gentiles empezaron a deambular a donde estamos nosotros ¿no? A veces la gente cuando va por un camino y han visto una sombra. Son gentiles y las gentilas. As veces la gentila... me llega a ver toda las noches una sombra a mi cama. Es el gentil que se ha enamorado de ti. Si es mujer... el hombre se enamora de la mujer y si eres mujer se enamora del hombre la gentila y así. Eso sucede, se ve, se ha visto, se ha visto que está durmiendo la persona, si es mujer viene un hombre, se acuesta, lo aparta el marido (si tiene pareja) y se acuesta ¿no? Y a veces tiene sexo con la persona, porque la mujer a veces en su sueño que está, siente que está haciendo sexo con una persona. Y a veces la persona estaba con ropa interior durmiendo, amaneció calato, sin nada, sin ropa... y pues, ¿qué pasó? “Si yo me acosté con ropa y amanecí sin nada, sin nada.” Porque viene un espíritu a hacer eso contigo, y a veces cuando se hace el amor, el espíritu a la mujer, ya se apodera, ya comienza a se enfermar, o comienza a enfermar el marido, o sea como que son celosos también. Entonces yendo a algún curandero, también hacerle sus limpia, sus pagos, y a separar de este gentil, para que esa persona se recupere. Porque hay personas que se han muerto. “No, se la llevó el gentil” dicen. “Se la comió el gentil.”*

Dé: *Sí, sí, eso escuché.*

Javier: *Si, viven deambulando.*

(Trecho de entrevista realizada com Javier em 23/03/2019).

Neste trecho, Javier apresenta os *gentiles* como espíritos que vivem nos *Cerros* e nas *Huacas*, mas que anteriormente, em tempos antigos eram gente assim como nós, com a diferença de que não haviam sido batizados e que se enterraram vivos com todas suas

coisas. Logo, o fato de não serem batizados, e principalmente o ato de se enterrarem vivos, é um grande marcador da personalidade de tais seres, pois como diz Javier “*Si, se enterraron como vivos. Y así pues, se quedaron los gentiles*”. Portanto, como pretendo discutir mais adiante, ao se enterrarem vivas estas pessoas passaram por um processo de transformação, que as tirou da condição de pessoas humanas vivas para tornarem-se *espíritus* que habitam e deambulam pelos territórios dos *Cerros* e das *Huacas*.

Trata-se, então de pensar não apenas em vida e morte, mas em diferentes regimes de visibilidade:

Con la llegada de los “malditos españoles” el viejo mundo, el de los ancestros incas, desaparece hundiéndose en el gremio maternal de las aguas sagradas: se oculta en el agua por encantamiento volviendo al caos de donde nació. Sin embargo, no muere. Todo lo que de este mundo pasa al mundo de los encantos pasa a existir en forma visible al ser en la vida invisible. Adquiere por eso una fuerza inagotable que influye en los ciclos vitales. Lo invisible, en el mundo andino, no significa no-ser, no implica la falta de vida sino poder latente. Y latencia no es muerte, es regresum ad uterum. Es espera, semilla, malqui: “cadáver-retoño primaveral” (POLIA, 1996, p. 191).

Tais trânsitos implicam então em diferentes regimes de visibilidade que são próprios de cada mundo, e neste sentido trata-se de discutir também diferentes naturezas materiais e cronológicas (CAVALCANTI-SCHIEL, 2005), visto que entre estes diferentes mundos existem também diferenças de corporalidades e temporalidades. Pretendo discutir estas especificidades com maior profundidade no tópico seguinte, quando irei apresentar os afetos de sedução e predação mobilizados pelos *gentiles*.

Estas narrativas trazem à tona uma noção de espaço e tempo que é peculiar aos Andes, que não se dá de modo linear ou cronológico. Conforme apresentam diversos autores (ARCURI, 2009; CAVALCANTI-SCHIEL, 2005; PLATT, 1978; POLIA, 1996; ROSTWOROWSKI, 2000; ZUIDEMA, 2010), a noção de tempo nos Andes não é experimentada de forma linear e contínua estando também diretamente atrelada à noção de espaço. Logo, falar em passado e presente implica também em falar de diferentes espacialidades; sendo que as noções de tempo e espaço estão totalmente entrelaçadas e constituem o que nos Andes se conhece como *Pacha*⁴⁴ (CAVALCANTI-SCHIEL, 2014a, 2005; PLATT, 1978; SOARES, 2015; ZUIDEMA, 2010).

Contudo, esse entrelaçamento entre as noções de tempo e espaço, que nos Andes compõem uma única categoria (*Pacha*), acaba por constituir-se em uma dualidade de mundos:

⁴⁴ Esta ideia aparece também nas pesquisas sobre a Mesoamérica. Para uma discussão mais aprofundada da noção de *Pacha* neste outro contexto ver os trabalhos de Federico Navarrete, como, por exemplo, (NAVARRETE, 2004).

Em termos paradigmáticos, as narrativas cosmológicas andinas dispõem o ordenamento do universo segundo o tropo da dualidade de mundos. Ao mundo-este (*kay pacha*), o mundo da contemporaneidade, da exterioridade e da luminosidade solar (e, portanto, da plena visibilidade), opõe-se um mundo-interior (*ukhu pacha*), subterrâneo, escuro, refúgio de todo o passado. Quando observamos anteriormente que a categoria *pacha* funde as noções de tempo e de espaço, remetiamo-nos também a essa dupla clivagem, pela qual o passado ocupa necessariamente um lugar espacial, através do qual ele continua, à sua medida, presente. É por essa razão que a potência dos ancestrais, mobilizada no circuito dos intercâmbios, continua propiciando a reprodutibilidade humana contemporânea, e dessa forma, a continuidade do *ayllu*, como família e linhagem simbólicas, é, sobretudo, um dom das *wak'as*. Análoga e reversamente, toda continuidade temporal exige um regime de disposição espacial da existência, de modo que espaço e tempo são “simultaneamente” coetâneos e coextensivos. Distintos em natureza, os dois mundos “elementares”, exatamente por não se sustentarem, em termos lógicos, como existências elementares individuadas, conformam uma necessária complementaridade ontológica. Nesse contexto (e por consequência disso), os muitos seres que os povoam são dotados de alma e potência, o que faz deles agentes e sujeitos das dinâmicas de intercâmbio (CAVALCANTI-SCHIEL, 2014a, p. 273).

O que neste trecho aparece nomeado como *Ukhu Pacha* seria o mundo subterrâneo das *Huacas*, *Cerros* e *encantos*, morada dos *gentiles* e também onde se localiza um tempo passado que é contínuo e nunca há cessado de existir. De modo que, nos Andes, o tempo e espaço presente, e o tempo espaço passado são “coetâneos e coextensivos” (CAVALCANTI-SCHIEL, 2014a, 2005). O tempo passado seria também presente, e localizado sob nossos pés, e não atrás de nós como seria o entendimento de uma noção linear do tempo. Logo, apesar de suas diferenças, o mundo-este (*Kay Pacha*) e o *mundo-abajo* (*Ukhu Pacha*) coexistem e possuem limites fluidos, sendo que os seres que habitam este mundo subterrâneo participam da vida daqueles com quem conversei nestes últimos anos, estando presente nas *mesas* dos *curanderos*, nas buscas dos *huaqueros* e até mesmo nas escavações de arqueólogos⁴⁵.

Dentro do que podemos pensar para as cosmologias andinas, são extremamente importantes os espaços limiares, pois é justamente nas fronteiras, que se abrem a

⁴⁵ No entanto, gostaria de ressaltar que as pessoas não arqueólogas com quem conversei não utilizam os termos “*Ukhu Pacha* ou *Hurin Pacha*”, que aparecem frequentemente na literatura andina e que fazem referência a este tempo-espaço subterrâneo. Inclusive era notável a falha de comunicação, ou desentendimento que marcavam meus encontros com *curanderos* e *huaqueros* quando eu, no auge de minha inocência tentava trazer tais termos em nossas conversas. Logo que percebi que estes termos não constituíam boas referências para aquelas conversas deixei de usá-los, o que abriu espaço para que emergissem as categorias utilizadas pelos próprios *curanderos* e *huaqueros*, que costumam falar em: *mundo subterrâneo*, *mundo de abajo*, *mundo de los gentiles*, *mundo de los encantos* ou apenas *Huacas* e *Cerros*. Acredito que a ausência de tais termos no vocabulário de *curanderos* e *huaqueros* se dá pelo fato de que “*Ukhu Pacha*” e “*Hurin Pacha*” são termos de origem quéchua, e que por isso não tiveram grande profusão na Costa Norte peruana, sendo adotados e difundidos apenas pelos trabalhos acadêmicos sobre a região andina. Desta forma, em alguns momentos irei utilizar tais termos apenas como uma referência que me permita estabelecer pontos de comunicação com uma produção científica antropológica e arqueológica sobre a região andina, sem, no entanto, tentar enquadrar tais categorias ao pensamento local de *curanderos* e *huaqueros* da Costa Norte peruana.

possibilidade de transito e emanam as potencias interativas (CAVALCANTI-SCHIEL, 2007, p. 7). Não é à toa então que existe uma série de cuidados e prescrições rituais – que no caso desta pesquisa podem ser observados na prática do *curanderismo* e também no *huaqueo* – empenhados a controlar as potencias que emanam de tais espaços limiares, para evitar que estas ajam de modo descontrolado e destrutivo. Tais cuidados e preocupações marcam tanto em trabalhos etnográficos (CADENA, 2015; CAVALCANTI-SCHIEL, 2007, 2005; JORALEMON; SHARON, 1993; NARVÁEZ, 2001; POLIA, 1996), como em pesquisas arqueológicas na região andina (ALVA MENESES, 2006; ARCURI, 2009, 2019; BOURGET, 1994, 2010; GOLTE, 2009; LA CHIOMA, 2016; SOARES, 2015; ZUIDEMA, 2010). Autores como, por exemplo, Bourget, Golte e Arcuri (ARCURI, 2009, 2019; BOURGET, 1994, 2010; GOLTE, 2009), inclusive, discutem como a cerâmica arqueológica ritual Mochica parece abordar de forma enfática este tema da transição entre âmbitos do cosmos; este estado de transição seria visível em seres com faces mutiladas ou esqueléticas que são comuns na iconografia desse estilo cerâmico. Tais seres parecem assim, expressar a fluidez entre fronteiras como vida e morte e humanos e outros-que-humanos (SOARES, 2015, p. 187).

Com todas as pessoas que conversei, fossem elas *huaqueros*, *curanderos*, arqueólogos ou simplesmente pessoas que habitavam os *pueblos* por onde passei, pude escutar histórias sobre encontros com seres outros-que-humanos, estes que muitas vezes apareciam “do nada” e da mesma forma desapareciam. José e Raul, dois trabalhadores e *ex-huaqueros* com que conversei, afirmam terem visto muitas coisas durante suas caminhadas por *Cerros* e *Huacas*, e que é muito comum se deparar com aparições, tanto durante o dia, quanto durante a noite.

Porque supuestamente dicen que hay dos tipos de... de... de espíritu, ¿no? Hay un bueno y un malo también. Que el espíritu bueno es el que te deja pasar, el que te... se aparta de tu camino... ya el espíritu malo es el que se te presenta más, o sea, te da más temor de enfrentarte... porque es el que te va a asustar, es el que quiere que tú te asuste para que el posea... entre su... su espíritu entre en ti o tengas temor... pero... y eso nosotros siempre hemos tenido respeto porque... si tú encuentras algo, déjalo pasar y...

(José em entrevista realizada no dia 24/08/2017)

Existe também a ideia de que tais encontros com espíritos em *Huacas* e *Cerros* são mais comuns em certos horários, como ao meio-dia e à meia noite. Estes períodos são o que as pessoas da região costumam chamar de “*la mala hora*”, pois nestes momentos *encantos* costumam caminhar pelo *Kay Pacha*; de modo que podem te encontrar, te agarrar, te assustar e te prender dentro da *Huaca*. Alguns dizem que seis da tarde a seis

da manhã também são *malas horas*, de modo que se deve evitar passar por *Cerros* e *Huacas* nestes horários do dia. Em conversas que tive com alguns arqueólogos em Túcume, ouvi que na região as pessoas costumam se cumprimentar dizendo “*buena hora*”. De acordo com Alfredo Narváez (2014), antropólogo e arqueólogo responsável pelo projeto arqueológico em Túcume, talvez possamos explicar este tradicional cumprimento da região como uma maneira de neutralizar os afetos que podem ocorrer em eventuais encontros com espíritos e *gentiles*.

Além disso, é interessante notar que existe uma ideia de afetos e até mesmo transformações que podem ocorrer em contatos e passagens para este outro mundo subterrâneo. Irei abordar tais ideias a partir de um exemplo bastante interessante trazido por Cavalcanti-Schiel em sua etnografia realizada entre os Tarabuco, na Bolívia, quando em um enterro ele se depara com a fala de um dos presentes que constrói uma analogia peculiar: que os ossos podem ser encontrados embaixo da terra, assim como as batatas (CAVALCANTI-SCHIEL, 2005).

Ao ilustrar-nos a imagem do encontro de uma possível ossada numa cova em abertura, um dos *campesinos* fez-nos uma comparação curiosa: a de que os ossos eram encontrados debaixo da terra como as batatas. Essa rápida imagem nos sugere que teríamos aqui uma analogia ao revés, de duas coisas que são objeto de transformações simbólicas. Poderíamos vê-la também não simplesmente como uma analogia ao revés, mas como uma analogia reversa, o que seria seguramente mais apropriado a uma lógica da complementaridade. De uma parte temos as batatas que passam por uma transformação na qual se agrega uma carga simbólica, a da potência da *Pachamama* (ou, genericamente, do *ukhu pacha*), para constituí-las em coisas físicas. De outra parte, temos a transformação do que seria o simples cadáver físico (*aya*) numa entidade destinada a ocupar o que chamaríamos de uma perpétua antiguidade, um estado cosmológico antes que um estado físico. Essas transformações parecem se operar tanto em sentidos contrários quanto são contrárias as operações humanas realizadas sobre as coisas: as batatas são retiradas da terra; os cadáveres são postos dentro dela. A reversibilidade de processos, comportada no padrão formal da complementaridade, nos ofereceria um modelo lógico para entendermos os intercâmbios e transposições entre aquilo que chamaríamos de “passado” e “porvir”. E a ritualidade calendárica, na medida em que tematiza os intercâmbios entre o *kay pacha* e o *ukhu pacha*, parece operar permanentemente essa lógica das transposições, na qual espaços e tempos constituem uma mesma categoria do pensamento andino: *pacha*. O que esse modelo também nos sugere é que a complementaridade não é tão simplesmente uma composição passiva de “metades”. Ela comporta igualmente uma reversão de perspectivas, e da mesma maneira como falamos acima de operações humanas realizadas sobre as coisas, poderíamos supor a operação daquela alteridade relativa do *ukhu pacha* sobre essas mesmas coisas, por exemplo, batatas e cadáveres.

Assim, a comparação que nos foi feita entre ossadas e batatas informa a percepção de que, do cadáver ao “antepassado” (ou, poderíamos dizer em termos de uma generalidade etnográfica andina: à *wak'a*) há uma geração “subterrânea” (ou seja, via outro *pacha* - ou a “metade” outra deste *pacha*) desse novo (e simultaneamente outro) ente. E simultaneamente “novo” e pretérito! (CAVALCANTI-SCHIEL, 2005, p. 193–194).

No caso da conversa que tive com os *curanderos*, falamos apenas sobre mortos, sendo que as batatas não surgiram à tona. Porém, foi assim que comecei a entender alguns detalhes importantes que delineiam uma lógica de transformações que ocorrem no contato com o *mundo de los encantos*. Apesar de os *curanderos* muitas vezes referirem-se aos mortos que estão nas *Huacas e Cerros*, acredito que os *gentiles* não podem ser simplesmente definidos como pessoas que morreram. Existe aí uma intencionalidade que não pode ser ignorada, que levou estas pessoas antigas a se enterrarem vivas, de modo que estas não morreram simplesmente, mas passaram a viver neste *mundo de abajo*.

Como diz Mario Polia na citação apresentada mais acima, tais pessoas passaram ao mundo dos *encantos*, sofrendo uma transformação de sua forma humana viva – que se expressa em uma posição de visibilidade – para uma existência “invisível”. Lembrando que esta outra condição de existência não se define pela falta, ou por um “não ser”, mas sim por uma condição de “*poder latente*” (POLIA, 1996). Em outras palavras, os *gentiles* tornam-se assim uma potência imanente deste mundo passado e subterrâneo que continuará a agir no mundo dos vivos.

Já a referência ao trabalho de Cavalcanti-Schiel apresentada acima, nos ajuda a pensar na maneira em que podem se dar as transformações em um trânsito entre mundos. O autor fala em uma transformação que ocorre da passagem do *Kay Pacha* ao *Ukhu Pacha*, em que uma corporalidade física (um cadáver) pertencente ao *Kay Pacha* irá se tornar um ser outro-que-humano destinado a ocupar uma “perpétua antiguidade” dentro do *Ukhu Pacha*, um estado cosmológico, mais do que um estado físico (CAVALCANTI-SCHIEL, 2005, p. 194). Trata-se assim de uma operação das forças do *Ukhu Pacha* sobre as coisas que habitam o mundo dos vivos (*Kay Pacha*), que no caso das narrativas sobre os *gentiles*, foram capazes de transformar tais pessoas que se enterraram para fugir dos espanhóis em seres ou potências que agora habitam este mundo subterrâneo.

Apesar de *curanderos* e *huaqueros* utilizarem em muitos momentos a palavra *muerto* para falar daqueles que estão enterrados tanto em *Huacas e Cerros*, quanto em cemitérios, me parece haver uma diferença entre os *gentiles* e o que seriam os mortos cristãos, ou já batizados. Tal diferença é notada por Mario Polia em sua etnografia com diversos *Maestros curanderos* da Costa Norte peruana:

Lo que pasa con es que los antepasados “moros” en realidad no son considerados “muertos” sino ocultados, dormidos en sus cuevas y en sus “aldeas sumergidas”. Su vida corre paralela e invisible en una dimensión espacio-temporal distinta del mundo de los vivientes: en las dos zonas del mundo de abajo. Es más: mientras la vida de los vivientes en este mundo se dirige hacia la vejez y el mundo de los muertos, la vida de los antiguos muertos y de los antiguísimos (los que están más abajo en el inframundo y más atrás

en el tiempo pasado) se acerca día tras día a este mundo pues los muertos, como expresan los mitos andinos, volverían a conquistar la tierra y devorar los vivos. Por mientras, salen de noche. En mi profesión paralela de arqueólogo he experimentado en persona el terror de los campesinos de las zonas más alejadas de Ande peruano, cuando se abren las tumbas de los "moros", a que se saquen sus restos óseos pues son aquellos restos que cada noche, antes del amanecer, permiten a sus "sombras" de volver al sepulcro. En caso contrario, los "moros" invadirían las casas de los vivos (POLIA, 1996, p. 458).

Tais diferenças parecem constituir também diferentes práticas dentro do campo do *curanderismo norteño*, sendo que os *curanderos* costumam designar como *brujo* ou *Maestro curandero* aquele que trabalha à noite, geralmente utilizando o cacto *San Pedro*, com uma *mesa* formada por coisas diversas, mas também com coisas *antiguas* – como *huacos* – em conjunção com o poder de *Cerros* e *Huacas*. Enquanto aqueles que trabalham durante o dia, sem consumir *San Pedro*, em associação com as chamadas *animas* – que vivem nos cemitérios – são normalmente chamados *espiritistas*.

Em uma de nossas conversas, o *Maestro curandero* Manuel me contava histórias sobre os crânios que compõe sua *mesa* e os descreve como “[...] *cuatro animas que no son de la era de nosotros. Son de los Incas. O sea, los extraídos de la Huaca, de los cerros. No es de la era de nosotros*”.

As diferenças entre as práticas e entre os seres mobilizados em cada caso podem ser vistas neste pequeno trecho de nossas conversas:

Don Manuel: *Ya. Espiritismo con los que trabajan con ánimas nada más en los cementerios, ¿no? velan, fuman, hacen secretos, alfileres, muñecos...*

Dé: *No son curanderos entonces, son de otro tipo.*

Don Manuel: *No. Son, o sea, son curanderos también pero trabajan con las ánimas, o sea, dos clases de curanderismo. Uno es el espiritismo y otro es la brujería. O sea el espíritu es el que trabaja más en el día y el brujo es el que trabaja en la noche, nocturno.*

(Trecho de entrevista realizada com Don Manuel em 02/04/2019).

Pergunto então se ele se define mais como *espiritista* ou como *brujo*, a fim de entender melhor quais seriam as diferenças entre tais práticas e entre os seres que participavam.

Dé: *¿Pero usted se define más como...de este espiritismo o se define más como maestro, como brujo?*

Don Manuel: *Mire, yo domino los dos campos. [...] ¿Ya? Ahora, si yo me voy del brujo nunca me va a decir: no te curo. Me va a decir: si yo te curo pero que pasa. Me va a curar la brujería y me queda el espiritismo y si yo me voy a espiritista me cura el espiritismo y me deja la brujería, entonces, mi finado mi padre que fue mi maestro me dijo: - hijo, para*

que tú quedes bien y tus trabajos te... la gente te busca hazlo como yo. Digo - papá, entonces es eso. - Hijo tienes que meterte en los dos campos, el del espiritismo y la brujería. Porque si tú eres brujo curas la brujería y si eres espiritista vas a curar espiritismo, claro que todas las personas no son... que tengan los dos casos ¿no?

Pero en este caso de que venga una persona que sí tiene los dos...las dos, las dos maldades por decir... entonces voy a curar una parte y va a quedar una parte...

Don Segundo: *¿Y por qué los espiritistas pueden trabajar de día y porque los brujos tiene que ser de noche?*

Don Manuel: *Es que los brujos, los brujos utilizamos prácticamente como dicen los... los alucinógenos que son los San Pedros que llamamos nosotros ¿ya? Entonces nosotros tomamos esa hierba...son unos palito, que llamamos allá se llaman hierba. Esa hierba la cocinamos, la hervimos y la tomamos. Entonces eso, uno lo suspende con tabaco, tabaco que viene prensado, uno lo... lo prepara ¿no? con yonke (um tipo de água ardente), florida, cana..., todas esas cosas y uno lo inhala, lo suspende por la nariz. Hay unos caracolutos apropiados, hay unos esto...que le decimos esto... perlas también apropiadas ¿no? y eso lo levantamos por la nariz. Ese el líquido del tabaco lo levantamos por la nariz. Entonces al levantar eso tamos levantando nuestros remedios que decimos que es el San Pedro, y entonces ese San Pedro va dando visión, va alucinando, va viendo, como yo digo una película, pero eso para los maestros que tienen vista que son... es un don ¿pues no? Porque todos no tenemos ese mismo don. Puede tomar usted la hierba, el san pedro, puede levantar el tabaco que quiera pero si no tiene esa virtud igual no va a ver nada. ¿Me hago entender?*

Dé - *¿Pero porque el san pedro solo se puede por la noche y no se puede tomar de dia?*

Don Manuel - *Es que en el día estamos con luz. Se utiliza en la oscuridad*

Don Segundo: *Porque puede ver mejor las apariciones. Ah bueno...*

Don Manuel: *Lógico, Si, o sea, ya por decir así, no como esta sombra ¿no? En la noche, hay...se presenta se ve...Pero como le digo la persona que tiene ese don porque cualquier persona tampoco puede tomar la hierba, el remedio, y puede levantar por la nariz cuantas... manos de tabaco quiera, pero no, no va a ver.*

(Trecho de entrevista realizada com Don Manuel em 02/04/2019).

Neste trecho podemos observar várias questões relacionadas ao trabalho de *espiritistas e curanderos (brujos)*. Interessa-me neste momento explorar a diferença que existe entre os seres que são mobilizados em cada uma das práticas, e como Don Manuel diz dominar os dois campos para poder dar conta de curar os danos causados tanto por *brujeria*, quanto por *espiritismo*. Deste modo, os *espiritistas* irão trabalhar com as *animas* que habitam os cemitérios; quando querem curar irão trabalhar com *animas benditas*, batizadas e cristãs, e quando querem causar doenças ou a morte de alguém irão preferir o que chamam de *animas condenadas*. Nas palavras de Don Manuel: “*¿Qué significa condenada? que se haiga auctoeliminada, o sea que se haiga matado, se haiga*

envenenado, esa alma es rebelde, es mala. Y esa alma anda buscando más alma para como... querer salvarse, ¿no?”.

O poder de tais *animas condenadas* é grande, tanto que muitos contam sobre o *polvo de muerto* que os *maleros* costumam utilizar para causar doenças às pessoas. Este “pó de morto” pode ser obtido em cemitérios e costuma ser o resultado dos ossos já decompostos misturados na terra, e possuem o poder de *secar* aqueles cujo mal foi encomendado a um *brujo malero*. Neste caso a palavra *secar* diz respeito a uma espécie de mal súbito que parece acometer aqueles que são vítimas de *brujeria*, sendo que o efeito material é fazer com que a pessoa seque tal como uma caveira, o que acaba levando-a ao falecimento caso um *curandero* não interceda. Além disso, se voltarmos à página treze deste mesmo capítulo, veremos que é a este tipo de pó que se refere Javier em sua música, quando diz “*Botame todo polvo de Huaca, de cementerio*”.

No entanto, apesar das diferenças específicas entre tais práticas e entre *gentiles* e *animas*, tanto *espiritistas*, quanto *brujos* podem causar danos e curar pessoas. *Gentiles* e *animas* irão participar do trabalho executado por estes conforme as intenções e acordos estabelecidos entre todas as partes, acordos estes que requerem diferentes preparos rituais e *mesas* compostas de diferentes maneiras. Deste modo, os *espiritistas* irão preferir trabalhar em cemitérios, enquanto *brujos* e *Maestros curanderos* irão preferir trabalhar durante a noite com suas *mesas* nos *Cerros* e nas *Huacas*, sob o efeito de *San Pedro*.

Não me interessa aqui adentrar em detalhes sobre tais práticas, visto que irei explorar a prática do *curanderismo* e as relações entre *curanderos*, *Huacas* e *huacos* no próximo capítulo. Entretanto, esta ideia de transformações me chamou muito à atenção na medida em que se faz presente nas etnografias de Cavalcanti-Schiel (CAVALCANTI-SCHIEL, 2014a, 2005) e Mario Polia (POLIA, 1996), e também nas falas de *curanderos* e *huaqueros* com os quais trabalhei nos últimos anos. Em todos estes casos aparecem narrativas sobre uma lógica de transformações que parece operar nas passagens entre o *Kay Pacha* e o *Ukhu Pacha* – apesar das diferenças guardadas entre aqueles que cruzaram tais fronteiras de modo intencional, em tempos muito antigos e sem serem batizados, e aqueles que morreram “na nossa era”, geralmente batizados e que agora habitam os cemitérios.

A ideia de trânsitos e transformações que se dão na passagem entre mundos será essencial para discutirmos a transformação que sofrem os próprios *huacos*. Neste sentido, acredito que, em um primeiro momento, os *huacos* foram feitos e utilizados pelos *antiguos* simplesmente como vasilhas cerâmicas – com exceção talvez das peças já utilizadas pelos *curanderos* antigos, cujas especificidades também serão discutidas mais

adiante. Contudo, na narrativa de *curanderos* e de muitos *huaqueros* é possível notar que algo de especial ocorre após tais peças terem sido enterradas junto com os *gentiles*, tendo passado assim séculos enterradas com os mortos, gestadas nas entranhas deste mundo passado e subterrâneo, para então ressurgirem como *huacos* – seres potentes e perigosos.

Logo, acredito ser possível pensar no itinerário de tais peças, para tentar cartografar os fluxos que compõem a vida de tais seres (JERVIS, 2018), que de pessoas humanas vivas devem potências que habitam as *Huacas* (*gentiles*). Ou ainda, pensar sobre as vasilhas cerâmicas que se materializam/estabilizam como coisas utilizadas por povos pretéritos, para então devir *huacos* nas *mesas* dos *curanderos*, ou na mão daqueles que estabelecem contatos com *Huacas*, *Cerros* ou *encantos*⁴⁶.

Com limites tão fluidos e moveções, são comuns os relatos de pessoas que avistam *sombras* nesses locais, principalmente à noite, sendo extremamente não recomendado que alguém adormeça em um *Cerro* ou em uma *Huaca*. Além disso, os *gentiles* podem se apaixonar por pessoas, seguindo-as até suas casas para, durante a noite e em sonho, manter relações sexuais com elas. Logo, tais potências que habitam o mundo subterrâneo parecem estar sempre presentes; sendo que a qualquer momento podem cruzar caminhos humanos. Nas palavras de Cavalcanti-Schiel, tais potência parecem estar sempre à espreita, “[...] como a lembrar que nenhum tempo ou espaço é apenas domínio humano” (CAVALCANTI-SCHIEL, 2005, p. 170).

Tais relações e afetos serão o tema do próximo tópico deste capítulo, onde discutirei como tais relações não costumam terminar bem, dado ao caráter predatório dos *gentiles*. Afinal, como Javier descreve no final do trecho acima, as pessoas que mantêm relações, voluntárias ou não, com os *gentiles* acabam adoecendo e podem acabar mortas – levadas ou devoradas pelo *gentil* – caso um *curandero* não seja chamado para interromper tais afetos.

⁴⁶ Associada à narrativa de que os *gentiles* se enterraram vivos com suas coisas aparece a ideia de que é daí que vem o poder, a energia de *Huacas* e *Cerros*. Inclusive seria a condição de passar séculos enterrados com os *gentiles* dentro da terra que parece conferir poder aos *huacos*. Pretendo tratar deste processo de transformação e troca de substâncias no Capítulo 3, que trata especificamente das relações entre *curanderos* e *huacos*. Neste momento apresento tais ideias apenas de forma preliminar, com a intenção de iniciar algumas discussões que serão retomadas nos capítulos futuros. Acredito que estas relações se entrelaçam e, por isso, só podem ser separadas de modo artificial para a construção dos diferentes capítulos que compõem esta tese.

2.2 Sobre os afetos e sedução: contatos e relações com os *gentiles*

Até o momento tratei de discutir como *Cerros*, *Huacas* e *encantos* podem participar nos trabalhos dos *curanderos*. Além disso, apresentei os chamados *gentiles*, seres poderosos e perigosos que habitam o mundo subterrâneo de *Cerros* e *Huacas*. Desta forma, pretendo agora discutir mais detalhadamente como podem se dar as relações com tais seres, a partir de diferentes perspectivas. Em outras palavras, tratarei de discutir como podem se dar as relações entre *curanderos* e *encantos*, em oposição à como podem se dar as relações de outras pessoas que não possuem preparo – ou, como dizem os *curanderos*, não possuem o *carácter* e a *fuerza* necessários para lidar com os *gentiles* – e acabam afetadas pela potência predatória destes.

Alfredo Narvaéz faz uma descrição interessante sobre a personalidade e sobre os interesses dos *encantos*, o que dialoga diretamente com as narrativas que pretendo discutir neste tópico. De acordo com o autor:

Los encantos son antropófagos, gustan del género humano sin distingos de raza, credo, edad o sexo. El encanto es malo, produce daño, destruye vidas y familias, acaba con las cosechas, los animales, amigos, destruye voluntades, engaña a los hombres con sus tesoros, brillos y grandezas que deslumbran. El encanto tiene mucho poder, es eterno, de alguna forma el encanto también es dios. Tienen territorios conocidos, en muchos casos no es posible pasar delante de ellos sin despertar su enojo, por ellos debemos llevar una ofrenda, alimento, bebida, quizás desea coca o cigarros. No hacerlo es una ofensa (NARVÁEZ, 2001, p. 112).

Neste pequeno trecho é possível ver elencadas algumas características normalmente atribuídas aos *encantos*, e que os descrevem como locais atrativos e perigosos, e que aqueles que por ali passam podem acabar enganados, atraídos e, portanto, perdidos dentro deste mundo subterrâneo. Sendo que também existe a possibilidade de tais pessoas serem seguidas e consumidas por *gentiles*. As estratégias de atração são diversas e parecem jogar com os desejos daqueles que passam por ali, principalmente à noite, sendo muito comuns os relatos de aparições em forma de animais de ouro, ou de belas mulheres ou belos homens que podem prometer tesouros àqueles que os avistam. Contudo, seja qual for o modo de contato, tais relações tendem a terminar em doenças e mortes, devido a um carácter predatório de tais potências que habitam esse mundo passado e subterrâneo.

Entretanto, as coisas não parecem ser tão simples a ponto de podermos resumir a personalidade dos *encantos* e dos *gentiles* como sendo más, ou apenas causadoras de danos. Como já foi dito, tais seres possuem um carácter ambíguo e diferentes tipos de

relações podem ser estabelecidos com eles; de modo que relações não controladas ou cuidadas por meio de *ofrendas*, ou por meio da mediação de um *curandero*, costumam se dar por uma via predatória. Entretanto, isso não impede que *curanderos* e até mesmo alguns *huaqueros* sejam capazes de criar vínculos com tais seres, que podem assim participar de rituais de cura, ou ainda abrir as portas para os grandes tesouros escondidos dentro das *Huacas* e dos *Cerros*.

Por essa perspectiva, os *encantos* são poderosos aliados dos *curanderos*, da mesma forma que são locais onde os *curanderos* devem ser capazes de explorar para, por exemplo, poder resgatar a alma de alguém afetado por um *gentil*, ou por um *susto* ou *mal de Huaca*.

Conforme definido no capítulo anterior, não pretendo tratar de tais temas a partir de uma abordagem representacional, mas sim a partir de uma perspectiva etnográfica preocupada em pensar as diferenças ontológicas. Também me interessa saber como se dão outras práticas e relações que carregam em si a capacidade de produzir outros mundos (*worlding*). Por isso, não tenho aqui apenas o interesse de elencar as características que determinam, ou representam a personalidade destes seres, ou ainda simplesmente mostrar como *curanderos* e *huaqueros* pensam e descrevem estes outros-que-humanos. Neste sentido, não se trata de tentar determinar a essência de tais seres; e sim de tentar mapear as relações nas quais estes participam, e quais os afetos que emergem das diferentes relações que podem acontecer entre pessoas humanas e seres outros-que-humanos.

Logo, mais do que tentar entender os modos de ser das coisas e seres, trata-se de tentar explorar os fluxos de relações que determinam processos de “tornar-se” (*becoming*). Em outras palavras, trata-se de tentar mapear os processos de transformação de tais seres e coisas, e como estes estão em estado de devir, possuindo a capacidade de atravessar diversas temporalidades e compor relações com diferentes pessoas em diferentes arranjos (DELEUZE; GUATTARI, 2012; JERVIS, 2018).

A partir daí podemos começar a entender como tais coisas e tais seres fazem parte de práticas que criam e afirmam a existência de outros mundos. Um bom começo seria propor uma inversão nas perguntas que normalmente fazemos àquilo que não conhecemos, ou entendemos muito bem. Ao invés de basear nosso processo de conhecimento na pergunta “quem são os *gentiles*?”, podemos nos perguntar agora “o que os *gentiles* fazem?”. Essa simples inversão nos permite pensar estes outros-que-humanos em termos de potências que estão em constante transformação, visto que são partes constituintes de uma malha de relações que atravessam tempos e espaços. Tal mudança

na lógica de perguntas irá compor diferentes partes desta tese, visto que iremos repetir tais questões para outras coisas, como as *Huacas* e os *huacos*.

Acredito que podemos começar a responder estas questões quando passamos a pensar a partir das práticas em que tais coisas e seres estão envolvidos, o que estes são capazes de fazer e qual posição estes assumem em cada conjunto de relações em que participam. Ou seja, não existe aí uma essência a ser descoberta, uma natureza a ser descrita, e tampouco crenças a serem explicadas. O que existem são diferentes movimentos de transformação e fluxos de relações que são capazes de atravessar o espaço-tempo, e questionar formas tradicionais de representação (JERVIS, 2018).

Afinal não se trata mais de questionar a existências destes seres outros-que-humanos, mas sim de lidar com as consequências e responsabilidades de uma existência compartilhada, em que diferentes práticas, arranjos e coletivos constituem diferentes mundos. Nas palavras de Stengers: “*Among those fanciful speculations is the claim that one way or another we do know that nonhumans have an existence of their own, an existence that demands to be addressed and that may impose on us obligations and duties*” (STENGER, 2010, p. 3).

Neste sentido, proponho para este tópico tratar dos afetos causados pelos *gentiles*, ou, em outras palavras, discutir o que os *gentiles* podem fazer. Para isso irei apresentar duas histórias que ouvi do *Maestro curandero* Manuel, enquanto ele tentava me explicar algumas das coisas que possui em sua *mesa*. A primeira seria a narrativa de como um dos crânios de um *gentil* que estavam ali em sua *mesa* havia se apaixonado por sua esposa. E a segunda seria a história de como em sua juventude, quando ele ainda era ajudante de seu pai que também era *curandero*, ele viveu a experiência de ter despertado a paixão de uma *gentila*.

Como dito anteriormente, Don Manuel possui tanto as habilidades de um *espiritista*, quanto de um *brujo*, ou *Maestro curandero*. Para tal ele possui três *mesas* distintas, sendo que uma fica constantemente arrumada em um móvel branco de madeira em um dos cantos de sua sala (Imagem 20 que consta no anexo), e as outras duas ficam guardadas, pois ele só as utiliza à noite em trabalhos de *brujeria*. Os detalhes sobre estas *mesas* serão discutidos nos próximos capítulos, já que pude acompanhar o processo de montagem e organização de suas duas *mesas* de *brujeria*.

Em sua *mesa* de *espiritista* é possível ver à mostra quatro crânios humanos, todos encontrados e recolhidos por Don Manuel, que define cada um por sua personalidade específica e também por sua história (Imagem 21 que consta no anexo). Em suas palavras:

Don Manuel: *Empecemos primeramente por... los restos que hay acá...los restos óseos, o sea la...el cráneo de los incas. Por decir, estos... cuatro ánimas no son de la era de nosotros... Son de los Incas. O sea los extraídos de la Huaca, de los cerros.*

(Don Manuel em entrevista realizada no dia 01/04/2019).

Em determinado momento de nossa conversa, pergunto sobre os crânios, tentando entender se eram maus, e quem eram afinal. Em resposta escuto um sonoro não, acompanhado de certa hesitação, afinal um deles era um pouco *rebelde*, já que havia sido um xamã (segundo crânio da esquerda para a direita na Imagem 21 que consta em anexo). Enquanto os outros três possuem um temperamento mais tranquilo.

Para este momento irei contar apenas a história de um desses três crânios, que Don Manuel trouxe consigo após uma visita à Bolívia (primeiro crânio à esquerda na foto acima). Em Puno, ele estava andando aos pés de um *Cerro*, onde diziam haver “*restos de los Inkas*”, e que era um local sagrado para às pessoas que ali viviam, estas que inclusive evitavam se aproximar demais do *Cerro*. Caminhando por ali acompanhado de um amigo, Don Manuel demonstra interesse em se aproximar do *Cerro*, coisa que seu amigo prontamente desaprovou. Contudo, Don Manuel se manteve firme em sua decisão, avançando em direção ao *Cerro*, enquanto seu amigo, por medo ou receio, retornou ao carro e foi embora, deixando-o ali sozinho com o *Cerro*.

Manuel estava interessado em conhecer o lugar e ver se havia ali algo que lhe pudesse ser interessante enquanto *curandero*, já que sabia estar andando sobre um cemitério *de los Inkas*. De acordo com ele, após muito caminhar e apenas encontrar coisas quebradas – fragmentos de cerâmica e ossos – ele teve a sorte de encontrar um crânio inteiro, fato que ele descreveu como um *milagre*, devido ao nível de fragmentação das coisas que se encontravam pelo chão. Don Manuel já estava descendo a encosta do *Cerro*, quando algo no chão lhe chamou a atenção (“*le jalo la mirada*”), onde ele viu um pedaço de tecido feito de lã. Ele então deu a volta e percebeu que junto ao tecido havia o tal crânio, que ele foi desenterrando. Diante de sua descoberta ele então decide: “*Te vas conmigo*”.

Don Manuel tira seu casaco e envolve o crânio com cuidado. Com seu novo achado em mãos, ele começa cuidadosamente a descer o *Cerro*, em uma caminhada de aproximadamente quase 8 horas que o levaria até a rodovia onde passavam carros vindos da Bolívia em direção a Puno. Quando finalmente chegou à casa de seu amigo, este logo perguntou o que Manuel trazia consigo, e já sabendo que era algo *de los Inkas* ele praticamente o expulsou da casa. Don Manuel estava, então, decidido a ir para um hotel,

quando seu amigo lhe ofereceu uma alternativa conciliadora: ele lhe daria as chaves da casa em frente, que também era sua, e lá Manuel poderia passar os dias que lhe restavam na cidade.

Alojado já na outra casa, com sua esposa e o crânio do *gentil*, eles começaram a ter alguns problemas pela noite. Em realidade sua esposa começou a ter problemas para dormir, tinha muitos pesadelos e acordava durante a noite, enquanto ele estava bem, normal, sem que nada lhe ocorresse. Contudo, em uma noite Don Manuel acorda com a esposa aos gritos, e tenta falar com ela, perguntando “¿*Que tienes, que tienes?!*”, enquanto a sacode e dá alguns tapas em seu rosto com a intenção de tirá-la do estado de pesadelo em que ela se encontrava. Ela então volta a si, começa a contar o que estava acontecendo e descreve um homem jovem que se apresentou a ela.

[...] *me dice, un joven ha venido fumando cigarro y comiendo coca y dice se ha puesto a cantar dice con esas vainas dice, como eh... quena, una antara dice... y un tamborcito en latilla pues y como le cantaba a mi señora, se le enamoró a mi señora. Es hombre pues, es varón, pero joven, no es adulto viejo, sino es joven.*

(Don Manuel em entrevista realizada no dia 01/04/2019).

Foi assim então, que Don Manuel começou a conhecer quem ele havia encontrado e retirado do *Cerro*, materializado no crânio que naqueles dias dividia a casa com ele e sua esposa. O crânio pertencia a um jovem *gentil*, que havia se apaixonado por sua esposa e por isso todas as noites se apresentava a ela em sonho, fumando cigarro, mascando coca, cantando e tocando instrumentos como antaras e um pequeno tambor. De acordo com Don Manuel a situação permaneceu assim por três noites, até que ele pudesse resolvê-la, quando um cliente o procurou para realizar uma *mesada*. Naquela noite Manuel aproveitou para colocar o crânio em sua *mesa* para trabalhar com ele, e o floresceu com perfumes, de modo que assim conseguiu separá-lo de sua esposa.

Enquanto me contava essa história, ele deixou claro que o *espíritu* apenas se apresentava à sua esposa, e que não chegou a manter relações sexuais com ela, já que ele, Don Manuel, dormia com ela na mesma cama. A possibilidade de espíritos de *gentiles* manterem relações sexuais com pessoas humanas é algo bastante comum nas narrativas sobre estes encontros. Como dito anteriormente, tais encontros costumam causar dano à pessoa envolvida na relação, que acaba com suas energias drenadas e “*seca como uma calavera*”. É interessante notar também, como Don Manuel fala em termos de separação, o que me parece bastante adequado, pois as narrativas sobre *gentiles* apaixonados por

pessoas são marcadas pelo caráter obsessivo de tais *espíritus*, que perseguem e se apresentam todas as noites para manter relações, ou para perturbar o sono da pessoa afetada. Caso nada seja feito para interromper tais relações, a pessoa acaba morrendo consumida pelo espírito.

Como Don Manuel é *curandero*, ele logo percebeu o que se passava com sua esposa, e como o espírito do *gentil* estava dominando seus sonhos e perturbando seu sono. Diante da rápida ação de Manuel, sua esposa não experimentou muito mais do que pesadelos e perturbações em seu sono, o que são os primeiros sinais de um contato não controlado com tais seres outros-que-humanos, e que podem gerar afetos e contágios muito mais perigosos caso a relação não seja interrompida ou mediada por um *curandero*. Logo, após colocar o crânio em sua *mesa*, Don Manuel pode conhecê-lo melhor, e entender quem era aquele *gentil* e agradá-lo com oferendas e perfumes, de modo que este passou então a trabalhar com ele e deixou assim de perturbar sua família. Entretanto, isso não é algo que qualquer pessoa é capaz de fazer, sendo que cabe aos *curanderos* e *curanderas* intervir de modo a cortar estes vínculos estabelecidos entre pessoas humanas e *gentiles* de modo não controlado.

Um contato descontrolado e predatório foi justamente o que aconteceu com Don Manuel quando ele mesmo era jovem e ainda não havia se tornado *curandero*. Na época ele atuava apenas como ajudante de seu pai, este sim um *curandero* experiente. Don Manuel tinha 17 anos e trabalhava nas plantações de arroz, em um local próximo de onde vive hoje. A história que me contou, e que irei apresentar agora, ocorreu na *Huaca el Muerto*, que fica entre os *pueblos* de Ferreñafe e Pitipo. De acordo com ele este era um lugar muito temido, onde as pessoas não costumavam ir, mas certa noite, devido ao cansaço provocado pelo trabalho ele acabou dormindo na *Huaca*, deixando ao seu lado seu cavalo, sua mochila, sua pá, fazendo sua espingarda de travesseiro, tudo junto com medo de que pudesse ser roubado.

Em seu sono Don Manuel começa a sonhar. Ele descreve tal sonho como um estado estranho, que durou cerca de uma hora, em que sentia as coisas, mas não era capaz de acordar, ou de mover-se ou liberar-se, e que murmurava e até mesmo gritava dormindo. Em seu sonho ele estava na mesma *Huaca*, e em dado momento dirige seu olhar ao topo da estrutura, onde avista uma *gentila*: “*Un Inca, pero mujer ¿no?*”. Ele a descreve com a aparência de uma mulher da Serra, que costuma utilizar grandes tecidos nas costas, dobrados de modo a servir para carregar crianças e coisas diversas. Ela também ostentava colares e brincos de ouro. A *gentila* olhava também para ele, quando se senta no chão com as pernas cruzadas e começa a chamá-lo: “*¡Ven! No tengas miedo, esto es para tí*”.

Enquanto o chamava, ela colocava à sua frente grandes quantidades de ouro, de prata, de brilhantes, coisas valiosas, que emanavam um intenso brilho.

Neste dia em que Don Manuel me contava esta história eu estava acompanhado de um grande amigo peruano, Don Segundo que trabalha com conservação e restauro de peças arqueológicas no Museu Bruning, em Lambayeque. Estávamos os dois sentados na sala de Don Manuel, e a este ponto já estávamos totalmente compenetrados na narrativa, e ao mesmo tempo perguntamos a Don Manuel se ele havia seguido a tal *gentila*, que em sonho o chamava. O trecho seguinte contém sua resposta e sua descrição do que aconteceu a partir dali:

Dé e Don Segundo - *¿Fuiste? ¿En el sueño fuiste?*

Don Manuel - *En el sueño he ido*

Dé - *¿Sí?*

Don Manuel - *Y en el sueño en la hora en la que he ido me ha hecho pasar como por decir... sala, comedor y cuarto, pero no habían puerta, solamente eran así unos pequeños orificios no más, que por ahí me hacía pasar, me hacía pasar, me ha....cuando ahí dentro ya había harta gente ya pero puro inca, no más y ahí me ha hecho ahí como un ceremonial. Así como esa película de los canibales que...que hacen así para comerse a una persona así comenzaron y yo allí...fuerte ahí*

Dé - *¿Pero, dónde era esto? ¿Dónde estabas tú?*

Don Manuel - *¡Yo estaba adentro en la Huaca, en el encanto!*

Dé - *Claro, se ha quedado dormido y después luego cuando te llamó tú ya estabas dentro de la Huaca*

Don Manuel - *Ya me estaba ya, me estaba haciendo pasar por esas... habitaciones de la Huaca. Pero acá le decimos encanto, le decimos esas cosas, bueno, ya. Y ahí... ya se me ha ido el sueño ya. Y me he levantado bien asustado del corazón así así... pero yo le había visto todavía parada allá. Y no sé hago así, regreso y miro y ya no había nada, se desaparece...*

(Don Manuel em entrevista realizada no dia 01/04/2019)

No trecho acima, Don Manuel nos conta que ele atende ao chamado da *gentila*, e que quando se dá conta ambos estão dentro da *Huaca*, onde ela o guiava por diferentes cômodos (*sala, comedor y cuarto*), que não possuíam portas e que eles acessavam através de pequenos orifícios por onde ela o fazia passar. Uma vez já dentro da *Huaca*, Don Manuel afirma ter encontrado muitas pessoas – não exatamente humanas –, mas sim pessoas *antiguas, Incas, gentiles*. Estas que pareciam estar envolvidas em alguma atividade ritual, que ele descreveu como uma preparação como as que ocorrem em filmes de canibais, em que se fazem os preparativos para devorar a pessoa capturada. Apesar da

descrição da cena, que sinceramente nos parecia um pouco assustadora, Don Manuel afirma que permaneceu ali, forte! Neste momento ele acorda de seu sonho, assustado, com o coração batendo forte em seu peito, e que por uma última vez naquela noite ele avistou a *gentila* ainda parada no topo da *Huaca*. Contudo, ele desvia seu olhar por um instante e quando olha novamente ela havia simplesmente desaparecido.

Don Segundo, bastante curioso, pergunta se Don Manuel não havia voltado ao local em que havia visto a *gentila*, afinal dizem que o morto aparece no local em que ele está enterrado. Era visível que Don Segundo teve sua curiosidade arqueológica despertada frente à possibilidade de se encontrar uma nova tumba na região, e uma tumba de uma mulher. A este questionamento, Don Manuel responde que naquele dia não tinha condições, pois estava sozinho e tinha todas as suas coisas, além de ter medo de ser demitido do trabalho por ter dormido, ou por ter suas coisas roubadas; e que hoje em dia já não pode voltar, pois “*la gente no deja*”. Ou seja, não poderia voltar ao local porque há um controle sobre os sítios arqueológicos, o que não permite que as *Huacas* sejam escavadas por alguém que não pode ser definido como uma pessoa arqueóloga⁴⁷.

Continuando então com sua narrativa, Don Manuel diz que neste dia foi embora para sua casa, onde iria descansar em seus dias de folga. Na noite seguinte, ele foi dormir em seu quarto, e por volta da 1:30h da manhã ele é surpreendido pela visita da mesma *gentila*, que aparentemente o havia seguido e que, nesta ocasião, se aproxima e começa a fazer sexo com ele. Tal relação ocorre também em sonho, mas Don Manuel diz que ele podia sentir tudo com muita intensidade, inclusive o prazer que a relação sexual proporcionava. Contudo, acordou do sonho assustado e com todos os sinais de que, de fato, havia tido relações sexuais naquela noite.

Curiosos sobre a *gentila* que o havia seguido e o encontrado em sua casa, perguntamos se ele havia trazido consigo algo da *Huaca* na primeira noite em que encontrou a *gentila*. Don Manuel nega ter trazido algo e diz que sabia que se tratava da mesma *gentila* da *Huaca*, pois ela usava as mesmas roupas e porque durante a relação sexual ele pode ver seu rosto.

Esse segundo contato foi o suficiente para afetar Don Manuel de modo intenso, e os efeitos saltavam à vista, materializando-se em uma abrupta perda de peso e no aspecto

⁴⁷ Obviamente eu e Don Segundo estávamos aí afetados pela curiosidade, dada à fantástica possibilidade de encontrar uma tumba não aberta, ou não *huaqueada* na *Huaca el Muerto*. Além da possibilidade de poder verificar um método, ou seja, diante da possibilidade de confirmar se ali, onde havia aparecido a *gentila*, era de fato sua tumba. Tais histórias costumam despertar a curiosidade e interesse de diversas pessoas, arqueólogas ou não, e não são raros os casos em que *huaqueros* e arqueólogos da região utilizam-se das indicações de *curanderos* e *curanderas* para encontrar novas tumbas, ou locais ainda não explorados.

amarelado que Manuel apresentava em seu rosto. Na época ele achou, inclusive, que isso poderia ser efeito das bebidas alcoólicas que ele consumia com certa frequência e por isso não deu muita atenção. Contudo, tais sinais não passaram despercebidos por seu pai *curandero*.

Como já dito, o jovem Manuel trabalhava também como ajudante (*alzador*) de seu pai, que logo que o viu percebeu que algo estava errado. Don Manuel nega que algo havia acontecido e não conta nada a seu pai sobre a *gentila* que o estava perseguindo. Seu pai, não satisfeito com a resposta de seu filho, diz que eles iriam trabalhar no dia seguinte, e que aí ele poderia descobrir exatamente o que estava acontecendo. Na noite seguinte os dois então se encontram para uma *mesada*, e a *gentila* se atreveu a aparecer, mesmo estando Don Manuel acompanhado de seu pai. Ao notar a presença da *gentila*, seu pai pergunta “*Mira. ¿Quién viene allá?*” e diz “*Deja que venga más cerca*”; ele entrega a Don Manuel um frasco de perfume, que este borrifa sobre a aparição que então se revela.

Don Manuel - *O sea agarramos colonia, florida, agua de rosa esas cosa y soplo “fuuu” así [som de borrifar o perfume com a boca] y se trasmite ya pué. Y la ví.*

Esa te va a comer. Esa es la que te va a comer ¡Esa es tu mujer! ¡Has esto! ¡Has esto! [disse seu pai].

Pero yo no lo hacía y engañaba a mi papá. Pero él sabía mi papá. Es tu problema, me decía.

Hago un viaje a Cajamarca, hasta Cajamarca se fue, hasta Cajamarca me siguió. Vine de Cajamarca, me fui a Chota, también mismo Cajamarca pero más acá al sur. Igualiito..... ahí si ya estaba chaqueta ya. Chiqueta ya estaba.

Don Segundo - *Chiqueta es...*

Don Manuel - *Flaco ya. Flaco de...*

Y yo levantaba pesos, practicaba box, pué. Me chorrie todo..... o sea, me enflaquecí digamos, y ahí si mi papá ya me dijo: Hazlo o ve tú ya.

Ahí si ya le hice caso, porque me dí cuenta ya, que igualito amanecía yo porque me había dado cuenta que había estado con una mujer con relaciones.

Don Segundo - *Ah, o sea, venía para...*

Don Manuel - *¡Sii! para hacer relaciones de nuevo. ¡Sí! Bien feo se enamoró esa gentila...*

(Don Manuel em entrevista realizada no dia 01/04/2019).

Don Manuel então utilizou o perfume para que se revelasse a *gentila*, e deste modo seu pai pode vê-la claramente, fora do estado de sonho em que ela geralmente se apresentava. Ao entender então do que se tratava, seu pai adverte que aquela era a mulher responsável pela aparência abatida e pela perda de peso do jovem Manuel, e que ela iria acabar comendo-o (“*Esa es la que te va a comer*”). Ali, o pai de Manuel lhe passou uma

série de recomendações, que ele não levou muito a sério, tentando assim enganar seu pai. Contudo, nas palavras do próprio Don Manuel, a *gentila* havia se “*enamorado bien feo*” e estava totalmente obcecada por ele, buscando-o durante às noites, sempre de surpresa, de modo que ele nunca sabia ao certo quando ela iria aparecer. Tal era a intensidade da relação, que ela o seguia até mesmo quando ele viajava, surpreendendo-o em outras cidades, onde também aparecia em sonho para manter relações sexuais com ele.

Após tantos encontros com a *gentila*, o jovem Manuel estava enfraquecido, sem ânimo, perdendo peso dia a dia, assumindo um aspecto cada vez mais enfermo. Isso o assustava, pois ele praticava boxe e era um jovem forte, que de repente se viu perdendo boa parte de sua massa corporal e de sua energia. Seu pai, ao vê-lo novamente deixou bem claro que ou ele tomava alguma atitude, ou ele iria acabar morrendo; de modo que ele finalmente revolveu fazer caso aos avisos e conselhos de seu pai.

Don Manuel não nos revelou o que exatamente seu pai disse, ou quais eram os procedimentos necessários para afastar a *gentila* que o estava devorando. Ele apenas disse que o trabalho foi feito por seu pai com *brujeria*, ou seja, através de procedimentos rituais realizados em uma *mesada*. Em suas palavras: “*O sea, dicen separar, correr al espiritu. Hay secretos, hay cosas que hacer, porque si no tampoco no te deja... tiene que saber los secretos, muchas cosas hay que hacer*”.

Ele deixa claro apenas a necessidade de se chamar um *curandero* que domine certos segredos, e que seja capaz de realizar certas cerimônias para separar, ou fazer correr o espírito, que não deixaria a pessoa afetada em paz até que esta houvesse sido totalmente consumida.

Neste momento eu lhe pergunto novamente sobre o *gentil* que ele havia trazido com ele da Bolívia e que havia se *enamorado* por sua esposa, e se ele por acaso havia se apresentado a ela novamente. Ele me responde que ele também havia feito seus *secretos* e que, por isso, esse *gentil* agora trabalhava com ele. Com isso, podemos começar a entender que pegar uma coisa de uma *Huaca* para levar consigo não é algo simples, mesmo para um *curandero*. Existe sempre a necessidade de se conhecer quem está indo contigo. Além disso, aquele que tira e leva consigo coisas retiradas das *Huacas*, deve ser capaz de controlar as relações, de modo que estas possam se dar de modo produtivo – permitindo, por exemplo, o acesso a tesouros ou ainda a cura de pessoas enfermas. Caso contrário, as relações irão se dar na forma de uma predação descontrolada, em que *espíritus* e outros seres podem dominar totalmente aqueles com quem se relacionam.

Don Manuel - *No, ya no, ya, le hice mis secretos también pué, hice mis secretos... o sea... que le digo. Cuando uno saca algo recién de la tumba del cementerio de los incas ahí hay antimonio... son moros, no son bautizado entonces cuando ya uno los saca tiene que hacer su ceremonias, ya*

Dé - *Antes de usarlos. Antes de ponerlos en la mesa...*

Don Manuel - *Exactamente si, siii...porque si no sigue igual, pué...sigue igual. Si yo por ejemplo también quiero, así como decir...hacer un milagro ¿no? yo ya los invoco les pido... y me ceden, me ceden...*

Dé - *Pero si no haces esa ceremonia no, no trabajan contigo, por decir.*

Don Manuel - *Noo, noo lógico. Hay que ponerlo de nuestra parte pues.*

(Don Manuel em entrevista realizada no dia 01/04/2019)

Com isso, Don Manuel nos conta como um *Maestro curandero* deve possuir, sobretudo, a capacidade de *dominar* tais seres outros-que-humanos, principalmente se a intenção é fazê-los compor sua *mesa*. Conforme pretendo discutir no próximo capítulo desta tese, faz parte da prática do *curanderismo* conhecer os modos (*secretos, ceremonias*) para *dominar* e utilizar essas potências predatórias que habitam este mundo subterrâneo. Desta forma, *curanderas* e *curanderos* devem ser capazes de romper vínculos que se estabelecem de forma não controlada e produtiva – que se dão, por exemplo, por invasões aos territórios dos *gentiles* e *gentilas*, por aproximações não advertidas, por descuidos, ou simplesmente pela ausência de reciprocidade nas trocas com tais seres. Ao mesmo tempo em que devem saber como manipular tais potências para que estas possam ajudá-lo em seus trabalhos, em que irão manifestar seu caráter predatório contra possíveis inimigos – geralmente *maleros* ou *brujos malos* responsáveis por causar a doença daquele que está sendo tratado e cuidado por um *curandero*.

Nas palavras de Alfredo Narváez:

Los encantos son territorios que atraen a los mortales comunes, los distraen, engañan y por fin devoran, cuando los hombres ingresan a ellos pocas veces salen, cuando consiguen hacerlo generalmente mueren si es que no son atendidos con un experto viajero de estos mundos: el maestro curandero, habituado a lidiar con ellos. Este hombre prodigioso, por encima de su sabiduría y conocimiento tradicional, debe tener por sobre todo, coraje, es valiente, está seguro de su ciencia e inteligencia. Solo él puede doblegar a los encantos. Más cuando estos son poderosos y bravos pueden acabar con su vida por tal atrevimiento. El maestro, trabajando con sus artes, conoce y enseña el camino de retorno y redención del alma perdida. Ordenador y guía, sacerdote intermediario entre dios y los hombres, cura el cuerpo y devuelve el espíritu detenido o capturado por los encantos (NARVÁEZ, 2001, p. 112)

Os *gentiles* e *gentilas* são, portanto, seres bastante sedutores, capazes de levar, arrastar e raptar pessoas para dentro dos *encantos*, que se apresentam como territórios

labirínticos, verdadeiras armadilhas que prendem eternamente aqueles que não possuem as capacidades, ou que não dominam as “*artes de los encantos*”, como *curanderos* e *curanderas*. Logo, *Huacas*, *Cerros* e *gentiles* costumam ser descritos como seres famintos, que devoram animais⁴⁸ e pessoas, sendo capazes de se manifestar em diferentes formas, para atraí-los aos seus domínios subterrâneos. Existem, portanto, muitas narrativas sobre *Cerros* que se abrem e devoram pessoas, de pessoas tragadas pela *Huaca*, ou ainda de pessoas que foram comidas por *gentiles*. As relações não controladas com esses espaços e seres outros-que-humanos costumam ser descritas com o uso de palavras e expressões que denotam afetos predatórios, como: comer, devorar, chupar, tragar, secar, dentre outros (“*te va a comer*”, “*te va a chupar*”, “*te va a secar*”).

Assim, tais formas de falar remetem ao caráter predatório dos *gentiles*, das *Huacas* e dos *huacos*, e dos perigos dos contatos não controlados e das relações que se estabelecem nos espaços limiares entre o *Kay Pacha* e o *Ukhu Pacha* – que se manifestam a partir da ideia de subtração ou consumo de energia, de ânimo, de peso e, finalmente, da vitalidade das pessoas que são afetadas pelos *gentiles*.

Os afetos causados pelo contato não controlado com tais seres costumam ser descritos na forma de *contagios* (POLIA, 1996) que podem ser experimentados de diversas maneiras por aqueles afetados. Os *curanderos* geralmente se referem a tais *contagios* como um sopro, um frio que entra no corpo da pessoa, principalmente se esta não possui fé, caráter, ou ainda um espírito ou sangue forte. Sentir medo é também um afeto que parece deixar a pessoa vulnerável para tais contágios, abrindo as portas para que tais seres as assustem e assim capturem sua *sombra*, ou espírito. Nas palavras de Don Francisco, *curandero* que vive próximo à Chotuna: “*Si el espirito que vive en la Huaca te ve con miedo él te sombrea*”

Os *curanderos* falam, então, sobre pessoas que se assustaram nas *Huacas*, ou que sentiram um frio entrar em seu corpo, experimentando sintomas como erupções na pele, ou ainda sangramentos no nariz. Faltar com respeito, ou fazer brincadeiras sobre os seres que habitam as *Huacas* também pode despertar sua ira e causar danos e doenças para aqueles que ousam estabelecer contatos desta maneira.

Don Manuel explicou-me sobre os perigos de se faltar com respeito com os *gentiles*, a partir de uma história sobre seu primo que fez piadas com um crânio de *gentil*

⁴⁸ Javier conta como em um *pueblo* de nome Mórrope, próximo a Lambayeque, o *Cerro* comia o gado criado na região. Em algumas noites as pessoas viam o gado indo em direção ao *Cerro*, onde desapareciam. Já sabendo o que estava acontecendo, as pessoas mais velhas que ali viviam procuravam não se meter, e deixavam o gado passar; afinal a caminhada noturna dos animais consistia em um “*Cerro buscando a su ganado*”.

que encontrou em uma *Huaca*. Enquanto escavava o local procurando coisas seu primo encontrou também *huacos* antigos, e quando soprou um dos *huacos*, para limpá-lo, ele foi afetado por um abrupto sangramento no nariz e precisou ser atendido por um *Maestro curandero* para curar-se do dano causado pela relação que se estabeleceu de modo não respeitoso.

De acordo com Mario Polia, existe uma longa lista de sintomas que costumam ser associados ao *susto* ou à perda da *sombra* ou *espíritu*:

[...] abulia⁴⁹, agorafobia; estados depresivos persistentes; intensas crisis de angustia; demotivación; pérdida temporal o persistente de la propia identidad; amnesia; deseo de aislarse del contexto social; reacciones repentinas e inmotivadas de rabia; inapetencia; insomnio nocturno y estado general de somnolencia e el día; sueños cortos y agitados con sobresaltos repentinos y ensueños terroríficos en que se visualiza o revive la causa del “susto”; disturbios gástricos con frecuente manifestación de náusea; vómito, diarrea; fiebre; afasia; parálisis muscular de intensidad variable (parcial o total); hemorragias internas (en el estado final del síndrome); alteraciones graves del equilibrio psíquico (“locura”)] (POLIA, 1996, p. 505)

Os sintomas parecem então se manifestar tanto fisicamente, quanto psicologicamente, sendo que muitas pessoas com as quais conversei em Lambayeque, costumam descrever aqueles que ficam presos nas mãos dos *gentiles* como loucos, ou como pessoas cuja consciência parece estar ausente. Um dos *huaqueros* com quem conversei me descreveu o que presenciou certa noite, quando foi a uma *Huaca*, na região de Jayanca, para acompanhar um *curandero* em um trabalho de cura.

José: Llegamos al sitio... el enfermo estaba ahí... y una persona dice de la noche a la mañana... que se volvió como ido. “Era una persona normal”, dice. Incluso he conversado con su papá todo. El joven dice “Mi hijo era mi mano derecha”, dice “acá de... de la chacara, él es el que se levantaba temprano hasta el pasto... se iba a dar de comer a los animales...” De la noche a la mañana... como ido el chico, como ido... así... una persona ida... salía...

Dé: *¿Se murió?*

José: No, no, o sea, ida... era ido, como decir, o sea, estaba... su mente estaba en blanco, no racionaba... así, te veía a ti... te miraba, miraba al cielo, miraba así... o sea, como una persona ida, o sea, como una persona que no estaba acá en ese mundo. O sea, había otro tipo de... de... en su mente estaba... estaba dibujada otras cosas. Entonces entraba, salía corriendo... un chico muchacho, y daba pena, pues ¿no? Entonces... estábamos ahí... y como no había qué para huaquear, entonces... el maestro dice “muchacho... ese... venga, muchacho, para hacer la mesa”. O sea, para hacer la mesa... llaman ellos, para hacer la mesa para reunirse todos juntos al lado del maestro, hace su ceremonia, frente a sus espadas, prende sus chontas... ese... saca sus bebidas... saca sus... sus aguas, sus agua benditas, floridas... sus tabacos. Entonces... estamos sentados pues ¿no? Ahí... y a un amigo se lo agarra de...

⁴⁹ *Abulia* seria uma falta de energia para fazer qualquer coisa, inclusive mover-se.

de pestañado... o sea, estábamos sentados los tres entonces cuando lo agarró el sueño y comienza a gritar, “¡no, no, no!””, dice. Entonces tanto y tanto, lo levantamos... lo levantamos y le digo “¿qué tiene lego... ese... Gustavo?” Gustavo se llama. “¿Qué tiene?” [murmura como si fuera el enfermo] Tanto y tanto lo levantamos a la mala... levantamos mi amigo le metió un cachetazo para que se levante pues. “No”, me dice. “Él y su hermanito... los dos están... ese... están... ese... están... ese... enfermos.” “Entonces se van”, dice, “salen corriendo”. Él lo ha visto en sueño. “Salen corriendo en la pesadilla, salen corriendo, se van a esa huaca... traen dos adobes grandes, dos adobes grandes y te ven a ti... a ti no te quieren tirar. Lo ven al otro tampoco. A este dice que como me ha dado el adobe en la cabeza” Se levantó pues asustado.

Entonces el maestro lo vio que estaba asustado, el otro ya también medio así. Aún que no teníamos miedo nosotros. Entonces... nos llamó a la mesa y nos sentamos y... ya comienza a hacer la ceremonia. El maestro comienza a hacer la ceremonia... cantar... ese... a mencionar la señora de Pampa Grande, o sea, la Huaca más importante de acá de la zona... ese... ya encantos, entonces comenzamos y lo sacamos a mi amigo a bailar... ah, lo... porque supuestamente el enfermo tú lo pones al centro y el maestro y su... su acompañante o su ayudante del maestro... el maestro está sentado aquí y espera, sácale todo el mal... trata de sacar... sóplale con el tabaco, lo sopla... Entonces... al ver que está... lo está bailando... mi amigo, el curandero... mi amigo el que estaba ayudando al maestro... comienza a alocarse él... “ahhh, no, no”, decía, ¿no? Con su chonta en la mano “¿Qué tiene?”, decía. Está que “no”. Comienza a vomitar todo. Entonces le dice... se dice... “el día...”, dice, se le llama al maestro “el día, mira” ... Al chiquillo se le prenden como perro, dicen los animales, unos animales dicen que están ahí... Y le salen candela por la boca... O sea, que lo habían dado... lo habían hecho daño por la boca... o sea... lo habían... por la boca lo llaman cuando le dan comida, en comida le dan el mal... Entonces él andaba y decía “bota como candela en la boca, cúralo” estamos en eso... comenzamos a curar... entonces ahí comenzó mi amigo, de que había bastante... bastante gente... de toda ropa ir a circular a la casa... Entonces yo también me concentraba para mirar porque no había nada.

Dé: ¿Había tomado el san pedro o no?

José: También habíamos tomado el san pedro. Todos habían tomado. Yo incluso también tomaba el san pedro. Pero yo me concentraba en mirar. Yo... incluso yo... me pusieron porque de miedo me pusieron en una esquina, todo oscuro. Pero yo me concentraba en mirar lo oscuro así... para ver, tratar de ver algo, porque todos veían y yo no veía nada. Yo me sentaba a mirar. Digo, “maestro”, digo “todo bien, pero yo no veo nada”. Dice “pero, no... es que tú no es... no es ver... no es... además tú no tienes miedo a veces... antiguamente ellos han tenido algo de temor y el mismo miedo se les... se los... se los... mete a ellos, pues ¿no?” Yo me concentraba y no veía nada. Y así, así... cuando ya entonces estaba el maestro... y comienza el maestro ya... el otro espíritu que les ha hecho mal... lo había hecho un vecino de ellos mismo. O sea, que el mal les había hecho un vecino de ellos... o sea, por envidia del... del... de las chácaras... por envidia de... de... de... de querer alcanzar ellos más que el otro. O sea, envidia siempre está ahí pues ¿no? Entre... entre... el brujo el curandero del bien y el curandero del mal. O sea, tratan de ellos darse la contra entre ellos. Y así pues fue como lo curaron al chico y sí para que... ahí lo vi, logré de ver al señor que no era bueno para Huacas, de ver los sitios para huaquear... pero sí para curar. Entonces ahí... entonces algo de respeto. Y yo casi no lo creía, yo lo... lo... “no, que usted es mentiroso”. Incluso decía en su cara, ¿no? “No, es un mentiroso, no cura...” pero cuando ya lo vi cuando curó a ese chico... entonces digo “no... entonces... su don es de curar... de curar no más”... para... para las cosas encantadas que tiene la Huaca.

(José em entrevista realizada no dia 07/03/2018 – grifo meu)

Neste trecho da narrativa de José podemos destacar alguns pontos importantes para esta discussão sobre os afetos predatórios dos seres que habitam o *mundo de los encantos*. Ele começa dizendo que quando chegou ao local onde se realizaria a *mesada*, o paciente (*el enfermo*) já estava lá acompanhado de seu pai, que contava como da noite para o dia seu filho simplesmente ficou “louco”. Tal estado é descrito por José através do termo “*ido*”. Eu não conhecia o termo no momento de nossa conversa, de modo que pergunto se o sujeito havia morrido, e José me explica que *ido* era um modo de dizer que o jovem apresentava um comportamento estranho, como se sua “mente estivesse em branco”, não raciocinava bem, tinha um olhar perdido – ficava fitando o céu sem se dar conta do que ocorria à sua volta – gritava, saía correndo: “*o sea, como una persona que no estaba acá en este mundo*”.

Todos os presentes – incluindo alguns amigos de José que haviam ido junto com a expectativa de que poderiam também *huaquear* – tomaram *San Pedro* naquela noite, e acompanharam de perto a *ceremonia* realizada pelo *Maestro curandero*. Em dado momento, enquanto o *curandero* trabalhava para tentar curar o jovem enfermo, um dos amigos de José caiu no sono e repentinamente começou a gritar, afetado por um pesadelo. José e os outros trataram de levá-lo e acordá-lo, tentando entender o que estava acontecendo. Seu amigo, que se chamava Gustavo, descreve então que havia visto o jovem enfermo, e que este corria para dentro da *Huaca*.

O *maestro* atento ao que ocorria, percebe que o amigo de José estava assustado e chama todos para perto da *mesa* e começa suas *ceremonias* para curar o jovem enfermo. Neste ponto José e seus amigos passam a atuar como ajudantes do *curandero*, e em certo momento Gustavo, o amigo que havia dormido, começa a dançar de forma descontrolada, começa a “*alocarse*” e a gritar: “¡No! ¡No!”.

Gustavo estava novamente vendo o jovem enfermo, que agora estava já dentro da *Huaca*, e que espíritos o mantinham preso como um cachorro e que este vomitava algo como fogo – “*bota como candela en la boca*”. Aí se apresentava então a causa do mal que afligia ao jovem, alguém lhe havia causado *daño por la boca*, ou seja, lhe deram algo para comer que continha um feitiço, ou um *contagio*, e agora este estava preso na *Huaca*. O *curandero* consegue descobrir também quem havia causado tal mal, identificando um vizinho da chácara onde viviam o jovem e seu pai como a pessoa que procurou um *brujo malo* para causar mal a sua família. Em outras palavras, o vizinho, movido pela força de sua inveja e querendo prosperar mais que eles, pagou para que um *brujo malo* – ou *malero*, capaz também de manipular essas potências do *mundo de los encantos* – fizesse mal a seu vizinho.

José conta que, apesar de ter tomado *San Pedro*, não era capaz de ver nada daquilo que seu amigo estava vendo, e que o *curandero* atribuiu sua falta de visão ao fato de ele não sentir medo algum, e que seu amigo deveria ter tido algum contato com tais seres que habitavam a *Huaca* no passado, e que aí deve ter sentido medo, ou se assustado. Desta forma, seu amigo parecia estar mais vulnerável aos afetos dos *gentiles*, porque em algum momento sentiu o que eles chamam também de *terror* e que “*el mismo miedo se les mete a ellos, pues*”.

Neste sentido, medo, ou *terror* como geralmente dizem os *curanderos*, parece ser uma porta de entrada para o *contagio* dos seres que habitam esse mundo subterrâneo. A pessoa afetada então pelos *gentiles* é capaz de ver o que há dentro das *Huacas*, não apenas na forma de tumbas repletas de areia, coisas antigas ou esqueletos, mas sim *el mundo de los encantos*, um mundo habitado por seres de outros tempos, que vivem em cidades lindas e brilhantes. Estes tipos de visão são algo que, normalmente, apenas o *Maestro curandero* é capaz de ver sem se perder nas ilusões, ou *encantos*, produzidos pelos sedutores *gentiles*.

Em muitos momentos, nas conversas que tive com diferentes *Maestros curanderos*, senti curiosidade sobre como tais pessoas poderiam se perder no *Cerro*, o que as atraía para lá de modo que estas não percebessem que caminhavam rumo ao mundo dos espíritos. *Curanderos* e *curanderas* costumam descrever estas situações em termos de *encantos*, no sentido de que as pessoas foram *encantadas*, e dizem “*Se encanto fulano, se encanto fulana...*”. As pessoas então não estariam agindo em plena consciência, pois são atraídas aos *Cerros* e às *Huacas* por ação dos espíritos, dos *gentiles*, sob o efeito de uma espécie de *encantamento*, ou ilusão.

Abaixo trago mais um trecho de minhas conversas com Javier, quando ele trata de me explicar como as pessoas podem se perder neste outro mundo:

Dé: *Y eso... ¿Cómo se mete en el cerro? Por qué...*

Javier: *Es como se dice... El encanto es como una ciudad. Cuanto tu estas así, no ves el cerro, ves una ciudad. Entonces ves un camino, ves un mercado, a veces gente ¿no? Y te metes, te metes al encanto. Una vez que te metiste pues, ya no puedes salir, no puedes.*

Dé: *Ese que está encantado no ve el cerro, ve una ciudad ¿no?*

Javier: *Claro. Entonces se emociona ¿no?, se ilusiona... está como en otro mundo, ya hipnotizado. Va de frente y se mete al encanto ya... Entonces cuando está adentro, pues... Aunque que este el cerro ahí cerquito, pero ya está adentro, en otra dimensión ya...*

Dé: *Y el curandero entonces... ¿ustedes pueden visitar esto o no?*

Javier: Claro, pues nosotros al ver esto... sabemos que es el encanto pues.

(Javier em entrevista realizada em 23/03/2019)

Em sua fala fica claro que *Cerros*, *Huacas*, e outros lugares *encantados*, como por exemplo, as famosas lagoas andinas, tem o poder de *encantar* aqueles que querem atrair para dentro de seus domínios. No entanto, apesar de neste trecho a ideia de *encantamento* aparecer como uma ilusão – ou ainda como um estado de hipnose – me parece que, uma vez afetada pelos *contágios* dos seres que habitam este outro mundo dos *encantos*, a pessoa passa a ver tais locais e seres a partir de outra perspectiva, esta não mais humana. Em outras palavras, o que quero dizer é que, me parece que este estado de afetação, de estar contagiado por *gentiles* e outros *encantos* faz com que a pessoa possa compartilhar da perspectiva daqueles que a seduzem, coisa que ela não conseguiria fazer normalmente, já que nós pessoas humanas costumamos ver, por exemplo, *Cerros* como montes de pedras.

Parece-me interessante então, que as visões de tais pessoas afetadas coincidem com o que veem os *curanderos*, quando estes estão trabalhando à noite sob o efeito de *San Pedro*. Contudo, uma diferença crucial existe entre *curanderos* e pessoas *encantadas*, diferença esta que aparece claramente no final da fala de Javier: ambos quando olham para um *Cerro*, ou para uma *Huaca*, veem uma linda cidade brilhante; entretanto o *curandero* sabe que isso se trata do *encanto*, ele sabe que ele está vendo este mundo outro, subterrâneo e ligado a outras temporalidades, enquanto que a pessoa *encantada* não tem consciência de estar diante de um *encanto*. Como me disse um dos *curanderos*, a pessoa pode pensar que está, por exemplo, indo para Chiclayo (maior cidade da região).

Uma vez dentro do *encanto*, a pessoa se vê presa, e pode passar a eternidade servindo como escrava dos seres que ali habitam caso não ocorra uma intervenção de um *curandero* ou *curandera* – que nestes casos se definem como as únicas pessoas humanas capazes de ir e voltar de tais incursões.

O *Maestro curandero* Carlos, me descreveu com alguns detalhes o que viu, certa vez, dentro do *Cerro* Mulato, que fica próximo a Ferreñafe:

Cuando yo trabajaba en mi [ininteligible] por Mulato [referencia ao Cerro Mulato]. Así... en arte y espiritismo... ciertamente he visto, pero no he visto lo que la gente dice, sino he visto por debajo del cerro un río... un río con agua clarísima... pero en esa agua clara en las orillas del río, hay casas y hay incluso como... el transporte de carreta. Y las ruedas de carreta son de oro. O sea, los objetos son de oro. Y la gente hace subida normal ahí. A diferencia que sufren. Porque tienen un patrón y ese patrón ¿quién? El espíritu malo que los gobierna. Yo he visto eso. Entonces... no he visto lo que la gente dice...

pero he visto sí personas ahí... y claramente se escucha la banda pues que viene con la música, ¿no? De fiesta. La banda... Interesante, ¿no?

(Maestro curandero Carlos em entrevista realizada em 19/08/2017)

Don Carlos nos descreve então uma cidade brilhante, com um rio de águas incrivelmente claras, com casas e transporte em carroças com rodas de ouro. O local era habitado por muitas pessoas, mas que estas sofriam muito, pois estavam ali trabalhando como escravas para um *espíritu maligno*. Isso faz referência ao destino daqueles que acabam *atrapados*, presos dentro dos *encantos* – sendo que inclusive existem histórias de *pueblos* inteiros que foram devorados por *Cerros* e *Huacas*⁵⁰. Don Carlos era capaz também de ver e perceber como as pessoas estavam sofrendo, e não apenas as belezas e os tesouros guardados dentro do *Cerro*, que são os elementos mais frequentes nas narrativas daqueles que foram *encantados*.

Portanto, animais, pessoas e até mesmo *pueblos* inteiros podem ser afetados por estas potências que habitam um mundo/tempo subterrâneo e passado que irrompe em um tempo/mundo presente. Estes contatos, se não controlados, irão gerar estados de predação descontrolada que, além dos efeitos físicos relacionados ao consumo ou perda de vitalidade da vítima, costumam causar sintomas relacionados à loucura, ou à perda de características normalmente associadas à condição de “pessoa humana”.

É comum também, que a pessoa fique perdida, vagando entre mundos. Pessoas perdidas podem ser vistas nos *pueblos* onde vivem, mas apresentam um comportamento estranho, pois não dormem mais em suas casas, não são mais as mesmas pessoas e costumam desaparecer novamente:

Dicen pues, que esas personas... como que... se queda para allá, como que no muere, como que se encanta, se abre el cerro, se encanta y ahí está. Dicen: “Se encantó fulano, se encantó fulana” y después los veían, los veían que salían, los veían, los veían que andaban, se encontraban gente que los conocía, pero ya no estaban en su casa. Los veían, pero después no era la misma persona, ya no estaban en su sitio, volvían a desaparecer.

(Javier em entrevista realizada em 23/03/2019)

⁵⁰ Este mesmo *curandero* me contou sobre o Cerro Chaparrí, que era onde em tempos passados se localizava o *pueblo* chamado Ferreñafe. Ele diz não ter presenciado a situação, mas que contam os antigos – “*la tradición*”, como ele mesmo diz – que há muitos anos estava ocorrendo no *pueblo* uma grande festa e que as pessoas estavam desatentas, e não fizeram caso para a missa que iria começar, de modo que todos ficaram na festa e ninguém foi à missa. Nesta noite então, enquanto todos se ausentavam à missa para permanecer na festa, o *Cerro* Chaparrí se abriu e devorou a todos: “*se abre el cerro Chaparrí... se abre quiere decir que abre su boca, sus encantos, sus falses... y los absorbe toditos... y los encantó ahí...*”. Todas as pessoas do *pueblo* foram então *encantadas*, e ficaram presas dentro do *Cerro* e até hoje vivem no *encanto* como escravos, trabalhando para os espíritos maus. No local, que de acordo com ele ficava perto do cruzamento de Batangrande, hoje em dia existe apenas as ruínas do antigo *pueblo*, e que o atual *pueblo* de Ferreñafe é novo, localizando-se agora mais a sudoeste de Batangrande.

Relatos sobre desaparecimentos, pessoas *encantadas* e sobre a alteração de suas personalidades estão presentes também em outros trabalhos etnográficos sobre *curanderismo* no Peru (JORALEMON; SHARON, 1993; POLIA, 1996; SAX, 2018), como podemos ver nos exemplos que Mario Polia cita em seu trabalho:

Un campesino que trabajaba la tierra de un “patrón” en las cuevas de cerro, al anochecer, vio una puerta que antes no existía y un camino que ingresaba en ella. Entró en una cueva profunda alumbrada donde un hombre ataviado como gentil le invitó chicha tomándola de una gran vasija. Acabando de beber la chicha, la puerta se cerró y él se quedó en el cerro. El patrón envió gente a buscarlo pero no lo encontraron. Al final envió un curandero que, con sus hierbas, vio al campesino sentado en las laderas del cerro con un antiguo poncho, sandalias, vestido como gentil. Como el curandero se le acercaba, el otro desaparecía en el cerro. Para desencantarlo el maestro le llamó la “sombra” y presentó ofrendas al gentil que lo había tapiado. Cuando el campesino fue regresado a su casa, hablaba un idioma que nadie entendía y por cierto tiempo quedó aturdido y perturbado mentalmente (POLIA, 1996, p. 487).

[...] El hombre, encantado, sigue la “mujer-encanto” siempre más lejos, en los bosques de altura, o en las punas hasta cuando la “chununa” (entidades generalmente dotadas de forma humana y femenina que habitan lugares solitarios, aislados de la presencia humana) desaparece y él se queda solo. Se olvida de su origen de su nombre y hasta de su pertenencia al género humano. Pierde el lenguaje del hombre y sus costumbres: prender el fuego y cocinar las comidas, vestirse, usar instrumentos. En cambio adquiere la capacidad de entender el idioma de los animales y de las plantas. La víctima del encanto elige como su morada los bosques impenetrables, las quebradas oscuras, las punas remotas y “no envejece”, como los espíritus transformándose en guardián de lugares poderosos o de antiguas ruinas y tesoros (POLIA, 1996, p. 222–223).

Estes encontros não controlados se conformam como situações, ou eventos disruptivos que causam o susto daqueles surpreendidos por tais seres outro-que-humanos. Tais eventos podem fazer com que vítima perca algumas características e comportamentos considerados como “normais” dentro daquilo que seria esperado socialmente, passando a comportar-se como “louca”, ou como alguém apartada deste mundo – à deriva em um fluxo de relações que fogem ao esperado dentro de uma ideia de sociabilidade entre pessoas humanas. Os sustos causados por estes encontros com seres do *mundo de los encantos* se materializam em comportamentos tidos como raros, estranhos, sendo que pessoas assustadas costumam apresentar um olhar perdido e sofrem de ataques de desespero, gritam, correm (muitas vezes em direção às *Huacas*), não são mais capazes de falar espanhol, não utilizam suas roupas cotidianas, perdem o apetite e param de comer (o que muitas vezes está associado ao consumo de alimentos oferecidos pelos espíritos *gentiles*), dormem demasiadamente, dentre outros muitos sintomas que

não parecem estar só associado a uma transformação física (como é o caso, por exemplo, da perda de vitalidade materializada na perda repentina de peso).

Para que seja curada, uma pessoa afetada por tais *contágios* deve ser resgatada por um *curandero* que seja poderoso o suficiente para adentrar o mundo dos *encantos* e negociar com os seres outros-que-humanos que ali habitam. Este poder de negociação, essa diplomacia própria do *curandero* deve reestabelecer as relações dentro de uma socialidade controlada, cortando assim o fluxo predatório das relações com aqueles que prenderam e devoram o enfermo. Essa negociação e o resgate, realizados por *curanderos* e *curanderas*, são capazes de sanar os problemas causados por uma interação que ocorreu fora de uma lógica de trocas e reciprocidades; dado ao fato de que ninguém deveria caminhar, ou subtrair coisas dos territórios de *los antiguos* – *gentiles* ou *espíritus* – sem levar consigo uma pequena oferenda, como por exemplo, um punhado de folhas de coca, ou algum tipo de perfume.

Um dos *curanderos* com quem conversei é conhecido por trabalhar utilizando um violão para acompanhar “*sus cuentas*”, suas orações e seus cantos. Em uma de nossas conversas, ele decide cantar para me mostrar como seria uma *cuenta*⁵¹ utilizada para procurar o espírito da pessoa enferma, de alguém perdido em uma *Huaca*, afetado por um *susto*.

Buena mesa ganadera. Yo te vengo recordando. Fulana de tal, donde te encuentras hechizada, te han quemado por [ininteligible]. Eso rayo de candela. Te encuentras enclavada en esos grandes muñecos de los grandes secretos. De la clavícula del Rey Salomón. Quien te ha entregado la magia negra, [ininteligible], quiromancia, cartomancia. Buenos libros mágicos. Señor San Cipriano. Que del Monte Mayor. Yo te pido, mi señoría. Buenos cerros, buenos encantos. Ven mi casa. Yo vengo desencantando, yo vengo curando también. Fulana de tal, te encuentras hechizada. Te encuentras encantada en los Cerros. Señor San Cipriano, en el Monte Mayor, donde tú curabas mancos y cojos y ciegos. Así vengo curando contigo. Y así vengo desencantando. Y así vengo dominando. Esa magia negra. [fragmento ininteligible] donde tengo que entregar [ininteligible]. Poderoso Lucifer, príncipe del Rey Salomón. Suelta los [ininteligible] encantados de donde esta encerrada, encanto por encanto, puerta por puerta. Buena hierba carpintero, buena hierba carpintera por tu pico de acero. Desencanta, desenreda y desata. Vengo deschapando, todo lo cantado con un grande carácter que vengo desencantando, dentro de los encantos más grandes⁵².

⁵¹ *Cuenta*, no vocabulário de *curanderos* aparece, geralmente, como sinônimo de orações ou segredos que *curanderos* e *curanderas* devem dominar a fim de se comunicar com os *encantos*. Contudo, pode-se dizer que cada *curandero* tem suas próprias *cuentas*, e que existe certo nível de improviso no momento em que estes estão realizando suas *ceremonias*.

⁵² Alguns termos que aparecem neste trecho cantado pelo *Maestro curandero* serão explicados com mais detalhes no próximo capítulo, pois dizem respeito às práticas *curanderas* e também à *mesa* utilizada pelos *curanderos*. Neste momento é importante dizer apenas que a dita “*buena mesa ganadera*” se refere à parte da *mesa* que é composta por coisas trazidas de *Huacas* e *Cerros*, coisas *antiguas*, subterrâneas, e é aí, portanto, que geralmente estão localizados os *huacos*. Narrativas como estas são extremamente importantes

(*Maestro curandero* Ricardo em entrevista realizada no dia 23/08/2017).

Neste trecho da música cantada pelo *Maestro curandero* Ricardo, podemos ver alguns elementos que fazem referência à pessoa afetada por feitiçaria, como, por exemplo, no caso anterior em que um vizinho havia buscado um *brujo malero* para causar mal ao jovem enfermo. E ainda a uma pessoa que estaria enfeitiçada e perdida dentro dos *Cerros*, das *Huacas*. O *curandero* aí convoca para ajudá-lo várias das ervas que compõem sua *mesa*, além dos *Buenos encantos e Buenos Cerros*, e de *San Cipriano* (que é tido como o primeiro *curandero*). Com isso ele irá tentar soltar a pessoa, tirá-la de dentro dos *encantos* onde se encontra presa, abrindo portas, desencantando, desenredando, desatando e destapando, fazendo referência assim às armadilhas que mantêm a pessoa presa pelos *espirituos* ou *brujos malos*.

Curanderos e *curanderas* – assim como aparece na primeira música citada neste capítulo, cantada por Javier em Túcume – utilizam verbos bem específicos na hora em que estão tentando limpar, curar ou resgatar uma pessoa afetada por trabalhos de terceiros, ou por seres outros-que-humanos. Dentre os já citados acima, pode-se dar ênfase para outros dois também muito utilizados: *desenpolvar* e *desarenar*. Aí se tem uma referência direta à pessoa que está presa neste mundo subterrâneo das *Huacas*, *Cerros* e cemitérios, cobertas de areia, pó e terra, e que serão devoradas pelos seres que habitam este mundo de potências perigosas, não batizadas e detentoras de grandes tesouros e poderes. Muitas vezes também repetem coisas como, “*vengo recordando, quitando todo el olvido*”; ou seja, falam sobre trazer a pessoa de volta, de recordá-la, tirar dela todo o esquecimento.

Portanto, para curar alguém enfermo, *curanderos* e *curanderas* devem encontrar a pessoa perdida, afinal: “*Si está asustada, cayó en alguna huaca, algún cerro. Hay que sacar de donde se ha caído*”⁵³. Em outras palavras *curanderos* e *curanderas* devem ser capazes de encontrar e remover a pessoa de dentro desse mundo subterrâneo onde tempos passados e presentes coexistem. Para isso uma troca deve ser feita, e cabe ao *Maestro* comunicar-se com os *encantos* e sentir durante a *ceremonia* se o pagamento foi aceito, ou se os seres que levaram a pessoa demandam mais. Ainda nas palavras do *Maestro curandero* Ricardo:

Vas a [ininteligible/murmura] acá? Vas a seguir. Este es tu cuerpo... el cuerpo de la persona. Ya. Esta es la Huaca, por decir o este es el cerro, lo llevas. Entonces lo tiras a la tierra. Ahí está. Como tú estás acá, pero ya está sin ropa, solamente con su ropa interior. Entonces chapa dos cuyes. Abras el encanto.

para esta pesquisa e são essenciais para tentarmos entender quem são os *huacos* e como se dão as relações entre *curanderos* e *huacos*.

⁵³ *Maestro curandero* Ricardo em entrevista realizada no dia 23/08/2017.

Por el poder que estoy vestido. Eso. Y ahí no entra guitarra, no entra nada de esto, esto es pago a la tierra. Señor San Cipriano, si acaso el paciente estuviera dentro la Huaca, dentro de los cerros. Pago a la tierra, una gallina negra o dos cuyes, no sé qué haces. En lugar de su cuerpo, estos grandes animales vuelta gallina negra. Le pago a la tierra. Saltarás, fulana de tal. Tú lo pagas. Y acá lo vas a cambiar [ininteligible/susurra]. Te dejo todo. Guarda su cuerpo, acá te dejo. Será salvo de su vida.

(Maestro curandero Ricardo em entrevista realizada no dia 23/08/2017).

O *Maestro curandero* descreve aqui a situação da pessoa que é encontrada por um *curandero* dentro de um *encanto*, somente com roupa interior. O *curandero* então oferece dois *cuyes* para que se abra o *encanto*, onde ele entra sem nada, inclusive sem seu violão. Se ele encontra o paciente ali, dentro da *Huaca*, do *Cerro*, ele então pode oferecer galinhas negras, *cuyes*, como um pagamento, uma oferenda para que assim a pessoa seja liberada.

Contudo, estes eventos de diagnóstico e cura de pessoas enfermas – afetadas por feitiçaria, ou ainda pelo *contagio* de algum *encanto* – estão longe de serem simples ou desprovidas de perigos para *curanderos* e *curanderas*. Conforme ouvi de muitos *curanderos* com quem conversei, para se executar tal resgate a pessoa praticamente de *curanderismo* deve, minimamente, ser muito corajosa e determinada. “*Tiene que tener cojones, como quien dice: bien valiente, bien aguerrido.*”, como me disse Javier, que me contou à sua maneira, assim como o fez o *Maestro* Ricardo citado acima, como seria o processo de resgate da pessoa raptada:

Dé: *Y el curandero entonces... ¿ustedes pueden visitar esto o no?*

Javier: *Claro, pues nosotros al ver esto... sabemos que es el encanto pues. Por ejemplo, tú de aquí no te vas a ir para allá. Pero el curandero por ahí lucha. ¿No? Ahí lo tiene al cerro, pero está vivo, está acá. Pero tiene el encanto. ¿Y qué haces? Tienes que entrar a luchar con el espíritu, para sacarlo, para rescatarlo. Una vez que dominas el espíritu, que el espíritu te pide algo... no sé, que me des esto y tú entregas eso. Entonces tú me das y yo te devuelvo al espíritu de la persona al cuerpo, ya está. Ya estaba como por decirte, el néctar está ahí. Una vez que le devuelve el espíritu a esa persona, entonces recién la persona se estira, respira y ya está. Ya está, ya estás curado. Ya te saque del cerro y la persona se recupera.*

Javier *Cualquiera no lo hace. Porque sabes que vas a entrar con ese arte y cuando ese arte entras y con ese arte sales. Entonces, ya a la persona que está más moribunda, más malita, que está... que no la pueden curar, que ya fue al médico, qué tiene el tiempo, que los tienen, que ya lo tiene el espíritu.*

Dé: *Entonces para ustedes... ¿es muy difícil entrar? ¿Es un peligro entrar, o no?*

Javier: *Si, para el curandero es difícil. A veces hay curanderos que han muerto en su mesa por curar a otra persona. Varios curanderos han fallecido en su propio... trabajando.*

Dé: *Ah! ¿Si?*

Javier: *El otro Ángel el otro le metió un espadazo ¿no? Le metió un mal aire y ahí quedó, o porque el espíritu lo ganó, o ahí hay un muerto ¿no? Hay una persona que está mal y lo quién, lo tiene jodidos es lo más todo ¿no? Como dice ¿no? Lo domina.*

Entonces, curar a un cliente también es como digo, es riesgoso. Es peligroso también, porque te meten esas cosas ya. Te metes a ser el enemigo del otro, entonces ahí...

Dé: *¡Ah! Entonces es como una pelea...*

Javier: *Es como una pelea. Realmente es como una pelea. Estás ahí luchando, quién tira más puñetas, quién va a jugar con uno, y a veces pues, le gana pues, de ganas o te ganas y entonces ya pues.*

(Maestro Javier em entrevista realizada em 23/03/2019)

Em suas palavras, Javier, define um *Maestro curandero* como alguém que deve dominar “*los artes*” necessários para entrar e sair de dentro dos *encantos*, onde ele também deverá ser capaz de negociar com os seres que ali habitam. Contudo, mesmo para *curanderos* e *curanderas* isso não é simples ou livre de riscos. Conforme o pequeno trecho citado acima, tais contatos podem se dar na forma de “*una pelea, una lucha*”, de um conflito entre o *Maestro curandero* e um *brujo malero*, ou ainda um *espíritu malo*. Neste sentido, tudo irá depender das forças que o *Maestro curandero* é capaz de mobilizar para poder contra-atacar os golpes do *malero*, ou ainda para poder dominar o *espíritu* com o qual luta.

Tais relações não parecem se tratar apenas de trocas e reciprocidades, mas também de conflitos e guerras com outros *brujos* e com *espíritos malos* que mantêm o espírito do paciente enfermo aprisionado dentro dos *encantos*. De acordo com a narrativa de Javier e de outros *Maestros*, curar alguém pode ser bastante perigoso para o próprio *curandero*, pois no momento em que este adentra ao mundo dos *encantos* corre o risco de transformar-se no inimigo de alguém. Ou seja, dentre as muitas possibilidades de relação que existem, ao se cruzar as fronteiras entre mundos *curanderos* e *curanderas* podem assumir um devir inimigo frente à alteridade que habita esse mundo subterrâneo e passado. Tal caminho abre espaços para a realização de uma predação pura, ou ainda para relações de guerra, que não podem ser resolvidas necessariamente com trocas ou oferendas, e que por isso se encaminham para o enfrentamento, uma luta em que o *Maestro curandero* deverá ser capaz de *dominar* aqueles responsáveis por causar *daño* a seu paciente. Tais perigos marcam a vida de *curanderos* e *curanderas*, que também podem adoecer e até mesmo falecer durante as *mesadas*.

Vemos que no próprio trecho citado acima, Javier alerta sobre a possibilidade de o *curandero* ser mais fraco do que o *malero* contra o qual luta, ou ainda não ter a *fuerza* necessária para dominar o *espíritu* que afetava o paciente enfermo. Nestes casos, o *Maestro curandero* pode ser atingido por seu inimigo *malero*, ou ainda ficar ele mesmo preso dentro do *encanto*.

Logo, a vida das pessoas dedicadas à prática do *curanderismo* se entrelaça à vida de diversos seres outro-que-humanos. Neste entrelaçamento tem-se não apenas as alianças com os seres que compõem as *mesas*, mas também os confrontos com inimigos; dado que *curanderos* e *curanderas* também podem ser afetados por seres malignos que irão atacá-los, principalmente durante seus trabalhos de cura realizados à noite. Tais pessoas desempenham também um papel central nas comunidades em que vivem, sendo responsáveis por equilibrar as coisas em um mundo onde a fluidez e a ambiguidade são marcantes nas relações entre pessoas humanas e seres outros-que-humanos.

Neste sentido, as relações com estes seres outros-que-humanos extrapolam a esfera representacional, e implicam em interações afetivas (CADENA, 2010), em que os seres que habitam o *mundo de los encantos* afetam de modo direto a vida das pessoas que vivem cercadas por *Cerros* e *Huacas*. Nos Andes, e mais especificamente na Costa Norte peruana, existem doenças que só podem ser tratadas e curadas por *curanderos* e *curanderas*, pois são a materialização das afecções causadas pelo ato de cruzar as fronteiras entre mundos distintos, ou ainda de relações e contatos com seres outros-que-humanos que se dão fora de uma lógica do respeito e reciprocidade. Tais relações não ordenadas geram eventos disruptivos, que se manifestam nos chamados *sustos* ou *mal de Huaca*, em que a predação prevalece como via de relação entre humanos e seres outros-que-humanos que habitam o *mundo de los encantos*. Por isso, o trabalho de *curanderas* e *curanderos* é articular estes polos de relação opostos – predação/reciprocidade (SOARES, 2015).

Nas palavras de Valentina Bonifacio, que possui um trabalho sobre organizações indígenas no Chaco Paraguai:

Shamans, in fact, do not provide stable representations of non-humans that would be unable to represent themselves, but they rather call them into presence in order to facilitate their interaction with humans. In order to interact with them, people do not need to know exactly what they look like and what they are (BONIFACIO, 2013, p. 519).

Facilitar, então, as relações entre humanos e outros-que-humanos não é uma tarefa simples, e existem inúmeros perigos que rondam os trabalhos de *curanderos* e

curanderas. Em 2019, durante a Sexta-feira Santa, eu acompanhava uma *mesada* e em certo momento ouvi o *Maestro curandero* dizer que deveríamos todos nos proteger, pois naquela noite nós seríamos visitados por muitos *espiritus*. Diante do perigo que pode se apresentar durante tais visitas, faz parte do ritual a realização de *limpias* e fortalecimento do corpo daqueles que estão presentes, sendo que a bebida preparada com o cacto *San Pedro* desempenha um papel central durante o trabalho. Além das substâncias que serão consumidas, o *Maestro* também conta com a ajuda das coisas que compõe sua *mesa*, como *huacos*, pedras provenientes de poderosos *Cerros* e *Lagunas*, além de ervas e espadas.

É interessante então pensarmos como as *mesadas* realizadas por *curanderos* e *curanderas* se constituem também como espaços e tempos limiáres, em que se confundem as fronteiras entre o mundo-este (*Kay Pacha*) e o mundo subterrâneo dos *encantos* (*Ukhu Pacha*). Nestes momentos, assim como em muitos outros, as pessoas presentes podem ser afetadas pelos seres outros-que-humanos que habitam este mundo subterrâneo. Portanto, todo contato com esta outra esfera do cosmos andino pode ser perigoso, e sempre que possível deve se dar a partir de relações de trocas e reciprocidades, na tentativa de acalmar, ou dominar as potências predatórias daqueles que habitam o *Ukhu Pacha*.

Neste sentido, são nas margens de uma socialidade humana, que as potências do *Ukhu Pacha* parecem se manifestar em toda sua obscuridade; sendo que somente *curanderos* e *curanderas* são capazes de intervir sobre os fluxos de relações descontrolados. Assim, como discute Ricardo Cavalcanti-Schiel em sua etnografia entre os Tarabuco na Bolívia, pode-se dizer que nos Andes existe um grande empenho ritual nas relações para delimitar, e eventualmente dominar as potências predatórias que constituem o *Ukhu Pacha* (CAVALCANTI-SCHIEL, 2005). Contudo, esta ênfase na reciprocidade não faz com que a predação deixe de estar presente nas relações cotidianas, sendo que tais afetos predatórios são sempre uma possibilidade, e acabam emergindo nesses locais e momentos limiáres, já que as fronteiras entre mundos não se dão de modo rígido. Por isso, nunca se deve ir a uma *Huaca*, uma Lagoa, ou ainda passar por um *Cerro* sem levar consigo uma oferenda, esta que pode ser um pequeno punhado de folhas de coca, algum perfume para os *encantos*, dentre outras coisas.

Portanto, o *Ukhu Pacha* se constrói como o âmbito que representa a alteridade máxima nos Andes, sendo que é no contato com as potências e seres outros-que-humanos que mantém algum tipo de relação com essa esfera do cosmos que relações predatórias podem se manifestar. É neste sentido, então, que Cavalcanti-Schiel afirma que nos Andes pode-se notar um deslocamento da predação para o que ele descreve como uma “*subterraniedad ontológica*”, concentrando-se por excelência no *Ukhu Pacha* e nos seres

que ali habitam; sendo estes dotados de um regime de visibilidade e corporalidade próprio, marcado pela fluidez e ambiguidade (CAVALCANTI-SCHIEL, 2014b, 2005). Tal discussão se dá em relação ao que Viveiros de Castro pensa enquanto uma “metafísica da predação”, que na Amazônia se configura como uma centralidade pragmática nas relações. Isso não quer dizer então que nos Andes não exista relações de predação, mas que nestes contextos tais relações parecem ser reservadas aos contatos com seres e potências relacionados a um mundo subterrâneo – ou ao *mundo de los encantos*.

Além de tais questões pode-se também afirmar que existe uma complexidade inerente às relações entre passado e presente, que desafiam uma noção de tempo linear e cronológico – complexidade esta que afetou inclusive a escrita desta tese, e que experimentei na forma de uma dificuldade em escolher os “melhores” tempos verbais para descrever alguns eventos ou situações. Claro que existem em tais narrativas alguns eventos específicos que estão localizados no passado, em um sentido mais próximo ao que estamos acostumados – como, por exemplo, o momento da invasão espanhola que fez com que os *gentiles* se enterrassem vivos com todas as suas coisas. No entanto, o que está sendo narrado aqui não são apenas histórias sobre eventos estáticos, mas sim um passado que não passou; ou ainda um passado que se faz presente e um presente que se faz passado. Por isso, os seres trazidos por tais narrativas são seres relacionados a tempos antigos, ao mesmo tempo em que estão em um estado de continuidade, de devir. Em outras palavras, acredito que posso dizer, que tais seres, coisas e lugares constituem linhas que atravessam o tecido do tempo e que, por isso, existem em diferentes temporalidades. Isto é, são multitemporais por essência.

Neste sentido, os *huacos* são capazes de constituir verdadeiras pontes entre diferentes temporalidades e espacialidades. São assim, essenciais para a proteção do *curandero*, que adentra ao *encanto* preparado para uma situação de guerra com algum *brujo malero*, ou com um ser de outros tempos. A relação entre *curanderos*, *curanderas* e *huacos* será o tema do próximo capítulo, onde pretendo explorar mais detalhadamente como se dá o arranjo das *mesas* de *curanderos*, além de discutir questões relacionadas à pessoalidade dos *huacos* e às relações entre passado e presente.

Contudo, sem pretender me prolongar demasiadamente neste capítulo, gostaria de apresentar algumas considerações e reflexões que acredito serem essenciais para as discussões que serão planteadas ao decorrer dos próximos capítulos. Principalmente no que concerne às relações e conexões possíveis entre a prática arqueológica e este mundo de *curanderos*, *huaqueros*, *Huacas* e *huacos*.

Gostaria, assim, de apresentar mais alguns elementos para compor a complexa malha de relações e discussões que conformam esta tese; que longe de pretender-se uma totalidade de conhecimentos e descrições das práticas de *curanderismo* e *huaqueo* na Costa Norte peruana, se apresenta como meu exercício de cartografar tais relações e pensar conexões possíveis dentro das cosmopolíticas andinas, em que mundos distintos se conectam ao mesmo tempo em que se mantêm distintos.

2.3 *El mundo de los encantos: algumas reflexões sobre cosmopolítica*

Uma divergência não é uma discordância. Você diverge e ao mesmo tempo cria. Divergir é uma maneira de criar algo que tenha importância. Você cria a si mesmo e o que importa para você em processo divergente. Tentar entender a divergência e não descobrir a semelhança, nem generalizar: eis o ponto das questões genéricas, questões que devem suscitar divergências.

(Isabelle Stengers, 2016)

A partir das discussões apresentadas acima, podemos então propor algumas questões importantes sobre as cosmologias, ou as cosmopolíticas andinas. Em primeiro lugar, é interessante notar, que os limites e separações instituídos por uma tradição moderna e ocidental, materializados na separação natureza *versus* cultura e ciência *versus* política, parecem não funcionar nos contextos andinos (CADENA, 2010, 2015; CADENA; BLASER, 2018; CAVALCANTI-SCHIEL, 2005).

Atualmente muitos autores reconhecem que os diversos contextos andinos estariam mais próximos das propostas analíticas animistas – conforme proposto por Descola (2005) – e do chamado multinaturalismo ameríndio, conforme proposto por Viveiros de Castro (2002) (ALLEN, 1998, 2015; ARCURI, 2011, 2019; BRAY, 2009, 2015; CAVALCANTI-SCHIEL, 2007, 2014b, 2005; DESCOLA, 2005; WEISMANTEL, 2015).

Para dar conta de descrever como se dão as relações entre pessoas humanas, animais, mortos e entes do *Ukhu Pacha*, Ricardo Cavalcanti-Schiel propõe que a melhor medida conceitual para entender essa malha de relações que compõe o cosmos andino seria a que Viveiros de Castro (2002) define como “multinaturalismo” (CAVALCANTI-SCHIEL, 2005). Tal posição marca também o trabalho de pesquisadoras como Catherine J. Allen, Mary Waismantel e Márcia Arcuri e Fabíola Silva (ALLEN, 2015; ARCURI; SILVA, 2018; WEISMANTEL, 2015), que irão discutir como alguns pressupostos do

chamado multinaturalismo ameríndio parecem dar conta de melhor explicar, no primeiro caso, as relações com as *Huacas* andinas, no segundo caso, as relações com as esculturas em pedra presentes em Chavín de Huantar⁵⁴.

Como é sabido, Viveiros de Castro discute como as ontologias não ocidentais parecem não corresponder à divisão binária entre natureza e cultura, e nem mesmo a uma série de outros pressupostos binários que derivam desta divisão primária – como, por exemplo: universal *versus* particular, objetivo *versus* subjetivo, físico *versus* moral, fato *versus* valor, dado *versus* construído, necessidade *versus* espontaneidade, imanência *versus* transcendência, corpo *versus* espírito, animalidade *versus* humanidade, sujeito *versus* objeto dentre outras tantas possibilidades (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b, p. 348). Logo, ao olharmos para as sociedades ameríndias vemos um embaralhamento de tais categorias; o que por sua vez demonstra que utilizar as noções de natureza e cultura conforme um referencial moderno e ocidental parece ser algo totalmente inadequado.

Nas palavras do autor, o multinaturalismo pode ser então definido nos seguintes termos:

Esse reembaralhamento das cartas conceituais leva-me a sugerir o termo multinaturalismo para assinalar um dos traços contrastivos do pensamento ameríndio em relação às cosmologias ‘multiculturalistas’ modernas. Enquanto estas se apoiam na implicação mútua entre unicidade da natureza e multiplicidade das culturas – a primeira garantida pela universalidade objetiva dos corpos e da substância, a segunda gerada pela particularidade subjetiva dos espíritos e dos significados -, a concepção ameríndia suporia, ao contrário, uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos. A cultura ou o sujeito seriam aqui a forma universal; a natureza ou o objeto, a forma do particular (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b, p. 348–349).

Seguindo esta definição, e respeitando possíveis diferenças, Cavalcanti-Schiel propõem que nos Andes, os humanos não constituem os únicos agentes cosmológicos, sendo que seres outros-que-humanos como plantas, elementos minerais, marcadores da paisagem, fenômenos naturais – e aqui eu acrescento *Huacas*, *Cerros* e coisas antigas

⁵⁴ Seguindo por este caminho, em minha dissertação de mestrado discuti algumas possibilidades de aproximações entre Andes e Amazônia, a partir de uma perspectiva das ontologias e não das formas sociais, conforme proposto por Cavalcanti-Schiel, como algo frutífero e que poderia nos ajudar a repensar antigos modelos pautados nas separações entre terras baixas e terras altas (SOARES, 2015). Na época, eu tinha o interesse de repensar as possibilidades de interpretar a iconografia da cerâmica ritual Mochica, a partir das discussões sobre xamanismo ameríndio, de forma a ampliar os horizontes de reflexão sobre as práticas e relações expressas na iconografia cerâmica. Ao retomar tais discussões nesta tese – algo que vejo como inevitável diante dos conteúdos que emergiram de meus encontros com *curanderos* e *huaqueros* em Lambayeque – acredito ser necessário dizer que não se trata de uma tentativa de fazer os dados caberem perfeitamente dentro deste novo modelo multinaturalista. O que pretendo com tais discussões e aproximações é abrir espaços de diálogo entre os estudos amazônicos e os estudos andinos, principalmente no que diz respeito às discussões sobre ontologias e cosmopolíticas, dado que a necessidade de mediação no contato e nas relações entre diferentes seres que habitam o cosmos – este pensado justamente como multiplicidade – parece ser um tema constante tanto nas etnografias e arqueologias amazônicas, quanto nas etnografias e nas arqueologias andinas.

como cerâmicas arqueológicas – também atuam como seres dotados de vida e potência (CAVALCANTI-SCHIEL, 2011). Para este autor, pode-se dizer então que a cosmologia andina compartilha alguns pressupostos fundamentais da economia simbólica posta pelo multinaturalismo. Neste sentido, estamos diante de um mundo em que a lista de agentes não pode ser pré-determinada, sendo o cosmos andino composto por uma infinidade de seres, por multidões que se definem a partir de seus caminhos e entrelaçamentos em uma malha de relações.

Portanto, dentro do que podemos pensar como cosmos andino, a reprodução da vida, e até mesmo um bom estado de saúde física e mental, dependem também de relações com seres outros-que-humanos, de como são estabelecidos tais contatos e pactuações. O caminho da reciprocidade é geralmente desejado e procurado, sendo capaz de gerar relações positivas e produtivas, pois relações que se dão fora deste ordenamento se desenvolvem de modo perigoso e predatório. Entretanto, estas pactuações e acordos não são estáveis e muito menos vitalícios e precisam ser renovados de tempos em tempos, já que os distintos sujeitos envolvidos nas relações se movem de acordo com suas próprias subjetividades (CAVALCANTI-SCHIEL, 2007).

Um bom exemplo para pensarmos sobre isso é o cuidado diário que *curanderos* e *curanderas* mantêm com as coisas que compõem suas *mesas*. As coisas que estão ali reunidas devem ser cuidadas e refrescadas com seus perfumes a todo o momento; não respeitar tais necessidades pode implicar no rompimento das relações e gerar afetos negativos para *curanderos* e *curanderas*, e também para suas famílias.

É neste sentido que Ricardo Cavalcanti-Schiel afirma que nos Andes impera um código geral baseado na reciprocidade, sendo que os rituais operam como procedimentos em que tais acordos e pactos podem ser estabelecidos e renovados (CAVALCANTI-SCHIEL, 2007, 2011, 2005). Logo, pode-se afirmar que:

[...] *en la concepción andina de la existencia no hay reproducción de la vida sin que los muchos agentes del cosmos se encuentren en la condición previa de compartir referentes simbólicos, es decir, lenguaje. Lo que está dado como término del común (o del universal) no es lo que nosotros llamamos "naturaleza", sino lo que nosotros llamaríamos "cultura"* (CAVALCANTI-SCHIEL, 2007, p. 9).

Portanto, assim como no multinaturalismo ameríndio proposto por Viveiros de Castro (2002), os intercâmbios e os contatos com o *Ukhu Pacha* – que prefiro chamar aqui de *mundo de los encantos*, conforme aparece nas narrativas de *curanderos* e *huaqueros* – constituem momentos críticos em que pessoas humanas podem ser afetadas e tragadas por seres e potências outras-que-humanas. A partir desta perspectiva, os

curanderos norteños se tornam pessoas fundamentais nas comunidades e nos *pueblos* da Costa Norte peruana, já que são os únicos capazes de entrar em contato direto com as potências do *mundo de los encantos*, controlando assim os afetos predatórios que podem surgir nos contatos que ocorrem de forma descuidada e não mediada pela pactação e reciprocidade.

Portanto, o poder e a materialidade de *Huacas*, *Cerros* e *encantos* desafiam os paradigmas modernos e ocidentais, principalmente no que diz respeito às noções de temporalidade e das relações entre sujeitos e objetos. Neste sentido, acredito que as palavras de Tamara Bray são capazes de sintetizar estes outros modos de relação com o poder, a materialidade e a temporalidade das *Huacas* e *encantos*.

Here power is construed not in some abstract or ideal sense but rather as a type of natural force having a specific and immediate local referent. Approaching wak'as as physical embodiments of power, rather than as representations of other-worldly beings, highlights the importance of their materiality. It is the physical concreteness of wak'as that enabled the concept of power to have a presence and be efficacious in the world; it is also what enabled the wak'as' participation in the network of relations that comprised the social and political worlds of Andean peoples (BRAY, 2015, p. 8).

Refletir sobre tais modos de relação entre pessoas humanas e pessoas outras-que-humanas nos Andes implica em extrapolar a noção de uma política humana, para assumir uma acepção verdadeiramente cosmopolítica. Ao pensar sobre uma cosmopolítica andina, Marisol de la Cadena discute como a esfera política nos Andes se constitui não só nas relações entre pessoas humanas, sendo contagiada pela presença de seres outros-que-humanos – que ela chama de *Earth-beings*, e que costumam ser traduzidos como Montanhas Sagradas (CADENA, 2010, 2015). Assim como os *Cerros* e *Huacas* da Costa Norte peruana, estas grandes Montanhas são elementos centrais na vida cotidiana de muitas pessoas que vivem nos Andes – principalmente em regiões mais altas da Cordilheira, como, por exemplo, nas imediações de Cuzco –, e vem ganhando grande visibilidade como sujeitos na arena política andina.

Olhando então para este contexto do alto da cordilheira andina, Marisol de la Cadena faz menção a uma série de divergências e disputas que ocorrem em torno dos tais *Earth-beings*, como, por exemplo, o caso dos inúmeros protestos anti-mineração nas regiões próximas à Cuzco (CADENA, 2015). Dentro desta linha de discussão, tais protestos não podem ser vistos apenas como mobilizações pela defesa das Montanhas enquanto lugares inanimados que devem ser defendidos por sua riqueza paisagística, ambiental ou natural. Ao contrário, o que está em jogo aí é a defesa de seres outros-que-

humanos que têm sua existência diretamente ameaçada por companhias mineradoras; seres montanhas que poderiam reagir de formas violentas, pois violados e invadidos, não teriam as relações de trocas e reciprocidades respeitadas (BONIFACIO, 2013; CADENA, 2010).

Neste ponto, retomo as discussões sobre o Antropoceno que foram apresentadas no Capítulo 1. Acredito que se faz necessário nos perguntarmos sobre os vínculos que se apresentam nas relações com *Huacas*, *Cerros* e *encantos* que foram apresentadas e discutidas neste capítulo. Ao seguir por este caminho, devemos pensar as implicações políticas – ou melhor, cosmopolíticas – das relações com estes seres outros-que-humanos na Costa Norte peruana; inclusive no que diz respeito à prática arqueológica na região.

As discussões sobre *Cerros*, *Huacas* e *encantos* apresentadas neste capítulo, reforçam mais uma vez a natureza híbrida das políticas indígenas andinas, já que estas participam e se constituem “*in more than one and less than two socionatural worlds*” (CADENA, 2010, p. 353). Tais relações com seres outros-que-humanos fazem parte da vida andina e não dizem respeito apenas às atividades cotidianas, pois marcam sua presença em atividades relacionadas à proteção ao meio ambiente, junto com ONGs, em julgamentos judiciais, na organização de grupos de trabalhos, e permeiam a prática arqueológica – com suas escavações e museus – e as políticas estatais de gestão e proteção do patrimônio arqueológico.

Nas palavras da autora:

Nonrepresentational, affective interactions with other-than-humans continued all over the world, also in the Andes. The current appearance of Andean indigeneity—the presence of earth-beings demanding a place in politics—may imply the insurgence of those proscribed practices disputing the monopoly of science to define “Nature” and, thus, provincializing its alleged universal ontology as specific to the West: one world (even if perhaps the most powerful one) in a pluriverse (CADENA, 2010, p. 346).

Aqui novamente se apresentam a necessidade e a dificuldade de descrever e traduzir as relações com *Huacas*, *Cerros* e *encantos* na Costa Norte peruana, na medida em que tais relações excedem os modos de relação com o passado, pensados e regulamentados pelo Estado e pela arqueologia moderna ocidental. Tal dificuldade se faz mais intensa, na medida em que não pretendo partir da discussão de diferentes epistemologias, mas sim refletir como se dão as relações entre mundos distintos.

É interessante notar como as narrativas trazidas neste capítulo, de certa forma, se repetem, ou trazem elementos comuns, mesmo sendo contadas por pessoas diferentes,

que inclusive vivem em *pueblos* distintos. Neste sentido, parece existir uma consistência nas narrativas sobre *Huacas*, *Cerros* e *encantos*, de modo que em determinado momento não parece haver muito mais espaço para perguntas ou explicações, afinal, as coisas simplesmente são assim (afirmação que inclusive ouvi de diversos *curanderos* e *huaqueros*, que costumavam terminar muitas frases me dizendo que já haviam me explicado tais coisas, e que estas eram assim).

Confesso que para mim, estes pontos finais vinham de forma brusca e muitas vezes me causavam confusão. Contudo, os cortes – e a impossibilidade de continuar tais histórias, ou explicações – me fizeram entender os limites que existem nestas conversas e em meu próprio processo de compreensão sobre o que estava sendo dito. Tais cortes são capazes, então, de desacelerar nossos pensamentos e nossa ansiedade analítica (CADENA, 2015; STENGERS, 2005); e neste caso, me fizeram entender que os limites ali impostos não se tratavam apenas de uma escassez narrativa, mas faziam parte das relações em si. Ou seja, são limites que surgem justamente pelo fato de eu estar tentando explorar as relações com tais seres e coisas, e não apenas as representações/discursos sobre eles.

Em outras palavras, quero dizer que as narrativas que se constroem a partir de meus encontros etnográficos com *curanderos* e *huaqueros* nos levam para uma dimensão “assignificante” das coisas. Conforme abordagem proposta por Félix Guattari e Barbara Glowczewski (GLOWCZEWSKI, 2015; GUATTARI, 2012) isso ocorre quando as coisas não pertencem apenas ao âmbito dos significados e das metáforas, pois: “[...] se torna um agente, um mediador, viabilizando um processo de transformação ao exercer tal função” (GLOWCZEWSKI, 2015, p. 16). Logo, *Huacas*, *Cerros*, *encantos*, *gentiles* e *huacos* extrapolam o terreno das crenças e emergem enquanto seres que constituem práticas capazes de criar e reafirmar os modos de existência de outros mundos.

Não parece, então, existir nenhum significado responsável por mediar as relações entre palavras e seres, de forma que parece realmente impossível seguir apenas explicando, ou contando o que são tais seres que habitam o *mundo de los encantos*. Assim, continuar a tentativa de conhecer tais seres implica em estabelecer relações diretas, de forma que ouvir mais histórias não parece dar conta de propiciar uma experiência de produção de conhecimento real sobre tais seres. Um dos caminhos possíveis seria, no mínimo, a ingestão de *San Pedro*, para talvez conseguir ver tais seres e tais mundos. Acredito que tais questões ficarão mais claras na medida em que avançarmos pelo próximo capítulo, quando irei apresentar e discutir as relações entre *curanderos* e *huacos*.

Portanto, pode-se dizer que as relações e conexões entre mundos diversos se expressam e se constroem, tanto no contato e convivência com os chamados *Earth-beings* – conforme discutido por Marisol de la Cadena (2015) –, quanto no contato com seres que habitam o *mundo de los encantos* e que são protagonistas nesta pesquisa. Além disso, existe também a dimensão relacional que se dá no contato entre o mundo de *curanderos* e *huaqueros* e o mundo moderno ocidental, regulado por instituições estatais e pela disciplina arqueológica. Sob esta perspectiva, devo ressaltar o papel mediador dos *curanderos* e *huaqueros* também em nossas conversas; visto que eles eram também responsáveis por mediar minhas relações com os seres outros-que-humanos tão discutidos neste capítulo.

Entender tais relações e contatos entre diferentes mundos pode ser uma tarefa bastante complexa, pois se trata de entender múltiplas temporalidades, e os diferentes devires que as coisas podem assumir. Para conseguir avançar em tais questões, proponho seguir o caminho traçado por algumas autoras, cujos trabalhos dialogam entre si e inspiraram esta pesquisa de maneira profunda. Neste sentido, Donna Haraway, Marisol de la Cadena, Marilyn Strathern e Isabelle Stengers (CADENA, 2010, 2015; HARAWAY, 1999; STENGERS, 2005, 2018; STRATHERN, 1994), discutem, cada uma a seu modo, e a partir de seus contextos de pesquisa, como as coisas podem ser “*more than one and less than two*”. Esta percepção, que em um primeiro momento pode parecer bastante vaga, pode ser mais facilmente entendida se pensarmos a partir da expressão “não apenas...” (CADENA, 2018).

“Não apenas” é uma noção bastante utilizada em trabalhos e análises acadêmicas, e parece ser um recurso corriqueiro quando tentamos explicar outras práticas e outras ontologias em nossos trabalhos acadêmicos. Contudo, Marisol de la Cadena (2018), traz um outro peso para esta expressão, na medida em que afirma ter aprendido a dar um *status* conceitual a esta forma de falar; movimento que diz ter sido fruto de suas conversas com Mariano Turpo, um grande amigo que trabalhou com ela na elaboração das ideias apresentadas em seu livro intitulado “*Earth-beings: ecologies of practice across andean worlds*” (2015).

Falante de quéchua e um transeunte entre alguns dos mundos que constituem nosso país (Peru) [referência a Mariano Turpo] –, ele insistia que o que para mim *era* (algo que para mim, por exemplo, era uma montanha ou um arquivo) *não era* apenas isso. E eu só consegui compreender o significado disso quando isso se tornou *não apenas isso* para mim – ou, até que por meio de uma prática laboriosa e paciente, pude transformar meu pensamento, afastando-me do hábito de precisar entender (muitas vezes mal) a entidade ou a prática em questão. Captar o que era “não só” o que me vinha por meio da minha prática

habitual de pensamento, além de levar tempo, exigiu trabalhar em uma interface permanente, na qual as práticas de produção de mundo de Mariano e as minhas eram aparentemente parecidas e, ao mesmo tempo, diferentes. E o que surgiu na interface em vez de “a” entidade ou prática em questão foi uma “redescrição” mútua dos conceitos, formas ou figuras do outro (de Mariano e minha) de maneira que sempre se excediam, mesmo que também se sobrepujassem (CADENA, 2018, p. 110).

A autora se refere aqui, então, à sua experiência etnográfica-conceitual de entender como as tais montanhas não eram apenas montanhas, mas também seres outros-que-humanos; sujeitos que compõem a malha de relações que constitui a vida daqueles que habitam as regiões andinas. Tais reflexões trazidas pela autora são essenciais para entendermos as relações descritas neste capítulo e nos que apresentarei adiante. Um dos maiores aprendizados que pude experimentar nos anos em que passei desenvolvendo esta pesquisa, foi o entendimento de que sítios arqueológicos, ou ainda artefatos e cerâmicas arqueológicas “não são apenas isso”. Em outras palavras, *Huacas* e *Cerros* não são apenas sítios arqueológicos, ou locais onde é possível encontrar uma série de vestígios sobre o passado. Ao mesmo tempo, coisas arqueológicas – e neste caso, cerâmicas arqueológicas – não são apenas vestígios materiais que servem como fontes de informação para pessoas arqueólogas ávidas por entender ou representar modos de vida pretéritos.

Huacas, *Cerros* e *huacos* – ou sítios arqueológicos e cerâmicas arqueológicas – são também *encantos*, seres outros-que-humanos que habitam e constituem um outro mundo. Outro mundo que se manifesta em sua subterraneidade, em promessas de tesouros escondidos, em sua relação com um tempo passado que se faz presente e em sua potência predatória. Para seguir então com tais discussões, é necessário agora olharmos diretamente para as práticas dos *curanderos*, estas que constituem um mundo em que cerâmicas arqueológicas são *huacos*. Tais entes/seres/coisas constituem o verdadeiro foco desta pesquisa e serão abordadas de maneira mais detalhada no próximo capítulo.

Capítulo 3. Sobre cartografias e itinerários: seguindo as cerâmicas arqueológicas

3.1 Sobre meus encontros com *curanderos*

Em meados de abril de 2019, eu estava em Lambayeque há mais de dois meses e havia conseguido conversar com alguns *curanderos* e *huaqueros*, sem que nenhum deles fossem os mesmos com os quais eu conversei em outras viagens à Costa Norte peruana. Já perto da minha data de retorno ao Brasil, eu estava especialmente interessado em tentar retomar contato com alguns dos *curanderos* com os quais eu já havia conversado em viagens anteriores; afinal realizar estas conversas poderiam me ajudar a trazer novos elementos para a pesquisa, ou ainda elucidar e incrementar alguns assuntos já discutidos.

Confesso que esta tarefa se apresentou mais complicada do que eu havia imaginado, pois é comum que os *curanderos* tenham certa mobilidade, no sentido de que costumam viajar bastante ao encontro de pessoas que precisam de seus serviços. Além disso, o contato com alguns *curanderos* às vezes pode ser difícil por telefone, o que também dificulta o processo de retomar contatos e marcar outras datas para novas conversas.

Busquei insistentemente os três *Mestros curanderos* que conheci em 2017, até descobrir que dois deles estavam fora de Lambayeque, e que não tinham previsão de retorno. Contudo, em um dia de sorte, consegui finalmente contatar por telefone o *Maestro curandero* Ricardo (já citado no capítulo anterior), que estava na região e que se demonstrou bastante solícito ao aceitar me receber para uma nova conversa. O tom amigável que marcava o início de nossa conversa por telefone logo se tornou incisivo, quando após marcarmos a data para minha visita, ele me diz: Ok. Mas o que você vai trazer desta vez?

Na hora, um pouco confuso, perguntei ao que ele se referia, pois eu não entendia o que deveria levar ao nosso encontro. Ele então começou a me explicar algo que para ele parecia bastante óbvio, e que me escapava à compreensão naquele momento. De acordo com Don Ricardo, na última vez em que estive em sua casa, as *animas* de sua *mesa* haviam ficado incomodadas comigo, pois eu havia ido até lá conversar sem levar nada para elas. A partir daí, nossa conversa se estendeu entre pedidos de desculpas de minha parte e explicações de Don Ricardo, que continuava a me narrar como as *animas* se manifestaram a ele após minha saída, demonstrando descontentamento por não receber nada.

Após uma longa conversa com Don Ricardo, desliguei o telefone bastante surpresa com os rumos que aquela conversa havia tomado. Confesso que eu esperava que aquela ligação telefônica fosse durar apenas alguns minutos, tempo necessário para que pudessemos marcar um segundo encontro em sua casa. Contudo, a conversa havia se estendido bastante, afinal havia muito mais a ser discutido.

Desliguei então o telefone com uma sensação estranha. Eu sabia que aquela não havia sido uma conversa qualquer, eu podia sentir que algo havia atravessado minha relação com Don Ricardo. Em outras palavras, aquela havia sido uma conversa a três, em que Don Ricardo não falava apenas por ele, mas também por sua *mesa*. Acredito assim, que naquele momento foram discutidos e negociados os termos que atenderiam aos meus interesses e necessidades de pesquisa, a disponibilidade de Don Ricardo para conversar comigo novamente e os desejos e necessidades de sua *mesa* – manifestos na reclamação das *animas*. Neste sentido, ficou explícito para mim que levar algo para satisfazer ao desejo da *animas* era uma das condicionantes para que o encontro entre eu e Don Ricardo pudesse ocorrer novamente.

Experiências e conversas como esta – que em um primeiro momento podem parecer banais – aconteceram em diferentes momentos de meus trabalhos de campo; e foram essenciais para que eu pudesse perceber como meus encontros com *curanderos* e *curanderas* nunca eram apenas entrevistas, ou conversas entre uma pessoa arqueóloga e uma pessoa *curandera*. Em termos práticos, foi assim que aprendi que toda vez que eu fosse visitar um *curandero*, seja para conversar sobre sua *mesa*, ou para acompanhar o processo de preparo para a noite, eu deveria levar ao menos uma garrafa de *agua florida*⁵⁵ como oferenda, como um *pago* para a *mesa*. Este gesto, ou “obrigação” me levou a constatar um fato muito intrigante: ao visitar um *curandero* em sua casa eu estaria também na presença de suas *mesas*. E por mais que eu não fosse capaz de ter esta percepção em todos os momentos, as *mesas* sempre participavam de nossos encontros.

Conforme discutido ao final do capítulo anterior, acredito que meus encontros com *curanderos* e *curanderas* podem ser pensados como momentos cosmopolíticos nos quais uma cosmopolítica se revela, em que narrativas de relações entre humanos e seres-outros-que-humanos emergem, e constroem possibilidades de encontros entre diferentes

⁵⁵ Conforme pretendo discutir detalhadamente mais adiante neste capítulo, *agua florida*, *agua de rosas*, colônias e perfumes são odores, aromas muito apreciados pelos *gentiles* e são essenciais na prática dos *curanderos*. Com tais “*olores*” os *curanderos* “*refrescam*”, “*florescem*” sua *mesa*, principalmente os *huacos* e crânios antigos. Este ato de aspergir bons perfumes sobre a *mesa* faz parte do cuidado, zelo e carinho que *curanderos* e *curanderas* devem aos seres que trabalham com eles, sendo que tais seres-outros-que-humanos apresentam especial sensibilidade olfativa, sendo capazes de perceber e seguir o rastro de tais perfumes das *Huacas* até a *mesa* dos *curanderos*.

mundos. Partindo desta ideia, estes encontros se tornavam imprevisíveis – pelo menos para mim –, pois entravam em jogo ainda outros interesses, curiosidades, desejos e disposições para além daqueles manifestados por mim e por meus interlocutores. Neste sentido, nos encontros com *curanderos* e *curanderas* o uso do pronome nós quase nunca se referia apenas à minha presença e a de meu interlocutor, mas se expandia para dar conta das muitas coisas e seres que compõem as *mesas* dos *curanderos*. Naqueles momentos muitos outros seres poderiam ser convidados, ou simplesmente se apresentavam para participar da ocasião.

Posso dizer também que meus encontros com *curanderos* eram sempre marcados por certa ambiguidade. Nossas conversas sempre se davam no limiar entre uma entrevista guiada pelos meus interesses de pesquisa, e o que seria um atendimento entre um *curandero* e seu paciente; afinal sempre acabávamos por discutir também algumas questões sobre minha vida pessoal, o porquê de meu interesse na prática de *curanderismo* e, também, alguns aspectos de minha saúde. Era comum então que ao encontrar um *curandero* as coisas se misturassem; de modo que nossas conversas poderiam ser ora sobre suas práticas e sobre sua *mesa*, ora sobre como eu estava me sentindo – o que muitas vezes fazia com que eu recebesse conselhos dos *curanderos*, ou ainda *una limpia*.

Em outras palavras, me parece que em alguma medida os *curanderos* e *curanderas* com os quais conversei estavam sempre atentos ao que eu dizia, procurando por sensações ou sintomas que eu pudesse estar experimentando ultimamente. Afinal, de acordo com eles, eu também poderia ser afetada pela inveja de pessoas más que poderiam cruzar meu caminho, ou ainda ser afetada por seres-outros-que-humanos durante meus trabalhos em museus e escavações, ou durante alguma *mesada*, ou na conversa com algum *curandero*.

Logo, conversar com *curanderos* e *curanderas*, em frente às suas *mesas*, nunca era uma situação bem definida, ou estável. Afinal eram muito frágeis os limites entre o que eu entendia ser apenas uma conversa – ou entrevista que iriam compor esta pesquisa – e aquilo que ele entendia como um atendimento a um paciente/cliente. Se é que é possível acreditar que tais limites de fato chegaram a existir; pois parecia que eu era sempre um paciente em potencial.

Isso foi o que de fato aconteceu, quando no dia 23 de abril de 2019 eu fui encontrar o *Maestro* Ricardo em sua casa para nossa segunda conversa. Logo que cheguei, Don Ricardo abriu as portas da mesma garagem em que me recebeu em 2017. Ao passar pelo portão pude ver que sua *mesa* estava montada no mesmo local: no canto direito, mais ao fundo da sala fechada. Olhando rapidamente para a *mesa*, achei sua configuração bastante

parecida com a imagem que eu tinha na memória, e somente depois, ao comparar fotografias, é que fui capaz de perceber que alguns elementos novos haviam sido incorporados a sua *mesa*. Entre eles um novo crânio me chamou a atenção, pois havia ali em sua *mesa* uma nova *anima*.

Antes que eu pudesse começar a falar, e explicar a ele novamente sobre meu trabalho, Don Ricardo retomou o tema das *animas*. Ele então começou novamente a me explicar como as *animas* de sua *mesa* haviam se incomodado comigo, pois não receberam nada da última vez que eu estive ali. Após minha conversa com ele por telefone elas voltaram a se manifestar para dizer que desta vez eu deveria deixar algo para elas. No entanto, ele não havia me falado ao telefone sobre a possibilidade de levar *agua florida*, ou algum outro perfume – como outros *curanderos* me incentivaram a fazer em outras ocasiões –, e por isso naquele momento eu não tinha comigo nada além de meu caderno, um pequeno gravador, uma máquina fotográfica e algum dinheiro. Ao perceber como eu estava perdida diante da situação, Don Ricardo me disse que podia deixar dinheiro como forma de contribuição pela gravação que eu iria fazer⁵⁶, e como uma forma de agrado às *animas*.

Ele então me orientou a colocar o dinheiro abaixo de um pano vermelho que cobria as *animas* em sua *mesa* – os cinco crânios que habitam o lado esquerdo de sua *mesa* (Imagem 22 que consta no anexo). Neste momento ele já estava sentado em uma cadeira, em frente à sua *mesa*, e me observava pacientemente enquanto eu levantava o tecido vermelho e deixava uma nota de 20 soles sobre os crânios. Assim que deixei o dinheiro sobre as *animas*, ele começou a me fazer algumas perguntas, como por exemplo, se eu havia sentido alguma dor no corpo nos últimos tempos. Decidi por responder suas perguntas da maneira mais sincera possível, afirmando que sim, eu havia sentido algumas dores nos ombros e na cabeça, possivelmente frutos de tensão muscular. Ele suspirou profundamente e acenou com a cabeça, com um tom de quem já sabia as respostas para as perguntas que estava fazendo.

Enquanto conversávamos, eu estava em pé e em frente à sua *mesa*, com os pés sobre um papelão estendido no chão. Ele seguiu me fazendo perguntas, e pareceu particularmente interessado em saber se eu havia tido algum desentendimento com alguém no Brasil – pergunta que respondi com um talvez, enquanto tentava lembrar se eu

⁵⁶ Aqui é interessante dizer que Don Ricardo também via nossas conversas gravadas como entrevistas no sentido de gravações para algum jornal ou canal de televisão. Acredito que isso era um fator que o fazia pedir algo em troca das gravações, e também o porquê de ele sempre me pedir para gravá-lo cantando *unas cuentas* com seu violão, estas que falavam sobre minha visita e celebravam minha presença em Lambayeque.

havia discutido com alguém antes de minha viagem à Lambayeque. Ao perceber minha hesitação, ele se levantou e pegou um dos frascos de *agua florida* que estava em sua *mesa*, se aproximou de mim e jogou um pouco do líquido sobre meu pé, o que formou um desenho sobre o papelão, logo à frente das *animas*. Ele assumiu um tom mais sério e começou balbuciar, fazendo perguntas como quem fala consigo mesmo: *Que ves? Que forma? Una calavera? Un réptil? Hum....*

Eu me mantive em silêncio, pois confesso que não era capaz de identificar nenhum desenho específico na mancha que a *agua florida* havia formado sobre o papelão. Meu silêncio não foi um problema, afinal ele não parecia estar esperando nenhuma resposta minha. Após um longo suspiro, Don Ricardo concluiu que alguém no Brasil sentia uma forte inveja de mim, e que por isso esta pessoa estava tentando me fazer mal. Isso seria a causa de minhas dores nos ombros e cabeça, e confirmaria suas suspeitas. Eu ainda estava em silêncio, quando ele então começou a me explicar que também era perigoso frequentar *mesadas* no Peru, ou ainda visitar outros *Maestros*; pois em alguma dessas situações alguém poderia tentar me fazer algum mal, movido possivelmente pelo sentimento da inveja.

É interessante notar que o tema da inveja surgiu em praticamente todas as minhas conversas com *Maestro curanderos*, e também nas conversas com alguns *huaqueros*. A inveja aparece aqui como uma potência bastante importante dentro da prática de *curanderismo*; e por isso é um tema que se faz presente em distintos momentos desta tese: ora como potência ou afeto capaz de causar doenças (*daños*), ora como efeito dos afetos causados por *maleros*, *Huacas* e *gentiles*.

Portanto, naquele momento Don Ricardo tentava me alertar para o fato de que eu também estava exposto a sofrer os efeitos causados pela inveja de outras pessoas. De acordo com ele, eu poderia ser afetado tanto por alguém que me olhasse com inveja – principalmente por eu vir de outro país e estar visitando diferentes lugares no Peru –, ou ainda sofrer um *daño* causado intencionalmente por um alguém que procurasse um *maler* para me fazer mal. Sendo assim, era claro para mim que Don Ricardo estava interpretando minhas dores nos ombros e na cabeça como sintomas, efeitos causados pela inveja de alguém, possivelmente por conta de meu trabalho.

Eu tratava de ouvir tudo o que ele me dizia atentamente, sabendo que o que estava acontecendo ali era na verdade uma consulta, mesmo que em nenhum momento eu tivesse solicitado este tipo de atendimento. De certo modo, acredito que este tipo de situação era inevitável. Como disse anteriormente, trabalhar com *curanderos* era algo que me deixava em um lugar ambíguo, uma vez que estar na presença de *curanderos*, *curanderas* e suas

mesas era algo que também me transformava em um paciente em potencial. Além disso, receber e tratar pessoas são atividades que compõem o cotidiano de um *curandero*, que geralmente está acostumado a receber visitantes diariamente, pessoas que podem bater a sua porta a qualquer momento do dia pedindo para que leiam as cartas, ou querendo conversar sobre algo que estão sentindo, ou ainda levando algum parente ou conhecido que se encontra doente. Portanto, o cotidiano de *curanderos* e *curanderas* é preenchido pela visita de diferentes pessoas – vizinhas ou vindas de outras cidades – que procuram seus serviços. Tais visitas podem ocorrer tanto com data e hora marcada, o que geralmente é o caso das *mesadas* noturnas, quanto de modo espontâneo – pessoas que aparecem em sua casa procurando conselhos e soluções para seus males.

Após me explicar quais eram suas conclusões, e me alertar sobre os perigos que pareciam ser inerentes à minha pesquisa – dado que boa parte de meu trabalho de campo consistia em visitar *Maestros curanderos* e acompanhar *mesadas* –, Don Ricardo me aconselha a fazer *una limpia*. Ou seja, um trabalho que deveria ser feito à noite, em uma *mesada*, para dar conta de remover a maldade que alguém supostamente havia feito contra mim.

Era claro para mim que ele estava tentando me oferecer seus serviços como *curandero*; dado que ele havia sido capaz de diagnosticar que alguém movido pela inveja havia tentado me causar algum *daño*. Ao mesmo tempo, ele parecia tentar demonstrar sua honestidade, ao me dizer que eu poderia procurar outro *curandero* se eu quisesse. Com isso, ele também tentava me dizer que suas intenções superavam um possível interesse financeiro; afinal as *mesadas* são trabalhos longos, que duram uma noite inteira e podem chegar a custar altos preços. Naquele momento então, eu era uma dentre as muitas pessoas que visitavam Don Ricardo, e não é difícil imaginar que ele poderia confundir o objetivo de nosso encontro, ou ainda que ele também tinha interesses e expectativas para aquele encontro. Logo, enquanto eu procurava por uma conversa sobre suas práticas e modos de relação com sua *mesa*, ele procurava por mais um trabalho, já que seu ofício como *curandero* é uma de suas principais fontes de renda.

Diante de sua oferta, eu tento explicar que não tinha o dinheiro e o tempo necessário para seguir em frente com o tratamento recomendado⁵⁷. Minha negativa pareceu não causar nenhum constrangimento, e ele prontamente me disse que não havia problemas, pois quem sabe algum dia eu não retornaria para fazer a tal *limpia*, ou ainda

⁵⁷ No momento eu perguntei a Don Ricardo quanto custaria, em média, para fazer uma *limpia* com ele. Don Ricardo me respondeu que seria algo em torno de S/ 1000,00 *soles* peruanos, valor que hoje (2021) equivale a mais ou menos R\$1392,00 reais brasileiros.

para lhe trazer outros pacientes. A partir daí nossa conversa mudou de tom, e ele começou a me perguntar mais sobre os motivos que me levavam a estar ali em Lambayeque, momento que aproveitei para explicar novamente a ele sobre minha pesquisa e demonstrar meu interesse em lhe fazer mais algumas perguntas. Ao me ouvir falar sobre meu trabalho, ele se aproximou de sua *mesa* para pegar um pequeno frasco com ervas e perfume – um *seguro*. Ele me diz que aquele *seguro* era para que eu tivesse muito sucesso em minha pesquisa, para que as portas se abrissem para mim e para que eu sempre fosse bem recebido nos lugares aonde fosse, e me passou instruções específicas de como usá-lo.

Suas recomendações vieram de forma a selar também uma espécie de acordo entre nós, pois aquele *seguro* era algo que só poderia ser utilizado única e exclusivamente por mim. De modo que, se algum dia, por algum motivo eu não o quisesse mais, eu deveria devolvê-lo diretamente a ele, sem nunca o entregar a outra pessoa – principalmente a outro *Maestro curandero*. Esta parecia ser a situação que mais o preocupava, tanto que ele fez questão de me contar uma breve história.

De acordo com Don Ricardo, há alguns anos ele recebeu em sua casa a visita de uma moça chilena, para quem ele também deu um pequeno *seguro* com ervas e perfumes. Após voltar ao seu país, a tal moça foi visitar uma *curandera*, que no momento de sua chegada lhe disse que podia ver que ela carregava algo no peito, algo que brilhava, e que sabia que ela havia trazido algo de sua viagem ao Peru. A *curandera* estava então interessada no *seguro* que Don Ricardo havia dado à moça, e a convenceu a deixar o *seguro* com ela, dizendo que aquilo não iria lhe fazer bem e que iria descobrir o seu conteúdo. Don Ricardo me explicou então, que a *curandera* havia ludibriado a jovem para poder ficar com o *seguro* que ele havia feito. Mais tarde, quando a moça retornou em uma visita à *curandera* buscando respostas sobre o *seguro*, a *curandera* a dispensou, dizendo que não tinha ficado com o tal frasco.

Ele não me deu mais detalhes sobre a história, mas eu podia perceber que ele estava tentando me demonstrar seu descontentamento frente à ideia de que uma *curandera* desconhecida possuía algo que fora elaborado por ele. No momento não pude compreender totalmente sua preocupação, e apenas prometi que manteria o *seguro* comigo, sem nunca dá-lo para outra pessoa.

Após algum tempo, e conforme minha pesquisa avançava, pude entender que aquela restrição poderia estar relacionada ao fato de que a prática de *curanderismo* possui um certo mistério, no sentido de que algumas coisas deveriam ser mantidas em segredo. Assim, é comum que cada *Maestro* possua seus *secretos*, tanto no que diz respeito às suas

cuentas, orações e fórmulas mágicas, quanto às coisas que possuem em sua *mesa*; sendo que as coisas que um *Maestro* usa para sua proteção são as que geralmente devem ser mantidas ocultas, não podendo ser vistas por qualquer pessoa. Tais *secretos* protegem os *Maestros curanderos*, pois fazem com que seja mais difícil para inimigos atacá-los, já que esses inimigos não têm como saber exatamente tudo o que um *Maestro* possui em sua *mesa*. Por isso, a tarefa de afetá-las ou neutralizá-las se torna uma operação muito mais difícil.

Além disso, todos os *Maestros* com quem conversei sempre enfatizavam a importância de “*tener la idea de la mesa*”; ou seja, de conhecer modos próprios de trabalhar com a *mesa*. Isso tem a ver com o fato de que cada *mesa* possui suas características, capacidades, humores e potências próprias, em uma conjunção de elementos que envolve também a relação entre o *Maestro curandero*, ou *curandera*, com as coisas que foram acumuladas ao longo dos anos. Desta forma, uma pessoa qualquer não é capaz de trabalhar com a *mesa* de nenhum *curandero* sem conhecer seus *secretos*, suas *cuentas*, seu modo de trabalhar. Tal situação pode, inclusive, ser extremamente perigosa, pois se você não for capaz de dominar a *mesa* é bem provável que você termine dominado por ela, e que fique doente afetado pelos seres poderosos que ali transitam. Ou melhor dizendo: se uma pessoa não sabe como trabalhar com uma *mesa* de *curandero* é melhor que nem ouse ficar com ela.

Após nossa conversa sobre o *seguro*, Don Ricardo retoma um tom mais relaxado e me pergunta se eu gostaria de gravar algo dele. Esta não é a primeira vez que ele me oferecia algo assim; visto que em nosso primeiro encontro, em 2017, ele também havia se demonstrado empolgado diante da ideia de que eu iria gravá-lo cantando e tocando seu violão. É interessante notar também, como nestes momentos ele parece estar interessado em divulgar seu trabalho como *curandero*, cantando suas belas *cuentas*, acreditando que isso poderia chegar à televisão e que por isso ele poderia também atrair mais pacientes. É aqui então que ele me diz que eu deveria gravá-lo, mas que não deveria aceitar entregar os vídeos para qualquer pessoa de graça, pois eu poderia conseguir um bom dinheiro vendendo tais filmagens, coisa que eu obviamente não tinha nenhum interesse em fazer.

Aqui começamos um outro momento em nossa conversa, momento em que ele interage comigo a partir de suas *cuentas*, que de improviso ele começa a cantar. Em seus versos, ele claramente fala sobre mim e sobre minhas viagens ao Peru. Com essas *cuentas* ele também irá *floreecer* meus caminhos, para que eu tenha boa sorte por onde passar. Somente após cantar suas *cuentas* e de me pedir para ouvir os áudios para se certificar de que tudo estava bem registrado, é que ele se dispôs a conversar comigo sobre sua *mesa*.

Música para florecer

Don Ricardo: *yo te vengo recordando de entre la mesa curandera con buenos espíritus.*

Poderosa M., poderoso J.A., A. S. y M. y J.. Y la grande arqueóloga que un día ha venido del Brasil al Perú.

Siempre buscando los caminos de los grandes curanderos, como grandes curanderos, como grandes yerbateros.

Dentro de esta mesa curandera, con el ánimo de mi padre José Alamo Acosta, y me había olvidado hoy, como grandes curanderos morropanos, yo también como morropano, pero ahora vivo en Íllimo, con esta guitarra. Anima bendita querido padre José Alamo Acosta, vamos recordando esta arqueóloga que ¿te llamas?

Dé: Débora.

Don Ricardo: *¿Débora?*

Dé: *Leonel Soares.*

Don Ricardo: *Leonel Soares, su nombre dentro del Brasil, San Pablo. Por esos encantos de San Pablo, del Brasil.*

Vamos recordando y vengo jugando, vengo floreciendo y vengo recordando. Así vamos levantando, así vamos floreciendo.

Sirena encantadora, como encanta los encantos, como encanta las mesas, así vengas floreciendo en día en día y en hora en hora. No te encontrarás ni la desgracia ni la fatalidad. Vamos recordando de hoy día 23, ¿no?

Dé: *Si.*

Don Ricardo: *23 de abril, del año 2019. Así vamos recordando... Ojalá pensarán que algún día me lleves a Brasil, pues.*

Para que no te olvides de Ricardo.

(Violão acompanha sua cuenta)

*Yo te vengo recordando música yo curandera
Yo te vengo recordando pues las hierbas curanderas
Las reinas de la belleza y música yo curanderas.*

*Cuando salga ya lo malo, aquí tienen uno bueno
Que te vengo recordando
De mi padre buen...
Con la hierba la fortuna
Con la hierba pues de oro
Con la hierba de la estrella
Con la hierba del viajero
Cuando pasa el lucero yo te vengo recordando*

*¡Que viva Brasil!
Yo te vengo levantando, yo te vengo recordando
... de las encantaduras los encantos los seguros
...De huancabamba
Hay lagunas y esta negra
Como los cantos de gallo
Las mujeres encantadoras como encantan.
A mi madre Dios bendiga, por ser la mujer...*

*Que bonitos mis paisanos, yo los vengo recordando
Que bonitos mis paisanos, yo los vengo recordando*

*Nos estamos levantando
Y venimos recordando.*

*Cuando salga ya lo malo, aquí tienen uno bueno
Que te vengo recordando
De mi padre buen...
Con la hierba pues de oro
Con la hierba de la estrella
Con la hierba del viajero
Cuando pasa el lucero yo te vengo recordando*

*Así vengo levantando, así vengo recordando, por todo el Perú, Brasil adentro,
San Pablo adentro, con los encantos brasileños, donde reina el Vudú, el canto
del hechicero negro también. Por esos encantos, donde cantan los grandes
brasileños, como grandes peruanos, como vengo cantando, buenos encantos
brasileños, por esos encantos.*

*Donde vaya esa reina será bien querida y bien recibida, nunca se encontrará
despreciada, nunca te encontrarás olvidada. Recuerda tu nombre, recuerda tu
signo, recuerda tu espíritu. El 11 de marzo, con tus grandes maestros
también... el 11 de marzo...*

*Qué bonita mi paisana, yo lo vengo recordando,
Qué bonita mi paisana, yo lo vengo recordando,
Por allá y por acá
Por Brasil bellos caminos
Aquí vengo floreciendo.
De la selva bien adentro hoye vamos recordando.
Así vamos levantando, así vengo recordando
Por este pueblo de Íllimo
Aquí vengo por Chiclayo, capital de la amistad
Aquí vengo recordando
A esos grandes caballeros, a esas grandes señoritas
A ese campo de Brasil.
Donde vengo floreciendo*

*Vamos recordando curandera, recordando yerbateras, ... Desde noche y la
mañana yo te vengo recordando. Desde las 11 de la mañana vengo
recordando, en este día y en esta hora...*

No termines ah, no termines...

*Así vamos recordando curanderas, votamos alguna trampa, alguna jugada
mala, limpiando los caminos, abriendo los caminos para esta reina, botando
dolor, botando trampas, botando jugadas, malos beneficios de mala gente de
malas mujeres, brujas, hechiceros, gente de mal corazón.*

El señor siempre delante de nosotros para venir sanando, venir curando.

3.2 Cartografias, itinerários e *assemblages*: mais algumas questões teóricas

Na narrativa acima, descrevi meus encontros com *curanderos* como situações bastante imprevisíveis, na medida em que tais encontros me colocavam em relação com os interesses e desejos dos *Maestros curanderos*, e com a multidão de seres com os quais estes trabalham. No entanto, acho interessante refletir sobre como essa sensação de imprevisibilidade não foi imediata. Ao contrário do que muitos podem pensar, essa foi uma sensação que levou algum tempo para se instalar em mim, crescendo à medida em que eu me aproximava das práticas de *curanderos* e *curanderas*.

Claro que posso dizer que as *mesas* de *curanderos* sempre me chamaram a atenção, mesmo antes de eu iniciar os trabalhos de campo desta pesquisa. Havia algo naquele conjunto de coisas que me encantava, um magnetismo que acredito ser capaz de prender o olhar de muitas pessoas. As *mesas* possuem também grande fama na Costa Norte peruana, e por toda parte eu podia ouvir histórias sobre *curanderos*, *brujos* e *maleros*, que com o poder de suas *mesas* podiam curar e matar. A fama “*de los brujos*” e suas *mesas* era tão grande que, na região de Túcume, a família de um *curandero*, o grande *Maestro Santos Vera*, montou uma espécie de museu em sua antiga casa, expondo algumas das coisas que compunham a *mesa* desse famoso *curandero*.⁵⁸

Apesar de sentir esta sensação de encantamento até os dias de hoje quando estou na presença de *curanderos* e suas *mesas*, devo dizer que no início da pesquisa eu via nas *mesas* algo que me fazia sentir na presença de velhos conhecidos. Como uma pessoa arqueóloga, quando eu olhava para as *mesas* a primeira coisa que eu via eram as cerâmicas arqueológicas que se espremiavam naquele conjunto aparentemente caótico de coisas. E eu ainda ignorante das muitas coisas que iriam me surpreender nesta pesquisa, achava que sabia exatamente o que estava vendo.

O que quero dizer é que, nos primeiros momentos, eu achava que estava diante de coleções de cerâmicas arqueológicas, quase como aquelas que compõem as reservas técnicas dos museus em que eu havia passado anos trabalhando. Logo, quando eu olhava para as *mesas*, tudo o que eu podia ver eram cerâmicas arqueológicas de diferentes morfologias, que poderiam facilmente ser encaixadas em categorias arqueológicas:

⁵⁸ Infelizmente nunca consegui visitar a antiga casa de Santos Vera, pois todas as vezes que por ali passei ela estava fechada e seus familiares já não mais permitiam visitas. Apesar de estar hoje em dia permanentemente fechado, o “Museu Santos Vera” é ainda uma referência famosa, que possui seu próprio site e pode ser facilmente localizado em uma busca na internet. (<https://orlandovera.com/2011/03/22/museo-santos-vera/>)

cerâmicas de alça estribo Mochica, cerâmicas de queima não oxidante, com um acabamento alisado típicos da cultura Chimú. Ou ainda vasilhas Lambayeques e até mesmo algumas cerâmicas Mochica. Nas mesmas peças eu podia ver bojós globulares sem iconografia, ou então com temas geométricos, ou ainda com cenas de sacrifício e vasilhas escultóricas que traziam a imagem de algum personagem. Assim, eu achava que sabia com o que eu estava lidando, afinal eu havia passado alguns anos revirando coleções de museus no Peru, analisando centenas de vasilhas de cerâmicas Mochica para minha pesquisa de mestrado, tratando de temas de sacrifício, caça, e principalmente práticas de *curanderismo* expressas na cerâmica ritual (SOARES, 2015).

Porém, o que eu havia vivido dentro dos museus não era suficiente para me preparar para o que estava por vir quando eu decidi que iria trabalhar com *curanderos* e *huaqueros*. Sendo assim, acredito ser desnecessário dizer que aquela sensação de segurança não demorou nada em se desfazer, afetando muito do que eu acreditava saber sobre cerâmicas arqueológicas da Costa Norte peruana.

Além disso, é importante dizer que as cerâmicas arqueológicas compõem apenas uma parte das *mesas de curanderos*, sendo que as *mesas* costumam reunir muitos outros elementos dos mais variados tipos. A partir de meus encontros com *curanderos*, e a partir do contato com o trabalho de diversos autores (ALVA et al., 2000; CULQUICHICÓN; HUAYLLA, 2012; ESQUERRE, 2012; JORALEMON; SHARON, 1993; POLIA, 1996; RÍOS, 2004), entendo que, em termos gerais, as *mesas de curanderos* são formadas por diversos elementos que o *Maestro curandero* vai guardando ao longo de sua vida, como por exemplo: cerâmicas arqueológicas (*huacos*), garrafas com preparados de ervas e perfumes (*seguros*), espadas de metal, varas de madeira, rochas provenientes de diferentes *Cerros*, crânios e outros ossos humanos ou de animais, imagens de Santos como São Cipriano – considerado como o primeiro *Maestro curandero* –, Santo Antônio e Jesus Cristo, chocalhos de diferentes tipos, fotografias, conchas, frascos de perfumes como *agua florida*, sementes, dentre uma infinidade de coisas que podem despertar o interesse do *Maestro*.

Pode-se afirmar também, que as *mesas* não são sempre iguais. Para além de variações regionais, as *mesas* apresentam configurações específicas determinadas pelos processos de seleção e organização – e porque não dizer de curadoria – operados por cada *Maestro curandero* (JORALEMON; SHARON, 1993; POLIA, 1996). Por exemplo, existem *curanderos* que possuem *mesas* enormes, com centenas de elementos distintos, enquanto outros preferem *trabajar* com poucas coisas. Existem aqueles que *trabajan* com *huacos*, e outros que preferem não os usar; dizendo não sentir a necessidade de ter *huacos*

em suas *mesas*. Neste sentido, cada *mesa* se configura enquanto um arranjo específico, em que cada peça é cuidadosamente selecionada e organizada pelo *curandero*. O *curandero* deve conhecer cada uma das coisas que possui, tanto no que diz respeito à sua pessoalidade, quanto às suas capacidades. As *mesas de curanderos* parecem compor emaranhados de seres, lugares e tempos distintos. E é comum que, em um primeiro momento, nosso olhar se perca no amontoado de coisas heterogêneas que constituem as *mesas*.

Proponho, então, uma pequena pausa, para olharmos atentamente a Imagem 22 que consta no anexo. Na imagem citada, é possível ver uma série de elementos distintos a serem enumerados:

1. diversas vasilhas de cerâmicas arqueológicas, que podem ser relacionadas à diferentes culturas,
2. crânios humanos,
3. conchas,
4. fotografias,
5. garrafas de vidro de bebidas alcóolicas que contém ervas,
6. frascos de plástico contendo *agua florida* e outros perfumes,
7. garrafas de plástico de refrigerantes que contém líquidos misteriosos,
8. chocalhos,
9. espadas de metal,
10. varas de madeira de diferentes formatos,
11. imagens de santos católicos,
12. pedras de diferentes tamanhos e formatos,
13. estátuas de metal,
14. dinheiro,
15. facas,
16. um violão

Imagino que uma das primeiras sensações que emerge do contato da pessoa leitora com esta imagem é a sensação de confusão, e até mesmo de espanto. São tantos elementos aglomerados que é possível passar alguns bons minutos, talvez até horas, observando esta imagem, tentando identificar cada um dos elementos ali apresentados. Em um primeiro momento, acredito que pareça quase impossível enxergar ali algum tipo de lógica, que justifique a seleção de coisas e materiais tão distintos entre si, ou ainda que explique a disposição e organização de tais elementos.

Para além disso, existem outras dimensões que não podem ser acessadas apenas pela fotografia. Por isso, devo dizer que estar na presença de uma *mesa de curandero* é uma experiência multissensorial, que provoca múltiplas sensações e até mesmo certa sensação de confusão. A primeira coisa que podemos notar ao nos aproximarmos de uma destas *mesas* é o cheiro forte dos perfumes, das colônias, das ervas e do álcool. Este cheiro forte, e geralmente adocicado, é característico dos perfumes utilizados pelos *Maestros curanderos*, e pode ficar impregnado nas narinas e nas roupas por dias após participarmos de qualquer atividade envolvendo a prática de *curanderismo*. Confesso que tal cheiro me incomodava no início, pois era intenso e difícil de identificar. Mas com o passar do tempo, tais cheiros foram se tornando familiares, e me ensinaram que a experiência sensorial olfativa é um elemento central à prática do *curanderismo*. Conforme irei discutir mais adiante, essa experiência olfativa envolve tanto pacientes, *curanderos* e observadores – pois os cheiros são tidos como algo que adentram nossos corpos e por isso podem ter efeitos internos –, quanto os *huacos* e *gentiles*, que apreciam o cheiro dos perfumes e colônias e por isso são atraídos para as *mesas de curanderos*.

Após a explosão de cheiros, posso descrever possíveis sensações de confusão visual geradas pela complexidade de um agrupamento de elementos tão distintos entre si. Eu mesmo passei horas olhando para minhas primeiras fotografias tentando dar sentido para o que eu estava vendo, tentando identificar cada um dos elementos que estavam a minha frente, em busca de uma lógica que justificasse a presença de coisas tão diferentes colocadas ali, todas juntas. Além disso, tive que me acostumar à maneira peculiar que *curanderos* e *curanderas* interagiam com todas aquelas coisas, e como as mesmas sempre se faziam presentes em nossas conversas. A qualquer momento os *Maestros* podiam interromper nossa conversa para se dirigir à *mesa*, tanto para lhe dizer coisas, quanto para dar-lhe perfumes, ou ainda para pegar algo e me mostrar.

Estar então na presença destas *mesas* era, de fato, estar diante de um novo mundo, que trazia consigo novas experiências sensoriais, e novas maneiras de se pensar as relações entre materialidade e temporalidade. Os diversos elementos que compõem estes complexos arranjos fazem com que passado e presente coexistam e atuem lado a lado, permitindo assim fluxos de relações entre humanos, seres outros-que-humanos, coisas e seus entornos. Logo, acredito que para pessoas acostumadas à ordem dos museus, e às classificações e tipologias arqueológicas – que tanto se esforçam para criar grupos de coisas, artefatos baseados em relações de semelhança, seja na morfologia, na cor, ou no tipo de material (JERVIS, 2018, p. 83) –, as *mesas de curanderos* podem parecer bastante caóticas.

Em minhas conversas com *curanderos*, e também com alguns *huaqueros*, eu podia sentir os “equivocos” (CADENA, 2018; VIVEIROS DE CASTRO, 2004) que emergiam de nossas falas. E após certo tempo de reflexão sobre os estranhamentos que eu sentia naquelas conversas, iam ficando claras as divergências entre o que eu entendia por cerâmica arqueológica, e o que *curanderos* entendiam por *huaco*. Em outras palavras, meu estranhamento diante das *mesas de curanderos* – e toda a experiência multissensorial que estas podem oferecer – estava relacionado às divergências que emergem de práticas totalmente distintas: de um lado teríamos a prática arqueológica moderna e de outro a prática do *curanderismo norteño*. Não acredito, no entanto, que seja o caso de pensarmos estas duas práticas como opostas; afinal pessoas arqueólogas e pessoas *curanderas* compartilham certos interesses, como por exemplo, o interesse por coisas antigas que podem ser encontradas e escavadas em *Huacas* e *Cerros*. Contudo, como discutido no anteriormente, esta pode ser pensada como uma situação em que pessoas arqueólogas e pessoas *curanderas* possuem “interesses em comum, mas que não são os mesmos interesses” (DIAS; SZTUTMAN; MARRAS, 2014, p. 168).

Para além disso, pode-se dizer que criar conjuntos de coisas e objetos é algo bastante familiar tanto às pessoas arqueólogas, quanto às pessoas *curanderas*. Contudo, o ato de criar tais conjuntos se dá de maneira bastante distinta em ambas as práticas; de modo que os métodos empregados na prática arqueológica parecem se diferenciar radicalmente dos modos pelos quais *curanderos* e *curanderas* costumam criar seus conjuntos, ou coleções de coisas.

Faz parte da prática arqueológica selecionar peças e organizar conjuntos de coisas, a partir de traços semelhantes, seguindo uma ordem cronológica. Tal modo de operar é responsável por criar as chamadas tipologias, que funcionam como ferramentas básicas para a arqueologia enquanto disciplina:

Typology is a means of ordering artefacts chronologically and the basis of similarities in form. It is a central and well established weapon in the archaeologist's arsenal for tackling the core question which frame the discipline. The artefact categories which emerge from a process of analysis are often perceived as being neutral, but are immensely problematic (JERVIS, 2018, p. 83).

Contudo, como alerta Jervis, tomar as categorias, ou classificações arqueológicas como sendo algo neutro, que representa a realidade associada às coisas arqueológicas é algo extremamente problemático. Os tipos de objetos que criamos na prática arqueológica não possuem uma existência anterior, ou exterior a nossa interação com as coisas, e

existem como tentativas de criar alguma ordem diante da bagunça que parece emergir de nossas relações com as coisas e com os materiais. Devemos assim, estar cientes de que as tipologias arqueológicas criam representações, ou traduções possíveis para as coisas, sendo apenas um dentre os muitos modos possíveis de relação com o mundo material (HAMILAKIS, 2014; JERVIS, 2018; JOYCE; GILLESPIE, 2015; LUCAS, 2012).

Sendo assim, os tipos arqueológicos – que operam de forma a transformar as coisas em objetos, classificados de acordo com suas semelhanças – representam lugares seguros para as pessoas arqueólogas. Por isso, não é de se estranhar que as *mesas de curanderos* causem certa confusão; afinal, as *mesas* parecem desafiar alguns dos princípios básicos que guiam nossa maneira de organizar as coisas dentro da disciplina arqueológica. Neste sentido, acredito que reconhecer os “lugares seguros” que existem em nossa própria prática como pessoas arqueólogas, funciona como um bom ponto de partida para começarmos a reconhecer que existe uma infinidade de outros modos de se relacionar com o mundo material, e uma infinidade de outras formas de se relacionar com a dimensão temporal das coisas.

Acredito, também, que este tipo de discussão nos leve para camadas mais profundas de reflexão. Pois, em meus encontros com *curanderos* o que estava em jogo não eram diferentes epistemologias, ou ainda diferentes modos de ver ou interpretar a mesma coisa. Naqueles encontros eu e meus interlocutores estávamos experimentando desentendimentos de ordem metodológica, mas, sobretudo, divergências de ordem ontológica (DIAS et al., 2016; STENGERS, 2018). Em outras palavras, o que ambos experimentávamos ali – eu e os *curanderos* e *curanderas* – eram situações que se davam no limite entre mundos distintos, em que cerâmicas arqueológicas e *huacos* emergiam enquanto coisas distintas, a partir de modos específicos de se relacionar com a materialidade e a temporalidade das coisas. Neste sentido, acredito que o encontro entre uma pessoa arqueóloga e uma pessoa *curandera* configura em si um espaço de fronteira, no qual irão surgir diferenças e conflitos insolúveis.

Diante de tais situações, devemos então estar cientes de que:

[...] methods make realities rather than reproducing them. Such an awareness takes us outside of our protective skin, creating potential for multiple realities and multiple becomings, for a schizo – rather than singular – analysis which maps the itineraries of objects, better enabling us to comprehend the complex sets of relations which objects make (JERVIS, 2018, p. 99).

Em termos concretos, o que estou tentando dizer aqui é que tanto sujeitos arqueólogos, quanto sujeitos *curanderos*, estão habituados a criar conjuntos de materiais.

No entanto, tais conjuntos diferem radicalmente, tanto no que diz respeito aos modos de seleção e agrupamento, quanto no que é criado ao final. Neste sentido, por mais que eu e o *curandero* que estava a minha frente olhássemos para uma mesma peça em sua *mesa*, nossas narrativas seguiam caminhos muitos diferentes, como se a peça em questão fosse uma encruzilhada, a partir do qual nossas falas seguiam caminhos totalmente diferentes. Havia ali então um nó, a partir do qual saiam linhas distintas, traçando possibilidades diferentes, ou ainda itinerários diversos (INGOLD, 2015; JOYCE; GILLESPIE, 2015).

Naqueles momentos iniciais, posso dizer que minha forma de relação com aquelas peças se dava basicamente pela experiência que eu tinha vivenciado dentro da prática arqueológica; de modo que eu olhava para aqueles conjuntos de cerâmica e via uma linha que corria em direção ao passado. Porém, quando eu ouvia as narrativas de *curanderos*, e de alguns *huaqueros*, eu podia ver outras linhas sendo traçadas, linhas que corriam em outras direções – e que construíam outras temporalidades, onde passado e presente já não eram tempos totalmente distintos e nem mesmo sequenciais. Novos mundos pareciam então se abrir na minha frente, e cabia a mim seguir estas outras linhas se eu quisesse aprender outros modos de relação com aquelas coisas que eu pensava conhecer.

Por isso acredito ser importante reconhecer que trabalhar com as *mesas de curanderos* é algo bastante desafiador. Tais conjuntos de coisas, seres, tempos e locais exige que sejamos capazes de adotar modos de pensar que sejam menos lineares, e que nos permitam acompanhar outros itinerários traçados pelos elementos ali presentes⁵⁹.

Conforme discutido no capítulo 1, pode-se afirmar que as coisas são capazes de atravessar diferentes temporalidades e assumir assim diferentes formas, sentidos, ou ainda vidas diversas. Isto faz com que esquemas lineares de se pensar o tempo não deem conta de apreender a vida das coisas em toda sua complexidade; afinal de contas as coisas não possuem vidas lineares, e podem existir em uma multiplicidade de tempos, e assumir uma multiplicidade de vidas (HAMILAKIS, 2014; HAMILAKIS; ANAGNOSTOPOULOS, 2009; JERVIS, 2018; JOYCE; GILLESPIE, 2015; LUCAS, 2015).

É neste sentido que alguns autores irão discutir como o conceito de itinerário pode ser mais interessante para pensarmos o modo como as coisas transitam por diferentes existências, assumindo diferentes modos de vida, estando sempre suscetíveis a tornar-se algo novo (INGOLD, 2008, 2012a, 2015; JERVIS, 2018; JOYCE; GILLESPIE, 2015). Nesta lógica, a tarefa de seguir as coisas seria então a tarefa de mapear – ou cartografar –

⁵⁹ Vale aqui enfatizar que não se trata, contudo, de descartar os métodos e as tipologia utilizadas pela ciência arqueológica, mas sim de abrir espaços para o reconhecimento de outros modos de relações com as coisas, e outros modos de relação entre passado e presente.

as múltiplas linhas traçadas pelas coisas em seus muitos itinerários possíveis. Aqui a noção de itinerário substitui a ideia de biografia, e a noção de mapear substitui a ideia de classificar as coisas, estas que já não possuem mais um ponto de partida ou de chegada, um início ou um fim, pois estão sempre em movimento, deixando rastros que podem ser seguidos, ou cartografados⁶⁰. Neste sentido, a noção de mapa nos oferece uma ideia que parece contemplar o dinamismo e o movimento das coisas, afinal:

O mapa é aberto, é conectável em todas as suas dimensões, desmontável, reversível, suscetível de receber modificações constantemente. Ele pode ser rasgado, revertido, adaptar-se a montagens de qualquer natureza, ser preparado por um indivíduo, um grupo, uma formação social. Pode-se desenhá-lo numa parede, concebê-lo como obra de arte, construí-lo como uma ação política ou como uma meditação. [...] Um mapa é uma questão de performance... (DELEUZE; GUATARRI, 2011, p. 22)

A partir de tais reflexões, entendo que o cerne deste capítulo seja o exercício de seguir algumas das linhas traçadas pelas coisas que compõe as *mesas de curanderos*. Digo isso consciente da impossibilidade de finalizar esta tarefa, pois sempre existirão outros fios, outros caminhos traçados por estas mesmas coisas que não teremos a oportunidade de contemplar nesta tese. Sendo assim, pretendo com este exercício uma aproximação a alguns outros sentidos, alguns outros usos e, sobretudo, algumas outras vidas que a cerâmica arqueológica – e tantas outras coisas antigas – podem assumir quando atravessam a superfície e emergem no tempo presente.

Diante das discussões acumuladas até o momento, creio que assumir o desafio de trabalhar com estes outros itinerários traçados pela cerâmica arqueológica exige modos de análise que deem conta de acompanhar a não linearidade da vida das coisas. Ou melhor dizendo, exige um conjunto de ferramentas analíticas que dê conta de acompanhar a

⁶⁰ Para Joyce e Gillespie (2015), a ideia de itinerário seria complementar à ideia de biografia das coisas, ou ainda um constructo mais complexo. Nas palavras das autoras: “*The metaphor of biography as applied to objects posited a linear sequence from birth to childhood, old age, death, and disintegration, like the life course experienced by humans (Holtorf 1998:23; see also Moreland, 1999). In line with this linear narrative, excavated artifacts were often described as having experienced a “social death” (Chapman and Gaydarska, 2007:9; Joy, 2009:543). Earlier stages of birth or maturity were assessed by use wear, residues, breakage, or other signs of intra-activity discernible on the now the dead artifact. [...] In contrast, the itineraries metaphor captures the dynamics as artifacts are dug up from resting places and enter into new social contexts, without introducing exorcized life stages or reanimation from the dead of zombie things*” (JOYCE; GILLESPIE, 2015, p. 10–11).

Tais ideias também aparecem nos trabalhos de autores como Tim Ingold (2008, 2012, 2015), Yannik Hamilakis (2014, 2017) e Ben Jervis (2018), e estão intimamente relacionadas às ideias apresentadas por Gilles Deleuze e Félix Guatarri, quando estes, discutem a noção de rizoma (DELEUZE; GUATARRI, 2011). Neste sentido, pode-se dizer que as coisas teriam um modo de vida itinerante, passando por diversos processos de transformação e progridem de forma rizomática, constituindo-se como emaranhados de relações que atravessam tempos e espaços.

multitemporalidade e as muitas formas de vida que podem assumir as cerâmicas arqueológicas.

Neste sentido, considero a chamada “teoria da *assemblage*” (*assemblage theory*), ou ainda o “pensamento de *assemblage*” (*assemblage thought*) – conforme desenvolvido por Deleuze e Guatarri e discutido por diversos autores na arqueologia nos últimos anos – como essencial para nos ajudar a pensar como materialidade e temporalidade se entrelaçam na constituição das *mesas de curanderos* (ALBERTI, 2017; DELANDA, 2016; DELEUZE; GUATTARI, 2012; DELEUZE; PARNET, 1998; HAMILAKIS, 2017; HAMILAKIS; JONES, 2017; HARRIS; CIPOLLA, 2017; INGOLD, 2015; JERVIS, 2018; LUCAS, 2012, 2017; PAUKETAT, 2012). Acredito que esta proposta abre espaços para explorarmos a dimensão produtiva, instável e mutável do mundo material – que atravessa temporalidades e costura relações, extrapolando os domínios considerados humanos (*more-than-human relations*).

Pode-se dizer que o conceito de *assemblage* é utilizado em diversas áreas acadêmicas, como por exemplo na arte, na geologia, na paleontologia, e especialmente na arqueologia (HAMILAKIS; JONES, 2017). Ou seja, a ideia de *assemblage*, ou ainda a possibilidade de se criar conjuntos materiais ou conjuntos de artefatos não é novidade para pessoas arqueólogas, e possui usos e significados específicos dentro da disciplina. Nas palavras de Yannis Hamilakis e Andrew Jones:

[o conceito de *assemblage*] *Its omnipresent use in archaeology seems to have taken on two distinct but related meanings: the aggregation of objects made of the same material (e.g. an assemblage of pottery or lithics) or held together by shared typological or stylistic similarities; and an aggregation of diverse objects united by a distinctive and clearly defined context of variable scale, e.g. the archaeological assemblage of a cave or the archaeological assemblage of a chronological phase (cf. Lucas 2012) (HAMILAKIS; JONES, 2017, p. 77).*

Sendo assim, o conceito de *assemblage* na arqueologia possui, geralmente, relações com a ideia de tipos arqueológicos, ou conjuntos de objetos que possuem as mesmas características estilísticas, ou que pertencem a um mesmo contexto de escavação. Entretanto, nos últimos anos uma série de pesquisadores vem utilizando o conceito de *assemblage* de modos mais dinâmicos, influenciados pelas ideias de Guiles Deleuze, Félix Guatarri e, posteriormente, pelas discussões pautadas por Manuel DeLanda (2016). É inspirada então pelo trabalho de pesquisadores, como por exemplo, Yannis Hamilakis, Tim Ingold, Bem Jervis, Jane Bennet, Timothy Pauketat e Benjamin Alberti (ALBERTI, 2016; BENNETT, 2010; HAMILAKIS, 2014, 2017; HAMILAKIS; JONES, 2017;

INGOLD, 2008, 2012a, 2015; JERVIS, 2018; MARSHALL; ALBERTI, 2014; PAUKETAT, 2012), que pretendo discutir possíveis usos da noção de *assemblage* dentro da arqueologia, e mais especificamente da importância deste conceito para entendermos as *mesas de curanderos*.

Porém, antes de discutir os usos mais contemporâneos desta noção na arqueologia, acredito ser necessário uma breve apresentação sobre os sentidos e usos do termo *assemblage* nas obras de Deleuze e Gatarri. O conceito de *assemblage* tem um papel crucial na filosofia destes autores, sendo que esta seria a lógica por trás de algumas de suas grandes obras, como, por exemplo, os famosos cinco volumes que compõem os *Mil Platôs*. Contudo, apesar de este ser um conceito chave para a filosofia construída pelos autores, discutir a noção de *assemblage* se torna uma tarefa complexa, na medida em que Deleuze e Gatarri nunca formalizaram uma “teoria de *assemblage*” propriamente dita (JERVIS, 2018; NAIL, 2017). Em termos gerais, pode-se dizer então que a palavra *assemblage* é a tradução em inglês feita do termo original em francês *agencement*, que em português é normalmente traduzido como conjunto, arranjo, ou ainda agenciamento (DELEUZE, 2012; DELEUZE; GUATTARI, 2011; DELEUZE; GUATTARI, 2012) ⁶¹.

Conforme irei apresentar a seguir, o conceito se refere basicamente ao ato de criar conjuntos, ou ainda agrupamentos de elementos heterogêneos. Logo, dentro da ideia de que o conceito de *assemblage* não constitui uma teoria unificada, pode-se dizer que a

⁶¹ Uma das questões mais delicadas dentro dos debates sobre a noção de *assemblage* consiste nas traduções possíveis para o termo. Em francês o termo original utilizado por Deleuze e “*agencement*” e refere-se à ação de combinar, ou ainda organizar um conjunto de elementos (*agencer*). Já em inglês o termo *assemblage* traz a ideia de um conjunto de elementos, ou como coloca Manuel Delanda, “[...] *an ensemble of parts that mesh together well*” (DELANDA, 2016, p. I). De acordo com este autor, o termo em inglês dá conta de apenas uma das dimensões de significados possíveis colocados pelo *agencement* em francês, criando a impressão de que o termo se refere apenas ao produto criado pelo ato de agrupar, de combinar elementos, e não à ação em si.

Tais discussões são bastante complexas, e trazem problemas que permeiam também a tradução em português, em que normalmente são utilizados os termos “conjunto”, “arranjo” e “agenciamento”. Deste modo, pode-se dizer que a tradução em português pode também apresentar os problemas apontados por DeLanda, pois enfatiza a ideia de um produto bem-acabado, delineado, mais do que a ação de criar conjunto, criar multiplicidades.

Estas são questões bastante complexas, que merecem ser apontadas quando iniciamos uma discussão sobre o termo *assemblage*. Entretanto, acredito que não me cabe aqui apresentar uma discussão aprofundada sobre as traduções possíveis do termo *agencement*, ou *assemblage*. Trago tais pontos apenas como referência para pessoas leitoras que possam se interessar pelas diferentes traduções e usos dos termos. Deste modo, opto por seguir aqui o uso das traduções mais conhecidas das obras de Deleuze e Gatarri, que utilizam o termo arranjo, ou agenciamento, acompanhado do termo em inglês *assemblage*. Penso que este seja um bom modo de utilizar os termos aqui discutidos, afinal é desse modo que costumam ser utilizados na maior parte das publicações de arqueologia sobre *assemblage*, e também porque foi dessa forma que tive contato com as discussões sobre o conceito de *assemblage* na literatura.

Para uma discussão mais aprofundada sobre a tradução do termo em francês para o inglês, recomendo os seguintes trabalhos: (DELANDA, 2016; HAMILAKIS, 2017; HAMILAKIS; JONES, 2017; NAIL, 2017).

própria noção de *assemblage* é por si só formada por um conjunto de ideias e conceitos⁶². Sendo assim, a ideia de *assemblage* está intimamente ligada a outras ideias desenvolvidas pelos autores, como a noção de rizoma – modo de existência ou de pensamento não linear, não genealógico e não hierárquico que se contrapõe à um modo de pensamento arbóreo⁶³, e a noção de evento, ou devir – ideia relacionada à coexistência e articulação de elementos heterogêneos (DELEUZE; GUATARRI, 2011; DELEUZE; GUATTARI, 2012; DELEUZE; PARNET, 1998; HAMILAKIS, 2017). Em outras palavras, pode-se dizer que estes conceitos funcionam como um conjunto de elementos básicos que articulam o pensamento filosófico destes autores.

É difícil então achar um significado estático para o termo *assemblage* na obra de Deleuze e Gatarri, que parecem articular tal ideia de modos distintos em diferentes momentos em suas obras. Contudo, na obra chamada “Diálogos”, escrita por Gilles Deleuze e Claire Parnet, podemos encontrar uma definição básica do termo *assemblage*:

O que é um acontecimento (*assemblage*)? É uma multiplicidade que comporta muitos termos heterogêneos, e que estabelece ligações, relações entre eles, através das épocas, dos sexos, dos reinos – naturezas diferentes. Por isso a única unidade do agenciamento é de co-funcionamento: é uma simbiose, uma "simpatia". O que é importante não são nunca as filiações, mas as alianças e as ligas; não são os hereditários, os descendentes, mas os contágios, as epidemias, o vento. As bruxas bem o sabem. Um animal se define menos por seu gênero ou sua espécie, seus órgãos e suas funções, do que pelos agenciamentos nos quais ele entra. Seja um agenciamento do tipo homem-animal-objeto manufaturado: HOMEM-CAVALO-ESTRIBO. Os tecnologistas explicaram que o estribo permitia uma nova unidade guerreira, dando ao cavaleiro uma estabilidade lateral: a lança pode ficar presa debaixo de um único braço, ela aproveita todo o impulso do cavalo, age como ponta imóvel levada pela corrida. "O estribo substitui a energia do homem pela potência do animal". É uma nova simbiose homem-animal, um novo agenciamento de guerra que se define por seu grau de "liberdade", seus afetos, sua circulação de afetos: o que

⁶² Neste sentido, Manuel DeLanda destacou-se como o responsável por reunir e organizar os usos diversos que Deleuze e Gatarri fazem do termo *assemblage* em suas obras. Seu esforço foi publicado no livro chamado “*Assemblage theory*” (2016). A obra de DeLanda e também a obra de Jane Bennet (2010) constituem grandes referências para o pensamento de *assemblage* na arqueologia. Contudo, mais recentemente, autores como, por exemplo, Yannis Hamilakis reivindicam a importância de um retorno às obras de Deleuze e Gatarri em si mesmas, pois: “[...] *DeLanda’s assemblage theory undervalues the key role of affect and of sensoriality, harboring thus the danger of constructing mechanistic, systemic networks and wholes. Finally, DeLanda’s project of producing and propagating a theory of and around assemblages entails all the dangers of solidifying and formalizing a concept which was always meant to be open and fuzzy. With these critical comments in mind, we now turn to recent archaeological discussions of the notion of assemblage*” (HAMILAKIS; JONES, 2017, p. 81).

⁶³ “Um rizoma não começa nem conclui, ele se encontra sempre no meio, entre as coisas, inter-ser, intermezzo. A árvore é filiação, mas o rizoma é aliança, unicamente aliança. A árvore impõe o verbo "ser", mas o rizoma tem como tecido a conjunção "e... e... e..." Há nesta conjunção força suficiente para sacudir e desenraizar o verbo ser. Entre as coisas não designa uma correlação localizável que vai de uma para outra e reciprocamente, mas uma direção perpendicular, um movimento transversal que as carrega uma e outra, riacho sem início nem fim, que rói suas duas margens e adquire velocidade no meio”(DELEUZE; GUATARRI, 2011).

Para uma discussão detalhada das ideias de rizoma *versus* modelo arbóreo ver, principalmente: DELEUZE; GUATARRI, 2011.

pode um conjunto de potência e corpos. O homem e o animal entram em uma nova relação, um não muda menos do que o outro, o campo de batalha se preenche de um novo tipo de afetos. Que não se pense que a invenção do estribo baste. Um agenciamento não é jamais tecnológico, é até mesmo o contrário. As ferramentas pressupõem sempre uma máquina, e a máquina é sempre social antes de ser técnica. Há sempre uma máquina social que seleciona ou assimila os elementos técnicos empregados. Uma ferramenta permanece marginal ou pouco empregada enquanto não existir a máquina social ou o agenciamento coletivo capaz de tomá-la em seu *phylum*. No caso do estribo, é a doação da terra, ligada pelo beneficiário à obrigação de servir a cavalo, que vai impor a nova cavalaria e captar a ferramenta no agenciamento complexo: feudalidade. (Outrora, ou o estribo já serve, mas de modo diferente, no contexto de um agenciamento bem diferente, por exemplo o dos nômades; ou então ele é conhecido, mas não é empregado ou apenas de maneira muito limitada, como na batalha de Andrinópolis). A máquina feudal conjuga novas relações com a terra, com a guerra, com o animal, mas também com a cultura e os jogos (torneios), com as mulheres (amor cortês): todas as espécies de fluxos entram em conjunção. Como recusar ao agenciamento o nome que lhe cabe, "desejo"? (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 57–58).

Na definição acima, dois termos são essenciais para entendermos melhor a noção de *assemblage*: multiplicidade e heterogeneidade. Neste sentido, a noção de *assemblage* pode ser pensada como multiplicidade, ou ainda como conjuntos, arranjos de termos heterogêneos que se unem por relações de aliança e não de filiação. Deste modo, o que importa aqui são as relações de aliança, de liga, e não aquelas hereditárias, ou de descendência. Tal ideia é materializada no exemplo dado pelo autor no agenciamento entre homem-cavalo-estribo, que se dá a partir de uma relação de aliança, de funcionamento entre elementos distintos, e gera novas capacidades para os termos, ou ainda uma nova máquina de guerra⁶⁴.

Apesar da citação acima, acredito que os conceitos de *assemblage* e devir são apresentados de forma um tanto quanto difusa, e talvez até enigmática pelos autores citados. Deste modo, penso que tais questões podem ser mais facilmente compreendidas quando tratadas por autores mais familiares a nós pessoas acadêmicas brasileiras, como, por exemplo, Viveiros de Castro e Márcio Goldman.

Conforme discute Viveiros de Castro (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 131), sobre o clássico exemplo utilizado por Deleuze, o agenciamento vespa-orquídea constitui uma relação de devir, ou seja, uma relação da qual nenhuma “vespa-orquídea” jamais nascerá. Entretanto, é esta relação entre termos heterogêneos que permite que as vespas e as orquídeas, tais quais as conhecemos, possam existir. Logo, o que se apresenta na relação vespa-orquídea não é a ideia de imitação, ou de assimilação, mas sim a possibilidade de uma dupla captura, ou como coloca Deleuze e Parnett, a possibilidade

⁶⁴ Nesta mesma obra existe um outro exemplo clássico que os autores relacionam ao conceito de *assemblage*: o bloco de devir vespa-orquídea. Para mais detalhes sobre este outro exemplo, ver: (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 3).

de uma núpcia entre dois reinos, ou ainda a potência de uma máquina não-binária. Neste sentido, o conceito de devir trata-se de um arranjo entre seres heterogêneos que não constitui filiação, mas sim de uma aliança “contra natureza entre espécies”, uma dupla existência. Nas palavras de Viveiros de Castro:

Todo devir é uma aliança. O que não quer dizer, mais uma vez, que toda aliança seja um devir. Há a aliança extensiva, cultural e sociopolítica, e há a aliança intensiva, contranatural e cosmopolítica. Se a primeira distingue filiações, a segunda confunde espécies, ou melhor, contraefetua por síntese implicativa as diferenças contínuas que são atualizadas, no outro sentido (o trajeto não é o mesmo...), pela síntese limitativa da especiação descontínua. Quando um xamã ativa um devir-jaguar, ele não “produz” um jaguar, tampouco se “filia” à descendência dos jaguares: ele adota um jaguar; ele coopta um jaguar – ele estabelece uma aliança felina (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 132).

O devir seria então menos uma analogia, e mais uma aliança entre elementos, ou seres heterogêneos. Pensado então como composição ou arranjo (*assemblage*), o devir seria um movimento, um deslocamento. Ou como coloca Márcio Goldman, o devir “é o movimento através do qual um sujeito sai de sua própria condição por meio de uma relação de afetos que consegue estabelecer com uma condição outra” (GOLDMAN, 2003, p. 464). Sendo assim, o exemplo do devir cavalo oferecido por Deleuze e Parnett, trata-se menos da ideia de que alguém pode se tornar um cavalo, ou ainda se identificar psicologicamente ou fisicamente com o animal, e trata-se mais da ideia de que o que pode acontecer ao animal pode também acontecer a outrem. Neste sentido, os afetos podem compor, decompor ou ainda transformar um indivíduo, aumentando ou diminuindo sua potência (GOLDMAN, 2003, p. 464–465).

Logo, os conceitos de devir e de *assemblage* estão conectados, pois juntos criam espaços para muitas possibilidades de existência. O devir funciona como um movimento de deslocamento, de transformação, que não pode ser reduzido à semelhança, ou ainda à imitação. Tais movimentos de devir, são movimentos que capturam em si elementos heterogêneos que se ligam pela aliança, pela cooperação e não pela identidade ou pela analogia⁶⁵. Viveiros de Castro descreve tais alianças então como uma “nova aliança”, um terceiro tipo de relação, uma multiplicidade intensiva, uma extração dos termos das séries as quais pertencem, uma entrada em rizoma (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 137).

Neste sentido, a criação de *assemblages*, ou destes arranjos de elementos heterogêneos seria um processo dinâmico, e, sobretudo, potente. Afinal, a conjunção de elementos tão distintos entre si, a possibilidade de alianças monstruosas (HARAWAY,

⁶⁵ Ainda nas palavras de Goldman, o devir seria então aquilo que “nos arranca não apenas de nós mesmos, mas de toda identidade substancial possível” (GOLDMAN, 2003, p. 465).

1999)⁶⁶, abre espaços para a geração de novas entidades, de novas possibilidades, novos modos de existência. Nas palavras de Yannis Hamilakis e Andrew Jones:

Assemblage is vital to art practice and offers two important lessons regarding assemblages: firstly, the making of assemblages is a dynamic but also deliberate rather than random process. Second, the juxtaposition of distinct elements can be transformative, generating new entities, new possibilities and new ways of understanding (HAMILAKIS; JONES, 2017, p. 79).

Discutir tais questões é algo essencial para entendermos os conceitos de devir e de *assemblage*, e também para demonstrar a potência analítica que existe no uso de tais conceitos. Contudo, como uma pessoa arqueóloga, consigo imaginar que uma das perguntas que podem surgir aqui é: para além de toda a abstração filosófica que parece estar contida nas discussões acima, como podemos pensar as implicações de tais conceitos para a arqueologia? Ou o que podem produzir tais conceitos dentro do pensamento arqueológico?

Ben Jervis, em seu livro “*Assemblage Thought and Archaeology*” (2018), afirma que o pensamento de *assemblage* deve ser entendido enquanto um conjunto de ideias e de ferramentas que tem implicações tanto metodológicas, quanto ontológicas sobre o modo pelo qual pensamos a vida das coisas. O autor – assim como Yannis Hamilakis e Andrew Jones – argumenta a favor de um uso do conceito de *assemblage* na arqueologia que se aproxime das ideias discutidas por Deleuze e Gatarri. Afinal, para estes autores o conceito de *assemblage* fala sobre um processo dinâmico de construção de arranjos, de coletivos possíveis entre elementos heterogêneos. Neste sentido, o conceito não teria em si nada a ver com a estaticidade trazida pela ideia de tipologia. Logo, uma das vantagens de trazer para a arqueologia as ideias abordadas por Deleuze e Gatarri seria a possibilidade de ver as coisas arqueológicas não como elementos estáticos, mas sim como processos, sempre passíveis de sofrerem transformações.

Nas palavras do autor:

⁶⁶ “Os monstros sempre definiram, na imaginação ocidental, os limites da comunidade. Os centauros e as amazonas da Grécia antiga estabeleceram os limites da pólis centrada do humano masculino grego ao vislumbrarem a possibilidade do casamento e as confusões de fronteira entre, de um lado, o guerreiro e, de outro, a animalidade e a mulher. Gêmeos não separados e hermafroditas constituíram o confuso material humano dos primeiros tempos da França moderna, o qual fundamentou o discurso no natural e no sobrenatural, no médico e no legal, nos portentos e nas doenças – elementos, todos eles, cruciais no estabelecimento da identidade moderna. As ciências da evolução e do comportamento dos macacos e dos símios têm marcado as múltiplas fronteiras das identidades industriais do final do século XX. Os monstros-ciborgue da ficção científica feminista definem possibilidades e limites políticos bastante diferentes daqueles propostos pela ficção mundana do Homem e da Mulher” (HARAWAY et al., 2013, p. 79)

It is best understood not as a unified theory, but as a set of ideas and tools which can be used to build a radical view of an immanent world, in which core themes which have dominated archaeological theory in recent decades; structure, individuality and identity, representation and power, are critiqued and re-conceptualized. The result is that they are not frames for understanding action, but emerge from, and are manipulated by, the ongoing productive processes which constitute a world which is always emerging. This is a world which is always in a state of becoming, rather than existing in a fixed state. As we will discover, everything is an assemblage, from a pot to a city, from a house to an economy. Objects are assemblages not only of materials, which are constantly changing, for example as they corrode, but also of ideas and are, themselves, components of other assemblages; households or communities, being active participants in the formation of the relationships which constitute those assemblages. Assemblages are not fixed entities, but fluid, ongoing and finite processes. Thinking through assemblages therefore turns entities into processes and calls on us to question temporal and physical boundaries. Assemblage thought shifts our focus to the intensities which are productive of societies; we come to encounter a material world which is not representative of the past, but is productive, unstable and full of potential to destabilize received ideas, recover new stories and craft pasts which reveal the complexities of power dynamics which transcend any division between the human and non-human, past and present or near and far (JERVIS, 2018, p. 1–2).

Neste trecho, o autor descreve o pensamento de *assemblage* como uma caixa de ferramentas, que pode ser utilizada para levantar novas questões dentro da arqueologia e criticar posições ontológicas definidas, pois permite pensar as evidências arqueológicas de modo relacional, e não essencial. Em outras palavras, pensar a partir da ideia de *assemblages* é pensar em um mundo em constante estado de transformação, ou em estado de devir. Neste sentido, o pensamento de *assemblage* constitui um método a partir do qual diferentes ontologias, ou ainda diferentes mundos podem emergir (JERVIS, 2018, p. 5).

Conforme discute o autor, estas ideias têm implicações profundas para o pensamento arqueológico. Adotar então uma abordagem baseada no pensamento de *assemblage* é adotar um modo de pensamento relacional, em que as coisas, e as substâncias existem como relações e não como essências. É pensar o mundo a partir de processos de transformação, de tornar-se (*becoming*), de devir. Trata-se, portanto, de pensar menos o que as coisas são, e mais o que as coisas podem fazer. Neste sentido, o próprio passado não seria algo a ser descoberto, pois esta seria uma ideia que emerge a partir de diferentes modos de relação com a materialidade e a temporalidade das coisas. Sendo assim, a prática arqueológica seria ela mesma uma *assemblage*, um conjunto de relações que reconhece modos específicos de relação com a materialidade e a temporalidade das coisas, e que produz um sentido específico de passado. Para além disso, pensar a partir da ideia de *assemblages* pode também alterar radicalmente o modo

pelo qual entendemos, por exemplo, o ato de confecção de uma vasilha cerâmica, ou ainda o ato de escavar e retirar algo da terra ⁶⁷.

Seguindo tais ideias, as coisas então não seriam dotadas de uma essência que as define. Se coisas são processos, conjuntos, ou malhas de relações, estas podem se transformar. Retomemos um exemplo mais prático já discutido no Capítulo 1. As cerâmicas arqueológicas podem existir enquanto tipos arqueológicos – como por exemplo, uma vasilha cerâmica de uso ritual com morfologia globular de alça estribo Mochica – a partir do momento em que é escavada por uma pessoa arqueóloga e entra em um conjunto de relações (*assemblage*) definidas pelos métodos científicos da ciência arqueológica. Tais métodos definem os modos de relação que nós, pessoas arqueólogas, devemos estabelecer com as coisas antigas que buscamos e escavamos em sítios arqueológicos. Logo, dentro de um conjunto de relações formado por: pessoas arqueólogas, instrumentos e técnicas de escavação definidos pela disciplina, modos de descrição, classificação, organização e escrita, uma determinada vasilha poderá se constituir enquanto um objeto arqueológico, um artefato, ou ainda um vestígio material que nos fornece informações, um testemunho sobre modos de vida pretéritos.

O que acontece, então, se ao invés de ser escavada pelas mãos de pessoas arqueólogas e, portanto, engajar-se em um conjunto de relações definidos pela prática arqueológica, esta mesma vasilha cerâmica for escavada por uma outra pessoa, como por exemplo um *huaquero*, ou ainda um *curandero*? Nesse caso, a mesma vasilha cerâmica irá seguir por caminhos totalmente distintos, pois não será analisada por pessoas arqueólogas, guardada em reservas técnicas e muito menos exposta em museus. Conforme irei discutir no tópico seguinte, os *Maestro curanderos* seguem princípios e critérios muito distintos daqueles utilizados pela disciplina arqueológica na hora de selecionar o que pode ser bom ou não para sua *mesa*⁶⁸. Nesse sentido, se encontrada por

⁶⁷ Tais ideias estão intimamente relacionadas ao pensamento de Tim Ingold. Em seu famoso livro intitulado “Estar vivo: ensaios sobre conhecimento, movimento e descrição”, o autor discute como até mesmo uma pedra – que normalmente consideramos como um material duro, imutável – é em realidade um material variável, vibrante, que pode transformar-se em muitas outras coisas a partir da malha de relações (*meshwork*), ou da *assemblage* em que está envolvida. Suas qualidades não são imanentes, e sim qualidades que são ativadas, ou atualizadas, de acordo com a composição de relações das quais participam. Tais ideias tem implicações ontológicas, afinal o que se propõe aqui não é pensar como as coisas podem ser entendidas de modos diferentes, mas sim como as coisas podem ser coisas diferentes a partir de relações diferentes, ou ainda como podem ser coisas totalmente diferentes em mundos distintos. Para mais detalhes sobre estas reflexões propostas pelo autor, ver: (INGOLD, 2012b, 2015).

⁶⁸ Neste sentido posso dizer também que “ver” pode ter significados diferentes dependendo do interlocutor. Conforme venho discutindo neste capítulo e também a partir do que será apresentado mais adiante, existe uma diferença radical entre o que uma pessoa arqueóloga “vê” quando olha para uma cerâmica arqueológica, e o que um *curandero* “vê” quando olha para um *huaco*. Tal diferença não tem a ver apenas com os sentidos atribuídos a palavra “ver”, ou ainda ao que se entende por “visão”, mas também ao fato de

um *curandero* uma peça cerâmica será escolhida não pelas características morfológicas que apresenta, mas sim por sua personalidade, por suas capacidades, as quais somente um verdadeiro *Maestro* é capaz de *ver*, de identificar. A partir daí, esta peça que logrou romper a superfície irá entrar em um conjunto de relações totalmente distinto daquele configurado pela disciplina arqueológica. Logo, a mesma peça cerâmica não irá se tornar vestígio arqueológico, mas sim *huaco*, pois irá compor possivelmente uma *mesa de curandero*. Ao compor esse coletivo formado pela *mesa*, ou ainda esse *assemblage*, é que a peça cerâmica devém *huaco* e não objeto arqueológico.

Porém, conforme as discussões pautadas acima sobre o conceito de *assemblage* e devir, ao tornar-se *huaco* a peça cerâmica não exclui suas outras possibilidades de existência. Ou ainda, ao tornar-se *huaco* a tal peça não está impossibilitada de tornar-se outras coisas, como artefatos arqueológicos, ou ainda um produto de alto valor nas mãos de um *huaquero* ou de um colecionador.

Sendo assim, podemos assumir que as coisas existem enquanto multiplicidades, e que podem se transformar a cada novo processo de territorialização em um conjunto de relações específicos, traçando assim novos itinerários. Neste sentido, podemos dizer também que as coisas não possuem apenas um passado, mas sim muitos passados (JERVIS, 2018; OLSEN, 2010, 2012). Passados estes que não são excludentes, mas sim coexistentes, cumulativos:

O passado e o presente não designam dois momentos sucessivos, mas dois elementos que coexistem: um, que é o presente e que não para de passar; o outro, que é o passado e que não para de ser, mas pelo qual todos os presentes passam. [...] A ideia de uma contemporaneidade do presente e do passado tem uma última consequência. O passado não só coexiste com o presente que ele foi, mas – como ele se conserva em si (ao passo que o presente passa) – é o passado inteiro, integral, é *todo* o nosso passado que coexiste com cada presente (DELEUZE, 2012, p. 50).

Portanto, se pensarmos em termos de trajetórias e de territórios (conjuntos de relações), pode-se dizer que: “*Objects as congealed flows are presences which other flows must pass through or around, they are residues of past action with implications for the potential futures which might unfold [...]*” (JERVIS, 2018, p. 83).

Neste sentido, uma cerâmica arqueológica pode ser muitas coisas ao mesmo tempo, na medida em que sua existência enquanto vestígio arqueológico é apenas uma

que a coisa que está sendo vista pode divergir. Conforme irei discutir mais adiante, existe aí uma divergência ontológica entre o que se entende por objeto, ou cerâmica arqueológica e o que se entende por *huaco*.

dentre as muitas possibilidades virtuais de existência, ou apenas um devir dentre outros devires possíveis.

Após todas estas discussões, acredito que olhar para as *mesas de curanderos* como *assemblages* é seguir um caminho oposto à reificação das coisas, ou das cerâmicas arqueológicas como objetos, vestígios inertes do passado⁶⁹. É reconhecer que as coisas não carregam significados ou essências imutáveis, mas que existem como materializações de processos e de relações. É pensar em mundos vibrantes, formados por fluxos, afetos, em estados de devir – e que, portanto, as coisas podem se atualizar, se transformar conforme se envolvem em múltiplos conjuntos de relações, em outros territórios, outros *assemblages* (JERVIS, 2018). É, portanto, pensar em itinerários e propor o mapeamento dos caminhos traçados pelas coisas, e mais especificamente neste caso, cartografar as linhas que levam as cerâmicas arqueológicas a se tornarem *huacos*.

É justamente esta tarefa de seguir estas outras linhas que pretendo descrever e discutir nessa parte da tese. Logo, não pretendo apresentar aqui o que poderia ser pensada enquanto uma clássica análise arqueológica das peças cerâmicas, preocupada em selecionar, organizar e classificar cuidadosamente os conjuntos cerâmicos que encontrei em cada uma das *mesas de curanderos* que pude conhecer. Não me interessa, portanto, refazer um exercício de criar *assemblages* arqueológicas no sentido estático, ou tipológico, mas sim seguir outros itinerários traçados pelas peças cerâmicas. Peças estas cuidadosamente escavadas e recuperadas por *Maestros curanderos*, estes que irão operar outros processos de seleção e curadoria das peças, compondo com elas *assemblages* dinâmicas, novos arranjos potentes que surgem da aliança, da coparticipação de elementos distintos. Neste sentido, acredito que as *mesas de curanderos* constituem multidões de seres, de coisas, de lugares e de pessoas – que contém em si diferentes temporalidades, capazes de afetar a vida de diversas pessoas na Costa Norte peruana. Afinal: “[...] *there is much to be learned from spending time with these ancient things, which simply through their suborn materiality, continue to make the Indigenous past a part of our contemporary lives*” (WEISMANTEL, 2021, p. 4).

Em outras palavras, acredito que este capítulo seja, sobretudo, um convite para conhecermos o que Fernando Santos-Granero chamou de “a vida oculta das coisas” (the “*ocult life of things*”) (SANTOS-GRANERO, 2009). Ou ainda uma tentativa de mapear estes outros itinerários traçados a partir das narrativas dos *curanderos* e *curanderas* que vivem na região de Lambayeque. Logo, me interessa tratar sobre a vida das coisas que

⁶⁹ Ou ainda reconhecer que: “... *things exist as archaeological types but not only as archaeological types*” (JERVIS, 2018, p. 89).

compõem as *mesas* dos *curanderos norteños*, concentrando-me nas relações entre *curanderos* e os seres outros-que-humanos com os quais trabalham. Tais modos de relação se dão na margem da socialidade humana. São relações potentes, que abrem espaços de conexão e negociação entre mundos heterogêneos, e que podem afetar corporalidades e desejos.

Retomo, então, outra discussão já realizada no Capítulo 1, como um prelúdio para adentrarmos a um mundo habitado por *huacos* e *mesas de curanderos*. As perguntas e discussões que serão apresentadas não irão tratar sobre o que as coisas, e mais especificamente os *huacos*, significam para os *curanderos*; mas, sim, o que as coisas que constroem as *mesas* dos *curanderos* nos ensinam sobre outros mundos. Melhor dizendo, como tais coisas constituem práticas e relações que constroem e afirmam outros mundos (*worlding*).

Para isso tomo a liberdade de reformular uma das perguntas que apresentei no Capítulo 1: Que tipo de mundo seria este em que as coisas não são apenas objetos, rochas, ou cerâmicas arqueológicas, mas seres capazes de agir das mais diferentes formas e causar diferentes afetos?

Esta pergunta aponta para um caminho que se abre à existência de mundos distintos, pois não se refere às condições que levam os *curanderos* a acreditar que cerâmicas são *huacos* e que estes estão vivos. Pelo contrário, propõe um olhar voltado para entender como as cerâmicas arqueológicas, e as demais coisas que constituem as *mesas de curanderos* podem ser outras coisas em outros mundos. Mundos habitados por *gentiles*, *Huacas*, *Cerros*, *encantos e huacos*, – dentre uma infinidade de outros sujeitos possíveis – com os quais *curanderos* e *curanderas* devem estabelecer vínculos para negociar acordos de fortuna, sorte, amor, cura, vida e morte.

3.3 Devir *huaco*

De um modo geral, pode-se dizer que os *huacos* são as vasilhas, ou peças cerâmicas que os *Maestros curanderos* possuem em suas *mesas*. Porém, quando um *curandero* evoca o termo *huaco* ele não está se referindo apenas a uma vasilha cerâmica, ou ainda a qualquer vasilha cerâmica. De acordo com *curanderos* e *curanderas*, os *huacos* são coisas antigas, que podem ser encontradas em *Huacas* e *Cerros*, e também são conhecidos como *prendas*, ou *artes de los gentiles*. Neste sentido, o termo *huaco* carrega consigo a antiguidade e a materialidade necessárias para serem chamados – por nós,

peças arqueológicas – de cerâmicas arqueológicas, que foram feitas há muitos anos pelas pessoas que viviam na região da Costa Norte peruana.

De modo geral pode-se dizer então que o termo *huaco* costuma ser traduzido como cerâmica arqueológica. Nesse processo de tradução, os *huacos* são pensados como vestígios materiais que são encontrados em *Huacas* e *Cerros* na região de Lambayeque, associados a diversas culturas arqueológicas. Entretanto, quando conversamos com *Maestros curanderos* sobre *huacos*, algo mais emerge de suas narrativas, algo que extravasa os sentidos e as classificações arqueológicas. Neste sentido, os *huacos* que compõem as *mesas de curanderos* são cerâmicas arqueológicas, mas não apenas isso. Ou melhor dizendo, nas narrativas e práticas de *curanderos* e *curanderas*, os *huacos* emergem como coisas poderosas, que possuem *espíritu* e que estão diretamente associados ao mundo subterrâneo e ao tempo passado dos *encantos* e dos *gentiles*.

Todos os *Maestros* com os quais conversei, afirmam que seus *huacos* são de *Huaca*, o que confere a eles o *status* de *huacos originales* ou *naturales*. Em outras palavras, todos afirmam que os *huacos* em suas *mesas* são provenientes de *Huacas*, tendo sido encontrados por eles mesmos ou obsequiados por alguém que os encontrou em uma *Huaca*. Ao perguntar então sobre as proveniências das peças cerâmicas que eu via nas *mesas de curandero* eu sempre ouvia os *Maestros* afirmarem, com certo tom de orgulho, que seus *huacos* eram *originales* e que nunca usariam em sua *mesa* uma réplica, ou ainda uma *cerámica bamba*, nome dado às peças que são falsas.

Quando eu os questionava, então, sobre as diferenças entre *huacos originales* e *huacos bambas*, ou ainda entre *huacos* e réplicas, eu sempre ouvia respostas do tipo:

Don Manuel: No, no, no... eso no, es esto por decirle... eso es una artesanía, una artesanía de ahora, que no tiene nada que ver porque nunca taba enterrada en una Huaca, o en un Cerro. No tiene poder, no tiene espíritu, no tiene nada...

(*Maestro curandero* Manuel em entrevista realizada no dia 02/04/2019)

Don Carlos: No, no. En lo mío no funciona. No funciona. Las réplicas se hacen por el engaño y por el negocio. Y te venden "mira, huaco fino..." te venden tanto... No, no, no entro en eso ahí. Y eso en arte no funciona. No funciona. Salvo que... como estas cosas naturales tú le puedas trabajar como uno es espiritista y le pueda dar ciertos encantos, ciertos poderes. Pero con ciertos secretos. Pero así cerámicas, cerámicas así... No, no funciona.

Dé: *¿No tiene este poder?*

Don Carlos: No, no tiene ese poder. No, no, no es el poder natural. No sé. Hay mucha gente que emplea eso, pero... no. No tiene... yo empleo lo que es natural. Por ejemplo, piedras ahí de huacas, del río que... como te digo... que huaqueaba por ahí pues... de huaca... todo eso es de huaca. No hay nada de...

Lo único sí las chontas que son... bueno, de algo, de la selva. Pero el resto es así...

Dé: *¿Así que no usarías entonces de una réplica en su mesa?*

Don Carlos: *No las uso porque... porque no me va a servir en nada. Espiritualmente no me sirve en nada. Claro, ¿no? Es como utilizar un lapicero sin tinta.*

(Maestro curandero Carlos em entrevista realizada no dia 19/08/2017).

Dé: *Me han dicho que existen también los huacos ¿no? Como muchas réplicas, como piezas que son bambas ¿no? Me han dicho... Esto uno... ¿se puede usarla en las mesas?*

Don Javier: *La réplica no... la réplica no tiene la energía que tiene el verdadero cerámico, porque el verdadero cerámico está enterrado ¿no? Este cerámico, ha sido utilizado de repente como un recipiente, para llenar de repente con sus aguas, llenaban los gentiles, con su vino, su chicha y también lo usaban y a veces ¿no? También sus huaquitos, los tenían como tener un adorno ¿no? Entonces ¿no? O como un florero ¿no? Como algo y eso era... era una herramienta de trabajo también de los antiguos, a veces se iban a trabajar y llega llevaban en sus huacos sus chichas para tomar ¿no? Y acá enterrados se cargan, se cargan de energía; por eso es que la réplica no es igual. Pero adornan la réplica ¿no? La réplica adorna una mesa, adorna un lugar, pero no es, no es igual... es distinto.*

Dé: *Entonces es distinto. Entonces que no... no tiene la misma energía.*

Don Javier: *¡No! No tiene la misma energía.*

Dé: *¿Y usted usaría una réplica en su mesa?*

Don Javier: *Yo no. Puedo tener una que no tenga figuras, pero que sea cerámica de las antiguas.*

Dé: *Claro, sí. Tiene que ser antigua entonces...*

Don Javier: *Porque viene de los gentiles.*

(Maestro Don Javier em entrevista realizada no dia 23/03/2019).

Don Ricardo: *Ah, no. no tienen la misma fuerza de la naturaleza. No es igual, pues. Esos son natural de huaca.*

Dé: *Esos son verdaderos todos, ¿no?*

Don Ricardo: *Sí, sí, son verdaderos.*

Dé: *Pero ¿por qué no tienen la misma energía?*

Don Ricardo: *El hechizo... el que uno que los hace, por cierto... no tiene la misma energía porque ellos son de la... de lo tiempo... lo han sacado de abajo... no sé cómo... los encontraron enterrado y encontraron ahí el muerto.*

Dé: *Ah, ok, por eso tiene más energía.*

Don Ricardo: *Claro, tiene más energía. Yo tengo varias de huaca. Esta que está ahí en negrita es de huaca. Otra... de huaca estas dos. Después esa de acá no, es chonta. Eso es de la tribu... esto me ha dado mi papa. Para limpiar, pues desenredar, desatar...*

Dé: *Y... y bueno, así que... ¿usted usaría una réplica en su mesa?*

Don Ricardo: *[se ríe]*

Dé: *Uno de estos ceramios que son hechos ahora y no antiguas.*

Don Ricardo: *Todo, cómo le digo, lo que tengo ahí son de arte de los gentiles, de los tiempos del pasado.*

(*Maestro curandero Ricardo* em entrevista realizada no dia 23/08/2017).

Nos trechos acima temos as falas de quatro *Maestros curanderos*: Don Manuel, Don Carlos, Don Javier e Don Ricardo. Todos eles deixam claro em suas narrativas que não utilizam réplicas em suas *mesas* e que todos os *huacos* que possuem são *originales, naturales*, ou de *Huaca*. De acordo com eles, as réplicas, ou melhor dizendo as *cerámicas bambas*⁷⁰, só servem como adorno e não possuem nenhum tipo de poder que justifiquem sua presença em suas *mesas*. Inclusive, pude notar que alguns *curanderos* chegavam quase a se ofender caso entendessem que eu estava insinuando que as peças presentes em suas *mesas* eram falsas. Por isso, eu sempre procurava perguntar sobre a diferença entre os *huacos originales* e os *huacos bambas*, sem insinuar nenhum tipo de juízo sobre as peças que estavam a minha frente.

As peças *bambas* são descritas pelos *Maestros* como simples adornos, ou ainda como artesanato, e não servem para suas *mesas* porque não possuem *espiritu*, e por isso não possuem *fuerza*. Don Manuel é categórico ao dizer que as peças falsas servem como belos adornos, mas não para as *mesas de curandero*. Ele inclusive possui em sua casa uma vasilha cerâmica que ele chama de *artesanía*, e que pode ser vista em sua sala como um enfeite, longe de suas *mesas de brujería*. De acordo com Don Carlos, os *huacos bambas* são fáceis de serem encontrados em mercados na região, sendo que muitos vendedores tentam enganar as pessoas vendendo peças falsas como se fossem originais. De acordo com ele, tais peças não servem para a arte do *curanderismo*, pois não possui poder algum. Para ele seria inútil utilizar uma *pieza bamba*, pois “*es como utilizar un lapicero sin tinta*”⁷¹.

⁷⁰ Réplica era uma palavra utilizada por mim até eu aprender que as pessoas da região costumavam chamar as cerâmicas feitas hoje em dia, para imitar as cerâmicas arqueológicas, de *bambas*, ou *falsas*. Este aprendizado se deu logo nas primeiras conversas que tive com alguns *Maestros curanderos*, que não entendiam o que eu queria dizer quando utilizava a palavra *réplica*. Nestes momentos eu explicava então que eu estava me referindo às cerâmicas feitas hoje em dia, que muitas vezes imitavam cerâmicas arqueológicas e que podiam ser encontradas em Mercados como aquele de Chiclayo. Com essa explicação eu normalmente escutava um sonoro “*Aaahhhh!!!!*”, seguido por: “*Estos son bambas, son falsas!*”.

⁷¹ “Seria como utilizar uma caneta sem tinta”. Don Carlos em entrevista realizada no dia 17/08/2017.

Portanto, é evidente como os *Maestros* descrevem uma relação de oposição entre o que seriam os *huacos originales* – provenientes de *Huacas* – e aqueles que seriam os *huacos falsos*, que podem ser facilmente encontrados em mercados da região. De acordo com os *Maestros*, esta diferença se dá basicamente pela presença ou ausência de *espíritu*, que somente os *huacos* ditos *originales* possuem. Não quero dizer com isso que os *huacos* são as únicas coisas pensadas enquanto seres animados, ou como seres outros-que-humanos dotados de *fuerza* e potência. Conforme discutido até aqui, tudo que compõem uma *mesa de curandero* possui *espíritu*, e por isso tudo que compõem as *mesas de curanderos* possui vida. Contudo, os *huacos originales* são descritos como coisas ou seres especiais, que possuem grande poder.

Neste sentido, os *huacos originales* parecem se destacar pelo fato de terem passado séculos enterrados em *Cerros* e *Huacas*, junto com *los muertos*, com *los gentiles* – que são geralmente descritos como seus donos, ou como aqueles que os fizeram e os utilizaram em outros tempos. Existe assim, nas narrativas de *curanderos* e *curanderas*, uma associação direta entre os *huacos* e os *gentiles*. Tal associação fica clara quando escutamos os *Maestros* chamando os *huacos* – e outras coisas *antíguas* provenientes de *Huacas* e *Cerros* – de *prendas*, ou *artes de los gentiles*.

Conforme discutido no capítulo 2, as narrativas dos *curanderos* e *curanderas* dão conta de que durante a invasão espanhola, os *gentiles* enterraram-se vivos com todas as suas coisas, com todas suas riquezas – ou ainda com *sus prendas*, *sus artes* –, o que inclui aí todos os seus *huacos*. Por isso, os *huacos* aparecem sempre nas narrativas de *curanderos* e *curanderas* como *artes* feitas pelos *gentiles*, sendo que existem algumas variações sobre como os *gentiles* fizeram os *huacos*, e também sobre os modos possíveis de relações entre *gentiles* e *huacos*.

Normalmente, os *Maestros* qualificam os *gentiles* como pessoas muito poderosas, “*muy religiosas*”, que também eram *curanderas* e que faziam suas *ceremonias*, seus *hechizos*. Além disso, os *gentiles* são descritos como pessoas extremamente habilidosas no que se refere a sua capacidade de produzir *huacos*. Neste sentido, as *cerámicas antiguas* costumam ser descritas pelos *Maestros curanderos* como finas, leves, bem-feitas, com um acabamento muito superior com relação às peças que são feitas atualmente. Quando questionados sobre como os *gentiles* faziam os *huacos*, os *Maestros* costumavam descrever um modo de produção que seria de certa forma misterioso, sempre associado a certos rituais realizados pelos *gentiles*, envolvendo materiais e processos descritos pelos *Maestros* como *especiales*. Este tom de mistério relacionado à produção dos *huacos* fica mais evidente na narrativa de Don Carlos:

Don Carlos: *No bueno, nosotros sabemos que... hasta cierto punto... ellos utilizaban una arcilla especial. Pero hasta ahora... según las investigaciones que se han hecho y hasta donde yo conozco, dicen que se hacían tan especial, que nadie lo sabe... algunos dicen que tienen polvos de... de oro, de metales, ¿no? Este... estos... estas arcillas que eran quemadas en hornos muy especial...*

Hasta ahora se dice así y otros dicen que todavía no logran encontrar los químicos hechos y puestos para estos... para estos fines. Más o menos eso es lo que tenemos idea. No sé si con nuevos avances ustedes ya tendrán algunos otros alcances en cuanto a la cerámica. Aunque yo tengo otros... aunque yo también tengo otras teorías espirituales... pero que ya colida con otros mundos ya. Que ya... es otra cosa. Espiritual.

(Maestro curandero Carlos em entrevista realizada no dia 17/08/2017).

Em sua fala Don Carlos descreve como os *huacos* eram feitos a partir de uma “*arcilla especial*”, que poderia levar *polvos*, como por exemplo, pó de ouro e de outros metais. Don Carlos também descreve que tais peças eram queimadas em “*hornos muy especial*”, e que até os dias de hoje os pesquisadores não foram capazes de identificar todos os componentes químicos presentes nas cerâmicas feitas pelos *antiguos*. O processo de fabricação de tais *huacos* é visto, então, como algo misterioso e *especial*. Pois os *gentiles* possuíam tanto um grande poder *espiritual* – relacionado aos rituais e feitiços que eram capazes de fazer –, quanto uma grande habilidade técnica – relacionada à sua grande habilidade de modelar cerâmicas e também aos elementos únicos e especiais utilizados nos processos de produção (*arcilla especial, hornos especiales*).

As cerâmicas atuais são descritas sempre como sendo inferiores aos *huacos antiguos* feitos pelos *gentiles*. Muitos *Maestros*, inclusive afirmam que hoje em dia muitas pessoas, e também alguns museus, se dedicam a fazer cerâmicas, mas que estas nunca apresentavam a “*misma especialidad material que tiene el de la antigüedad*”⁷².

Outros *Maestros*, como, por exemplo, Don Manuel, descrevem os *gentiles* como pessoas muito criativas, que possuíam também grande habilidade para reproduzir em cerâmicas cenas que viam no seu dia a dia. De acordo com ele, os *gentiles* não precisavam olhar duas vezes a mesma cena, ou o mesmo animal para poder reproduzir sua imagem em um *huaco*, pois eram capazes de fazê-lo apenas de memória, ou por inspiração. Em suas palavras:

Los tenían antes, por decirle, como objetos que los utilizaban ellos, y más que todo, representaban al hombre, a la mujer, a los perros, a los gatos, todo lo que ellos veían a captar y lo trataban de transformarlo en esa figura. Y por eso que, digamos, eran creativos. Eran creativos, si veían a un mono peleando así que taba pucha lo grababa, y lo hacían ellos esos ceramios.

(Maestro curandero Manuel em entrevista realizada no dia 02/04/2019).

⁷² Maestro curandero Ricardo em entrevista realizada no dia 23/08/2017.

De um modo geral, os *Maestros* afirmam então que os *huacos* eram feitos e utilizados pelos *gentiles* para guardar água, *chicha* ou outras bebidas. Alguns afirmam ainda que os *gentiles* também eram *curanderos* e que faziam alguns *huacos* para suas *mesas*, sendo que tais *Maestros antiguos* possuíam a capacidade de ensinar seus *huacos* a serem bons ou maus. O *Maestro curandero* Juan apresenta em sua narrativa uma outra função relacionada aos *huacos* antigamente, no tempo *de los gentiles*. De acordo com ele, os *gentiles* faziam os *huacos* também como uma forma de ofensa, ou ainda como uma maneira de afetar alguém a partir de sua imagem:

Ese era el tipo de ofensa que tenían entre ambos, supongamos no, quieres ofenderme o agredirme, haces un muñeco de barro con mi fisionomía y eso es un insulto para mi persona y igual puedo hacer contigo. Eso es lo que hacían antiguamente. Por qué en los incas, entre culturas, nunca había un pleito.

(*Maestro curandero* Juan em entrevista realizada no dia 10/04/2019).

Neste sentido, os *antiguos* seriam capazes de criar *huacos* com a imagem de pessoas que queriam ofender, ou ainda afetar a partir de feitiços, mais ou menos como hoje em dia os *Maestros* descrevem que podem fazer bonecos com artigos pessoais de alguém que querem afetar. Logo, de acordo com Juan, os *huacos* estariam associados a um modo específico de conflito entre os *gentiles*, que não brigavam como hoje em dia, mas sim faziam seus *hechizos* e *brujeria*.

Os *huacos* faziam parte então da vida cotidiana dos *gentiles*, que os utilizavam das mais distintas formas; tanto para guardar bebidas, consumir alimentos ou como adornos, quanto para trabalhos de *brujeria* ou *curanderismo* (tal qual fazem os *Maestros* hoje em dia). Ao ouvir tais narrativas, me chamava a atenção como os *Maestros* não pareciam dar grande importância para os momentos iniciais da vida de um *huaco*, ou ainda como eles pouco falavam sobre como os *gentiles* fizeram os *huacos* e como estes eram utilizados. Posso dizer assim, que em minhas conversas com *curanderos* e *curanderas*, eu era a pessoa mais interessada em saber sobre o momento em que tais peças foram feitas e utilizadas pelos povos *antiguos*. Descrições sobre estes momentos supostamente iniciais da vida de um *huaco* pouco apareciam em minhas conversas com os *Maestros*, que sempre me davam respostas vagas sobre a confecção e utilização dos *huacos* nos tempos *de los gentiles*.

Por outro lado, eu podia notar a ênfase e entusiasmo com o qual os *Maestros* falavam sobre outros momentos da vida de um *huaco*, momentos que vieram depois de os *gentiles* se enterrarem com suas coisas. Sendo assim, os *Maestro* pareciam sempre ter

muito mais histórias para contar sobre os momentos em que encontraram determinados *huacos*, ou *animas*, que lhes foram brindados pelas *Huacas* e sobre como estes foram parar em suas *mesas*. Conforme irei discutir mais adiante, quando o *Maestro* encontra ou ganha um *huaco* se inicia um outro processo, em que o *Maestro* deverá ser capaz de conhecer o *huaco* para assim ser capaz de dominá-lo.

Logo, quando eu os questionava sobre quem havia feito os *huacos*, ou como os *gentiles costumavam* utilizá-los, era comum que os *Maestros* me dessem respostas vagas, que me apontavam apenas que os *gentiles* haviam feito os *huacos* e que eles os utilizavam em atividades cotidianas. Além disso, quando conversávamos sobre o poder dos *huacos*, os *Maestros* quase nunca relacionavam o poder de tais peças com os momentos de sua criação, ou utilização cotidiana nas mãos dos *gentiles*. Com exceção de algumas peças que teriam sido feitas por grandes *Mestros curanderos antiguos*, que pareciam ser capazes de criar *huacos* poderosos e ensiná-los a matar ou curar. O que quero dizer com isso é, que nas narrativas de *curanderos* e *curanderas*, boa parte dos *huacos* não aparece como coisas que nasceram com *fuerza* ou *espíritu*. Mas sim como coisas que ganharam *fuerza* após terem passado séculos enterrados na terra, em companhia dos *muertos*.

Sendo assim, os *Maestros* pareciam não dar muita atenção ao processo de fabricação de um *huaco*, mas sim ao que ocorria com ele após ter sido enterrado junto com os *gentiles*. Isso ficava ainda mais evidente quando eu perguntava de onde vinha o poder dos *huacos*, pois eu geralmente ouvia a mesma resposta curta e direta: “*de los encantos*”. Quando perguntei a Don Ricardo sobre o poder dos *huacos*, ele me explicou que ao possuir em sua *mesa* coisas provenientes das *Huaringas*, de *Huacas* e de *encantos* era como se ele as pudesse invocar, ou ainda atrair, para que trabalhassem com ele. Em sua fala, ele reforçava a importância e o poder das invocações, além de algumas *cuentas* que podem fazer os *Maestros curanderos* utilizando as coisas de suas *mesas*.

Seguindo então as narrativas de *curanderos* e *curanderas*, ficava cada vez mais claro para mim que existia uma relação direta entre o poder dos *gentiles*, das *Huacas* e o poder dos *huacos*. Sempre que eu questionava os *Maestros* sobre o poder dos *huacos*, eu ouvia respostas que traziam novamente a ideia de que os *gentiles* se enterraram vivos com todas as suas coisas, e que os *huacos* passaram séculos enterrados nas *Huacas* e *Cerros* e que por isso absorveram o poder *del muerto*, e o poder da própria *Huaca*. Sendo assim, o poder dos *huacos* – ou o que os *Maestros* chamam de *fuerza* ou *espíritu* –, parece estar relacionado menos aos momentos de confecção da peça em si, e mais aos momentos que vieram após os *gentiles* terem se enterrados vivos com todas as suas coisas. Ou ainda, o poder dos *huacos* parece vir tanto das *fuerzas* vindas da terra, ou do próprio *encanto*,

quanto das *fuerzas* vindas de *los muertos*, em um processo gestado nas entranhas das *Huacas* e *Cerros* durante muitos séculos.

Para melhor discutir esta ideia, trago o trecho de uma de minhas conversas com o *Maestro curandero* Manuel:

Dé: *¿Los gentiles se enterraron vivos?*

Don Manuel: *Se enterraron vivos. Se enterraron... Usted se decidía, yo soy tu familia, y usted se decidía yo quiero ya encerrarme y hacías tu fosa, ¿no? Tu tumba, como se quiera llamar, y el otro te tapaba, pero vivo. Entonces esta fuerza está ahí. Hay energía, por eso también tiene energía, tiene poder. Que vive en la Huaca y casi igual con los Cerros, pero en los Cerros hay más porque hay mineral*

Dé: *Pero, estos cerámicos, ellos ya, como, fueron hechos para ese momento del entierro, ¿o fueron hechos antes? Quien los ha hecho...*

Don Manuel: *Ellos tenían ya antes, ya los tenían antes. Los tenían antes, por decirle, como objetos que los utilizaban ellos, y más que todo, representaban al hombre, a la mujer, a los perros, a los gatos, todo lo que ellos veían a captar y lo trataban de transformarlo en esa figura. Y por eso que, digamos, eran creativos. Eran creativos, si veían a un mono peleando así que taba pucha lo grababa, y lo hacían ellos esos ceramios.*

Dé: *Pero cuando hacían los ceramios, estos ya eran como huacos, ¿ya tenían poder o no?*

Don Manuel: *Cuando ellos hacían todavía, pues... todavía...*

Dé: *¿Todavía no tenían?*

Don Manuel: *¡Todavía no, todavía no!... Eso es, ese poder lo han percibido cuando él dueño ha muerto y lo han enterrado ahí, ¿no? Ahí ya viene ya esa fuerza, porque si no fuera igual como la réplica. O sea, lo que hacían ellos viene a ser igual como la réplicas que hacen ahora. Entonces al enterrarlo años sobre años, en su tumba de ellos mismos, han percibido la energía de la tierra, han percibido la energía del dueño que los elaboró. Entonces, y cómo esos están ahí, moros, entonces todo eso ya habían dándole poder*

Dé: *hum, la fuerza es esto...*

Don Manuel: *Exactamente, sino también fueran réplicas igual que eso. Ese es lo importante, lo de la tierra, los años que tienen enterrado, y el espíritu, prácticamente tienen hasta la sangre de quien los hizo, de quien se enterró vivo ahí, y ahí se consumió, por eso ya le encuentren el esqueleto, no más... ahí todo se han consumido, con ellos.*

(*Maestro curandero* Manuel em entrevista realizada no dia 02/04/2019).

No dia em que se deu a conversa, eu já havia ouvido de diversos *Maestros*, e também de Don Manuel, que os *gentiles* foram quem fizeram os *huacos*, e que os *huacos* eram *artes de los gentiles*. Partindo então desta ideia, perguntei a Don Manuel porque os *gentiles* fizeram tais peças e se eles já tinham tais peças antes de se enterrarem vivos. Don Manuel me responde enfaticamente que eles já possuíam aquelas peças, e que eles as

usavam em seu dia a dia. Intrigade então pela ideia de que coisas que faziam parte do cotidiano dos *gentiles* haviam se tornado seres poderosos – que hoje em dia habitam as *mesas de curanderos* –, pergunto a ele se tais peças já tinham poder quando os *gentiles* as fizeram, ou ainda se tais peças já era *huacos*.

Don Manuel então começou a me explicar algo muito importante para que eu pudesse entender o que são os *huacos* e como estes se diferenciam das vasilhas cerâmicas feitas hoje em dia. De acordo com ele, quando os *gentiles* fizeram os *huacos* estes não possuíam poder algum, e eram como se fossem as réplicas feitas hoje em dia. Ele seguiu me explicando que os *huacos* ganharam poder por terem ficado anos e anos enterrados nos *encantos*, nas tumbas dos *gentiles*, recebendo *energias* que vinham tanto da terra, quanto de seu próprio dono ou daquele que o fez e de suas substâncias desfeitas. Neste sentido, o *huaco* aparece como algo que é capaz de se carregar com as *energias* provenientes da terra e do *muerto* com o qual foi enterrado.

Aqui temos descritos alguns processos de transformação que parecem ocorrer quando se cruzam os limites entre o mundo dos vivos, do tempo presente e da superfície, para adentrar no mundo *de los encantos*, habitado pelos *muertos* e outros seres subterrâneos, ou ainda em um tempo passado. Ou seja, quando as pessoas que viveram em tempos *antiguos* decidiram enterrarem-se vivas, com a intenção de fugir dos invasores espanhóis. Neste sentido, são processos de transformação gestados dentro da terra, em um mundo subterrâneo, que tem o poder de transformar pessoas vivas em *gentiles* e vasilhas cerâmicas em *huacos*.

Voltemos então a algumas discussões do Capítulo 2, quando eu apresentei um exemplo trazido por Ricardo Cavalcanti-Schiel (2005), em que ele discute a correlação, ou reversibilidade de processos que ocorre com os mortos e as batatas. Repetindo as palavras do autor:

Assim, a comparação que nos foi feita entre ossadas e batatas informa a percepção de que, do cadáver ao "antepassado" (ou, poderíamos dizer em termos de uma generalidade etnográfica andina: à wak'a) há uma geração "subterrânea" (ou seja, via outro pacha - ou a "metade" outra deste pacha) desse novo (e simultaneamente outro) ente. E simultaneamente "novo" e pretérito! (CAVALCANTI-SCHIEL, 2005, p. 193–194).

Naquele momento específico, utilizei o trecho citado acima para pensar sobre o processo de passagem daquelas pessoas que viveram em tempos pretéritos para uma existência em um mundo subterrâneo, ou ainda no mundo dos *encantos*. Ou seja, a transformação de pessoas vivas em *gentiles*. Pode-se dizer que nesta transformação de pessoas vivas em *gentiles* tem-se a ação de forças de um mundo subterrâneo, que parecem

operar de modo a consumir parte da materialidade dos corpos das pessoas que se enterraram, deixando apenas os seus ossos. Esta ação de consumo fica explícita na fala de Don Manuel, quando este diz que “*quien se enterró vivo ahí, y ahí se consumió, por eso ya le encuentren el esqueleto, no más... ahí todo se han consumido, con ellos*”.

Neste sentido, temos um processo pelo qual a pessoa que se enterrou viva – ao ser consumida pelas forças e potências que habitam o mundo subterrâneo dos *encantos* – irá se transformar em um ser outro-que-humano, ou melhor, uma potência que irá habitar o mundo subterrâneo das *Huacas*. Tal processo parece descrever o modo pelo qual as pessoas, ou os povos *antiguos* que viveram em um passado pré-hispânico, devém *gentiles*. Os ossos *de los gentiles* aparecem então como uma materialidade residual – que perdura após este processo –, e que carrega em si de uma *fuerza* capaz de afetar o mundo dos vivos.

Em outras palavras, este seria o processo pelo qual tais pessoas abandonaram o território da sociabilidade humana, e do tempo presente, para se reterritorializar em uma socialidade mais-que-humana, associada a um espaço subterrâneo e a um tempo passado. Contudo, este processo de transformação que se dá no contato com o *mundo de los encantos* é experienciado não apenas por aqueles que de pessoas vivas devém *gentiles*, mas também pelas coisas que levaram consigo. As coisas que foram enterradas com os *gentiles* possuem – assim como seus ossos – a capacidade de atravessar o tempo, para trazer consigo o passado em cada aparição no presente. Sendo, portanto, simultaneamente novos e pretéritos.

Neste sentido, as coisas ou *artes de los gentiles* aparecem nas narrativas de *curanderos* e *curanderas* com tanta força e importância quanto os próprios *gentiles*. Na fala de Don Manuel citada acima, ele descreve um processo de transformação que parece operar também sobre as cerâmicas. Ou seja, aquilo que era apenas uma vasilha cerâmica, feita pelas pessoas antigas para servirem aos mais diversos usos cotidianos, parece transformar-se em outra coisa após passar séculos enterrada nas *Huacas*. Nas palavras do *Maestro curandero* Juan:

Mayormente, estes huaquitos tiene una energía. Durante el tiempo que vienen enterrado absorbe la energía de la Sierra, de la Huaca, o sea, de los Cerros. Algunos vienen malos, otros dóciles, pero mayormente el huaco negro es cholo. ¿En qué sentido? es que tiene una fisionomía de un ser humano, pero más grande, con su cara muy rebelde, ¿no?

Ese huaco es muy prejudicial en un domicilio cuando hay niños, excepto cuando lo mantengas siempre, o sea con yonque o con lo que sea conveniente, siempre cuando te pidas, la energía de la huaca o de donde lo sacas...

(*Maestro curandero* Juan em entrevista realizada no dia 10/04/2019).

Contudo, este segundo processo de transformação, ou de geração subterrânea para usar as palavras de Cavalcanti-Schiel (2005), não parece se dar apenas pelo fato de uma cerâmica ter sido enterrada na terra, mas também por uma outra contaminação, ou ainda a partir de um outro *contagio* subterrâneo. Ao testemunhar a consumação dos corpos com os quais são enterradas, as cerâmicas absorvem as substâncias liberadas no processo; afinal ambos estiveram ali enterrados pelos séculos. Ou ainda como disse Don Manuel, um *huaco* “*prácticamente tienen hasta la sangre de quien los hizo*”.

Este *contagio* por substâncias geradas no processo de consumação do corpo do *muerto* também aparece nas narrativas de *Maestros curanderos*, e de *huaqueros*, quando estes falam sobre os perigos de se escavar uma tumba, ou um sepultamento. De acordo com *curanderos* e *huaqueros*, aqueles que se arriscam a escavar *Huacas* correm o risco de serem afetados, contaminados pela *energía de los muertos*. Tal perigo se apresenta, principalmente, no momento em que aquele que escava, abre a tumba e destapa *el muerto*, que por sua vez libera uma *energía*, um *contagio* conhecido como *antimonio*⁷³. De acordo com Don Manuel, o *antimonio* seria produzido pelo próprio processo de decomposição do *muerto*: “*Por ejemplo por decir su aceite, la descomposición de su cuerpo está ahí abajo en la tierra, o sea al escarbar sale eso que le dicen antimonio*”.

Don Javier também tentou, em uma de nossas conversas, me explicar os perigos de se escavar *Huacas*, e o *contagio* que pode se dar caso arqueólogos e *huaqueros* aspirem o *antimonio* liberado pelo *muerto*. Em suas palavras:

Javier: ¡Claro! Hay arqueólogos que... como quien dice, se han encontrado como con malos espíritus. Porque también a veces, absorben la energía de esos muertos, que están allí. Un muerto al destaparlo, esto sale una energía que a veces tú la aspiras... y dicen que cuando la aspiras te comienza a botar sangre por la nariz, por la boca. Dicen que es el antimonio, pues es la misma energía de lo que está enterrado por varios años. Y al percibir esto pues, te hace toser, te hace... cómo es esto... botar sangre, te enferma ¿no? Y muchas veces lo tiene la Huaca, porque como que está con un muerto, sacó un entierro. Por eso, el arqueólogo está expuesto a eso también. Pero a veces también el arqueólogo, se hace de su limpieza ¿no? Despejarse, liberarse, siempre es bueno ¿no? También tiene que tomar su desintoxicante ¿no? Sus hierbas desinflamantes, sus hierbas que también te limpian la sangre ¿no? Hicimos limpias de hierbas también ¿no? Hay arqueólogos que perciben eso, ¿no?

⁷³ É interessante pensar que o chamado *antimonio* é conhecido também por pessoas arqueólogas, e por outros profissionais que trabalham em escavações e museus da região. Nas narrativas de tais sujeitos, o *antimonio* aparece como um metal tóxico que era utilizado em ligas de metal fundido, como, por exemplo, em peças de bronze. De acordo com Don Segundo um grande amigo conservador que trabalha em museus em Lambayeque, o *antimonio* somente se torna nocivo, ou passível de ser um agente contaminante, em metais em processo de oxidação. Neste sentido, é interessante notar como nas narrativas de pessoas arqueólogas o *antimonio* aparece também como algo capaz de causar contaminações. Neste mundo, o *contagio* por tal metal pode se dar tanto pela pele, quanto pela respiração.

Dé: Sí, porque están muy cerca de esos... de esos... de esos antiguos ¿no? Esas energías.

Javier: Sobre todo los huaqueros que están trabajando, también sufren. Hay muchas personas que han muerto así, se han enfermado y no se han curado. Ya se han agarrado miedo y han dejado de trabajar. O sea, porque están más pospuestos a eso, porque están trabajando en eso. Y eso se percibe, si están trabajando en eso pueden agarrar una enfermedad, una mala hora, un espíritu que los agarre. Hay arqueólogos que también utilizan curanderos.

(Maestro curandero Javier em entrevista realizada no dia 23/03/2019).

Esta energia liberada pela morte de pessoas, principalmente aquelas que foram vítimas de sacrifícios humanos, aparece na narrativa de muitos *Maestros curanderos* com os quais conversei. De acordo com eles, a *energia de los muertos* carrega o *Cerro*, ou a *Huaca* com um tipo específico de *energia*, uma *energia* que seria, conforme discutimos anteriormente, *mala* ou *fuerte*. Neste sentido posso destacar, por exemplo, o *Cerro Purgatorio* em Túcume, e a chamada *Piedra Sagrada* que fica no mesmo sítio arqueológico. Ambos os lugares foram cenário de inúmeros sacrifícios de pessoas e animais em tempos *antiguos* e são considerados lugares de muita *fuerza* pelos *Maestros* da região. Muitos *curanderos* frequentam o *Cerro Purgatorio* e as *Huacas* do entorno para realizar seus trabalhos. O mesmo se diz na região sobre a *Huaca Chotuna*, que teve de ser acalmada por um *Maestro curandero* durante os trabalhos de escavação arqueológica realizados em 2016. Alguns trabalhadores estavam ficando doentes, sendo que três chegaram a falecer de modo súbito, supostamente tragados ou engolidos pela *Huaca*.

Sobre isso, trago novamente as palavras de Javier:

Javier: El Cerro es bravo, cuando también se molesta se molesta. Y hay muchos maestros que a veces no le dan pagos, no le ofrenden nada. Vienen y ahí trabajan, y ya comienzan a dar cañazos; pero no le dan ni una ofrenda. Nosotros a veces le damos una ofrenda y le damos una gallina, que la matamos y la entregamos, chicha, su vino. ¿No ve? Su fruta también, le damos ahí de ofrenda al cerro, su maíz y ¿para qué? Para que siga entonces, te deje trabajar el cerro y sigas tranquilo y así en otro maestro, en otros cerros te da, te abre la puerta, para que tú sigas trabajando con él. Pero hay unos que vienen a meter bala, a tirar cohetes, hacer cosas que no, ¿ve? Que no, bueno... no estamos de acuerdo.

Dé: ¿Y, pero este cerro o todos los cerros?

Javier: No, esté cerro porque que te digo... porque había ahí una ciudad antigua. Entonces ahí hay otra parte en que hay una piedra que le decían la *piedra Sagrada*.

Dé: Sí, sí.

Javier: ¿No? Entonces este cerro para la gente antigua ha sido como una adoración, tenían sus dioses. Por eso hay esta energía. Después hay otros

cerros que no, que no pasa nada. Pues, son cerros con agua, son minas ¿ves? Entonces así, porque aquí ha habido sacrificios humanos aquí, entonces por ese tienen esa energía fuerte.

Dé: Ah entonces... ¿no es todo cerro entonces que tiene ese tipo de energía?

Javier: No, no, no son todos que tienen este tipo de energía. Tienen piedras minerales, pero no tienen otro tipo de energía. Este cerro es testigo pues, de muchos sacrificios humanos, humanos... de la vida antigua que sacrificaban vírgenes, animales. Por eso este cerro es fuerte. Y una parte donde llevan ofrendas, cómo le daban ofrendas animales, chicha. Que le daban ofrendas pues, para que me des la suerte porque...

Dé: Esto me han dicho también de chotuna, porque cuando yo he venido en 2017 recién había movido como tres trabajadores. Ahí la gente me decía que la huaca era mala, que los había llevado.

Javierlo: Ah si, a parte de los Cerros las huacas son malas. A las 12 en el día, o a las 6 de la tarde, a veces ve gente... ves una persona, ves un animal, a veces no hay nadie, pero ves. Es el mismo espíritu de la huaca que sale y a veces la gente que es débil, que tiene sangre débil. Entonces a veces los enferman, pues ya caen como mañana... que no pueden caminar y llegan a su casa botando en fiebre, llegan a su casa con dolor de cabeza, con vómitos ¿no? Y a veces ¿no? ¿Qué pasó? Y a veces uno corre a... la familia corre a... la farmacia, a comprar la pastilla, y a veces no funciona la pastilla y llaman al curandero para que lo cure. Y el curandero descubre qué es la huaca, qué es un espíritu. Hace su limpia, ya hace sus pagos y lo despeja y se tranquiliza esta persona.

(Maestro curandero Javier em entrevista realizada no dia 23/03/2019).

Logo, ao passar tantos anos enterradas com os *gentiles* dentro do mundo *de los encantos*, as vasilhas cerâmicas acabam também por absorver suas substâncias, sua gordura, seu sangue. Deste modo, temos um processo pelo qual vasilhas cerâmicas absorvem tanto a *energía* ou *fuerza de los encantos*, quanto as *energias* e substâncias daqueles com as quais foram enterradas.

Acredito assim, que podemos pensar este processo de transformação como a efetivação de afetos que se dão a partir de dois elementos centrais: o *contagio* ou absorção de *energias* – em que a vasilha cerâmica irá absorver energias da terra, e algumas das substâncias vitais da pessoa morta, principalmente gordura e sangue – e tempo. Neste sentido, a dimensão temporal me parece desempenhar um papel importante em tais processos transformativos; afinal estas transformações não se dão da noite para o dia. Muito pelo contrário. Tais afetos parecem precisar de muitos e muitos anos de gestação para se efetivarem. É a partir então deste processo de *contagio*, e de uma longa gestação subterrânea, que as cerâmicas devém *huacos*. Ou ainda que tais coisas feitas pelos *gentiles*

irão passar de objetos a seres-outros-que-humanos bastante poderosos; que junto com *gentiles* e outros seres como os *duendes*⁷⁴, irão habitar o mundo subterrâneo dos *encantos*.

Neste sentido, acredito ser possível propor que o chamado *mundo de los encantos* opera a partir de um regime de multiplicidades, capaz de operar diversas transformações que parecem se dar por ações de consumo, e de *contagio*. Conforme discutido no capítulo 2, tais afetos marcam as relações de pessoas desavisadas, ou incautas, com o *mundo de los encantos*. Sendo os *gentiles*, e aqui eu incluo também os *huacos*, seres perigosos, capazes de causar afetos que se manifestam na forma de *contagios*. Ou ainda, *gentiles* e *huacos* aparecem como potências predatórias capazes de causar doenças que se manifestam na forma de sangramentos, perda de peso (subtração de gordura), perda de vitalidade e loucura. Ou ainda potências capazes de deslocar pessoas dos territórios da sociabilidade humana, para uma “relação como pura exterioridade, como extração dos termos das séries a que pertencem, sua entrada em rizoma” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 137).

No entanto, me parece interessante pensar que a cerâmica que devém *huaco* – que entra em um jogo de afetos que envolve as *energias* da terra e as *energias del muerto* – não assume as características do *morto*. Neste sentido, acredito que os processos de transformação que podem advir de contatos com o mundo subterrâneo – como a transformação de pessoas vivas em *gentiles* e de cerâmicas em *huacos* –, se dão na ordem do devir e não da reprodução. Retomando algumas ideias apresentadas no início deste capítulo, podemos dizer que o devir é uma participação antinatural, ou um movimento instantâneo da captura, simbiose, uma conexão transversal entre heterogêneos. (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 129). Ou ainda, se trata de uma propagação por contágio para utilizarmos os termos discutidos por Deleuze e Guatarri:

Opomos a epidemia à filiação, o contágio à hereditariedade, o povoamento por contágio à reprodução sexuada, à produção sexual. Os bandos, humanos e animais, proliferam com os contágios, as epidemias, os campos de batalha e as catástrofes. É como os híbridos, eles próprios estéreis, nascidos de uma união sexual que não se reproduzirá, mas que sempre recomeça ganhando terreno a cada vez. As participações, as núpcias antinatureza, são a verdadeira Natureza que atravessa os reinos. A propagação por epidemia, por contágio, não tem nada a ver com filiação por hereditariedade, mesmo que os dois temas se misturem e precisem um do outro. O vampiro não filiaçiona, ele contagia. A diferença é que o contágio, a epidemia coloca em jogo termos inteiramente

⁷⁴ Os chamados *duendes* são seres normalmente associados aos fetos abortados e que foram abandonados sem receberem o devido cuidado, ou ainda sem serem batizados e devidamente sepultados. Justamente por não terem sido batizados, estes fetos ou crianças abortadas são considerados *moros*, e se transformam em *duendes* que podem pregar peças e causar doenças em pessoas desavisadas. Tais seres são especialmente perigosos para mulheres grávidas, ou que acabaram de dar à luz, pois podem devorar o sangue de parturientes causando grandes hemorragias e até mesmo a morte (NARVÁEZ, 2014; PLATT, 2009).

heterogêneos: por exemplo, um homem, um animal e uma bactéria, um vírus, uma molécula, um micro-organismo. Ou, como para a trufa, uma árvore, uma mosca e um porco. Combinações que não são genéticas nem estruturais, inter-reinos, participações contra a natureza, mas a Natureza só procede assim, contra si mesma. [...] O universo não funciona por filiação. Nós dizemos, portanto, que os animais são matilhas, e que as matilhas se formam, se desenvolvem e se transformam por contágio (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 23–24).

Sendo assim, o que advém dessa geração subterrânea não são simplesmente objetos que funcionam como extensões dos *muertos*, ou dos *gentiles* – ou ainda agentes secundários. O que se gera é uma potência, tanto no sentido da forma, quanto da intensidade; afinal um devir não produz outra coisa senão ele próprio (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 19). Assim, importam menos as características, do que os modos de contágio, e menos o que constitui a essência de um *huaco*, do que aquilo que ele é capaz de fazer.

Seguindo tais ideias, penso que os alertas que ouvi de alguns *Maestros curanderos* sobre os perigos de se escavar *Cerros* e *Huacas*, tem a ver com a ideia de que escavar tais lugares coloca pessoas humanas em relação com uma multiplicidade de seres e potências que pertencem a um outro regime ontológico, e também a um outro regime temporal (CAVALCANTI-SCHIEL, 2014a, 2014b). Conforme pretendo discutir em outro momento desta tese, a ação de escavar torna-se então uma ação que se dá não apenas no limite entre camadas estratigráficas, como costumamos pensar a prática arqueológica. Aqui, escavar é uma ação que se dá nos limites entre mundos, entre diferentes temporalidades, sendo que aqueles que o fazem sem os devidos cuidados podem ser afetados pelos seres outros-que-humanos que ali habitam, perdendo-se nos *encantos* e perdendo-se em relações externas à socialidade humana. É neste sentido então, que escavar *Huacas* e *Cerros* pode se tornar um evento cosmopolítico.

Consequentemente, os perigos de tais contatos são enormes e muitas vezes imprevisíveis. Afinal os afetos não se dão enquanto sentimentos pessoais, mas sim como efetuações de potências poderosas, capazes de gerar *contágios*, *aires*, *males de huaca* – ou ainda capazes de efetuar uma potência de matilha. Uma multiplicidade capaz de fazer vacilar a própria identidade daquele que escava (DELEUZE; GUATTARI, 2012).

Neste sentido, temos relações que podem enredar indivíduos específicos, sem nunca construir unidades. Ou ainda feixes de relações que compõem multiplicidades, constroem *assemblages*, deslocam sujeitos em movimentos de devir. Por isso, os *Maestros* quando utilizam *huacos* em suas *mesas* estão trabalhando não só com o *espíritu* de um *huaco*, mas sim com potências subterrâneas e pretéritas, que são capazes de

atravessar fronteiras, e compor relações entre mundos e tempos. É neste sentido também que muitos *Maestros* ressaltam a importância das invocações, das *cuentas*, pois estas atraem, invocam, ou ainda “*jalan Huaca, jalan encantos*”.

Nas palavras de Don Carlos: “*O sea, que a través de su cerámica, a través de sus prendas estoy tratando directamente con la influencia y los poderes de ellos*”. Trata-se, portanto, de saber manejar os poderes e potências advindos de um outro mundo, de um outro tempo. Ou ainda de ser capaz de efetivar *pactos* poderosos, capazes de afetar não só os chamados pacientes, mas também os *Maestros* e os outros seres que compõem suas *mesas*.

Logo, as *animas* e os *huacos* emergem de uma malha de relações tecidas no *mundo de los encantos* enquanto seres poderosos, muitas vezes *malos* e *fuertes* que devem ser *dominados* pelos *Maestros*. Ao pensarmos então as relações possíveis entre *Maestros*, *animas* e *huacos*, pode-se dizer que a noção ou ideia de aliança se expande para um novo sentido. Claro que em um primeiro momento podemos apontar uma relação de aliança que o *Maestro* deve ser capaz de estabelecer com tais seres outros-que-humanos, a fim de convencê-los a trabalhar com ele e não contra ele. Contudo, podemos ver que em tais relações, a aliança que se dá entre um *Maestro* e seus *huacos* deixa de designar apenas uma estrutura, ou um modo de relação, e passa a designar também uma força, uma potência.

Essa passagem da “aliança como forma à aliança como força” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 134) é o que constitui as *mesas de curanderos* e confere poder ou *fuera* aos próprios *Maestros*. O poder de curar, por exemplo, pode ser pensado assim como uma capacidade, ou um afeto que se dá a partir das relações existentes entre *Maestros* e os muitos seres que compõem suas *mesas*. Ou ainda como um efeito gerado pela diplomacia cosmopolítica operada nos *assemblages* formados pela multidão de seres heterogêneos que formam as *mesas de curanderos* e os *Maestros* eles mesmos⁷⁵.

A partir de tais ideias, os *huacos* e os ossos dos *gentiles* emergem como seres dotados de personalidades e capacidades específicas. Todos aqueles interessados em trabalhar com *huacos* devem ser capazes então de conhecê-los, para poder satisfazer seus desejos e necessidades, e neutralizar assim as potências predatórias que podem advir deste contato. Sendo assim, até mesmo os *Maestros curanderos* devem procurar conhecer um *huaco*, ou uma *anima*, antes de colocá-los em suas *mesas*.

⁷⁵ É a partir desta aliança como potência, que passamos então ao mundo mágico e obscuro da magia, da feitiçaria e do devir (DELEUZE; GUATTARI, 2012; VIVEIROS DE CASTRO, 2018).

Ignorar este processo, pode gerar afecções negativas ao *Maestro* e àqueles que vivem com ele. Por exemplo, um *huaco* pode perturbar o sono da família do *Maestro*, pode impedir ou neutralizar os poderes das outras coisas que compõem a *mesa* de um *Maestro*, pode causar doenças (principalmente às crianças da casa) e pode até mesmo causar a morte daquele que não for capaz de *dominá-lo*. Para ter então *huacos* em suas *mesas*, um *Maestro* deve ser capaz de estabelecer *pactos* com seres e potências que habitam o *mundo de los encantos*, *pactos* estes que devem ser sempre cuidados e cultivados pelo *Maestro*.

Ao conversar com diversos *Maestros curanderos*, eu sempre me interessei por tentar entender o que os faz escolher determinado *huaco* para compor suas *mesas*. Ou ainda como eles sabem que determinado *huaco* é bom ou mau – tanto no sentido de um *huaco bueno para trabajar*, ou que possui bastante *fuerza*, quanto no sentido de *huacos buenos* ou *malos*, capazes de curar ou matar. Sobre este tema, Javier diz que a *figura*, o desenho ou a forma podem ajudá-lo a escolher um *huaco* para sua *mesa*. Neste sentido, Javier indica uma correlação entre a *figura* que traz o *huaco* e a função que este irá desempenhar em sua *mesa*:

Javier: Bueno, los huacos tienen una energía fuerte. ¿Por qué? Porque han estado enterrados por varios años, por siglos, por años ¿no?

Dé: Sí, sí.

Javier: Entonces, cuando uno saca un huaco, tiene... ¿cómo se llama? Tiene una figura ¿no? Entonces, la figura tiene un significado. Hay huacos que tienen un gallo arriba, hay huacos que tienen un pescado dibujado ¿no? Hay huacos que tienen como un rey, un rey ahí ¿no?

La representación de un rey, la representación de una reina, la representación de una serpiente ¿no? Lo que es la representación de una serpiente, es para cosas malas; y lo que tiene representación de un rey o una reina, es para florecimiento, para levantar suerte. O sea que, es una tradición... Con este rey, te voy a levantar para que seas como el rey, como el curaca, como él. Para que seas un gran empresario, una gran empresaria, para que seas afortunada. Separa la suerte, se levanta y se inhala un buen perfume, utilizamos el caríño, utilizamos el pompeya, el ramillete de novia, el tabú. Son colonias que utilizamos, luego utilizamos pues preparados... lo que es hierba de la plata, hierba de la fortuna, botón de otro. Entonces con eso se levanta, se singa al cliente, al paciente, para que le vaya bien... en su empresa, en su trabajo, en su negocio, en su empleo, en lo que quieras hacer.

Por eso cada cerámica, tiene un dibujo, una representación. Por ejemplo, este tiene un pescado... éste es para aparar lo que es un pescador, los que trabajan en alta mar, los que tienen lancha. Para que cuando salgas al mar, tires tus redes y entonces agarras tu boliche, tengas tu boliche pues lleno de pescaditos.

Dé: Ah ok. Entonces qué... bueno, ¿cómo usted elige los huacos que quieres tener en la mesa?

Javier: Claro, es como te digo. De acuerdo con la figura, de acuerdo a la figura es como eliges la cerámica.

Dé: Pero este, por ejemplo, no tiene figura. Este es como...

Javier: Claro, pero como te dije, los que no tienen figura... Ellos lo utilizaban antes para, ahí guardaban vino.

Dé: Ah, ok...

Javier: Sino también es como te digo ¿no? Para el vino, nosotros también lo utilizamos a veces, echamos ahí el vino que compramos... ahí que nos traen de acá del sur. Lo llenamos y con ese vino, vamos y pagamos a la Pachamama, qué es la madre tierra. Lo ofrendamos, el mismo huaco, o la chicha y le echamos a la... a la Pachamama. O le echamos, le pagamos al Apu, al cerro.

(Maestro curandero Javier em entrevista realizada no dia 23/03/2019).

Javier afirma então que utiliza os *huacos* de acordo com suas “*figuras*”. Aqueles que possuem a *figura* de uma serpente costumam ser *malos*, enquanto aqueles que trazem a imagem de um rei podem ser utilizados para *levantar la suerte*, para que a pessoa seja bem-sucedida assim como um rei, um governante. Aqueles que trazem a imagem de um peixe podem ser utilizados para *levantar la suerte* de pescadores, enchendo suas redes de peixes quando estes saírem para o mar. Quanto aos *huacos* que não possuem *figuras*, estes podem ser utilizados para oferecer vinho ou *chicha* à *Pachamama* e aos *Cerros*, tal qual faziam os *gentiles*.

As narrativas dos *Maestros curanderos* constroem também uma correlação entre a *figura* de um *huaco* e a forma de seu *espíritu*. Logo, se um *huaco* possui, por exemplo, a *figura* de uma serpente, seu *espíritu* irá se apresentar na forma de uma serpente; ou então se um *huaco* possui a forma de um homem, seu *espíritu* irá se apresentar na forma deste mesmo homem. Os *huacos* que possuem então uma forma humana, costumam ser associados à figura de *gentiles* poderosos, como antigos reis, rainhas ou guerreiros. Neste sentido, as roupas e acessórios apresentados pela *figura* de um *huaco* – e que irão também acompanhar seu *espíritu* – são essenciais para que um *Maestro curandero* possa reconhecer o *espíritu* de um *huaco* como um *gentil*, ou ainda como um rei, ou um guerreiro.

Em uma de nossas conversas Don Manuel me contou sobre o *espíritu* de um *huaco* que se apresentou a ele muitas vezes assim, como um humano, que carregava seus adornos, utensílios e armas. Naquele momento Don Manuel pegou uma peça específica em sua *mesa* e começou a me mostrar como aquele *huaco* se tratava de um guerreiro, pois tinha em uma das mãos um bastão (*su porra*), ou uma faca (*su cuchillo*), e na outra a cabeça de seu inimigo (Imagens 23 e 24). Ou seja, ele sabia que tal *huaco* era um guerreiro porque possuía armas de um guerreiro, e porque se mostrava como quem já venceu a batalha. Em suas palavras:

Dé: *Eso iba a preguntar ¿Como se presenta? ¿Cómo lo ves? ¿Como...?*

Don Manuel: *Se presenta como... si fuera un ser humano pero con su misma vestimenta pues. Si es Inca con sus orejeras..... Si es dominante con esa vaina mascapaycha... todo eso. El dominante si se...distingue porque viene con su porra pues, viene con su porra.... Viene con su porra. Así por decir como este que es un guerrero que tiene su porra, él ya, el ya venció... Este es un guerrero.*

Dé: *Si*

Don Manuel: *Esta es su porra.*

Don Segundo: *El cuchillo*

Don Manuel: *¡No, porra!*

Don Segundo: *Ya...*

Don Manuel - *Entonces él...O cuchillo puede ser, puede ser porque le ha cortado la cabeza... Le ha cortado la cabeza y lo tiene de lo pelo. Es un guerrero que... O sea, lo que ha sido, como ha sido como se ha vencido... sido así se presenta.*

(Don Manuel em entrevista realizada no dia 02/04/2019).



Imagem 23: *Huaco* guerreiro descrito por Don Manuel. Em sua mão esquerda o guerreiro segura uma faca, e em sua mão direita uma cabeça decapitada. (Fotografia autoral)



Imagem 24: *Huaco* guerreiro descrito por Don Manuel. Neste ângulo é possível ver a cabeça decapitada, que o guerreiro suspende pelos cabelos. (Fotografia autoral)

Sendo assim, pode-se dizer que os *espíritus de los gentiles* carregam consigo as mesmas vestimentas, ornamentos e os objetos que utilizavam em vida, ou aqueles com os quais foram enterrados. Esta correspondência parece indicar uma espécie de continuidade entre o corpo ornamentado, e as coisas que utilizavam os *antiguos*, e seu *espíritu*, que em muitos casos é chamado pelos *Maestros de sombra*.

O conceito de *sombra* aparece de modo difuso, tanto em minhas conversas com *curanderos*, quanto em outras etnografias que tratam sobre o *curanderismo norteño* (JORALEMON; SHARON, 1993; POLIA, 1996). De acordo com Mario Polia:

La primera consideración fundamental es que el concepto de “sombra” no se refiere sólo a la persona humana sino se extiende también a los animales, a las plantas, a las cosas o, por lo menos, a las cosas dotadas de poder y que por esto mismo son definidas “vivas”. Hablar a propósito del mundo andino de “objetos inanimados” es, por lo tanto, una expresión impropia.

La “sombra” de un lugar, u objeto – una huaca, por ejemplo – manifiesta el poder del lugar, o de la cosa así que “sombra” y “encanto” son interdependientes al punto de poderse usar como sinónimos. El poder de las huacas, o de los lugares encantados, bajo el efecto de las sustancias psicotrópicas, se manifiesta como “la sombra”, el “espíritu”, el “encanto” de las cosas mismas, o de los lugares (POLIA, 1996, p. 159).

O conceito de *sombra* aparece então intimamente ligado ao poder que determinado local, ou coisa possuem. Ou aparece ainda como a manifestação visível, geralmente a partir do uso do cacto *San Pedro*, da *fuerza* de lugares e coisas *encantados*. Neste sentido, é muito comum ouvir *Maestros curanderos* utilizando as palavras *sombra* e *espíritu* como sinônimos, alternando-as em diversos momentos em sua fala. Logo, tanto a palavra *sombra*, quanto a palavra *espíritu* são utilizadas para demarcar uma ideia básica discutida por muitos autores que dedicaram-se aos estudos andinos: a ideia de que todas as coisas do mundo são potencialmente vivas, pois possuem *espíritu* (ALLEN, 2015, 2015; ARCURI, 2019; ARCURI; SILVA, 2018; CAVALCANTI-SCHIEL, 2005; GLASS-COFFIN, 1991; JORALEMON; SHARON, 1993; NARVÁEZ, 2014; POLIA, 1996; SAX, 2018).

Conforme discutido anteriormente, todas as coisas que compõem as *mesas de curanderos* são descritas pelos *Maestros* como vivas, afinal somente coisas que possuem poder, *fuerza*, ou *espíritu* podem de fato auxiliar o *Maestro* em seus trabalhos. Contudo, é comum que os *Maestros* façam uma distinção básica entre o que eles costumam chamar de *huacos con figura* e *huacos sin figura*. O primeiro tipo, que costuma trazer imagens modeladas ou pintadas no vaso cerâmico – *huacos con figura* – parecem ser mais apreciados pelos *Maestros*. Na grande maioria das *mesas* que eu pude conhecer o número de *huacos con figura* era sempre muito superior ao número de *huacos sin figura*.

Neste sentido, o *Maestro curandero* Francisco se destacava por ser um *Maestro* que possuía poucos *huacos* em sua *mesa*; sendo que todos os seus *huacos*, ou eram *huacos sin figura*, ou possuíam *figuras* pequenas, difíceis de identificar com exatidão. Ou seja, eram *huacos* que nós pessoas arqueólogas poderíamos facilmente chamar de vasilhas cerâmicas com bojo globular, sem decoração, ou ainda com decoração de motivos antropomorfos ou indeterminados. Nas imagens abaixo podemos ver os *huacos* que compõem a *mesa* de Don Francisco.

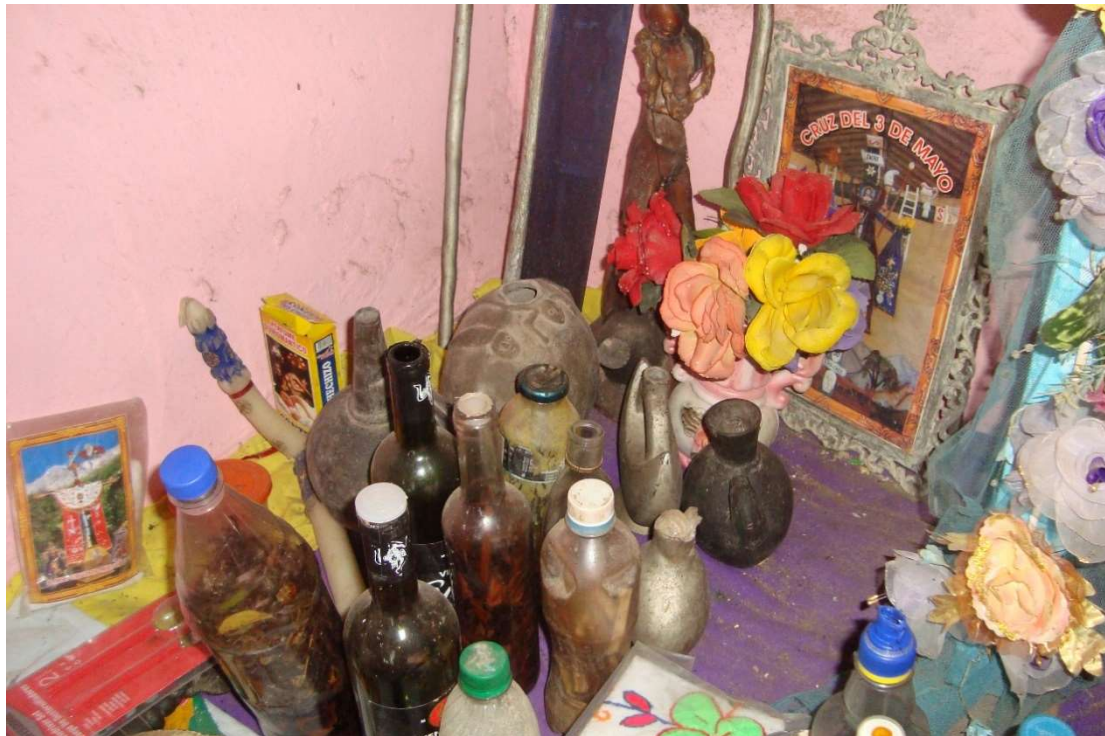


Imagem 25: Em destaque temos os dois principais *huacos* que compõem a *mesa* do *Maestro curandero* Francisco. (Foto autoral)



Imagem 26: Em destaque *huaco* chamado por Don Francisco de *El Rey*. (Foto autoral).



Imagem 27: Em destaque *huaco* chamado por Don Francisco de *La Reyna*. (Foto autoral).

Nas imagens acima temos os dois *huacos* principais da *mesa* de Don Francisco, chamados por ele, respectivamente, de *El Rey* e *La Reyna*. De acordo com ele, os nomes destes *huacos* tem a ver não com a forma das peças cerâmicas em si, mas sim com o *espíritu* que se apresenta quando ele trabalha com sua *mesa*. Ambos os *huacos* se apresentam então com uma forma humana, um homem e uma mulher, que possuem roupas e adornos que Don Francisco descreve como sendo de um rei, e de uma rainha. Neste sentido, o que mais chama a atenção de Don Francisco quando os *espíritus* destes *huacos* se apresentam é que ambos possuem uma coroa de ouro, supostamente igual aquelas que utilizavam os *gentiles* antigamente.

É interessante notar então, que no caso destes dois *huacos* o *espíritu* que se apresenta tem uma forma totalmente diferente daquela apresentada pelos *huacos* em si. Aos meus olhos tais *huacos* não possuem a forma claramente humana descrita por Don Francisco, quando este se refere aos *espíritus* que se apresentam à noite, enquanto ele trabalha sob o efeito de *San Pedro*. Pode-se dizer assim, que os *huacos con figura*, geralmente, apresentam uma correlação direta entre a *figura* modelada ou pintada no corpo da cerâmica e a forma de seu *espíritu*⁷⁶. Enquanto os *huacos sin figura* podem surpreender; pois apesar de não trazerem *figuras*, estes *huacos* também possuem *espíritus*.

Todos os *Maestros* com quem conversei dizem que mesmo os *huacos sin figura* possuem poder. Contudo, parece não haver um consenso sobre a intensidade da *fuerza* destes *huacos*: alguns *Maestros* descrevem como *fuertes*, enquanto outros descrevem como mais fracos. O mesmo não ocorre com os *huacos con figura*, que parecem ser os preferidos pelos *Maestros curanderos*. Digo isso, pois quase todos os *curanderos* com os quais conversei afirmam claramente que preferem trabalhar com *huacos* que possuem figuras. Em alguns casos os *Maestros* chegam a justificar sua preferência dizendo que tais *huacos* são mais *fuertes*, enquanto outros dão respostas mais vagas, afirmando que usam *huacos con figura* simplesmente porque preferem assim.

Em uma de minhas conversas com Don Manuel eu o questionei sobre os *huacos sin figuras*, na tentativa de entender se estes poderiam ser utilizados nas *mesas de curanderos*, e se tinham mais ou menos poder. Em um primeiro momento, Don Manuel me explicou que tais *huacos* possuem sim poder, afinal também passaram séculos enterrados nas *Huacas*. Por outro lado, ele afirma que não costuma dar a mesma importância a estes *huacos sin figuras*, pois prefere aqueles que tem *figura*. Abordar este tema com ele, e com outros *Maestros*, parecia então uma situação difícil de elucidar, pois sempre que eu o questionava sobre tais *huacos*, ele apenas me respondia: “*Claro que tienen poder, pero no tienen figura...*”.

Confesso que esta resposta dada por Don Manuel aos meus questionamentos sobre os *huacos* me deixou ainda mais intrigado. Afinal de contas eu ainda não conseguia entender por que os *huacos con figura* pareciam ser melhores, ou mais importantes do que aqueles *sin figura*, se ambos possuíam poder.

⁷⁶ Digo geralmente, porque alguns *Maestros* me mostraram *huacos* que possuem a capacidade de se transformar, de modo que nem sempre seu *espíritu* se apresenta igual à *figura* que carregam. Esse descompasso entre a chamada *figura* de um *huaco* e seu *espíritu* diz respeito a uma das peças que compõe a *mesa ganadera* de Don Manuel, peça que pretendo apresentar mais adiante com mais detalhes.

Ainda sem entender tais questões, resolvi, em meu segundo encontro com Don Manuel, questioná-lo novamente sobre porque os *huacos con figura* seriam melhores, e se os *huacos sin figura* teriam de fato algum poder. Don Manuel mais uma vez me respondeu que sim, que os *huacos sin figuras* também têm poder, e animou-se a contar uma história para me provar que tais *huacos* também possuem *espíritu*. De acordo com ele, há alguns anos ele possuía em sua *mesa* uns *huacos* que eram como *floreros*, ou *cantaritos*. Ele disse que não dava grande importância àqueles *huacos*, e que os deixava apenas como adornos em sua *mesa*. Certo dia ele então recebeu a visita de uma mulher, que era a esposa de um capitão que ele conhecia há tempos, e para quem ele realizava alguns serviços como *curandero* – geralmente para que o tal capitão tivesse sucesso em seu negócio, e com seu barco. Ao ver sua *mesa*, a senhora se encanta com um dos *floreros*, que Don Manuel descreve como: “*era asi redondo, redondo con su base abajo, y encima su pico, en el pico tenía una paloma. Por decir un huaco redondo, con la palomita ahí parada como un adorno*”.

Encantada pela peça, a senhora pediu a Don Manuel que ele lhe vendesse aquele belo *florero*. Don Manuel disse que no momento ficou um tanto sem graça, pois como ele iria cobrar por um *huaco* daqueles? Ainda mais porque a tal mulher era esposa de um grande cliente seu. Após alguns minutos de negociação, Don Manuel finalmente disse que ela poderia levar o *huaco* como um presente, afinal seu marido já o remunerava por outros serviços. A senhora se viu então satisfeita e levou o *huaco* consigo, talvez para usar como um enfeite para algum móvel em sua casa, pensou Don Manuel.

Algum tempo se passou e ele encontrou novamente a mulher com seu marido, que prontamente começou a lhe contar que aquele *huaco* estava perturbando sua esposa. Don Manuel então me contou que toda noite a mulher via dois homens indígenas que apareciam em seus sonhos, e que se inclinavam sobre ela para tentar levá-la. Ou seja, o tal *huaco* descrito por Don Manuel como um *florero* estava assustando a esposa de seu cliente.

Don Manuel não me contou como os três resolveram a situação com o tal *huaco*, e terminou a história me dizendo que sim, que até mesmo as peças mais simples possuem poder. Pois, como ficou claro na história que ele havia acabado de contar, até mesmo aquele simples *florero* foi capaz de perturbar os sonhos da tal mulher. Don Manuel conclui então a história com certo tom de lição, como quem comprova que sim, *huacos sin figura* também possuem *espíritu*. Contudo, ele prefere não os utilizar em sua *mesa*. E que se por acaso os tivesse seria apenas como adornos, pois não iria cuidar de tais *huacos* da mesma forma que cuida dos demais.

Neste dia, Don Manuel e eu já estávamos conversando por algumas horas. E como este era nosso segundo encontro eu podia notar que Don Manuel já estava mais à vontade, me contando coisas com mais descontração e até mesmo fazendo algumas piadas. Nossa conversa fluía de modo bastante descontraído, quando Don Manuel resolve me dizer então, em meio a risadas, que ele sabia que os *huacos sin figura* possuem poder, mas que prefere não os utilizar pois não causariam o mesmo impacto em seus pacientes. No sentido de que talvez um paciente não o levasse tão a sério se ele utilizasse um *florero* para fazer uma *limpia*. Nas palavras de Don Manuel:

¡Como esto es claro, tienen poder! Como justo que me ha contado la señora, es que sí, tienen poder. Sino que ya no utilizamos para esto trabajo, si no para un adorno... ya no lo refrescamos, ya no lo dominamos, ya no lo suspendemos, ya no lo levantamos, nada ... porque no debemos... algo que no pueda... Por ejemplo, con estas chinas limpiamos el cuerpo, ¿no? limpiamos el cuerpo... pero... con esto que es un florero, por decir... que diría usted si viene y le paso un florero... no? (se rie...)

Dé: jajaja sí

Don Manuel: Que me está pasando el florero, pues...jajaja. Esta loco el Maestro...jajaja

Dé: Así que mejor esto...jajaja

Don Manuel: ¡Exactamente! Mejor el que tiene figura, ¿no?

(Maestro curandero Manuel em entrevista realizada no dia 02/04/2019).

Dessa forma, tanto os *huacos con figura*, quanto os *huacos sin figura* possuem poder. Contudo, parece que os *Maestros* costumam levar também em consideração outros tipos de afetos que tais peças podem causar em seus pacientes. Neste sentido, não se trata apenas de pensar se um *huaco* possui ou não poder, afinal todos os *huacos* ditos *originales* possuem *espíritu*. Se trata então de pensar também qual é o impacto que tais peças podem causar em seus pacientes, no sentido de que *huacos com figura* podem também conferir um ar mais sério às ações realizadas pelos *Maestros curanderos*.

Don Manuel continuou a me explicar tais questões mostrando algumas peças específicas que ele possui em sua *mesa*, chamadas por ele de *Chinas* (Imagem 28). De acordo com ele, tais *huacos* possuem a forma de mulheres, e por isso servem para *limpiar* ou curar *males* que afetam mulheres. Segurando uma destas *Chinas*, Don Manuel se vira para mim e faz uma pergunta absolutamente retórica: “*que diría usted si viene y le paso un florero... no?*”. Ou seja, o que pensaria um paciente – ou a pessoa enferma que procura um *curandero* – se ele visse que parte do tratamento consiste em passar por seu corpo um vaso de cerâmica, assim simples, como aqueles que poderiam ser facilmente encontrados

nas casas, adornando uma mesa com uma flor? Don Manuel ri bastante enquanto me convida a imaginar tal situação, dizendo que certamente a pessoa pensaria que ele está louco, ou então que ele não seria um *Maestro* de verdade.



Imagem 28: Em destaque pode-se ver quatro *huacos* chamados por Don Manuel de *Chinas*. De acordo com ele, tais peças trazem a *figura* de mulheres e são utilizadas por ele para fazer *limpias* ou curar doenças que afetam as mulheres. (Foto autoral)

Sendo assim, ter ou não uma *figura* pode ser um fator importante para os *Maestros curanderos*, e pode determinar ou não o uso de uma peça em uma *mesa*. Contudo, observar o desenho, a *figura*, ou a forma trazida por um *huaco* seria apenas uma primeira etapa para conhecê-lo, ou ainda um primeiro indício de qual seria sua identidade e quais seriam assim suas capacidades.

A verdadeira identidade de um *huaco* somente é revelada ao *Maestro* quando ele o coloca em sua *mesa* e começa a trabalhar com ele à noite. Nas palavras de Don Manuel:

Yo espero por decir, que venga un paciente. Lo pongo ahí [no caso o huaco], ya lo suspendo, lo florezco. Lo invoco, ya lo veo... de que Huaca viene, de que Cerro viene, entonces ya se me presenta. ¿Es bueno? Bueno pá la mesa buena ¿Si es malo? Malo para la mesa ganadera, que decimo, la mesa de golpe...

(*Maestro curandero* Manuel em entrevista realizada no dia 02/04/2019).

Durante uma *mesada* o *Maestro* irá então invocar o *espíritu* do *huaco*, que por sua vez irá se apresentar a ele. E é assim, que um *Maestro* poderá começar a entender quem é aquele *huaco*, e, principalmente, o que ele é capaz de fazer. Na fala de Don Manuel

podemos ver que uma das coisas importantes a se saber sobre um *huaco* novo é sua origem, no sentido de saber de que *Huaca*, ou *Cerro* veio tal peça. Conhecer um *huaco* passa então por conhecer sua personalidade, suas necessidades, sua procedência e também suas capacidades.

A identidade e as capacidades do *huaco* irão, por sua vez, determinar o local exato que este irá ocupar na *mesa* de um *Maestro curandero*. De modo geral os *huacos buenos* vão para o lado direito – *curandero* – da *mesa*, e aqueles designados como *huacos malos* vão para o lado esquerdo – *ganadero*. Logo, um *Maestro* pode encontrar em *Huacas* e *Cerros* diversas coisas que lhe pareçam bonitas ou interessantes, fazendo com que ele se interesse por levá-las para casa. Porém, é apenas à noite, trabalhando com sua *mesa* que um *Maestro* poderá saber de fato o que é aquela coisa que ele levou consigo. Nas palavras de Don Carlos:

Don Carlos: Ya... ¿Cómo así? Yo pongo una vara ahí y en... en la noche, en el día que se hace la ceremonia, el ritual, tú tienes que ser el médium y ver, visionar... ¿Qué contiene esa varita? ¿Qué es? ¿Sale de ahí aves? ¿Salen hombres? ¿Salen mujeres? ¿Salen ciervos? ¿Qué salen de ahí? Entonces según lo que salga, tú le pones el nombre. O la misma prenda... parece de mentira, pero como que te da la pista, como que te haga. Y entonces ya tú le dices qué es. Y para qué sirve. O qué va a hacer. Si es bueno o es malo.

Dé: Así la conoce...

Don Carlos: Y así la conocemos. E igual sucede con las cerámicas, o sea, los huaquitos, ¿no? Las cerámicas, que ahí hay cerámicas que tengo que son originales. Incluso me han traído personas que han huaqueado ahí, familiares que han huaqueado ahí mismo, ¿han? Que tengo original. Piedras que también han sido extraídas de ahí... Pero que antes no necesitaban permiso, ni nada, ¿no? Ahora pues ya no nos atrevemos. Entonces yo las conservo de muchos años, de muchos años. La verdad. Vemos que sale de esa piedrita y para qué sirve. Y ahí vemos que sale de repente un águila o sale de ahí un muchacho corriendo y vemos qué lo que hace, qué lo que sirve y sobre eso trabajamos.

Porque, por ejemplo, hay este... huaquitos que son especialmente... o que cuando uno los trabaja tú lo ve que se dedica, por ejemplo, este... a correr y correr, tipo chasqui, ¿no? Entonces yo para ver el empleo si lo veo que corre y corre y lleva mensaje, yo en el arte, por ejemplo, hay una persona de mensaje que... “yo quisiera que mi hijo que se ha ido lejos y no sé nada de él, quisiera saber que le ha pasado, si está vivo o está muerto”. Empleo esa prenda, le doy ciertas ordenadas a sobre lo que uno sabe y él me va a ayudar a dónde está, que corra, le ubique y me traiga el mensaje. Más o menos.

Dé: Entiendo. Entonces es que cada tipo de huaco, o sea, cada tipo de prenda o cerámica tiene una función distinta.

Don Carlos: Así. Yo tengo ahí unas cuantas. Son originales. Y son muy clásicas, porque se han... este... cuando yo he ido al museo, he visto parecidas que son originales. Así de que para eso más o menos se utiliza esas herramientas. Ese es el valor de las cerámicas.

Las cerámicas en sí nosotros decimos las cholitas... los cholitos, esos sirven para que nos conversen... ¿Qué está pasando, qué está sucediendo? O sea, nos dan conversación, nos avisan.

También encontramos en las huacas, silbadores, diferentes formas. Palomitas, patitos... lo que hacían los antiguos y así llaman para el espíritu que venga, para llamarlo. Tiene distintas funciones.

Dé: Distintas funciones. Bueno, así que entonces, cuando... bueno, si tú estás caminando o si encuentras un huaco, ¿tiene algo que te llama la atención? ¿Cómo eliges un huaco?

Don Carlos: No. Para mí... para mí todo lo que yo encue-, hasta ahora... cuando por ejemplo había estas lluvias y en el campo y el monte habido una especie de huacos, que ha venido de todo en los rí-, en las acequias por donde yo vivo y por donde yo trabajo también y que pasa que ahora ya está quedando todo seco y yo voy siempre con el ojos, o con los ojos o con el ojo, voy sobre la... sobre la... el suelo mirando y ahí se me llama la atención una piedrita negrita y la pongo ahí en el bolsillo, o sea, no elijo porque esto me gusta y el otro no. Lo que real lo veo ahí, bueno o malo lo traigo y lo pongo y lo hago hablar. Me sirve.

Dé: Entonces que no hay como una forma o un dibujo que tenga... una cerámica que sea más...

Don Carlos: No. Para mí, eso ha sido lo mío. Como ahí donde yo he vivido, siempre en el campo y en el monte entonces pasó una sequía, siempre cuando había la sequilla y siempre yo en la sequía mirando y mirando y me encontraba ahí cabecitas de toritos, de huacos. Me encontraba ahí piedritas... de diferentes formas... eso ha sido mi material.

(Maestro curandero Carlos em entrevista realizada no dia 19/08/2017).

Para Don Carlos então, não importa tanto a figura que um *huaco* possa ter, sendo que basta que uma coisa lhe chame a atenção para que ele decida levá-la para casa. Ali ele irá colocar o que encontrou caminhando nas *Huacas* em sua *mesa*, e irá trabalhar com aquela peça durante à noite. Neste momento ele afirma que deve estar atento ao que sai do *huaco*, ou ainda das *varas* e pedras que ele pode ter levado. Neste sentido, todos os *Maestros* afirmam que os *huacos* possuem *espíritu*, e que é este *espíritu* ou *sombra* que se apresenta a eles durante à noite quando estão trabalhando em suas *mesas*. Aqui se faz essencial a capacidade do *Maestro* de *tener la visión*, pois somente aqueles que *tienen visión* podem ver o *espíritu* de um *huaco*⁷⁷.

No trecho acima citado, Don Carlos diz que ele coloca um novo *huaco* em sua *mesa* e, ao trabalhar à noite, observa o que sai daquele *huaco*, ou ainda que tipo de *espíritu* se apresenta a ele. Pode ser que de um *huaco*, ou de outras coisas *antiguas* como as *varas* de madeira, saiam diversos seres, como, por exemplo: aves, touros, veados, serpentes, homens, mulheres, criaturas bestiais e até mesmo o próprio demônio.

Os *espíritus* dos *huacos* costumam também se apresentar realizando determinadas ações. Don Carlos fala, por exemplo, de um *huaco* que se apresenta a ele como um homem que corre. Este *huaco* é então utilizado por ele para entregar mensagens ou ainda para

⁷⁷ Para mais detalhes, ver discussão sobre “*tener la visión*” apresentada no Capítulo 4.

encontrar pessoas perdidas; pois de acordo com Don Carlos, ele pode ordenar ao *huaco* que este corra até a pessoa que ele quer encontrar, ou ainda que entregue uma mensagem a alguém. Ele cita também dois tipos de *huacos* que são bastantes comuns nas *mesas de curanderos*, que são chamados geralmente de *Cholitos* e *Cholitas*. Estes trazem imagens de homens e mulheres vestidos e adornados como faziam os *antiguos* e que de acordo com Don Carlos, são importantes em sua *mesa* pois conversam com ele, revelando o que está acontecendo com determinada pessoa, ou ainda avisando sobre algo que irá acontecer. Um outro grupo de *huacos* citados por Don Carlos, são os chamados *huacos silbadores*, que geralmente possuem a forma de alguma ave e que ao receber água dentro de seu bojo produzem sons como assovios, ou o canto de pássaros. De acordo com Don Carlos, tais *huacos* são usados por ele para chamar os *espíritus*, ou para fazer com que venham outros *espíritus*.

Logo, para um *Maestro curandero*, conhecer ou *ver* um *huaco* é algo que se aproxima ao que Viveiros de Castro irá definir como uma “convenção interpretativa ameríndia”, no sentido de que “é preciso saber personificar, porque é preciso personificar para saber” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b, p. 360)⁷⁸. Ou seja, para conhecer um *huaco* não basta então que o *Maestro* identifique sua *figura*. Neste sentido, as palavras *ver* e *conhecer* ganham significados profundos, ou ainda uma dimensão relacional, pois tem menos a ver com a morfologia dos *huacos* e mais com suas capacidades e suas afecções. É neste sentido então que Viveiros de Castro discute como o ponto de vista está no corpo. Contudo, o autor não se refere meramente às diferenças de fisiologia – que aqui podemos chamar de diferenças de morfologias –, mas sim aos afetos, ou as capacidades que tornam cada espécie de corpo singular, ou “o que ele come, como se move, como se comunica, onde vive, se é gregário ou solitário...” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b, p. 380). Afinal, como já apontam Deleuze e Guatarri:

⁷⁸ Conforme discutido anteriormente, isso se dá porque as cosmologias andinas parecem compartilhar alguns dos pressupostos centrais à economia simbólica posta pelo multinaturalismo, conforme proposto por Viveiros de Castro (2002). Ou em outras palavras, isso se dá porque “*everything in the world was potentially a subject with its own point of view, all activity was interactive—there was always the potential for a communicative response on the part of one’s object*” (ALLEN, 2015, p. 24).

Contudo, acredito que é importante ter um olhar crítico sobre tais ideias. Neste sentido, me parece bastante interessante algumas discussões tratadas por Mary Weismantel, quando ela trata de pensar o que seria um “perspectivismo arqueológico”. Para a autora: “*An archaeological perspectivism will be materialist and historical. It will be materialist in seeing humans as actors and makers who co-create the world together with other beings and things, rather than standing back to think and observe. And it will be historical in its deep temporal perspective on the indigenous Americas, in contrast to the oddly timeless ‘Amerindian’ world evoked by Viveiros de Castro*” (WEISMANTEL, 2015, p. 4). Portanto, a autora ressalta a importância de um uso materialmente e historicamente situado do perspectivismo, evitando assim um sentimento romantizado de “primitivismo” que pode assombrar a chamada virada ontológica.

Não sabemos nada de um corpo enquanto não sabemos o que pode ele, isto é, quais são seus afectos, como eles podem ou não compor-se com outros afectos, com os afectos de um outro corpo, seja para destruí-lo ou ser destruído por ele, seja para trocar com esse corpo ações e paixões, seja para compor com ele um corpo mais potente” (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 45).

Acredito então, que quando um *Maestro curandero* diz que para *conhecer* um *huaco* ele precisa primeiro trabalhar com ele para poder *ver* o que sai dali, temos uma questão que ultrapassa a ordem das diferenças morfológicas que podem existir entre diferentes peças⁷⁹. Trata-se da ideia de que um *Maestro* deve *ver* não apenas a forma que determinado *huaco* possui, mas também *conhecer* seus afetos, ou as capacidades específicas de cada um dos seres que compõem suas *mesas*.

Sendo assim, os *huacos* costumam ser descritos pelos *Maestros curanderos* como seres que possuem *espíritus*, e que se apresentam a eles à noite em suas *mesas*. Tais *espíritus* podem conversar com o *Maestro*, ou então realizar diferentes tipos de ações, dando-lhe algumas pistas sobre sua personalidade e sobre suas capacidades. Logo, é importante que um *Maestro* se atente ao caráter relacional de tais seres, no sentido de perceber como o *espíritu* de um novo *huaco* interage também com as demais coisas que compõem sua *mesa*. É por isso então que este processo não costuma ser rápido; sendo que normalmente um *Maestro* deve trabalhar várias noites seguidas com o novo *huaco* em sua *mesa*, para poder ir, aos poucos observando seu comportamento, ganhando sua confiança, e descobrir ou escolher seu nome. Este processo costuma ser descrito pelos *Maestros curanderos* como algo muito trabalhoso, e até mesmo perigoso. Alguns *huacos* e algumas *animas* podem tentar enganar o *Maestro*, apresentando-se com diferentes formas, ou ainda podem causar diversos incômodos para aqueles que vivem com o *Maestro*, como por exemplo, pesadelos e até mesmo doenças.

Em minhas conversas com Don Ricardo, eu pude lhe perguntar como ele sabe então se um *huaco* é bom ou mau, ou ainda se serve ou não para trabalhar em sua *mesa*. Em sua resposta Don Ricardo traz dois elementos importantes relacionados à personalidade e a *fuerza* de um *huaco*, e que são distintas variações da ideia de que um *huaco* pode ser *bueno* ou *malo*. De acordo em ele, a primeira coisa que ele faz quando consegue um *huaco* novo é tratar de entender se é *bueno* ou *malo* para *trabajar*, no sentido de saber se aquele novo *huaco* é *fuerte* (*bueno para trabajar*) ou *flojo* (fraco, ou *malo para trabajar*). Neste sentido, ele descreve que os *huacos* podem ter *fuerzas* que variam

⁷⁹ Como ainda alerta Viveiros de Castro: “A morfologia corporal é um signo poderoso dessas diferenças de afecção, embora possa ser enganadora, pois uma figura de humano, por exemplo, pode estar ocultando uma afecção-jaguar” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b, p. 380).

tanto em intensidade – *huacos mas fuertes e huacos mas flojos* –, quanto em qualidade – se tem uma *energia buena* que serve para curar e *florescer*, ou uma *energia mala*, que serve para causar ou *voltear daños*.

Dé: *Bueno... y... ¿Y cómo eliges uno? Como... cuando quieres un huaco, ¿qué tipo de huaco buscas? Tiene una forma específica que le gusta más, un dibujo...*

Don Ricardo: *Mire... un huaco, para tenerlo dentro una mesa de curandero tienes que mirarlo si el arte... acá le digamos el arte... si él tiene fuerza para que entre en una mesa, lo usas siempre en tu mesa. Si un arte que llamamos flojo, no le gusta trabajar... Es como un hombre cuando no quiere trabajar. Entonces... el hecho creo, lo ha hecho creo, flojo. No tiene fuerza el huaco, no sirve para nada.*

Dé: *¿Y cómo sabes? Si tiene fuerza...*

Don Ricardo: *Porque se ve por el espíritu uno que lleva. Lo analiza...*

Dé: *Ah, tiene espíritus entonces.*

Don Ricardo: *Claro. Entonces tú ahí... tú ahí lo miras y el huaco y es bueno o malo. Ah, te lo regalas este. Pero si el arte está concentrado en la mesa...*

Dé: *¿Y estos todos son fuertes?*

Don Ricardo: *Son fuertes. Para curar, limpiar.*

Dé: *¿Y cómo es el espíritu de un huaco? ¿Cómo es?*

Don Ricardo: *Él tiene un aire. Un suspiro viene. Es como si fuera una corriente de una luz. Vamos a suponer que sea de la huaca... Chotuna, vamos a suponer. Que el otro sea de Casa Grande creo, es un cerro. Otro dice que es de Paita. Lo absorbe. En un segundo no más. Está la fuerza del arte.*

Dé: *Ah, la fuerza viene de la huaca entonces.*

Don Ricardo: *Claro. De los encantos*

Dé: *De los encantos.*

Don Ricardo: *De los encantos. Entonces es una corriente, nada más. Un encuentro que te... si... hay encuentros que por sí... hay arte... cuando el enemigo te quiere hacer mal, a veces choca... entonces el arte más fuerte, lo bota... Así es.*

Dé: *Pero cuando lo ves ese espíritu tiene... tiene una forma como yo, como...*

Don Ricardo: *Sí, hay formas. Hay formas que se forman, ¿no? Un caballero, un cholo, otra sombra... pero son ya esas... mayormente que... el arte se... se moviliza como si... como si moviera algo... pues todo mueve. Es una corriente, todos trabajan. Mueve eso, mueve lo de acá. Las hierbas mueven también.*

Dé: *Hay que trabajar junto entonces.*

Don Ricardo: *Claro. Mueve el... la hierba, cuando es buena, mueve la hierba. Tiene espíritu la hierba.*

Dé: *¿La hierba también?*

Don Ricardo: Claro, ¿si no por qué las va a usar? ¡¿Por gusto vas a tener ahí?! Por gusto lo tienes... [se ríe].

(Maestro curandero Ricardo em entrevista realizada no dia 23/08/2017).

No trecho acima, Don Ricardo deixa clara a distinção entre *huacos* que ele chama de *fuertes* e aqueles que ele chama de *flojos*. Neste sentido, os *huacos fuertes* são aqueles que possuem muita *energia*, enquanto os *huacos flojos* possuem pouca *energia* e não são bons para trabalhar, pois seriam como um homem preguiçoso que não gosta de trabalhar. Ele diz então que todos os *huacos* em sua *mesa* são *fuertes* e servem, sobretudo, para curar e para *limpiar*. Já os *huacos flojos* que ele porventura pode encontrar, ou ganhar, não servem para trabalhar em sua *mesa*, de modo que ele os teria como adornos, ou então os daria de presente para alguém.

Don Ricardo descreve também a *energia* ou a *fuerza* de um *huaco* como um sopro, um *aire*, ou ainda uma corrente de luz que ele pode sentir quando trabalha. Logo, pode-se dizer que o *espíritu* de um *huaco* mobiliza outros sentidos do *Maestro* para além de sua visão. Sendo que muitos *Maestros* descrevem que podem sentir o *espíritu* de um *huaco* como uma corrente de ar que chega com força e “*te pone la piel de gallina*” (“te deixa todo arrepiado”). Além disso, o *espíritu* de um *huaco* pode assumir também distintas formas, e se apresentar como um animal, um *cholo*, um homem, uma sombra. Contudo, independente da forma que possui, parece que aquilo que mais importa aos *Maestros* são as afecções, as capacidades de um *huaco*, ou ainda o que ele é capaz de fazer. Como diz Don Ricardo, um *Maestro* deve ser capaz de *ver* como o *espíritu* de um *huaco* se apresenta e o que ele move na *mesa*, o que ele faz com os outros elementos, ou o que ele pede. Neste sentido, é interessante pensar como os *huacos* interagem com as demais coisas da *mesa* de um *Maestro* desde o primeiro momento, e como este modo de interação com as demais coisas ajuda o *Maestro* a entender quem é aquele *huaco* e o que ele pode fazer. Abaixo temos um trecho de uma de minhas conversas com Don Manuel:

Dé: ¿Y habla contigo?

Don Manuel: ¡Claro!

Dé: ¿Y cómo habla? ¿Habla en español?

Don Manuel: Pero...No, noo... no se entiende

Dé: Habla otra lengua...

Don Manuel: Otra lengua, si como decir quechua, así ¿no?

Dé - ¿Pero tú le entiendes?

Don Manuel: Algún...mmm... por decir, es bien, bien difícil de entender.

Dé – Pero... ¿cómo se comunican?

Don Segundo: ¿Cómo puedes decir hacer esto, esto?

Don Manuel: Por ejemplo, él se me presenta. Lo sigo, lo sigo, lo veo, lo veo, por donde se va, que hace, que tiene. Sus ademanes ¿no? sus ademanes que me haces. Entonces también es el caso que la misma noche no descubres todo. No se descubres todo a la misma noche. Así con el tiempo... se te aparece las cosas y...

Dé: Vas conociendo...

Don Manuel: ¡Exactamente! Pero entenderlo es bien difícil. Y cuidado que cuando es malo ¡se te paran los pelos y se te entra el escalofrío!... como que te quiere... dominar

O está incómodo ¿no?

Ya uno lo interpreta, a uno lo interpreta ya, pero como le digo de la primera noche, de la primera vez no se define todo, no se define todo.

Dé: ¡Ah! tienes que trabajar con ello...

Don Manuel: Exacto, continuamente, continuamente

Don Segundo: Ve su comportamiento.

Don Manuel: Exactamente, no es así, no es así tan fácil, tan fácil...

(Maestro curandero Manuel em entrevista realizada no dia 02/04/2019).

Assim como Don Manuel, muitos *Maestros* descrevem como os *huacos* – e outras coisas *antíguas* provenientes de *Huacas* – não falam espanhol, mas sim uma língua estranha que muitas vezes eles não conseguem entender. Como apresentei anteriormente, esta língua estranha é descrita como “*muy griega*” por Don Ricardo, ou como *quéchua* nas palavras de Don Manuel. Diante então da impossibilidade de entender o que dizem os *huacos*, os *Maestros* devem estar ainda mais atentos ao comportamento dos *espíritus* quando estes se apresentam, tratando assim de perceber cada pequena ação, gesto ou interação com outras coisas da *mesa*. E conforme descreve Don Manuel, o processo de conhecer um *huaco* quase nunca se dá em uma única noite. O *Maestro* deve ser, então, persistente e paciente, para ir noite após noite trabalhando com o *huaco* novo. Até que finalmente ele seja capaz de entender suas necessidades e capacidades, e assim estabelecer uma relação de aliança com aquele ser que a ele se apresenta.

Don Ricardo explica então, que ao retirar um *huaco* de uma *Huaca* a pessoa deve tentar descobrir quem é aquele *huaco*, o que ele é capaz de fazer e também o que ele deseja:

Don Ricardo: ¿Si te quieres sacarse un huaco de la huaca? Tienes que mirarlo si... tú lo puedes sacar, por decir, el huaco. Pero tú no sabes si el huaco es bueno o malo. Lo que primeramente tienes que mirarlo si el huaco es bueno... si lo va a cuidar, si lo va a invitar a su casa, o hacer algo... lo va a enfermar, o te va a silbar, o de repente ese huaco qué va a hacer... si va a pasar contigo, te va a hacer el amor.

Dé: Ah, ¿sí?

Don Ricardo: Sí, pues hay de esos casos.

Otros no... te meten la... te pican el cuerpo... te piojan todito, camina [ininteligible] a en tu cuerpo. Entonces es peor si no le hechas nada. Un arte, un huaco, un arte quiere que le heche su florida, su perfume, su yonke. Así es.

(Maestro curandero Ricardo em entrevista realizada no dia 23/08/2017).

Don Manuel também alerta que este processo pode ser perigoso, pois existem *huacos* que são *malos*. Aqui já não me refiro ao que diz Don Ricardo sobre *huacos* que são *flojos*, ou *fracos*, mas sim àqueles que são *fuertes*, pois carregam em si uma energia *mala*, capaz de causar *daños* e fazer maldades. Conforme discutido anteriormente, não existe nada que impeça um *Maestro* de ter uma pedra, uma *anima*, ou ainda um *huaco malo* em sua *mesa*. Muito pelo contrário, tais coisas são importantes dentro das *mesas de curanderos*, pois estão geralmente associadas às suas capacidades de defesa, ou ainda de *voltear el daño*. Contudo, antes que o *Maestro* comece a trabalhar, é importante que cada peça esteja posicionada em seu devido lugar na *mesa*, respeitando principalmente a divisão entre o lado *curandero* e o lado *ganadero*.

Nas palavras do *Maestro curandero* Carlos:

"Si yo veo que alguna persona que está sostenido por un dragón y ese dragón se lo ha puesto otro maestro, yo solo no podría de repente sacar, entonces ¿qué echo mano? Echo mano a una prenda que es fuerte, o en todo caso de maldad, y ese es fuerte, o esas varas, esas prendas que tienen esa propiedad me van a ayudar para que lo agarre a este dragón, lo "tumbe" como decimos nosotros, o simplemente lo aparte y yo pueda sacar a la persona que estaba ahí en ese dragón".

[...]

[Porém as coisas] Tienen que estar ubicadas de acuerdo a la función. Del lado izquierdo los que son pues... este... fuertes o que hacen maldad en todo caso, ¿no? Del lado derecho los que curan, los que ayudan.

Cuando tú vas a curar, con el lado derecho comienza a curar a la persona, pero si veo que esta persona no la suelta, le ha hecho algún encanto, entonces le echo armado, para poderlo soltar. Por ejemplo, yo veo un dragón. O te veo de repente un otro animal, un tigre, un león, que lo está devorando o lo va a demorar a alguien y no lo suelta, como lo malo, tengo que darle pues para que lo suelte, ¿no? Y me convierto en malo porque de repente hasta lo mato al león. En todo caso, de repente hasta golpeo a la persona que le hizo el daño para que lo suelte. Entonces esa persona de repente amanece mal, ¿no? ¿Por qué? Porque tengo que... es como a casi todo, es que alguien pues... este... lo asalta a un familiar y tienes un arma, estoy seguro de que utilizas el arma para protección...

(Maestro curandero Carlos em entrevista realizada no dia 19/08/2017).

Logo, para que o *Maestro* possa trabalhar é essencial que sua *mesa* esteja organizada de um modo específico, com cada coisa em seu devido lugar. Conforme dito anteriormente, se algo estiver mal posicionado o *Maestro* logo saberá, pois *el arte* que estiver fora de lugar irá deixar clara sua insatisfação, ou ainda não deixará o *Maestro* trabalhar. Neste sentido, Don Ricardo alerta sobre como os *huacos malos* exigem certos cuidados especiais, pois possuem uma *energia fuerte*, que pode afetar toda a *mesa*, caso o *Maestro* não seja capaz de dominá-lo. Ele afirma que se o *huaco* for muito poderoso, e *muy malo*, certamente o *Maestro* terá que ter cuidado redobrado com ele, sendo que em alguns casos não será nem mesmo conveniente tê-lo todo tempo em sua *mesa*, deixando-o guardado, ou apenas utilizá-lo para situações específicas, como para curar um *mal aire*. Nas palavras de Don Ricardo:

Don Ricardo: Bueno ... si lo tiene, tiene que ponerlo a otro lado ... a otra mesa. No tiene por qué tenerlo así. Lo tiene guardado o en otro sitio. Porque ese arte no te conviene ese arte... porque... te... te empolva que no... te... te hechiza la mesa, no te deja curar. Así es.

Dé: Ah, ¿sí? ¿Pero puedo usarlo para algo?

Don Ricardo: Para algo así, algún mal aire, algún daño que te tenga el otro, lo limpia, le devuelves el daño también.

(Maestro curandero Ricardo em entrevista realizada no dia 23/08/2017).

Ou seja, tem-se a ideia de que apenas um *huaco* pode ter o poder de interferir em toda a *mesa* – “*te empolva, te hechiza la mesa*” –, impedindo assim um *Maestro* de trabalhar. Contudo, conforme irei discutir adiante, tais *huacos* podem ser de grande utilidade a um *Maestro* se este tiver “*la sangre y el caracter fuertes*” para poder dominá-los.

É interessante notar que nas narrativas de *curanderos* e *curanderas* estes *huacos malos* as vezes são descritos como aqueles que pertenceram, ou foram feitos por a *Maestros antiguos*, que viveram no tempo *de los gentiles*. Neste sentido, o caráter *malo* do *huaco* parece ter a ver com as intenções e o poder de tais *Maestros*, que em muitos casos dedicaram-se a ensinar seus *huacos* a fazer maldades. Tais narrativas me chamaram a atenção, pois parecem fugir um pouco à ideia de que o poder dos *huacos* provém apenas do fato de estes terem ficado séculos enterrados em *Huacas* e *Cerros*, junto com os *muertos*. Ou ainda porque acrescentam a ideia de que traços da subjetividade de seu dono, ou ainda sua intenção, podem ser passados ou ensinados para os *huacos*.

Além disso, os ossos, ou as *animas* associados a estes *antiguos Maestros* também costumam ser descritos pelos *curanderos* e *curanderas* como seres *rebeldes* e *muy poderosos*.

Don Manuel se destaca neste sentido, por ter em sua *mesa* uma *anima* (crânio) que ele afirma ter sido de um *Maestro*.

Estos son... que le digo...estos si son un poco rebeldes porque han sido, han sido chamán. Han sido chaman sí, porque se encontraron con unas hierbas y unas fajas y ... estaban envueltos como en cuero, no sé qué cosa pequeña y cuando yo comencé a abrir ese cuero ese que... cuero creo que era así de res se llaman. Se abre y ese polvo salió... uffff la garganta, la nariz y la vista como... peor que ají, ¡peor que un ají picante! Ese es el rebelde.

(*Maestro curandero* Manuel em entrevista realizada no dia 02/04/2019).

De acordo com ele, esta *anima* – que irei chamar aqui apenas de *A*. – é *rebelde* pois em seu tempo, quando viva, foi um xamã. Esta *anima* possui então uma *energia fuerte*, e foi encontrada por ele em uma *Huaca*, envolta em uma espécie de bolsa de couro. Don Manuel diz que quando ele abriu a bolsa que envolvia o crânio de *A*. saiu dali um *polvo* que fez arder sua garganta, seu nariz, seus olhos, e que era muito pior que um *ají* picante (Imagem 29 que consta no anexo).

Tais narrativas apresentam os *Maestros antiguos* como capazes de fazer *huacos*, ou ainda de criar cerâmicas dotadas de *energia*, ou *fuerza*, e que poderiam ser ensinadas a fazer o bem ou o mal, de acordo com as intenções e desejos do *Maestro*. Sendo que em muitos casos os *Maestros curanderos* afirmam que podem encontrar *mesas antiguas* enterradas, e que aí encontram os *huacos* e os demais *artes* dos *antiguos Maestros*. Nestes casos, importa saber também para que foram utilizados tais *artes*, ou ainda se o *Maestro dono* desta *mesa antigua* a utilizava para fazer o bem ou o mal. Apesar de descreverem estas duas possibilidades, é bastante comum que os *huacos* associados aos *antiguos Maestros* sejam descritos como *rebeldes*, *malos* e *fuertes*. Isso se dá pelo fato de que os *gentiles* não quiseram ser batizados e que por isso tinham muitos *Maestros* que se dedicavam apenas a fazer maldades.

Tais questões foram abordadas com mais profundidade na conversa que tive com um outro *Maestro curandero*, que irei chamar aqui de Don Sergio. Ao contrário de todos os outros *Maestros* com os quais conversei, ele afirma que qualquer peça – seja ela nova ou *antigua* – pode ser ensinada pelo *Maestro* a fim de fazer o bem ou o mal. Por isso, ele em vários momentos de nossa conversa afirmava não haver problema algum em utilizar

peças *nuevas* em sua *mesa*, ou ainda *huacos nuevos*, ou as chamadas réplicas. Afinal, para ele um *Maestro curandero* pode *trabajar* a peça, e prepará-la para que tenha *fuera*.

Acredito assim, que alguns pontos de nossa conversa sejam interessantes para pensarmos também como os tais *Maestros antiguos* eram capazes de fazer seus próprios *huacos* e ensiná-los para que fossem capazes de fazer o bem ou o mal, de acordo com suas intenções. Claro que não se trata de dizer que os processos executados seriam exatamente os mesmos, mas acho interessante a ideia de que os *Maestros* também são pessoas capazes de criar peças para suas *mesas*, e que possuem o poder e o conhecimento para realizar certos preparos que podem transmitir poder, ou *fuera* para tais peças.

Além disso, como veremos nas descrições abaixo, tal poder ou *fuera* parece ser transmitido ao *huaco* pelo *contagio*, ou contaminação por outras substâncias como, por exemplo, o sangue de gatos pretos. Sendo assim, tem-se a ideia de que o poder de um *huaco* se dá pela junção, ou o arranjo de diversas substâncias e intenções que podem ser humanas, mais-que-humanas, animais e vegetais. Ou seja, o poder de um *huaco* aparece novamente como o efeito produzido por um *assemblage* formado pelo *Maestro*, o *huaco* e as diversas substâncias e *energias* manipuladas no processo.

No dia em que conversei com o *Maestro Sergio* eu estava na companhia de Don Segundo que também participou de nossa conversa. Quando Don Sergio nos contava então que qualquer coisa poderia receber poder – desde que fosse *trabajada* dentro da *mesa* de um *curandero* – Don Segundo o interrompeu para perguntar: se ele mesmo fizesse um *huaco*, dando forma à argila, queimando e depois criando seus desenhos sobre a peça, ela poderia ser utilizada por Don Sergio em sua *mesa*?

A pergunta me parecia provocativa, pois todos os *Maestros* com quem eu havia conversado até o momento diziam que não, que jamais utilizariam uma peça falsa, ou *bamba*, em sua *mesa*. Entretanto, Don Sergio não se incomodou com a pergunta, e começou a nos explicar:

Maestro Sergio: ¡Claro! puede servir, pero que tiene que hacer ese secreto para que tenga... esos para tienen agua bendita, los bautizan

Don Segundo: ¿No es necesario que sea antiguo entonces?

Maestro Sergio: ¡No, no!

Dé: ¿Puede ser actual?

Maestro Sergio: ¡Claro!

Dé: ¿ah sí?

Maestro Sergio: Sí lo preparan, si lo quieren, lo prepara igualito

Don Segundo: O sea ¿lo invoca al espíritu y lo mete ahí...?

Maestro Sergio: ¡ah claro!

Don Segundo: Como a la lámpara...

Maestro Sergio: pa' que tenga poder pues...

Don Segundo: ¿pero el espíritu entra y lo posee o, o cómo es?

Maestro Sergio: El espíritu viene, le da un poder como Dios le dio a los Santos que son de qué, de yeso ¿no?

Dé: ah ¿entonces esto que son, la gente les llama replica, como estos huacos que se hace hoy día igualitos...?

Maestro Sergio Sí, sí, igualitos

Dé: ¿También se tiene poder?

Maestro Sergio: ¡Claro! Igualito...

Don Segundo: O sea ¿usted tiene que fumar o...?

Maestro Sergio: Claro, hay que enseñar lo que usted quiere

Don Segundo: ah ya, ya...

Dé: ah ¿usted prepara este huaco?

Maestro Sergio: ¡ya, sí!

(Maestro curandero Sergio em entrevista realizada no dia 04/04/2019)

Neste pequeno trecho de nossa conversa, Don Sergio nos explica algumas questões bastante interessantes para entendermos alguns elementos das *mesas de curanderos*. De acordo com ele, os *huacos nuevos*, ou as réplicas cerâmicas também podem ter poder e, portanto, podem ser utilizadas na *mesa* desde que o *Maestro* saiba como prepará-la para isso. Ao ouvir a explicação do *Maestro*, Don Sergio chega a perguntar se o processo de dar poder a estas peças “mais recentes” seria algo então como a lâmpada mágica de Aladin, que possui poderes devido ao gênio que habita dentro dela. Contudo, Don Sergio prefere uma outra analogia para tentar nos explicar o que acontece nestes casos. Ele começa dizendo que a peça ganha poder por conta de um *espíritu* que o *Maestro* invoca, e que este vem até a *mesa* e dá poder à peça assim como Deus vem e dá poder aos santos que são feitos de gesso.

Em outras palavras existe aí novamente a ideia de que uma peça, ou *un arte* pode receber poder, ou ainda que esta pode contaminar-se com a *fuerza* de um *espíritu* proveniente do *mundo de los encantos* – como *Huacas* e *Cerros* –, ou com a *energia* do sangue de um animal, ou de plantas utilizadas pelo *Maestro*. Neste sentido, preparar uma

peça para que esta possa ganhar vida e assim trabalhar junto com as demais coisas da *mesa* é também um processo complexo, que irá aos poucos carregar a *peça* com essa *fuerza*. Além disso, Don Sergio nos explica que existem então dois tipos de preparo: um para fazer com que a peça seja *buena* e outro para fazer com que a peça seja *mala*.

Dé: ¿y cómo lo prepara?

Maestro Sergio: Ya, por lo menos se lo prepara y si usted quiere que sea malo, tiene que comprar algo que se... comprar la hierba de culebra semora, bejucos semora, león semora, toro semora, este... hay otros, la semora negra

Dé ¿Qué es semora?

Maestro Sergio: ¡Son plantas!

Dé: Ah, son plantas

Maestro Sergio: y esas plantas se echan, se mantienen con puro sangre de gato, de gato negro.

Don Segundo: Ah ya, tiene que echarle.

Maestro Sergio: Pa' que tengan poder, pa' ser del diablo y enseguida...

Don Segundo ¿Pero ¿qué, se le echan adentro o... cómo?

Maestro Sergio: No... lo bañan nomás, con una pluma lo refresca así...

Don Segundo: Ah, ya, ya...

Maestro Sergio: Y ahí lo dejas. Entonces, al día lo recoges y ya está con el poder

Dé: ¿Y para que sea bueno?

Maestro Sergio: Sale bueno, es como que si quiera llevarse una vara de acá. Tiene que buscar el maestro y el tabaco, ir pa' el cerró cómo... y entonces esa vara ya lo lleva... se, lo acompaña el, lo revuelve el

Don Segundo: ¿Como si fuera que uno bendice un... algo, un...?

Maestro Sergio: Sí, ya. Entonces es que el arte es que usted lo agarra es como una criatura que usted quiere, lo enseña a que haga las cosas, igualito así.

(Maestro curandero Sergio em entrevista realizada no dia 04/04/2019).

Em sua fala Don Sergio explica rapidamente então como preparar os *huacos*, e outras peças, para que sejam *malos* ou para que sejam *buenos*. Novamente aqui surge a importância da ação das plantas com as quais trabalham os *Maestros curanderos*, ou ainda os *brujos maleros*, principalmente no preparo para fazer com que determinada peça seja *mala*. Neste preparo, Don Sergio diz que é necessário utilizar diferentes plantas, como por exemplo, “*la hierba de culebra semora, bejucos semora, león semora, toro semora, y la semora negra*”. Além das plantas, deve-se acrescentar ao preparo o sangue de um

gato preto. Don Segundo então perguntou o que deve ser feito com o líquido derivado deste preparo. Don Sergio então explicou que o *Maestro* deve usá-lo para banhar as peças, ou ainda, com o auxílio de uma pluma deve jogar o líquido sobre a peça.

Após ser banhada com esse preparo, a peça deve descansar por algum tempo, para “*agarrar fuerza*” e para então estar pronta para trabalhar com o *Maestro*. Logo, para se produzir uma peça *mala* para a *mesa* é necessário o arranjo, ou a conjunção de elementos bastantes distintos – sangue de gato preto, plantas *semoras*, a peça em questão, a intenção e a ação do *Maestro*, e tempo –, que juntos irão contaminar, ou preencher a peça com *fuerza* ou *espíritu*.

Para fazer com que a peça seja boa, Don Sergio descreve um processo que me pareceu um pouco mais simples. De acordo com ele, para se produzir uma peça *buena* o *Maestro* deve levá-la até um *Cerro* junto com um preparo de álcool e tabaco, para com isso ensiná-la a fazer coisas *buenas*. Neste sentido, Don Sergio descreve que tais *artes* são quase como crianças que o *Maestro* deve cuidar e ensinar.

Fazer *huacos*, e outras coisas, para as *mesas de curanderos* é uma tarefa bastante complexa e que não pode ser executada por qualquer pessoa. Neste sentido, os *Maestros curanderos* aparecem como os únicos capazes de manipular tais *fuerzas* e de executar os *secretos* necessários para conferir *fuerza*, *espíritu* a alguma coisa. Esta ideia aparece como um ponto de conexão entre os chamados *antíguos Maestros*, que no tempo *de los gentiles* fizeram seus próprios *huacos* e os ensinaram a ser bons ou maus, e os *Maestros curanderos* de hoje, que podem confeccionar algumas peças para suas próprias *mesas*.

Logo, se os *Maestros* são as únicas pessoas capazes de criar peças poderosas, pode-se dizer também que os *Maestros* são as únicas pessoas capazes de *dominar* os *huacos* e as *animas*. Principalmente aqueles que são considerados *malos*, ou *rebeldes*.

De acordo então com os *Maestros* pode ser bastante perigoso para uma pessoa não *curandera* ter *huacos* em casa, na medida em que não há a possibilidade de saber se aquele *huaco* é bom ou mal, se o *huaco* deseja ou necessita de algo. Neste sentido, os *Maestros* costumam afirmar que se o *huaco* for bom, dificilmente a pessoa terá problemas em casa. O *huaco* poderá funcionar até mesmo como uma proteção para aquele que o têm. Contudo, se o *huaco* for *malo* é bem possível que a pessoa seja constantemente importunada por ele, e que sua casa seja de certa forma assombrada por seu *espíritu*.

Para falar sobre este tema, Don Ricardo decidiu me contar sobre uma das *varas* de madeira que ele possui em sua *mesa*, que de acordo com ele possui a forma de uma *culebra* (cobra). Ele afirma ter ganhado a *vara* de uma antiga cliente, que a encontrou em

um rio. De acordo com ele, a mulher foi assombrada pelo *espíritu* da *vara* que aparentemente atraía uma quantidade enorme de cobras em sua casa.

Don Ricardo: Esta vara también la encontraron en el río, es culebra, ¿es natural!

No que han hecho, es natural... lo encontraron, una señora lo encontró. Le fui a curar y dice que le asustaba pues dice que vía uh... harta culebra que había aquí como salía por donde estaba la vara metida lo tenía la señora

[Ele pregunta à senhora] ¿Usted tiene algún arte?

Me dijo, si...

Tenía en su casa...

No me deja trabajar, tiene harta culebra aquí en su casa....

[Ele pede à senhora] ¿Puedes traer la vara? Y era esta pues...

Dé: Ya. ¿Y luego qué? ¿Ha empezar a trabajar con ella?

Don Ricardo: Ya, lo traje acá. Ya no molesta ya...

Es para limpiar todo cuando tiene enredos, trenzas con estos

Dé: Pero ¿qué has hecho? ¿Como puso en mesa y ha hablado con ella? Como, no sé...

Don Ricardo: ¡No! ¡Uno lo sujeta pues!

Dé: Ah...ya...

Don Ricardo: Ves: ¡Nada al carajo va a enfermar! ¡Nada va a asustar acá, nada!

Antes asustaba, pero ahora ya no...

Dé: O sea tienes que sujetarla para que sea como, por ejemplo...

Don Ricardo: Si... si tú lo... es igualito como vamos a poner... Tú tienes tu.. cómo te puedo decir tu... tu mascota

Dé: ya...

Don Ricardo: Lo amaestras todo lo tienes todo enseñado. ¡Oye vete paca!

[grita como quem chama um animal]

Ya no se va tampoco, ya...

Dé: Claro.

Don Ricardo: Si no va y muerde a cualquiera, pero si tú le hablas no, él te obedece. El arte es igualito.

(Maestro curandero Ricardo em entrevista realizada em 23/04/2019).

No trecho acima, Don Ricardo conta sobre certa vez em que foi à casa de uma senhora para curá-la, pois ela se queixava que em sua casa estavam aparecendo muitas cobras, que não a deixavam em paz e que lhe assustavam. Don Ricardo então pergunta a ela se ela tinha em sua casa alguma *arte*, ao que a senhora responde que sim e lhe mostra a tal *vara-culebra*, que ela teria encontrado em um rio. Ele resolve ficar com a *vara-*

culebra, pois a senhora não tinha condições de mantê-la em sua casa. Neste momento eu pergunto o que ele fez para que a *vara-culebra* pudesse estar ali em sua *mesa*, trabalhando junto com ele. Don Ricardo afirma com um tom firme que ele teve que sujeitá-la, ou ainda dominá-la, falando com ela como quem lhe dá ordens: “¡Nada al carajo va a enfermar! ¡Nada va a asustar acá, nada!”

Ele diz então que antes aquele *arte* costumava causar sustos, mas que hoje em dia já não, pois está tranquilo, dominado por ele. Neste sentido, Don Ricardo diz que *los artes* são como animais de estimação, e que um *Maestro* deve ser capaz de amansá-los e ensiná-los, para que obedeçam a seus comandos e não saiam por aí causando mal às pessoas.



Imagem 30: Em destaque pode-se ver a *vara-culebra* que compõe a *mesa* do *Maestro curandero* Ricardo. (Foto autoral)

Curanderos e *curanderas* se colocam, então, como as únicas pessoas capazes de conhecer e trabalhar com um *huaco*; mesmo aqueles considerados mais *rebeldes*. Logo, os mesmos *artes* que, na casa de qualquer outra pessoa poderiam causar sustos, tornam-se tranquilos na casa de um *Maestro*. Contudo, este controle dos humores de um *huaco*, ou de qualquer outro *arte*, não se dá sozinho. Para que tais *artes*, ou *encantos* possam estar tranquilos, sem causar sustos ou doenças, um *Maestro* deve ser capaz de *dominá-los*, ou ainda estabelecer com eles relações de aliança. É somente a partir de tais relações controladas, que os *Maestros* conseguem apaziguar os impulsos predatórios de tais seres, direcionando-os apenas contra aqueles que se colocam em uma posição de inimigo do *Maestro*.

Dominar é a palavra utilizada por boa parte dos *Maestros* quando estes se referem às suas relações com as coisas que compõem suas *mesas*. Ou seja, um *Maestro* deve ser capaz de *dominar* os *huacos* para então poder trabalhar com eles em sua *mesa*. Nas palavras de Don Ricardo:

Don Ricardo: Sí, para eso tiene que tener carácter el maestro. Si no la misma mesa te enferma, te... te envuelve... la misma... los mismos artes te envuelven, te enferman y te tienen.

Dé: Entonces un huaco puede ser el bueno y el malo... el mismo... puede ser los dos.

Don Ricardo: Claro. Pero si tú tienes carácter entonces lo dominas... el arte tienes que dominarlo. Entonces enseñar la costumbre de curar... no lo vas a enseñar....

(*Maestro curandero* Ricardo em entrevista realizada no dia 23/08/2017).

A tarefa de *dominar* algo novo para sua *mesa* não é fácil e pode trazer perigos até mesmo aos *Maestros*. Neste sentido, todos dizem que para *dominar* um *huaco* um *Maestro* deve “*tener caracter y la sangre fuerte*”, caso contrário o *Maestro* pode acabar sendo dominado e afetado por sua *mesa*. Quando os *Maestros* dizem então que é necessário ter “*caracter y sangre fuerte*”, a primeira coisa que querem dizer com isso é que não podem ter medo. Como discutido no Capítulo 2, o medo opera como uma porta de entrada, como um afeto que enfraquece a pessoa e a torna mais vulnerável e suscetível a ser afetada pelos *gentiles* e também pelos *huacos*. Logo, não ter medo é um passo importante para impedir os afetos negativos provocados pelos seres outros-que-humanos que habitam o *mundo de los encantos*, afetos geralmente descritos como *aires* que podem esfriar o sangue da pessoa afetada, causando assim o chamado *susto* e também a perda da *sombra*.

Ou seja, um *Maestro* não pode vacilar diante de um *huaco fuerte* e deve manter-se firme e corajoso, mesmo se o *huaco* tentar dominá-lo. Em alguns casos, este processo pode se dar também através de sonhos, em que o *espíritu* do *huaco* se apresenta ao *Maestro*. Como irei descrever no próximo capítulo, Don Juan afirma dominar primeiro os *espíritus infernales* em sonho, para daí ser capaz de dominá-los quando estes se apresentam para ele à noite em uma *mesada*. A força e a coragem do *Maestro* ficam expressas também em seu linguajar durante as *mesadas*, sendo que é bastante comum o uso de uma linguagem forte e agressiva (JORALEMON; SHARON, 1993).

Apesar da dureza que a palavra *dominar* parece carregar, pode-se dizer que o processo de *dominar* um *huaco* também traz consigo a ideia de uma negociação, ou ainda

uma relação de troca entre um *Maestro* e seus *huacos*. Em outras palavras, para *dominar* um *huaco*, um *Maestro* deve ser firme e corajoso, mas também bastante cuidadoso, atencioso e até mesmo carinhoso com sua *mesa*. Um *Maestro* deve então ser capaz de descobrir os desejos e necessidades de cada um dos seres que ele pretende colocar em sua *mesa*, para assim ser capaz de dar a eles algo em troca por seu trabalho.

Afinal, como certa vez Don Manuel me explicou, os *huacos*, as *animas* e as demais coisas de sua *mesa* não costumam fazer nada de graça. As coisas e seres que habitam as *mesas de curanderos*, somente aceitam trabalhar com um *Maestro* porque recebem em troca seus *perfumes*, suas *colônias*, suas *oraciones* e seus *secretos*.

Neste sentido, os *perfumes* e as *colônias* são essenciais para a prática de *curanderismo*. É com estes *olores*, que um *Maestro* irá *refrescar* sua *mesa* diversas vezes ao dia, atendendo assim aos desejos e necessidades de seus *huacos* e de suas *animas*. Tal processo pode ser feito utilizando um frasco com um *spray*, ou pelo próprio *Maestro* que coloca um pouco do líquido em sua boca e assim asperge os *perfumes* sobre toda sua *mesa*.

Todos os *Maestros* com os quais conversei afirmam que *los artes, las animas, los gentiles* e *los encantos* apreciam o cheiro de tais perfumes e são atraídos por seu odor. Oferecer *perfumes* à *mesa* é então a primeira coisa que um *Maestro* deve fazer quando acorda, repetindo o processo diversas vezes ao dia, e também à noite enquanto trabalha. De acordo com Don Manuel, é comum também que se usem preparados com diferentes ervas misturados com *perfumes*, sendo que as ervas utilizadas podem variar de acordo com a intenção do trabalho que irá realizar o *Maestro*. Porém, de um modo geral, os *curanderos* afirmam que os *perfumes* servem para: atrair ou invocar os *espíritus*, os *gentiles* e os *encantos*, dar mais força às coisas de sua *mesa*, e também para fazer com que os seres de sua *mesa* se sintam cuidados e amados, reforçando assim os laços entre *Maestros* e suas *mesas*.

É comum então que os *Maestros* digam que as coisas de suas *mesas* aceitam trabalhar porque recebem seus *perfumes*. Don Ricardo costumava me dizer ainda que, assim como um homem não pode trabalhar sem água, sua *mesa* não pode trabalhar sem seus *perfumes*.

No que diz respeito aos *perfumes* que devem ser utilizados pelos *Maestros*, pode-se dizer que existem alguns tipos e marcas que são mais apreciados. De acordo com Don Ricardo, os *olores* que ele utiliza em sua *mesa* não são qualquer *perfume*, mas sim aqueles mais finos e com aroma mais forte. A intensidade é uma característica importante dos *perfumes* utilizados pelos *Maestros curanderos*, pois os cheiros devem ser fortes o

suficiente para durar dias, e assim serem carregados pelos *gentiles* quando retornarem aos *encantos* onde vivem.

Existem assim, alguns tipos e marcas de *perfumes* preferidos dos *Maestros*, como, por exemplo: “*El Tabú*”, “*El Cariño*”, e a chamada *agua florida*. Tais *perfumes* podem ser facilmente encontrados em mercados na região, sendo abundantes no famoso *Mercado de los brujos* em Chiclayo e amplamente utilizado por *curanderos* e *curanderas* da região. Sendo assim, é comum que durante as *mesadas* os *Maestros* falem sobre os *perfumes* e *colônias* que estão utilizando, geralmente com um tom orgulhoso ao dizer que escolheram os *perfumes* mais finos, com o melhor cheiro para aquela ocasião, e que estão ali oferecendo apenas o que há de melhor.

Nas narrativas dos *Maestros curanderos* fica evidente que existe uma relação bastante direta entre tais *perfumes*, ou tais *olores*, e os *gentiles*. Nas palavras de Don Ricardo:

Don Ricardo: entonces, qué hacer con esto... aquello aquellos perfumes, también tienen su olor, por qué, porque los perfumes es un aroma que lo llevan ellos. No solo, si yo le soplo acá ese aroma también lo llevan, si lo llevaran a su encanto.

Es una cosa [respira] llevas una fragancia a ellos. Es como si tú te echas una fragancia sales, uy que rico.

Buen perfume, ¿no? Y si te llevas este... ¿les compras un perfume corriente? Por mi casa les queda. Pero si tú buen perfume, lo llevas dos tres días este perfume que trasciende en tu cuerpo, en tu polo. ¿O yo engaño? Entonces él, el gentil, también es igualito, el necesita aroma, porque ellos también usaban en ese tiempo

Dé Ah, okay...

Don Ricardo: Usaban florida, perfume, calanga, vez.

Dé: claro

Don Ricardo: Entonces todas esas cosas nosotros tenemos que darle fuerza, a ellos

Don Ricardo: así que tú le das fuerza...

Don Ricardo: Claro, pues si como te digo. Si a ti te mandan a trabajar sin agua no trabaja... Igual es la mesa...

(Maestro curandero Ricardo em entrevista realizada no dia 23/04/2019).

No trecho acima, Don Ricardo afirma a importância de se utilizar bons *perfumes* em sua *mesa*. De acordo com ele, um *perfume* qualquer, barato, ou *corriente*, não deixa seu cheiro por muito tempo, enquanto um *perfume* bom permanece em você, em seu corpo, em sua roupa por dias, e te acompanha onde você for. Neste sentido, um “bom perfume” é aquele que além de ter um cheiro “bom”, tem também uma longa duração.

Tais características são importantes, pois os *gentiles* são capazes de perceber o cheiro dos *perfumes* utilizados pelos *Maestros*, sendo assim atraídos e afetados por estes *olores* – que irão carregar consigo quando retornarem aos seus *encantos*.

Don Ricardo afirma também que os *gentiles* costumavam utilizar estes mesmos *olores* em seu tempo. Por isso apreciam o cheiro de tais perfumes e por isso são atraídos por eles. Oferecer *perfumes*, *olores* é então uma das principais formas de cuidado que *curanderos* e *curanderas* devem ter com suas *mesas*, sendo que devem oferecer tais fragrâncias à todas as coisas e não apenas aos *huacos* e às *animas*. Para além desta ideia de cuidado, pode-se dizer também que o ato de *refrescar* a *mesa* com *perfumes* e *olores* é uma forma de ativá-la, ou ainda despertar as coisas/seres que ali habitam. Por isso, se um *Maestro* tem sua *mesa* montada todo o tempo em casa, a primeira coisa que ele irá fazer pela manhã é *refresca-la* com seus *perfumes*. Nas palavras de Don Juan:

Dé: Bueno y una última pregunta, su mesa está aquí todo el día, ¿no? O sea, usted tiene que hacer cosas para cuidar de las animas, ¿de la mesa? ¿Tiene que, no sé... que hacerle ofrendas echarle perfume?

Juan: ¡Claro! O sea, normalmente esta mesa blanca siempre se le perfuma, sea con “Cariño”, digamos el “ramillete de novia”, o de lo contrario con todos los perfumes que tenemos aquí en este seguro y esto de aquí... Siempre tratamos de florecerlo para que se mantenga activa las energías. Cuando los invoquemos lleguen de inmediato y puedan responder a lo que uno les pregunte también.

Dé. ¿Y eso tiene que hacerlo todos los días?

Juan: O sea, yo a veces lo hago todas las mañanas, o a veces dejando un día. O a veces también los tapo. Para evitar el polvo y todo... y después le echo sus perfumes. Puffff ¿ves?

Dé: ¿Y a ellos les gusta esto?

Juan: Especialmente las animas. Siempre hay que tenerlas refrescando, refrescando siempre. Porque a veces también, lo velo, cada ocho días a veces lo velo.

Dé: ¿Como es velar?

Juan: Le pongo sus velitas ahí...

(Maestro curandero Juan em entrevista realizada no dia 10/04/2019).



Imagens 31 e 32: *Maestros curanderos* oferecendo *perfumes* (*refrescando*) a *mesa curandera* durante o festival em Túcume. (Foto autoral)

Refrescar a mesa faz parte da rotina de *curanderos* e *curanderas* e foi algo que pude presenciar em quase todos os meus *encontros* com *Maestros curanderos*. Enquanto conversávamos, era comum que os *Maestros* levantassem e pegassem um frasco de *agua florida* para oferecer a *mesa* de vez em quando; eles o faziam todas as vezes em que diziam os nomes das coisas em suas *mesas*, ou então quando falavam com as *mesas* durante nossas conversas. Ao fazer isso, os *Maestros* marcavam a participação das *mesas* naqueles momentos, afinal não se pode dizer os nomes de tais seres sem invocá-los ou chamá-los para nossa presença. E uma vez que estávamos na presença de tais seres, tínhamos que oferecer-lhes seus *perfumes*, seus *olores*.

Oferecer *perfumes* é algo então que qualquer pessoa pode e deve fazer caso adentre em espaços e territórios habitados por *gentiles*. Neste sentido, os *Maestros* sempre diziam que eu deveria levar um pouco de *perfume*, ou *agua florida*, toda vez que eu fosse visitar alguma *Huaca*, algum *Cerro*, ou algum *encanto*. Portanto, levar e oferecer *perfumes* são gestos importantes que podem prevenir, e evitar os possíveis afetos negativos associados a tais lugares.

Don Manuel trás em suas narrativas algumas outras questões interessantes para pensarmos esta relação entre *perfumes*, *huacos* e *gentiles*.

Dé: *Usted me está diciendo esto: lo voy a florecer, lo voy a refrescar, lo voy...*
Don Manuel: *A suspender se llama.*

Dé: *¿Pero... entonces tienes que tener cuidados con las cosas que están en la mesa? Como, tienes que tener cuidados con sus huacos, tienes que hacer cosas para ellos a veces, ¿o no?*

Don Manuel: *¡Claro! Para eso se refresca.*

Dé: *¿Que es refrescar?*

Don Manuel: *Refrescar significa que yo tengo que agarrar esas colonias y soplarlas*

Entonces soplar, florecer significa esto...

[Neste momento Don Manuel coloca um pouco de *agua florida* em sua boca e asperge o líquido sobre a *mesa*]

Pero voy en el intento a su nombre, aquí tiene el intento de su nombre...
[Asperge mais *agua florida* sobre a *mesa*]

Ellos perciben este olor...

Entonces como dice los voy amansando y ellos van tomando interés en ayudarme al trabajo que yo quiero. Para curar, o para enguayanchar, enrollar...

Dé: *¿Eso es refrescarlos entonces?*

Don Manuel: *Exacto, refrescarlos.*

Dé: *Pero estos que están ahí ahorita... por ejemplo, estamos conversando... Están activos, ¿o no están activos?*

Don Manuel: *¡Claro, estos están con vida!*

Dé: *Si pero, escuchan? Como usted, como...*

Don Manuel: *Tanto que escuchan no, sino que, por ejemplo, están en actividad porque ya los refresqué.*

Desde temprano porque yo estaba trabajando, estaba haciendo limpias...

Dé: *¿Como, la primera cosa que haces en el día con ellos es refrescarlos?*

Don Manuel: *Exacto, si...*

Dé: *Esto los activa...*

Don Manuel: *Si, exacto. Entonces ya, por ejemplo, yo si cojo una persona pa limpiarla, ellos están actuando ya, están sacando la mala vibra, están sacando lo malo, el daño. Es que, daño, lo que decimos lo que hacen los brujos malos, o los espiritistas malos que hacen daño, la brujería, el espiritismo, la maldad... Entonces todo eso porque hay libros, hay libros infernales, diabólicos, que tienen todo lo que es el diablo. Entonces eso ya uno lo invoca, pero este es ya para otro trabajo... otro trabajo.*

Así para curaciones no se busca eso

Dé: *¿Pero ahora están activos entonces?*

Don Manuel: Si, ese sí. Están activos, ahí, cualquier persona que viene y se pasa... nosotros hacemos su limpia, su limpia...

(Maestro curandero Manuel em entrevista realizada no dia 02/04/2019).

Nossa conversa sobre os *huacos*, os *gentiles* e a importância dos *perfumes* foi longa e trouxe consigo muitos elementos importantes que devem ser discutidos com alguma atenção. No trecho acima, Don Manuel tentava me explicar o que significa *refrescar la mesa*, coisa que somente é possível de se entender totalmente quando se presencia a cena. Naquele momento então, ele me disse que *refrescar* significa pegar as *colônias* e soprá-las sobre a *mesa*. Ao mesmo tempo em que ele me dava tal explicação, ele pegou um frasco de *perfume* que estava em sua *mesa*, colocou um pouco do líquido em sua boca e o borrifou sobre a *mesa*, criando uma espécie de névoa perfumada que caía sobre as coisas que estavam colocadas à sua frente. Ao *refrescar* a *mesa*, Don Manuel também dizia o nome das *animas*, e de alguns outros seres que ali estavam. Ele então olhou para mim e repetiu o mesmo processo.

Após *refrescar* sua *mesa* duas vezes, Don Manuel me disse que, ao executar tal ação, ele devia ter em sua mente o nome dos seres que ele estava invocando para sua *mesa*. Ou seja, ele devia *refrescar* a *mesa* ao mesmo tempo em que invoca as *animas*, ou ainda alguns *Cerros*, ou simplesmente dizendo algo como: “*Buena mesa curandera*”, “*Buenas contas, buenos cristales, buenos remolinos, buenas espadas...*”. Portanto, não se pode dizer os nomes de tais seres sem *refresca-los*, ou sem dar a eles o que eles desejam, pois dizer os nomes das coisas que estão nas *mesas de curanderos* é invocar tais seres, é invocar tais potências.

Neste ponto, me parece interessante uma reflexão trazida por Marisol de la Cadena (2015), sobre os modos de tradução evocados por práticas distintas. A autora discute como diferentes práticas e diferentes modos de relação provocam a emergência de diferentes entidades. Segundo a autora, os famosos *Apus* (geralmente traduzidos como montanhas) que compõem a cordilheira do Andes, e neste caso aquelas que compõem a região de Cuzco, participam de uma extensa e complexa rede de relações e traduções. Tais redes de traduções envolvem sujeitos e práticas distintas, que trazem diversos significados e diversos modos de existência que ultrapassam, extrapolam, a noção de montanha. A autora descreve assim, como, por exemplo, nas relações com antropólogos locais, tais montanhas emergem como crenças, ou entidades culturais, que geralmente serão traduzidas em termos de seres espirituais ou divindades, ou ainda montanhas sagradas (CADENA, 2015).

Por outro lado, Marisol de la Cadena irá focar sua análise sobre os modos de tradução operados por seus interlocutores, dois *campesinos* locais, pai e filho, falantes de Quechua – Nazario e Mariano Turpo. A partir das práticas e dos modos de relação de seus interlocutores com tais montanhas, a autora irá explorar uma nova dimensão em que o chamado *Asusangate* – um dos maiores *Apus* da região – emerge como um *tirakuna*, ou um ser-terra (*earth-being*) para utilizar as palavras da autora. Neste sentido, Marisol de la Cadena descreve como não parece existir nenhum tipo de separação entre a palavra *Ausangate* e o ser-terra *Ausangate*, ou ainda como nenhum tipo de “significado” parece mediar as relações entre o nome e o ser ao qual ele corresponde. Afinal, para Nazario e Mariano Tupo, assim como para muitos *campesinos* da região, “*earth-beings do not just have names; they are when mentioned, when they are called upon*” (CADENA, 2015, p. 25).

Marisol de la Cadena descreve então como as práticas e as malhas de relações compostas por seus interlocutores possuem a capacidade de fazer emergir, ou de convocar seres ou entidades conhecidos como *tirakuna*, e chamados por ela de *earth-beings*. Enquanto que, por outro lado, as práticas da própria autora como antropóloga fazem emergir apenas montanhas, ou no máximo montanhas sagradas (CADENA, 2015).

Sendo assim, a autora conclui que, para Nazario e Mariano Turpo, a entidade *Ausangate* não é uma crença, “*but a presence enacted through everyday practices through wich runakuna [nome em Quechua dado aos habitantes da região] and Earth-beings are together in ayllu and that can be as simple as blowing on the coca leaves while summoning their names...*” (CADENA, 2015, p. 26)⁸⁰.

Acredito que as discussões trazidas por de la Cadena podem ser bastante importantes para pensarmos as relações entre os *Maestros curanderos*, suas *mesas*, os *huacos*, as *animas* e os demais seres outros-que-humanos que habitam o *mundo de los encantos*. Contudo, não se trata de construir um paralelo raso em que os seres que compõem as *mesas de curanderos* seriam de alguma forma iguais aos *Earth-beings* evocados pela autora. Afinal, me interessa menos pensar as essências ou os traços que caracterizam *huacos*, *animas* e *gentiles*, do que as relações e práticas a partir das quais tais seres emergem. Neste sentido, retomo a discussão do capítulo 2 sobre a dimensão “assignificante” das coisas (GLOWCZEWSKI, 2015; GUATTARI, 2012).

Em outras palavras, acredito que posso novamente dizer que nas relações entre *curanderos* e *curanderas* com suas *mesas* não parece haver um significado que dê conta

⁸⁰ Ou ainda que para Nazario e Mariano Turpo: “*Ausangate is, period*” (CADENA, 2015, p. 26).

de mediar as relações entre palavras e seres. Desta forma, me parece difícil separar o que seriam as narrativas de *Maestros* sobre suas *mesas*, sobre os *huacos* e os demais seres relacionados ao *mundo de los encantos*, e as práticas e os seres em si.

Em meus encontros com *curanderos* e *curanderas* não estavam sendo produzidas apenas narrativas, ou discursos sobre os seres que habitam o *mundo de los encantos*, mas também estavam sendo produzidas relações entre eu, os *Maestros* e todos os seres outros-que-humanos que compõem suas *mesas*. Neste sentido, era impossível para os *Maestros* simplesmente falar sobre suas *mesas* e sobre seus *huacos* sem invocá-los, sem chamá-los para aquele encontro. E por isso era impossível também falar sobre as *mesas* e os *huacos* sem oferecer-lhes seus *perfumes* e seus *olores*.

É neste sentido então, que acredito poder afirmar que *huacos*, *animas* e *gentiles* não são apenas crenças. Mas, como discute Marisol de la Cadena (2015), são seres, entidades que emergem de uma malha de relações tecida nas práticas diárias de *curanderos* e *curanderas*. Ou ainda, são presenças que emergem das práticas e relações diárias em que *Maestros curanderos* e os seres que habitam o *mundo de los encantos* estão juntos, constituindo um arranjo único, que opera e se mantém através de gestos simples como, por exemplo, oferecer *perfumes* a suas *mesas*, ou ainda dizer os nomes de tais seres que ali habitam.

Durante nossas conversas, os *Maestros* pareciam sentir a necessidade de *refrescar* suas *mesas* diversas vezes, pois ao falar comigo sobre as coisas que estavam ali, eles também as estavam convidando. Além disso, se a *mesa* está montada e se o *Maestro* já a *refrescou* pela manhã pode-se dizer que ela está *activa*. Don Manuel deixa claro em sua fala que naquele momento em que conversávamos sua *mesa* estava *activa*, pois ele já a havia *refrescado* pela manhã, preparando-a então para os trabalhos que viriam durante o dia. Os *perfumes* cumprem assim a função de atrair *los encantos*, atrair tais potências para compor as *mesas de curanderos*, ou ainda de despertar cada uma das coisas caso estas estivessem guardadas por algum tempo. Portanto, o simples ato de pronunciar os nomes das coisas que estão em suas *mesas* faz com que os *Maestros* tenham que atender às necessidades daqueles seres que estão invocando, pois os *huacos*, as *animas* – e a *mesa* de um modo geral – irão pedir seus *perfumes*, seus *olores*.

Neste caso, os *perfumes* aparecem como elementos capazes de criar conexões possíveis entre o mundo habitado por pessoas vivas – como, por exemplo, os *Maestros* e seus pacientes – e o *mundo de los encantos*. Tais conexões parecem ocorrer a partir da capacidade que tais *olores* possuem de afetar os *espíritus de los huacos* e também os *espíritus de los gentiles*. Ou seja, assim como nós, pessoas humanas, ficamos

impregnadas pelos fortes cheiros dos *perfumes* utilizados pelos *Maestros curanderos*, os *gentiles* carregam consigo tais cheiros até suas moradas, até seus *encantos*, criando assim uma espécie de conexão olfativa entre mundos.

Os *gentiles* e os outros seres que habitam o *mundo de los encantos* são atraídos pelos *perfumes*, pois apreciam seu *olor*. Ao receber seus *perfumes*, os *gentiles* e suas *artes* se sentem fortalecidos, e também amados e cuidados pelo *Maestro* que os *refresca* com os melhores *olores*. Sendo assim, é somente oferecendo aos *huacos*, às *animas* e aos *encantos* os *perfumes* dos quais tanto gostam que os *Maestros* conseguem convencê-los a trabalhar com eles⁸¹.

Dé: ¿Y a ellos le gusta esto?

Don Manuel: Si, exacto. Esto es agua de rosas. Adentro hay agua de rosas, cananga, florida, olor, Tabú, Cariño. Y se es para el amarre de una dama, tienes que usar ramillete de novia... todo tiene colonia, todo tiene para qué. Se utiliza para una cosa, se utiliza para otra cosa

Dé: ¿Y a ellos les gustan las colonias entonces?

Don Manuel: ¡Si, si!

Dé: ¿Por qué les gusta eso?

*Don Manuel: Es que como ellos han sido moros no han sabido de nada, no han sabido de nada
Ellos perciben ese aroma.*

Dé: El olor, siempre el olor...

*Don Manuel: Entonces les da fuerza y ellos también te corresponden a lo que les pides. ¿Ya?
Ese, es como se puede decir cuando uno lo florece. Porque prácticamente todo lo tiene guardado, están inertes pues.... Están inertes...*

Dé: Ah, ¿sí?

*Don Manuel: Eso también tiene su pago, pues. Así es el pago que le damos. Porque si tú lo tienes ahí inerte, guardados, comienzan a salir, están rebeldes, enferman a un hijo, a un nieto o una persona. Porque están ahí igual como han estado presos en el subterráneo, en la huaca, en el Cerro, ¿cierto?
Ahora ya son libres. Ya son libres*

⁸¹ Neste sentido, é interessante pensarmos a ideia de campo sensorial conforme discutido por Yannis Hamilakis (2017). Nas palavras do autor: “*Sensory perception and experience, materials, humans and other non-human sentient beings, the environment more broadly defined, time, and social memory are the important constituent elements of this field. The unit of analysis therefore shifts from the individual sensory engagement and even the human individual towards a trans-corporeal, sensorial landscape. This is not a static entity of analysis but a relational framework, or rather after Lefebvre (1991: 117) and Ingold (2010a), a meshwork which is animated by movement, flows, kinaesthetic interactions, circulating substances – in other words, by life*” (HAMILAKIS, 2014, p. 12).

Dé: *¿Ellos estaban presos entonces?*

Don Manuel: *claro, estaban presos...*

E peor que han sido moros, no han sabido nada de la naturaleza exterior, por la que vivimos ahora nosotros en esta época, en esta era.

Y ellos... perdón, ellos si sienten ya fortalecidos, ya sienten que alguien los quiere, que alguien los acoge.

Entonces hacemos como un trueque. ¿No?

¿Sabe lo que es un trueque no? Dame, y...

Dé: *Si, como un cambio.*

Don Manuel: *Entonces... Yo le doy su perfume, yo les hago sus oraciones les hago sus secretos, y ellos me corresponden a mí, lo que yo les pida...*

Dé: *¿Hay que hacer ofrendas también, o no?*

Don Manuel: *Si claro, también si.*

Dé: *¿Qué tipo de cosas, puedes decir?*

Don Manuel: *Si es, por ejemplo, si es para maldad, tiene que utilizar cualquier animal que sea, sea negro, negro, para maldad. Pero si tú, usted o yo, el Maestro quiere hacer una curación, una limpia con un cuy, es un cuy de colores, es para sacar la maldad. ¿Me he hecho entender?*

Dé: *Si, si...*

Don Manuel: *O sea, para curar, sanar...*

Pero para hacer la maldad tiene que dar la sangre de cualquier animal negro, esto es para decir pal demonio ya. Esto se llama las ofrendas.

Dé: *¿La verdad es que no hacen nada gratis, no?*

Don Manuel: *Exacto j*

Dé: *Usted siempre tiene que darles algo...*

Don Manuel: *Y como dicen, a la tierra hay que challar, en Quechua challar significa darle que comer, a mama pacha que dicen en Quechua también, la madre tierra. Todo eso lo reciben pues...*

(Maestro curandero Manuel em entrevista realizada no dia 02/04/2019).

No trecho acima Don Manuel nos fornece mais alguns elementos interessantes para entendermos as necessidades dos *huacos*. De acordo com ele os *huacos* e tudo aquilo relacionado aos *gentiles* são *moros*, ou como discutimos anteriormente são seres não batizados, que se enterraram vivos para fugir dos invasores espanhóis. Sendo assim, tais seres não conhecem nada do que faz parte do que Don Manuel chama de *naturaleza exterior*, ou seja, do mundo sobre a superfície, do nosso espaço-tempo presente. Os *gentiles*, contudo, são capazes de perceber o cheiro dos *perfumes* e são atraídos por eles, pois são cheiros familiares e que os agradam. Ao receber tais *perfumes* os *gentiles* e também todos os demais seres associados a eles, como é o caso dos *huacos* e das *animas*, se sentem cuidados e fortalecidos pelo *Maestro*.

Neste sentido, Don Manuel é bem claro ao dizer que os *huacos* e as *animas* somente aceitam trabalhar com ele porque recebem algo em troca por seus serviços. De acordo com ele, é necessário então que o *Maestro* esteja constantemente oferecendo *perfumes* à suas *mesas*, além de fazer também algumas outras oferendas que variam de acordo com o tipo de trabalho a ser realizado. No exemplo dado por Don Manuel, para se realizar trabalhos de maldade é necessário que o *Maestro* ofereça à sua *mesa* o sangue de um animal preto. Enquanto que para realizar alguns trabalhos de cura o *Maestro* deve oferecer um *cuy* colorido.

Em sua fala, Don Manuel também alerta para os perigos de se deixar a *mesa* guardada todo o tempo, pois quando guardadas as coisas que compõem as *mesas de curandero* não estão recebendo seus *perfumes*, seus *olores* – ou ainda outras substâncias como *yonke* (água ardente) e preparados de ervas. Logo, é perigoso manter as coisas guardadas por muito tempo, pois isso faz com que tais seres se sintam abandonados e esquecidos, provocando assim sua fúria. Nas palavras de Don Manuel, se a *mesa* não recebe seus *pagos*, os seres que a compõem se rebelam e saem para caminhar livres pela casa do *Maestro*. Tal situação expressa uma quebra na relação de aliança entre um *Maestro* e os seres outro-que-humanos que compõem sua *mesa*, o que faz com que tais seres se rebelam contra o *Maestro* e sua família. A ruptura pode causar doenças, principalmente, nas crianças que habitam sua casa.

Além disso, Don Manuel traz em sua fala a ideia de que antes de habitarem sua *mesa* os *huacos* e as *animas* estariam presos em um mundo subterrâneo, que também é um mundo pretérito, dentro dos *encantos*. Mas que após escavados e colocados em uma *mesa de curandero* estariam livres. Tais ideias ficam mais claras no trecho abaixo, quando conversamos especificamente sobre as *animas* que compõem sua *mesa ganadera*:

Don Manuel: Son varias ... porque ejemplo, yo no, yo no trabajo con ánimas de la era de nosotros

Dé: Ah, ¿no?

Don Manuel: No, yo las respeto. Esto, como le digo, esto están prisioneros en la Huacas, en los Cerros, en los cementerios que han dejado los Incas, ¿no?

Dé: Ya...

Don Manuel: Imagina cuando los huaqueamos y lo' sacamos...

Los liberamos pues, los liberamos, ¡son libres!

Por ejemplo, le echan su colonia, su olor, la florida, el agua de rosas que me ha obsequiado por ahí y una velita, una oración. Entonces ya están liberados, ya no están moros, como cuando se enterraron moros, ¿no?

Y yo me siento contento, que más bien los libero. Que les dio su olor, su velita... Y ellos también me cuidan y me ayudan.

Porque, ¿qué poder puede tener uno...? Bueno para mi ideología. Si, si si... si yo traigo del cementerio de la era de nosotros, de la era de acá, de nosotros. A mí me parece que estoy profanando, ¿no? que estoy profanando, estoy haciendo algo... incorrecto, ¿no? Porque... esa ánima la voy a hacer sufrir, la voy a hacer porque... Él ya cumplió su lapso de vida acá en la tierra. ¿No es cierto?

Dé: Sí

Don Manuel: Le toca descansar en paz

Dé: Claro

Maestro: Y para mí no es bueno hacerla sufrir de nuevo para... Por eso es que yo uso los de Huaca.

Dé: ¿Los de Huaca los libera?

Don Manuel: Las he sacado de su subterráneo, ellos nunca han sabido lo que es una oración, lo que es un poquito de olor, una colonia, nunca han sabido lo que es una vela, una cera, ¿no?

Dé: Ya...

Don Manuel: Y yo, y yo le' estoy brindando eso, ¿no? Yo les brindo eso

Dé: ¿Ah, usted les brinda?

Don Manuel: Ajá!

(Maestro curandero Manuel em entrevista realizada no dia 23/04/02019).

Neste trecho, Don Manuel afirma que todas as *animas* de sua *mesa* são de *Huaca*, de *los cementerios de los Incas*, e que não gosta de trabalhar com *animas de las eras de nosotros*. O que Don Manuel quer dizer aqui, é que ele não gosta da ideia de trabalhar com *animas* que não sejam de *Huacas*, que não sejam de *gentiles*, ou que sejam provenientes de cemitérios que pertencem ao nosso tempo. Por trás desta ideia, ou deste posicionamento assumido por Don Manuel está a ideia de que as *animas de los gentiles*, assim como suas coisas, estariam presas nas *Huacas*, nos *Cerros*, no mundo subterrâneo *de los encantos*, enquanto que as *animas* que ele descreve como pertencentes a nossa era já cumpriram seu período de vida e por isso devem ser deixadas em paz, para descansar. Para ele, retirar ossos humanos dos cemitérios contemporâneos seria profanar suas tumbas para fazer as *animas* sofrerem.

Por outro lado, Don Manuel afirma que as *animas* ou os *espíritus de los gentiles* estariam presos, pois se enterraram vivos sem serem batizados. Neste sentido, ele afirma que *huaquear* e desenterrar ossos e *artes* nos ditos *cementerios de los Incas* seria uma boa ação, pois ele estaria liberando tais seres. Logo, *huaquear* e trazer para sua *mesa* ossos e *artes de los gentiles* seria, portanto, liberá-los, torná-los livres. Além disso, Don Manuel

afirma que em sua *mesa* as *animas* e os *artes* estão sendo bem cuidados, afinal ele atende a todos os seus desejos, a todas suas necessidades, oferecendo-lhes diariamente seus *olores*, seus *perfumes*, e também acendendo velas para eles. Estas ações fazem com que os seres em sua *mesa* deixem de ser *moros* e *rebeldes*, para serem *animas* e *artes* livres, que trabalham junto com Don Manuel pois se sentem amados e cuidados por ele.

Para além dos *perfumes*, os *huacos* e as *animas* da *mesa* de um *Maestro* podem pedir outras coisas e outras substâncias, como, por exemplo, *yonke* (água ardente), tabaco, dinheiro, preparados de perfumes com ervas, dentre muitas outras possibilidades. Conforme discutido anteriormente, o *Maestro* deve ser então capaz de *ver* o *espiritu* das coisas que habitam suas *mesas* para assim entender quais são suas necessidades, ou então o que estão pedindo em troca de seus serviços.

Enquanto montava sua *mesa ganadera*, Don Manuel pegou um *huaco* específico, que de acordo com ele, possui a figura do diabo sujeitando dois dragões pelo pescoço. Sendo assim, este é um *huaco malo* que ele utiliza em sua defesa, ou então para causar *daños* a seus inimigos. Don Manuel afirmou que este *huaco* específico fuma cigarros, e por isso ele sempre deve dar a ele seus cigarros enquanto trabalha. Acredito que neste momento Don Manuel conseguiu perceber meu interesse em tal peça, pois ele devolveu o *huaco* ao seu lugar na *mesa* e me disse: “*Voy a hacer una excepción, voy a prender los cigarros para qué veas*”. Neste momento, Don Manuel se levantou novamente e pegou dois cigarros da marca Inca – bastante utilizados pelos *Maestros* e também por *huaqueros* – e colocou um em cada boca dos dois dragões, para então acendê-los com um isqueiro (Imagens 33 e 34 que constam no anexo).

Don Manuel deixou o *huaco* fumando seus cigarros e começou a me explicar como trabalha com ele.

Don Manuel: O sea, por ejemplo, yo domino todo esto, hay esto es un... Este es un buen arte. Este, por decir, este es el demonio. Ya. Acá sus cachos. Pero. Acá. Hay unos ojos de gato y unas orejas de gato, eso está formando todo el demonio, el diablo.

Dé: ¿Acá, acá está la serpiente?

Don Manuel: O un dragón, que viene acá. Acá también. Acá también igualito el otro. Un dragón, viene acá. Aquí está el otro. Y esta que lo domina del cuello.

Dé: Sí, es verdad

Don Manuel: Que lo domina del cuello, de los dos dragones. Este arte, es, es malo.

Dé: ¿Y esto para qué lo usa?

Don Manuel: Este es para mí defensa

Dé: Ya

Don Manuel: Para mí defensa y para, cualquier trabajo que quiera hacer. Esta fuma cigarro.

Sí, o sea claro... qué le digo de que, yo para hacer mi trabajo. Ya como veo que usted tiene un enemigo, ¿no? Una enemiga, alguien, ya me, tráigame su foto y yo pongo su foto acá y a él lo pongo a fumar ahí, ya le va enfermar a la persona, le va a dar dolor de cabeza, le va a dar sueño, le va a dar flojera, se ve enflaqueciendo.

Los dragones van, lo asustan de noche como un sueño, en un sueño o una pesadilla, ¿no?

Dé: ¿Y él se presenta así igualito a ti?

Don Manuel: Claro

Dé: Igualito así, con esta carita, con los dragones, ¿todo?

Don Manuel: No, igualito, igualito no, tiene varias formas. Se transforma.

Dé: Ah, ¿sí?

Don Manuel: Sí, ese se transforma. Se presenta así de otra forma. O se puede presentar como una persona normal

(Maestro curandero Manuel em entrevista realizada no dia 23/04/2019).

De acordo com Don Manuel este *huaco* é utilizado por ele em sua defesa, ou ainda para afetar negativamente a uma pessoa inimiga. Ele me explicou que para fazer o *huaco* trabalhar, ele deve colocar sob o *huaco* uma foto da pessoa a ser afetada, e oferecer os cigarros ao *huaco*, que irá “*fumar la persona*”. Este trabalho irá fazer com que a pessoa da foto comece a sentir-se fraca, com dores de cabeça, doente e com muito sono. Durante à noite, os dragões que podemos ver na *figura* do *huaco* irão assustar os sonhos da pessoa afetada, causando muitos pesadelos, deixando-a assim perturbada.

Ao ouvir esta descrição, eu pergunto como o tal *huaco* se apresenta a Don Manuel, se seu *espíritu* se apresenta igual ao que vemos na figura. Don Manuel me responde que o *espíritu* do *huaco* pode apresentar-se assim, mas que também pode assumir outras formas distintas, pois ele possui a capacidade de transformar-se. Neste sentido, ele afirma que este *huaco* possui várias formas, e que às vezes se apresenta a ele na forma de uma pessoa humana.

Alguns minutos se passaram desde que Don Manuel havia oferecido os cigarros ao *huaco*, e ao final de sua explicação Don Manuel me chamou a atenção para que eu olhasse novamente para o *huaco*, que àquela altura já quase havia terminado de fumar seus cigarros (Imagens 35 e 36 que consta em anexo).

Don Manuel: ¡Mire cómo va el compadre con el cigarro allá!

Dé: Ya se lo fumo todo...

Don Manuel: ¡Se lo termina, vea!

(Maestro curandero Manuel em entrevista realizada no dia 23/04/2019).

Novamente então, a *mesa* do *Maestro* com o qual eu conversava se fez presente. Como discuti em diversos momentos desta tese, situações como estas eram frequentes e marcavam meus encontros com *curanderos*. Tais interferências se davam nos mais diversos momentos, e de modos mais ou menos perceptíveis para mim. Em algumas ocasiões estas interferências eram sutis, de modo que eu somente era capaz de percebê-las depois, enquanto revisava as narrativas, ou até mesmo durante meu processo de escrita.

Neste mesmo dia, Don Manuel estava montando sua *mesa* com bastante calma, pegando cada uma das coisas e me dando explicações antes ou depois de colocá-las em suas *mesas*. Neste processo de me explicar o que eram todas aquelas coisas, Don Manuel acabava manipulando bastante as peças, sendo que em alguns casos ele colocava algo na *mesa*, pegava novamente em suas mãos para me mostrar com mais detalhes e devolvia para a *mesa*. Em dado momento, ele pegou dois pequenos *huacos*, que de acordo com ele são *duendes* e servem para curar crianças (Imagem 37).



Imagem 37: Don Manuel pega em suas mãos dois *huacos*, que de acordo com ele são *duendes* e servem para curar crianças. (Foto autoral)

Embora tais *huacos* já estivessem sido colocados por ele na *mesa*, e ele os pegou novamente para que eu pudesse fotografá-los enquanto ele os segurava. Quando ele então foi devolver tais peças a sua *mesa*, uma delas escorregou de sua mão e caiu no chão, felizmente sem se quebrar. Neste momento, Don Manuel me olha e diz que provavelmente as coisas já estavam ficando incomodadas com tanta manipulação. Ou seja, as coisas da *mesa* estavam já incomodadas com Don Manuel movendo-as sem parar. Isso poderia ocorrer, pois uma vez colocadas em seu devido lugar na *mesa*, as coisas não gostam de ser demovidas, ou *desubicadas*.

Don Manuel: También se enojan, ¿no? Él quiere ponerse en su sitio.

Dé: Ja ja ja ja. Como se, como que se cae, ¿es porque no quiere estar ahí?

*Don Manuel: Sí ja ja ja
Porque estaba ubicado, si lo estoy desubicando...*

(Maestro curandero Manuel em entrevista realizada no dia 23/04/2019).

Após quase assistir a um de seus *huacos* se quebrando, Don Manuel me mostrou uma outra peça em sua *mesa* que se quebrou há alguns anos, durante um de seus trabalhos. De acordo com ele, o *huaco* traz a *figura* de um macaco (*mono*), e antes possuía seu corpo completo, sendo que hoje ele tem somente sua cabeça. Ao me mostrar a cabeça do *huaco-mono*, Don Manuel falou da tristeza que sentiu quando o *huaco* se quebrou. Perguntei a ele o que acontece com um *huaco* quando ele se quebra. Don Manuel respondeu que é comum que a peça perca um pouco de seu poder, mas que se a peça se quebrar em partes grandes ele poderia colá-la novamente. Na foto abaixo é possível observar a cabeça do *huaco-mono* que se quebrou.



Imagem 38: Na fotografia acima pode-se ver, em destaque, o *huaco* que Don Manuel afirma ter se quebrado. De modo que, hoje em dia ele possui apenas a cabeçado *huaco* que traz a *figura* de um macaco. (Foto autoral)

Ao ouvir de Don Manuel que o *huaco* que se quebrou perdeu um pouco de sua *fuera*, me ocorreu perguntar a ele se existem outras situações em que um *huaco* pode vir a perder seu poder, ou até mesmo morrer.

Dé: O sea, es posible que uno de esos huacos, o las animas, ¿no sé... un día ya no tengan poder? Como que, este poder se acabe... O que los huacos se mueran, no sé cómo decirlo...

Don Manuel: ¿Qué le digo? El problema es, por ejemplo... Y yo le tengo un cariño, un afecto, un amor...

Dé: Ya

Don Manuel: Y si algún día los olvido, los ignoro... O se pueden enfermar, o también deja ya... se va el poder...

Dé: Ah, ya... se queda hueco, se queda como vacío...

Don Manuel: ¡Ajá... falso!

Dé: ¡¡¡Ah!!! Se queda falso. Si no lo cuida, si no lo ama, si no lo quiere...

Don Manuel: ¡Síiii, exacto! Hay que tener otra, la fe, la fe. Dicen "la fe mueve montañas", ¿no?

Dé: Sí, esto dicen.

(Maestro curandero Manuel em entrevista realizada no dia 23/04/2019).

Don Manuel afirmou então que sim, os *huacos* podem perder seu poder. Isto poderia ocorrer caso o *Maestro* esquecesse de suas coisas, de suas *mesas*, de seus *huacos*, ou, então, passasse a ignorá-los, deixando de oferecer seus *perfumes* e seus cuidados. Nestes casos, Don Manuel afirmou que tanto os *espíritus* dos *huacos* poderiam se rebelar contra o *Maestro* e sua família (causando doenças), quanto poderiam simplesmente ir embora, retornando para seus *encantos*. Neste sentido, caso tais *espíritus* deixem a *mesa* para retornar definitivamente aos seus encantos, os *huacos* se tornariam vazios, ou como diz Don Manuel, se tornariam falsos. Afinal, não teriam mais *fuera*.

Portanto, pode-se dizer que a vida das muitas coisas que compõem as *mesas* de um *Maestro curandero* estão absolutamente entrelaçadas à vida do próprio *Maestro*. As ações, as intenções e os desejos de cada um daqueles seres irão afetar os modos como um *Maestro* trabalha, e até mesmo irão limitar ou expandir suas capacidades. Como me disseram diversos *curanderos*, um *Maestro* deve ter uma *arte* específica para cada tipo de trabalho, pois certos trabalhos não podem ser realizados pelo *Maestro* se este não tiver

a arte necessária. No limite, o próprio *Maestro curandero* é incapaz de realizar qualquer tipo de trabalho sem sua *mesa*.

Por outro lado, as ações, as intenções e os desejos de *curanderos* e *curanderas* irão afetar diretamente os modos como suas *mesas* irão trabalhar, principalmente no que diz respeito ao que suas *mesas* serão capazes de fazer. Como discutido anteriormente, são as intenções do *Maestro*, as relações que ele estabelece com suas *mesas* e como ele as ensina, que irão determinar se uma *mesa* é boa para curar ou para matar. Alguns dos seres que fazem parte de uma *mesa de curandero* são capazes de causar diferentes tipos de afetos, sendo então determinante o modo como as intenções e os desejos do *Maestro* se conecta com as potências de suas *mesas*.

Para que tais seres obedeçam a um *Maestro* ele deve estabelecer com eles relações de aliança, a partir de acordos e trocas. É oferecendo aos *huacos*, às *animas* – ou a *mesa* em geral – seus *perfumes*, seus *olores*, seu tabaco, seu *yonke*, que um *Maestro* consegue *dominar* tais seres para assim colocá-los a seu favor, direcionando toda a potência predatória que parece advir do mundos *de los encantos* contra seus inimigos.

Neste sentido, a ideia de aliança apreze tanto como um modo, ou uma forma de relação que se dá entre *Maestro* e os seres que compõem sua *mesa*, quanto uma potência. Pois da aliança entre *Maestro* e os diversos seres outro-que-humanos que compõem suas *mesas*, surgem afetos poderosos, que podem afetar diferentes sujeitos como: as pessoas tratadas pelos *Maestros*, as pessoas que se colocam na posição de seus inimigos (como é o caso dos *maleros*), pacientes, a família do *Maestro* e outras pessoas que frequentem sua casa e o próprio *Maestro*. Além das muitas pessoas outras-que-humanas que participam neste feixe de relações tecido entre um *Maestro* e suas *mesas*.

É neste sentido então que os chamados afetos podem ser pensados como forças produtivas. Como apontado por diferentes autores, o que parece ser crucial para as multiplicidades, ou *assemblages*, não são os elementos que compõem os conjuntos, mas sim o que flui no espaço entre cada um deles (DELEUZE; PARNET, 1998; HAMILAKIS, 2017; INGOLD, 2015; VIVEIROS DE CASTRO, 2018).

Nos *assemblages* formados por *Maestros-mesas-pacientes-inimigos* um outro elemento essencial a ser levado em conta é o tempo ou a temporalidade. De modo geral, pode-se dizer que o pensamento de *assemblages* traz à tona novas possibilidades de se pensar o tempo, que vão além de dicotomias como tempo linear *versus* tempo cíclico, pois abre espaços para pensarmos a duração do tempo a partir da ideia de copresença e não apenas a partir da ideia de continuidade. De acordo com Yannis Hamilakis:

The assembling/arrangement of diverse bodies, things, affects, senses and memories involves by implication the commingling and the contingent co-presence of diverse temporal moments; this is a multiplicity of times, of various pasts and various presents, but also a multiplicity of temporal modalities: geological times, archaeological/historical times, human experiential times, non-human animal experiential times (HAMILAKIS, 2017, p. 173).

Mesas de curanderos trazem consigo não apenas uma multiplicidade de coisas e seres, mas também uma multiplicidade de tempos e de espaços. Nos complexos arranjos de coisas organizados pelos *Maestros*, podemos ver os mais diversos elementos, que possuem uma existência relacionada a diferentes locais e a diferentes tempos. Conforme discutido aqui, podemos encontrar nas *mesas de curanderos* tanto elementos comprados pelos *Maestros* há alguns dias em algum mercado da região, quanto ossos e *artes de los gentiles*, que possuem séculos de existência e estão associados aos *Cerros* e as *Huacas*. Tais coisas e seres carregam consigo a potência de outras temporalidades, outros mundos. É justamente o fato de tais coisas virem do chamado *mundo de los encantos* que as torna tão especiais, pois os ossos dos *gentiles*, assim como suas *artes* emergem à superfície enquanto seres extremamente poderosos, que trazem consigo algo de mágico, algo capaz de afetar a vida daqueles que cruzam seus caminhos.

É neste sentido que proponho pensar as *mesas de curanderos* como *assemblages* que envolvem não apenas coisas e seres heterogêneos, seres humanos e outros-que-humanos, mas também como arranjos que se constituem no entrelaçamento de diferentes locais, diferentes *encantos* e diferentes tempos. Sendo assim, acredito ser possível pensar que – no processo de constituição destes complexos arranjos chamados aqui de *mesas de curanderos* – são forjados afetos capazes de produzir dobras temporais, a partir das quais passado e presente irão emergir não como temporalidades sucessivas, mas enquanto temporalidades copresentes, coetâneas, ou ainda, contemporâneas (LUCAS, 2015).

Portanto, as *mesas de curandero* parecem operar processos de alianças entre coisas e seres heterogêneos, bem como entre tempos e espaços distintos. Desta multiplicidade surgem outras costuras, dobras possíveis entre passado e presente. Tais dobras temporais não se dão apenas como metáforas, que dizem sobre a ressignificação de coisas antigas no presente. Muito pelo contrário, acredito que tais dobras constituem alianças potentes, ou ainda eventos cosmopolíticos (CADENA; BLASER, 2018) que nos dizem sobre outros modos de relação entre passado e presente. *Curanderos* e *curanderas* emergem como pessoas capazes de mediar relações e operar negociações entre diferentes sujeitos, diferentes mundos e diferentes tempos.

Tais negociações e arranjos se dão tanto nas relações entre *Maestros curanderos* e a multiplicidade de seres que compõem suas *mesas*, quanto nas relações entre *Maestros curanderos* e seus pacientes. Sendo assim, para poder curar, um *Maestro curandero* deve primeiro ser capaz de estabelecer alianças com seres e potências provenientes do *mundo de los encantos*, alianças que devem ser criadas e mantidas a partir de uma série de cuidados que um *Maestro* deve manter com suas *mesas*. Tais relações entrelaçam a vida destes seres com a vida de pessoas *curanderas*, e permitem assim a transformação e expansão das capacidades de ambos.

O arranjo produzido por pessoas *curanderas* e suas *mesas* será assim capaz de gerar relações controladas entre o mundo presente, povoado por pessoas vivas, e o *mundo de los encantos*. Neste sentido, *Maestros curanderos* e suas *mesas* podem ser capazes de restabelecer a saúde de alguém que foi afetado por *maleros*, ou por *espiritus malos*, do mesmo modo que podem causar *daños* aqueles que se apresentem como seus inimigos.

Para encerrar esse capítulo, que tratou das relações entre *maestros curanderos* e seres-outros-que-humanos (principalmente os *huacos* e as *animas*) apresentarei a história de uma das *animas* que compõem a *mesa curandera* do *Maestro Juan* – *anima* denominada nesta tese apenas como *C.* – e como ele conseguiu dominá-la, para que ela viesse a aceitar trabalhar com ele.

3.4 Conhecendo C.

Das duas vezes em que encontrei o *Maestro curandero Juan*, me chamou bastante a atenção uma das *animas* que estavam cuidadosamente posicionadas em sua *mesa curandera*. Esta *anima*, que irei chamar apenas por sua inicial *C.* para não revelar seu nome, se distinguia pelo fato de ter uma peruca de cabelos pretos e cacheados sobre sua cabeça. Além disso, esta *anima* ocupava uma posição central na *mesa curandera* de Juan, que estava montada logo na entrada da sala de sua casa. Esta também é a mesma *anima* que o *Maestro curandero Juan* compartilhou com seu amigo *Javier*, quando os dois trabalharam juntos no festival de Túcume. Acredito que conhecer a história de *C.*, e de como Juan conseguiu dominá-la, pode trazer alguns elementos interessantes sobre as relações que se dão entre *Maestros curanderos* e o *mundo de los encantos*.

A história de como o *Maestro Juan* tornou-se *curandero* está entrelaçada à história de boa parte dos elementos que formam sua *mesa curandera*. Juan, que hoje em dia mora em Túcume, nasceu na região da selva peruana, onde desde muito jovem costumava *huaquear* a procura de coisas antigas. Apesar de esta ser uma atividade comum para ele

em sua juventude, Juan se lembra claramente de um dia em que havia saído para *huaquear* e encontrou o que seria uma pequena *mesa*, supostamente de *antiguos curanderos*.

Naquele momento ele não soube identificar ou entender muito bem o que havia encontrado, e mesmo assim decidiu levar consigo seus achados. Alguns dias se passaram, e Juan, que ainda era um garoto, começou a sentir-se mal e adoeceu. Seus pais, muito preocupados com a situação, o levaram primeiro a um médico e depois a um psicólogo, na tentativa de descobrir o que estava acontecendo com seu filho. De acordo com ele, nenhum dos médicos era capaz de dizer com certeza o que ele tinha, e muito menos era capaz curá-lo. Enquanto ele esperava para ser atendido por mais um médico, desta vez um psiquiatra, a mulher que trabalhava como secretária foi falar com ele para dizer que o que ele tinha não era loucura, mas sim um dom que precisava ser desenvolvido. Ela lhe disse então que ele deveria procurar um *curandero*, pois somente assim ele iria se curar.

Juan tinha na época quase 14 anos. Ele resolveu seguir os conselhos dados por aquela mulher e procurou um *curandero* que vivia em uma cidade vizinha. Após ouvir o que havia acontecido com ele, o *Maestro curandero* disse que o que ele havia encontrado era de fato uma *mesa de brujeria*, e que por isso ele havia adoecido. Logo, Juan descobriu que estava doente por influência da *mesa*: quando a encontrou ele não foi capaz de dominá-la, e por isso foi afetado pelos poderes dos seres poderosos que a compunham. Após lhe explicar o que havia acontecido, o *curandero* finalmente o curou, e o ajudou a desenvolver sua *visión*.

Juan conta que, a partir daí seu dom foi se desenvolvendo rapidamente; sendo que aos 15 anos ele já era capaz de dominar a planta conhecida como *Ayahuasca* (*Banisteriopsis caapi*). Foi assim que ele se tornou o primeiro *curandero* em sua família.

A *mesa de los antiguos* encontrada por Juan segue com ele até hoje. Ele afirma que boa parte das coisas que eu via em sua *mesa curandera* – com exceção das espadas de aço, das imagens de santo e dos livros – foram encontradas por eles todas juntas, na *mesa* que o deixou doente. Junto com a *mesa*, ele afirma ter encontrado *C.*, a *anima* que podemos identificar como o crânio destacado na Imagem 39 (que consta no anexo).

Dominar esta *anima* foi uma tarefa bastante difícil para o *Maestro* Juan, pois ele teve que lutar muito para que *C.* decidisse lhe revelar seu nome. Juan afirma que, no início do processo, *C.* o enganava de diferentes maneiras; tanto omitindo seu verdadeiro nome, quanto se apresentando a ele em diferentes formas: ora como homem, ora como mulher, ou ainda variando em tamanho e estatura, ora aparecendo muito pequeno, ora muito grande. Quando conversamos, Juan não me disse o tempo exato que levou para *dominar*

C., dizendo apenas que demorou bastante tempo, pois C. era uma *anima* bastante rebelde, que se recusava a revelar seu nome.

Juan disse, então, que em determinado momento ele já estava cansado e que havia tentado diversas coisas para obrigar a *anima* a revelar seu nome:

Y nunca me quería dar su nombre, yo he luchado bastante preguntándole, yo le he bañado muchas veces con perfumes, con todo. Incluso me atreví a ponerle mi pelo. Por qué tenía el pelo muy largo, me corté el pelo lo puse, para poderle poco a poco ir dominando, amansando. Siempre me concentraba en él, incluso he dormido, le puse en mi cama así junto a él, para que se revele, se me revele y me diga verdaderamente quien era. Tuve que luchar bastante, preguntarle quien era y como a ver cómo podríamos trabajar. Es muy rebelde, él trataba de fregar más bien.

(Maestro curandero Juan em entrevista realizada no dia 10/04/2019).

Neste trecho ele afirma que, durante o processo ele tentou banhar a *anima* diversas vezes em *perfumes* e, que certo dia, se atreveu a cortar uma mecha de seu próprio cabelo para colocar sobre o crânio de C., na tentativa de amansá-lo um pouco, pois era muito *rebelde*. Todos os dias e noite Juan se concentrava e tentava falar com C., chegando até mesmo a colocar o crânio para dormir com ele em sua cama, esperando que a *anima* então se revelasse a ele para lhe dizer quem era verdadeiramente. O processo parece ter sido longo e difícil, pois Juan afirma que teve que lutar muito, e perguntar infinitas vezes quem era aquela *anima* e como eles poderiam trabalhar juntos. Porém, C. era muito *rebelde*, e acabava vencendo Juan pelo cansaço.

A situação era, então, bastante complicada e chegou a causar alguns incômodos para Juan e sua esposa. Ele conta que certa noite, por volta das 23:30, sua esposa estava acordada cozinhando, quando começou a ouvir uma série de barulhos pela casa. Ele disse que podia ouvir um violão tocando e as portas e janelas batendo. Juan saiu do quarto correndo para ver o que estava acontecendo, e quando chegou na sala viu que era a *anima* que estava causando toda aquela perturbação em sua casa. Naquele momento, ele disse ter ficado bastante nervoso, vendo o que estava acontecendo em sua casa e como aquilo estava afetando também a sua esposa. Naquela noite, Juan decidiu que teria que ser firme se quisesse *dominar* aquela *anima*, e sem pensar muito tirou o cinto que estava usando em sua calça e começou a chicotear a parede, enquanto gritava com a *anima*, dizendo que ela deveria parar com aquilo. Seu nervosismo era tanto, que Juan disse que chegou a ameaçar a *anima* dizendo coisas como: “*Si no me digas tu nombre, yo te meto al rio, te quemó!*”.

Após muito tempo e muito trabalho, a *anima* se apresentou a ele mais algumas vezes. Porém, foi em uma outra noite que a *anima* adentrou os sonhos de Juan para finalmente lhe dizer que quem era, e também para lhe dizer que não gostava nenhum pouco da maneira como ele a tratava. Ele disse que ficou surpreso ao ouvir o nome de C. e que inclusive não acreditou no que a *anima* lhe dizia, até que esta confirmou lhe dizendo “Sim! Este é meu nome.” Naquele mesmo sonho a *anima* também pediu para que Juan lhe desse uma peruca para cobrir sua cabeça, pois não gostava de tê-la assim descoberta, desprotegida. Foi a partir daí então, que Juan diz ter conseguido *dominar, amansar a anima*.

Para atender ao pedido de C., que queria ter sua cabeça sempre coberta, Juan conseguiu a peruca que podemos ver na Imagem 39 (em anexo). Sendo assim, além cuidar para que C. esteja sempre “*bién perfumado y bién refrescado*”, Juan deve sempre manter a cabeça de C. coberta, quando eles não estiverem trabalhando. É por isso que no dia em que nos encontramos em Túcume, enquanto desmontava as *mesas*, Juan guardou C. cuidadosamente em um gorro feito de lã (Imagem 40 que consta em anexo). De acordo com Juan, aquele gorro era uma peça que ele mesmo costumava utilizar e compartilhar com C., que só conseguia descansar tranquilo quando estava usando o gorro ou sua peruca.

Para *dominar a anima*, o *Maestro* teve que descobrir e entender as necessidades e desejos de C., para finalmente conseguir descobrir sua história e seu nome. De acordo com Juan, C. foi em vida uma pessoa muito *renegada*, alguém muito dominante e que não gostava de ser contrariado. Além disso, C. revelou ao *Maestro* que teve uma morte bastante sofrida, e que por isso não confiava em qualquer pessoa. Foi esta falta de confiança que teria feito com que C. relutasse tanto para revelar o seu verdadeiro nome ao *Maestro*. No dia em que conversamos, Juan não quis entrar em maiores detalhes sobre como se deu a morte de C., e me disse apenas que ele “*es de la selva, natural. Y le gustaba bastante tomar remedios*”.

Em sua narrativa, Juan descreveu diversas vezes como ele sempre ficou intrigado com o fato de C. ser uma *anima* tão *rebelde*.

Entonces siempre le pregunte porqué de su rebeldía, me dijo que, porque los humanos no le podían ver cerca, por el dominante que ha sido. Siempre le he gustado ser tajante, no le ha gustado hacer cosas, ¿no? ¿En qué sentido? No le ha gustado ser manipulado. Es por esto como has visto en el domingo, a él se le pone sobre la cabeza de cualquier humano y absorbe todita esta energía.

(*Maestro curandero* Juan em entrevista realizada no día 10/04/2019).

Neste sentido, C. afirma que os seres humanos nunca suportaram estar perto dele, pois ele sempre foi alguém muito dominante, com uma postura firme, e que não gostava que ninguém lhe desse ordens. Isso se dá pelo fato de C. ter sido um *gentil* poderoso, que em vida ocupava um cargo de chefia. Nas palavras de Juan, C. foi um “*Incaico, un ancestro curaca*”, e por isso tinha uma personalidade forte e mandona.

Juan ainda relembra sobre o dia em que nos encontramos em Túcume, dizendo que, naquele dia, Javier sempre repetia o mesmo gesto, colocando a *anima* sobre a cabeça das pessoas. Ao ser posicionado sobre a cabeça de alguém, C. era capaz de absorver toda sua *energia*, descobrindo assim quem era aquela pessoa, porque ela havia vindo, além de muitos outros detalhes de sua vida. Ao me dizer isso, Juan começou a rir, dizendo que C. “*es muy chismoso*”. Ou seja, hoje em dia C., quando já está trabalhando na *mesa* fica muito falante (ou fofoqueiro como disse Juan) e conta tudo o que está acontecendo com a pessoa que está a sua frente.

Juan me perguntou se eu lembrava como, no festival em Túcume, o *Maestro* Javier estava falante, dizendo muitas coisas às pessoas que os procuravam para fazer *una limpia*. Eu respondi que me lembrava como no começo do dia Javier estava mais calado, mas que em determinado momento ele de fato ficou mais falante, dizendo cada vez mais coisas enquanto *florencia* as pessoas. Enquanto eu descrevia minhas lembranças, escutei mais uma vez a risada de Juan que me disse em tom de revelação que naquele dia C. estava falando para Javier todas aquelas coisas sobre as pessoas que os visitavam: “*es C. que habla, por eso digo es chismoso... Cuando ya adentra en trance, te cuenta tudito*”.

Juan ainda me disse que naquele dia C. estava especialmente falante. Em um dado momento, quando se aproximou da *mesa curandera* para oferecer *perfumes* a C., tomou um susto, pois C. havia assumido uma outra forma. Ele me explicou então que C. também entra em transe quando está trabalhando na *mesa* com um *Maestro*, e que ao ser invocado C. opera como uma ponte com um outro mundo, ou com “*el más allá*”. Juan também descreveu como C. precisa de um ambiente calmo, tranquilo para poder trabalhar, ou ainda para se sentir à vontade para observar e dialogar.

Tanto Juan, quanto Javier afirmaram gostar de trabalhar com C. – principalmente quando estão trabalhando em situações como aquela no Festival em Túcume, em que recebem várias pessoas no mesmo dia –, pois esta *anima* é capaz de lhes contar muitas coisas sobre as pessoas em um instante. Juan afirmou que em situações como estas as pessoas costumam fazer muitas perguntas a um *Maestro*, que deve ser capaz de responder sob o risco de cair em descrédito, podendo ser tachado como um “*Maestro que no ve*

nada”. Portanto, ambos dizem que é muito bom poder contar com a ajuda de *C.* enquanto trabalham.

Em sua narrativa, Juan me pareceu dar especial importância ao que ele chama de *energia del entorno*, ou ainda as *energias* do ambiente que o cercam enquanto ele está trabalhando. De acordo com ele, *C.* é uma *anima* que – assim como outras coisas de sua *mesa* – pode absorver as *energias* do ar, da água e da terra (“*de la Pachamama*”). Neste sentido, Juan me disse várias vezes que o melhor momento para trabalhar seria durante à noite, pois neste momento *C.* poderia perceber melhor as *energias* do ambiente e das pessoas, ficando também mais poderoso. Ainda de acordo com Juan, isso ocorre porque à noite todos os *espíritus* – sejam eles *infernales* ou *celestiales* – fluem melhor, de modo que é mais fácil perceber suas presenças, ou ainda *vê-los*. Em suas palavras: “*Por la noche es mejor... por la noche los espíritus llegan como pajaritos...*”.

Eu perguntei então a Juan se para ver o *espíritu* de *C.*, e de outros seres de sua *mesa*, é necessária a ingestão de *San Pedro*. Juan me respondeu dizendo que não, que ele pode ver o *espíritu* de *C.* mesmo sem tomar *San Pedro*, principalmente à noite.

No, sin necesidad de usar San Pedro. Durante el día se escucha toda su voz muy clara, pero en la noche ya tiene como usa perfume todo y él llega especialmente cuando se está levantando el tabaco. Él llega como si te pone la mano en el cerebro, y el tabaco se va por las fosas nasales como agüita, porque es muy fuerte el tabaco, no sé si alguna vez ya has probado.

(*Maestro curandero* Juan em entrevista realizada no dia 10/04/2019).

Neste trecho, Juan diz que durante à noite pode ouvir a voz de *C.* claramente, mas que durante o dia é necessário invocá-lo dizendo algo como: “*C. bendito, anima bendita, tu que de puelvo creciste y em puelvo te convertiste. Deja tu santa morada, deja su santo sepulcro y escucha la voz de tu amo*”. Após dizer tais palavras, Juan afirma que consegue sentir a *energia* de *C.*; quando ele chega. Por outro lado, o *Maestro* também afirmou que à noite ele consegue também *ver* a presença de *C.*, que costuma se apresentar principalmente nos momentos em que Juan está *levantando*, ou *singando el tabaco*.

O *Maestro* me descreveu como nestes momentos *C.* chega perto dele e coloca a mão em sua cabeça, e ele sente o tabaco descendo por suas fossas nasais como se fosse água, sem causar a ardência que é normalmente descrita por muitas pessoas que participam de tais trabalhos.

Eu também perguntei a Juan como ele e *C.* conversavam. Afinal, muitos *Maestros* afirmam que as *animas* e os *huacos* falam uma língua estranha, muitas vezes incompreensível. Juan me respondeu que *C.* fala espanhol, e que no geral ele consegue

entender bem o que a *anima* lhe diz. E é justamente porque *C.* fala espanhol que até mesmo o *Maestro* Javier conseguia entendê-lo naquele dia em Túcume.

Ao fim de nossa conversa sobre *C.*, Juan voltou a me dizer que aquela *anima* lhe deu muito trabalho, e que demorou muito tempo para que *C.* confiasse nele a ponto de revelar seu nome. O *caracter rebelde* de *C.* e sua recusa em revelar seu nome fizeram com que Juan tivesse muito trabalho para ser capaz de *dominar* aquela *anima*, pois ele não seria capaz de invocá-la sem saber seu verdadeiro nome, e muito menos seria capaz de trabalhar com ela sem saber quem ela era de fato. Neste sentido, Juan tocou em dois pontos importantes do processo de conhecer/*dominar* uma *anima* ou um *huaco*: para ser capaz de *dominar animas e huacos* um *Maestro* deve ser capaz de descobrir quem é aquele ser que se apresenta a ele, e também de descobrir ou aferir um nome para cada uma das coisas que compõem a sua *mesa*.

Como dito então pelo *Maestro* Juan este pode ser um processo difícil e demorado – e às vezes perigoso para o *Maestro* e sua família –, pois uma *anima* ou um *huaco* podem se recusar a revelar sua verdadeira identidade. Neste sentido, tais seres podem tentar enganar e assustar o *Maestro* apresentando-se de diferentes formas, com a intenção de confundi-lo e impedir assim que este descubra sua verdadeira forma. Além disso, tais seres podem se recusar a dizer seus nomes, ou ainda se recusar a aceitar nomes dados pelos *Maestros*. Logo, *curanderos* e *curanderas* devem ser pessoas extremamente pacientes e habilidosas, para assim conseguir aos poucos observar o comportamento de tais seres, e aos poucos entender quais são seus desejos e necessidades.

Ver e conhecer tais seres é então algo essencial para *curanderos* e *curanderas*. Afinal, é apenas atendendo às demandas impostas por tais seres que um *Maestro* consegue *amansar* suas potências, controlando suas afecções predatórias, para finalmente convencê-los a trabalhar com eles.

Contudo, pode-se dizer que mesmo após uma vida trabalhando juntos, sempre pode restar algo de misterioso nas relações entre *Maestros* e os seres que habitam suas *mesas*. No caso de Juan e *C.*, ainda parecem existir alguns segredos que *C.* escolheu guardar para si. Como eu disse no início desta pequena narrativa, Juan afirma que encontrou *C.* em uma *antigua mesa de curandero*, *mesa* que o fez ficar doente e descobrir assim seu dom para o *curanderismo*. Quando ouvi Juan me dizer que havia encontrado *C.* em uma *mesa antigua*, eu logo o indaguei sobre as possíveis relações entre *C.* e a *mesa*, e entre a *mesa* e o possível *Maestro* que foi seu dono em tempos passados.

Juan ouviu atentamente todas as minhas perguntas e me respondeu dizendo que não sabia me dizer, pois ele nunca havia conseguido conversar com *C.* sobre este assunto.

Ou ainda, que ele nunca havia conseguido fazer com que *C.* lhe contasse se era ele mesmo o dono daquela *mesa*, ou a história por trás da mesma. Neste momento, Juan disse que poderia apenas me contar qual era sua teoria sobre a relação de *C.* e a tal *mesa antigua*, lembrando que Juan encontrou o crânio de *C.* e a *mesa* juntos.

Juan me disse então, que ele imaginava que a tal *mesa antigua* não foi de *C.*, e que *C.* era uma *anima* que foi dominada por um outro *Maestro* antes dele – possivelmente o primeiro dono da *mesa*. O fato de ter sido *dominado* anteriormente também poderia ter feito com que *C.* fosse tão *rebelde*, tão *renegado*. Entretanto, Juan encerrou nossa conversa dizendo que estas são apenas algumas ideias de sua cabeça, afinal ele nunca conseguiu fazer com que *C.* lhe contasse toda sua história.

Dé: ¿Cres que la mesa que usted ha encontrado era de un curandero?

Juan: Me imagino que fue de un curandero, porque de ahí salió C., y case todo que uso en la mesa curandera. Pero yo nunca he logrado hacerlo decirme que la mesa ha sido de él.

Dé: No era de él entonces...

Juan: Me imagino que no habrá sido de él.

Dé: De otra persona entonces...

Juan: Claro, o tal vez otra persona lo estaba dominando a él, por eso se ha sentido renegado. Esa es la conclusión que yo he sacado, porque el esto no me ha contado. Me ha dicho quien ha sido, todo... pero no me ha dicho si fue dominado por alguien o algo así por el estilo, no me ha comentado...

(Maestro curandero Juan em entrevista realizada no dia 10/04/2019).

Capítulo 4: *Trabajando con Huacos: curanderos e suas mesas*

Até o momento, apresentei algumas discussões relacionadas aos *huacos* e como estes são partes importantes do grande aglomerado de coisas formados pelas *mesas de curanderos*. Contudo, acredito ser impossível falar sobre *huacos* sem falar sobre as *mesas*. Em outras palavras, pretendo discutir como aprendi com *curanderos* e *curanderas* que é impossível falar sobre os termos, sem falar sobre as multiplicidades possíveis que estes constituem. Por isso, pretendo neste capítulo discutir como as *mesas de curanderos* se constituem como grandes arranjos, multiplicidades de termos heterogêneos que entrelaçam diferentes seres, práticas, lugares e tempos.

4.1 Tornar-se *Maestro*: a arte curar

Tornar-se *curandero* é uma tarefa considerada longa e trabalhosa, que geralmente se inicia a partir da manifestação de um dom, ou ainda de *una virtud*. É comum que tal *virtud* seja descrita como algo que nasce com a pessoa, e que costuma se manifestar logo cedo, já na infância ou nos primeiros anos de juventude. O *maestro* Javier, citado no capítulo anterior, sempre fazia questão de frisar em nossas conversas que ser *curandero* é algo como uma vocação com a qual se nasce. Ele inclusive costumava dizer que uma pessoa poderia estudar o que ele chamava de “*artes naturales*”, para conhecer algumas ervas que curam, mas que ser *curandero* era algo inato.

Em outras palavras, ser *curandero* era algo que parece se dar na conjunção de uma vocação – algo com que se nasce – e anos de aprendizado e experiência. Neste sentido, Javier criticava o fato de que hoje em dia muitos *curanderos* apareciam da noite para o dia. Para ele isto seria sinal de que tais pessoas não levavam a sério a arte do *curanderismo*, pois não apresentavam a devida dedicação e comprometimento com a prática.

Ser *curandero* é descrito, então, como algo com que se nasce, ou ainda como me dizia Don Carlos: é algo que se leva no sangue. Em suas falas ele parecia construir uma correlação entre ser *curandero* e algo que se carrega *en la sangre*. Tal correlação irá aparecer nas narrativas de muitos *Maestros curanderos*, principalmente quando estes dizem que um *Maestro* precisa “*tener caracter*”, ou ainda “*tener la sangre fuerte*”, para ser capaz de dominar sua *mesa*, enfrentar *maleros* e assim curar pessoa enfermas. Estas ideias aparecem nas narrativas de muitos *curanderos*, e marcam a história de Don Carlos enquanto um *Maestro curandero*.

Don Carlos conta que, aos 12 anos de idade ele começou a notar que era capaz de *ver espíritus* e de fazer com que certas coisas acontecessem apenas com o poder de sua vontade. Ele não possuía em sua família ninguém que dominasse a arte do *curanderismo*, e por isso diz ter aprendido boa parte do que ele sabe sozinho, com ajuda dos próprios *espíritus*. Porém, ele afirma que desde cedo podia sentir que havia dentro dele algo *malo*, e que podia sentir uma inclinação, ou vocação para *trabajar* com o que ele chama de *fuerzas infernales*. Esta inclinação teve um grande papel em seus primeiros anos como uma pessoa que havia nascido com um dom; sendo que aos 17 ou 18 anos ele diz que somente lhe interessava ter poder, e que não pretendia tornar-se *curandero*. Nesta idade ele já possuía certos conhecimentos e manifestava certas capacidades – ele conta como era capaz, por exemplo, de defender alguns colegas na escola e vingar-se dominando *fuerzas* ou *energias malignas*. Ao completar 18 anos ele então decidiu que estava pronto para fazer um pacto com o demônio, um passo importante conhecido como *compacto* e que geralmente marca a iniciação de uma pessoa como *malero*.

Don Carlos conta que no dia escolhido para seguir adiante com o *compacto*, ele estava voltando da escola por volta das 18h, horário em que o sol já estava baixo, mas ainda com uma luz forte que recaía sobre os *Cerros*. Enquanto caminhava pelo campo, em direção a sua casa, ele viu algo brilhar no chão, algo que agarrou seu olhar. Intrigado, ele então abaixou e encontrou no chão um pequeno crucifixo com um cordão e, sem pensar muito, o colocou em volta de seu pescoço. Ao chegar em casa, ele disse que esperou pacientemente até seus pais dormirem e, próximo à meia noite, ele saiu de casa em direção a uma *Huaca* que havia por perto. Ele se sentia decidido e preparado para fazer o *compacto* com o diabo. Ao se aproximar da *Huaca*, Don Carlos avistou o *espíritu maligno*, que era parte humano e parte animal, e que estava acorado na *Huaca* com suas patas de bode.

Neste momento, interrompi sua narrativa para perguntar como ele se sentiu, se estava ansioso, receoso ou com medo⁸². Ele prontamente me respondeu que não sentia

⁸² Talvez esta pergunta me tenha escapado por conta do que eu estava sentindo ali no momento, afinal eu estava frente a frente com alguém que me estava contando como havia visto o próprio diabo em uma *Huaca*. Estas e outras histórias de *curanderos* são do tipo que “*te ponen la piel de gallina*”, ou que podem causar arrepios. Posso dizer que tais afetos me rondaram pelos anos em que estive realizando esta pesquisa, e pareciam não estarem restritos às minhas experiências pessoais em meus encontros com *curanderos*. Outras pessoas que de alguma maneira entraram em contato com os materiais desta pesquisa, como, por exemplo, pessoas que trabalharam comigo nas transcrições dos áudios das entrevistas relataram diversas afecções causadas pelas entrevistas. Algumas pessoas inclusive, se recusaram a continuar os trabalhos de transcrição relatando estarem sofrendo de constantes dores de cabeça e outros tipos de mal-estar. Contudo, não pretendo com isso produzir nenhum tipo de juízo de valor sobre o conteúdo ou tom das entrevistas, mas apenas

medo dessas coisas, e que naquela idade já estava habituado com tais *fuerzas infernales*. Porém, apesar de não sentir medo e de estar preparado para seguir adiante com seus planos, algo surpreendente aconteceu. Don Carlos afirma que, no momento em que avistou o diabo na *Huaca*, ele foi tomado por uma força estranha, algo que fez seu corpo parar imediatamente. Ele sentiu que algo o empurrava e o forçava a retroceder, de forma que ele começou a andar para trás, sem nem mesmo se virar. Don Carlos afirma não saber exatamente como chegou em casa naquela noite, e me explicou como o pequeno crucifixo que ele havia encontrado naquele fim de tarde, e que ele levava pendurado no pescoço, o havia impedido de seguir com o *compacto*. De acordo com ele, o *espíritu maligno* que estava na *Huaca* o repeliu, por conta do mesmo crucifixo.

Don Carlos diz que, daquele dia em diante, ele mudou completamente, e que aquele pequeno crucifixo que ele encontrou no caminho de volta da escola foi como um sinal, como algo divino que o fez parar, evitando assim que ele seguisse por um caminho de maldades. A partir daí ele começou a dedicar-se apenas a fazer o bem às pessoas, e conta como isso causou alegria à sua mãe, que era bastante religiosa e que podia perceber as inclinações do filho para a maldade.

Entretanto, apesar de dedicar-se agora ao que seria fazer o bem e a curar, Don Carlos afirma que foi capaz de mudar em uns 80%; sendo que uns 20% de *sangre fuerte*, *negativa* permaneceram com ele. E que atualmente, ele trabalha para tentar reduzir este percentual para uns 10 ou 5%. Contudo, Don Carlos também me explicou como era bom permanecer com algo de *maldad* dentro de si, pois isso fazia com que ele fosse capaz de se defender, pois se algum *brujo* ou *espíritu maligno* o atacasse, ele seria capaz de usar esse *sangre fuerte* para contra-atacar, para devolver o golpe.

Devo destacar que na narrativa de Don Carlos – e de muitos outros *curanderos* com os quais conversei – aparece este paralelo entre algo *fuerte* e algo *malo*. Em muitos casos *fuerte* e *malo* são até mesmo usados como sinônimos, o que pode nos indicar que coisas *malas* possuem muita *fuerza*. Contudo, tal correlação não implica que coisas que são qualificadas como *malas* sejam sempre usadas para fazer o mal. Conforme pretendo discutir mais adiante, é comum que as *mesas de curanderos* sejam compostas por coisas que são consideradas *malas*, e que sejam descritas como coisas que possuem uma *energia fuerte*. Por exemplo, os *huacos* considerados *malos* são normalmente descritos como *huacos fuertes*, e possuem um lugar especial nas *mesas de curandeiros*. Os *curanderos*

chamar atenção para as os afetos que podem vazar destes meus encontros com *curanderos* e chegar a outras pessoas que de alguma maneira entram em contato com este trabalho.

devem ser capazes de dominá-los para que os *huacos* atuem, assim, em sua defesa, e não causem mal às pessoas que coabitam em suas mesmas casas.

Acredito que, tanto a narrativa de Don Carlos, quanto este tipo de correlação que se constrói nas narrativas de diversos *maestros curanderos*, trazem consigo a ideia de uma ambiguidade que marca a prática de *curanderismo*. Afinal, todos os *Maestros* me diziam que um bom *curandero* deve ser capaz de lidar com energias *malas* e energias *buenas*. Além disso, como ficará evidente no decorrer deste capítulo, pode-se dizer que aquilo que é considerado *bueno* e aquilo que é considerado *malo* se separam por uma linha bastante tênue. Tal fluidez faz com que o trabalho de um *curandero* seja também tão perigoso. Neste sentido, algumas pessoas que não apresentam a *fuerza* necessária podem acabar dominadas por forças *malas*, o que pode fazer com acabem doentes ou mortas. É comum também que algumas pessoas – descritas como pessoas que não possuem um *carácter fuerte* – terminem se tornando *brujos maleros*, seduzidos pelo poder de *espíritus malignos*, e cuja especialidade é causar doenças e mortes. Estes *brujos maleros* costumam ser descritos como mesquinhos e capazes de fazer toda sorte de trabalhos por dinheiro, ao contrário dos *Maestros curanderos*, que veem suas capacidades como um dom que deve ser utilizado para ajudar as pessoas. Isso faz também com que os serviços oferecidos por um *curandero* sejam, normalmente, mais acessíveis, pois mesmo cobrando pelos seus serviços, um *curandero* nunca deve ver no lucro seu objetivo final.

Ao criar então uma correlação entre ser *curandero* e algo que se carrega “*en la sangre*”, alguns *Maestros* afirmam que o *curanderismo*, a *brujeria*, ou o *espiritismo* são dons que podem ser herdados, no sentido de um dom que passaria de geração a geração. Os *Maestros* sempre me falavam deste dom, ou *virtude*, como quem fala de algo bastante concreto. De modo que em determinado momento comecei a indagá-los sobre o que seria especificamente este algo que alguém leva “*en la sangre*”, ou esse dom que permite que alguém seja *curandero*. Diante de tais perguntas, todos os *Maestros* com os quais conversei me diziam que este dom, este algo diferente, estava diretamente relacionado ao que os *curanderos* e *curanderas* costumam chamar de “*tener la visión*”, ou “*tener la vista*”. Em outras palavras, pode-se dizer que um dos elementos determinantes de um *curandero* ou *curandera* é sua capacidade de *ver* mais além, ou de *ver* o mundo *de los encantos*.

Logo, é essencial que um *curandero* ou *curandera* seja capaz de ver por si mesmo o mundo dos *encantos*, pois não poderia apenas se deixar guiar pelas palavras de outra pessoa, ou ainda se deixar enganar por qualquer um. Conforme discutido no capítulo anterior, é determinante que um *Maestro* seja capaz de *ver* o mundo *de los encantos* para

poder se guiar pelos caminhos subterrâneos das *Huacas*, *Cerros* e cemitérios. A capacidade de *ver* por si mesmo, é algo que confere confiança e autoridade a um *Maestro curandero*, pois um *Maestro* deve ser capaz de diagnosticar doenças, ou de descobrir o que está causando os problemas relatados por seus pacientes. E, sobretudo, um *Maestro* deve ser capaz de descobrir quem causou o *daño* a seu paciente. Em outras palavras, um *Maestro* sempre deve saber com quem está lidando:

Así es. No podría decir porque se me ocurrió o porque alguien me dijo “esto es para esto”. No. No es así. En los que nacemos con esto, no podemos estar sujetos a que me digas “señor, o fulano de tal...” esto es esto y eso es eso. Tú tienes que ver qué es. Es como entrar a una ciudad nueva y no conoces a nadie y ves un señor que tú no sabes si es este... eh, de repente criminal o de repente un abogado... uno no lo conoce. Pero conforme te vas adentrando, vas mirando, vas dándote cuenta ya tú dices “ah, este es fulano, este es... igual ese...”

(*Maestro curandero* Jorge em entrevista realizada no dia 19/08/2017).

Assim, o uso do cacto *San Pedro* é essencial para a prática de muitos *curanderos*, pois este seria responsável por ajudar o *Maestro* a desenvolver sua *visión* (POLIA, 1996). Entretanto, é importante dizer que o cacto *San Pedro* não aparece nas narrativas dos *curanderos* como sendo a fonte de sua *visión*, ou como algo que lhes confere a capacidade de *ver*. O uso do *San Pedro* seria algo que apenas aumenta as capacidades que um *Maestro* já possui. Ou ainda, como me explicou o *Maestro* Manuel:

...y entonces ese San Pedro va dando visión, va alucinando, va viendo, como yo digo una película, pero eso para los maestros que tienen vista que son... es un don ¿pues no? Porque todos no tenemos ese mismo don. Puede tomar usted la hierba, el san pedro, puede levantar el tabaco que quiera, pero si no tiene esa virtud igual no va a ver nada. ¿Me hago entender?

(*Maestro* Don Manuel em entrevista realizada no dia 02/04/2019).

Ou seja, aquele que não nasceu com o dom para ser *curandero* – que não nasceu com *visión* – pode tomar ervas, ou ainda a quantidade de *San Pedro* que quiser e mesmo assim não será capaz de ver nada.

Ser *curandero* é pensado, então, como um dom com o qual se nasce, e que pode ser herdado e passado entre gerações. Neste sentido, é comum que os *Maestros curanderos* contem histórias sobre outros *curanderos* que possuíam em sua família – normalmente um pai, avô ou tio, ou ainda o pai e a mãe, ou o avô e a avó –, e sobre como, desde criança, gostavam de acompanhar as *mesadas*. Desta forma, a manifestação deste dom poderia começar com um interesse inocente que uma criança demonstra pelas coisas

que compõem a *mesa* de algum parente *curandero*, ou ainda a partir de sonhos, ou pela capacidade de *ver* certas coisas – como, por exemplo, a capacidade de *ver spiritus*, ou de diagnosticar enfermidades e quem as causou.

Assim, é comum que os *Maestro curanderos* já estejam atentos aos comportamentos de seus filhos e filhas, ou de seus netos e netas; afinal algum deles pode dar sinais de uma predisposição para seguir os caminhos do *curanderismo*. Por exemplo, em uma de minhas conversas com Don Manuel ele me contou sobre como seus filhos não demonstravam interesse pela prática de *curanderismo*, sendo que seu filho mais velho é militar e mora em outra cidade e sua filha, que já demonstrou *tener la visión*, é agora evangélica. Apesar de seus filhos não terem o interesse necessário para seguir seus passos, ele depositava esperanças em um de seus netos, que aparentava levar jeito para a coisa.

De acordo com Don Manuel, o garoto era ainda muito novo – estava para completar cinco anos de idade em 2019 quando conversamos –, mas já apresentava interesse pelas coisas que ele possuía em sua *mesa*:

Mi nieto sí, el de bebito, de bebito estaban las mesas ahí tendidas, así como cuando ha venido usted, así las ha encontrado. Se venía gateando y se sentaba. Cualquier piedrita agarraba y comenzaba. Se limpiaba, se limpiaba, se limpiaba. Y mire que es una mesa mala y nunca me lo enfermó. Nunca me lo enfermó. Y ahora ya va a cumplir 5 años, y el que está ahí va a cumplir en 5 años en octubre, en octubre. Tengo mi otro hijo el militar tiene una hijita de 1 año. No sé si 1 año o algo parecido. La trae pá ca y la para ahí y la muchachita bien paradita ahí, en la mesa mi nieta (risas) en la mesa y comienza a limpiarle, comienza a limpiarle. Él, él mi nieto, ese facineroso. Y no le tiene miedo... no le tiene miedo...

(Trecho de entrevista realizada com Don Manuel em 02/04/2019).

Neste pequeno trecho Don Manuel narra que seu neto via a *mesa* que estava montada no chão de sua casa e logo engatinhava em direção a ela para pegar alguma pedrinha, e que começava então a se *limpiar*, esfregando a pedra em seu próprio corpo. Don Manuel também conta como, certa vez, estava em casa com sua outra neta, de mais ou menos um ano, e que ele a colocou sentada no chão perto de sua *mesa*. Seu neto, então, pegou uma pedrinha que estava na *mesa* e começou a limpar a menina. Don Manuel também destaca o fato de o menino não sentir medo diante da *mesa*, e conta como este nunca adoeceu após o contato com coisas tão poderosas; afinal aquela era *una mesa mala*. Logo, a ausência de medo, e a capacidade que o menino parecia ter de não ser afetado negativamente pela *mesa* – traços que demonstram seu *caracter* e *sangre fuerte* –, somados à sua habilidade e intuição que o guiavam a pegar as pequenas pedras para

limpar a si mesmo e à pequena garota, eram fortes indícios que demonstravam para Don Manuel que seu neto possuía grande potencial, e que poderia um dia seguir seus passos.

Histórias como estas são comuns, sendo que a maior parte dos *curanderos* com quem conversei contam como já na infância eles apresentavam comportamentos parecidos com estes atribuídos ao neto de Don Manuel. É comum também que muitos *curanderos* comecem seus caminhos na prática de *curanderismo* atuando como *alzadores* – nome pelo qual são conhecidos os ajudantes de *curanderos*⁸³. São os *alzadores* que muitas vezes ajudam os *Maestros* a montarem suas *mesas* e a preparar o *San Pedro* – conhecido como *remédio*. São eles também que costumam *singar el tabaco* durante as *mesadas*, auxiliando também na realização de *limpias*.

Sendo assim, muitos *alzadores* vão aprendendo os *secretos* da prática de *curanderismo*, ao mesmo tempo em que ganham espaço para fazerem suas próprias experimentações. Com o tempo aqueles *alzadores* que revelam certas habilidades, acabam por ser capazes de diagnosticar doenças e suas causas, desenvolvendo também a capacidade de *limpiar* pessoas enfermas. Isto seria um sinal de que eles possuem um caminho a ser seguido não só como ajudante, mas também como *Maestro curandero*.

Este foi o caso, por exemplo, do *Maestro* Javier, que tinha em sua família avós e tios *curanderos*. De acordo com ele sua mãe também possuía *visión*, e era capaz de dominar a arte dos remédios, mas sem possuir uma *mesa*. Crescendo então em uma família com *curanderos*, Javier começa a manifestar seu interesse pelo *curanderismo* já na infância, acompanhando de perto e sem medo, o trabalho de seus tios. Com o passar do tempo, já em sua juventude, ele começou a trabalhar como *alizador* para um outro *Maestro curandero*, que costumava dizer que ele também seria *curandero* um dia.

Após um longo tempo trabalhando como *alizador*, Javier diz que conseguia analisar as pessoas doentes e descobrir o que lhes havia acontecido, ou ainda descobrir quem lhes havia causado mal. Ele conta que certo dia recebeu a visita de umas pessoas vindas de *Trujillo*, que vieram procurando por um *curandero*. Javier tratou de analisar a mulher que estava doente e resolveu proceder com uma *limpia*, utilizando uma galinha preta. Após receber a *limpia* a mulher começou a sentir-se melhor e Javier sabia então que havia conseguido curá-la. A partir daí ele passou a realizar *limpias*, principalmente

⁸³ Os ajudantes de *curanderos* costumam receber o nome de *alzadores*, pois costumam ser os responsáveis por *levantar*, ou *alzar el tabaco* durante as *mesadas* noturnas. Tal ato se refere à ação de ingerir por uma das narinas um líquido preparado pela mistura de álcool e tabaco que normalmente fica depositado sobre uma concha. Esta ação pode se repetir inúmeras vezes durante uma *mesada* e é responsável por fortalecer o corpo e o espírito da pessoa *alizador* e também do paciente, que também pode *singar el tabaco*. Outros significados possíveis para a palavra *alizador* seria a ideia de que o ajudante do *Maestro* é responsável também por *alzar* ou levantar o espírito do paciente, auxiliando assim o *Maestro a florecer* o paciente.

em crianças, e com o tempo foi se tornando conhecido. Foi curando cada vez mais pessoas que ele construiu sua fama, o que por sua vez atraía mais pacientes. Até que se tornou um *Maestro curandero* bastante conhecido em Túcume.

Apesar de tais narrativas serem bastante comuns entre *curanderos* e *curanderas*, é fato que existem aqueles que não possuíam, ou não conheciam nenhum outro *brujo* em sua família. Tais pessoas também descrevem que nasceram com um dom, mas que ao contrário de outros *Maestros*, tiveram que seguir um caminho de aprendizados mais ou menos solitário. Alguns descrevem que, em dado momento, conheceram algum outro *Maestro* que lhes ensinou algumas coisas, enquanto outros afirmam terem aprendido praticamente tudo o que sabem sozinhos. Estas pessoas que não tiveram um outro *Maestro* acompanhando seus caminhos, costumam afirmar que aprenderam a partir do uso do cacto *San Pedro*, ou com os *espíritus* que os guiaram.

Para alguém que nasce com o dom para o *curanderismo*, o momento da descoberta deste dom pode ser uma grande surpresa, e pode acontecer de maneiras bastante inesperadas. Uma das narrativas que acredito ser bastante interessante para discutirmos as complexidades do tornar-se *curandero* ou *curandera*, é a história de Dona Inês, que afirma ter se descoberto *curandera* tardiamente, já com seus 32 anos de idade.

Dona Inês – a única mulher *curandera* com quem consegui conversar durante meus anos de pesquisa⁸⁴ - conta que nunca soube que seria *curandera* e que para ela aquilo foi algo bastante surpreendente, que se manifestou da noite para o dia: “...*fue un designio del Señor, porque realmente fue de hoy para mañana ser una curandera, porque yo no lo esperaba tampoco*”.

Dona Inês conta que aos 17 ou 18 anos ela costumava ler as mãos das pessoas, mas que o fazia de modo desprezioso, quase como uma diversão, apesar de ser boa nas

⁸⁴ Acredito que o fato de eu ter sido capaz de conversar apenas com uma mulher *curandera* se deu menos pela ausência de mulheres que se dedicam à prática do *curanderismo*, e mais às questões de gênero relacionadas à minha pessoa, e que atravessaram minha pesquisa em diversos momentos. Enquanto uma pessoa que carrega consigo uma identidade de gênero não-binária, pude notar em muitos momentos de minha pesquisa de campo que minha expressão de gênero era lida normalmente dentro de um conjunto de signos associados à masculinidade. Neste sentido, no contexto da Costa Norte peruana, uma região que posso descrever como bastante conservadora em termos de gênero e com relação às pessoas LGBTQIA+, eu era majoritariamente lido como um homem.

Tal fato, trouxe muitos atravessamentos pessoais e marcou muitas das experiências vividas por mim durante a realização desta pesquisa. Acredito que um dos efeitos diretos desta minha leitura masculina, foi a dificuldade que encontrei para encontrar e conversar com mulheres *curanderas*, em contraponto com uma certa facilidade que encontrei em meus contatos com *Maestros curanderos*.

Estas questões relacionadas ao gênero da pessoa pesquisadora foram relatadas por outros pesquisadores como, por exemplo, Mario Polia. Em seu livro ele apresenta também o trabalho feito pela antropóloga Fabíola Chávez, que por ser mulher pode acessar com mais facilidade o mundo das mulheres *curanderas* e parteiras que se mostrava de difícil acesso ao pesquisador Mario Polia (POLIA, 1996). Neste sentido, pode-se dizer que existem nuances de dificuldades e facilidades de acessos aos interlocutores desta pesquisa que se dão por questões intimamente ligadas às performances e expressões de gênero da pessoa pesquisadora.

leituras e acertar nas coisas que dizia. Contudo, apesar de ser capaz de ler as mãos das pessoas e às vezes sonhar com coisas estranhas, ou com coisas que acabavam por acontecer, ela nunca imaginou em sua vida que seria capaz de curar pessoas doentes.

Ela diz que levava uma vida tranquila, e sem pretensões relacionadas a ser *curandera* ou algo do tipo; até que um dia recebeu em sua pequena loja a visita de um homem, com o qual começou a conversar até descobrir que eram primos, e que possuíam o mesmo sobrenome. Ele então começou a lhe contar que havia sido diagnosticado com câncer de próstata e que estava já bastante doente e sem esperanças. O homem havia rodado por diversos lugares de Peru, visitado muitos médicos em Lima e *curanderos* em todas as partes, sendo que ninguém havia sido capaz de curá-lo. Já sem grandes esperanças ele resolve retornar a Chiclayo, sua antiga cidade, para talvez morrer em casa.

Naquele dia Dona Inês estava acompanhada de uma amiga, Dona Maria, que ao ouvir a história resolveu entrar na conversa e falar sobre como sua amiga era capaz de ler as mãos, e como as vezes tinha sonhos bastante estranhos. Dona Maria contava tais coisas já com uma ideia na cabeça; em determinado momento voltou-se à Dona Inês e diz: “¿Por qué no tomamos *San Pedro*?”

Dona Inês diz que ficou receosa num primeiro momento, afinal nunca havia tomado *San Pedro*. Porém, sua amiga seguiu dizendo que elas deveriam fazer uma *mesada* para o primo doente, afinal ele já não tinha nada a perder. Diante da insistência da amiga, Dona Inês acabou aceitando tomar *San Pedro* com Dona Maria e seu primo, apesar de deixar claro que não fazia ideia do que iria fazer ali, pois nunca havia acompanhado uma *mesada* e nem sabia como trabalhavam os *Maestros curanderos*. Entretanto, o primo de Dona Inês já havia visitado diversos *curanderos*, assim como Dona Maria já havia conhecido alguns, e ambos possuíam uma ideia do que se costumava juntar para se fazer uma *mesada*. Sendo assim, os três foram ao mercado de *brujos* de Chiclayo para comprar algumas coisas básicas que acreditavam que iriam precisar para a noite, principalmente o cacto *San Pedro*, uma imagem de São Cipriano e outra de Santo Antônio.

Já no fim do dia se reuniram todos na casa de Dona Inês, que naquele dia havia colocado seus filhos na cama mais cedo. Subiram para o que seria a laje da casa, onde havia um grande terraço e ali prepararam as coisas. Por volta das 19:30 tomaram *San Pedro* e aguardaram. Dona Inês reforçou neste momento que não tinha nenhuma expectativa, e que inclusive chegou a dizer aos dois algo como: façam o que quiserem porque eu não tenho ideia de como agir nesta situação. Com o tempo, o *San Pedro* ingerido pelos três começou a fazer efeito e Dona Inês disse que começou a sentir-se um

pouco estranha. Em determinado momento, já sob o efeito do cacto, ela disse que os três viram um clarão no céu, e que o próprio *San Pedro* se apresentou para eles naquele momento e mandou que ajoelhassem. Prontamente os três se ajoelharam e começaram a ouvir uma voz forte que dizia que Dona Inês seria a *curandera* naquela noite, e que Dona Maria seria sua ajudante, e que juntas elas iriam curar aquele homem. Nas palavras de Dona Inês:

... ahí media rara me sentía yo. Y entonces comienza, vino una luz en el cielo y una voz y dijo: "arrodillense los tres". Yo la escuché pues. "Arrodillense los tres".

Y así, yo me digo "qué raro, ¿qué será?" Pues bueno y me arrodillo y eso y ahí ya comienza a decir la voz, dice, dijo "aquí terminó su misión, la curandera vas a hacer tú"

"Tú vas a ser la curandera, y ella va a ser tu asistente y esta noche vas a curar a este señor, lo que tiene él es brujería".

Cuando escuchamos, yo ya me transformé según Maria, pero yo, yo hasta ahí tenía el conocimiento. Porque después casi perdí la noción, porque dicen que me transformé en un viejito no sé de cuántos años, con una barba, mi pelo largo y mi voz cambió, lo único yo que de vez en cuando bien sentada en el suelo, yo miraba así... veía la profundidad, parecía que estaba en el cielo y yo pensaba en mis hijos "y si me muevo me voy a caer y me voy a morir" pensaba.

(Maestra curandera Inês em entrevista realizada no dia 21/04/2019).

A partir daquele momento, Dona Inês foi guiada pelo *San Pedro*, que lhe dizia exatamente o que fazer. Ela então foi capaz de descobrir naquela noite que alguém havia feito *brujeria* contra seu primo, e que para curá-lo elas deveriam queimar as calças que ele estava usando, pois aquela peça havia sido utilizada para lhe transferir o *daño*. Após cuidar de seu primo, ela diz que continuou a ouvir a voz do *San Pedro*, que lhe dizia que aquele havia sido só o começo e que ela iria ainda curar muitas pessoas, e que o próximo paciente que ela iria curar era "*un hombre loco*".

A partir daí, ela começou a receber diversos pacientes, e sempre que tomava *San Pedro* este a guiava, dizendo exatamente o que ela deveria fazer para curar a pessoa que estava ali. Ela disse que o *San Pedro* também a preparava para o que estava por vir, lhe contando sobre outros pacientes que ela iria receber, sobre como ela poderia curá-los e ainda sobre viagens que ela iria fazer. Foi assim então que Dona Inês tornou-se *curandera* e que Dona Maria tornou-se sua ajudante. Quanto ao seu primo, que foi seu primeiro paciente, ela afirma que ele está completamente curado, e que segue vivo até hoje, vivendo próximo à cidade de Chiclayo.

Pode-se dizer, portanto, que existem muitas narrativas relacionadas a este importante processo de tornar-se um *Maestro curandero*. Entretanto, para além da ideia de que este seria um dom com o qual alguém deve nascer, um outro denominador comum

nas narrativas que ouvi dos *Maestros* com os quais conversei eram as próprias *mesas de curanderos*. Em outras palavras, posso afirmar que as *mesas* estão sempre presentes nas vidas de *curanderos* e *curanderas*. Seja na infância de tais pessoas, que se interessavam pelas coisas que viam nas *mesas* de seus parentes *curanderos*, seja na visita que Dona Inês e sua amiga fizeram ao *Mercado de los brujos* para comprar coisas com o objetivo de acompanhá-las durante à noite, ou ainda na situação vivida por Javier ao encontrar a *mesa* de um *antiguo curandero*.

Para além destas narrativas, as *mesas* estavam presentes em cada um dos encontros que tive com *curanderos* em Lambayeque. Nossas conversas sempre aconteciam em frente às *mesas* e as coisas que ali estavam sempre achavam um modo de participar da situação. Seja se comunicando com o *Maestro* Ricardo para manifestar seu descontentamento comigo por eu não ter levado nada em minha primeira visita, seja como observadoras atentas, para quem alguns *Maestros* pediam permissão para conversar comigo sobre alguns assuntos, ou que demandavam por seus perfumes e colônias enquanto conversávamos.

Depois de tantas experiências, e de tanto ouvir as narrativas que emergiam de meus encontros com *curanderos*, acredito que seja impossível dissociar a história de vida destas pessoas da dimensão material de suas *mesas*. Conforme irei discutir adiante, cada uma das coisas que compõem as *mesas* possui sua história, histórias que se entrelaçam e se misturam às histórias e às práticas das pessoas *curanderas* que vivem na Costa Norte peruana. Em outras palavras, posso dizer que a vida de *curanderos* e *curanderas* se entrelaça à vida das coisas que estes, cuidadosamente, colecionam em suas *mesas*. A prática de *curanderismo* se dá através do entrelaçamento entre a vida de *Maestros* e a vida das muitas coisas que compõem suas *mesas*.

4.2 *Curanderos e suas mesas: a arte de criar assemblages*

Apesar das muitas diferenças que podem existir nas práticas e narrativas de *curanderos* e *curanderas* – e dos muitos caminhos possíveis que levaram tais pessoas à prática do *curanderismo* –, todos os *curandeiros* e *curandeiras* com quem conversei foram bem diretos ao afirmar que um *Maestro* precisa de uma *mesa* para *trabajar*. Certa vez, resolvi perguntar diretamente a um dos *Maestros curanderos* se ele poderia curar sem sua mesa, ou se ele poderia simplesmente curar com suas mãos:

Dé ¿y es necesario tener esas cosas? ¿usted puede curar con sus manos o con...?

Maestro Sergio: todo Maestro tiene que tener una mesa pa' que tenga su poder pues, si no ¿cómo?

Dé ¿pero tiene que tener los, las... los baños, las hierbas, ¿no?

Maestro Sergio: ¡claro!

Dé ¿no es que le pongo la mano en su cabeza...?

Maestro Sergio: ¡nooo! Nada...

Dé: ah ¿tiene que tener...?

Maestro Sergio: ¡claro! las prendas, las prendas...

(Maestro curandero Sergio em entrevista realizada no dia 04/04/2019).

Diante de meu questionamento, sua resposta foi bastante categórica: Não! Para ser capaz de curar todo *Maestro* deve ter uma *mesa*, ele precisa de suas ervas, de suas *prendas* para que tenha poder. Ou ainda, se o poder do *Maestro* vem de sua *mesa*, como ele poderia curar sem ela?

Nesse sentido, pode-se dizer que o poder de um *curandero* está diretamente ligado ao poder de sua *mesa*. Contudo, como veremos no decorrer deste capítulo, o poder de um *curandero* não está baseado apenas no fato de possuir coisas poderosas. Dizer que um *curandero* precisa de sua *mesa* para curar revela um ponto muito importante da prática de *curanderismo* e também uma das habilidades mais importantes que um *Maestro* deve possuir: a habilidade de estabelecer relações de aliança com os seres-outros-que-humanos que irão compor suas *mesas*, muitos dos quais associados ao mundo dos *encantos*. Afinal, como uma vez me disse o *Maestro* Juan: “*Todo lo que está ahí en la mesa está, no sé, está vivo o tiene espíritu*”.

As *mesas* de *curanderos* são elementos essenciais à prática de *curanderismo* na região de Lambayeque. E, conforme discutido no capítulo anterior, pode-se dizer que trabalhar durante à noite com uma *mesa* formada por diversos elementos (*hacer una mesada*) é o que diferencia um *Maestro curandero* de outros sujeitos, como, por exemplo, *espiritistas* e *yerbateros*. Sendo assim, um *Maestro curandero* é alguém que – além de conhecer e saber utilizar diferentes tipos de ervas que serão manipuladas para produzir remédios – deve ser capaz de dominar e trabalhar com os *encantos*, com *Cerros* e *Huacas*.

Existem então inúmeras maneiras pelas quais um *curandero* pode conseguir sua, ou suas *mesas*. Alguns relatam que desde cedo, já em sua juventude, começaram a procurar e encontrar coisas nas *Huacas* e *Cerros*. Outros contam como eles mesmos

confeccionaram algumas das coisas presentes em suas *mesas*, como, por exemplo, varas de madeira, começando assim sua própria coleção de coisas. Outros ainda afirmam terem herdado suas *mesas* de algum parente falecido, e que, com o passar dos anos, foram adicionando novos elementos de acordo com suas experiências. E finalmente existem aqueles que adquiriram coisas em mercados ou via outros *Maestros*, ou ainda aqueles que teriam comprado suas *mesas* inteiras de outros *curanderos*. Vale também destacar que, independentemente da forma pela qual cada *Maestro* consegue as coisas para sua *mesa*, a busca ou interesse por novos elementos parece nunca cessar. Em outras palavras não parece haver um momento em que uma *mesa* estaria completa, sendo que sempre haverá espaço para a adição de novos elementos trazidos pelo *Maestro curandero*.

A possibilidade de comprar ou ganhar coisas para compor as *mesas* aparece como uma saída diante da proibição da prática do *huaqueo*. Em uma de minhas conversas com Javier, perguntei a ele se existia a possibilidade de ele precisar, por exemplos, de *huacos* novos para sua *mesa*. Ele me explicou então que sim, que ele poderia algum dia vir a precisar de novos *huacos*, ou outras coisas para ir complementando sua *mesa*. Neste sentido, comprar peças não seria o ideal, mas como sair pelas *Huacas* e *Cerros* em busca de coisas antigas pode levar à prisão, alguns *Maestros* podem preferir comprar peças de outros *Maestros*.

Javier: ¡Claro! ¡Ay mira! Yo justamente voy a necesitar huacos, pero... a veces como te digo, a veces hay maestros u otros compañeros que ya, que ya entran a la religión pues y ahí ellos son evangelistas y a eso en su mesa. También tienen otros huacos diferentes, dependiendo del arte; y así, por ejemplo, a veces tienes... “¡Mira... éste va a botar su mesa, porque ya entró a la religión!” o está entrando y te la vendo ¿no? O te la obsequio. Entonces ya, cómo uno sigue la corriente, sigue la tradición ¿no? Pues como que está activo en esto, uno recibe. Y, así pues, uno siempre está con otros artes de diferentes, de diferentes culturas o de diferentes artes, figuras...

Dé: ¡Ah okay! ¿Entonces, usted puede recibir huacos de otros maestros?

Javier: ¡Claro, claro, claro! Claro sí, de otros curanderos que ya ves, que no quieren y a veces también hay maestros que han fallecido y a veces la familia tiene su mesa ¿no? Y entonces te dicen: “Mira que aquí está la mesa de mi papá, o la mesa del finado de mi abuelo... mejor llévesela porque nos asusta” “O se la vendemos, se la regalamos” y así.

(Maestro curandero Javier em entrevista realizada no dia 23/03/2019).

No trecho acima, Javier explica como isso não seria algo tão raro, pois nos últimos anos houve um aumento no número de *Maestros curanderos* que se converteram às religiões evangélicas, e que, por isso, decidiram se desfazer de suas *mesas*. Existem também os casos em que um *Maestro* falece sem ter ninguém em sua família para seguir na arte do *curanderismo*. Nesses casos, é comum que a própria família decida, por medo,

vender ou doar as coisas da *mesa*. Como veremos mais adiante, a *mesa* de um *curandero* é segura e calma desde que esteja sendo bem cuidada, recebendo seus perfumes, mas pode tornar-se *rebelde* e causar doenças para aqueles que vivem na mesma casa se forem abandonadas ou esquecidas.

Neste sentido, é possível notar que a proibição do *huaqueo* causa um efeito direto nas práticas e nas narrativas de *Maestros curanderos*. Neste sentido, devemos no contexto desta pesquisa levar em consideração que todos os *Maestros curanderos* com os quais conversei sabiam que estavam falando com uma pessoa arqueóloga. Logo, de todos os *curanderos* com os quais conversei apenas um admitiu que ainda saia *huaquear* em busca de coisas para sua *mesa*, sendo que todos os outros *Maestros* colocam a prática do *huaqueo* como uma coisa restrita ao seu passado. Ou seja, alguns admitiam que *huaquearam* há anos atrás, quando a prática ainda não era proibida.

Além disso, pude notar como a maioria dos *Maestros* davam respostas evasivas quando eu perguntava onde eles haviam conseguido as coisas de suas *mesas*, principalmente quando eu perguntava sobre os *huacos*. Era muito comum então eu ouvir respostas vagas quando o assunto era a proveniência das peças ali exibidas, sendo que a grande maioria dos *curanderos* diziam apenas que haviam ganhado as peças (mesmo quando se tratava de mesas enormes, com centenas de elementos), ou herdado de algum parente. Alguns deles chegavam até mesmo a afirmar que jamais haviam *huaqueado*. É claro que esta é uma das questões, ou distorções inerentes à esta pesquisa, pois eu nunca poderei verificar de fato quais *curanderos* haviam *huaqueado* no passado ou no presente, e quais estavam ocultando tal informação por receio de perderem as peças de suas *mesas*, ou até mesmo de serem presos. Afinal, naqueles encontros eu era uma pessoa associada à arqueologia e por consequência, carregava comigo alguma autoridade, ou ainda a sombra da proibição e punição que normalmente são aplicadas aos *huaqueros*, a partir da lei peruana de proteção ao patrimônio arqueológico.

Entretanto, apesar de ouvir da maior parte dos *Maestros* que eles não *huaqueavam*, acredito que posso afirmar que é praticamente impossível dissociar a prática do *curanderismo* da prática do *huaqueo*. Afinal, os *Maestros curanderos* possuem uma declarada preferência por peças que eles chamam de naturais, ou originais, que são provenientes de *Huacas*⁸⁵. Em muitos momentos de nossas conversas era possível perceber algumas referências à atividade de *huaqueo* que apareciam como brechas em suas narrativas. Tal fato não me parece nada estranho, pois a única forma de se conseguir

⁸⁵ Como discutido no Capítulo anterior, as peças provenientes de *Huacas* e *Cerros* são as mais valiosas aos olhos dos *curanderos* e *curandeiras*.

peças “originais” sem ser uma pessoa associada à prática arqueológica, aos Museus, ou ainda ao Estado peruano, seria através da prática do *huaqueo*. Portanto, mesmo se o *curandero* não tivesse ele mesmo ido até uma *Huaca* para conseguir determinada peça, ele teria comprado ou ganhado tal peça de alguém que foi à uma *Huaca* escavar em busca de coisas antigas.

Contudo, apesar da possibilidade de se comprar coisas para compor as *mesas*, ou ainda de se comprar *mesas* inteiras, todos os *Maestros* com os quais conversei parecem ter uma especial preferência por encontrar as coisas, ou ainda por ganhá-las. Don Carlos conta com bastante orgulho como a maior parte das *prendas* que possui em sua *mesa* foram encontradas por ele, ou ainda doadas por algum parente ou conhecido. Pouquíssimas coisas que compõem sua *mesa* foram então compradas, pois ele prefere que “*las cosas vengan*”. Ele é um destes *Maestros* que em sua juventude já procurava por coisas antigas em *Huacas* e *Cerros*, quando a prática de *huaqueo* ainda não era proibida pelo Estado peruano. Don Carlos relata assim, como ele aproveitava os períodos de chuva, ou ainda os buracos feitos por *huaqueros* para procurar coisas como cerâmicas e pedras. De acordo com ele, era comum que após as chuvas as coisas brotassem da terra, dado ao desgaste provocado pelas águas nas encostas das *Huacas* e dos *Cerros*:

Como yo vivo en el campo, en el campo hay bastantes huacas, ¿no? Bastante... Llamadas huacas, ¿han? Entonces en las huacas yo encontraba los antiguos huaqueros, mucha la gente le gustaba huaquear por tradición... porque anteriormente no había esta rigurosidad de la arqueología. Y la gente era huaquera al menos en Viernes Santo. Cada vez, cada año de Viernes Santo la gente hacía feria y por tradición huaqueaba, ¿no? Entonces en el huaqueo, ellos lógicamente sacaban las cerámicas que era lo que más les interesaba y el resto no les importaba. Y entre las tierras que yo después iba a caminar ahí encontraba yo piedras, a veces dibujitos de piedras o a veces maderitas que a ellos no les llamaban la atención, a mí sí. Y eso lo recorría como decimos nosotros, entre comillas también, “arte”. Y de ahí iba armando lo que se llamaba o se llama hasta ahora “mesada”, o sea, prendas como las que tengo yo ahí frente, ¿no? Varas, piedras, adornos, cosas mínimas. Entonces... y así iba armando yo algún tipo de simbolismo para lo que se llamaba la brujería y para mí en ese tiempo yo empleaba la brujería. Más o menos así me ha ido este... este... cultivando, haciendo, ¿no?

(*Maestro curandero* Carlos em entrevista realizada no dia 19/08/2017).

Don Carlos costumava também esperar pela Semana Santa, período do ano em que muitas pessoas saíam a *huaquear* por tradição⁸⁶, para buscar coisas que pudessem ser

⁸⁶ A prática do *huaqueo* durante a Semana Santa é algo bastante comum na Costa Norte peruana. Museus e o próprio Ministério da Cultura possuem políticas de segurança específicas para prevenir o *huaqueo* neste período do ano. Esta é uma prática que possui alguns elementos interessantes e será discutida com maiores detalhes no Capítulo 5, quando irei tratar do tema do *huaqueo* na região de Lambayeque.

valiosas para compor sua *mesa*. Ele descreve em sua fala, como os *huaqueros* pareciam estar mais interessados nas cerâmicas, e que por isso era comum que estes abandonassem outras coisas, como por exemplo, pequenas contas de pedra que costumavam fazer parte de colares, conchas, pedrinhas com figuras e varas de madeira. Tais coisas não pareciam ter grande valor aos olhos dos *huaqueros*, mas poderiam se revelar bastante valiosas para um *curandero*.

Como já comentado anteriormente, um *Maestro curandero* é capaz de “ver as coisas como elas realmente são”, de forma que *curanderos* acabam por interessar-se por coisas que podem não chamar o interesse de pessoas *huaqueras*, ou de pessoas arqueólogas. Neste sentido, qualquer coisa pode ser interessante aos olhos de um *curandero*, desde uma pequena pedra com um formato peculiar, até uma vasilha cerâmica cheia de detalhes. Foi recorrente nessa pesquisa, então, ouvir histórias de como eles saiam *huaquear* quando mais novos, ou ainda sobre coisas que cruzaram seus caminhos. Neste sentido, pode-se dizer que um *Maestro curandero* tanto pode sair com a intenção de buscar coisas para sua *mesa*, quanto pode se deparar com coisas em caminhadas pelo campo. Afinal de contas, as regiões rurais próximas às cidades de Lambayeque ou Chiclayo são cheias de *Huacas*, *Cerros* e outros locais arqueológicos. Como se pode ver na imagem abaixo, ao andar pelo campo, não é difícil encontrar algo antigo aflorando do solo arenoso.



Imagem 41: Fragmentos cerâmicos espalhados pelo solo no *Cerro Ventarrón*. (Foto autoral)

É comum que nestes casos os *Maestros* descrevam a situação como um presente que lhes foi dado pelas *Huacas*, ou ainda algo dado pela *naturaleza*. Encontrar algo em uma *Huaca* ou em um *Cerro* não parece ser então algo que ocorra apenas pela sorte, ou

pela perícia daquele que procura. Para se encontrar algo interessante é necessário que a *Huaca*, ou ainda a *naturaliza*, queira oferecer algo. Nas palavras de Don Manuel:

Y encontraban en los cerros, por decir... cosas, cosas de la misma naturaleza les brindaba. Y la naturaleza es bien, bien minuciosa, y bien... celosa. O sea, si usted va a una huaca a huaquear y si la huaca quiere darte le da, y se no, ¡no! Es igual si yo me voy a huaquear, puedo hacer una fuerza así enorme, no me quiere dar, no me da, no lo encuentra. La misma naturaleza también es así.

(Maestro curandero Manuel em entrevista realizada no dia 02/04/2019).

No trecho acima Don Manuel estava começando a me explicar de onde vinham os *huacos* e as pedras que possuía em sua *mesa*. Com a intenção de me explicar melhor sobre este tema, Don Manuel resolve me contar uma história. Há uns anos ele foi com alguns amigos caçar veados em um local próximo à Batangrande, região que fica em uma área já mais elevada. No caminho de ida, que ele descreve como muito bonito e com algumas lagoas, Don Manuel encontrou no chão umas pedras, uns quartzos coloridos maravilhosos: “*Me encontré unos cristales, así un poco, así un poco, así... color fucsia, rojo, verdes azules celestes Que maravilla, que maravilla, dios mío. ¡Me lo está brindando, me está regalando la naturaleza!*”⁸⁷

Ele logo se interessou por aqueles quartzos coloridos e pensou em levá-los para casa, pois certamente poderiam servir para sua *mesa*. Contudo, ele decidiu pegá-los na volta, quando ele e seus amigos estivessem regressando da caçada. Alguns passos adiante ele então comentou a descoberta com seus amigos, perguntando se alguém havia visto a beleza daqueles quartzos. A resposta dada pelos amigos foi que não, que eles não haviam visto nada. Don Manuel sentiu então que aqueles quartzos eram um presente *de la naturaleza*, algo reservado somente a ele, pois ele e seus amigos haviam passado exatamente pelo mesmo caminho e somente ele havia sido capaz de ver tais pedras coloridas. Após contar a seus amigos sobre as pedras, e dizer que pretendia pegá-las na volta, ele percebeu que seus amigos também se interessaram em encontrar tais pedras, pois elas poderiam ser valiosas. Perguntei então se ele havia conseguido levar as pedras consigo, já imaginando que eu poderia vê-las também. Don Manuel me contou então, cheio de arrependimento, que quando regressou pelo caminho com seus amigos ele não conseguiu encontrar nada. Ou seja, quando regressaram os quartzos já não estavam ali.

Don Manuel contou que chegou a regressar ao local alguns dias depois com os mesmos amigos em busca das mesmas pedras e que não conseguiu encontrar nada. Ele

⁸⁷ Don Manuel em entrevista realizada no dia 02/04/2019.

então me explicou que as pedras desapareceram possivelmente pela ganância de seus amigos, que viram nelas a possibilidade de conseguir algum dinheiro. Para além disso, ele retomou a ideia de que “*la naturaleza es celosa*”, ou por assim dizer, caprichosa. De acordo com ele, sua recusa em pegar as pedras no exato momento em que ele as encontrou foi como uma ofensa à *naturaleza*, ao *Cerro*, que fez com que as pedras desaparecessem. Logo, para ele era claro que ele deveria ter recolhido aquelas lindas pedras no momento em que as viu; isso seria um gesto de apreciação à *naturaleza*.

O fato de ele não ter sabido apreciar o que lhe estava sendo oferecido naquele momento, somado ao sentimento de ganância de seus amigos, fez com que aqueles lindos quartzos desaparecessem, e que Don Manuel nunca mais fosse capaz de encontrá-los. Este tipo de narrativa é contado por alguns *curanderos* e também por *huaqueros*, que descrevem como certos sentimentos como a ganância e a inveja podem alterar as relações entre aqueles que procuram algo valioso e os chamados *gentiles*. Tais narrativas serão mais bem exploradas no Capítulo 5, quando irei apresentar discussões sobre a prática do *huaqueo*. Contudo, é interessante notar como tais sentimentos podem afetar o regime de visibilidade das coisas, ou ainda alterar os humores e desejos daqueles que habitam *Huacas* e *Cerros*, fazendo com que estes possam presentear alguém, ou esconder suas coisas valiosas. Ou ainda como diz Don Manuel: “*Si la huaca quiere darle le da, y se no, ¡no! Es un misterio*”.

Tais histórias sobre coisas lindas, incríveis que cruzaram os caminhos de *Maestros curanderos* são bastante comuns. Quase todos os *curanderos* com quem conversei contam histórias de como encontraram coisas em *Cerros* e *Huacas*, ou ainda histórias sobre coisas que não puderam levar consigo. Javier, em nosso encontro no Museu de Túcume, me contou sobre uma pedra linda que havia encontrado em um *Cerro*, e como sonhava um dia em retornar lá com alguns amigos fortes para ajudá-lo a levar para casa, pois ela era muito grande e pesada.

As *mesas de curanderos* parecem então se formar durante um processo longo, que normalmente começa na juventude daquela pessoa que manifesta o dom para o *curanderismo*. Mesmo quando um *Maestro* herda sua *mesa*, como foi o caso, por exemplo do *Maestro* Ricardo, que diz ter herdado sua *mesa* de seu pai, é comum que diferentes coisas sejam adicionadas ao decorrer da vida do *Maestro*. Don Manuel me contou como ele costumava dar ao seu pai as coisas que encontrava em sua juventude, e que o fazia pensando que um dia a *mesa* de seu pai seria dividida entre ele e seu irmão. Porém, ele e seu irmão acabaram tendo um desentendimento e ele começou a juntar coisas para si, pois ele sabia que não ficaria com as coisas de seu pai.

Já o *Maestro curandero* Javier afirma que boa parte das coisas que ele possui em sua *mesa* são provenientes daquela primeira *mesa* que ele encontrou quando jovem, e que o fez cair doente. De acordo com ele, aquela era uma *mesa* de um *curandero antiguo*, e foi ali que ele encontrou *C.*, a *anima* que comanda sua *mesa curandera*. Alguns *Maestros* relatam ser possível encontrar nas *Huacas* coisas que pertenceram a *antiguos Maestros*, ou ainda *mesas* inteiras, tal qual as *mesas* que são utilizadas hoje em dia. Esta referência apareceu em minha conversa com Juan e em minhas conversas com Javier, que me explicou como alguns *huacos* eram utilizados pelas pessoas comuns, em atividades cotidianas como, por exemplo, guardar bebidas, enquanto outros pertenceram a *curanderos antiguos*. Intrigada por esta possibilidade, perguntei a ele como era possível saber, ou como ele poderia identificar um *huaco* que havia pertencido a um *antiguo curandero*:

Dé: *Y pero... ¿Cuándo sabe usted que... “mira este huaco, yo sé que era de un curandero antes”?*

Javier: *Claro, ¿Por qué? Porque los hemos encontrado también en mesas, y como con un lechón, con una chompa, con un bronce... esto ha sido de un Maestro, de un restador, de un secretero ¿no?, de un sacerdote, de los antiguos. Entonces ya lo divisas, también lo dijiste por la visión ¿no? Por la visión también, lo descifras también por cómo se encuentran pues, ya enterrados por años atrás. Ahí encuentras varas, encuentras cráneos, encuentras varas, que los curanderos también antes lo utilizaban, encuentras botellas de hierbas, que las usaban en mesas. Así de la tierra, los entierran. Se ha encontrado también, cosas de Maestros, gentiles o antiguos utilizaban también. Sus cosas ¿no?*

(*Maestro curandero* Javier em entrevista realizada no dia 23/03/2019).

De acordo com Javier, e outros *curanderos*, os *gentiles* também tinham seus *Maestros*, que trabalhavam com *mesas* muito parecidas com as utilizadas hoje em dia. Sendo assim, existem basicamente duas maneiras de identificar peças que pertenceram a *curanderos antiguos*. Uma destas está relacionada à capacidade de *visión* do *Maestro*, que pode ser capaz de *ver*, ou identificar que determinada peça pertenceu a um outro *Maestro* antes dele, este tipo de reconhecimento se dá à noite, enquanto o *Maestro* trabalha com o uso do *San Pedro*. O outro modo citado tem a ver com o contexto em que determinada peça seria encontrada em uma *Huaca* ou *Cerro*. De acordo com Javier, peças que pertenceram a *antiguos curanderos* são geralmente encontradas associadas a outros elementos que seriam típicos de uma *mesa de curandero*, como, por exemplo, crânios e varas de madeira. Ou seja, tais peças seriam encontradas em *mesas de curanderos* que foram enterradas pelos *gentiles*, quando estes se enterraram vivos para fugir dos invasores espanhóis.

Pode-se dizer assim, que os *Maestros curanderos* que vivem atualmente na região de Lambayeque costumam descrever uma relação de continuidade entre as práticas de *curanderismo*, dizendo que antigamente, no tempo *de los gentiles*, também existiam *Maestros* e que estes possuíam *mesas* muito parecidas com as que são utilizadas atualmente. As peças que são associadas a estas *mesas de antiguos Maestros* costumam ser descritas como muito poderosas, e muitas vezes como peças *malas* ou *rebeldes*. Como discutido no Capítulo 3, tal qualificação está associada ao fato de os *gentiles* não terem sido batizados, sendo que os *brujos antiguos* costumam ser descritos como *maleros*, ou *brujos* muito poderosos e que se dedicavam geralmente à maldade.

Acredito que tais ideias trazem algumas questões interessantes a serem pensadas. Primeiro tem-se a ideia de uma continuidade de práticas entre *Maestros curanderos antiguos* e os atuais, associada à materialidade das *mesas*. Neste sentido, coisas que pertenceram a *curanderos* ou *brujos antiguos* podem ser encontradas por *Maestros* atuais, de modo que irão compor um novo *assemblage*, ou um novo conjunto de coisas formado pela *mesa* deste *Maestro*. Outra ideia que me parece bastante interessante é o fato de que para além da *visión* – característica especial dos *Maestros curanderos* relacionada à capacidade de *ver* o mundo *de los encantos* –, os *Maestros* podem analisar os contextos específicos em que certa peça é encontrada, de modo a reconhecer se o que está diante dele seria ou não uma *mesa*, que pertenceu a um *brujo antiguo*.

Logo, as peças que são encontradas em conjunto com varas de madeira (conhecidas como *chontas*), *bronzes* (barras de metal utilizadas pelos *Maestros* para fazer *limpias*), garrafas de ervas ou de perfumes, ou ainda conchas antigas que seriam também utilizadas para *singar el tabaco*, são geralmente descritas como provenientes de uma *mesa antigua*; sendo que em muitos casos tais peças estariam também associadas a crânios humanos. Alguns *Maestros* com os quais conversei descrevem que é possível encontrar então *mesas* inteiras enterradas, e conforme me descreveu Juan, foi assim que ele conseguiu boa parte das coisas de sua *mesa curandera*.

Nas imagens abaixo, podemos ver a *mesa* utilizada pelo *Maestro* Javier no dia em que nos encontramos no Festival em Túcume, conforme descrito no Capítulo 2. Nas imagens assinalo os elementos descritos acima como sendo essenciais, ou ainda, indicativos de que determinado arranjo de coisas seria uma *mesa*. Ou seja, são assinalados elementos como as *varas* de madeira (*chontas*), garrafas de ervas e perfumes, as conchas para *singar el tabaco*, e os *bronzes* – que neste dia específico estavam colocados na *mesa* do *Maestros* Juan (ver imagem 42 no anexo).



Imagem 43: Mesa utilizada pelo *Maestro* Javier no festival do Museu de Túcume no dia 07/04/2019. Na imagem estão assinalados os seguintes elementos: *Varas* de madeira ou *chontas* (1), garrafas de ervas e perfumes (2) e conchas utilizadas para *singar el tabaco* (3). (Foto autoral).



Imagem 44: *Maestro* Juan utilizando os *bronzes* para fazer uma *limpia* em uma senhora. (Foto autoral).

As *varas* de madeira, ou *chontas* aparecem então como item obrigatório nas *mesas de curandero*, tanto em *mesas* pequenas, quanto em *mesas* enormes; além de que são quase sempre as primeiras coisas a serem montadas e as últimas a serem retiradas. As *varas* são normalmente fincadas no chão quando um *Maestro* trabalha no campo, e são os únicos elementos da *mesa* que deixa marcas, ainda que efêmeras, no solo. Prestar atenção em tais marcas foi algo que me ocorreu após ouvir os relatos de *curanderos* sobre as *mesas de curanderos antiguos*. Efeito também produzido por tais narrativas na imaginação de uma pessoa arqueóloga, que para além de pensar os contextos, ou conjuntos de materiais a serem escavados, costuma procurar também por marcas, ou testemunhos deixados no solo por atividades ou processos específicos. Tais marcas podem ser vistas nas imagens abaixo:



Imagem 45: *Maestro curandero* e seu ajudante fincando as *chontas* no processo de montagem da *mesa*. Fotografia tirada pelo arqueólogo Manolo no *encuentro de curanderos*, que aconteceu no Museu de Túcume no dia 19/08/2017.



Imagem 46: No processo de desmontagem de sua mesa utilizada no Festival de Túcume, as chontas e as espadas são os últimos elementos retirados e guardados pelos Maestro Javier



Imagens 47 e 48: marcas deixadas no solo pelas varas que compõe a mesa do Maestro Javier. (Fotos autorais).

De acordo com os *Maestros* com quem conversei, as *chontas* servem basicamente como uma proteção ao *Maestro*, formando uma “parede” em frente à mesa. Contudo, nas *mesas de curanderos* podemos encontrar *varas* de madeira e espadas de metal com funções distintas. Algumas são descritas como *varas* de proteção, e auxiliam o *Maestro* na defesa contra-ataques de inimigos, ou ainda no contra-ataque, e possuem geralmente formatos de animais perigosos como, por exemplo, serpentes. Enquanto outras são utilizadas para *limpiar* e curar, e atuam em conjunto com os *bronzes*.

O *Maestro curandero* Carlos certa vez tentou me explicar a função das *varas* que possui em sua *mesa* e como cada uma possui um nome. Durante nossa conversa ele falou sobre como certas *varas* podem defender o *Maestro* enquanto ele trabalha à noite, e como outras podem ser utilizadas para *limpiar* e curar:

Don Carlos: Otra función... esas varetas que son limpiadoras. Para desen... como digo yo, desenredar y como digo yo también desatar y... o limpiar. Hay varitas que tienen esa función. Entonces tú limpias con eso y que quieres que te ibas quitando todo lo malo, si yo le veo que en el cuerpo está todo con...con... con... con barro, con serpientes, con culebras que le han puesto al otro, el enemigo, y espiritualmente uno no está viendo. Entonces esas varitas sirven para matar eso, quitar eso. Y desenredar es la vareta, función como si fuera unas tijeras. Que van corte, corte, corte, te desatan, te desatan todo, te dejan libre.

Dé: Te sueltan.

Don Carlos: Te sueltan, ¿no? Entonces... de acuerdo a lo que tu... la función que desempeñan. Y hay momentos en que ellas te dicen quién es. Por ejemplo, una varita que dijo “yo soy Chonta Cuchaya”. Ya te dio el nombre. Ya te dijo. Tú en tu mente ya lo tiene. “Ah, esta es mi vara Cuchaya”, dices tú, ¿no? Otras que te dicen, por ejemplo, “yo soy Toro-maique”.

(*Maestro curandero* Carlos em entrevista realizada no dia 19/08/2017).

De acordo com ele, existem *varas* que funcionam como tesouras, que podem cortar os *daños* causados por algum *malero* e que se manifestam ao *Maestro curandero* na forma de cobras ou serpentes que envolvem todo o corpo da pessoa afetada. Neste sentido, as *varas* e espadas são utilizadas pelo *Maestro* para cortar e matar estas serpentes e assim *desenredar* a pessoa afetada. Por isso, é bastante comum que os *Maestros* realizem *limpias* utilizando *chontas*, espadas de aço, *bronzes* ou, em alguns casos, pedras. Don Carlos não escondeu seu orgulho ao me contar que todas as *chontas* que ele possui em sua *mesa* são originais, pois foram encontradas em *Huacas*, ou doadas a ele por parentes e amigos que costumavam *huaquear*. Ele afirma saber que tais peças são originais, e que já viu algumas muito parecidas expostas em museus da região.

Como já discutido, cada uma das coisas que compõe as *mesas de curanderos* possui um nome específico dado pelo *Maestro* ou que lhe foi revelado pela coisa em si. Don Carlos afirma saber para que cada uma das *varas* serve porque elas mesmas lhe disseram, ou porque estas se apresentaram a ele durante seus trabalhos noturnos na forma de determinado animal. Entretanto, dentre todas as *varas* que ele possui em sua *mesa*, uma parece se destacar. Esta seria uma *vara* feita por ele utilizando uma raiz de *Algarrobo* e que possui o nome de “*perita galga*”.



Imagem 49: Pequena *mesa* que Don Jorge possui em sua casa com as diversas *chontas*. Na imagem dá-se destaque para a *vara* denominada como “*perita galga*”.

Esta *vara* denominada por ele de “*perrita galga*” parece possuir um significado especial em sua *mesa*, pois Don Jorge demonstra um carinho especial ao falar sobre ela. De acordo com ele, esta *vara* foi feita por ele a partir da raiz de uma árvore chamada *Algarrobo*, bastante comum na Costa Norte peruana. Ele afirma que a raiz já possuía esse formato meio retorcido, mas que para fazer sua *perita galga* ele teve que trabalhar muito com a raiz. Ele conta então sobre o longo processo de confecção desta peça, que ele esculpiu no formato de uma cachorra. Após dar o formato à raiz, ele diz que passou a peça diversas vezes nas brasas de fogueiras, além de *frotala* (esfregá-la, massageá-la) com tabaco.

Don Carlos explica que o nome desta *vara* é “*perrita galga*” porque quando ele está trabalhando à noite com sua *mesa*, ela se apresenta a ele na forma de uma cachorra pequena, preta e magra, como aquelas da raça Galga (normalmente utilizados como cães de corrida). Esta é uma peça muito importante em sua *mesa* e possui a função de protegê-

lo, avisando quando alguém se aproxima de sua casa enquanto ele trabalha. Nas palavras de Don Carlos:

Mayormente le ponemos nombres, como te digo, de acuerdo a lo que yo veo que va a ser útil. Por ejemplo, esto, yo le he puesto así. Es una perrita, pero le pongo “mi galga”, “galga”. Por ejemplo, este ya se quedó con él. ¿Para qué me sirve? Para que me avise. Cuando voy a trabajar, supuestamente le hago las ceremonias para que dé la vuelta toda en la casa, esté rondando y cualquier cosa venga, ladre y me avisa. “Ah, hay alguien afuera. Hay alguien viene.” O viene otro maestro a querer te hacer daño en espíritu, algún mal espíritu... te avisa. Nos pone en alerta, agarras tu prenda, empiezas la ceremonia y ssss [hace sonido]... comienzas tú a defenderte.

(Maestro curandero Carlos em entrevista realizada no dia 19/08/2017).

Esta peça faz parte do grande arsenal de defesa que os *maestros curanderos* costumam possuir em suas *mesas*, já que um dos maiores riscos que existem ao se trabalhar como *curandero* é o de ser atacado por algum *malero*, ou por algum *espíritu malo*. Neste sentido, Don Carlos descreve como sua *perrita galga* faz a ronda em volta de sua casa e que ela vem avisá-lo se alguém se aproximar da casa enquanto ele trabalha. Desta forma, ele está sempre preparado caso algum *espíritu malo*, ou algum *outro Maestro* tentar lhe causar algum *daño*. Diante dos latidos de sua *perrita galga* ele já se prepara e começa a fazer o que for necessário para defender-se do ataque inimigo.

Conforme discutido no Capítulo 2, a prática do *curanderismo* é bastante arriscada e pode colocar o *Maestro* diante de grandes perigos. Afinal, enquanto um *curandero* tentar se livrar do *daño* que foi causado a seu paciente, é normal que aqueles que causaram o *daño* tentem reagir e atacar o *Maestro* durante seu *trabajo*. Por isso, as *varas* de madeira, e as espadas de aço fíncadas em frente às *mesas de curandero* costumam ser uma primeira camada de proteção do *Maestro* e, conforme podemos notar na imagem a seguir, sempre ficarão a sua frente enquanto *trabajan*.

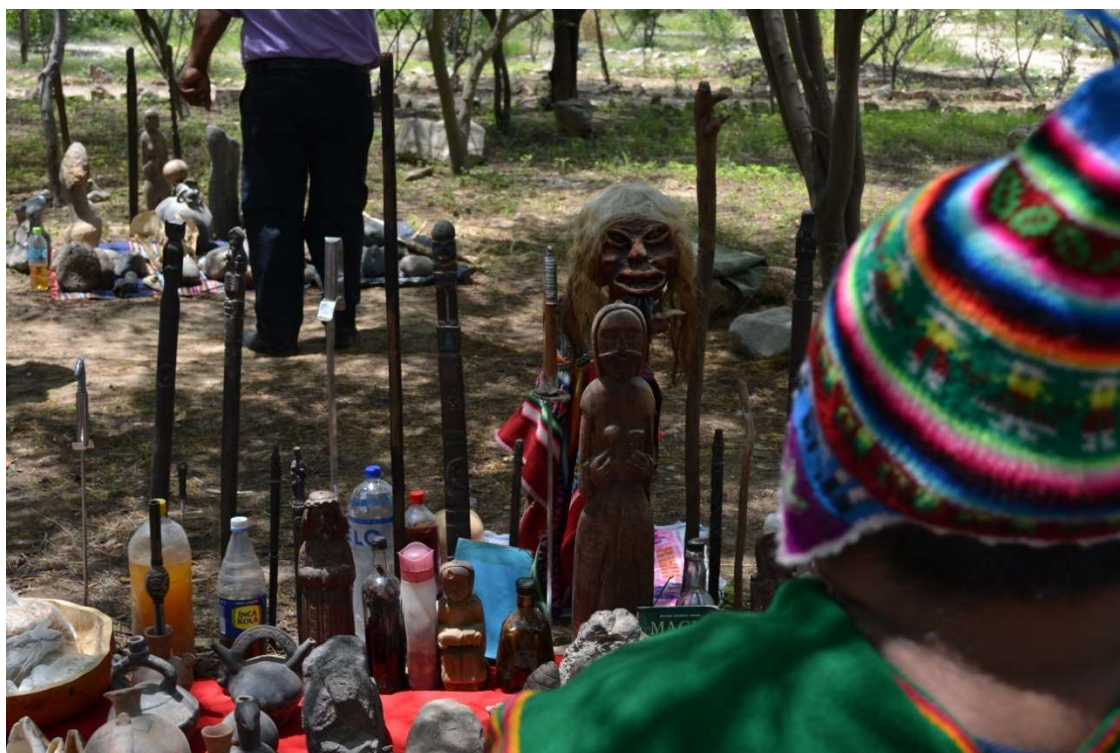


Imagem 50: Destaque para *mesa de curandero* e a posição das *varas* ou *chontas*. (Foto autoral)

A imagem acima nos mostra claramente a posição que assume o *Maestro* Javier, que está sentado em frente à sua *mesa*, protegido por suas *varas* e espadas. Gostaria também de chamar a atenção para um outro elemento importante nesta imagem. Se olhar atentamente a pessoa leitora poderá ver em um primeiro plano o *Maestro* Javier sentado em frente a sua *mesa*, e em segundo plano o *Maestro* Juan, que está em frente a uma outra *mesa* um pouco menor. Conforme apresentado no Capítulo 2, tais fotografias foram tiradas por mim no dia 07 de abril de 2019 durante um evento que acontecia no Museu de Tucume. Naquele dia Javier e Juan trabalhavam juntos, de forma complementar: Juan iniciava os trabalhos realizando uma *limpia* nas pessoas que ali chegavam, e Javier finalizava o trabalho *floresciendo* a pessoa, ou ainda *levantando su suerte*.

Neste sentido, cada *maestro* tinha uma função e cada *Maestro* trabalhava diante de uma *mesa*. Estavam ali então dois *Maestros* e duas *mesas*, uma chamada de *mesa ganadera* e a outra chamada de *mesa curandera*. Esta divisão é bastante comum e aparece como um elemento básico e essencial na organização das *mesas* de todos os *Maestros* com os quais conversei. Alguns deles possuíam as duas *mesas* separadas, enquanto outros possuíam apenas uma *mesa*, que era dividida em dois setores: esquerdo-*ganadero* e direito-*curandero*.

Pode-se dizer que esta divisão não é novidade dentro das etnografias que tem como foco a prática de *curanderismo* na Costa Norte peruana e aparece descrita no

trabalhos de diversos autores (ESQUERRE, 2012; JORALEMON; SHARON, 1993; NARVÁEZ, 2014; POLIA, 1996; RÍOS, 2004; SOARES, 2015). Deste modo, acredito ser possível afirmar que esta divisão em dois campos é um elemento básico que organiza as *mesas* de *curanderos* na região de Lambayeque. Tal divisão rege a maneira pela qual as coisas são dispostas nas *mesas* e está relacionada a momentos distintos de uma *mesada*, ou ainda marcam o início e o fim dos trabalhos de um *curandero*.

Conforme ficará evidente ao decorrer deste capítulo, e com as imagens que serão apresentadas a seguir, pode-se dizer que as *mesas de curanderos* costumam ser formadas por uma enorme variedade de elementos, que podem ser organizados de formas distintas de acordo com a relação que o *Maestro* estabelece com cada uma destas coisas. Portanto, descrever todas as *mesas* que conheci em meus trabalhos de campo seria uma tarefa bastante complexa e extremamente longa, e que possivelmente iria extrapolar os limites de uma tese. Tendo isso dito, reafirmo que um dos meus maiores focos nesta pesquisa era buscar conhecer as muitas vidas que as cerâmicas arqueológicas podem ter quando vazam para a superfície e encontram as mãos de outros sujeitos não arqueólogos, como, por exemplo, os *Maestros curanderos*, e os *huaqueros*.

Desta forma opto por fazer uma descrição mais sucinta das chamadas *mesas curanderas* e uma descrição mais densa das chamadas *mesas ganaderas*. Conforme irei explicar adiante, apesar de não ser possível dizer que as *mesas de curanderos* possuem uma configuração ou uma organização única, é bastante comum que a *mesa ganadera* seja o local por excelência dos *huacos* em uma *mesa de curandero*, ou então o local que irá concentrar o maior número de *huacos* e outras coisas provenientes de *Cerros* e *Huacas*. Enquanto a *mesa curandera* estaria mais associada às ervas, às *Lagunas*, e a outros elementos muitas vezes descritos como *celestiais* ou *divinos*.

Logo, como o foco desta pesquisa são os *huacos* e as demais coisas provenientes de *Huacas* e *Cerros*, opto por fazer uma análise mais profunda nas chamadas *mesas ganaderas*. Tal aprofundamento irá complementar algumas das discussões apresentadas no Capítulo 3, em que tratei de discutir os modos de relações criados entre *Maestros curanderos* e *huacos* – e também com o chamado *mundo de los encantos*.

4.3 Mesa curandera

Começamos então pelo lado direito, ou pela chamada *mesa curandera*. De modo geral, todos os *Maestros* com quem conversei descrevem esta *mesa* como uma *mesa buena*. Com isso eles querem dizer que é ali que devem ficar as coisas que possuem uma

energia buena, ou *positiva*. Ou seja, é ali normalmente que ficam os perfumes, os remédios e as ervas que servem para curar. Geralmente é deste lado então que os *Maestros* posicionam os preparados de ervas, os *seguros*, os *pomos*, os cristais de quartzo, as fotografias de antepassados que trabalham com eles, as fotografias de pacientes que precisam ser curados ou ainda ter sua sorte *levantada* e as imagens de santos. Tais coisas servem aqui apenas como exemplos, pois é impossível dizer que todas as *mesas* irão apresentar sempre os mesmos elementos, ou ainda que estes estarão organizados da mesma maneira.

Façamos aqui uma nova pausa para olhar as imagens de algumas *mesas* e os elementos que as compõem. Nas imagens abaixo tratarei de analisar dois exemplos. O primeiro trata-se da *mesa* do *Maestro* Ricardo, que é dividida em dois lados – esquerdo *ganadero* e direito *curandera* (a *mesa* completa pode ser vista na Imagem 51 que consta no anexo). Enquanto o segundo trata-se da *mesa* do *Maestro* Manuel, que possui duas *mesas*, uma *ganadera* e outra *curandera*.



Imagem 52: Detalhe do lado direito – *mesa curandera* - da *mesa* do *Maestro curandero* Ricardo. A descrição dos elementos consta no texto abaixo. (Foto autoral)



Imagem 53: Detalhe da *mesa curandera* do *Maestro curandero* Ricardo, em que é possível ver a fotografia de seu pai (5) que também foi *curandero*. (Foto autoral).

O *Maestro* Ricardo, assim como outros *Maestros*, possui apenas uma *mesa* que ele organiza em dois lados distintos. Neste momento irei descrever apenas o lado direito, *curandero*, deixando para depois a descrição do lado esquerdo, *ganadero*. De acordo com Don Ricardo, o lado direito recebe o nome de *mesa curandera* porque possui ervas (1), remédios (1) e pedras e cristais *de las Huaringas* (2), que são as famosas lagoas localizadas na cidade de *Huancabamba*, conhecida como a cidade dos *curanderos*. Em suas palavras, tudo que está deste lado direito da *mesa* serve então para curar, para *levantar la suerte* do paciente e para *floreecer*. É deste lado também que ele deixa todos os seus perfumes (3), imagens de santos (4), uma fotografia de seu pai que também foi *curandero* (5) e as fotografias de pacientes ou clientes que ele está atendendo a distância (6) com o objetivo de melhorar ou trazer sorte aos negócios ou para a vida de modo geral.

Don Ricardo, ao falar sobre este lado da *mesa*, explica que este é utilizado em dois momentos durante um trabalho de cura, no início – quando o *Maestro* deve ser capaz de *ver* o que está afetando o paciente, e também quem causou o *daño* – e ao final, quando ele irá efetivar a cura, utilizando as ervas, ou remédios. É neste momento final também que o *Maestro*, além de curar, irá *levantar la suerte*, ou ainda *floreecer el paciente*, para que este tenha um bom futuro e se livre totalmente do mal que lhe foi causado. Além disso, Don Ricardo afirma que este lado da *mesa* possui *cuentas* específicas que ele canta utilizando seu violão, e que acredito serem bastante interessantes para nos ajudar a entender melhor o que faz a *mesa curandera*.

Buenas hierbas, vamos levantando y vamos curando. Con la [fragmento ininteligible] que lo tengo levantando para ir sanando. Para que voltee tus malos hechizos, sus malos espíritus. Si estuvieras hechizado, si estuvieras embrujado, yo te iba levantando. Dentro de mi mesa curandero te voy levantando, te voy recordando, con todos los encantos de la Huarinas de Huancabamba. Buenas hierbas curandero, vamos levantando. Donde levanta nuestros grandes curanderos de Huancabamba.
Buenas hierbas curanderas. Buena mesa curandera. Vamos levantando y vamos curando...

(Cuenta para mesa curandera. Trecho retirado de entrevista com Maestro Ricardo, realizada no dia 23/04/2019).

Neste pequeno trecho podemos notar como Don Ricardo se refere às *buenas hierbas curanderas*, e também aos *encantos de las Huarinas*. As *Huarinas*, ou ainda *Lagunas encantadas* aparecem bastante nas narrativas de *curanderos*. Na Costa Norte peruana é comum que os *curanderos* façam referência às famosas *Huarinas de Huancabamba*, uma província bastante conhecida na região, que fica mais ao norte de Lambayeque, próximo a Piura, e que seria um local com uma grande tradição no *curanderismo norteño*. De acordo com Don Francisco, em *Huancabamba* existe uma espécie de escola para *curanderos*, dedicada a ensinar os *secretos* da *arte del curanderismo* para aquelas que querem aprender. Ele diz ter aprendido tudo o que sabe de seu avô e dos *Maestros* que teve em *Huancabamba*, e foi de onde também conseguiu boa parte dos elementos que estão em sua *mesa*. Neste sentido, as *Lagunas de Huancabamba* figuram como locais extremamente poderosos, assim como *Cerros* e *Huacas*, ou ainda como mais um território relacionado ao mundo dos *encantos*.

Seguindo com o trecho da *cuenta* cantada por Don Ricardo, pode-se notar que ele repete algumas vezes a frase “*vamos levantando, vamos curando*”. Tais frases se referem à ação de *levantar el espíritu* do paciente, que conforme discutido no Capítulo 2, pode estar enterrado, ou preso dentro de alguma *Huaca*, ou algum *encanto*. Esta *cuenta* se refere também a um momento mais final da *mesada*, em que supostamente os afetos negativos que foram causados ao paciente por algum outro *brujo malero*, ou por algum *encanto*, já foram neutralizados pelo *Maestro* e sua *mesa ganadera*.

Em minhas conversas com Don Francisco, ele afirma que após livrar o paciente do *daño* que lhe foi causado, ou ainda de liberar seu *espíritu* que poderia estar preso, o *Maestro*, com ajuda de seus *alzadores*, deve ir *levantando* o *espíritu* ou a *sombra* de seu paciente. Em outras palavras ele descreve como seus ajudantes irão pegar pelos braços o *espíritu* do paciente para colocá-lo em frente à *mesa curandera*, para que ele possa reestabelecer a saúde da pessoa afetada por um *malero* ou um *espíritu malo*. Neste momento, ele diz que é possível notar uma mudança no comportamento da pessoa

enferma, que geralmente começa a se mostrar mais tranquila, mais calma. É aqui então que o *Maestro* deverá administrar seus preparados de ervas, ou alguma erva específica como remédio. Don Francisco descreve assim que costuma administrar um copo pequeno de um preparado de ervas a seus pacientes, e também que lhes dá um pequeno frasco para que continuem tomando o remédio a base de ervas em casa.

Outro procedimento que ele costuma operar em frente a sua *mesa curandera*, já para o final da *mesada* é o que normalmente os *Maestros* descrevem como *frotación*. Este seria o ato de esfregar todo o corpo do paciente com um preparado de diversas ervas e perfumes, para proteger o corpo do paciente após estar curado, para que nenhum *espíritu malo* possa afetá-lo novamente e para que a cura se efetive. Nas palavras de Don Francisco: “¿Por qué te flotas? Para que ya el contrario no te toque ya. Sí. Este es un... es un... unas yerbas prácticamente para correr el espíritu”. Neste sentido, ao esfregar o corpo do paciente com as ervas que ficam resguardadas no lado direito, em sua *mesa curandera*, o *Maestro* protege o corpo do paciente para que *el contrario*, por exemplo um *brujo malero*, não possa tocá-lo novamente, afastando dele todo o *espíritu malo*. Tal proteção é bastante importante nos dias que se seguem à *mesada*, quando o paciente ainda estará um pouco vulnerável, recuperando-se do *daño* que lhe foi causado. Passemos agora para a *mesa* de Don Manuel, que trará alguns novos elementos para nos ajudar a entender a *mesa curandera*.



Imagem 54: *Mesa curandera* do *Maestro curandero* Manuel. A descrição dos elementos aparece no texto abaixo. (Foto autoral).

Don Manuel é um *Maestro curandero* que trabalha com duas *mesas* distintas, sendo uma *curandera* e outra *ganadera*. Na imagem acima temos sua *mesa curandera*, que é composta por sete *seguros*, ou *pomos*, que são garrafas com preparos de diferentes ervas e perfumes (1), alguns cristais e pedras (2), duas fotografias que são respectivamente de seu pai e sua mãe (3), duas espadas de aço (4), alguns pequenos *huacos* que são utilizados para *trabajos de amor* ou para unir casais (5), uma imagem de Jesus Cristo e três rosários ou crucifixos (6).

Os chamados *seguros*, ou *pomos* são elementos bastante importantes das *mesas curanderas*, sendo que cada uma das garrafas possui um preparo com ervas distintas, e servem assim para diferentes funções. Nas palavras de Don Manuel:

¿Qué significa "a pagar la suerte"? Que tenemos que tener un pomo de estas hierbas... que se llama yerba para trabajo, yerba e' la fortuna. Yerba e' la fortuna, yerba del oro, yerba de la plata, yerba el tesoro, yerba del dólar. Eso es para hacer un, un trabajo. Para conseguir un trabajo, para darnos suerte en nuestro trabajo... ¿No es cierto?

Entonces, tenemos que tener otro pomo, que es por decir, para juicios. Es decir, para juicios. Entonces tenemos que tener un pomo, un pomo con una hierba, que se llama La yerba de la justicia.

Entonces, esa yerba la trabajamos con los abogados, los fiscales, los jueces. Y con esa yerba lo trabajamos, para que pueda ganar el juicio. Bien para que pueda ganar o bien para que, hay veces ya, ya está perdido, ¿pues no? Y la otra parte lo ganó.

Entonces, tenemos que utilizar esa hierba. Por ejemplo, por decir, habemos... habemos varones que no... varones y damas y, viceversa pues, ¿no? De que, nos enamoramos de alguien y esto no nos, no esto, no nos corresponden...

Entonces nosotros tenemos que buscar un pomo, eh... De hierbas que tenga, yerba del cariño, yerba del aprecio, yerba del dominio, sea, para dominar a la persona a quién quiere pertenecer, ¿no es cierto? Entonces, eso, eso significa también otra clase de hierba.

(*Maestro curandero* Manuel em entrevista realizada no dia 23/04/2019).

Neste trecho Don Manuel trata de explicar que os *pomos*, ou *seguros*, são garrafas com preparos de ervas que não servem para serem utilizados diretamente em pessoas, mas que são exclusivos para a *mesa*. Ele diz que estes *pomos* nunca são abertos e que ficam sempre na *mesa curandera*, sendo que cada um possui uma função específica. De acordo com ele, um dos *pomos* serve para *levantar la suerte* e está associado à ação, e intenção, de propiciar sorte para a vida de uma pessoa, ou ainda para seu negócio. Um outro *pomo* seria para cuidar de assuntos relacionados à julgamentos, ou ainda para favorecer alguém em assuntos de juízos legais, este é o *pomo* que ele utiliza para favorecer advogados, juízes ou fiscais. Como último exemplo, ele descreve que um dos *pomos* serve

para assuntos amorosos, ou para os chamados *amarres* ou *hechizos de amor*, que servem basicamente para unir ou criar casais. Don Manuel descreve também como estes *pomos* trabalham em conjunto com algumas pedras da *mesa*, que ele chama de *imanes* (ímãs), e que possuem o poder de atrair a *suerte*, o amor e os parceiros desejados.

Tais peças desempenham um papel principal dentro das *mesas* de *Maestro curanderos* e são tratadas com muito cuidado, com certo ar de segredo; afinal não convém ao *Maestro* que um *malero* conheça todos os *seguros* que ele possui. Outros *curanderos* descrevem como os *pomos* podem funcionar também como *seguros*, ou como mais uma dentre as muitas camadas de proteção criadas pelo *Maestro* enquanto este trabalha. Para me explicar esta função protetora dos *seguros*, Don Francisco me dá o seguinte exemplo: durante uma *mesada* seria importante quebrar ou destruir os *seguros* utilizados por *maleros*, pois isso seria capaz de enfraquecê-los. Ele ainda explica como ele pode ser capaz de quebrar os *seguros* de um *brujo malero* apenas com suas *cuentas*, que podem funcionar como balas, ou projéteis. Enquanto ele trabalha com sua *mesa* ele pode mandar um ataque contra um *malero* na forma de uma *cuenta*, esta que pode ser poderosa a ponto de se materializar e quebrar os *seguros* do *brujo malero*: “*Con la cuenta que lo mando ya. [hace un sonido] Le mando así un cuentazo... lo quiebro. Ya, ahí lo jode, tiene que armarlo de nuevo*”.

Afetar os *seguros* de seu inimigo seria assim um passo importante para ganhar dele, pois ao ter um *seguro* quebrado, um *malero* ou um *curandero* estariam já sem tantas defesas e teriam que organizar sua *mesa* novamente.

É interessante notar que assim como Don Ricardo, Don Manuel invoca em sua *mesa curandera* a presença de seus pais, que de acordo com ele também foram *curanderos*. Don Manuel invoca assim as *animas* de seus pais, que se apresentam em sua *mesa curandera* e o auxiliam nos trabalhos, tanto para ajudá-lo a diagnosticar o que está afetando seu paciente, quanto para ajudá-lo com o processo de cura. Já os *huaquitos* que possui em sua *mesa curandera* são chamados de *huacos malcriados*, e são conhecidos na arqueologia como *huacos* eróticos, pois trazem cenas ou referências à práticas sexuais. Don Manuel diz que tais *huacos* são essenciais para os trabalhos de amor, e funcionam em conjunto ao *pomo* com ervas para unir casais.

Sobre as pedras e cristais que compõem sua *mesa curandera*, Don Manuel diz que possuem muito poder, e fala delas com um tom de bastante admiração, dizendo várias vezes que “*en la naturaleza hay linduras de minerales!*”. Ainda sobre as pedras e cristais de sua *mesa* ele diz:

Entonces uno los utiliza, porque hay, tiene... tiene fuerza, tiene poder. Entonces, eso lo utilizamos y, lo utilizamos para poder trabajar. Porque, todo lo que nos brinda la naturaleza tiene poder, tiene fuerza. O, en otras palabras, podría ser "hay virtud", ¿no? Hay virtud, en otras palabras. Eso que, que nos guio a nosotros a, a tener esa fuerza, esa radiación, que nos brinda como, el sol, ¿no? la luna, las estrellas, todas esas cosas. Entonces todo eso nos, nos, nos ayuda. Todo esto es mineral... Esas también sirve para, para... por decir, tenemos un dolor de cabeza, ¿no? O, estamos en una tiniebla, estamos en una oscuridad, ¿no? Entonces, ¿qué hacemos? Contamos la astrología, ejemplo, yo, por decirle, en mi trabajo invoco a... esto, cuento la astrología, digo yo, ¿no? Cuento la astrología, con los ángeles, los arcángeles, los serafines, alfa, omega y las grandes constelaciones, ¿no? Eso también te viene que dar poder, te ilumina... Te ilumina y tenemos algo negativo, nos... lo aflora, lo bota, ¿no? Lo bota y te entran esas vibras, esas vibras de la, de la astrología pues, el poder. Usted sabe que, la astrología tiene poder, ¿no es cierto?

(Maestro curandero Manuel em entrevista realizada no dia 23/04/2019).

Neste trecho, Don Manuel constrói uma correlação entre as pedras e cristais que ele possui em sua *mesa curandera* e seres que ele considera como *buenos, positivos*, capazes de *iluminar*, ou desfazer a escuridão. De acordo com ele, tais peças são bastante poderosas e carregam consigo o poder dos anjos e das grandes constelações e são capazes de tirar a pessoa enferma da escuridão, *tinieblas*, em que pode estar perdida.

Devo salientar que as pedras que compõem as *mesas curanderas* costumam ser diferentes das pedras e rochas que compõe as *mesas ganaderas*. Conforme irei discutir adiante, as pedras que ficam nas *mesas ganaderas* são geralmente chamadas de *Cerros*, e estão relacionadas aos poderes de *encantos* e *gentiles*. Enquanto que as pedras das *mesas curanderas* são: os imãs que servem para atrair a *suerte*, os cristais associados às *Huaringas* (lagoas), ou como descreve Don Manuel, os cristais associados aos anjos e às constelações. Conforme dito anteriormente, as *lagunas*, ou *Huaringas de Huamcabamba* sempre aparecem nas narrativas de *curanderos*, e quase sempre estão presentes nas *mesas curanderas* na forma de pedras ou cristais. De acordo com Juan, todas estas *Lagunas* possuem *espíritu* e são muito poderosas, e por isso são invocadas pelos *Maestros* quando estes trabalham. Como é possível notar na *mesa curandera* de Don Manuel, tais pedras costumam ser brilhantes e cristalinas, ao contrário das pedras opacas e escuras que costumam compor as *mesas ganaderas*.

Outros *curanderos* falam também sobre pedras que os ajudam a diagnosticar doenças. Neste sentido, algumas pedras ou cristais podem atuar como guias, ou bússolas nas *mesas curanderas*. Em minhas conversas com Don Francisco, ele fala sobre uma pedra linda e brilhante que ele possui em sua *mesa*. De acordo com ele, esta pedra possui a capacidade de guiá-lo na escuridão, funcionando assim como uma bússola. Esta pedra tem um valor especial para Don Francisco, pois está associada a uma das maiores

provações que ele diz ter passado para poder tornar-se um *Maestro curandero*. De acordo com ele, uma das últimas coisas que ele teve que fazer em *Huancabamba* para poder tornar-se *curandero* foi mergulhar na *Laguna Blanca* e sair dali vivo com uma *prenda*. Este seria um teste, para ver se o *encanto* o recebia, se o *encanto* o aceitava. Ele diz que neste dia ele foi o primeiro a sair da *Laguna*, com esta pedra brilhante na mão, e ouviu dos *Maestros* que ali estavam que aquela pedra seria, daquele dia em diante, seu guia. Banhar-se em tal *Laguna* seria então um grande teste, ou provação para os *Maestros curanderos* de *Huancabamba*: “*Para entrar en el curanderismo tienes que bañarte en la laguna. Y si no sales de la laguna, te sacan de ahí muerto... porque no te recibe, el encanto no te recibe*”⁸⁸. Portanto, Don Francisco possui esta pequena pedra brilhante, que ocupa um lugar central em sua *mesa*. De acordo com ele, é com esta pedra que ele consegue diagnosticar enfermidades e ainda encontrar a sombra perdida de algum paciente. Na imagem abaixo pode-se ver a pedra, que se parece bastante com algumas das pedras que compõem a *mesa curandera* de Don Manuel.



Imagem 55: Pequena rocha brilhante que pertence ao *Maestro curandero* Don Francisco. De acordo com ele, esta pequena rocha compõe sua *mesa curandera* e funciona como uma bússola que o guia pela escuridão. É com ela então que Don Francisco consegue diagnosticar enfermidades e encontrar a *sombra* perdida de algum paciente. (Foto autoral)

Até o presente momento tratei de descrever os elementos básicos que compõem as *mesas curanderas* de alguns *Maestros* com os quais pude trabalhar em Lambayeque; minha intenção foi trazer aqui uma ideia geral das *mesas curanderas*. Feito isso, passemos então para uma discussão mais detalhada das *mesas ganaderas*, *mesa* onde se encontram a maior parte dos *huacos* utilizados pelos *Maestros curanderos*.

⁸⁸ *Maestro curandero* Francisco em entrevista realizada no dia 19/08/2017).

4.4 Mesa ganadera

A *mesa ganadera*, ou ainda *mesa malera*, é o nome dado ao lado esquerdo das *mesas de curanderos*, e é o local em que geralmente são colocados os elementos que possuem uma *energia fuerte*, ou ainda que são considerados *malos*. É neste lado da *mesa* que normalmente habitam os *huacos*, os crânios de *los gentiles*, ou as *animas renegadas*, as pedras que são provenientes de *Cerros*, os *bronzes* utilizados para limpezas e tudo aquilo que tenha uma forma ou uma presença tida como *fuerte* ou *mala*. E que, por isso, podem ajudar o *Maestro* em sua luta contra *brujos maleros* e outros *espíritus malos*.

Nas palavras do *Maestro curandrando* Javier, a *mesa ganadera* pode ser pensada nos seguintes termos:

[...] también tenemos una, una parte que es la mesa ganadera, que pues, la mesa ganadera se conforma en artes de piedras de cerros, de bronzes, de varas talladas, lo que es una serpiente, talladas de... con espíritus, lo que es del diablo, así. ¿Para qué? Esa mesa es como un respaldo, como una defensa, ¿no? Y esa mesa ganadera, que le llamamos, es para limpiar, para descontar, para botar las malas energías, las malas vibras, ¿no? Es una mesa que se conforma a base de cerros, entonces es un respaldo, es una protección que tiene el curandero. Cuando otro maestro te está haciendo algún daño, ¿no? En la noche, cuando están enyerbados ya, que toman sus mishas, toman su San Pedro, su Ayahuasca... Entonces uno comienza a divisar, a mirar ¿no? Tienes el ganadero, una instancia para, para repelar todo eso, ¿no? Neutralizarlo, la parte contraria, como dicen. Por eso se llama mesa ganadera, el curandero tiene que tener su mesa ganadera para defenderse también. Pero, el malero ya no, porque el malero se dedica a tener pura arte ya de magia negra, se dedica solamente a hacer maldad pues.

(*Maestro curandero* Javier em entrevista realizada no dia 23/03/2019).

Perguntei também ao *Maestro* Ricardo o que era, ou o que significava *ganadera*, e ele me deu a seguinte resposta:

Dé: *¿Y por qué se llama ganadera esa?*

Don Ricardo: *Porque es de Huaca.*

Dé: *Pero ¿qué significa ganadera?*

Don Manuel: *Ganadera quiere decir que es desempolvar y desarenar encantos madrileños, encantos fuertes que son, por si cerros, huacas, cementerios, la sepultura... otros se entierran en huaca. Otros se entierran por cementerios. Tengo algunos muñecos también, tengo un cementerio. Por eso lo va de acá, ya entonces...*

(*Maestro curandero* Ricardo em entrevista realizada no dia 23/08/2017)

Em ambos os trechos citados acima é possível perceber que tanto o *Maestro* Javier, quanto o *Maestro* Ricardo qualificam a *mesa ganadera* como o local específico da *mesa* onde devem ficar, principalmente, as coisas provenientes de *Huacas* e de *Cerros*. Ou seja, a *mesa ganadera* está intimamente relacionada ao mundo dos *encantos*, dos *gentiles* e suas coisas – que são chamadas pelos *Maestros* de *prendas*, ou *los artes de los gentiles*. Contudo, da mesma forma que não é possível oferecer uma lista fixa de quais elementos devem compor uma *mesa curandera*, é impossível determinar os elementos fixos de uma *mesa ganadera*. O que quero dizer é que a *mesa ganadera* pode ser mais bem definida pelo que ela é capaz de fazer, do que por um conjunto específico de elementos

Neste sentido, todos os *Maestros* com os quais conversei dizem que esta é a *mesa* que ajuda o *Maestro* a se defender de ataques inimigos durante uma *mesada*. Esta função da *mesa ganadera* fica evidente no trecho citado acima, em que Javier diz que a *mesa ganadera* funciona como um respaldo para o *Maestro curandero*. Conforme discutido no Capítulo 2, as pessoas que costumam procurar os *Maestros curanderos* são descritas como pessoas afetadas por algum tipo de doença ou enfermidade – geralmente causadas pela ação de um *brujo malero*, ou pelo *contagio* de algum *encanto* ou *gentil*. Apesar da diversidade enorme dos sintomas que podem ser apresentados por uma pessoa enferma, pode-se dizer que as doenças são entendidas como a materialização física ou psicológica da ação de outrem, ou do contato não controlado com seres outros-que-humanos que habitam *Cerros* e *Huacas*. Ou ainda, nas palavras de Mario Polia, pode-se pensar que as doenças ou enfermidades são frutos de uma contaminação, ou ainda um *contagio*:

Este se concibe como la contaminación causada en la persona por el contacto con una alteridad (un espíritu) perteneciente al sacrum andino: al mundo de los “poderes” o “encantos”. Al momento de producirse, dicha contaminación, pasa por lo general desapercibida porque no acontece en un nivel físico y sensorial sino dentro de lo inmaterial del ser: el “contagio” afecta la “sombra”. La “enfermedad” manifiesta el “contagio”: es el resultado visible de una contaminación invisible (POLIA, 1996, p. 469).

Em outras palavras, as doenças ou enfermidades são efeitos causados pela ação de *maleros* ou de seres outros-que-humanos, como por exemplo, os *gentiles*. De acordo com Polia, os afetos gerados no contato com tais seres, ou ainda na ação de *maleros* não costumam ser percebidos no momento exato em que ocorrem, mas apenas algum tempo depois, quando a pessoa afetada começa a sentir os efeitos causados por tais afetos. Por isso, é comum que pessoas enfermas procurem *Maestro curanderos* sem saber muito bem qual seria a fonte de seu mal-estar, ou ainda quem lhes fez mal. Além disso, tais afetos

podem ocorrer de maneiras corriqueiras, em situações que acabam por não chamar a atenção da pessoa afetada, principalmente no que diz respeito aos trabalhos realizados por *maleros*. Estes *brujos malos* são famosos por causarem *daños* apenas sabendo o nome, ou utilizando uma foto ou artigo pessoal da pessoa a ser afetada. São comuns também os trabalhos feitos através de comidas ou bebida contaminadas pelo *malero*, e que são oferecidas à pessoa por algum amigo ou parente. Nesse sentido, a inveja aparece como uma das principais causas que levam as pessoas a desejarem, ou fazerem o mal a parentes, vizinhos ou amigos.

A depender de sua intensidade, a inveja pode causar efeitos indiretos e menos perigosos, como por exemplo, o chamado *ojeo*, ou *mal-ojo* (o que podemos chamar de mau-olhado). Nestes casos, devemos notar que a pessoa invejosa não deseja de modo intencional ou consciente causar o mal, sendo o mau-olhado uma espécie de *contagio* que se transmite pelo olhar e afeta a pessoa invejada. No entanto, quando muito intensa, a inveja pode ser uma força bastante perigosa, pois pode levar algumas pessoas a procurar por *maleros*, com o objetivo de fazer mal à pessoa invejada. Tais casos costumam ser muito mais graves, pois além da potência da inveja que pode contaminar a pessoa invejada, tem-se a ação deliberada de um *malero* – que irá trabalhar junto com os *encantos* para causar *daño* à pessoa invejada (POLIA, 1996, p. 537–538).

Sendo assim, a noção de *daño* é central à prática de curanderismo e é um dos afetos, ou *males* que mais aparecem nos diagnósticos de *curanderos* na Costa Norte peruana (JORALEMÓN; SHARON, 1993). Nas palavras de Glass-Coffin, o conceito de *daño* pode ser descrito da seguinte maneira:

Daño, in its many forms, is always a purposeful attack on another individual's physical, economic, or social health. Daño, in its most dangerous aspect, involves the evil intent of a human enemy (at least an acquaintance of the victim and often a family member) who, because of jealousy, envy, or revenge contacts a wizard (brujo) in order to intentionally hurt or kill the chosen victim. Through magical means involving the use of spirit familiars, the brujo effects the daño through capture of the victim's spirit or shadow (GLASS-COFFIN, 1991, p. 38).

Logo, a inveja, o ciúme e a ganância são sentimentos perigosos e podem afetar as pessoas de modos mais ou menos diretos; sendo geralmente as forças que motivam diferentes pessoas a procurarem os serviços de *maleros* e, por consequência, também de *curanderos*. Neste sentido, para poder curar um paciente afetado pela inveja de alguém, ou que sofreu um *daño* causado por um *malero*, um *Maestro curandero* deve ser capaz não apenas de diagnosticar o que está causando a enfermidade de seu paciente, mas

também de identificar quem foi a pessoa, ou o *espíritu* que causou o *daño*. E, conforme discutido no Capítulo 2, ao diagnosticar as causas dos sintomas apresentados por seu paciente, e quem foi aquele que lhe causou o *daño* é possível que o *Maestro* se veja em uma situação de luta, ou batalha. Afinal, nem sempre a situação poderá ser resolvida pelas vias de trocas e oferendas, pois uma vez que o *daño* está feito, o *Maestro* deverá enfrentar o *malero* ou o *espíritu malo* que o causou, e é sua capacidade de sair vitorioso de tal batalha que irá definir seu destino e o destino de seu paciente. Ou seja, curar alguém está longe de ser uma tarefa fácil ou livre de riscos, e depende diretamente da *fuerza* do *Maestro* e de sua *mesa ganadera*.

Conforme irei discutir mais adiante, acredito que seja possível pensar o *curanderismo* como uma prática que se dá a partir da ideia de que fogo se combate com fogo. Seguindo tal lógica, para curar um paciente o *Maestro* deve ser capaz de contra-atacar – ou *dar la contra, da la vuelta* – àquele que causou o *daño*. Sendo assim, a *mesa ganadera* é reservada para todas aquelas coisas que o *curandero* identifica como *malas* e detentoras de uma *energia fuerte*, e que por isso podem ser utilizadas tanto para defesa, quanto para os contra-ataques. Para melhor entendermos como tais *mesas* funcionam, irei apresentar aqui a imagem de algumas *mesas ganaderas*, começando pelas *mesas* do *Mestro curandero* Ricardo (Ver Imagens 51 e 56 que constam no anexo) e do *Maestro curandero* Manuel.

Conforme dito anteriormente, o *Maestro* Ricardo possui apenas uma *mesa* dividida em dois campos: lado esquerdo – *mesa ganadera* e lado direito – *mesa curandera*. No lado esquerdo podemos identificar os seguintes elementos: um conjunto de *huacos* (1), algumas pedras (2), cinco crânios de humanos, ou *animas* provenientes de *Huacas* e cemitérios (3), uma espada de metal (4), dois leões de metal (5), algumas conchas (6), garrafas com preparos de ervas para serem utilizados diretamente pelos pacientes (7) e o dinheiro que eu havia oferecido à *animas*, quando fui visitá-lo pela segunda vez (8). A imagem com todos os elementos que compõem esta *mesa ganadera*, inclusive os crânios ou as *animas*, pode ser vista no anexo (Imagem 56).



Imagem 57: Detalhe da *mesa ganadera* do *Maestro curandero* Ricardo, em que se pode ver melhor o conjunto de *huacos* e as pedras. (Foto autoral).

Comecemos pelos *huacos* de sua *mesa*. Don Ricardo, assim como todos os outros *maestros* com os quais conversei, me afirmou com bastante firmeza que todos os *huacos* que ele possui em sua *mesa* são originais, ou seja, são de *Huaca*. Em nossas conversas, Don Ricardo não quis entrar em grandes detalhes sobre os *Huacos* que possui, me explicando apenas para que servem dois deles, indicados na imagem acima pela letra A. De acordo com ele, estes dois *huacos* são militares e servem para *levantar juicios*, *enganar juicios* ou ainda *voltear juicios*. Em outras palavras, são *huacos* que ele utiliza para interferir em assuntos legais, ou ainda para manipular julgamentos a favor daquele que procura seus serviços. Em suas palavras:

Acá hay... los dos son militares. Cuando quiere ingresar a la policía también. Te levantas con eso. Quieres levantar un... ese... coronel... que quiere ascender a otro grado con eso también. Pero te levantas no más. Singa por la nariz.

(*Maestro curandero* Ricardo em entrevista realizada no dia 23/08/2017).

Em nossa conversa, perguntei a ele sobre os crânios que ele possui em sua *mesa ganadera*. Ele me explicou que pertenciam à *mesa* de seu pai, que também foi *curandero*. Enquanto conversávamos, pude notar uma diferença no número de crânios que compunham a *mesa* de Don Ricardo. Em nossa primeira conversa que ocorreu no ano de

2017, Don Ricardo possuía apenas 4 crânios em sua *mesa*. Em 2019, quando o visitei pela segunda vez, pude notar que havia ali um novo crânio.

De acordo com ele, o que nós vemos ali na *mesa* como crânios são, em realidade, *animas*, sendo que cada uma possui um nome que foi dado por ele. Quando perguntei especificamente sobre a nova *anima* que estava em sua *mesa*, pude notar que suas respostas eram vagas, de modo que ele não quis me contar nada específico sobre esta nova *anima*. Isso me fez pensar que ele já podia ter este crânio, mas que este ficava apenas guardado, ou então que era uma nova aquisição para sua *mesa* e que por isso ele não queria se comprometer me contando exatamente de onde o crânio havia vindo.

Pedi então que ele me explicasse como foi o processo de nomear cada uma daquelas *animas*, buscando entender melhor a relação entre Don Ricardo e aquelas cinco *animas*. De acordo com ele, nomear cada uma destas *animas* foi um processo que ocorreu a partir de um acordo entre ele e as próprias *animas*. Ele afirma ter escolhido cada um dos nomes, pois ele não conseguia entender o que as *animas* diziam, afinal elas não falavam espanhol, mas sim uma língua estranha, que ele descreve apenas como “*muy griego*” (muito difícil de entender). Contudo, ele afirma que as *animas* sim são capazes de entendê-lo falando espanhol, pois elas o obedecem. Além disso, elas são capazes de indicar a ele o que necessitam no momento, ou ainda de acenar para dizer se concordam com algo ou não. Foi assim que ele disse ter acordado com as *animas* quais seriam seus nomes. Enquanto trabalhava à noite ele foi pensando em quais nomes dar às *animas*, quando pensava em um nome que ele gostava, perguntava se elas estavam de acordo, algo como: “*Este nombre esta ok?*”. E as *animas* confirmavam que sim.

Não irei citar aqui os nomes das *animas* que habitam a *mesa ganadera* de Don Ricardo, para não revelar suas identidades e preservar assim a descrição que os *Maestros* costumam ter com alguns elementos de suas *mesas*. Como descrevi no Capítulo anterior, saber o nome de alguns elementos da *mesa* permite que outras pessoas possam invocá-los, ou ainda utilizá-los para tentar neutralizar a *fuerza* de tais elementos, deixando assim o *Maestro* em uma situação vulnerável a ataques. Deste modo, irei nomear as *animas* de sua *mesa ganadera* apenas por suas iniciais, sendo da esquerda para a direita: *JA.*, *Ma.*, *AS.* (sendo este o crânio novo que citei acima), *J.* e *M.*. (Ver Imagem 56 que consta no anexo).

Don Ricardo afirma que as duas *animas* da esquerda – *JA.* e *Ma.* – são de *Huaca*, enquanto as demais não. Em suas palavras ele diz que os dois da esquerda são de *gentiles*, enquanto os três da direita são de “humanos”. Conforme discutido no Capítulo 2, esta distinção entre *gentiles* e humanos que faz Don Ricardo está associada à proveniência das

animas. Neste sentido, pode-se entender que os dois crânios da esquerda são *gentiles*, não batizados e encontrados em *Huacas*, enquanto os três da direita são humanos, possivelmente batizados e encontrados em cemitérios comuns. Logo, Don Ricardo trabalha tanto com *animas* ou *espíritus* de *gentiles* em sua *mesa*, quanto com *animas* de cemitérios, ou de pessoas humanas que pertencem ao nosso tempo, e que costumam ser associadas aos trabalhos de *espiritismo*. Contudo, como afirmado anteriormente, tais limites entre *brujeria* e *espiritismo*, ou ainda quais elementos podem compor uma *mesa de curandero* não são fixos e podem variar de acordo com as práticas e narrativas de cada *Maestro*.

Outro elemento que também me chamou bastante a atenção na *mesa* de Don Ricardo, foram os dois pequenos leões de metal que estão à frente de sua *mesa ganadera*. Ao meu olhar, tais peças seriam “recentes”, e por isso pareciam destoar daquele conjunto de coisas que, em sua maioria, eram provenientes de *Huacas*. Intrigada por tais peças, resolvi perguntar a ele o que eram aqueles leões, e de onde vinham. Ele então me contou que havia comprado tais peças em Chiclayo, e que eram fáceis de se encontrar nos Mercados de lá. De acordo com ele, tais animais servem também para sua defesa, ou ainda para atacar inimigos durante seus trabalhos com a *mesa ganadera*. Em suas palavras:

Don Ricardo: Bueno, estos son animalitos que también, hay una hierba que le dicen micha león, tú le echas acá la misha de león líquido, la mueles y le echas. Entonces de no, de no ser nada de usar de estos animalitos, así. Si tú lo le echas la hierba misha león, le echas el líquido ahí dentro. Siete días se emborracha el arte y se pone igualito el animal. A la fuerza pues...

Dé: *¿Entonces esto, como empieza a tener fuerza por la hierba que tiene?*

Don Ricardo: Por toda la hierba que lleva

Dé: *¿porque antes no tenía fuerza, entonces?*

Don Ricardo: No, no tenía fuerza. No era nada...

Dé: *¿Y ha ganado fuerza por la hierba?*

Don Ricardo: Ya... ha ganado fuerza por la Misha León.

Dé: *Pero, y estos que vienen de Huaca, ¿del encanto?*

Don Ricardo: ¡Ah no! ya vienen formados..., ya vienen formados...

Dé: *¿Y tienen nombres?*

Don Ricardo: ¿Cuál?

Dé: *¿No sé, tienen sus nombres? ¿Las cosas tienen sus nombres, o no?*

Don Ricardo: ¡Claro! Este es un perro, este es un burro, este es un perro también, este es un gallinazo...

*¿Ves? este es una perrita hembra, este es un león, ¿ahí está el león... ve?
Esta es una guitarra, ve ahí está la guitarra. Este es un caballito, un caballito,
aquí tengo los caballitos, otro búho de piedra, ahí otro búho de piedra...*

(*Maestro curandero* Ricardo em entrevista realizada no dia 23/04/2019)

Este pequeno trecho traz alguns elementos interessantes para pensarmos a coexistência de coisas tão distintas, associadas a temporalidades diferentes. Quando perguntei a ele sobre a proveniência dos dois pequenos leões de metal, ele não teve problema algum em me dizer que tais peças haviam sido compradas em Chiclayo. Ao contrário do que normalmente acontece quando o assunto era a proveniência dos *huacos*, pois aí sim havia um grande esforço em dizer que as peças eram todas originais, provenientes de *Huacas* e não compradas em mercados da região. Além disso, me chamou a atenção o fato de ele afirmar que tais peças não possuíam nenhum tipo de poder, ou *fuera* quando foram compradas: “*no era nada...*”. Ele descreve então o processo que faz com que tais peças ganhem *fuera* e se transformem em leões que irão atuar ao seu lado em sua *mesa ganadera*. Don Ricardo contou que é necessário fazer um preparado de ervas maceradas, principalmente de uma erva chamada por ele de *Misha León* – que de acordo com Mario Polia (1996:336) trata-se da planta *Brugmansia arborea* –, que será misturada possivelmente com perfumes ou *cañazo*. Este líquido com o concentrado da *Misha León* é então despejado dentro da boca dos leões e deve ficar dentro destes animais por cerca de sete dias. Cheios então desse preparado com a *Misha León*, os leões *se emborrachan* (se embriagam), ou como diz Don Ricardo “*se emborracha el arte*”. E é assim, inebriados com a *Misha León* que os dois leões de metal ganham *fuera* e se apresentam a ele como dois grandes leões.

Em outras palavras, ele tentou me explicar como tais peças não tinham absolutamente nenhum poder quando foram compradas por ele, mas que ganharam *fuera* pela ingestão da *Misha León*, transformando-se assim de fato nos animais que representam. Após esta explicação, Don Ricardo também apresentou uma oposição que existiria entre estas peças “mais recentes” e aquelas “mais antigas”, ou provenientes de *Huacas*. De acordo com ele, as peças provenientes de *Huacas* não precisam receber nenhuma *fuera* extra que possa vir do *Maestro* ou de suas plantas, pois tais peças já viriam *formadas*. Ou seja, ele afirma que as peças recentes podem ganhar *fuera* e *espíritu* a partir do trabalho operado pelo *Maestro* com suas plantas, enquanto as peças de *Huacas* já possuem sua própria *fuera*, seu próprio *espíritu* e por isso devem ser *dominadas* pelo *Maestro*. Além disso, Don Ricardo seguiu me dizendo que cada uma das coisas que estão

ali em sua *mesa* possui nomes, e começou a elencar uma série de *animalitos* que compõe sua *mesa ganadera*, sejam eles de metal, pedra ou cerâmica.

É interessante que Don Ricardo não trata suas peças a partir de diferenças temporais, como normalmente fazemos na prática arqueológica. Ou seja, ele não diferencia quais peças são recentes e quais são antigas. Neste sentido, o que parece contar como diferença é a proveniência de cada peça. Algumas podem ser compradas em Mercados e trabalhadas pelo *Maestro*, enquanto outras vem de *Huacas*, de *Cerros* e por isso pertencem aos *gentiles*. Neste sentido, uma outra diferença também se apresenta, entre aquelas peças que podem ganhar *fuertza* ao receberem tratamentos específicos operados pelo *Maestro*, e aquelas que já estão *formadas*, ou que já possuem sua *fuertza*, seu *espíritu*.

Em sua fala, Don Ricardo retoma a ideia de que um *Maestro curandero* pode realizar certos processos e *ceremonias* para conferir poder às peças, ou ainda que podem ensinar algumas peças a trabalhar com eles. Conforme discutido no Capítulo 3, esta ideia de ensinar as peças aparece na narrativa de outros *Maestros* com os quais conversei, e dizem respeito tanto a algumas peças específicas na *mesa*, quanto à *mesa inteira*.

Voltemos agora às pedras que costumam compor as *mesas ganaderas* de diversos *Maestros curanderos*, para em seguida discutir algumas diferenças que parecem existir entre as pedras que habitam o lado *ganadero* e o lado *curandero*. Durante nossa conversa, enquanto me mostrava sua *mesa*, Don Ricardo se levantou para buscar uma sacola, que estava em um outro canto da sala. Enquanto ele caminhava eu podia notar seu esforço ao carregar algo bastante pesado. Ao retornar, ele novamente se sentou em frente à sua *mesa* e depositou a sacola sobre o chão, tirando dali uma pedra enorme para me mostrar.



Imagens 58 e 59: Pedra que compõe a *mesa ganadera* de Don Ricardo, cujo nome é *Cerro Pucará*

Ao apoiar a pedra sobre o chão, Don Ricardo se esticou e pegou um frasco destes de plástico que estavam em sua *mesa* e começou a despejar uma grande quantidade do líquido ali contido sobre a pedra. Acredito que tal líquido fosse um preparado de ervas e

yonque (água ardente), devido ao forte cheiro de ervas e álcool que dominou o ambiente. Enquanto ele oferecia o preparo de ervas e *yonque* para a tal pedra, ele me perguntou se eu já havia visto o *Cerro* que ele possuía em sua *mesa ganadera*, fazendo referência à pedra que estava em nossa frente. Pergunto então que *Cerro* era aquele, entendendo que aquilo não se tratava de uma simples pedra, mas que era de fato um *Cerro*. Don Ricardo me responde que aquele era o *Cerro Pucará*, e que ele também era uma herança da *mesa* de seu pai. De acordo com Don Ricardo, aquilo que eu via ali como uma pedra era um *Cerro ganadero*, bastante *fuerte*, e que servia para *limpiar*, para “*sacar todo el mal hechizo*”. Além disso, ele me chamou a atenção para alguns detalhes da pedra, indicando com o dedo algumas marcas específicas que esta possuía, enquanto me dizia: “*Aquí tiene un ojo, mira, ahí esta la luna...*”.

Este tipo de fala, em que algumas das pedras que compõem a *mesa ganadera* são apresentadas como *Cerros*, é bastante comum nas narrativas de *Maestros curanderos*. Tais pedras, ou melhor dizendo *Cerros* são uma parte importante da *mesa* de um *curandero*, estando geralmente associadas à *mesa ganadera* – apesar de que alguns *Maestros* podem ter alguns *Cerros buenos*, *curanderos* em sua *mesa curandera* (NARVÁEZ, 2014). Existem assim, *mesas de curanderos* que são repletas de *Cerros*, como é o caso, por exemplo, da *mesa ganadera* utilizada pelo *Maestro Juan*.

Juan é um *Maestro* que, assim como Don Manuel, trabalha com duas *mesas* separadas, uma *curandera* e outra *ganadera*. Quando fui visitá-lo em sua casa, pude encontrar sua *mesa curandera* montada logo ao lado da porta de entrada de sua sala. De acordo com ele, esta mesa fica montada todo o tempo, pois ele costuma utilizá-la em seu dia a dia para fazer *limpias* rápidas em pessoas que vem procurá-lo em sua casa. Já sua *mesa ganadera* estava desmontada, e guardada em caixas que ficavam em um outro canto da sala. Quando perguntei a ele então sobre sua *mesa ganadera*, Juan se dirigiu ao canto da sala onde estão as caixas, abriu uma delas e me disse: “*Mira! Es pura piedra*”.



Imagem 60: *Piedras* ou *Cerros* que compõem a *mesa ganadera* do *Maestro curandero* Juan. (Foto autoral)



Imagem 61: Detalhe de dois dos *Cerros* que compõem a *mesa curandera* do *Maestro curandero* Juan. Indicado pela seta vermelha temos um *Cerro* bastante poderosos que pode assumir diferentes formas. Indicado pela seta preta temos um outro *Cerro* que possui a forma de um sapo. (Foto autoral)

Juan começou então a me explicar a importância daquelas pedras em sua *mesa ganadera*, e como ele encontrou cada uma delas em *Cerros*, pois algo assim “*no se*

compra”. Ele seguiu me explicando que sua *mesa ganadera* possui três pedras, ou *Cerros* principais, que ele encontrou todos juntos. A primeira seria a que aparece na Imagem 61 indicada com a seta vermelha. De acordo com ele, se trata de um *Cerro* muito poderoso, que pode se transformar e assumir distintas formas:

Juan: *Como, por ejemplo, lo que he encontrado, es este que tiene una fuerza enorme, es una energía muy fuerte, tiene una fuerza... demasiada. Cuando se invoca este de aquí, se presenta un Cerro, pero demasiado grande, a veces se transforma como que bota fuego y a veces también como que quiere comer algo. Esta piedrita es la que mayormente uso para devolver todo el espíritu maligno que se mete en el cuerpo de cualquier persona.*

Dé: *¿Entonces se pueden presentar indistintas formas?*

Juan: *Si porque son cerros, son cerros.*

(Maestro Juan em entrevista realizada no día 10/04/2019).

No pequeno trecho acima, Juan é bastante firme ao dizer que todas aquelas pedras são *Cerros* e que possuem uma *fuerza enorme*. Quando invocados se apresentam a ele em toda sua grandeza, podendo as vezes se transformar e assumir formas distintas. De acordo com ele, este *Cerro* às vezes se apresenta cuspidando, ou *botando fuego* e em outras se apresenta faminto, como quem deseja comer algo. Ele seguiu me explicando que esta pedra é utilizada por ele para contra-atacar inimigos, ou para retirar qualquer *espíritu maligno* que tenha se metido dentro do corpo de alguém.

Acompanhando esta lógica de que as pedras que habitam sua *mesa ganadera* são *Cerros* e que estes podem se transformar e se apresentar a ele em distintas formas, Juan me mostra a segunda pedra, apontada na Imagem 61 com a seta preta. Enquanto falava comigo, Juan tinha a tal pedra nas mãos e a girou de forma a encontrar a melhor forma de apoiá-la na caixa, buscando o melhor ângulo para me mostrar como esta pedra possui a forma de um sapo. Em suas palavras: “*Por ejemplo, este de aquí es todo colorado, tiene la forma de un sapito, de un sapo, un reptil*”. De acordo com ele, este *Cerro* que possui a forma de um sapo, serve para *limpiar* as pessoas que sentem calafrios, ou que estão com a barriga inchada e dura como a de um sapo. Ele me disse, inclusive, que no momento em que se tira a energia negativa que estava dentro da pessoa enferma, ele as vezes vê um *sapito* saindo de dentro da pessoa.

A terceira pedra que Juan me apresentou é uma que, de acordo com ele, possui a forma de uma cabeça de serpente. Ele não me mostrou esta pedra no dia em que fui visitá-lo, pois ela estava guardada em outra caixa, que parecia ainda maior e mais pesada do que a primeira. De acordo com Juan esta pedra serve para curar, ou libertar, uma pessoa que

tenha sido afetada por *espíritus* que habitam as *Huacas*. Como descrito no capítulo anterior, tais *espíritus* podem raptar a *sombra* de alguém desavisado que dormiu em uma *Huaca*, ou que sofreu um *susto*. De acordo com ele, esta pessoa estaria então dominada por um *espíritu maligno*, e é com a ajuda desta pedra que ele consegue libertar a pessoa e mandar o *espíritu maligno* de volta para o lugar de onde veio. Em suas palavras:

Que tiene una cabeza como una serpiente, esa sirve para contrarrestar y a veces devolver el perfil. ¿En qué sentido? Una energía. o un espíritu de huaca que se pega, se haya concentrado en tu cuerpo o haya cogido tu espíritu, entonces con ese arte, quitarlo y devolverlo. Enviarlo donde es. Liberarte de ese espíritu maligno, de ese mal. De esa molestia que tengas. Para eso sirve el ganadero.

(Maestro Juan em entrevista realizada no día 10/04/2019).

Enquanto conversávamos sobre sua *mesa ganadera*, eu perguntei ao *Maestro Juan* o porquê de sua *mesa ganadera* ficar guardada, enquanto sua *mesa curandera* estava montada em sua sala. Ele me disse que isso se dá por dois motivos: primeiro por questões de espaço, afinal sua casa era pequena para comportar as duas *mesas* montadas todo o tempo, e segundo porque a *mesa ganadera* possuía uma *energía muy fuerte*. Juan afirma que em sua casa ele só realiza *limpias* e outros serviços mais simples, como por exemplo, banhos para descarregar a energia negativa de alguém, utilizando sua *mesa curandera*. Mas que quando precisa realizar trabalhos mais complexos, como por exemplo, a cura de um paciente enfermo, ele costuma ir até o *Cerro La Raya* (que também recebe o nome de *Cerro Purgatório*) localizado em Túcume. Para isso ele leva suas duas *mesas*, a *ganadera* e a *curandera*, pois ao pé do *Cerro* ele pode trabalhar manejando todos os tipos de energia: *energías buenas* e *energías malas*.

De acordo com ele, é melhor então não deixar sua *mesa ganadera* montada em casa, pois uma vez que esta é montada e os *Cerros* são invocados, tem-se uma concentração de energia muito grande, muito forte – “*ya lo ves demasiado grande ya, o sea se transforma como un espíritu entero*” –, o que pode afetar as outras pessoas que vivem em sua casa, como, por exemplo, sua esposa.

Logo, ele mantém sua *mesa ganadera* guardada quase todo o tempo, pois assim as energias daqueles *Cerros* tão poderosos ficam também guardadas, quase que adormecidas, despertando e retornando à *mesa* quando Juan as invoca novamente. Caso a *mesa* ficasse o tempo todo montada, aquela energia toda se dispersaria pelo ambiente, o que poderia causar sustos, ou ainda penetrar no corpo de pessoas que frequentassem sua casa. Tais ideias fazem ainda mais sentido se pensarmos que aquilo que vemos na *mesa*

ganadera de Juan não são apenas pedras, mas *Cerros*. Neste sentido, tais *Cerros* podem afetar as pessoas que ali vivem, ou que por ali passam, do mesmo modo que *Cerros* e *Huacas* podem afetar pessoas desavisadas que dormem em seu entorno, ou que por ali passam sem prestar à devida atenção, ou sem levar as devidas *ofrendas*.

De acordo com Juan dominar as energias ou *fuerzas* que compõe uma *mesa ganadera* não é tarefa fácil, e é algo reservado apenas aos *Maestros* mais experientes. Afinal, os *espíritus* chamados por ele de *infernales* são mais difíceis de se dominar do que aqueles que ele chama de *espíritus buenos* ou *celestiales*. Neste sentido, pode-se dizer que a *mesa ganadera* possui *energias más fuertes* que a *mesa curandera*. Com o objetivo de me explicar como se dá esta relação com diferentes tipos de *espíritus* e *fuerzas*, Juan começou a me contar sobre seus ajudantes, ou *alzadores*, que após um bom tempo trabalhando com ele se tornaram seus discípulos e estão também estudando para tornarem-se *Maestros*. Ele me explicou que eles ainda estão aprendendo, e por isso não possuem *energía* suficiente para invocar os ditos *espíritus infernales*. Por isso, seus ajudantes só trabalham com *imagenes de santos*, ou o que seriam *espíritus celestiales*, sendo que para fazer seus *florescimientos* eles invocam, por exemplo, “*al Omnipotente, invocan a los santos que tienen una energía poderosa, por ejemplo, energía blanca*”.

Neste sentido, seus ajudantes ainda não estariam preparados para dominar o que ele chama de *espíritus infernales*, e que tentar dominá-los sem estar pronto para tal pode ser algo extremamente perigoso. Nas palavras de Juan:

O sea, no pueden hacer estas invocaciones por motivos de que no están todavía preparados para hacer un tipo de invocación como tal. Pueden afectarse a ellos mismos, porque ha sucedido con bastante gente. Incluso han ansiado... los compactos pueden ser poderosos... ¿En qué sentido? tener energía suficiente para curar en instantes, como para hacerse invisible, para volar, o tal vez tener mucho dinero, etc.

Entonces, de acuerdo de ellos hay muchos espíritus infernales, cada quien tiene una jerarquía, y cada quien te presenta para lo que tú quieres, y todavía tú tienes primero que estudiar, leer, y dominarlos, primeramente, en tu sueño, como pesadillas. Si en tus sueños no lo dominas jamás vas a dominarlo cuando se te presente.

(*Maestro Juan em entrevista realizada no dia 10/04/2019*).

Aqui, Juan descreve uma situação em que o *Maestro curandero* deve estar preparado para fazer tais invocações, e para fazer o que ele e outros *Maestros* chamam de *compacto*. Este *compacto* seria uma espécie de pacto com um *espíritu infernal* e é uma prática geralmente associada aos *brujos maleros*. Porém, Juan afirma que é possível fazer tais *compactos* e utilizar estas forças *malignas* para fazer o bem, ou ainda para curar os

pacientes⁸⁹. Isso se dá a partir da ideia de que todo processo de cura se baseia no conflito, ou ainda em uma *lucha* pela vida do paciente. Neste sentido, retomo a ideia de que ao tentar curar seu paciente o *Maestro* deve ser capaz de lutar contra o *malero*, ou ainda de enfrentar o *espíritu maligno* que está aprisionando o *espíritu* ou a *sombra* da pessoa doente.

Ou seja, dentro da prática de *curanderismo*, a ação de curar alguém quase sempre implica em que o *Maestro* se torne inimigo de alguém que deve ser derrotado para que tanto o *Maestro*, quanto seu paciente possam sair vivos e com saúde daquela situação. Neste sentido, conforme irei discutir mais adiante, as *mesas de curandero* sempre terão algo de *maldad*. Logo, as *mesas de curanderos* podem ser capazes tanto de curar, quanto de matar; de forma que cabe ao *Maestro* dar às ordens, ou ensinar a *mesa* a trabalhar de acordo com suas intenções.

Juan seguiu, então, explicando:

Juan: El espíritu infernal consiste en que te protegen y hasta te pueden penetrar dentro de tu mente, de tu conciencia, de tus pensamientos, para poder contrarrestar con mayor fuerza. Todos los obstáculos, toda la energía negativa, o algún hechizo que sea por la mano de otro curandero, porque habemos... as veces Maestros que se dedican a hacer el mal.

Entonces cuando llega un paciente con ese problema, ese mal, hay que tener una energía suficiente fuerte, estar a nivel de quién hizo, o sobre el nivel de quién le hizo el mal. Para poder contrarrestar el resto, porque del contrario no lo vas a lograr. No vas a lograrlo porque siempre el quién hace el mal pone un guardián, a veces sombra, a veces espíritu, para que te perturbe, que siempre te tenga dedicado.

Hay algunos que trabajan con reptiles, entonces te hinchan... Hay mucha gente que dice a partir de las 5, 6 de la tarde empieza a hinchar mis piernas, mi barriga, como un globo. A partir de las ocho de la mañana ya se baja, pero durante la noche esa hinchazón, es un martirio para la persona. Entonces eso, hay que tener el conocimiento adecuado para tener, para hacer un secreto más fuerte y poder quitar este daño a la persona.

Para eso hay que tener una buena visión y muy buena concentración. De dejar totalmente tu mente para que puedas ver cómo y que es lo que vas a hacer con esa persona, para evitarle ese mal.

Dé: Ok. ¿Y cómo lo dominas? Porque me has dicho que dominas el sueño, como... no sé si puedes explicar, porque a veces no es fácil...

Juan: O sea, no sé si alguna vez te ha pasado a ti, que de repente está descansando, y sientes algún espíritu, o sientes que algo te viene a querer ahorcar, a la pesadilla se llama no, y sientes que no puedes moverte, pero siempre te luchas, y muchas veces hay gente que hasta se queja o grita en su cama, ¿no? Porque sienta que va a pelear, quiere pelear. Pero, aun así, a veces pierde, como que por a veces te sientes ganador.

En mi caso, por ejemplo, cuando yo andaba mal, porque yo leía libro infernal, la magia negra, entonces a mí se me presentaba siempre un toro a investirme.

⁸⁹ De acordo com Juan, é graças a seu *compacto* com um *Cerro* que ele não quis revelar o nome, que ele pode trabalhar apenas com as *animas* e com os *Cerros*, e que por isso não sente necessidade de utilizar *huacos* em sua mesa. De fato, Juan possui apenas alguns *huaquitos* em sua *mesa curandera*, aos quais ele não atribui muita importância.

Siempre un toro, o de repente animales de la selva que se me venían encima. Me enteraban así unas arenas, me enterraban sobre los chospes, los montes y ahí me ahorcaban.

Entonces poco a poco, yo he tenido que ir dominando este sueño, hasta llegar al extremo del toro, agarrarlo desde sus cachos y golpéalo así. Entonces si tú dominas a ese sueño, recién vas a estar preparado para dominar otro espíritu. O que, ¡si ese sueño o esa pesadilla te agarras te mueres! Imagínate que es solamente un sueño, y que ves algo real, vas a sentir como una expresión más fuerte, y esto te perjudica.

Por ejemplo, en muchas oportunidades, se me ha presentado el enemigo, el Lucifer... digamos así. Te doy eso, pero en oro, pudiéndome un ser querido... Entonces eso también hay que tener muchísimo cuidado, pues quien flaquea, o es débil, acede por temor. Y es cierto, te puede hacer rico de la noche a la mañana, pero tú ser querido va, va cayendo uno por uno.

Entonces hay que dominarlos negativamente, hasta cuando estas preparado para invocarlos nuevamente para hacer un trato, o un pacto en pergaminos. O de repente cualquier otro tipo de invocación, que se puede hacer en Cerros, o en caminos cruzados. Esto de acuerdo lo que menciona en magia negra y los espíritus infernales, es lo que es el libro infernal.

Dé: ¿y ellos trabajan contigo?

Juan: ya los invocas cuando trabajas y ellos a veces te hablan al oído, que es lo que pasa, que es lo que debes hacer.

(Maestro Juan em entrevista realizada no dia 10/04/2019).

Pode-se notar na narrativa de diversos *Maestros*, que tudo aquilo que seria considerado *malo* é também descrito como *más fuerte*. Ou seja, é comum que *Maestros* utilizem termos como “*energias fuertes*” como sinônimos para coisas que seriam *malas*. No entanto, é interessante notar que a condição de “*ser malo*” não determina que determinada coisa irá necessariamente fazer mal, ou causar *daño* a alguém, ou que irá apenas servir para matar. Tal ideia parece estar mais associada à uma capacidade, ou potência que determinada coisa possui – como por exemplo, um *Cerro malo*, ou um *huaco malo* – do que a uma essência determinada. É assim então que a *mesa ganadera* – que em alguns casos é chamada também de *mesa malera* – é pensada como uma *mesa fuerte*, pois é capaz de *limpiar* ou libertar uma pessoa da influência de um *espíritu malo*. Ao mesmo tempo em que pode defender um *Maestro* de possíveis ataques de inimigos, e também o ajudar a contra-atacar, ou *voltar el daño*.

Logo, pode-se dizer que ao utilizar a *mesa ganadera* é quase como se o *Maestro* entrasse em uma queda de braço com aqueles *espíritus* ou *brujos maleros* que causaram um *daño* a seu paciente – estes que serão necessariamente seus inimigos. Para ganhar tal disputa, o *Maestro* deve possuir *artes* mais poderosas do que seu inimigo, ou ainda possuir alianças com seres outros-que-humanos mais *fuertes* do que aqueles que lutam ao lado de seu inimigo. É neste sentido então que *Cerros*, *huacos* e *animas* considerados *malos* podem compor as *mesas de Maestros curanderos*, que devem ser capazes de

dominá-las para que tais coisas aprendam com ele a agir em sua defesa, atacando apenas aqueles que se apresentem enquanto inimigos, e nunca causando *daño* a seus parentes ou a outras pessoas que dele se aproximem.

Juan possui duas *animas* em suas *mesas*, uma que fica responsável pela *mesa curandera* (cuja história foi apresentada ao final do Capítulo anterior) e outra que fica responsável por sua *mesa ganadera* (que irei chamar aqui de *J.*) (Ver imagem 62 que consta no anexo).

De acordo com Juan, *J.* é uma *anima* proveniente de um cemitério – e não de *Huaca* – que se apresenta a ele na forma de um jovem garoto com idade entre 12 e 13 anos. Esta *anima* possui um lugar central na *mesa ganadera* de Juan, porque teve uma morte trágica por atropelamento e, portanto, contra sua vontade, o que faz com que seja uma *anima renegada*. Como discutido no capítulo anterior, as *animas renegadas* são geralmente associadas às pessoas que morreram de forma violenta, por homicídio, um acidente trágico, e as vezes por suicídio, e que por isso carregam consigo uma energia *fuerte*, violenta ou vingativa. Nas palavras de Juan:

Este lindo niño, también se encarga de darle fuerzas a la mesa ganadera, porque él ha tenido una mala muerte, o sea no ha fallecido normal como debe ser, ha sido atropellado en un accidente, en contra de su voluntad. Entonces cuando él llega, viene con una energía sobrenatural. Una energía de a querer vengarse. Entonces les da más energía a todas las piedras.

(Maestro Juan em entrevista realizada no día 10/04/2019).

Como *J.* é uma *anima* fundamental em sua *mesa*, Juan o mantém sempre protegido dentro das mandíbulas de um tubarão, *prenda* que ele ganhou de um amigo pescador há alguns anos atrás. De acordo com ele, o tubarão contém em si uma energia marítima bastante agressiva, que protege *el niño J.* dos ataques de outros *Maestros*, ou ainda de *espíritus malos* que possam tentar afetar tanto a *mesa* de Juan, quanto ele mesmo enquanto trabalha. Sendo assim, estes dois seres, *el niño J.* e o tubarão trabalham juntos na *mesa ganadera* de Juan, formando um par inseparável.

Em um primeiro momento, pode parecer contraditório que este tipo de energia, qualificada como *mala* ou *renegada*, seja tão importante para um *Maestro curandero*. Entretanto, pode-se dizer que se um *Maestro* for capaz de dominar a *anima*, o *Cerro*, ou o *huaco* que possui este tipo de energia, ele terá um forte aliado em suas lutas contra *brujos maleros* ou outros *espíritus malos*. Neste sentido, *J.* é um dos principais responsáveis por trazer esta energia *fuerte* e violenta para a *mesa ganadera* de Juan.

Conforme explica Juan, sua *fuerza* é tão grande que ele acaba também por fortalecer, ou dar *más fuerza* para os demais elementos da *mesa*. Além disso, é interessante notar como Juan qualifica a *energia* de *J.*: como esta *anima* teve uma morte violenta, que ocorreu contra sua vontade, ela carrega consigo um desejo de vingança, ou uma potência vingativa. Sendo Juan um *Maestro* experiente, com habilidades especiais para trabalhar com o campo *ganadero*, ele é capaz dominar e utilizar esta energia vingativa de *J.*, direcionando-a contra seus inimigos.

É comum, então, que alguns *Maestros* indiquem algum elemento central em suas *mesas*, geralmente descrito como aquele que ajuda os demais, ou que dá *más fuerza* às outras peças, ou que é “*el dueño de la mesa*”. Este é o caso, por exemplo da *mesa* de Don Francisco, que possui uma boneca de madeira, que ele chama de “*China, la dueña de los encantos*” (Imagem 63).

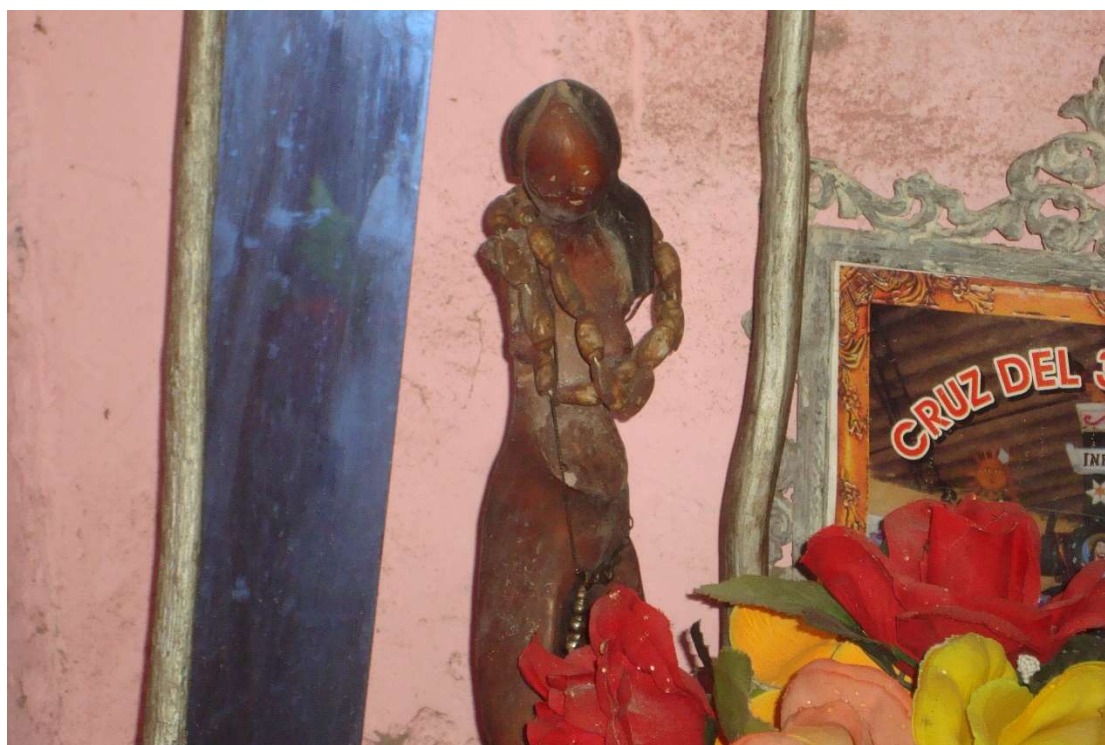


Imagem 63: Em destaque pode-se ver a boneca de madeira, chamada por Don Francisco de *China la dueña de los encantos*. (Foto autoral)

Passemos então para a *mesa ganadera* de Don Manuel. Esta *mesa* foi uma das que mais tive tempo de conhecer. Como descrito no Capítulo anterior, no dia 23/04/2019 eu pude acompanhar o *Maestro* Manuel enquanto ele, e seu ajudante, montavam suas *mesas*, pois naquela noite ele iria trabalhar. Conforme podemos ver na Imagem 64 que consta no anexo, esta é uma *mesa* grande, formada por muitas coisas distintas, sendo a maior parte

delas *huacos*. Em sua *mesa ganadera* Don Manuel possui uma peça central, um *huaco negro* que ele afirma ser *el dominante*, ou aquele que domina a *mesa* (Imagem 65).



Imagem 65: *Mesa ganadera* do *Maestro curandero* Manuel. Na imagem destaca-se o *huaco dominante* citado por Don Manuel. (Foto autoral).

Este *huaco* me chamou a atenção durante o processo de montagem da *mesa*, pois foi cuidadosamente posicionado bem no centro, ocupando assim um lugar de destaque. De acordo com Don Manuel aquele era um *huaco malo*, pois vinha de uma *Huaca mala*, e por isso deveria ficar no centro, pois é o *huaco* que domina toda a *mesa ganadera*. Em outras palavras, assim como *J.* – a *anima* que ocupava o centro da *mesa ganadera* de Juan – este seria um *huaco* com uma *energia fuerte, mala*, e teria assim a capacidade de dominar ou ajudar às demais coisas que ficam a sua volta.

Maestro Manuel: El negro... mira ese negro como que está mandando, dominando la mesa. ¿Por qué? Porque éste viene de una huaca que es una huaca mala, como decimos acá, que por decir... usted da cuenta de un montón de gentiles, ¿no? Sabe qué son gentiles, ¿no? Los Incas

Dé: Ya

Maestro Manuel: Los gentiles, los Incas... ¡O hasta el demonio! O una huaca mala... se viene un remolino, se viene un aire, se viene un polvo, como que usted se ahoga la garganta, se ahoga la nariz. Él es, él es el dominante ahí. Por eso es que él está en el centro acá. ¿Ese está en el centro, cierto? Y este rollo, esta piedra negra también es mala... acá está el jefe, que es San Cipriano, el maestro, el primer cirujano del mundo, San Cipriano... Y este es su ayudante que le decimos su alizador... San Antonio de Padua...

Dé: ¿Y esto que es dominante?, él te ha dicho que debería ser el dominante de la mesa, ¿o... usted lo...?

Maestro Manuel: Lógico, que cuando uno trabaja lo ve que es malo pues. Uno, uno tiene que calificarlo...

Dé: *Ah ya*

Maestro Manuel: *Uno tiene que calificarlo. O lo sueñas, o se te revela en la noche*

(Maestro curandero Manuel em entrevista realizada no dia 23/04/2019).

Quando Don Manuel diz que este é o *huaco dominante*, ele quer dizer que este é o *huaco* mais *fuerte* de sua *mesa*. Pergunto, então: como ele sabia que este deveria ser o *huaco dominante* em sua *mesa*, se por acaso isso era algo que o *huaco* lhe disse, ou se ele apenas decidiu que seria assim? Don Manuel então me explica que este *huaco* se apresenta na forma de um redemoinho poderoso, um *aire*, um *polvo*, que te afeta a garganta e o nariz, causando uma espécie de afogamento pelo pó. Foi assim, que ele soube que este era um *huaco malo*, pois este se apresentou com uma energia capaz de causar *daño* – materializado no tal redemoinho e seu efeito de afogamento citado por Don Manuel.

Contudo, ele salienta que este não trabalha sozinho, mas que atua acompanhado de um *rollo* (a pedra preta que está logo abaixo do *huaco* e que também é *mala*), de São Cipriano (considerado o primeiro *Maestro* que existiu) e Santo Antonio, que seria seu *alzador*. Na sequência ele também cita uma pedra que possui o rosto do diabo esculpido. Tais elementos podem ser vistos na imagem abaixo:

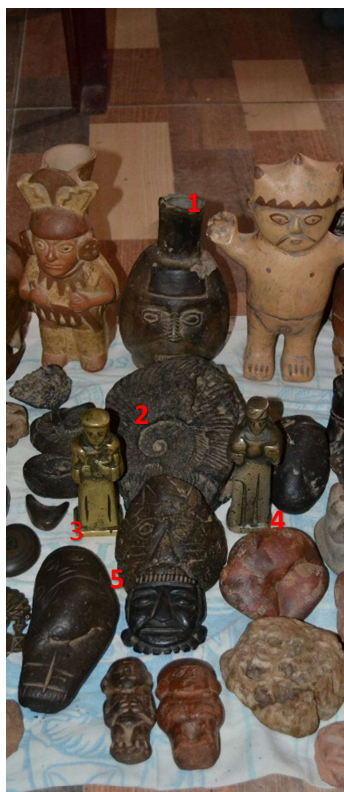


Imagem 66: Destaque para a parte central da *mesa ganadera* de Don Manuel, em que se destacam os seguintes elementos: *huaco dominante* (1), *rollo de piedra* (2), São Cipriano (3), Santo Antonio (4) e uma outra pedra que possui a imagem do diabo (5). (Foto autoral)

Neste pequeno conjunto temos uma lógica que é comum às *mesas de curanderos*. Em outras palavras, o que quero dizer é que todas as coisas que compõem as *mesas de curanderos*, sejam elas posicionadas na *mesa curandera* ou na *mesa ganadera*, trabalham juntas. Alguns elementos podem formar pequenos conjuntos, ou duplas dentro das *mesas*, como é o caso, por exemplo, deste conjunto citado por Don Manuel.

Este tipo de fala aparece bastante nas narrativas de *curanderos*, que demonstram orgulho das belas peças que compõem suas *mesas*, além de reforçar o fato de serem “belezas naturais”, ou ainda *huacos* e *varas* originais. Neste sentido, os *Maestros* parecem orgulhosos em possuir coisas únicas, que não podem ser achadas em museus, ou então orgulhosos por possuírem peças originais, provenientes de *huacas*, que não são como aquelas que podem ser vistas em museus. Isso demonstra o caráter único de suas *mesas*, que geralmente são descritas como *mesas* que possuem *belas prendas*, e *artes poderosos*.

4.5 Sobre *curanderos* e *maleros*: como cuidar e ensinar uma *mesa a trabajar*

Conforme discutido até agora, a *mesa ganadera* seria então o local, ou o lado da mesa, em que *Maestros* posicionam cuidadosamente tudo aquilo que possui uma *energia mala*, ou uma *energia fuerte*. Neste sentido, me parece interessante como *Maestros curanderos* e *brujos maleros* podem trabalhar com os mesmos tipos de coisas, ou ainda manipular os mesmos tipos de *energias*. Ambos podem trabalhar com *Cerros*, *Huacas*, *huacos*, *animas* que sejam *malos* ou violentos e ambos trabalham com o auxílio de suas *mesas*. Logo, o que de fato parece diferenciar estes dois tipos de sujeitos que trabalham com *mesas*, e com seres outros-que-humanos associados ao mundo *de los encantos*, é a intenção que colocam em seu trabalho e o modo como utilizam as coisas em suas *mesas*.

Pensando tais diferenças, posso dizer que ouvi de muitos *curanderos* que os *maleros* são aqueles que se dedicam somente a fazer o mal, que são pessoas capazes de aceitar todo o tipo de trabalho – para causar doenças ou matar pessoas –, desde que bem pagos para tal. Ainda de acordo com alguns *curanderos*, as *mesas de maleros* seriam diferentes, pois não teriam um lado *curandero*, mas apenas um lado *ganadero*. Ou seja, seria uma *mesa* puramente *malera*. Ou ainda como me descreveu Javier:

Ellos tienen una mesa muy distinta, como te digo, a base de puros libros de magia, o tienen ya cerros o dibujos ¿no? Varias chontas donde tienen ya dibujados el demonio, la serpiente, el dragón, todas las pues, cosas fuertes, cosas negativas, cosas malas.

(*Maestro curandero* Javier em entrevista realizada no dia 23/03/2019).

Logo, a *mesa* de um *brujo malero* seria formada apenas por esses elementos *malos*, que seriam utilizados única e exclusivamente para fazer *maldades*. De acordo com o *Maestro* Sergio, os *maleros* costumam trabalhar também com *espíritus* e *animas renegadas*, que os ajudam a roubar as *sombras* das pessoas e mantê-las prisioneiras. O roubo da *sombra* é uma das principais causas de adoecimento e pode até mesmo causar a morte. Para realizar este tipo de trabalho, um *malero* precisaria basicamente da foto, ou de algum item pessoal da pessoa que ele pretende afetar, e um *compacto* com *espíritus malignos* que irão atacar a pessoa.

Os trabalhos realizados por *maleros* apareceram nas narrativas de diversos *Maestros* com os quais conversei; eles trataram de me dar exemplos de como trabalham os *maleros*, para então me explicar como eles, *curandeiros*, trabalham para derrotá-los. Don Manuel certa vez me explicou que os trabalhos para fazer o mal exigem certos preparos específicos, e que ele poderia causar o mal a alguém utilizando as *animas* que possui em sua *mesa de espiritismo*. Entretanto, ele disse que apenas seria capaz de fazer algo assim por vingança, ou para devolver o mal a alguém que tivesse feito mal a sua família. Neste sentido, Don Manuel reforça a ideia de que um *Maestro curandero* nunca inicia o ataque a alguém, papel que fica reservado aos *maleros*. Ou seja, quando um *Maestro curandero* ataca é para se defender e para devolver o *daño* que foi causado a ele ou a seu paciente.

Nas palavras de Don Manuel:

Don Manuel: *Por eso le digo, pues, se fuman. Se fuman...eh...por decir, usted viene, tiene un enemigo usted ¿Si sabe lo que es un enemigo, ¿no? Un contrario, ya...*

Dé: *Si, si...*

Don Manuel: *Me tiene colera. Ya se viene a mi persona, otra persona que quiero que me le apartes o usted, dígame que lo que le va a hacer y... yo le pago ¿no? porque quiero devolverle mi... lo que me ha hecho a mí, mi mal, quiero devolverle, quiero vengarme, ya.*

Dame su nombre completo, tráigame una foto del... hago un muñeco yo de tela negra... ah, entonces pongo ahí la foto de la persona, le pongo alfileres en los ojos, en los sentidos, en la corona, en el cerebro, en el corazón, en la palma de las manos, en todo el cuerpo... en la planta de los pies, le lleno de alfileres. Hago mis oraciones diabólicas, invoco los libros infernales, eh... pero para esto tiene que conocer el Maestro, el espiritista tiene que conocer los cementerios. O una Huaca mala, o un Cerro malo. ¿Para qué? Para irle a entregar ese muñeco con esa foto y ese muñeco de ofrenda y si es posible un cuy negro, un chivo o un pollo negros, entonces le pagas con la sangre, le pago a la Mamapacha.

Entonces, pero esa, esa ánima tiene que ser condenada ¿Qué significa condenada? que se haiga auctoeliminado, o sea que se haiga matado, se haiga envenenado, esa alma es rebelde, es mala. Y esa alma anda buscando más alma para como... querer salvarse, ¿no?

Esas cosas... entonces si yo le llevo esa foto, ese nombre me lo va a recibir. Entonces esa ánima, sea de acá, de Lima de donde sea, esa anima lo busca a la persona que le va a hacer la maldad y lo enferma. Y lo enferma.

Dé: *¿Y que tenían que ver ellos con...? ¿En que participan ellos? (pergunto sobre os crâneos, ou as animas)*

Don Manuel: *Ellos participan aquí porque yo primero voy a invocarles a ellos.*

Dé: *¡Ahhh! Ya... yaa....*

Don Manuel: *¿Ya? Acá hago mis oraciones. Acá los fumo. Los fumo acá...*

Dé: *¿Y cómo es fumo?*

Don Manuel: *Fumar el cigarro, como cigarro*

Dé: *Pero que, ¿le echas así?*

Don Manuel: *¡Lógico, lógico! Como el muñeco y la prenda ahí pues... de la foto de la persona ahí. Les voy invocando con dolores de cabeza, de sentido, de cerebro ya.*

Dé: *¿Ese es como para... hacer mal a alguien?*

Don Manuel: *Exacto eso es la maldad. Si. Para devolver el mal que te han hecho. Para devolver...*

Dé: *¿Eso se hace por el día o por la noche?*

Don Manuel: *Eso se hace por el día.*

Dé: *¿Ah, por el día?*

Don Manuel: *Por eso como le digo eso es para cementerio pues, y de noche no puedes ingresar al cementerio porque hay guardianes, todas esas cosas.*

Dé: *Pero siempre para devolver el mal o como... No sé, por ejemplo, a mí no me gusta alguien, o no me ha hecho mal pero yo si quiero hacerle mal. ¿Eso se puede también o no?*

Don Manuel: *¡Claro!*

Dé: *Ah, ok.*

Don Manuel: *Entonces ya usted viene, deja la foto, deja el nombre todo ya, ahí ya el maestro después ya se encarga pues...*

(Maestro curandero Manuel em entrevista realizada no dia 02/04/2019).

O trabalho descrito por Don Manuel, costuma ser chamado de “*fumar la persona*”, ou “*velar la persona*”, pois é um tipo de trabalho que se realiza a partir do uso de cigarros e velas. Este tipo de ataque também pode ser chamado “*empolvar*”, palavra que foi citada nas *cuentas* dos *Maestros curanderos* no Capítulo 2. Se diz *empolvar* porque o *malero* irá oferecer a foto da pessoa que ele quer afetar para um *muerto* em um cemitério, de forma que a pessoa ficará ali enterrada. Nas palavras de Don Sergio:

La foto la ponen acá, debajo de la persona de la mujer y del hombre, ahí y enseguida, lo fuman con cigarro, después lo velan con velas negras, después de velarlo, los llevan ahí al cementerio dentro de las cabezas del muerto ahí lo meten.

(Maestro curandero Sergio em entrevista realizada no dia 04/04/2019)

Neste trecho, Don Sergio resume alguns dos elementos trazidos na fala de Don Manuel, e descreve como *brujos maleros* costumam utilizar uma foto, ou ainda um item pessoal da pessoa a ser afetada: com a foto em mãos, o *malero* deve acender velas negras e fumar tabaco – ato de *velar* e *fumar la persona* –, para então levar a foto até um cemitério e depositá-la dentro do crânio de um *muerto*, que se encarregará de aprisionar a *sombra* da pessoa. Portanto, pode-se dizer que o efeito do *daño* só pode ser causado a partir da aliança do *brujo malero* com *espíritus*, *Cerros* ou *Huacas* que sejam *malos*. Conforme discutido nos capítulos anteriores, tais seres possuem uma potência predadora e são capazes, assim, de consumir a energia vital da pessoa.

Diante de um caso como este, um *Maestro curandero* deve ser capaz de identificar onde está perdida a *sombra* de seu paciente, e qual *espíritu maligno* é responsável por mantê-la prisioneira. Ao identificar o que está acontecendo, ele deverá ir resgatá-la, geralmente em um cemitério, um *Cerro*, ou uma *Huaca*. Para conseguir realizar esta tarefa ele terá que confrontar e vencer o *malero* e o *espíritu maligno* que este invocou. Nesse confronto o *maestro curandero* deverá contar com a ajuda dos seres que compõem sua *mesa ganadera*, que conforme discutimos neste capítulo, são seres *fuertes*, *malos*, ferozes e vingativos.

Logo, todos os *curanderos* com os quais conversei parecem conhecer os modos de se fazer as ditas *maldades*, mas afirmam que nunca serão capazes de fazê-la, pois dedicam-se apenas a ajudar as pessoas. Acredito que esta ambiguidade, ou ainda esta linha tênue entre bem e mal ficava exposta em suas narrativas e descrições sobre suas práticas, e motivava os *Maestros* com quem conversei a me afirmarem todo o tempo que eles eram *curanderos* e que nunca haviam se dedicado a fazer nada *malo*. Essa renúncia ficava explícita em frases repetidas por muitos deles, como, por exemplo: “*Aquí todo es para curar, nada é para maldad*”. Ou ainda: “*Solo me dedico a lo que son curaciones, nunca la maldad*”.

Portanto, pode-se dizer que à diferença dos *brujos maleros*, um *Maestro curandero* deve trabalhar com estes dois campos: um *curandero* e um *ganadero*. Desta forma, o trabalho de um *curandero* se dá através de um processo que envolve ambas as

mesas. Todos os *Maestros* com os quais conversei afirmam começar seus trabalhos sempre pela *mesa curandera*, passando pela *mesa ganadera* e finalizando com um retorno à *mesa curandera*. Deste modo, pode-se dizer que os trabalhos costumam se orientar pela seguinte ordem:

1. Por volta das 22h o *Maestro* abre os trabalhos com sua *mesa curandera*. É neste momento então em que ele toma *San Pedro* e pede a Deus permissão para iniciar seus trabalhos: “*Acá, acá le pedimos a Dios. Para empezar, le pedimos a Dios, acá*”⁹⁰. Este início é importante, pois é neste momento em que o *Maestro* poderá ter uma ideia melhor do que acontece ao paciente. Ao trabalhar com sua *mesa curandera* é que ele irá entender o que está afetando o paciente, além de descobrir quem lhe causou o *daño*.
2. Por volta da meia noite, momento que Don Manuel chama de “*hora zero*”, o *Maestro* deve passar para sua *mesa ganadera*. Este é o momento em que o *Maestro* irá enfrentar aquele que está afetando o paciente negativamente, geralmente um *brujo malero*, ou então que o *Maestro* irá resgatar a alma ou a sombra do paciente que se perdeu em uma *Huaca* ou *Cerro*. Nas palavras de Don Manuel: “*a las 12 se trabaja con la mesa malera, pues esta ya es una hora mala, hora de sacar la maldad*”⁹¹.
3. Por volta das 4h da manhã, quando o mal está vencido, o *Maestro* retorna a sua *mesa curandera* para completar o processo de cura do paciente, e para *florescer su suerte*.

Todos os *Maestros curanderos* afirmam que o melhor horário para curar é durante à noite, e que por isso deixam os dias reservados para fazerem *limpias* simples, ler as cartas, ou para dedicar-se a outros tipos de trabalhos. De acordo com Don Francisco, é melhor trabalhar à noite porque neste horário os *brujos maleros* estariam mais vulneráveis, pois estes costumam trabalhar durante o dia em cemitérios. Além disso, à noite é o momento em que se apresentam os *espíritus de los gentiles* e dos *huacos*. Conforme citado acima, Don Manuel afirmou que meia noite é o melhor horário para trabalhar com a *mesa ganadera*, para quebrar feitiços, desfazer maldades ou ainda resgatar a *sombra* de um paciente. De acordo com ele, este seria o horário em que se abrem *los encantos*:

⁹⁰ *Maestro curandero* Manuel em entrevista realizada no dia 23/04/2019.

⁹¹ *Maestro curandero* Manuel em entrevista realizada no dia 23/04/2019.

*Don Manuel: Para a esas horas están los muertos, los gentiles, las huacas, los encantos, los cerros se abren ...
Entonces esas horas tiene que aprovecharlas.*

Dé: Ah claro

Don Manuel: Bien, si el enfermo, el paciente está en un cerro, en un cementerio, en una huaca, hay que sacarle el espíritu, su sombra. O alguna foto, o algún retrato, que hacen pues sus secretos, ¿no? Hay que sacarlo. Entonces eso es lo que tenemos que hacer a la hora cero. Porque si nos pasamos de la hora cero, tampoco ya no nos puedes librar, ni salir el trabajo, porque ya se cierra el encanto. ¿Y ya como lo sacas? Ya no puedes....

Dé: ¿y usted puedes sacar a alguien del encanto, del Cerro estando acá, en su casa?

Don Manuel: ¡claro!

Dé: pero es como si tú fueras hasta allá

Don Manuel: ¡exacto!

Dé: ¿tu espíritu va hasta allá?

Don Manuel: Si. Y llamó al espíritu de la persona que está ahí metida, ¿no? como en un cementerio, o en una huaca, o en una otra mesa...

Dé: ¿Ah... en otra mesa también?

Don Manuel: En la otra mesa, del otro maestro que le hecho el daño, la maldad. Entonces se me va a presentar. Entonces yo tengo que llamarlo, tengo que sacarlo para hacer que ese espíritu... por decir: esta es la foto del que estoy curando...

Dé: Ya

Don Manuel: Y esta es la foto y te estoy curando... Ahí está en otra mesa del contrario, que le ha hecho la maldad. Entonces yo tengo que ver adonde esta, si esta así en una calavera, si está en un cerro, en un rollo, en una huaca, en un huaco. Entonces yo tengo que verlo, llamarlo por su nombre, su espíritu, su sombra. Entonces yo tengo que verlo. Vuele el espíritu de ahí.

Dé: ¿entonces si está en la mesa del Maestro malo, no te va a dejar no?

Don Manuel: ¡Tengo que luchar, tengo que luchar! ¿Sino como lo curo pues? Si no saco de ahí, vuele. O quizá hasta me lo puede eliminar ahí, me lo puede matar, si no lo sacó de ahí...

Dé: ¿Pero, usted como lucha con el otro malero?

Don Manuel: Hay que sacarle la mugre como dicen vulgarmente. Disculpe la frase...jaja

Dé: No hay problema.... jajaja

Don Manuel: Sacarle la mugre con todo. Con el diablo, con el demonio, con los Cholos, con los gentiles, con los cementerios de los incas...

Dé: Ellos van contigo para la lucha, ¿no?

Don Manuel: ¡Lógico... Lógico!

Dé: Todos juntos

Don Manuel: Todos tienen su función

(*Maestro curandero* Manuel em entrevista realizada no dia 23/04/2019).

Neste trecho, Don Manuel descreve então como ele deve ser capaz de encontrar o *espíritu*, ou a *sombra* de seu paciente, que pode estar preso em um cemitério, em um *Cerro*, uma *Huaca* e até mesmo na *mesa* de um *brujo malero*. Ao localizá-lo ele então terá que ir até lá e chamar de volta seu *espíritu*. Por outro lado, o *brujo malero* que foi pago para realizar o trabalho, não irá deixar que um *curandero* simplesmente vá ao resgate do *espíritu* da pessoa enferma, e irá atacá-lo. Diante do ataque de seu inimigo, um *Maestro* deverá lutar pelo *espíritu* de seu paciente. Este momento é de extrema importância, pois se o *Maestro* não for capaz de ganhar a luta contra o *brujo malero*, seu paciente não irá se curar e ele também poderá se machucar e até mesmo morrer pelo ataque do *malero*.

Pergunto então a Don Manuel como ele consegue enfrentar um *brujo malero*, ou ainda como se dá essa luta. Sua resposta é: “*Hay que sacarle la mugre!*”. Esta é uma expressão coloquial que significa uma ação feita com muita intensidade e pode ser traduzida como “é preciso partir pra porrada!”. Para poder dar conta de enfrentar o *brujo malero*, um *Maestro curandero* irá contar com a ajuda de sua *mesa*, e de todos os poderosos seres que a compõem. Neste sentido, o *Maestro* deve ir com tudo: “*Sacarle la mugre con todo. Con el diablo, con el demonio, con los cholos, con los gentiles, con los cementerios de los incas...*”.

Logo, todos aqueles seres com *energía fuerte*, ou ainda caracterizados por sua potência predatória, se unem ao *maestro curandero* para que este tenha poder suficiente para derrotar o *brujo malero*, que também contará com seus aliados, ou com outros *espíritus malignos*. Foi neste sentido que, anteriormente, eu afirmei que a prática de *curanderismo* se dá a partir de uma estratégia de combater fogo com fogo, pois neste combate entre *curanderos* e *maleros*, vence o *Maestro* mais poderoso e que possui aliados mais *fuertes*. Nesse sentido, cabe ao *Maestro curandero* decidir como utilizar o poder de sua *mesa*, afinal curar e matar são dois efeitos distintos que dependem das relações que os *Maestros* estabelecem com sua *mesa* e com os *encantos*.

Durante à noite o *Maestro* irá se alternar então entre os dois lados da *mesa*, ou entre suas duas *mesas*. Ao descrever esta alternância entre as *mesas*, todos os *Maestros* afirmaram que as *mesas* trabalham juntas, de modo complementar. Ou seja, primeiro

começam os trabalhos pela *mesa curandera*, pedindo permissão para trabalhar, e fazem o diagnóstico completo do que está afetando o paciente. A partir daí partem para sua *mesa ganadera*, para atacar aquele que causa o *daño* em seu paciente, ou ainda para resgatar a sombra do paciente que se perdeu em uma *Huaca* ou *Cerro*. Após derrotar os inimigos que causaram os *males* ao paciente, o *Maestro* retorna então à sua *mesa curandera* para limpar novamente o paciente e fechar os trabalhos, de forma que tudo que foi realizado naquela noite possa de fato se concretizar.

Don Juan diz que para chegar a esta etapa final, a pessoa deve estar livre de toda *mala energia*, para poder assim se apresentar à *mesa curandera*, e para que as *buenas energias* possam fluir:

Este es un banco blanco, le llamamos así, de energía positiva. Entonces el que, entre acá, tiene que estar liberado de toda carga energética para que pueda todo fluir. Y sale el mismo. Mesa curandera, todo precisa estar liberado para que posa fluir, florecer.

(*Maestro* Juan em entrevista realizada no dia 10/04/2019).

Neste momento final, que ocorre com as primeiras luzes do dia, é comum que os *Maestros* e os paciente tomem um suco de *lima* – que alguns *Maestros* dizem preparar com água de *las Huaringas* –, que possui o poder de cortar os efeitos causados pelo *San Pedro*, finalizando assim a noite de trabalhos.

Este seria, então, um roteiro básico para os trabalhos realizados pelos *maestros curanderos*, que se alternam entre as *mesas* durante uma noite de trabalho. Logo, tem-se a ideia de que as *mesas* e os elementos que as compõem trabalham juntos, ao mesmo tempo, de acordo com as necessidades do *Maestro*. Pode-se dizer assim, que os chamados *artes* – geralmente associados à *mesa ganadera* – e as ervas – geralmente associadas à *mesa curandera* – têm uma função complementar:

Las cosas de la mesa le sacan la maldad, lo que es externo. La mala vibra, todas esas cosas... pero el interno queda. Entonces que empieza ahí dentro, está ahí la hierba ya. Porque la hierba le va a tomar, se va a limpiar el organismo, circular por las venas, la sangre, y va a purificar. Es como si fuera unos antibióticos, ¿no?

Si tiene una herida, entonces se va a circular por la sangre.

Entonces te va a llegar y entonces lo va a curar... así también, por eso digo, esto, todo esto hace lo que es externo: sacar los malos espíritus, sacar al demonio... así lo han golpeado a usted con un Cerro con una huaca... qué sé yo, con mucha cosa que golpea, ese lo van a sacar esto. Y hay otra que te da un brebaje a tomar, maldad, hierbas malas.

(*Maestro curandero* Manuel em entrevista realizada no dia 02/04/2019).

A prática de *curanderismo* – e as *mesas* de *curanderos* – parecem então se basear em um certo equilíbrio entre *fuerzas malas* e *fuerzas buenas* ou, ainda, entre relações de predação e de troca. Neste sentido, pode-se dizer que as relações de predação estão dadas tanto no *daño* causado ao paciente que procura o *Maestro curandero*, quanto nos ataques que o *Maestro* irá proferir contra seus inimigos. Durante tais ataques, o *Maestro* utilizará a potência predatória de *gentiles*, *Huacas*, *Cerros* e *huacos* contra seus inimigos. Contudo, a manipulação de tais potências só é possível a partir das relações que um *Maestro curandero* estabelece com sua *mesa*, ou ainda das relações de troca e aliança que um *Maestro* estabelece com os muitos seres outros-que-humanos que compõem suas *mesas*. Conforme discutido no capítulo anterior, tais relações devem ser cultivadas por toda a vida de um *Maestro*, que irá cuidar de sua *mesa* diariamente, oferecendo sempre perfumes e colônias para agradar suas *prendas*.

Ao ouvir as narrativas de *Maestro curandero*, eu podia entender então que estar em frente daquelas *mesas* era estar em frente a uma multidão de seres extremamente poderosos. Tais seres poderiam ser de tempos antigos, pois vinham de *Huacas* e *Cerros*, enquanto outros pareciam estar associados ao presente, sendo que alguns poderiam começar suas vidas como coisas inanimadas compradas em mercados, para então ganhar vida a partir de suas relações com os *Maestros curanderos* e os outros seres que compunham suas *mesas*. Independentemente de como seriam tais seres, e de que local ou tempo viessem, é fato que cada uma das coisas que estão minuciosamente organizadas nas *mesas de curandero* possuem vida. Isso fica evidente na fala de muitos *Maestros* quando estes afirmam que tudo em suas *mesas* está vivo, ou ainda que tudo ali possui *espíritu*. Certo dia, conversando com Don Sergio, ele tentou me explicar como ele vê sua própria *mesa*, à noite, após tomar *San Pedro*:

Dé: ¿pero todo esto, lo que tiene la mesa tiene espíritu o no, solamente algunas cosas...?

Maestro Sergio: ¡todo!

Dé: ¿todas las cositas, cada cosita?

Maestro Sergio: sí, si no tiene ¿entonces uno lo pone para qué si no, no sirven pa' nada?

Dé: claro

Maestro Sergio: no, sí... mamita es que cuando la mesa trabaja, es como ver a los jugadores de fútbol, igualito...

Dé: ¿ah sí?

Maestro Sergio: corre uno pa' acá, uno pa' allá, otro así... como ver una televisión pues, así que sale una cosa, otra cosa, por eso es que cuando usted tenga una curación tiene que ver, el maestro lo ve, lo que le va a suceder, lo que le va a pasar o qué le ha pasado y si pues, lo tiene, lo conoce y cómo está y qué es lo que está conversando, cómo y dónde queda su casa y dónde vive, cómo es su trabajo y como ya lo ve mesa ya le dice en qué trabaja, cómo es, si tiene buena suerte o no, le sale

Don Segundo: claro, pero depende del maestro, digo

Maestro Sergio: con el mismo maestro ahí le sale

Don Segundo: no, depende del maestro que tenga visión para ver ...

Maestro Sergio: ah claro

Don Segundo: ¿o todos los maestros ven eso?

Maestro Sergio: no no no no, hay unos que... por práctica y hay algunos que sí, lo ven y la bajan

(Maestro curandero Sergio em entrevista realizada no dia 04/04/2019).

Neste trecho, Don Sergio é bastante assertivo ao dizer que cada *cosita* que compõe sua *mesa* possui *espíritu*. Desta forma, ele descreve que, à noite enquanto trabalha, ele pode ver cada uma das coisas de sua *mesa* ganhando vida. De acordo com ele, *ver* uma *mesada* é como ver uma partida de futebol na televisão. Cada uma das coisas presentes na *mesa* corresponde a um ser diferente, que à noite se apresenta ao *maestro* quando são invocadas, ou quando são chamadas com seus perfumes e suas *cuentas*. A partir daí tudo começa a mover-se e a realizar as muitas tarefas necessárias para se garantir o sucesso do trabalho que será realizado naquela noite.

Alguns *Maestros* preferem deixar suas *mesas* montadas todo o tempo, principalmente aqueles que possuem apenas uma *mesa*, enquanto outros preferem guardá-las ao fim de um trabalho para então voltar a montá-las na tarde que antecede outra noite de trabalho. Isso é possível porque os *Maestros* não trabalham todas as noites, sendo que geralmente preferem as terças e sextas-feiras para trabalhar. Ou então atendem conforme a demanda dos pacientes, que muitas vezes vem de outras cidades especialmente para serem atendidos por determinado *Maestro*.

Por exemplo, Don Manuel não deixa suas *mesas de brujeria* montadas todo o tempo. Ele as monta sempre nas tardes que antecedem uma noite de trabalho e as desmonta no dia seguinte, após atender seus pacientes. De acordo com ele, as coisas se dão desta maneira porque ele não possui um espaço adequado em sua casa para deixar as duas *mesas* montadas o tempo todo. Afinal suas *mesas* são grandes, e quando montadas ocupam quase toda a sala de sua casa. Deixá-las montadas todo o tempo acabaria atrapalhando o cotidiano de sua família, e por isso ele prefere montar e desmontar sua

mesa sempre que vai trabalhar. Contudo, Don Manuel afirma que se tivesse um espaço adequado, ele também deixaria suas *mesas* montadas todo o tempo, já preparadas para os trabalhos que pudessem aparecer.

Entretanto, pode-se dizer que o protocolo adotado no cuidado às *mesas* varia de acordo com a relação que o *Maestro* possui com suas *mesas* e também de acordo com a maneira que o *Maestro* entende os seres que estão ali agrupados. Alguns *Maestros* como, por exemplo, Don Ricardo, Don Javier e Don Francisco preferem deixar suas *mesas* montadas todo o tempo. Os três possuem inclusive espaços específicos em suas casas para isso, geralmente uma sala separada que abriga suas grandes *mesas*. De acordo com Don Ricardo, não seria bom deixar sua *mesa* desmontada, pois as coisas que compõem sua *mesa* poderiam começar a incomodar as pessoas da casa, fazendo barulhos, assoviando, movendo coisas de lugar e até mesmo se apresentando durante à noite. Isso pode ocorrer porque a *mesa* possui uma série de necessidades que precisam ser supridas pelo *Maestro*, e se a *mesa* fica guardada o tempo todo, ela não estará então sendo *refrescada*, ou não receberá seus *perfumes*, suas *colônias* e por isso pode ficar brava.

Já o *Maestro* Javier alerta para o cuidado de nunca expor a *mesa* ao sol, deixando-a sempre em uma área coberta, com sombra. De acordo com ele este seria um dos cuidados exigidos pelas ervas que são *celozas* e também por alguns *artes*. Esta interdição se dá principalmente relacionada ao *San Pedro*, que para ser ingerido exige uma série de preparos específicos de dieta e de resguardo tanto para o *Maestro* que irá trabalhar, quanto para o paciente que irá ser curado. Javier afirma que *los artes* não devem tomar sol, afinal são seres subterrâneos que viviam dentro das *Huacas* e dos *Cerros*. Além disso, as *mesas* devem sempre ser montadas sobre um pedaço de pano, uma esteira, ou qualquer outra coisa que as separe de um contato direto com o solo.

Quando acompanhei Don Manuel no processo de montagem de suas duas *mesas de brujeria*⁹², fiquei bastante impressionada com a complexidade daquela tarefa, afinal havia ali centenas de peças distintas que deveriam ser cuidadosamente posicionadas em seus devidos lugares. Para isso Don Manuel recebia ajuda de seu *alizador* que buscava as caixas e as peças que Don Manuel guardava no fundo de sua casa, e as posicionava cuidadosamente conforme as instruções do *Maestro*. Naquele dia passei toda a tarde acompanhando a montagem, que com certeza levou mais tempo do que o normal, pois minha presença e minhas perguntas desaceleravam o processo que ambos dominavam tão bem.

⁹² Suas *mesas* podem ser vistas nas seguintes imagens: Imagem 54 (*mesa curandera*) e Imagem 55 (*mesa ganadera* que consta no anexo)

Uma das primeiras coisas que me passou pela cabeça quando eles começaram a desencaixotar as coisas e montar as *mesas* foi: como Don Manuel sabia o local exato de cada uma daquelas centenas de peças distintas? Na primeira oportunidade que tive, compartilhei esta pergunta com Don Manuel, que me respondeu dizendo que ele tinha como um mapa em sua cabeça e sabia exatamente como montar suas *mesas*, pois levava anos fazendo isso todas as semanas. Porém, ele também afirmou que se por acaso algum dia ele se confundisse e colocasse algum elemento da *mesa* em seu local errado, aquela mesma *arte* mal posicionada não o deixaria trabalhar. Em suas palavras:

Don Manuel: *Le interfieren, tiene que colocarlo en su orden correlativo. Sí. Esta que ya, ya se ha enseñado a trabajar así. Es igual con las lociones. Por ejemplo, yo le dije, no... usted me dijo, ¿qué te puedo llevar? Una florida, un agua de rosas... Y con eso trabajo, con olores con cariño o con tabú, o sea. Ya el banco se acostumbra a eso.*

(*Maestro curandero* Manuel em entrevista realizada no dia 23/04/2019).

Aqui Don Manuel faz referência aos *perfumes* que ele havia me pedido para levar, quando combinamos nosso segundo encontro em sua casa. Ele usa os *perfumes* como um exemplo para me explicar que as *mesas* já estão acostumadas a receber certas coisas, e também acostumadas a ser montadas sempre da mesma forma. Como discutido no capítulo anterior, cada uma daquelas muitas coisas está viva, pois possui *espíritu*. Tal afirmação marca a fala de Don Manuel quando ele diz que se alguma coisa for mal posicionada esta irá manifestar seu descontentamento, e não o deixará trabalhar até que esteja em seu local correto. Ou seja, mesmo que um *Maestro* se confunda na montagem de suas *mesas*, as coisas ou os seres que as compõem irão lembrá-lo qual é seu local correto, pois irão se recusar a trabalhar caso estejam em um lugar diferente ao que estão habituadas.

Neste sentido, muitos *Maestros* descrevem suas relações com suas *mesas* como relações baseadas em uma rotina que eles criaram junto com os seres que trabalham com ele. Com o tempo, é comum então que o *Maestro* vá criando certos hábitos relacionados às necessidades e particularidades de cada um dos seres que compõem suas *mesas*. Isso se dá a partir de uma longa relação, que permite ao *Maestro* conhecer intimamente cada uma das coisas de sua *mesa* e que permite também que a *mesa* aprenda os modos de trabalho do *Maestro*. Sendo assim, tanto o *Maestro*, quanto sua *mesa* aprendem um com o outro e desenvolvem uma relação de confiança e intimidade.

É neste sentido então, que Don Sergio me dizia que uma *mesa de curandero* pode ser boa ou má, de acordo com as intenções do *Maestro* e do modo que ele a trata, ou a

ensina. Neste sentido ele me disse, quase que num tom de aviso, que um *Maestro* não deve acostumar sua *mesa* a fazer o mal, pois se um *Maestro* insistir em usar sua *mesa* para o mal isso poderia se tornar algo *vicioso*. Em outras palavras, o *Maestro* poderia usar sua *mesa* para o mal algumas vezes, mas deveria ser muito cuidadoso para não viciá-la nisto, ou ainda para que isso não se tornasse um hábito, pois a *mesa* aprende a trabalhar conforme lhe ensina o *Maestro*. Sua fala me trouxe novamente a ideia de que a *mesa*, e os seres que ali trabalham, tendem a seguir os modos de trabalho ensinados pelo *Maestro*, que por sua vez deve atender as necessidades específicas de sua *mesa* se quiser que lhe obedeça. Don Sergio disse, por exemplo, que se um *Maestro* ensina sua *mesa* a matar, uma vez que esta tenha “*agarrado el vicio*”, ela irá obedecê-lo com um simples comando.

Logo, tem-se também a ideia de que a *mesa* atende somente às invocações e comandos de seu *Maestro*, sendo que uma pessoa não poderia simplesmente usar, ou trabalhar com a *mesa* de outrem. Esta relação entre *Maestro* e sua *mesa* ficou explícita na narrativa de Don Sergio, quando ele me contou a história de um famoso *brujo* que havia no *Pueblo* de Salas. De acordo com ele, Don Benjamin era um *brujo* muito poderoso, *compactado*, que podia ver tudo mesmo sendo cego. Ele era famoso por receber as pessoas em sua casa e no mesmo instante dizer exatamente seus nomes e o porquê estavam ali. Sabendo já a intenção daqueles que o procuravam, Don Benjamin era capaz de matar ou curar alguém apenas com um comando dado a sua *mesa*, e ficou famoso por cumprir seus trabalhos de um dia para o outro. Dizem que quando Don Benjamin faleceu, um vento forte invadiu todo o *Pueblo* e deixou tudo sem luz. Quando foram ver, o corpo de Don Benjamin havia sumido, de modo que ele nunca foi enterrado. Don Sergio disse que a *mesa* de Don Benjamin passou então para seus filhos e que, por mais que tivessem tentado, eles não foram capazes de trabalhar com a *mesa* de seu pai.

Nas palavras de Don Sergio: “*y ahora vaya a ver esa mesa, han querido los hijos aprender igualito como el papá, trabajan la mesa, pero no hacen nada*”. Ou seja, por mais que tentassem, os filhos de Benjamin não conseguiam fazer com que a *mesa* de seu pai os obedecesse – ou como diz Don Sergio, a *mesa* se recusava a trabalhar com eles e por isso não lhes dava poder algum. Sendo assim, uma pessoa qualquer não consegue trabalhar com a *mesa* de um *Maestro*, porque ela não conhece “*la idea de la mesa*”, não sabe suas *cuentas*, ou ainda não foi capaz de estabelecer uma relação de trocas e reciprocidade com cada um daqueles seres.

Por isso, uma *mesa* não pode trabalhar sem seu *Maestro curandero* e um *Maestro* não pode trabalhar sem sua *mesa*. Ou ainda, doença ou saúde, cura ou morte, só se efetivam quando alguém é tratado pelo *assemblage* formado pelo *Maestro* e sua *mesa*.

Neste sentido, acredito que posso dizer que o *Maestro curandero* constrói sua *mesa* ao longo dos anos, ao mesmo tempo em que a *mesa* constrói o *Maestro*. Afinal, para tornar-se *curandera*, uma pessoa deve ser capaz de criar relações de aliança com *los artes*, os *huacos*, as *animas* e os muitos outros seres que compõem suas *mesas*. Logo, as *mesas de curanderos* são *assemblages* formadas por cada um desses seres e também pelo *Maestro*. E é no encontro com este coletivo formado por *mesa-Maestro* que pessoas enfermas podem retomar sua integridade de corpo-*sombra*, ou terem sua saúde restituída.

Pensando a partir das narrativas apresentadas até aqui, pode-se dizer também que o ato de curar não de se dá em um momento único, ou em uma única ação milagrosa. Curar uma pessoa doente é um processo que costuma se estender por horas, e que às vezes pode precisar de algumas *mesadas*. Sendo assim, curar é na verdade um processo composto por muitas ações, ou ainda é um trabalho realizado por uma multidão de seres além do *Maestro curandero* que conduz os trabalhos.

Ao se reunirem nas *mesas de curanderos*, tais coisas e seres criam também um espaço em que tempos distintos podem coexistir, ou ainda consistem em uma dobra temporal, a partir da qual passado e presente tornam-se contemporâneos. Conforme discutido no Capítulo anterior, as *mesas de curanderos* trazem à tona uma das principais características das *assemblages*: a coexistência de diferentes temporalidades (HAMILAKIS, 2017).

Pensar então as *mesas de curanderos* enquanto *assemblages* nos permite acompanhar não apenas os diferentes seres que emergem das relações de aliança estabelecidas entre *curanderos* e suas *mesas*, como também as diferentes temporalidades envolvidas neste processo. Portanto, longe de serem entidades delimitadas, as *mesas de curanderos* devem ser pensadas enquanto um processo, um fluxo de relações capaz de produzir afetos positivos e negativos – ou ainda de produzir enfermidades e curas, morte e vida. Neste sentido, o *curandero* se constrói como alguém capaz de caminhar nas bordas, em um espaço limiar, na dobra entre múltiplas temporalidades. Sua capacidade de atravessar fronteiras e de caminhar por mundos distintos é algo que se dá na confluência e na convivência com os seres outro-que-humanos que compõem suas *mesas*, e seu poder de curar é fruto do poder afetivo deste coletivo.

Capítulo 5. Escavando o passado: a prática de *huaqueo* na região de Lambayeque

Até o momento, apresentei diversas discussões que caracterizam esta tese como um esforço de cartografar as muitas linhas traçadas pelas chamadas cerâmicas arqueológicas, na Costa Norte peruana. Neste sentido, apresentei nos dois capítulos anteriores, como as cerâmicas arqueológicas devém *huacos*. Ou ainda, como as cerâmicas emergem como seres outros-que-humanos poderosos, a partir das práticas e relações (ou *assemblages*) entre *curanderos* e *curanderas* e o chamado *mundo de los encantos*. Durante tais discussões, acredito ter ficado evidente como pessoas *curanderas* não são as únicas pessoas que podem entrar em contato com os seres e potências advindos deste mundo passado e subterrâneo.

Neste sentido, pode-se dizer que as *fuerzas* relacionadas ao *mundo de los encantos* interferem na vida cotidiana de diversas pessoas, de modo mais ou menos intencionais. Por um lado, temos a manipulação intencional e controlada de *fuerzas* e potências deste mundo subterrâneo, que operam dentro de um esquema de afetos e *daños* causados por *brujos maleros* e curados por *brujos curanderos*. E por outro lado, temos a imprevisibilidade dos afetos que podem ocorrer nos encontros de pessoas humanas despreparadas com a multidão de seres outros-que-humanos que habitam o mundo subterrâneo das *Huacas*, dos *Cerros* e dos *encantos*. Tais encontros podem se dar em diversas situações, e costumam afetar pessoas descuidadas que passam por tais locais sem levar as devidas oferendas (*pagos*). Ou ainda pessoas que encontram na terra coisas *antiguas*, que podem ser *artes* ou ossos *de los gentiles*.

Conforme discutido nos dois capítulos anteriores, tanto os ossos dos *gentiles*, quanto suas coisas (*huacos*, *artes*, *prendas*) possuem uma *energia fuerte*, capaz de colocar em relação diferentes mundos e diferentes temporalidades. Durante os anos de realização desta pesquisa, me deparei diversas vezes com um outro grupo de pessoas que tem suas vidas entrelaçadas com as coisas *antiguas*, mas que não são nem *Maestros curanderos* e nem pessoas arqueólogas. Tais pessoas são conhecidas na região como *huaqueros* e se caracterizam por seu interesse em escavar *Huacas* e *Cerros* – ou sítios arqueológicos – em busca dos tesouros associados às populações que habitaram a região em tempos pretéritos.

A prática do *huaqueo* possui uma história longa na Costa Norte peruana, que remete a um passado colonial e está relacionada à história da própria disciplina arqueológica na região. Logo, pode-se dizer que o tema do *huaqueo* despertou o interesse, e também a preocupação de diversos pesquisadores, que nas últimas décadas se dedicaram

a entender melhor como e porque se dão tais práticas, e em alguns casos, pensar modos de combate-la (ASENSIO, 2018; CANGHIARI, 2012, 2018; CHIRINOS OGATA, 2018; CONTRERAS, 2010; GARAY, 2001; GÜNDÜZ, 2001; HABER, 2016a; HOWELL, 1992; KIRKPATRICK, 1992; LONDOÑO, 2003, 2016; ROLAND, 2014, 2014; SILVERMAN, 2005; SMITH, 2005; WEISMANTEL, 2011).

De modo geral, e a partir de um olhar hegemônico (HABER, 2016a, 2016b), pode-se dizer que a prática do *huaqueo* costuma ser entendida e traduzida como saque, mercantilização e destruição de sítios e bens arqueológicos. Diante de tal determinação, o Estado peruano possui todo um aparato institucional e legislativo que criminaliza e combate esta prática: por um lado tem-se a disciplina arqueológica, que irá operar como reguladora dos modos legítimos de se relacionar com o passado e quais narrativas irão ganhar legitimidade e visibilidade dentro de um discurso nacional; e por outro tem-se as forças policiais, responsáveis por perseguir, capturar e punir os possíveis infratores (ASENSIO, 2018; CANGHIARI, 2012).

Esta postura está diretamente relacionado ao que Raúl Asensio irá chamar de “pacto patrimonial peruano”, um conjunto de práticas e discursos que irão configurar uma maneira bastante específica de se entender e valorizar os vestígios materiais relacionados às chamadas “culturas pré-hispânicas” (ASENSIO, 2018, p. 15). Em outras palavras, este seria um conjunto de práticas determinadas pelo Estado e pela disciplina arqueológica peruana que determinam o que é legítimo fazer com os vestígios materiais arqueológicos da região e quem possui legitimidade e autoridade para tal. Nas palavras do autor este pacto pode ser definido a partir de 5 eixos principais:

i) La Concepción de los restos materiales del pasado prehispánico peruano como un dominio eminente del Estado, que se considera el único propietario legítimo (salvo en muy contados casos en que se concede este derecho a particulares); ii) el papel de los arqueólogos como único colectivo profesional autorizado a manipular físicamente y articular discursos legítimos sobre estos restos; iii) el posicionamiento de los arqueólogos como agentes que actúan en nombre del Estado, lo que los convierte en figuras de autoridad frente las pretensiones de otros actores con quien compiten por el control de los restos; iv) la deslegitimación de todo tipo de prácticas alternativas emprendidas por otros actores que impliquen la manipulación de los restos materiales prehispánicos (prácticas que son sancionadas legal y moralmente, al considerarse atentados contra la nación); y v) el papel central de los museos arqueológicos en el proceso de puesta en valor de los restos prehispánicos, entendidos no solo como repositorios donde las piezas se exhiben para su admiración y conservación, sino una doble función más trascendental: como templos donde se conserva el alma de la nación y como vectores para generar desarrollo en las localidades donde se erigen (ASENSIO, 2018, p. 15–16).

Neste cenário, é comum que a arqueologia opere como uma ferramenta que auxilia o Estado nas tarefas cotidianas de vigiar e capturar aqueles que representem riscos àquilo que se tenta preservar, o chamado patrimônio arqueológico. Sendo assim, é comum ver pessoas arqueólogas que se dedicam a vigiar *Huacas*, principalmente na Semana Santa, para prevenir a ação de *huaqueros*, ou ainda que acompanham as forças policiais em operações de repressão e prisão dos ditos saqueadores. Neste contexto então, arqueólogos e arqueólogas emergem como cientistas, mas também como agentes a serviço do Estado, que costumam ser vistos como pessoas dotadas de certa superioridade moral, pois dedicam sua vida a defender e preservar não só os vestígios do passado, como um sentimento de identidade e orgulho nacional (ASENSIO, 2018).

Pode-se dizer também que a arqueologia moderna ocidental costuma utilizar o termo “saque” (“*looting*”) para descrever uma série de práticas distintas em locais e tempos diferentes. Em outras palavras, a arqueologia tende a condenar, desmoralizar, ignorar e desacreditar outras formas de relação com o passado – estas que geralmente podem ser descritas como atividades não oficiais ou não profissionais. Este tipo de generalização faz com que a arqueologia perca de vista os muitos contextos específicos relacionados a prática de escavação – e, portanto, as realidades sociais, as relações de poder e as prioridades de outros sujeitos que protagonizam tais ações (ANTONIADOU, 2016; HABER, 2016a). Ou ainda:

If we were to conjure up an appropriate metaphor, it would probably appear as a ‘holy crusade’ of archaeologists, fighting to rescue the remains of history from the evil forces of ‘looting’. In this way, however, inherent contradictions and inconsistencies inevitably arise, because this perceived ‘threat’ is in fact comprised of various types of activities, driven by variable motives that are created in incredibly diverse circumstances. Needless to say, things are not at all as black and white as that image wants to portray (ANTONIADOU, 2009, p. 248).

Contudo, como alerta a autora no texto acima, nem tudo é tão simples quanto parece. Ou ainda, pode-se dizer que a noção genérica de “saque” – conforme utilizado pela arqueologia moderna e ocidental – acaba por apagar, ou mascarar uma diversidade enorme de práticas, que possuem seus próprios contextos políticos, sociais e históricos, que por sua vez não podem e não devem ser ignorados (ANTONIADOU, 2009; HOLLOWELL, 2006; POLITIS, 2002). Acredito que olhar para tais práticas a partir de sua diversidade e de seus contextos específicos, constitui um exercício fundamental para a arqueologia, em muitos sentidos. Reafirmo assim, que um olhar etnográfico dentro da arqueologia pode trazer à luz uma grande diversidade de práticas, contextos, tempos e

sujeitos que foram apagados por conta dos usos generalizados, e até mesmo moralistas, da ideia de saque e destruição do patrimônio arqueológico.

Por isso, olhar para tais práticas pode ser importante para entendermos melhor outros modos de interação com o passado, e assim pensarmos novas estratégias de proteção e preservação do chamado patrimônio. E, sobretudo, pode nos levar a movimentos autorreflexivos, que nos aproximem de uma prática arqueológica mais situada (HARAWAY, 1995) e comprometida com as muitas pessoas, seres, e práticas que são colocados em relação quando a terra é escavada em busca coisas antigas.

Inspirada então por tais discussões – e principalmente por meus encontros com *curanderos* e *huaqueros* – proponho pensar a prática do *huaqueo* a partir de uma perspectiva relacional e cosmopolítica. Neste sentido, acredito que esta prática pode ser entendida de diferentes maneiras, estas que dependem de um jogo de perspectivas. Ou ainda, que dependem do mundo a partir do qual se observa ou se descreve esta atividade. Conforme irei discutir nas páginas seguintes, os diferentes entendimentos, ou significados que a prática do *huaqueo* pode assumir não advém de um simples relativismo, mas sim de diferenças radicais – ou divergências (DIAS et al., 2016) – que emergem a partir de práticas que constroem e reivindicam outros mundos (*worlding*).

Neste sentido, a prática de *huaqueo* pode assumir outros significados – que extrapolam a simples noção de saque –, que podem nos ensinar mais sobre as muitas vidas das cerâmicas, e outras coisas arqueológicas na região. Conforme discutido nos capítulos anteriores, na Costa Norte peruana escavar a terra em busca de coisas *antiguas* é algo que pode colocar diferentes tipos de pessoas – que não necessariamente possuem a mesma vocação e o mesmo preparo dos *Maestros curanderos* – em contato direto com potências e seres outros-que-humanos que habitam o *mundo de los encantos*.

Os contatos com o *mundo de los encantos* costumam produzir diferentes afetos, inspirando medo, ao mesmo tempo em que alimentam esperanças e desejos relacionados aos grandes tesouros que podem ser escavados e encontrados em *Cerros* e *Huacas*. Logo, escavar a terra em busca de antiguidades não é uma tarefa fácil e livre de perigos. Conforme irei discutir nas páginas a seguir, para enfrentar tais perigos e conseguir encontrar tesouros escondidos, *huaqueros* e *huaqueras* devem ser pessoas habilidosas, que dominam certas técnicas e *ceremonias* capazes de controlar e mediar as relações com os *gentiles*. Ou ainda capazes de “*abrir los encantos*” para que daí possam sair os tão desejados *huacos* e outras coisas antigas.

5.1. *Huaqueo e huaqueros em Lambayeque*

Há alguns anos viajo quase que anualmente para o Peru para a realização de trabalhos arqueológicos, estes relacionados tanto às minhas pesquisas (mestrado e doutorado), quanto ao projeto coordenado por minha orientadora Marcia M. Arcuri Suñer, em parceria com o *Museo Tumbas Reales* na região de Lambayeque, mais especificamente em Ventarrón. Durante os diversos trabalhos que realizamos, pude conhecer algumas pessoas da região que trabalham em sítios arqueológicos como guias, vigilantes, auxiliares de escavação, restauradores e arqueólogos(as). Foi ali, durante os trabalhos na *Huaca Ventarrón* que conheci Raul e José⁹³, dois auxiliares de escavação, que há tempos levaram suas vidas como *huaqueros*. Tal situação é algo bastante comum na região, sendo que muitos *huaqueros* foram contratados para trabalhar em projetos arqueológicos. Isso ocorre geralmente por dois motivos: primeiro porque tais pessoas costumam ser muito habilidosas nos trabalhos de escavação e também grandes conhecedoras dos contextos arqueológicos da região; e segundo porque as pessoas arqueólogas locais veem na contratação de *huaqueros* uma maneira de tentar diminuir a intensidade dos saques a sítios arqueológicos na região (ASENSIO, 2018).

José foi quem conheci primeiro, já nos primeiros trabalhos dos quais participei em 2011, e Raul conheci em 2017, enquanto escavávamos algumas fogueiras associadas à *Huaca Ventarrón*. Ambos trabalham com arqueologia há bastante tempo, desde 2007, quando começaram os trabalhos arqueológicos em Ventarrón. Na época, José se dedicava ao *huaqueo* e Raul trabalhava em uma fazenda de produção de cana de açúcar há alguns anos, sendo que havia se dedicado ao *huaqueo* quando era adolescente, em uma época em que “[...]por acá por el pueblo casi se puso de moda saquear las Huacas [...]”⁹⁴. Ou seja, quando esta era uma prática recorrente entre aqueles que viviam em *Pomalca, pueblo* onde vivem Raul e José.

Assim como muitas outras pessoas na região, os dois se dedicaram ao *huaqueo* em algum momento de suas vidas. Raul por um período de tempo aparentemente não muito grande e José por muitos anos, começando já desde pequeno, com mais ou menos oito ou nove anos de idade.

⁹³ Reforço aqui que os nomes que aparecem neste trabalho são fictícios e visam preservar a identidade dos interlocutores desta pesquisa. Principalmente aquelas pessoas que em algum momento de suas vidas se dedicaram, ou ainda se dedicam a prática de *huaqueo*. Afinal, esta é uma prática considerada ilegal aos olhos do Estado peruano e pode acarretar punições como alguns anos de prisão.

⁹⁴ Raul em entrevista realizada no dia 21/08/2017.

Durante nossas conversas, José descreveu o *huaqueo* como uma atividade familiar: “*Venimos de la descendencia del huaqueo, de todo mi familia*”⁹⁵. Ele começou a *huaquear* acompanhando seus irmãos mais velhos, na região de *El Chorro*, que fica a mais ou menos 10 minutos de *Pomalca*.

[...] *me andaba desde chiquillo... me mandaban para... yo incluso los cargaba el agua... me llevaban para cargarles el agua... entonces en la travesura de... de muchacho... ocho años, nueve años... a mí me mandaban, y yo también agarraba mi palanita, hacía mis pocitos, marcaba a los... a los... y marcaba y salía a veces porque había... pues ¿no? Entonces, pero yo en ese momento no había dinero, mis hermanos eran mayores y no sabían de lo que se trataba... Entonces yo hacía mis depósitos, daba mi propina, me iba al colegio con mi propina, se iba con mi propina... entonces... y así, así poco a poco mi hermano... ya me fui... nos fuimos enseñando de que eso se trata-, se sacaba así, de cómo... cómo podría sacarle sin dañar las cosas. Entonces... ahí más o menos yo digo que tengo la edad de nueve años... más o menos que me dedicaba a eso... nueve, diez años... que ya sé... he visto bastante gente huaqueando a mi alrededor.*

(José em entrevista realizada no dia 24/08/2017)

O *huaqueo* aparece assim como uma prática cotidiana, à qual se dedicavam – e ainda se dedicam – algumas famílias. No caso de José, ele costumava levar água enquanto acompanhava seus irmãos mais velhos – e em uma espécie de brincadeira de criança (“*travesura de muchacho*”) incentivada por eles, pegava sua *palanita* (pá ou outra ferramenta utilizada para cavar a terra) e brincava de fazer seu pequeno poço, imitando o trabalho dos irmãos. Como muitas vezes tais brincadeiras se davam em zonas ou locais que podem ser entendidos ou associados a sítios arqueológicos, era comum que José tivesse a *suerte* de encontrar algo. Com o passar do tempo, tal atividade deixou de ser uma brincadeira para José, que aprendeu a escavar com seus irmãos. Ele se tornou assim um habilidoso *huaquero*, dominando uma série de técnicas e conhecimentos que o permitiam encontrar coisas valiosas, e também a escavar e retirar as coisas “sem quebrar”.

Tanto José, quanto Raul me contaram como em tempos passados o *huaqueo* era uma atividade muito comum na região de *Pomalca*, e que havia muito a ser *huaqueado*. Parte dos achados parecia acontecer quase que por acaso, pois várias pessoas encontravam coisas arqueológicas quando iam trabalhar em seus terrenos, enquanto mexiam na terra para plantar, ou para construir suas casas e currais. De acordo com José, este foi o caso de sua família:

[...] *entonces así comenzó a huaquear de mis padres, de mi papá y mis hermanos mayores... entonces como ellos vivían en un sitio de... de Chorro...*

⁹⁵ José em entrevista realizada no dia 24/08/2017.

para hacer sus... sus... sus construcciones, sus corrales... sus corralones... entonces comenzaron a hacer zanjas [valas] como todo, ¿no? Comenzaron a hacer zanjas para hacer la pared y salían, comenzaron a salir huacos.

(José em entrevista realizada no dia 24/08/2017)

Era comum então que as pessoas encontrassem *huacos* em seus quintais, pois muitas viviam em locais próximos, ou até mesmo em cima de zonas arqueológicas. Raul me contou sobre sua família em Cajamarca⁹⁶, pois quando aravam a terra “*iban levantando las piezas*”⁹⁷, ou iam encontrando *huacos*. Foi assim que seu avô, que era *curandero*, encontrou muitas das peças que compunham sua *mesa*, e foi assim também que seu tio havia encontrado algumas peças *Chavín*.

A cerâmica arqueológica então brotava do chão, e várias das pessoas com quem conversei disseram que no passado se encontrava muita coisa, porque não havia ainda o controle rígido sobre os sítios e os bens arqueológico. Contudo, é comum ouvir que hoje em dia pouco se encontra, afinal após tantos anos de *huaqueo* algumas *Huacas* já se esgotaram. Apesar desta ideia de que algumas *Huacas* já se esgotaram, existem ainda pessoas que dizem haver muitos tesouros escondidos dentro de alguns *Cerros* e *Huacas*, que podem ser encontrados por aqueles que forem capazes de agradar os *encantos*, ou que tiverem coragem de enfrentar seus perigos.

As pessoas da região costumam falar sobre um passado em que a quantidade de vestígios arqueológicos era farta. A notícia de achados valiosos se espalhava conforme as pessoas comentavam sobre os *huacos* que iam encontrando em seus terrenos e muitas pessoas pareciam não entender o valor histórico, e também econômico que poderiam ter estas peças. Alguns *huaqueros* com quem conversei descreveram como, por volta de década de 70, era comum escavar *huacas* a procura de *huacos* e peças de metal. Isso fazia com que muitas coisas fossem deixadas para trás, como, por exemplo, as contas e pedras que formavam colares antigos e que eram abundantes em sepultamentos arqueológicos da região.

Jorge, que é o irmão mais velho de José, diz que com o tempo ele entendeu que tais contas poderiam também ter algum *valor*, e começou assim a peneirar a areia após escavar seu *pozo*, para juntar e guardar as chamadas *chaquiras*. Ele disse que chegou a montar belos colares com as contas que encontrava, mas que o mais comum era vender as contas por quilo.

⁹⁶ Cidade localizada na Serra Norte, a sudeste de Lambayeque.

⁹⁷ Raul em entrevista realizada no dia 21/08/2017.

De acordo com José, houve um período em que as novidades sobre as peças arqueológicas que foram encontradas na região começaram a se espalhar rapidamente, o que atraiu diversos tipos de pessoas interessadas em comprar os *huacos* que brotavam da terra. Os primeiros interessados teriam sido os *Maestros curanderos*, que buscavam todo o tipo de coisas *antiguas* para suas *mesas* – principalmente *huacos*, barras de metal (*bronzes*), varas de madeira (*chontas*) e crânios *antiguos* (*animas*).

Logo depois apareceram os comerciantes que trabalhavam para os chamados os *coleccionistas*⁹⁸, que costumam enviar “*otros tipos de personas*”⁹⁹ para comprar as *peças*. Deste modo, estabeleceu-se um negócio de peças arqueológicas em *Pomalca* – região que, assim como muitas outras no Peru, é cercada por *Huacas*, de onde saiam muitas coisas *valiosas*. Pode-se dizer que a noção de *valor* parece variar conforme as cerâmicas – ou as coisas arqueológicas – adentram em diferentes arranjos, que podem envolver sujeitos e perspectivas distintos, como é o caso de *curanderos*, *huaqueros*, *coleccionistas* e arqueólogos.

Na fala de José, *coleccionistas* e *Maestros curanderos*, aparecem como sujeitos que compartilham o interesse em comprar peças arqueológicas, dado que ambos procuram *huaqueros* para buscar peças. Entretanto, *coleccionistas* e *curanderos* constituem grupos bem distintos, que não compartilham outras semelhanças para além de seu lugar de possíveis compradores de *huacos*. Todos os *huaqueros* e *huaqueras* com quem pude conversar, afirmam que *coleccionistas* e *brujos* possuem interesses muito

⁹⁸ Os *coleccionistas*, e aqueles que são chamados de *intermediários* – pois mediam as relações entre compradores (muitas vezes estrangeiros) e a população local – podem ser entendidos como mais um fio que compõe a malha de relações em que está inserida a cerâmica arqueológica na costa norte peruana. Apesar de achar este caminho muito interessante, opto por não o seguir nesta pesquisa, pois isso seria ampliar demais o recorte estabelecido. O caminho representado pelos *coleccionistas* abre uma série de questões sobre um mercado nacional, e principalmente internacional, onde os vestígios arqueológicos são comercializados a partir de interesses e regras definidos por valores de mercado. Tais valores parecem estar associados a percepções estéticas e financeiras específicas que podem estar relacionadas tanto a atributos e valores definidos por uma produção de conhecimento ligada à arqueologia, quanto a questões de prestígio que pairam sobre a formação de coleções particulares.

Reconheço, portanto, a existência deste outro feixe de relações que envolve os *coleccionistas*, e até mesmo turistas na medida em que estas categorias podem se cruzar. Contudo, nesta tese reforço minha escolha por um recorte focado na prática do *curanderismo*, abordada nos capítulos anteriores, e na prática do *huaqueo*, que irei desenvolver ao longo deste capítulo.

Logo, pretendo deixar a pesquisa sobre o tema do *coleccionismo* – e dos muitos outros caminhos que as coisas arqueológicas podem seguir após deixarem as mãos de *huaqueros* – para um momento futuro, pois reconheço que seria impossível esgotar tais assuntos em uma tese de doutorado. Sendo assim, pretendo continuar minhas pesquisas após a tese, buscando ampliar meu olhar sobre os diferentes itinerários que podem ser traçados pela cerâmica arqueológica, a partir do momento em que esta rompe a superfície para compor *assemblages* diversos, que envolvem diferentes pessoas humanas ou não.

Contudo, para aquelas pessoas interessadas nestes outros caminhos seguidos pela cerâmica arqueológica, indico o trabalho de Emanuel Canghiari, que realizou uma etnografia sobre a circulação e o tráfico de vestígios arqueológicos no Peru: (CANGHIARI, 2012, 2017, 2018, 2020).

⁹⁹ José em entrevista realizada no dia 24/08/2017

distintos com relação àquilo que pode ser *huaqueado*. Neste sentido, a noção de *valor* aparece como um importante marcador destas diferenças.

Conforme discutido nos capítulos anteriores, em que abordei as relações entre *Maestros curanderos*, suas *mesas* e as coisas *antiguas* provenientes do *mundo de los encantos*, pode-se dizer que o interesse de *curanderos* e *curanderas* não parece se guiar pelo que as peças podem custar. Ou ainda, pelo *valor* monetário que as coisas *antiguas* podem assumir em um mercado ilegal de peças arqueológicas. Os *curanderos* são responsáveis por atribuir um outro tipo de *valor* às coisas arqueológicas, afinal tais coisas são *valiosas* porque possuem *espíritu* e podem tornar-se grandes aliados do *Maestro* em suas batalhas contra *brujos maleros* e *espíritus malos*.

Pode-se dizer, então, que *curanderas* e *curanderos* atribuem às coisas arqueológicas uma espécie de *valor espiritual*, relacionado ao *espíritu*, ou a *fuerza* que as coisas *antiguas* podem carregar. Este *valor espiritual* não parece obedecer em nada às leis ou aos interesses de mercado, e pouco parece corresponder aos interesses e gostos dos *coleccionistas*. Nos capítulos anteriores ficou evidente como muitas das coisas que compõem as *mesas de curanderos* não possuem nenhum tipo de *valor* monetário associado. Aos olhos de pessoas arqueólogas, e de pessoas *coleccionistas*, algumas das peças apresentadas anteriormente poderiam também ser facilmente consideradas falsas, ou ainda descritas como simples pedras sem *valor*.

Mesmo que as peças em questão fossem cerâmicas arqueológicas consideradas “verdadeiras” aos olhos da arqueologia e do *coleccionismo*, pode-se dizer que os motivos que levaram um *Maestro curandero* a escolher e levar tais peças para sua *mesa* são totalmente divergentes daqueles que chamam a atenção de pessoas arqueólogas e pessoas *coleccionistas*. Afinal, somente os *Maestros curanderos* podem *ver* o *espíritu* de um *huaco* e conhecer assim suas capacidades.

Para além disso, os *curanderos* costumam trabalhar diretamente com os *huaqueros*, contratando a diária de seus serviços para procurar e conseguir novos *huacos*. Ou ainda, é comum que *huaqueros* presenteiem *Maestros curanderos* com algum *huaco*, *chonta* ou ossos que encontraram durante suas escavações. Todos os *huaqueros* com os quais conversei afirmaram que já doaram *huacos* e outras coisas que encontraram para *Maestros* da região, ou que venderam tais peças por preços menores aos *Maestros*, pois isso era como uma tradição, ou ainda uma forma de respeito com *curanderos* e *curanderas*.

Sendo assim, os *coleccionistas* aparecem como os sujeitos responsáveis por aferir e incentivar um grande *valor* econômico sobre tais coisas. Além disso, os chamados

coleccionistas raramente conheceram as pessoas que *huaquearam* as peças que compõem suas coleções. Neste sentido, Raul enfatiza que os *huaqueros* não conhecem os *coleccionistas*, pois sempre negociam com os chamados *intermediários* – pessoas especializadas em vender peças arqueológicas, e que conhecem bem os gostos de *coleccionistas* e museus:

[...] *el coleccionista paga por la pieza... por el detalle, por el... Por ejemplo, un Aiapaec en oro. Imaginate el peso y más el valor histórico y más el detalle. O sea, la pieza vale por el detalle. Aparte, que vale por lo que... por ejemplo, una orejera del Señor de Sipán. Una orejera llena vale el doble, o sea, en gramos de oro. Pero una orejera con un dibujo de un venado o de un guerrero, cuadriplica su precio. Claro...*

(Raul em entrevista realizada no dia 21/08/2017)

Mario, um outro *huaquero* que conheci em 2019, afirmou que ele vendia algumas das peças que encontrava para pessoas que ele chama de *negociantes*. De acordo com ele, os *negociantes* eram pessoas especializadas em mediar as relações entre aqueles que escavam coisas arqueológicas – os *huaqueros* – e aqueles que tinham interesse em comprá-las, como os *coleccionistas* e também museus. De acordo com ele, os *negociantes*, ou *intermediários* conhecem muito bem os gostos e desejos do mercado de bens arqueológicos, pois mantêm relações com colecionadores e museus no Peru e no exterior. Era comum então, que tais *negociantes* aparecessem de tempos em tempos com encomendas, pedindo aos *huaqueros* da região peças de culturas, ou com cenas específicas.

Mario ainda disse que os *coleccionistas* nunca apareciam, e nunca negociavam diretamente com os *huaqueros*. Em suas palavras ele diz: “*no, el coleccionista no sale jamás*”. Ele mesmo, nos mais de 40 anos que levou como *huaquero*, nunca negociou diretamente com um colecionador. De acordo com ele, seria muito bom poder negociar diretamente com os colecionadores, pois assim o valor ganho na venda das peças seria maior, já que eliminaria os ganhos dos *intermediários*.

Ficou evidente que Mario, assim como outros *huaqueros*, sabem que o preço de certas peças chega a valer muito mais na mão de *negociadores* do que nas mãos dos *huaqueros*. Ou ainda que algumas peças chegam a valer grandes quantias em dólar quando finalmente chegam às mãos de colecionadores e museus estrangeiros. Neste sentido, todos os *huaqueros* com os quais conversei dizem que, aos *huaqueros* sobra o menor *valor* sobre as peças escavadas. Dona Teresa, a única mulher *huaquera* que conheci durante meus trabalhos de campo, afirma que os *negociantes* são quem realmente

ganham dinheiro com a atividade do *huaqueo*, pois são eles que levam as peças para serem vendidas no exterior. De acordo com ela, isso seria uma injustiça muito grande, pois tais pessoas ganham fortunas “*sin sacrificarse, sin comer tierra, como se dice vulgarmente... así es...*”¹⁰⁰. Ao falar sobre tais injustiças, ela também demonstrou descontentamento com as pessoas arqueólogas, que de acordo com ela, ficam com toda a glória sobre as grandes descobertas. O que seria injusto, pois muitas vezes arqueólogos da região conseguem informações valiosas com os *huaqueros*, que indicam quais lugares podem ser interessantes para se escavar.

A meu ver, tais falas evidenciam desigualdades profundas nas relações que movimentam o mercado ilegal de peças. Em um dos extremos do vetor pelo qual circulam os bens arqueológicos temos as pessoas que se dedicam à prática do *huaqueo*, que escavam *Huacas* e *Cerros* – ou que “comem terra” como diz Dona Teresa – em busca de peças arqueológicas. Tais pessoas costumam ser em sua grande maioria homens peruanos racializados e de baixa renda, que estão expostos aos muitos perigos que podem advir da prática do *huaqueo*. Por outro lado, temos os *coleccionistas*, ou aquelas pessoas que compram as peças escavadas sem chegar perto dos grandes areais que marcam a paisagem da Costa Norte peruana.

Neste sentido, os colecionadores ocupam o outro extremo do vetor, ou ainda o ponto final de circulação de tais peças. Sobre tais pessoas muito pouco se fala, sendo que os colecionadores quase nunca são mencionados em trabalhos ou pesquisas sobre o *huaqueo* na região. Sabemos apenas que tais pessoas costumam pertencer às classes sociais mais altas, pois possuem grandes quantidades de dinheiro que movimentam o mercado ilegal de bens arqueológicos – o que também lhes proporciona certa proteção e anonimato quando se trata de discutir o saque e contrabando de bens arqueológicos. Portanto, parece existir uma clivagem imensa entre as pessoas que se dedicam à atividade de *huaqueo* e as pessoas que alimentam o mercado ilegal de coisas arqueológicas. Nas palavras de Patrícia Chirinos Ogata:

Es interesante observar además que los huaqueros constituyen la cara visible de este sistema económico, el eslabón más desprotegido de la cadena de producción —los «extractores», según el modelo de Coe (1993, p. 274)—. Por ejemplo, en el capítulo titulado «Ladrones de tumbas» del programa «Clandestino» —producido por Discovery Channel para Latinoamérica y conducido por David Beriain (Discovery Communications, 2017)— se marca la diferencia entre los huaqueros, que muestran sus rostros y cuya voz no se distorsiona, y los intermediarios, que aparecen entre sombras y con la voz disimulada con un efecto de sonido. Los coleccionistas, destino final de los

¹⁰⁰ Dona Teresa em entrevista realizada no dia 25/03/2019.

objetos huaqueados, aparecen solo brevemente mencionados (CHIRINOS OGATA, 2018, p. 40–41).

A autora também analisa a forma como os *huaqueros* são geralmente representados em campanhas nacionais de combate ao *huaqueo*. Em imagens como a que se pode ver abaixo, nota-se que as figuras em destaque são homens não brancos, sem camisa, que com suas ferramentas escavam peças arqueológicas em uma *Huaca*. A sua frente está o espírito de um indígena nativo que estende sua mão como quem comanda que parem de escavar a *Huaca*. Mais à esquerda, podemos ver um homem de costas, carregando um saco cheio de coisas que serão comercializadas, em sua maioria, em mercados estrangeiros.



Imagem 67: “Afiche de “Alto al Huaqueo” elaborado por la Unidad Ejecutora Nro. 111 (Lambayeque) del Ministerio de Cultura del Perú” (CHIRINOS OGATA, 2018, p. 50).

Aqui a autora observa que, mais uma vez, os chamados *coleccionistas* não são representados, sendo que o avião no canto superior esquerdo da imagem é a única referência a este grupo de pessoas. Nas palavras da autora:

Es particularmente notable que incluso en esta imagen los coleccionistas (en este caso internacionales) no son representados de manera individual con rasgos humanizados, y solo se hace referencia a ellos de manera indirecta con el avión que sobrevuela la ciudad, mientras los intermediarios no aparecen, aunque sin mostrar el resto, y los únicos plenamente visibles son los huaqueros (CHIRINOS OGATA, 2018, p. 49).

Na posição privilegiada de compradores, tais pessoas raramente se expõem aos riscos relacionados às atividades de escavação e comércio ilegal de bens arqueológicos.

E inclusive tem suas identidades preservadas sob a denominação genérica de *coleccionistas*. Esta separação absoluta entre os dois extremos do vetor pelo qual circulam as coisas arqueológicas, faz parecer que o crime reside apenas sobre a ação de escavar *Huacas* para extrair coisas *antíguas*. E por isso, muito pouco se sabe e muito pouco se fala sobre as pessoas que, com seu dinheiro e seus desejos, alimentam o mercado ilegal de antiguidades.

Portanto, as coisas arqueológicas que podem ser encontradas em *Huacas* e *Cerros* da Costa Norte peruana são alvo dos desejos de diferentes sujeitos. Neste sentido, a noção de *valor* aparece como um elemento importante nas narrativas de pessoas que dedicam suas vidas a buscar por tais peças (*huaqueros*), ou ainda a trabalhar com as mesmas (*curanderos*). E o *valor* de um *huaco* é algo que pode ser definido ora por atributos de ordem econômica, ora por atributos de ordem *espiritual*.

Ao discutir os diferentes significados que podem estar atrelados à noção de *valor*, não pretendo dizer que colecionistas compram peças arqueológicas e *curanderos* não. Ou ainda dizer que as noções de *valor* econômico e *valor espiritual* são excludentes. Pelo contrário, os *huacos* e outras coisas *antíguas* que podem ser encontradas em *Huacas* e *Cerros* carregam consigo diversos tipos de *valor* potencial, estes que serão atualizados de acordo com os *assemblages* em que as peças serão enredadas após serem retiradas da terra. Sendo assim, *huacos* podem ter sempre um *valor* econômico, mas não apenas isso. E tanto pessoas *coleccionistas*, quanto pessoas *curanderas* podem comprar *huacos* e outras coisas arqueológicas.

Contudo, me chama a atenção como *Maestros curanderos*, mesmo quando compram *huacos*, atribuem a estes uma noção de *valor* que extrapola o campo monetário e que diz respeito ao *valor espiritual* – ou a *fuerza* – que um *huaco* terá em sua *mesa*. Ou seja, o *valor espiritual* de um *huaco* será atualizado quando este se tornar parte dos complexos arranjos formados pelas *mesas de curanderos*. Conforme discutido nos capítulos anteriores, o poder de um *huaco* – ou de algumas outras coisas provenientes de *Cerros* e *Huacas* – só pode ser mensurado e *dominado* por um *Maestro curandero*. E pessoas que não possuem a *visión* ou o *caracter fuerte* de um *Maestro* podem acabar afetadas negativamente pela presença de *huacos* em suas casas.

O *huaquero* trabalha então por conta própria, ou para atender pedidos e encomendas de diferentes tipos de pessoas. Sendo que aqueles mais experientes parecem conhecer um pouco de cada uma das noções de *valor* que podem ser atribuídas às coisas arqueológicas, pois já negociaram com *intermediários* e já acompanharam *curanderos* em buscas por *huacos*. Em geral os *huaqueros* costumam ser grandes conhecedores das

chamadas culturas arqueológicas e alguns chegam também a conhecer as práticas de *Maestros curanderos*. Este é o caso, por exemplo, de Dona Teresa, que por alguns anos trabalhou como ajudante (*alzadora*) de uma *curandera* em seu *Pueblo*.

Como dito anteriormente, *huaqueros* e *huaqueras* falam em suas narrativas sobre um tempo no passado em que se *huaqueava* mais intensamente na região de Lambayeque. De acordo com Raul, este período está associado à década de 1980 – mais ou menos entre 1983 e 1990 – quando a região passou por uma enorme crise econômica relacionada às empresas de plantio de açúcar. Muitas destas empresas existem até hoje, sendo a cana-de-açúcar um dos plantios que mais marca a paisagem na costa norte peruana (Imagem 68). Neste tempo houve uma expansão do mercado açucareiro que atraiu uma grande quantidade de pessoas vindas da região serrana e conformou boa parte dos *pueblos* atuais como: Pátapo, Pucalá, Tumán, Cayaltí, Saltur, Pampa Grande, dentre outros (NARVÁEZ, 2014).



Imagem 68: Vista de cima do *Cerro Ventarrón*, onde se pode ver o “mar” de cana-de-açúcar que domina a região. A paisagem da foto acima não é exclusiva do *Pueblo Ventarrón*, e marca muitos outros caminhos e territórios na região da Costa Norte peruana. (Foto autoral)

Raul e José contam que este primeiro momento de crescimento das *haciendas* de cana-de-açúcar foi seguido por um período de crise, que deixou marcas nas vidas das pessoas que viviam na região. Os índices de desemprego eram altos, e muitos daqueles que ainda tinham um emprego passavam meses sem receber seus salários. Diante deste

cenário econômico de crise e empobrecimento, as muitas *Huacas* e *Cerros* da região se tornaram uma fonte de renda para muitas famílias. Muitos perceberam que seus quintais estavam cheios de coisas *valiosas*, que poderiam ser então desenterradas e vendidas, pois sempre havia pessoas dispostas a pagar algum dinheiro por tais coisas.

José: [...] un tiempo de crisis la gente tudito, la gente salía a huaquear... era su sustento de... de sobrevivencia pues ¿no? Salían a huaquear, chaqui-... a buscar chaquiras¹⁰¹. Y entonces... y así se... se expandió más el huaqueo, se malograron varias cosas, pero ahí ya se ha dejado el huaqueo acá en Pomalca ya, ya casi no hay, o sea, ya no, no... ya no huaquea la gente ya.

(José em entrevista realizada no dia 24/08/2017)

Raul: No pagaban, no había trabajo y la huaca era como... como una fuente de ingreso. Tú ibas... cavabas un huequito... Ventarrón, Huaca San Juan, Huaca El Chorro, Huaca del Milagro... aquí en Pomalca hay una infinidad de huacas. Huaca El Oro, Huaca del Triunfo... infinidad de huacas hay aquí. Y dónde vas, más antes ibas y vendías las piezas.

Dé: Claro. Pero es que la gente se dedicaba más a eso entonces en periodos que...

Raul: En periodos que había crisis, sí, sí. Había familias enteras que iban. Familias enteras iban, por eso que, si tú tenías la oportunidad de trabajar en la huaca Sipán, tú ves ha salido... tremendo, ¿no? Una destrucción tremenda, de una zona arqueológica... Collud mismo, estamos así de la población estar encima de la huaca. El chorro encima de la huaca, entonces la gente sale y ahí no más huaqueaba. Pero que ya poco a poco también ya pues como la huaca iba agotándose...

(Raul em entrevista realizada no dia 21/08/2017)

Pode-se notar a partir das falas de Raul e José, que o *huaqueo* intensifica-se muito na época de crise pela qual passou a região de *Pomalca* na década de 1980, sendo que ambos terminam suas falas dizendo que hoje em dia já quase não se *huaquea* por ali. O *huaqueo* pode ser pensado como uma prática que não deixou de existir, variando apenas em sua intensidade. Esta oscilação pode estar relacionada tanto a novas oportunidades de trabalho e renda oferecidos para tais populações, quanto a um controle cada vez mais rígido por parte do Estado sobre os sítios arqueológicos – que conta com a ajuda de pessoas arqueólogas e também com uma repressiva força policial. Somado a isso tem-se a ideia de que muitas *Huacas* já se esgotaram e que os grandes tesouros já foram todos saqueados, ideia que pode desestimular pessoas menos experientes na prática do *huaqueo*,

¹⁰¹ *Chaquiras* são pequenas contas de pedras, geralmente preciosas, que eram, e ainda são utilizadas para se fazer colares, pulseiras e outros adornos, sendo comuns em contextos de tumbas arqueológicas.

pois encontrar coisas nas *Huacas* e *Cerros* exige cada vez mais habilidade e conhecimento por parte daqueles que se dedicam a buscar por tesouros enterrados.

Alfredo Narváez (2014), em seu livro sobre as tradições orais de Lambayeque, também aponta para uma correlação entre a crise promovida por grandes empresas açucareiras e a intensificação da prática do *huaqueo* na região:

Esta economía azucarera con gran inversión de capital, ligada fuertemente a un mercado comercial en expansión, y además al mercado internacional, coincide con una intensificación muy grande de proceso de huaqueo y destrucción de los monumentos arqueológicos. A esto debe haber conducido el mercado que los grandes hacendados se encargaran de promover, la escasez de trabajo en épocas de crisis y además de falta de identidad de los inmigrantes con respecto a los monumentos arqueológicos que tenían en su entorno (NARVÁEZ, 2014, p. 44–45).

Além disso, é comum que alguns *huaqueros* falem em suas narrativas sobre padrões gananciosos, que faziam seus empregados (*haciendados*) procurarem por coisas antigas em suas terras, ou ainda trabalharem em minas de prata ilegais. Existe, então, a ideia de que as próprias companhias de cana-de-açúcar – e seus patrões – ganhavam grandes quantidades de dinheiro com os bens arqueológicos encontrados em suas terras, que muitas vezes estavam próximas, ou em cima, de sítios arqueológicos.

Muitas pessoas na região – inclusive alguns *huaqueros* com os quais conversei – associam diretamente as empresas de cana-de-açúcar com uma destruição massiva de sítios arqueológicos na região. Jorge e seu irmão José, me descreveram como muitas *Huacas* foram simplesmente cortadas por tais empresas, que precisavam de terrenos planos para expandir suas áreas de plantio. Enquanto conversávamos sobre umas *Huacas chiquitas* (*Huacas* pequenas) que existiam antigamente na região de Pomalca, próximo a Ventarrón, José e Jorge me contaram como há alguns anos uma empresa açucareira havia cortado as *Huacas*, aplainando todo o terreno para o plantio de cana:

Jorge: Y al tiempo, la máquina de la empresa metió... metió máquina lo nivelaron.

José: Ya no hay huaca. Está plano. Ya bajaron toda la Loma... la maquinaria lo pasó...

Dé: ¿Y por qué?

José: La maquinaria de la empresa...

Dé: ¿Pero la empresa de qué?

José: De Pomalca, la de azucarera. Para sembrar caña...

Dé: ¿Y se acabó la huaca?

José: Se acabó, pero sabemos que ahí hay... [fala sobre coisas arqueológicas]

Jorge: Pero están en el barro, pues...

Dé: ¿Y el Ministerio no?

José: No, ya no hizo nada. Llegó la denuncia para supervisar, pero ahí ha quedado. No han hecho nada...

Dé: ¿Y si la empresa lo encuentra? Sí escarban más, no sé, cuanto ponen la maquinaria y lo encuentran algo como... [me refiro nuevamente às coisas arqueológicas]

José: ¡Lo llevaran pues! No ha de saber nadie porque no les conviene...

(Os irmãos Jorge e José em entrevista realizada no dia 14/04/2019).

Tais situações não são incomuns e existem muitos relatos – tanto entre *huaqueros*, quanto entre arqueólogos – sobre a destruição de sítios arqueológicos com a expansão das empresas açucareiras na região. Muitas são as histórias sobre *Huacas* que foram “cortadas”, ou destruídas para dar espaço às novas áreas de plantio de cana, que cada vez mais foram expandindo os limites de suas terras. Quando muito próximos às áreas arqueológicas, os plantios de cana podem causar sérios danos às edificações e pinturas murais das *Huacas*, dada a infiltração de água que costuma ocorrer com a grande irrigação das terras de plantio. Este é o caso, por exemplo, dos problemas de infiltração de água enfrentados no Complexo Arqueológico Collud-Zarpan, que fica próximo à Ventarrón, em um terreno cercado por cana-de-açúcar.

Muitos são os impactos causados pela expansão da indústria açucareira na região, e também muitos são os conflitos entre pessoas arqueólogas e as empresas de açúcar. Contudo, irei citar aqui apenas mais um exemplo relacionado aos danos provocados pelas empresas açucareiras aos sítios arqueológicos da região. Conforme noticiado pela imprensa local e internacional, em novembro de 2017 as pessoas que vivem no *Pueblo Ventarrón* testemunharam o grande incêndio que afetou gravemente a *Huaca Ventarrón*, e que queimou por completo o depósito que ficava ao lado da *Huaca* – que abrigava uma grande diversidade de materiais que foram escavados ali. O fogo foi iniciado por funcionários da empresa açucareira de Pomalca, que atearam fogo na palha da cana já cortada em um terreno que ficava ao lado do sítio arqueológico.

De acordo com moradores e também com os jornais peruanos, o fogo se alastrou rapidamente devido aos fortes ventos, o que também foi facilitado pela gradativa expansão das áreas de plantio sobre a zona que demarca o sítio arqueológico da *Huaca*

*Ventarrón*¹⁰². No incêndio, quase todos os materiais do depósito foram queimados e boa parte das estruturas murais da *Huaca* foram danificadas pelo fogo e pelo plástico derretido da cobertura que se esparramou pelo local. Abaixo apresento uma imagem do incêndio que ocorreu em 2017.



Imagem 69: *Huaca Ventarrón* logo após o incêndio que ocorreu em 2017. (Imagem retirada do jornal *Correo Lambayeque*: <https://diariocorreo.pe/edicion/lambayeque/incendio-deja-en-cenizas-milenario-complejo-arqueologico-ventarron-tras-quema-de-cana-de-azucar-785835/>)

Após a crise econômica ter se atenuado e a oferta de empregos ter aumentado um pouco, a intensidade do *huaqueo* parece ter diminuído. Pelo menos em zonas mais urbanas da região, pois nos campos ainda é comum encontrar pessoas que se dedicam ao *huaqueo*. Acredito que isso pode estar ligado à facilidade de acesso que as pessoas do campo têm aos sítios arqueológicos, visto que muitos encontram coisas em suas próprias terras ao realizar trabalhos cotidianos de arado, plantio e construção. Para além do aumento na oferta de empregos, há também a questão de que atualmente existe um controle estatal e policial mais rígido sobre a atividade do *huaqueo*, o que parece ter desestimulado muito esta prática – ou pelo menos aqueles que *huaqueavam* de forma menos “profissional” por assim dizer.

¹⁰² Algumas destas matérias podem ser encontradas nos seguintes links, dentre muitos outros sites disponíveis na internet:

https://elpais.com/cultura/2017/11/13/actualidad/1510547109_132561.html

<https://larepublica.pe/sociedad/1144548-incendio-destruye-murales-de-huaca-ventarron-en-chiclayo/>

<https://andina.pe/agencia/noticia-incendio-causa-serios-danos-complejo-arqueologico-ventarron-689525.aspx>

<https://arqueologiadelperu.com/incendio-afecto-centro-arqueologico-ventarron/>

<https://elcomercio.pe/luces/arte/ventarron-importancia-complejo-arqueologico-destruido-incendio-lambayeque-noticia-473697-noticia/>

Neste sentido, José afirma que as pessoas não costumam se dedicar somente ao *huaqueo*, sendo muito comum que *huaqueros* tenham outros trabalhos em paralelo às suas escavações nas *Huacas*. O *huaqueo* se apresenta para maioria das pessoas como uma atividade emergencial, e muitos dizem preferir outros tipos de trabalho menos *peligrosos* do que o *huaqueo*¹⁰³. Parece existir então, uma preferência por trabalhos mais estáveis, que paguem um salário mais ou menos fixo por mês, enquanto que o *huaqueo* aparece sempre descrito como uma atividade muito instável e *perigosa*. Afinal, *huaqueros* podem tanto passar meses sem encontrar absolutamente nada para vender, quanto podem de repente – se tiverem *suerte* – encontrar uma tumba que o sustente por algum tempo.

Logo, a maioria dos *huaqueros* com os quais conversei descrevem o *huaqueo* como uma atividade que te sustenta por curtos períodos de tempo, por alguns dias ou semanas; e que não permite criar uma “*economia de respaldo*”. Além disso, existe entre os *huaqueros* a ideia de que o dinheiro proveniente da venda de coisas *antiguas* não dura. Esta ideia parece estar associada a alguns afetos provocados pelas *Huacas* e *Cerros*, que podem ser capazes de despertar a ganância de *huaqueros*, ou ainda de afetar a durabilidade do dinheiro proveniente da venda de coisas arqueológicas.

Sendo assim, é possível notar uma relação de oposição entre *huaqueo* – trabalho *perigoso* e que depende de *suerte* – e trabalhos mais formais, que oferecem mais segurança e estabilidade. Vale destacar que a ideia de segurança não está atrelada apenas a uma ideia de estabilidade econômica, mas também ao fato de que *huaquear* implica em enfrentar muitos perigos, como, por exemplo: ser soterrado pela terra, ficar doente, ser preso, entrar em brigas e disputas com outros *huaqueros*, ser afetado por inveja e cobiça, ser *tapado por la huaca* e até mesmo morrer¹⁰⁴. Ou ainda nas palavras de Mario: “*arriesgas tu libertad, arriesgas tu salud y arriesgas tu vida, tres cosas que son lo más importante*”¹⁰⁵.

No entanto, apesar do perigo e da instabilidade – questões que pretendo discutir um pouco mais adiante –, não se pode dizer que o *huaqueo* é uma prática absolutamente evitada, da qual todos preferem fugir. A partir de minhas conversas com *huaqueros* e uma *huaquera* da região, pude começar a entender que o *huaqueo* é uma prática que faz parte do cotidiano das pessoas. Em alguns *Pueblos*¹⁰⁶, principalmente em zonas rurais,

¹⁰³ Raul inclusive chega a dizer que o *huaqueo* é mais uma necessidade do que um trabalho: “[...] *como te vuelvo a repetir, mayormente el huaquero es con una necesidad. Si tiene trabajo... tienes a un fiijo, que iba al lugar todo el día, entonces ya...* (Raul em entrevista realizada no dia 21/08/2017).

¹⁰⁴ Tais afecções perigosas serão discutidas mais adiante neste mesmo capítulo.

¹⁰⁵ Ex-*huaquero* Mario em entrevista realizada no dia 21/03/2019.

¹⁰⁶ Segundo José, o *huaqueo* segue forte em alguns *pueblos* como: Jayanca, Mochumí, Piura e, principalmente, em Cayaltí.

praticamente toda a população se dedica ao *huaqueo*. Ou seja, o *huaqueo* aparece como uma atividade cotidiana e coletiva, que pode ocorrer de modos mais ou menos sistemáticos, e que pode estar ou não relacionado ao interesse na venda das peças.

Pode-se dizer que existe um lado desta atividade que parece estar associado a outros interesses que não apenas o ganho financeiro. Na região de Lambayeque, é muito comum ouvir histórias sobre pessoas que procuram por coisas de *Huaca* – principalmente crânios e *huacos* – com a intenção de conseguir algo *antiguo* que proteja suas casas e lhes traga *suerte*. Além disso, é comum que *huacos* e *chaquiras* circulem na região como belos presentes, que podem ser obsequiados a algum amigo ou parente e é comum encontrar peças cerâmicas decorando as casas de muitas pessoas. Em muitos casos, é possível notar também o orgulho que as pessoas sentem ao ter algo *antiguo* em suas casas. Até mesmo os *huaqueros* com os quais conversei me disseram que em algum momento de suas vidas mantiveram algumas peças em casa, por conta do gosto que desenvolveram por tais coisas *antiguas*¹⁰⁷.

A questão econômica aparece então como um fator importante que motiva muitos daqueles que se dedicam ao *huaqueo*, mas que não dá conta de explicar totalmente as relações que permeiam esta prática. Tratarei deste tema um pouco mais adiante para discutir a *tradición* de *huaqueo* associada à *Semana Santa*, período no qual os *encantos* estariam abertos, sendo assim mais fácil encontrar tesouros escondidos nas *Huacas*. Este tema aparece em conversas que tive com as mais diversas pessoas, ora como uma tradição de muitas famílias e pessoas que vivem nos *pueblos* da região de Lambayeque, ora como uma prática que deve ser combatida por arqueólogos e pelo Estado peruano.

Algumas pessoas com as quais conversei afirmam também que *huaqueavan*, ou ainda *huaquean*, porque encontram em tal atividade um forte sentimento de aventura, algo que despertava sua curiosidade diante de possíveis descobertas incríveis¹⁰⁸. Dona Teresa, por exemplo, me contou que começou a *huaquear* com 22 anos quando sua mãe adoeceu. Ela então precisava de dinheiro para custear o tratamento de saúde da mãe e resolveu começar a *huaquear* ao ver que alguns amigos conseguiam tirar algum dinheiro

¹⁰⁷ Mario, um dos *huaqueros* com os quais pude conversar, me contou que há anos atrás ele chegou a possuir algumas belas peças cerâmicas em sua casa, peças que ele não vendia a ninguém. De acordo com ele, por mais que ele apreciasse tais peças, era quase impossível mantê-las em casa. Afinal, como ele era um *huaquero* bastante conhecido na região, era comum que arqueólogos o procurassem em sua casa e assim confiscassem suas peças.

¹⁰⁸ Tais sentimentos e afetos não são tão estranhos a nós pessoas arqueólogas. Por mais que tentemos nos proteger dos possíveis afetos e contaminações que podem ser gerados por nossos trabalhos – abrigados nos *assemblages* acadêmicos dos quais participamos e protegidos pelas metáforas (STENGERS, 2018, p. 106) – acredito que nossa prática é também rodeada por uma série de afecções relacionados à possibilidade de novas descobertas arqueológicas. Contudo, deixarei para aprofundar esta discussão ao final desta tese.

vendendo o que encontravam. Contudo, ela diz que depois de um certo tempo ela pegou gosto pela coisa e saía quase todos os dias com seus amigos para *huaquear*.

Em 2019, quando conversamos, Dona Teresa tinha seus 74 anos, mas me contava com muito entusiasmo algumas histórias de seu tempo como *huaquera*. Ela afirmava com muito orgulho que em sua época ela era a única *huaquera* de Lambayeque, e que chegava a se “*desesperar*” caso passasse muitos dias sem ir a campo para escavar *Huacas*. De acordo com ela, inúmeras vezes ela bateu na porta das casas de seus amigos quando estes não apareciam para chamá-la e que por isso ela acabou arrumando inimizades com as esposas deles. Ela me contava tudo isso rindo, em tom alegre, repetindo muitas vezes que nunca havia sentido medo, e que era capaz de cavar uns buracos fundos que chegavam a mais de 5 metros de profundidade. Em suas palavras:

*Irene: ¡Me gustaba, me gustaba hacer mis pozasos! Me dejaban que me decían que parecía una cucaracha ahí abajo...jajaja
Hoy ya lo dejé, lo dejé...
¡Pero antes me desesperaba!*

Dé ¿ah sí?

Irene: ¡Sí! me iba yo a esperarlos, a veces me iba a su casa y su mujer me botaba...

Dé: Jajaja

Irene: Sí, bueno... sí lo hacía, pero para trabajar, no para otra cosa.

Dé: Claro, pues

*Irene: Me botaban. Y mis amigos me decían: Mi mujer se molestó. ¿Por qué te vas a mi casa? Eres bruta, me decían.
Así era, pues.... jajajaja*

(Teresa em entrevista realizada no dia 25/03/2019).

Emanuela Canghiari em sua etnografia sobre a prática de *huaqueo* na Costa Norte peruana, descreve também que existem diferentes tipos de *huaqueros*. De acordo com ela, existem aqueles que se dedicam a escavar *Huacas* de modo mais sistemático e com o domínio de técnicas específicas – que podem ser chamados de *huaqueros profesionales*. E existem aquelas pessoas que saem *huaquear* de modos mais despreziosos, por gosto ou por esporte como dizem, e que veem no *huaqueo* uma espécie de atividade recreativa – a quem ela chama de *huaqueros aficionados* (CANGHIARI, 2012). Nas palavras da autora:

Dentro del grupo de huaqueros señalamos una distinción entre los que definimos aficionados y los profesionales. Con respecto a la primera categoría, la actividad de saqueo se considera esencialmente una especie de

“deporte” (Bruno y Máximo, Chacas, 2005) o de “entretenimiento” que sirve para “pasar el rato” (Eric, Huari, 2007) o “para impresionar a la novia con un collar de chaquira” (Diego, Huaraz, 2007), en definitiva, para “tener recuerdos” (varios informantes). De hecho, muchos informantes sostienen que los huacos encontrados se regalan a amigos y parientes como “obsequios” o a cambio de servicios.

[...]

Diferentes son los huaqueros profesionales según definición émica y autorreferencial. Las características que definen la profesionalidad de un huaquero son: un mayor nivel de conocimiento tanto técnicos como los relacionados con las prácticas rituales necesarias a la hora de llevar a cabo la negociación de los tesoros con los antepasados, la realización de un aprendizaje en la sierra y, en algunos casos, en la costa (por general bajo la guía de un familiar más viejo), una mayor conciencia del valor (sea simbólico, sea económico) atribuido a las piezas y, por último, una mayor capacidad de insertarse en los circuitos de mercado negro (CANGHIARI, 2012, p. 45–46).

Além disso, é comum que os *huaqueros profesionales* tragam em sua narrativa a ideia de que para se escavar uma *Huaca* a pessoa não pode estar dominada pela cobiça, pela inveja ou por outros sentimentos relacionados puramente a um interesse econômico sobre as peças. Como pretendo discutir mais adiante, muitos *huaqueros* dizem que para se escavar uma *Huaca* uma pessoa deve ter o “coração puro”, caso contrário a *Huaca* pode não se abrir, ou ainda pode esconder seus tesouros. Logo, a prática de *huaqueo* parece trazer consigo muitos outros significados, e outras intenções que excedem os interesses puramente econômicos (CANGHIARI, 2012, 2018; GÜNDÜZ, 2001).

Algumas destas questões relacionadas ao *huaqueo* foram apontadas por pesquisadores em outras partes da América Latina. David Matsuda dedicou-se a estudar o *huaqueo* entre as populações camponesas e indígenas de origem Maya em algumas regiões mesoamericanas, como México e Guatemala (MATSUDA, 1998). A partir do estudo destes contextos, o autor aponta que nestas regiões o *huaqueo* mantém fortes relações com populações empobrecidas que recorrem a esta prática como forma de subsistência.

Em suas contas, uma pequena minoria de *huaqueros* dedicava-se exclusivamente a esta prática, escavando para atender as demandas de um mercado internacional interessado em peças pré-colombianas. A maior parte dos *huaqueros* é chamada por ele de “*subsistence diggers*” (MATSUDA, 1998, p. 91) pois são pessoas que recorrem ao *huaqueo* como forma de subsistência, buscando complementar a renda advinda principalmente das atividades agrícolas. Muitos destes “*subsistence diggers*” são também pessoas refugiadas, vítimas de situações de violência civil e de crise econômica. A partir destas observações, o autor afirma que a procura por artefatos arqueológicos aumenta em períodos de entressafra, fazendo parte do calendário agrícola da região, conforme o gráfico abaixo:

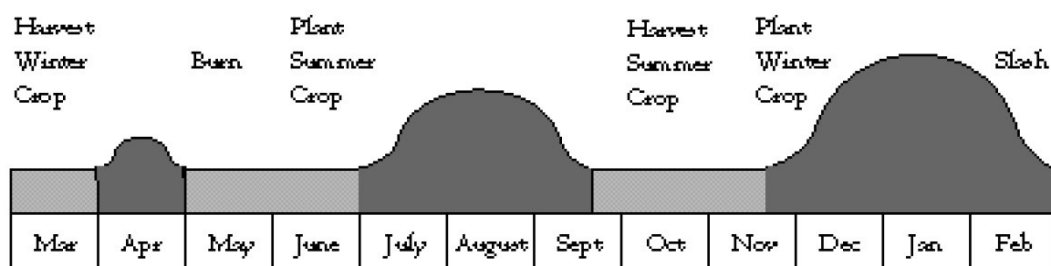


Imagem 70: Gráfico elaborado por Matsuda mostrando os picos na atividade de *huaqueo* nos períodos de entressafra (MATSUDA, 1998, p. 91).

Além disso, Matsuda (1998) demonstra como o *huaqueo* não pode ser entendido apenas pela perspectiva da necessidade econômica, pois existe entre os Mayas a ideia de que artefatos arqueológicos são como sementes que brotam da terra. Esta correlação parece acontecer porque tais peças costumam emergir durante o processo de arado que prepara a terra para o plantio, representando assim um presente oferecido pelos ancestrais. O autor enfatiza a importância de tal correlação na medida em que:

The term semilla (seed) confers an unparalleled sacred status in many indigenous social groups, so equating artifacts with this gift from the ancestors is quite significant. Many of Latin America's indigenous peoples see themselves as the legitimate heirs to both seeds and artifacts, which are conceived of an ancestor's gift, given to humanity by real or mythological patrons to be harvested, or excavated, as it were, by later generations (MATSUDA, 1998, p. 88).

Em muitos casos, é comum então que as coisas arqueológicas sejam entendidas como uma fonte de subsistência em momentos de crise econômica, ou escassez de empregos. Tais fenômenos ocorrem pelo mundo todo – geralmente associados a ideia de grandes tesouros escondidos embaixo da terra ou em cavernas – e carregam consigo uma promessa de enriquecimento e salvação (HAMILAKIS, 2016a). Neste sentido, acredito que podemos pensar a prática do *huaqueo* dentro de um contexto mais amplo, associado ao que alguns autores chamaram de “*occult economy*” (COMAROFF; COMAROFF, 1999; HAMILAKIS, 2016a). Fenômeno que pode ser definido como:

that characterizes twenty-first-century neoliberal capitalism: an economy outside conventional structures, which relies on the promise of instant enrichment through alternative means, such as magic, visionary skills and intuition, dreaming, and ancestral inheritance, variously conceived (HAMILAKIS, 2016a, p. 250).

Como subproduto da máquina capitalista e das crises econômicas, sociais e políticas provocadas por ela em diferentes partes do globo, surgem eventos e narrativas associados a grandes caças ao tesouro. Ou ainda a esperança, ou obsessão por grandes descobertas e revelações que podem trazer grande fortuna material e o enriquecimento de pessoas escolhidas, que foram capazes de decifrar sonhos, visões e uma série de sinais que levam a um tesouro escondido – geralmente nas entranhas da terra (COMAROFF; COMAROFF, 1999; HAMILAKIS, 2016a).

Tais fenômenos relacionados a uma “*occult economy*” aparecem em diferentes partes do globo. Os autores Jean Comaroff e John Comaroff (1999), fazem uma análise profunda sobre os muitos casos de denúncias de feitiçaria, assassinato ritual, vendas de órgãos e pessoas transformadas em zumbis no contexto da África pós-colonial. Além disso, os autores citam exemplos em outros contextos do globo, como por exemplo, os chamados “*cargos cults*” da Oceania e o medo que assolou muitos países latino-americanos na década de 1990, com as histórias sobre tráfico de órgãos. De acordo com os autores, todos estes eventos e narrativas compartilham uma característica fundamental: a promessa, ou a possibilidade de se fazer ou ganhar dinheiro a partir do nada, por meios mágicos, ou ocultos e em uma velocidade quase que sobrenatural (COMAROFF; COMAROFF, 1999, p. 281).

Yannis Hamilakis (2016) correlaciona então a ideia de “*occult economy*” com as promessas e esperanças que podem advir de grandes descobertas arqueológicas – estas que geralmente são vistas como grandes tesouros escondidos que podem trazer riqueza e salvação, tanto a nível nacional, quanto a nível individual. De acordo com ele, práticas e discursos sobre escavações e buscas por grandes tesouros antigos rodeiam a prática arqueológica e precedem o estabelecimento da própria disciplina (HAMILAKIS, 2016a).

No contexto da Costa Norte peruana, é possível ver como a arqueologia e os grandes achados arqueológicos representam grandes promessas (ASENSIO, 2018). Por um lado, temos as promessas de descobertas de um passado grandioso, que reforça a construção de uma identidade nacional relacionada aos povos pré-hispânicos e seus grandes tesouros. E por outro temos as promessas de salvação e enriquecimento que tais tesouros podem oferecer àquelas pessoas capazes de encarar os perigos que se apresentam no contato com o *mundo de los encantos*. Afinal, caso sejam capazes de burlar os muitos perigos que advêm da prática do *huaqueo*, tais pessoas podem ser presenteadas com as muitas coisas valiosas, que estavam ocultas dentro de *Cerros e Huacas*.

Neste sentido, pode-se dizer que a prática arqueológica e a prática do *huaqueo* possuem relações complexas, que se dão ora pela via da competição, ora pela via da cooperação (ASENSIO, 2018). Tais relações marcaram o desenvolvimento da arqueologia peruana, que na década de 1930 aspirava acabar com os saqueadores que ameaçavam impossibilitar a recuperação do passado, tão sonhada pelo arqueólogo Júlio Tello e seus seguidores (ASENSIO, 2018, p. 120).

La urgencia de asegurar el monopolio de los arqueólogos muestra el espíritu de una época de cambio y toma de conciencia respecto la importancia del pasado, pero soslaya la interacción compleja que sobre el terreno tenían arqueólogos, autoridades y huaqueros. Desde finales del siglo XIX unos y otros coinciden muchas veces en el desarrollo de su profesión. Compiten, pero también establecen alianzas y ocasionalmente pautas de colaboración. El huaquero era muchas veces un auxiliar de campo, al que los arqueólogos de estas etapas tempranas (y también mucho más adelante) debían recurrir para orientar su trabajo de campo. Eran ellos quienes realmente conocían el terreno, los lugares donde se encontraban los restos más prometedores. A cambio de su colaboración, los huaqueros recibían una remuneración económica y, de manera más sutil, también valiosa información sobre técnicas de excavación y tendencia de mercado. Aprendían que objetos y culturas eran más demandadas por los científicos en cada momento, cuales estaban de moda y cuales debían dejar de lado. En los casos de las zonas más demandadas se producían auténticas fiebres del oro, que llevaban a poblaciones enteras a abandonar temporalmente sus actividades para dedicarse a la búsqueda de tesoros. [...]

Esta es probablemente una de las más evidentes paradojas vinculadas con la consolidación de la arqueología en el Perú: a medida que los arqueólogos abren nuevas fronteras de investigación, desvelando culturas o estilos artísticos antes desconocidos, se multiplica la presencia de huaqueros en estas regiones, acelerándose el ritmo de depredación y destrucción de los yacimientos prehispánicos (ASENSIO, 2018, p. 121).

Contudo, conforme irei discutir a seguir, a prática do *huaqueo* na Costa Norte peruana parece exceder os limites de uma prática que se dá apenas por questões financeiras. Em outras palavras, pode-se dizer que o *huaqueo* é uma prática permeada por interesses e motivações econômicas, mas não apenas isso. Sendo assim, o *huaqueo* se dá a partir de relações complexas, que entrelaçam interesses, necessidades e desejos de seres humanos e de seres outros-que-humanos que habitam os territórios de *Cerros* e *Huacas*. As narrativas de *huaqueros* e *huaqueras* – e também de *curanderos* e *curanderas* – trazem uma série de elementos que demonstram como escavar *Huacas* implica em estabelecer relações que ultrapassam uma esfera de uma socialidade humana, sendo necessário seguir uma série protocolos e procedimentos que visam mediar as relações com outros âmbitos do cosmos, habitados por seres potencialmente *perigosos*. Para tratar desta questão, começarei por uma discussão sobre o costume de sair a *huaquear* durante a Semana Santa – festividade cristã que comemora a morte e renascimento de Jesus Cristo.

5.2 Quando se abrem *los encantos*: *huaqueo* e a Semana Santa

Uma das primeiras vezes que me lembro ouvir falar sobre *huaqueo* na Semana Santa foi em 2017, em um pequeno seminário de jovens pesquisadores, do qual participei na Universidade de Piura – cidade localizada a cerca de quatro horas ao norte de Lambayeque.

Após a fala de uma representante do Ministério da Cultura sobre as políticas e medidas do Estado peruano visando a conservação do patrimônio arqueológico, um dos arqueólogos que assistia à conferência fez uma fala sobre o tema, e disse algo sobre reforçar as ações que combatessem a tradição do *huaqueo*, também durante a Semana Santa. A partir daí, iniciou-se um pequeno debate sobre a destruição de sítios arqueológicos e como o Estado peruano, em conjunto com arqueólogos e arqueólogas, deveriam atuar no combater ao *huaqueo*. A discussão seguiu por dois caminhos, ora destacando a necessidade de se pensar novas alternativas dentro da chamada educação patrimonial, ora demandando o fortalecimento das políticas estatais de combate e prevenção de saques e destruição de sítios arqueológicos. Naquele momento, o que eu podia acessar era uma narrativa sobre a tradição de *huaqueo* na Semana Santa que se dava a partir da perspectiva de pessoas arqueólogas e museólogas presentes em um seminário acadêmico. E não a partir da perspectiva das pessoas que exerciam tal prática.

Em um primeiro momento me senti quase em consonância com os rumos daquele debate, travado em terrenos tão familiares a mim, ou em um mundo do qual também faço parte. Não como pessoa peruana, mas como pessoa arqueóloga que compartilha a preocupação de tentar preservar aquilo que chamamos de patrimônio arqueológico. Contudo, devo confessar que não pude evitar sentir uma espécie de incomodo, uma espécie de confusão que não sabia muito bem como nomear, mas que me intrigou profundamente¹⁰⁹.

Passado o tempo, já afetada pelo exercício reflexivo da escrita, pude compreender melhor a importância e os afetos que aquele evento teve sobre mim. Compreendo agora que este foi um estímulo para que eu começasse um processo autorreflexivo – refletindo também sobre a minha prática como pessoa arqueóloga – enquanto começava a dar os primeiros passos em meu trabalho etnográfico com *huaqueros* e *curanderos*. Foi assim também que pude entender que a confusão que senti durante aquele pequeno seminário

¹⁰⁹ Ali aprendi também, que abordar temas como *huaqueo* e *curanderismo* em intersecção com a arqueologia e a questão do uso do patrimônio arqueológico por parte de *huaqueros* e *curanderos*, é considerado um “*tema sensible*”, e porque não dizer, um tanto quanto polêmico.

acadêmico em Piura, era um dos primeiros sintomas daquilo que Viveiros de Castro (2004) chamou “*equivocation*”.

De acordo com Viveiros de Castro:

An equivocation is not just a “failure to understand” (Oxford English Dictionary, 1989), but a failure to understand that understandings are necessarily not the same, and they are not related to imaginary ways of “seeing the world” but to real worlds that are being seen (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 11).

Os equívocos experimentados por diferentes interlocutores – que neste caso são arqueólogos(as), *huaqueros(as)* e *curanderos(as)* – aparecem como um meio de comunicação entre mundos, em que a questão central deve ser tratar de perceber, mapear e controlar os equívocos, dado que o equívoco não será o mesmo para todos. Deste modo, a tradução pensada como o processo de controlar os equívocos carrega em si o potencial de respeitar e manter as divergências entre diferentes perspectivas, que emergem da comunicação de mundos distintos e parcialmente conectados (CADENA, 2015, p. 27).

Esta ideia me parece essencial para abordarmos esta questão do *huaqueo* dentro da arqueologia, visto que a prática do *huaqueo* pode significar diferentes coisas dependendo da perspectiva da qual se fala. Do mesmo modo que *Huacas* e *huacos* são coisas diferentes em mundos diferentes¹¹⁰. Trata-se, então, de entender que o *huaqueo* – bem como o *curanderismo* – fazem parte da complexa malha de relações em que está inserida a cerâmica arqueológica. Deste modo, enquanto pessoas arqueólogas devemos estar conscientes de que nossas narrativas sobre as cerâmicas arqueológicas e sobre o passado, fazem parte de uma complexa rede de traduções, em que o encontro de perspectivas distintas produz “*a type of communicative disjuncture where the interlocutors are not talking about the same thing, and know this*” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 9).

Após ter ouvido pessoas falando sobre a prática de *huaqueo* na Semana Santa em um evento acadêmico peruano, eu finalmente tive a oportunidade de conversar com alguns *huaqueros* e *curanderos*. Tais conversas me mostraram muitos outros sentidos que parecem estar relacionados à prática de *huaqueo* e que extrapolam a noção reducionista de saque (*looting*).

Alejandro Haber afirma que *huaquear* durante a Semana Santa é uma prática bastante comum em toda a região andina (HABER, 2016a). De acordo com esse autor:

¹¹⁰ Conforme discutido no Capítulo 2, 3 e 4 desta tese.

It is common in the Southern Andes to visit antiguales (archaeological ruins) on Holy Friday during Christian Easter festivities. Families carry their children, lunch, drinks... and spades. Knowing that God is dead on Holy Friday, they find it a propitious time for their ritual obligation with antiguos. Feeding and sharing alcohol and coca leaves with “archaeological” gods may induce the antiguos to reveal tapados (concealed treasures) in exchange (HABER, 2016a, p. 174).

Para Haber, pode-se dizer que esta prática define a relação das populações andinas com os *antiguos*. O autor ainda ressalta que, apesar de sua importância, esta prática permanece sem registro, ou sem o devido estudo por parte do Estado e da arqueologia (HABER, 2016a). Afinal, como esta se trata de uma prática classificada como ilegal é comum que seja alvo de denúncias por parte de pessoas arqueólogas e de punições pela polícia.

Conversando com as diversas pessoas que fizeram parte desta pesquisa, pude entender que a prática de *huaqueo* na Semana Santa é algo bastante comum também na Costa Norte peruana. Referências a esta prática apareceram em praticamente todas as narrativas de *huaqueros* e *curanderos*, que sempre me contavam como antigamente famílias inteiras saíam para *huaquear* neste período. De acordo com Carlos – *Maestro curandero* citado diversas vezes nos capítulos anteriores – muitas pessoas ainda saem a *huaquear* na Semana Santa “*por fe e por tradición*”. Logo, mesmo aqueles que não se dedicam normalmente ao *huaqueo* acabam saindo para *huaquear* no chamado *Viernes Santo* (Sexta-Feira Santa):

Entonces en las huacas yo encontraba los antiguos huaqueros, mucha la gente le gustaba huaquear por tradición... porque anteriormente no había esta rigurosidad de la arqueología. Y la gente era huaquera al menos en viernes Santo. Cada vez, cada año de viernes Santo la gente hacía feria y por tradición huaqueaba, ¿no? Entonces en el huaqueo, ellos lógicamente sacaban las cerámicas que era lo que más les interesaba y el resto no les importaba.

(Carlos em entrevista realizada no dia 19/08/2017).

Perguntei então a Don Carlos o porquê desta tradição, porque *huaquear* justamente durante a Semana Santa. Pois, me intrigava a ideia de sair escavar e procurar coisas *antigas* nas *Huacas* justamente em um período associado à morte e ressurreição de Jesus Cristo. Ele me respondeu que este era um costume antigo. De acordo com ele, seus pais e outros de seus antepassados costumavam dizer que toda a gente deveria sair durante a Sexta-Feira Santa – dia da morte de Jesus Cristo – para procurar o corpo de Cristo que estava enterrado. E durante esse processo de procurar e retirar o corpo enterrado de Jesus Cristo, era comum que as pessoas encontrassem *huaqueria* – ou seja, *huacos* e outras coisas *antiguas* que também estavam enterradas.

Don Carlos também afirma que durante *el Viernes Santo*, todos deveriam seguir uma conduta de abstinência bastante restrita, em respeito ao sofrimento de Jesus Cristo, evitando assim, tomar banho, pentear-se, fazer muito ruído, brigar, varrer a casa, etc.

O tema da morte e ressurreição de Cristo aparece também na narrativa de outros *Maestros curanderos* e outros *huaqueros*. Em tais narrativas é comum que esta *tradición* de *huaquear* na Semana Santa aparece associada à morte e à ressurreição de Jesus Cristo, que neste período era dado como morto, para então ressurgir das entranhas da terra. Alguns *Maestros curanderos* com os quais conversei costumavam me dizer que haviam encontrado alguns dos *huacos* que compunham suas *mesas* durante a Semana Santa, e que este era um bom momento para buscar coisas nas *Huacas* e *Cerros*, pois: “*en este período los huacos brotan de la tierra*”.

Em minhas conversas com a *curandera* Inês, ela me contou como várias das coisas que ela possuía em sua *mesa* foram encontradas por ela durante a Semana Santa. De acordo com ela, na primeira noite em que trabalhou com *San Pedro*, noite em que também descobriu que seria *curandera*, ela tinha pouquíssimos elementos que ela juntou em uma *mesa* meio improvisada. Durante à noite ela afirma que o *espíritu* do cacto *San Pedro* foi lhe ensinando como curar seus pacientes e também como ela deveria encontrar outros elementos para sua *mesa*, que deveriam ser buscados por ela durante a Semana Santa. Na companhia de uma amiga e ajudante, ela foi juntando algumas peças para sua *mesa*, como, por exemplo, algumas pedras, varas de madeira, ou qualquer outra coisa que lhe chamasse a atenção. Em suas palavras: “*Para armar la mesa, que también va a estar que... para Semana Santa, los Viernes Santos, encontraremos en las calles, en los lagos, que encontraremos... así lo fuimos recolectando*”¹¹¹.

Ao perceber que diferentes pessoas descreviam a Semana Santa – em especial à Sexta-Feira Santa – como um bom momento para sair *huaquear* eu comecei a questionar alguns *huaqueros* sobre tal prática. Em minhas conversas com José, ex-*huaquero* citado anteriormente, ele me explicou que neste período as pessoas saem a *huaquear* por *costumbre*, ou por uma *tradición* inspiradas pela ideia de que durante a Semana Santa os *encantos* estão abertos. José me disse também, que certa vez um *Maestro curandero* lhe explicou que os *gentiles*, ao enterrarem-se vivos com todas as suas coisas, fizeram certas *ceremonias*, certos *encantos* para impedir que qualquer pessoa pudesse descobrir seus tesouros enterrados. Entretanto, na Semana Santa com a ressurreição de Jesus Cristo – que sai do mundo dos mortos para retornar ao mundo dos vivos – parece haver uma maior

¹¹¹ *Curandera* Inês em entrevista realizada no dia 19/04/2019. Para uma descrição mais detalhada sobre esta noite em que Inês afirma ter se tornado *curandera* ver primeiro tópico do Capítulo 4.

porosidade entre mundos. Ou ainda, uma maior permeabilidade entre o mundo que se dá sobre a superfície, associado ao tempo presente e o *mundo de los encantos*, que se dá no subterrâneo e está associado ao tempo passado.

A Semana Santa seria, então, um momento especial de conexão entre diferentes mundos e diferentes temporalidades, momento em que os *encantos* estariam abertos. E por isso, seria mais fácil encontrar *huacos* e outras coisas *antiguas*. Nas palavras de José:

Sí, sí, la Semana Santa es supuestamente ese encanto que se abre. O sea, que es un encanto. La huaca tiene su encanto... tiene su encanto y que por estos días el encanto se abre, está abierto, o sea, el inframundo está abierto y que se le... los muertos salen... o sea, que está abierto y lo puedes encontrar. Después no. Están cerrados, están con su... con su... con su... mito... está con su... por decir, su ceremonia que no lo puedes abrir. No lo puede encontrar cualquier. Pero eso es tradición, o sea, una costumbre. Después cuando uno sale a huaquear en unos momentos puede salir hoy día, puede no salir nada, puede salir otro día... o sea, no es...

(José em entrevista realizada no dia 24/08/2017).

Neste sentido, as narrativas de diferentes *huaqueros* e também de diferentes *Maestros curanderos*, trazem a ideia de que no momento em que Jesus Cristo ressuscita, os *encantos* criados pelos *antigos* se abrem, permitindo que os mortos também voltem à vida. Isto faz com que qualquer pessoa – mesmo sem possuir a experiência de um *huaquero* treinado, ou a vocação e *visión* de um *curandero* – possa encontrar suas tumbas, seus tesouros escondidos. Nas palavras de Jorge: “*y todos dicen que eso se abre, están a la deriva, como si cualquier persona puede entrar y salir más fácil, y por eso que la gente diga que en semana santa está abierto los entierros*”.¹¹²

Sendo assim, muitas pessoas aproveitam este momento para sair e procurar *huacos*, com a ideia de que após a Semana Santa os *encantos* estariam fechados novamente; o que dificultaria a busca por coisas enterradas. *Huaquear* após a Semana Santa torna-se então uma tarefa mais difícil e perigosa, que exige conhecimentos e preparos específicos, capazes de abrir os *encantos* e também de mediar as relações com as perigosas potências que habitam este mundo subterrâneo.

Além disso, me parece que existe também uma ideia de libertação dos *muertos* que se dá pela prática do *huaqueo* na Semana Santa. Esta ideia surgiu em uma de minhas conversas com o *Maestro curandero* Manuel (bastante citado nos capítulos anteriores).

¹¹² *Huaquero* Jorge em entrevista realizada no dia 14/04/2019.

Dé: ¿y a la Semana Santa sales? Como... porque me han dicho que la gente suele salir como a huaquear y a buscar cosas en la Semana Santa.

Don Manuel: pero... antes era...

Dé: ¿ah... ahora ya no?

Don Manuel: ahora no se puede, porque la policía...

Dé: ¿pero porque la Semana Santa la gente...?

Don Manuel: es que tienen creencias como han tenido los incas de la resurrección

Ya, o sea usted encuentra por decir una fosa de un muerto... entonces tu... uno está haciendo a resucitar, sacando a la vida, ya pues...

porque está preso ahí... cuantos cuántos años, cuantos siglos...

Eso se llama liberarlos, ¿no?

Liberarlos de... de ese subterráneo que están ahí sobre años.

Y eso, dándoles también la... la tradición que decían los incas que pensaban en la resurrección, que iban a resucitar...

Pero más que todo es liberarlos, sacarlos de donde están ahí siglos... y moros pues, también todas esas cosas...

(Maestro curandero Manuel em entrevista realizada no dia 02/04/2019).

Como fica evidente na fala de Don Manuel, atualmente existe um controle maior por parte do Estado e da polícia, que costumam redobrar a vigilância das *Huacas* durante o período da Semana Santa. Isto, contudo, parece não dar conta de eliminar essa *tradición*. Primeiramente porque seria muito difícil vigiar a extensão de todos os sítios arqueológicos da região, devido a sua enorme quantidade e distribuição por um extenso território. E segundo porque muitas das pessoas que estão acostumadas a *huaquear* na Semana Santa já sabem que neste período o policiamento será intenso, de modo que antecipam suas saídas em busca de coisas. É interessante notar, então, como o controle e a punição por parte do Estado não fazem com que esta prática seja abandonada. E como as pessoas encontraram maneiras de se adaptar à nova condição de vigilância, o que me leva a pensar na importância que esta prática parece ter em certos *pueblos* da Costa Norte peruana¹¹³.

Apesar das muitas histórias relacionadas à Semana Santa, todas as pessoas com as quais conversei e que já se dedicaram, ou ainda se dedicam ao *huaqueo* de forma mais sistemática, me disseram que não costumam sair *huaquear* durante a Semana Santa. Isso certamente se dá pelo policiamento redobrado durante este período em *Huacas* na região,

¹¹³ Samuel, um dos arqueólogos que trabalha em um complexo arqueológico da região, conhecido como *Huacas Chotuna-Chornamcap*, me explicou certo dia que, para além do interesse em conseguir algum dinheiro com a venda de peças arqueológicas, é comum que nas zonas mais rurais da região, as pessoas procurem huacos para se ter em casa. Isso se dá a partir da ideia de que ou huacos são poderosos e podem cuidar e proteger a casa. Neste sentido, é comum também que se utilizem crânios humanos, que podem ser mais recentes, apesar da predileção por aqueles mais antigos, de Huacas. De acordo então com Samuel, crânios e huacos “*son como um ancestro que te va a cuidar*”.

mas também porque parece haver a ideia de que um bom *huaquero*, ou ainda um *huaquero* profissional é capaz de *huaquear* em qualquer época do ano. Muitos *huaqueros* preferem, então, não se arriscar saindo em uma época tão visada, e guardam estes dias para descansar. Ou ainda como me disse Jorge: “*La Semana Santa es para pescar al río, buscar frutas...*”. Afinal, porque ele iria sair *huaquear* justo nos dias em que toda a polícia estaria buscando por *huaqueros*?

Além disso, alguns *huaqueros* afirmam que não possuem *fé* na Semana Santa¹¹⁴. Com isso, querem dizer que para eles a Semana Santa não representa um período especial, em que seria de fato mais fácil encontrar *huacos* e outras coisas valiosas. Em minha conversa com Jorge, ele me disse que antes saía na Semana Santa apenas por costume, mas não por achar de fato que esta representa uma época especial para a prática do *huaqueo*. E me disse logo em seguida rindo: “*Semana Santa no, nunca le he tenido fé*”.

De acordo com Jorge, e também com seu irmão José, não seria mais fácil encontrar coisas na Semana Santa e por isso eles não costumam sair *huaquear* nesta época. Jorge ainda diz que encontrar ou não coisas valiosas em uma *Huaca* é uma questão de “*tener suerte*”. Como pretendo discutir adiante, *tener suerte* é algo que está relacionado a cada pessoa e pode variar a cada dia. Entretanto, na prática de *huaqueros* experientes *tener suerte* está longe de ser apenas uma questão de se deixar levar pelo acaso.

Portanto, *huaquear* na Semana Santa é algo que parece estar mais relacionado às pessoas com menos experiência nesta prática, e que não dominam os mesmos conhecimentos técnicos e as mesmas *ceremonias* que os *huaqueros profesionales*. Inclusive, ouvi de alguns *huaqueros* mais experientes que *huaquear* na Semana Santa seria “*una creencia que tiene la gente*”. Aqui parece que se reforçam as diferenças entre aquelas pessoas que saem *huaquear* de maneira mais sistemática, ou profissional, e aquelas que normalmente não se dedicam ao *huaqueo* e que saem *huaquear* por diversão, curiosidade, ou para encontrar algo bonito, ou algum *huaco* ou ossos de *gentiles* para sua casa.

A prática do *huaqueo* parece então ser motivada por diferentes interesses, e praticada por diferentes tipos de pessoas. Neste sentido Les Field, Cristóbal Gnecco e Joe Watkins afirmam que o *huaqueo* não deve ser resumido a uma questão de necessidade econômica, ou simplesmente traduzida como destruição do patrimônio arqueológico

¹¹⁴ Esta ideia de possuir ou não *fé* em alguma coisa irá aparecer em outros momentos neste capítulo e tem a ver com hábitos e experiências vivenciados pelos *huaqueros*. Neste sentido, alguns dizem ter “*fé en el cigarro*”, pois o cigarro já os ajudou a encontrar coisas boas; ou ainda *fé* em determinados animais que lhes indicaram a localização de tesouros. Pretendo discutir este tema mais adiante, quando eu for apresentar esta questão do uso das folhas de coca e do cigarro na prática do *huaqueo*.

(FIELD; GNECCO; WATKINS, 2016). Os autores ainda salientam que, para entendermos melhor a prática do *huaqueo* é necessário o exercício de olhar para o *huaqueo* a partir de perspectivas locais, ou ainda a partir das narrativas e práticas daqueles que saem buscar de tais tesouros escondidos nas *Huacas* e *Cerros*. Ao trazer para a discussão perspectivas locais de diferentes locais da América do Sul, os autores concluem que o *huaqueo* parece operar como uma forma alternativa, não oficial, de relação com o passado:

These looting practices can also be framed as unofficial alternative encounters with the material past, as transcultural practices that derive from hybridity but also from distinctive local epistemic conceptions of the materiality of the past and of the engagement between humans, the land, and other animate and inanimate beings (FIELD; GNECCO; WATKINS, 2016, p. 14).

Ao olhar para a prática do *huaqueo* na região de Lambayeque, a partir das narrativas e experiências de pessoas *huaqueras* – e também de pessoas *curanderas* – é possível perceber uma malha de relações que excede os significados mediados pelo aparato Estatal e também pela disciplina arqueológica. Neste sentido, proponho que a prática do *huaqueo* emerge enquanto uma prática que coloca em relação não apenas diferentes pessoas humanas, mas também diferentes sujeitos que podem ser humanos e outros-que-humanos. Sendo assim, *huaqueros* e *huaqueras* podem ser pensados como saqueadores, mas não apenas isso. Pois, aqueles que se dedicam ao *huaqueo* devem ser capazes de enfrentar os muitos perigos que parecem estar relacionados a esta prática, o que implica em serem também capazes de mediar relações que não envolvem apenas pessoas arqueólogas e policiais. Tais pessoas devem ser capazes, sobretudo, de controlar os muitos afetos que podem ser gerados no contato com os seres e potências que habitam o *mundo de los encantos*. Ou ainda, serem capazes de produzir relações que propiciem *suerte* e fortuna e não doenças e morte.

5.3 Escavar *Huacas*: perigos e controle de afetos

*“Yo soy el huaquero viejo
Que vengo de sacar huacos
Yo soy el huaquero viejo
Que vengo de sacar huacos
De la huaca más arriba
De la huaca más abajo
De la huaca más arriba
De la huaca más abajo
Yo tenía a una cholita
Que se llamaba Jacoba
Yo tenía a una cholita
Que se llamaba Jacoba
Y todititas las noches
Sonaba la barbacoba
Y todititas las noches
Sonaba la barbacoba*

*Huaquero. Huaquero
Huaquero vamos a huaquear
Huaquero. Huaquero
Huaquero vamos a huaquear
Coba coba coba al amanecer
Coba coba coba al anochecer
Coba coba coba al amanecer
Coba coba coba al anochecer*

*Unos son madrugadores...
Otros son trasnochadores
Los primeros son cantores.
Y los otros labradores, compadre!”*

(Letra da música “*Huaquero Viejo*” do compositor:
Miguel Paz)

Minhas conversas com pessoas que em algum momento de suas vidas de dedicaram, ou que ainda se dedicam à prática do *huaqueo* costumavam ser atravessadas pelas muitas histórias sobre os lugares em que tais pessoas *huaquearan*. Ao conversar com *huaqueros* e *huaqueras* eu ouvia também histórias sobre peças incríveis que estes haviam encontrados, os poços absurdamente profundos que haviam escavado, as vezes em que foram levados pela polícia, “*tapados por la Huaca*”, ou ainda sobre as muitas coisas estranhas que haviam visto ao caminhar por *Cerros* e *Huacas* da região.

Quando começam a contar suas histórias, José e Jorge afirmaram ter visto muitas coisas durante suas caminhadas pela região. De acordo com eles, é muito comum se deparar com “aparições”, tanto durante o dia, quanto durante à noite.

Porque supuestamente dicen que hay dos tipos de... de... de espíritu, ¿no? Hay un bueno y un malo también. Que el espíritu bueno es el que te deja pasar, el que te... se aparta de tu camino... ya el espíritu malo es el que se te presenta más, o sea, te da más temor de enfrentarte... porque es el que te va a asustar,

es el que quiere que tú te asuste para que el posea... entre su... su espíritu entre en ti o tengas temor... pero... y eso nosotros siempre hemos tenido respeto porque... si tú encuentras algo, déjalo pasar y ya...

(José em entrevista realizada no dia 24/08/2017).

Nas narrativas de pessoas *huaqueras* existe também a ideia de que tais encontros com *espíritus* em *Huacas* e *Cerros* são mais comuns em certos horários do dia, como ao meio-dia e à meia noite. Estes períodos são o que as pessoas da região costumam chamar de “*la mala hora*”, pois supostamente nestes momentos os *encantos* se abrem e os muitos *espíritus* que vivem nas *Huacas* e *Cerros* saem andar livremente. Conforme discutido no capítulo 2, encontrar então tais *espíritus* pode ser perigoso; afinal eles podem te *assustar*, te *agarrar* e te prender dentro dos *encantos*. Algumas outras pessoas da região afirmam que seis da tarde e seis da manhã também são *malas horas*, de modo que se deve evitar passar por *Cerros* e *Huacas* nestes horários do dia.

Em meu primeiro encontro com José, ouvi ele me contar uma história que acredito ser bastante interessante para entendermos um pouco melhor esta questão dos horários – e também para conhecermos melhor suas experiências enquanto *huaquero*. José me contou que, certa vez, ele e seu irmão estavam caminhando e buscando mel de abelha por um dos *Cerros* próximos a Ventarrón. Era mais ou menos meio-dia e os dois andavam e, por vezes, se agachavam para olhar melhor entre as pedras, procurando por alguma colmeia. Em determinado momento José olhou para frente e viu um homem parado na outra ponta do *Cerro*, vestido todo de preto e com uma capa vermelha que se destacava na paisagem, fazendo com que José o visse mesmo à distância. José achava que somente ele estava vendo o tal personagem, e ficou parado por alguns minutos se perguntando se aquilo que ele via poderia ser um animal. Ao mesmo tempo ele achava esta ideia pouco provável, pois que tipo de animal seria tão grande e teria uma cor tão vermelha como aquela?

Naquele momento seu irmão ficou em silêncio, mas quando voltaram a andar seu irmão disse: “*mira, hay un pata en ese ahí... ahí*” (algo como: “olha, tem um cara ali!”). José pensou que deveria ser uns dos pastores de animais que costumavam subir o *Cerro* para vigiar seus rebanhos de cima e desviou sua atenção. Os dois continuaram caminhando a procura de mel. Passado algum tempo, José e Jorge chegaram ao lugar em que haviam avistado o tal homem de capa vermelha. Os dois começaram a olhar em volta, buscando por pegadas na areia, ou por algum outro indício de que alguém havia passado

por ali. Eles inclusive desceram um pouco pelos *Cerro*, procurando por marcas no chão, mas nada encontraram.

Após muito procurar, Jorge diz a José que era melhor irem embora e os dois começaram a descer a passos largos, até que chegaram ao canavial que ficava ao pé do *Cerro*. Ali embaixo, em meio dos pés de cana que ainda cresciam, os dois começam a conversar:

Jorge: ¿ha sabido lo que estaba mirando?

José: la verdad no...

Jorge: Puta, pues no te he dicho nada porque pensaba que ibas a tener miedo...

José: ¿qué es?

Jorge: ¡Es la mala hora! Esa es la mala, el encanto del cerro

José: que sí, ¿tú crees?

Jorge: Sí, digo, ¿qué más va a ser?

José fez uma pausa em sua narrativa para me explicar que *la mala hora* é justamente o “*espíritu del cerro... el espíritu que sale por la mala hora*”¹¹⁵. Passaram-se então alguns dias após o ocorrido e José encontrou um amigo que lhe perguntou se ele tinha um pouco de mel. José disse que não, mas que com certeza havia mais mel no *Cerro* – provavelmente no alto, próximo a uma lagoa. Seu amigo ficou animado e convidou José para ir com ele na manhã seguinte buscar mel, convite que José aceitou prontamente.

No dia seguinte os dois subiram o *Cerro* e José guiou seu amigo ao local onde havia encontrado mel com seu irmão há uns dias atrás – e que era justo onde os dois viram o tal homem de capa vermelha. José e seu amigo começaram então a olhar nas fendas entre as rochas, até que em um destes espaços, sobre uma espécie de banquetta formada pelo desenho natural da rocha, eles encontraram “*una ofrenda de um brujo*”. Ali, dentre os muitos itens que estavam organizados sobre a rocha, havia uma figura de cerâmica – que José prontamente reconheceu como uma peça de “*arcilla actual*” – que era absolutamente idêntica ao homem que José e seu irmão haviam visto dias antes.

José descreve a tal peça cerâmica como sendo a representação de “*la Muerte*”, uma figura cadavérica, vestida de preto, com uma capa vermelha e segurando uma foice em uma das mãos – exatamente como aquelas que aparecem em alguns filmes. A peça

¹¹⁵ José em entrevista realizada no dia 24/08/2017.

estava ali, acompanhada de oferendas e cercada por velas. Neste momento José vira para seu amigo e lhe diz: “*¡por favor... no lo toques, ese es de brujo!*”

Um pouco mais tarde naquele mesmo dia, José encontrou um conhecido seu que era um *brujo* e que vivia bem próximo a *Pomalca*. José lhe contou sobre a *ofrenda* que havia encontrado no *Cerro*, ao que seu amigo *brujo* responde: “*Ese aquí representa la Muerte... ¡Putá, me sirve para mi mesa!*”.

O *brujo* pediu para José que ele voltasse ao *Cerro* buscar a tal peça, pois ele não conseguiria subir o *Cerro* sozinho, por conta de um problema em sua perna. José se recusou a ir pegar a peça, por receio de que ela pertencesse a um outro *Maestro malero*, ou que a peça estivesse *encantada*: “*No, no voy a sacar esas cosas... no lo saco... tiene algo de... de rito... tiene algo de... de su... de su mesa... de lo que ha hecho su ceremonia, otro maestro*”.

Contudo, após muito conversarem, José aceitou o pedido de seu amigo *brujo*, com a condição de ser acompanhado por um outro colega que se encarregaria de retirar e transportar a tal peça. De volta ao *Cerro*, José sobiu guiando o ajudante do *brujo*, enquanto este ficou ao pé do *Cerro* esperando que voltassem. Ao chegarem ao local, o ajudante se aproxima da *ofrenda* com uma bolsa preta que havia carregado por todo o caminho e diz: “*con respeto vengo a ti hacer el cambio, con respeto quiero que tú me aceptes el cambio. Te dejo tres, me llevo uno*”.

José disse que não sabia muito bem o que o tal ajudante do *brujo* estava fazendo, e perguntou a ele o que era aquilo, o que havia feito. O ajudante responde dizendo que ele também não sabia muito bem, pois o *brujo* havia dito apenas para ele pegar a peça com o pano preto que havia levado, que a colocasse na bolsa, que fizesse “*el cambio*” e nada mais. Perguntei então a José o que seria fazer *el cambio*, e ele me explicou que ao retirar a peça dali o ajudante deveria fazer uma troca com o *Cerro*, pois estava tirando algo que alguém havia oferecido. Em outras palavras, era necessário propor ao *Cerro* uma troca, deixando algo ali no lugar da peça que iriam retirar. Coloco abaixo a explicação de José:

O sea, el cambio de que tú dejas... si tú encuentras un celular, ¿no? Que está curado... para coger ese celular que está curado tú tienes que dejar otra cosa que lo puede... hacer el cambio... o sea, intercambiar el... el... la ofrenda. Entonces así... entonces el... el señor mató así “te dejo tres, me llevo uno”, decía él. “Te dejo tres, me llevo uno”.

(José em entrevista realizada no dia 24/08/2017).

Perguntei então o que significava este “*te dejo três, me llevo uno*”, ou o que eram estas três coisas que o ajudante estava deixando ali em troca da cerâmica que estava levando. José me disse, então, que também fez essa pergunta ao homem, e que os dois não entendiam muito bem o que estava acontecendo, sendo que o ajudante respondeu: “[...] *está dejando los nombres de los otros brujos... que quiere tumbar los otros brujos*”. Ou seja, o *brujo* amigo de José havia dado a seu ajudante o nome de três outros *brujos* que eram seus inimigos, para oferecer ao *Cerro* o nome destes três *brujos* que queria derrotar. Portanto, a operação realizada ali era uma troca: o *brujo* amigo de José iria pegar a peça de cerâmica que compunha a *ofrenda* deixada por outro *brujo* e em troca iria oferecer ao *Cerro* o nome de três pessoas.

De acordo com José, este seu amigo *brujo* era na verdade um *malero* e por isso ficou tão interessado quando ouviu a descrição de uma peça que trazia a imagem de *la Muerte* – afinal, esta poderia ser uma peça poderosa para sua *mesa malera*. Além disso, conforme me explicou José, aquela foi uma situação em que seu amigo *brujo* saiu duplamente ganhando, pois conseguiu uma nova peça poderosa para sua mesa e entregou o nome de três inimigos ao *Cerro*.

Narrativas como esta, que envolvem aparições de *espíritus* em *Huacas* e *Cerros* são bastante comuns entre pessoas *huaqueras*. Quando encontrei Dona Teresa pela primeira vez, ela logo me contou que já havia visto muitas coisas durante os mais de 30 anos que se dedicou ao *huaqueo*. Sendo que duas situações foram descritas por ela como as mais marcantes de seu tempo como *huaquera*. Na primeira ela estava retornando para sua casa, após ter passado o dia *huaqueando* e enquanto andava pelos canaviais ela diz ter visto *el diablo*. Contudo, o tal *espíritu malo* não se apresentou a ela na forma de uma pessoa, mas sim como um *aire*. Ela disse que naquele momento segurou em suas mãos o crucifixo que carregava no pescoço e disse: “*La sangre de Cristo tiene poder!*”. Quando terminou de dizer tais palavras ela viu e ouvir algo como uma corrente de vento que se meteu no meio da cana, que foi se dobrando fazendo um som bastante alto. Ela não me contou mais detalhes desta história, mas terminou dizendo apenas que: “*Ya estaba el, la mala hora pero, no no nunca tuve miedo...*”¹¹⁶.

Na segunda vez ela afirma que caminhava sozinha por uma pequena estrada, após deixar alguns amigos que ficaram para trás para tomar banho em um rio. Em seu caminho então, ela avistou o que ela descreve como um “frade franciscano” que andava flutuando no ar. Ela me disse que ao ver tal aparição sua reação foi jogar o bolo de folhas de coca

¹¹⁶ Dona Teresa em entrevista realizada no dia 25/03/2019.

que tinha na boca em direção ao tal frade, enquanto gritava: “*¡a mí no me vas a asustar!*”. O tal frade então se meteu em uma vala que cortava a estrada e desapareceu. Dona Inês ainda afirmou que retornou ao local no dia seguinte e que não encontrou nada além da vala cheia de água, o que a deixou um pouco confusa e ao mesmo tempo certa de que o que ela havia visto no dia anterior era um *espíritu*. Pois, não tinha como uma pessoa ter se metido por aquela vala cheia de água.

Dona Irene também me contou sobre o chamado “*oro vivo*”, que é um tema recorrente nas narrativas de *huaqueros* e *huaqueras*. O chamado *oro vivo* seria como uma luz que aparece sobre *Cerros* e *Huacas*, um sinal de que em determinado lugar existem coisas valiosas, pois o local em que a luz desaparece é exatamente o local em que existe ouro escondido. O mesmo se diz de aparições de *espíritus de gentiles* em *Huacas*: onde o tal *espíritu* desaparece na *Huaca* é o local exato em que está sua tumba. Além disso, são comuns também relatos sobre animais de ouro – como, por exemplo, aves e cabras – que circulam em torno de *Huacas*, principalmente durante à noite. Conforme discutido no Capítulo 2, perseguir tais seres ou aparições pode ser bastante perigoso, pois é comum que tais seres enganem pessoas ambiciosas a fim de levá-las como prisioneiras para dentro do *mundo de los encantos*.

Abaixo trago a narrativa de Dona Teresa sobre a noite em que ela afirma ter visto o chamado *oro vivo*:

Teresa: Una noche pa' Semana Santa en el Cerro Corbacho, estaba yo por la piedra eh... rosada, me había ido con dos, tres patas. Eran las diez de la noche y los otros decían: "vamos Teresa a buscar". Cuando miro así al Cerro, veo como una luz que, de carro que venía y yo "¡mierdas carros acá!". Los despertaba y les digo: "Mira, mira, mira esa luz que viene" y ellos: "ah, qué loca"... Yo insisto: "mira pues mira"... uhhhh, Y se metió la luz a la piedra rosada...

Dé: ¿Y qué era?

Teresa: El oro vivo

Dé: ¿Cómo?

Teresa: El oro vivo

Dé: ¡Ah! oro vivo... okay

Teresa: Sino que, al segundo día les decía: vamos a verlo. No sabíamos ni por dónde se había metido pues

Dé: ¿Y qué es este oro vivo?

Teresa: Es oro vivo que camina, ese oro vivo es como la luz que venía del cerro de... del Corbacho y se metía donde, donde había oro pues

Dé: Y se metía donde había oro...

Irene nosotros veíamos que se metía al cerro, pero no sabíamos dónde y así esa es las experiencias que he tenido

(Dona Teresa em entrevista realizada no dia 25/03/2019).

Nestas narrativas, os *Cerros* e as *Huacas* não são os únicos seres com os quais *huaqueros* e *huaqueras* devem saber lidar. Conforme discutido no Capítulo 3, os *huacos* também aparecem nas narrativas de *curanderos* e *huaqueros* como seres poderosos, associados às *Huacas* e aos *gentiles*. Neste sentido, os *huacos* são desejados por muitos, e muitas vezes aparecem como seres com os quais *huaqueros* devem saber negociar para poder acessar grandes fortunas, sem serem afetados por doenças ou *males de Huaca*. Os *huacos* aparece, também nas narrativas de *huaqueros*, como potências perigosas, que podem determinar o destino daqueles que se aventuram a buscar por tesouros nas *Huacas*.

Em uma das vezes que conversei com Jorge, ele me contou com detalhes sobre a vez que ele encontrou um *huaco malo*, que o fez viver um dos maiores perigos que pode assolar um *huaquero*: o perigo de ser *tapado por la Huaca*¹¹⁷. De acordo com Jorge, isso aconteceu há alguns anos atrás, quando ele era mais jovem, porém bastante experiente. Na época ele saía quase todos os dias sozinho, ou com amigos e seus irmãos para *huaquear* pela região.

Sua história começa quando ele e alguns amigos saíram logo cedo para *huaquear*. Jorge conta que foi a convite de um amigo que era “*ambicioso y un poco ansioso*”. Chegando ao local todos se puderam a escavar seus *pozos*. Em dado momento Jorge vê que seu amigo estava totalmente metido dentro da terra, escavando em um *pozo* que àquela altura chegava a mais de 3 metros de profundidade. Por volta das 11 horas da manhã Jorge decide ir embora para fazer o almoço e sai de lá acompanhado de seu cunhado. Logo após chegar em casa, e guardar suas ferramentas, Jorge foi surpreendido pelos irmãos de seu amigo que chegaram a sua casa correndo, gritando e pedindo ajuda, pois a “*Huaca lo tapó*”.

¹¹⁷ Eu descrevo esta mesma história, de maneira resumida, em um artigo publicado por mim e intitulado: “*Working with huacos: Archaeological ceramics and relationships among worlds in the Peruvian North Coast*” (SOARES, 2021). Apesar da publicação, opto por recontar esta narrativa aqui – de modo mais detalhado – pois acredito que ela traz alguns elementos muito interessantes para pensarmos os *huacos* enquanto seres poderosos, que habitam o *mundo de los encantos*. Além disso, essa narrativa traz elementos importantes para entendermos melhor as relações entre *huaqueros*, *Huacas* e *huacos* e como tais relações extrapolam as dimensões de uma socialidade humana. E finalmente, acredito que seja importante o registro de tal narrativa em português e espanhol, afinal o texto publicado no periódico citado acima está inteiramente em inglês.

Jorge e seu cunhado saíram correndo, acompanhando aqueles que vieram pedir ajuda. Ao chegar ao local, ele viu que o *pozo* imenso onde estava metido seu amigo havia desmoronado com ele dentro, e havia já algumas pessoas amontoadas ao redor tentando entender o que havia acontecido. Jorge então começou a cavar com ajuda de seu cunhado e os dois se revezavam para tirar a areia, que as vezes voltava a deslizar para o buraco. De acordo com ele, as pessoas já estavam há um tempo tentando desenterrar seu amigo, mas sem sucesso. Apesar de seu cansaço, Jorge continua a escavar até que em certo momento ele encontrou a cabeça de seu amigo, que estava metido dentro de um outro buraco na terra.

O peso da areia era tanto, que Jorge disse que foi necessário amarrar uma corda em volta da cintura de seu amigo, para que as demais pessoas ajudassem a puxá-lo. Porém, já era tarde demais. Quando finalmente conseguiram tirar seu amigo de dentro do *pozo*, ele já estava morto. Neste ponto de sua narrativa, Jorge fez uma pausa para me contar como a comunidade toda se organizou para proporcionar um enterro digno a seu amigo e também para evitar a presença da polícia, que já havia se inteirado da morte de uma pessoa no *Pueblo* e apareceu para ver o que estava acontecendo.

*Cuando lo jalamos su piel estaba blanca y lo metimos en su cajón.
Llegando la policía, estábamos llevando al muerto. Y como todos somos huaqueros nos habíamos puesto de acuerdo.
[La policía] Preguntó quién sacó al muerto de abajo, y decimos que nosotros mismos lo sacamos, pues somos sus hermanos.
[La policía pregunta] Y quién le ha puesto el cajón?
¡Nosotros, somos familia!
[La policía pregunta] Y con quien estaba huaqueando?
Dijimos... él estaba haciendo un pozo y de repente la tierra se le vino encima. Porque él decía que veía ilusiones que mientras estaba más adentro estaban las cosas buenas, pero era mentira.
La misma muerte de repente lo emocionaba a él.
La policía dijo: déjenlo acá, que lo vamos a meter en el maletero del carro pa llevarlo a la comisaría y de ahí llevárselo a la morgue.
Entonces la familia se opone: ¡no, mi hermano no es un chancho pa que lo lleven en un maletero y lo boten!
Lo agarramos, cargando nosotros y no lo llevamos a la comisaría, sino a su casa. Allí le pusieron velas.
Nuevamente viene la policía, se llevaron al hermano detenido y a las 24 horas lo botaron.*

(Jorge em entrevista realizada no dia 14/04/2019).

Passado uns dois dias após o acontecido, Jorge resolveu voltar ao lugar em que seu amigo havia sido *tapado*. De acordo com ele, ao chegar no local ele foi tomado por uma sensação estranha, um sentimento de que seu amigo havia deixado um trabalho incompleto. Naquele momento ele então decidiu que iria escavar um novo *pozo*, próximo do *pozo* em que seu amigo havia morrido dias antes. Ele disse que naquele local havia

uma mulher que sempre se incomodava com a presença de *huaqueros* em seu terreno e por isso sempre denunciava aqueles que fossem escavar ali. Com medo da mulher que poderia chamar a polícia Jorge começou a escavar com pressa, sem tomar os devidos cuidados, como, por exemplo, escalonar o *pozo* escavado para ter como sair caso a profundidade fosse grande, ou ainda cuidar de reforçar as paredes do *pozo*.

Em dado momento, Jorge encontrou uma cerâmica e começou a escavar mais rápido. Na sequência ele encontrou *el muerto*, um esqueleto que indicava a ele que ali havia uma tumba. Ele começou, então, a desenterrar o *muerto* e encontrou uma lâmina de ouro. Já animado com as coisas que poderia haver naquela tumba, Jorge decide escavar horizontalmente, criando um túnel por dentro da tumba, para ver se encontrava mais coisas valiosas¹¹⁸.

A este ponto, Jorge me disse que ele já estava com seu corpo inteiro dentro do túnel estreito, que tinha espaço apenas para que ele pudesse seguir removendo a terra pelas laterais de seu corpo. Em certo momento ele sentiu um pouco de terra cair em seus calcanhares. Assustado Jorge tentou retroceder e sair do túnel, mas não era possível devido a grande quantidade de areia, que inundava o túnel como se fosse água. Em suas palavras:

Jorge: Y entonces, estaba buscando con mi baqueta, los talones na más estaban...

Sentí un poquito de tierra en los talones, quise retroceder, pero no podía, sentí que la arena más y más me aprisionaba.

Aguanté la respiración, pero no podía, hasta que la arena me aprisiona, abro la boca y la arena se me mete, no podía porque la arena más y más me presionaba. Estaba cansado, era la muerte ya, tenía como cinco o seis minutos abajo, ya sentía que la tierra me sentía, en lo último allá. Vía como un paisaje ahí, bien profundo, pero bien grande el paisaje, a la distancia como a 500 metros alcanzaba a ver bastante gente, pero no había casas, que se me quedaban mirando, se reían, me miraban pues. Encuentro una familia que me dicen tú viste a la muerte...

Me vieron tres doctores, me salvaron de milagro, medio segundo más ya me quedaba

Dé: ¿Cómo te sacaron?

Jorge: Allá arriba estaban mi hermano, mis amigos, y justa ya estaba pa agonizar, me sacan, ahí estaba pa agonizar debajo de la tierra, me sacan, me llevaron al hospital.

Yo botaba sangre por la boca, ahí los doctores... tenía bastante arena en el estomago

(Jorge em entrevista realizada no dia 14/04/2019).

¹¹⁸ Este tipo de escavação horizontal é muito utilizado por *huaqueros* quando estão escavando em terrenos firmes e quando uma tumba é encontrada. De acordo com os *huaqueros* com os quais conversei, esta tarefa é reservada aos *huaqueros* mais corajosos e mais experientes, que sem medo se metem dentro das tumbas, e que recebem o nome de *Minador*.

Por sorte Jorge estava então acompanhado de seu irmão José e mais alguns amigos que conseguiram retirá-lo de dentro do *pozo* a tempo, antes que morresse sufocado pela areia. Jorge disse que segundos antes de ser *tapado* ele havia encontrado um *huaco* dentro do *pozo*, um *huaco* que ele descreveu como um “*huaco Vicús*”¹¹⁹. Jorge não quis me dar muitos outros detalhes sobre o *huaco*. Em um outro dia, em que estávamos apenas eu e José – que é irmão de Jorge – perguntei se ele havia visto o tal *huaco*. José me diz que não, que nunca chegou a ver o *huaco*, mas que já ouviu seu irmão descrevê-lo várias vezes como uma espécie de animal deformado, uma figura monstruosa com um par de chifres. Nas palavras de José, seu irmão dizia que o *huaco* “*era como un... como si tuviera... como si fuera un... que... la representación de un... de un... de un monstruo*”.

Contudo, a história de Jorge não termina aqui. Jorge afirmou ter retornado ao local em que foi *tapado* mais duas vezes: uma acompanhado de amigos para pegar o *huaco malo* que o havia *tapado*, e outra na companhia de um *Maestro curandero* que teve que realizar um *pago a la Huaca*, para que Jorge pudesse ter sua saúde reestabelecida. De acordo com Jorge, o tratamento oferecido a ele no hospital não foi suficiente para curá-lo, e foi necessário o tratamento de um *curandero* para neutralizar os afetos negativos causados pelo tal *huaco malo*.

O *huaco* tinha, então, uma aparência tão assustadora que ninguém queria comprá-lo, ainda mais se soubessem que Jorge havia sido *tapado* enquanto tentava escavá-lo. Após algum tempo Jorge, finalmente, conseguiu vender o tal *huaco* para um *brujo malero* – que havia justamente se interessado pela *fuera* negativa do *huaco*, que certamente seria uma grande aquisição para sua *mesa malera*. Após alguns dias, este mesmo *brujo* voltou a casa de Jorge com o *huaco* em mãos para devolvê-lo, dizendo que o *huaco* era “*demasiado malo*” e que ele não o havia conseguido dominar. O *brujo* descreveu que o *huaco* não o deixava dormir e que o perturbava: “*El huaco silbaba, tumbaba las cosas. Se escuchaba ruidos en... en la cocina, los cuartos*”. Jorge disse que o *brujo* ainda lhe contou que, assim que retirou o tal *huaco* de sua casa, as coisas se acalmaram e que já não ouviu mais ruídos durante à noite.

Novamente com o *huaco* em mãos, Jorge voltou a procurar por alguém que quisesse comprá-lo. Desta segunda vez, Jorge vendeu o *huaco* para um *Maestro curandero* que vivia em Monsefú – um pequeno *pueblo* próximo a Pomalca. A história

¹¹⁹ Jorge e José são dois grandes conhecedores de arqueologia e também das chamadas culturas arqueológicas. Logo, quando Jorge descreve o tal *huaco* como sendo um *huaco Vicús*, ele quer dizer que aquela cerâmica estava relacionada ao que a arqueologia costuma chamar de “Cultura Vicús”. Ou seja, era uma vasilha cerâmica associada às populações que viveram na região norte de Lambayeque, próximo ao Equador, no período entre 100 a.C. e 400 d.C.

voltou, então, a se repetir: alguns dias depois o *Maestro curandero* apareceu na casa de Jorge, dizendo que também não poderia ficar com o *huaco*, pois este era *demasiado malo* e que ele não havia conseguido *dominá-lo*. O *Maestro* então disse a Jorge que ele deveria devolver o *huaco*, ou ainda enterrá-lo de volta para que ninguém nunca mais o encontrasse.

Diante das tentativas frustradas de venda do *huaco*, Jorge decidiu que o melhor a se fazer era seguir o conselho do *Maestro* e pôr fim à esta história. Afinal, aquele mesmo *huaco* quase o matou soterrado na *Huaca*. Neste ponto de nossa conversa Jorge não quis me dar mais detalhes sobre a história e José interveio para dizer que o *huaco* havia sido enterrado novamente, em um local que nem ele mesmo sabe ao certo, mas que era melhor que as coisas permanecessem assim.

Jorge terminou a história me dizendo que teve que retornar mais uma vez ao local onde quase havia morrido, desta vez na companhia de um outro amigo que era também *Maestro curandero*.

Un maestro me llevó a mi huaca, el pozo que se había tapado. Nuevamente lo abrió y el maestro me metió al pozo nuevamente y él comenzaba a trabajarlo, hacer ofrendas...

Pero en eso que estaba el maestro trabajando ahí, una ofrenda, en eso vienen por el bosque viene la bulla. ¿Usted conoce las bandas de los colegios cuando hacen bandas de guerra? Una tremenda bullada, eran las dos de la mañana...

El maestro tuvo miedo, puta, ¡se largó y salió corriendo!

Todos se corrieron y yo también, escondió por el bosque, era la bullaza, como si agarraran machetes...

Nuevamente regresamos, agarraron nuevamente el pozo pa meter el cuy vivo abajo. Cuando el pozo estaba hondo, el cuy estaba abajo y cuando estaban tapando, el cuy salió corriendo por encima de la pampa. Nuevamente tuvimos que agarrar el cuy y meterlo ahí en el pozo, ya se queda el cuy abajo y yo me recuperé.

(Jorge em entrevista realizada no dia 14/04/2019).

Para poder curar Jorge, o *Maestro* teve que oferecer um *cuy* à *Huaca*, enterrando o animal vivo dentro do mesmo *pozo* em que Jorge quase havia perdido sua vida. Jorge me disse que somente assim ele se recuperou totalmente e que o *Maestro* ainda o aconselhou, dizendo que ele nunca mais deveria sair *huaquear*. Conselho que Jorge não seguiu, pois seguiu *huaqueando* por muitos anos depois disso. No dia em que conversamos, ele me disse apenas: “y yo que culpa tengo si tengo que *huaquear*? ”.

Acredito que as narrativas apresentadas até aqui, trazem alguns elementos importantes para entendermos a complexidade das relações entre *huaqueros*, *Huacas* e *huacos*. Proponho então que pensemos em tais narrativas a partir das discussões

apresentadas nos Capítulos anteriores. Seguindo por este caminho, é possível pensar que o ato de escavar uma *Huaca* em busca de coisas *antíguas* e *valiosas* está longe de ser uma atividade simples e livre de perigos. Para além dos perigos relacionados às malhas de relações compostas pela prática arqueológica, as leis peruanas e a polícia, existem os perigos que podem ser causados pelo contato com seres outros-que-humanos – que podem tanto oferecer grandes tesouros, quanto roubar a vida daqueles que ousarem adentrar os territórios habitados por *gentiles* e seus *encantos*.

Sendo assim, a prática do *huaqueo* pode ser pensada como uma atividade que se dá a partir de uma complexa malha de relações que excedem a dimensão financeira. Ou seja, o *huaqueo* tem com certeza a ver com relações econômicas, mas não apenas isso. Conforme irei discutir adiante, a prática do *huaqueo* pode ser atravessada pelos interesses, desejos e afetos de seres que habitam o mundo subterrâneo dos *encantos*. Por exemplo, existem *huacos* que devem ser deixados para trás, existem outros que acabam sendo destruídos durante as escavações, existem aqueles que não podem ser dominados e existem, inclusive, aqueles que devem ser enterrados novamente, pois não permitiram sua própria venda.

Ao ouvir a narrativa de Jorge, me interessei também por entender a correlação entre o tal *huaco malo* a chamada cultura Vicús. Sobre este tema, tanto José, quanto Jorge, afirmam que a cerâmica Vicús tem algo de estranho, algo de *malo* e que nem mesmo os *curanderos* costumam comprá-la – sendo, no entanto, uma das preferidas dos *maleros*. De acordo com eles, isso ocorre porque a cerâmica Vicús representa normalmente pessoas enfermas, pessoas sofrendo, pessoas com algum tipo de condição física como, por exemplo, corcundas ou pernas atrofiadas e pessoas que parecem não ser dali, como se fossem de alguma “tribo selvagem”. Deste modo, poucos desejam ter uma cerâmica dessas em casa, ou como ambos me disseram: “*mejor no los tiene*”.

Claro que, enquanto uma pessoa arqueóloga, me interessei prontamente por tais correlações. E quis saber então sobre os outros tipos de cerâmica, se haviam *huacos malos* e *huacos buenos* e quais eram aqueles os mais procurados pelos *curanderos*. Tais perguntas estavam direcionadas para que eu pudesse abordar o tema das relações com as cerâmicas arqueológicas, tanto por parte dos *huaqueros*, quanto dos *curanderos*. Por isso, fiz esta mesma pergunta a outros *huaqueros* e aos *curanderos* que entrevistei. Neste sentido, tanto José, quanto Raul disseram que sim existem *huacos* que são *buenos* e *huacos* que são *malos*¹²⁰. Raul disse que existem aqueles que têm como uma *energia*

¹²⁰ Os significados associados a ideia de *huacos buenos* e *huacos malos*, conforme é pensada por *Maestros curanderos*, foram discutidos no Capítulo 3 desta tese.

positiva, que te oferecem proteção e que te cuidam da casa, ao mesmo tempo em que existem aqueles que possuem uma *energía negativa, mala* e que podem causar doenças e trazer desgraças.

Parece que dentro desta categoria de *huacos* que são considerados *malos* está a cerâmica Chavín. Para José, a cerâmica Chavín: “[...] *tiene algo de... de mágico... no sé si se puede decir mágico... algo... algo, ese... algo, ese... encanto... la palabra puede ser algo de ceremonia oculta, ¿no?*”. Logo, encontrar uma peça Chavín é, ao mesmo tempo, uma alegria e uma preocupação, ou nas palavras de José: “*sacarlo es buena suerte pero detenerlo es algo de mala suerte*”.

José conta que uma vez teve uma peça Chavín em casa, e que esta causou doenças e conflitos, pois não conseguiam chegar a um consenso sobre vender ou não a peça. Assim que conseguiram se livrar dela tudo voltou ao normal, como se nada houvesse acontecido. A cerâmica Chavín é descrita, então, como muito cobiçada, mas também como perigosa; o que às vezes pode fazer com que o próprio processo de venda seja demorado.

Muitos são os perigos que envolvem a prática do *huaqueo*. Por isso, *huaqueros* e *huaqueras* devem ser capazes de dominar técnicas de escavação que muitas vezes se aproximam às técnicas utilizadas por nós pessoas arqueólogas. Além disso, devem ser capazes de fazer certas *ceremonias* para tentar controlar os afetos que podem surgir nas relações com *Huacas*, *Cerros* e *huacos*. Logo, *huaquear* não se trata apenas de escavar *Huacas* para encontrar coisas *antiguas*, mas é também uma prática que se dá a partir de relações de troca com as *Huacas*, com as potências que habitam este mundo *antiguo* e subterrâneo.

Diante da complexidade das relações envolvidas na prática do *huaqueo*, acredito que “*tener suerte*” é uma condição que pode e deve ser construída. Sobretudo, se pensarmos que é comum que *huaqueros* e *curanderos* façam seus *pagos*, suas *ofrendas* às *Huacas*, para que estas lhes deem coisas em troca. De modo que, *tener suerte* é também uma questão de conseguir controlar e superar os perigos do *huaqueo*, propiciando um feixe de relações com as *Huacas* que se dê por uma vida das trocas e não da predação.

Assim, longe de ser apenas uma prática aleatória e descuidada, o *huaqueo* pode ser uma prática que exige muita experiência e aprendizado. Primeiro porque um *huaquero* experiente deve saber ler os sinais e indícios que indicam a presença de uma tumba para poder escavá-la adequadamente. E segundo porque deve saber como evitar os perigos impostos pelo contato com as potências mais-que-humanas que habitam os territórios de *Cerros* e *Huacas*.

Contudo, não se pode dizer que existe uma espécie de cartilha que é seguida por todos os *huaqueros*, sendo essa uma prática muito diversa. Durante os quase vinte anos que trabalhou como *huaquero*, José teve a oportunidade de conhecer muitas maneiras e formas diferentes de *huaquear*, sendo que: “*cada huaquero tiene su estilo de trabajar*”.

Algunos trabajan con sus banquetas, otros trabajan así, individualmente... otros trabajan en grupos. O sea, por decir, hacen una... un grupo de tres, cuatro personas, o sea, lo que sale en ese pozo es para todos, comparten entre todos. Y hay personas que no, les gusta trabajar individualmente. O sea, son amigos, pero ya cada uno hace su... su... por decir, su... su excavación o su pozo. Y ya, el que sale, sale para él. Pero nadie le envidia, pues no, la suerte lo tocó a él.

(José em entrevista realizada no dia 24/08/2017).

Portanto, apesar de ser comum que *huaqueros* saiam a *huaquear* em grupo, existem diferentes maneiras de se organizar o trabalho. Alguns grupos optam por compartilhar as coisas que saem de um poço escavado, enquanto outros preferem delimitar áreas individuais de trabalho, em que cada um fica com aquilo que encontrar no poço que escavar. José, por exemplo, começou a *huaquerar* junto com seus irmãos, e logo que alcançou os dezoito anos passou a *huaquear* individualmente. Ou seja, saía acompanhado de seu irmão, mas fazia seu próprio poço e ficava com o que encontrava, pois já sabia como *huaquear*. Dona Teresa também afirmou que nunca saiu *huaquear* sozinha, pois preferia sair com amigos. Enquanto Jorge e Mário afirmaram que sempre preferiram *huaquear* sozinhos, apesar de as vezes irem acompanhados.

Como dito anteriormente, é comum que *huaqueros*, assim como os *curanderos*, façam suas *ceremonias* antes e durante as escavações. O termo *ceremonia* é utilizado tanto por José, quanto por Raul e Jorge, e parece se referir a uma série de procedimentos e ações distintos que podem ser realizados durante o *huaqueo*. De acordo com Raul, alguns *huaqueros* fazem uma *ofrenda*, um *pago a la Huaca* – que pode ser um cigarro, algumas folhas de coca, água florida, dentre outras coisas. Raul afirma que muitos *huaqueros* costumam fazer tais *ofrendas*, pois pensam que se não o fizerem o “*espíritu de la Huaca se puede molestar*”¹²¹.

De acordo com José, a grande maioria dos *huaqueros* que ele conheceu costumava dedicar certo tempo ao que ele chama de *ceremonias*. Acredito que é também por isso que José descreveu o *huaqueo* como uma atividade que requer calma, sendo que para ele

¹²¹ Raul em entrevista realizada no dia 21/08/2017.

ninguém deve chegar a uma *Huaca* e sair escavando como “*un loco*”. Conforme as discussões que apresentei nos capítulos anteriores, as *Huacas* são muito mais do que testemunhos inertes do passado e costumam representar grandes perigos para aqueles que se aproximam sem os devidos cuidados – principalmente para aqueles que chegam com *miedo*, ou sem respeito.

Sobre este tema, José me descreveu em detalhes como costuma ser o trabalho dos *huaqueros*. Ao chegar a uma *Huaca*, é comum que os *huaqueros* se reúnam para uma conversa. Todos então se sentam em círculo e colocam no centro o que José chamou de “*su saco blanco*”, contendo as folhas de coca que levaram. Aí começam a conversar e a mascar coca, enquanto pedem à *Huaca* que lhes dê coisas, pois este é seu sustento e não porque querem lucrar muito dinheiro. Pedem assim, algo que possam usar para sustentar sua casa e sua família. Neste ponto José diz que os *huaqueros* sabem que o que vão fazer é crime aos olhos do Estado peruano, mas que mesmo assim pedem à *Huaca* que lhes dê coisas¹²².

Este momento em que todos se sentam para conversar e mascar coca serve também para prepará-los para o que está por vir. De acordo com José, há sempre uma pessoa encarregada pelo grupo, que assume a responsabilidade de abordar alguns temas importantes para aqueles que irão *huaquear*, como, por exemplo, a inveja e a cobiça. Nesse momento, inicia-se uma conversa que tenta prevenir e controlar as consequências causadas por estes afetos, onde o responsável explica que se alguém do grupo encontrar algo muito *valioso*, todos devem controlar o ímpeto de iniciar uma disputa ou uma briga. José me explica assim que são muito comuns os casos em que alguns *huaqueros*, tomados pela inveja e pela ambição, iniciam discussões e brigas com os demais.

[...] *porque se ven... se ven muchos casos, ¿eh? De que... por... por... salen en grupos a huaquear y a veces por, por la codicia... del oro o por si... por una cosa importante... por una cerámica muy importante... te entra la codicia, te entra la ambición de tenerlo tú solo... entonces te lleva a la discusión, a pelear incluso entre ellos... [...]*

(José em entrevista realizada no dia 24/08/2017)

Na fala citada, José descreveu a cobiça como algo que pode entrar nos demais *huaqueros* quando um deles encontra algo muito importante (“...*te entra la codicia, te*

¹²² Esta observação feita por José me faz pensar no *huaqueo* como uma prática que opera a partir de uma cosmopolítica que excede as concepções e relações com o patrimônio determinadas pela arqueologia e pelo Estado. Pois, prática do *huaqueo* compreende uma lista de sujeitos muito mais ampla do que aquela determinada pela política estatal, sendo as *Huacas* e os *huacos* sujeitos principais nas relações.

entra la ambición...)”. Neste sentido, cobiça, inveja e ambição são afetos quase que incontroláveis e que os *huaqueros* devem tentar evitar para não serem contaminados.

José continuou sua narrativa, contando que alguns *Maestros curanderos* descrevem a inveja e a cobiça como um tipo de “*maleficio de Huaca*”. Logo, a inveja e cobiça seriam resultados de um estado de afetação provocado pela própria *Huaca*. De acordo com a narrativa que José construiu durante nossa conversa, é como se as *Huacas* agissem de modo a gerar conflitos entre os *huaqueros*, como uma forma de evitar que estes consigam retirar as coisas encontradas. As coisas arqueológicas parecem então ser propriedade da *Huaca*, ao mesmo tempo em que são suas partes constitutivas. E tal é o efeito provocado pela inveja e pela cobiça, que existem histórias de *huaqueros* que chegaram a quebrar peças *valiosas*, para que ninguém as pudesse levar.

Dona Teresa em diversos momentos de nossa conversa me disse que para se ter sucesso escavando uma *Huaca* é necessário ter “*corazón sano*”. Ou seja, ao sair para escavar a pessoa *huaquera* não deve ter o coração cheio de ódio, de inveja ou cobiça. Tais afetos podem atrapalhar a escavação de diversas maneiras ou deixar a pessoa vulnerável às doenças e à morte. De acordo com ela, sentir ambição em excesso pode fazer com que os *muertos* se escondam, o que por sua vez faz com que aquele que saiu a *huaquear* nada encontre. Ou ainda, a inveja em excesso pode fazer com que a pessoa fique doente, ou até mesmo seja *tapada por la Huaca*.

Teresa: Si la huaca quiere, te va a brindar

Dé: ah ok, ya. Entonces es como...

Teresa: Si no quiere, haces esto, el borde se esconde, yo estuve acá, con el pico y pala y estaba con el muerto ahí, lo veía al muerto y "anda a calrear pues" y cuando él regresa ya no había muerto ni señal del muerto, es la misma ambición, la ambición de la persona desaparece el muerto

Dé: ¿ah sí?

Teresa: así lo tengas en tu mano, se desaparece el muerto, por la ambición

Dé: por la ambición entonces...

Teresa: Por la ambición, que "vengo a sacar oro, que voy a sacar esto y voy a sacar esto" y, y en el pensamiento "a este, a este yo no le voy a dar nada porque no me ayudó"

Ahí está la cosa, que te van a quitar la, la huaca mismo, te vuelve a quitar [...]

Teresa: para mí, porque si vas, hay que ir con el corazón sano y antes de salir de su casa, enmendarse a Dios para que le vaya bien y no, no desee lo que no lo que no es... Porque a veces vas y ves que el otro está sacando y a ti la envidia te mata, no es sano, no debe existir eso...

(Dona Teresa em entrevista realizada no dia 25/03/2019).

Tais questões aparecem também na fala de alguns *Maestros curanderos*. Don Jorge, por exemplo, afirma que os *huacos* e os *muertos* que estão enterrados nas *Huacas* não gostam de ser incomodados. Em sua narrativa, tanto o *huaqueo*, quanto a arqueologia representam práticas de profanação, que podem provocar a ira das *Huacas*. Para Don Jorge, pessoas que se dedicam ao *huaqueo* e pessoas que se dedicam à arqueologia compartilham o risco de incomodar as *Huacas*, os *huacos* e os *gentiles*, de forma que:

Hay riesgos. ¿Por qué? Porque hay espíritus ahí, o difuntos ahí que no... que han sido también fuertes, así como hay ahora también, de todo hay, ¿no? Gente generosa como gente también que no ha sido generosa. Entonces ellos no les gusta pues que les toque sus cosas. Por ejemplo, a mí no me gustaría en la vida que mis cosas las agarren y las boten y las... y las quemem... o se quedan en otro sitio. Soy celoso en eso. Y si alguien viene de repente hasta del mundo del más allá, me pondría también a la defensiva espiritualmente... quizás te cause algún daño, ¿no? Entonces esas cosas pueden suceder.

(Maestro curandero Jorge em entrevista realizada no dia 19/08/2017)

Em nossas conversas Don Jorge também questionou se temos o direito de profanar tumbas e interromper a vida “*de los antiguos*” e de suas coisas, estas que também são pessoas, na medida em que também possuem *fuerza*. Para isso, seria necessário pedir permissão para mexer com as coisas *antiguas*, por meio de certos tipos de *ceremonias* e *ofrendas* – seguindo assim o exemplo dos próprios povos *antiguos*, que faziam seus rituais pedindo permissão ao sol, à mãe terra, etc.

Acompanhando esta narrativa, me pareceu bastante interessante a ideia de que escavar *Huacas* sem os devidos cuidados implica em uma ação disruptiva, que interrompe os fluxos de relações entre os seres outros-que-humanos que habitam e constituem este mundo passado e subterrâneo, materializados nos chamados sítios e vestígios arqueológicos. Logo, a ação de escavar implica em entrar em uma relação direta com potências imanentes associadas às *Huacas*, *huacos* e a todos aqueles que podem ser compreendidos pelo termo *antiguos*. Em toda atividade de escavação é essencial, então, que as pessoas envolvidas conheçam modos de controlar os afetos que podem surgir destas relações.

A inveja e a cobiça são apenas alguns dos perigos que os *huaqueros* tentam evitar e para isso não basta apenas que conversem. Assim, o cigarro é um elemento chave que acompanha muitos *huaqueros* durante as escavações. Para entender melhor esta questão começarei citando um trecho da entrevista com José, em que ele me descreveu estes momentos de preparação antes de se começar as escavações:

Entonces para eso es la reunión de que uno entra a la huaca, se sienta, conversan entre ellos, chachan su coca, están con su cigarro inka... y pidiendo a la huaca, siempre con el cigarro hay unos... bastante conozco también amigos... de que huaquean y están con el cigarro en el oído... supuestamente dice que el cigarro, cuando reguinta, como canchita... o sea, es un aviso de que sí van a encontrar. Que sí van a encontrar. Ponen incluso... hacen... como estamos reunidos, así, por ejemplo, los... los cuatro... o los dos... como estamos acá. Entonces la huaca es todo eso... tú te vas con tu palana... y un chuzo que llaman la vara, un chuzo que llaman una varilla. Entonces hace un huequito chiquito y ponen una varilla ahí y la palana. Entonces... están... están chachando coca, prenden el cigarro y están mirando justo en el punto donde está el... el... el... ollito con la palana o la varilla prendida. Entonces están fumando y están con el cigarro ahí. Pero mirando siempre concentrado en el... en el, en la... en el ollito que ya has marcado ya. Entonces si el cigarro los comienza a reventar los avisa...

(José em entrevista realizada no dia 24/08/2017).

Este descreve uma situação em que um grupo de *huaqueros* está sentado, *chachando coca* (mascando coca) e fumando seus cigarros *inka*¹²³, enquanto fazem seus pedidos para a *Huaca*. À frente deles estão algumas pequenas varetas (*chuzo*), enterradas cada uma em um pequeno buraco no chão, marcando os lugares em que pretendem escavar. Estão todos juntos, mascando coca e muito concentrados. Cada um encara sua vareta enquanto acende um cigarro, neste momento a atenção é redobrada, pois é necessário estar alerta aos pequenos sons emitidos pelo cigarro – que irá indicar os bons e maus augúrios para aquele trabalho.

O cigarro aparece então como uma ferramenta importante na prática do *huaqueo*, pois avisa os *huaqueros* sobre as coisas boas que podem encontrar e também sobre os perigos que se aproximam. José me contou assim, que muitos *huaqueros* escavam com o “*cigarro al oído*”. Ou seja, puxam a fumaça e aproximam o cigarro do ouvido para escutar os barulhos. Se este produz um pequeno estalido (“*comienza a reventar*”) é sinal de que determinado lugar está bom para escavar, que ali se pode encontrar coisas. Porém, se o cigarro começa a *soplar* (neste momento José emite um som como “*ssss*”, quase como um assóvio de vento), é sinal de que se deve ter cuidado, pois os perfis do poço podem desbarrancar e soterrar o *huaquero*, ou então que a polícia pode chegar.

Dona Teresa ainda me disse que o cigarro podia lhe indicar que tipo de coisas ela iria encontrar. Para isso ela deveria ler as cinzas do cigarro, que poderiam cair no chão e assumir a forma de um *huaquito*, ou ainda se partir no meio indicando que em determinado *pozo* ela iria encontrar um *muerto*.

¹²³ *Inka* neste caso se é o nome de uma das marcas de cigarro utilizadas pelos *huaqueros*.

Todos os *huaqueros* com os quais conversei disseram que preferiam utilizar os cigarros mais fortes, naturais, sem filtro, destes que são puro tabaco enrolado. Dentre as possibilidades, se destacam três marcas de cigarro: uma chamada *Inka*, outra chamada *Inti*, e uma terceira chamada *Caribe*. O primeiro era muito procurado antigamente, mas não tão utilizado nos dias de hoje. Conforme pude averiguar posteriormente, todas estas marcas podem ser facilmente encontradas no *Mercado de Brujos* em *Chiclayo*.

Tamanha parece ser a importância dos cigarros para os *huaqueros* que José chega a dizer: “*ellos [huaqueros]... ya lo tienen algo de así de... de... de conciencia de que el cigarro está trabajando junto con ellos*”. O cigarro não é utilizado apenas no início das escavações, e é comum que alguns *huaqueros* façam períodos de pausa, sentando-se juntos novamente para fumar um cigarro e mascar coca. De todos os *huaqueros* e *huaqueras* com os quais conversei apenas José afirmou que não costumava fumar cigarros e mascar coca enquanto *huaqueava*. Todos os outros me disseram que tais itens eram essenciais para a realização das escavações e não costumavam sair de casa para *huaquear* sem levar seus cigarros e suas folhas de coca, ou ainda sem utilizá-los antes para saber como seria o dia de trabalho.

Don Mário afirmou que o cigarro era tão preciso em suas indicações que ele, em mais de 40 anos como *huaquero*, nunca havia quebrado nenhum *huaco*, pois o cigarro sempre o alertava sobre o que ele iria encontrar.

Mario: Por eso es que yo no he quebrado huacos en mi vida

Dé: ¿nunca?

Mario: No, ¿por qué? porque yo fumaba y el cigarro y la coca... Bueno más el cigarro me decía que estaba encimita, entonces me iba con cuidado... y por decir lo cuadraba ya acá, por decir un metro y medio así al cuadrado. Entonces yo sabía si está al centro, o... ya cuando ya cuadraba, si estaba... en qué esquina estaba, o si estaba en el centro, o de frente. No, no iba que darle y darle. Si estaba hondo sí uno le da pues y avanzar, pero cuando uno entonces ya tenía la medida y por decir que ya estoy a dos metros y medio entonces uno ya de ahí comienza ya

Dé: ya más despacio

Mario: Sí comienza más despacio y con las herramientas a tantearlo y lo tanteas y lo pasas ya

(Mario em entrevista realizada no dia 21/03/2019).

De acordo com Mario, era importante então observar as cinzas do cigarro, que indicavam a posição do *huaco* dentro de uma quadra – se o *huaco* estava em algum canto, no centro etc. Além disso, Mario afirmou que a relação entre um *huaquero* e o cigarro é

algo individual. Em outras palavras, ele disse que cada pessoa deve ir experimentando escavar com o cigarro, para aos poucos ir aprendendo seu funcionamento, ou ainda que tipos de sinais ele irá indicar em cada tipo de situação. Logo, usar o cigarro não é algo que um *huaquero* pode aprender com outra pessoa, sendo que tal aprendizado só pode ser desenvolvido a partir da experiência e das relações que serão criadas entre uma determinada pessoa e o cigarro. Assim, é essencial que um *huaquero* preste atenção e leve a sério os muitos sinais dados pelo cigarro enquanto escava. Don Mario ainda afirma que alguns *huaqueros* utilizam o cigarro e a coca de modo leviano, como um vício e não prestam a devida atenção e respeito a estas ferramentas. Nestes casos, é comum que acidentes aconteçam e que tais *huaqueros* saiam acusando o cigarro e a coca de mentir, ou de enganá-los. Entretanto, Don Mario afirma que sempre teve muita *fé* e respeito pelo cigarro e que por isso, este nunca o enganou.

Dé: ¿Esto le iba a preguntar... cómo los huaqueros saben dónde excavar?

Mário: claro que, hay muchos huaqueros que 'covan por covar' no más. O sea, la coca es como decir... como un vicio ya... pero no les orienta. Hay muchos que les engañan y dicen pucha me jodió la coca, me jodió el cigarro... después que hacen el pozo se lamentan

Dé: ah, ¿sí?

Mário: Sí, porque no.... no es tan certero el cigarro y la coca

Dé: ah, no?

Mário: no, pero cuando uno se profundiza en eso y ya lo experimenta día a día, ya sabes ya. Por decir en algunos que el cigarro puede uhhh... reventar bastante y piensan que es bien. De repente no saben para qué, qué es lo que... el cigarro no habla castellano, el cigarro no les habla, pero el cigarro no habla ningún idioma

Dé: jajaja claro

Mário: entonces, uno tiene que ya saber qué es lo que quiere decir, entonces uno tiene que descifrar eso ya

Dé: ¡Ah! ¿Entonces como el cigarro no hace siempre la misma cosa para distintas personas?

Santos: ¡No, no!

Dé: ¿Para cada persona va a funcionar de una manera?

*Mário: Ajá, porque es personal
Y... lo que es de uno no lo puede mostrar a otro, ni decirlo tampoco. Yo le estoy diciendo a usted, bueno ya no soy huaquero... jajajaja*

Dé: jajajaja. ¿Sí, claro... pero por qué no puede decirlo?

Mário: No, no, porque cuando tú hablas a... por decir a otro huaquero... conversas: "mira! que esto es así, así", se pierde ya se pierde ya tu fe en eso

Dé: ah, ¿sí?

Mario: *se pierde ya tu fe en eso. Ya te vuelve un cigarro mentiroso, una coca mentirosa*

Dé: *Hay que ser como secreto entonces...*

Mario: *Exacto, ser como digamos unegoísta, no? Y guardar ese secreto*

Dé: *¿Entonces esto hay que aprenderlo solo?*

Mario: *solo... experimentando cada uno
Por ejemplo, hay algunos no... el cigarro me marca esto.... ¡Claro! Pues ha experimentado él sabe cómo es pues, que porque tampoco le voy a decir cómo es, ¿no?*

Dé: *Entonces que bueno para mí el cigarro puede hacer un sonido de algún tipo...*

Mario: *¡Claro! Y para mí es otro, ¿no? Y puede ser el mismo problema, pero diferente sonido, diferente muestra. Por ejemplo, algunos tienen el humo, la ceniza y el sonido. Si se apaga, no se apaga y así es todo*

Dé: *Ah, entiendo entonces que no hay como.... el cigarro no habla como una lengua, ¿no? jajaja*

Mario: *No, no, no, ¡no! Si hablara como una lengua a todos lo diría igualito, pues...*

Dé: *¿Y, usted usaba la coca y el cigarro solamente cuando iba a huaquear?*

Mario: *cuando iba a huaquear*

Dé: *y en su vida como, no fumaba...*

Mario: *¡No, no! Por ejemplo, en mi chacra que iba a trabajar, ¿para qué iba yo a coquear... a fumar en mi chacra?*

Dé: *Claro*

Mario: *Si sé que es mi trabajo en mi chacra sé lo que... sé lo que voy a hacer...*

(Mario em entrevista realizada no dia 21/03/2019).

No trecho acima, fica evidente como o cigarro pode se comportar de maneiras diferentes nas mãos de cada pessoa. Afinal, como disse Don Mario, o cigarro não fala espanhol, e por isso cada *huaquero* deve aprender a decifrá-lo à sua maneira. Além disso, Mario descreve como é importante manter tais questões em segredo. De acordo com ele, cada *huaquero* tem uma maneira específica de trabalhar com o cigarro e com a coca, e isso não deve ser contado a mais ninguém. Contar tais *secretos* a outras pessoas poderia afetar de modo negativo as relações entre a pessoa *huaquera*, o cigarro e a coca, fazendo com que estes se tornassem mentirosos (“*Ya te vuelve un cigarro mentiroso, una coca mentirosa*”). Revelar seus *secretos* como *huaquero* seria, então, como romper uma

relação de aliança com o cigarro e com a coca (ou ainda “*perder la fê*”) que, por sua vez, iriam começar a enganar o *huaquero*. Ao conversar comigo, Don Mário deixou claro que só estava me contando tais coisas porque ele já não era mais *huaquero* e que por isso ele não usava mais nem o cigarro e nem as folhas de coca.

Portanto, nas narrativas de pessoas que se dedicam ao *huaqueo* o cigarro aparece como item essencial, juntamente com as folhas de coca, que também possuem o poder de avisar o *huaquero* sobre sua *suerte* ou sobre possíveis perigos. As folhas de coca são normalmente utilizadas em conjunto com um pó branco (cal), que possui a função de potencializar suas propriedades, pois neutraliza a acidez presente na saliva. Por isso, muitas vezes o ato de mascar coca é chamado pelos *huaqueros* de “*calear*”, ou ainda de “*chachar coca*”. Dona Teresa ainda faz referência ao termo “*armar el bolo*”, que diz respeito ao ato de mascar algumas folhas até que elas formem um bolo firme na boca. Este bolo pode assumir diferentes características, que irão indicar aos *huaqueros* e *huaqueras* se o local em que estão escavando é bom ou ruim, dentre outras coisas.

De acordo com José, quando a coca forma uma bola firme e doce na boca – como um “*caramelo en tu boca*” – é um bom presságio, sinal de que o *pozo* em que se está escavando é bom, que se encontrará algo. No entanto, se o bolo de coca fica arenoso, se desfazendo na boca, é sinal de que determinado *pozo* não é bom; de modo que se deve abandoná-lo para começar a escavar em outro lugar. Dona Teresa e Don Mario ainda me disseram que se o bolo de coca se amarga, ou fica “*salado*” é sinal de que algo ruim irá acontecer¹²⁴.

Além disso, Dona Teresa me explicou que as folhas de coca também servem como uma espécie de proteção para aquele que está escavando. De acordo com ela, quando se está escavando e se encontra um *muerto* é importante fazer uma pequena pausa para *calear* e fumar seus cigarros. As folhas de coca aparecem em sua narrativa como algo capaz de proteger aquele que está escavando dos *antimonios* liberados pelos *muertos*¹²⁵. Em suas palavras:

*Teresa: Cuando encuentras al muerto, vas a calear, te armas bien por el antimonio que botan
Te armas bien y una, una vez que estás bien armado te fumas tu cigarro, te vas y con una sonda comienzas a buscar la cabeza, buscas por la cabeza, buscas despacio nomás metiendo la sonda si choca o no choca, si choca es porque hay algo, entonces con las manos ya uno va sacando*

¹²⁴ Dona Teresa me descreveu como certa vez ela estava escavando e seu bolo se amargou. Ela, então, ficou apreensiva, pois sabia que algo ruim poderia acontecer. Alguns momentos depois, ela e seus amigos foram surpreendidos pela polícia, que apareceu de repente e os levou todos presos. Ela afirmou ter ficado três dias presa antes que se pai conseguisse tirá-la da delegacia.

¹²⁵ Para uma descrição mais detalhada sobre os chamados *antimônios* e as contaminações que podem ser causadas pelos contatos com os *muertos* ver discussão presente no Capítulo 3.

Dé *¿y qué es esto de armarse bien? ¿Como...me puedes explicar...?*

Teresa: *armarse quiere decir pues, chachar la coca que esté bien bien chachada porque a veces sale...*

¿Cómo te puedo explicar? que cuando no quiere, se hace agua, se hace bien feo, pero cuando lo quiere la coca se hace dura se hace una pelota

Dé: *Pero ¿quién quiere, la gente quiere, la coca quiere, la huaca quiere, la...?*

Teresa: *si la huaca quiere, te va a brindar...*

(Dona Teresa em entrevista realizada no dia 25/03/2019).

Don Mario ainda afirmou que costumava mascar coca logo após encontrar um *muerto* e que para ele seria como uma forma de agradecimento. Além disso, ele disse que este é um momento em que os *huaqueros* costumam descansar um pouco e conversar sobre como está indo o trabalho, a posição em que estava o *muerto* e como vão dividir as coisas que encontrarem.

Seguindo com a narrativa de Dona Teresa, podemos ver como ela atribuiu mais uma função às folhas de coca. De acordo com ela, sempre se deve mascar coca quando se sai para *huaquear*, pois as folhas de coca te livram de todo o medo. Ela descreveu então como se sentia muito corajosa quando estava “*embolada*”:

Teresa: *claro, te da valentía o sea te crees lo más más ahí cuando estás embolada*

Dé: *¿ah, sí... con la coca te deja más valiente entonces, que...?*

Teresa: *sí, ¿no te digo? ... que ves las cosas así de este tamaño, era una hormiguita abajo y me mataba de reír, que si me tapa no me deja nada*

Dé: *¿y nunca te ha tapado?*

Teresa: *sí, sí me ha tapado, hasta el pecho*

Pero era como si nada, me reía, me tapaba me tapó pues, ya

Pero como digo, no, no he tenido miedo...

(Dona Teresa em entrevista realizada no dia 25/03/2019).

Nas narrativas de pessoas *huaqueras*, tanto as folhas de coca, quanto o *cigarro* aparecem como coisas essenciais ao trabalho dos *huaqueros*, desempenhando diferentes funções que devem ser experimentadas e aprendidas por cada um. O cigarro e a coca parecem assim indicar a existência de um esquema de sinais que devem ser lidos pelos *huaqueros*. Logo, *huaqueros* e *huaqueras* parecem utilizar os cigarros e as folhas de coca como ferramentas que tem o poder de tornar visível aquilo que não podem ver. Neste caso o que parece ser invisível aos olhos são as relações entre *huaqueros* e *Huacas*. Por isso,

tais pessoas devem dominar uma série de técnicas específicas que as permita ler estes sinais. O estalar de um cigarro ou o gosto doce da coca são, portanto, evidências do estado das relações entre *huaqueros* e *Huacas* – e aquilo que em nossas conversas José costumava chamar de avisos, são manifestações das relações entre *huaqueros* e *Huacas*. Pode-se dizer assim, que os cigarros e a coca são a maneira pela qual os *huaqueros* conseguem ler aquilo que somente os *curanderos* conseguem *ver* e negociar.

Todos os *huaqueros* e *huaqueras* com os quais conversei apontam que existe um elemento que é essencial para que alguém consiga encontrar coisas *valiosas*. Pensando então o *huaqueo* de modo relacional, pode-se dizer que um dos fatores determinantes durante as escavações é que a *Huaca* deve querer oferecer algo à pessoa que escava. Para isso, *huaqueros* e *huaqueras* descrevem que é necessário se ter um “coração puro” – livre de inveja e cobiça em excesso – e também testar a *Huaca* antes de começar a escavar. Nesse sentido, o cigarro e as folhas de coca são essenciais, pois revelam aos *huaqueros* se determinada *Huaca* está disposta a oferecer-lhes algo, ou ainda como está sua *suerte* naquele dia específico. Don Mário, por exemplo, me descreveu como no dia anterior ao que ele iria sair *huaquear* ele passava algum tempo em sua casa fumando e *caleando*, enquanto pensava no local em que pretendia ir no dia seguinte. Assim, ele já poderia saber se era bom ir em tal lugar, ou se ele deveria escolher outro mais propício. Nas palavras de Don Mário:

*Que tiene que querer! La Huaca tiene que querer! a la mala no... no nunca.
Por eso yo en todo sitio que he llegado caleaba y fumaba, ¿nada? nada tiene
que ver, entonces tenía que buscar otro sitio, en veces me pasaba buscando
nomás...*

(Mario em entrevista realizada no dia 21/03/2019).

Além disso, Don Mário apresentou em nossas conversas um outro elemento que deve ser observado e decifrado pelos *huaqueros*, no momento em que estão escavando. De acordo com ele, o comportamento de diversos animais pode indicar se determinado lugar é ou não bom para escavar, ou se existem perigos rondando o *huaquero*. Ele chama tais animais de *augúrios*, e afirma que cada *huaquero* deve ser capaz de criar suas próprias relações com os animais que cruzam seus caminhos. Ou seja, do mesmo modo que ocorre com o cigarro, saber ler o comportamento de determinados animais não é algo que um *huaquero* pode aprender com outro, pois os sinais dados pelos animais têm a ver com uma relação de comunicação que se estabelece entre sujeitos específicos. Don Mario citou alguns exemplos de *augúrios* de animais que costumavam funcionar com ele:

Dé: Bueno me estaba diciendo como eso de los augurios ¿Cómo que... puedes contarme esto sobre los augurios?
¿los augurios son todos animales?

Mario: animales, claro

Dé: ¿Y qué, y qué hacen los animales cómo?

Mario: Te dan una señal

[...]

Mario: La serpiente, la serpiente no es buena

Si entre uno o entre el pozo donde uno va a cavar, ahí cruza la serpiente
Entonces no... ya me jodieron

Dé: ¿Porque, es peligroso?

Mario: No... peligroso no... ya no encuentras nada

No encuentras nada y le da la mala suerte

y este lugar tienes que dejar de ir varios meses por decir, dejar tiempo para volver

[...]

Dé: ¿Y qué otros animales que ayudan?

Mario: la lechuza también

La lechuza bueno me grita y la posición de la lechuza, mayormente cuando hay luna o de día se ve cuando veía en el suelo se hace una rodela y así como si se pusiera brava, así

Dé: como si se pone hinchada

Mario: Si hinchada, se hincha, se hace rodeo y comienza a quejarse... ah y así se da vuelta, se da vuelta. Es porque en ese sitio, en ese sitio hay algo

Dé: ¿Y hay otros animales?

Mario: Hay el colibrí, el chupaflor... ese no es amigo tampoco

Dé: ¿no?

Mario: No, no...

Dé: ¿pero es decir?

Mario: de mí pero de los otros claro. ¡Claro! Pero, de mí no es amigo

Dé ¿Y cuándo te la encuentras al colibrí que pasa entonces?

Mario: no, nada normal... que cuando por decir yo me voy a dirigir puede ser a la Huaca acá a San Juan, ya justo estoy saliendo con la idea de irme a la Huaca San Juan y viene un colibrí que hace "chu chu chu chu" adelante, "chuchuchuchu"

Ya está, mejor ir a otro sitio

Porque nunca va bien con el colibrí

Dé: ¿si, en tu caso?

Mario: Si... para mí ese colibrí no es bueno

Claro, para mí no.

Pero como te digo ese te lo estoy revelando a ti nomás, pero a nadie yo le he dado eso no.... las experiencias

Dé: ¿Pero no te molesta que yo escriba sobre eso?

Mario: no, no, no, ¿para qué? ¡Escríbelo! Porque ya está para mí... ya no lo voy a utilizar

Es lo mismo que el zorro. También el zorro tiene un buen augurio... un augurio bueno y malo
Si el zorro cruza de derecha a izquierda es malo

Dé: ¿cómo de?

Mario: de derecha a izquierda es malo, pero si él zorro se cruza de izquierda a derecha. Eso es un hecho, hecho bueno
¡Es una suerte buenaza!

Dé: Ah, ¿sí?

Mario: es bueno, por decir tú te vas en un camino, no sabes, estás perdido en un camino, si tomas ese camino, decir voy a llegar a ese sitio o no te cruza el zorro de derecha izquierda, mejor regresa.
Ese camino es perdido tienes que buscar tu camino, pero si él zorro te cruzó de izquierda a derecha síguelo nomás de frente vas a llegar...

Dé: ¿Y esto lo aprendió con experiencia? nadie le enseñó, le ha dicho esto ...

Mario: No, no, ¡nadie! Todo de experiencia

(Mario em entrevista realizada no dia 21/03/2019).

No trecho acima, Don Mario volta a me dizer que ele só está me contando estas coisas, pois ele não é mais *huaquero* e por isso ele não irá precisar mais fumar ou mascar coca. Quando conheci Don Mario, ele estava trabalhando já como vigilante em um casarão de um dos muitos Museus de Sítio que existem na região. De acordo com ele, sua contratação como vigilante foi um meio que os arqueólogos da região encontraram de afastá-lo do *huaqueo*. Em sua narrativa ele se descreveu como um *huaquero* famoso perseguido por muitos arqueólogos, que nunca conseguiram pegá-lo ou prendê-lo. E que, por isso, decidiram que era melhor tê-lo como trabalhador do Museu, do que deixá-lo livre para seguir *huaqueando*. Ele também me disse que havia abandonado a prática do *huaqueo* havia alguns anos, por conta de sérios problemas de saúde, como uma gastrite crônica e um câncer no intestino – que ele afirmou terem sido provocados pela *Huaca*. Ou ainda pelo contato com os muitos “micróbios” e *polvos* contaminantes que podem ser inalados ou absorvidos pela pele quando se escavam tumbas *antíguas*.

Don Mario e Dona Teresa, que há alguns anos abandonaram a prática do *huaqueo*, afirmaram que hoje em dia não saem mais para andar pelos *Cerros* e *Huacas*. E nem mesmo fumam cigarro, ou mascam coca. Dona Teresa me disse que ainda recebe convites de amigos, que a chamam não para escavar, mas para *calear* com eles, pois ela costumava ter *buena suerte*, além de possuir grande experiência interpretando os sinais dados pela coca e pelo cigarro. Ela, contudo, recusa os convites, dizendo que seu tempo já passou e

que hoje em dia não sente mais vontade de sair pelos campos para *huaquear*. Ela ainda afirmou que não consegue mais mascar coca, por conta de um problema em suas gengivas, e que sair *huaquear* sem fumar e sem mascar coca seria algo absolutamente inútil, uma verdadeira perda de tempo. Portanto, Don Mário e outros *huaqueros* também descrevem o cigarro e a coca como elementos centrais à prática do *huaqueo* e que aparecem como elementos essenciais para a construção de uma prática mais especializada, ou *profesional*.

Outros autores que se dedicaram a pesquisar a prática do *huaqueo* em outras regiões andinas apontam para a importância da prática em diferentes comunidades (HABER, 2016a; LONDOÑO, 2003, 2016). Wilhem Londoño descreve o *huaqueo* como: “*part of local ways of reading the signs of the world*” (LONDOÑO, 2016, p. 48). A partir desta perspectiva, acredito que os *huaqueros* e *huaqueras* podem ser descritos também como sujeitos que dominam uma espécie de tecnologia que os permite ler e mediar as relações com as *Huacas*. Possuir este domínio é vital para muitos *huaqueros*, visto que doenças, morte, riqueza e prestígio são alguns dos resultados diretos determinados pelo tipo de relações que estes conseguem estabelecer com as *Huacas*.

Diante de tais discussões, me parece também interessante pensar o lugar ocupado por algumas destas pessoas, que no passado se dedicaram à prática do *huaqueo*, e que hoje em dia trabalham em projetos arqueológicos da região. Em minhas conversas com José e Raul – que já foram *huaqueros*, mas hoje em dia trabalham como ajudantes em diversos projetos arqueológicos da região – perguntei se eles costumavam usar o cigarro, ou as folhas de coca quando eram *huaqueros*. José foi bastante categórico em sua resposta, dizendo que não, que ele não fumava e que para ele o cigarro era apenas um cigarro¹²⁶.

Conversando com os dois, pude notar como ambos se colocam a uma certa distância daquilo que descrevem como “*costumbres e tradiciones de la gente*”. Entretanto, apesar desta postura adotada frente a algumas práticas relacionadas ao *huaqueo* e ao *curanderismo*, pude também notar que eles parecem estar em um lugar entre dois mundos: sendo um associado aos costumes e às tradições que atribuem à *huaqueros* e *curanderos*, e outro associado a uma postura mais “científica”, relacionada à arqueologia. Em suas narrativas podemos então perceber que existem duas perspectivas

¹²⁶ Sobre este tema do cigarro José diz: “*Yo no usaba, no usaba. O sea, yo poco tenía eso... pero... pero mi cigarro sí fumaba, pero ¿no? Pero como cualquiera. O sea, pero... no, no al estilo de que yo por el cigarro voy a encontrar, pero ellos sí tenían algo de... incluso en Cayaltí hay bastante de esas personas... de que todavía siguen... sin cigarro ellos... ese... son sus señas... el cigarro son algo que está trabajando con ellos.*”

que estão parcialmente conectadas (CADENA, 2015; STRATHERN, 1994) – em que argumentos mais “científicos”, aos moldes arqueológicos, se misturam com as histórias contadas sobre o tempo em que eram *huaqueros*, estas que muitas vezes são contadas como histórias que não tem explicação. Portanto, ao mesmo tempo em que insinuam não acreditar em certas coisas, ou em certas histórias, afirmam ter muito respeito pelas *Huacas* e pelos *curanderos*.

Nas narrativas de pessoas *huaqueras*, as *Huacas* e os *huacos* emergem mais uma vez como coisas complexas e que podem ser coisas distintas, em mundos diferentes. Neste sentido, *huacos* podem ser muitas coisas, como, por exemplo: bens de prestígio e coisas *valiosas* procuradas por *huaqueros* que desejam ganhar algum dinheiro, *valiosas* cerâmicas que irão compor a coleção de algum colecionista, vestígios de um tempo passado que contam histórias aos pesquisadores interessados em entender como viviam as populações mais antigas e elementos importantes nas *mesas de curanderos*.

As *Huacas* e os *huacos* desempenham um papel central na vida de muitas pessoas que habitam a Costa Norte peruana, estando presente, principalmente, no cotidiano de *huaqueros* e *curanderos*. Por isso, entender os *huacos* como um sinônimo de cerâmica arqueológica é apenas um dos muitos equívocos que podem surgir do encontro entre mundos diferentes, sendo a arqueologia apenas uma das muitas maneiras possíveis de se relacionar com o *passado*: “*Thus, despite very large worldwide networks, archaeology is a local as any other knowledge; its abstract and extralocal character is due to such networks, which are themselves not always all that powerful and global after all*” (LONDOÑO, 2016, p. 47).

A partir de todas as discussões apresentadas neste capítulo, acredito que pensar a prática do *huaqueo* apenas pela perspectiva da venda e tráfico de bens arqueológicos seria uma atitude reducionista frente a complexidade das práticas e narrativas apresentadas por pessoas, que tem no *huaqueo* uma atividade cotidiana. Reduzir a prática do *huaqueo* apenas à noção de saque faz com que se percam práticas e interesses diversos associados à atividade de escavar a terra em busca de coisas antigas, ou ainda práticas e narrativas que se dão no encontro e conexão de mundos distintos.

Além disso, acredito que a prática do *huaqueo* se dá a partir de uma lógica relacional, em que a atividade de escavação não está associada apenas – ou não produz apenas – vestígios arqueológicos. Sendo assim, escavar a terra em busca de coisas *antíguas* constitui também eventos cosmopolíticos, em que aqueles que escavam devem ser capazes de dominar tecnologias específicas que os permitam negociar suas relações com os perigosos seres que habitam o *Cerros* e *Huacas* (SOARES, 2021).

Portanto, a palavra “escavação” parece trazer à tona mais uma série de “equivocos” (CADENA, 2015; VIVEIROS DE CASTRO, 2004), desta vez relacionados às diferenças existentes entre se escavar um sítio arqueológico e se escavar uma *Huaca*. O que, por sua vez, parece estar relacionado à uma dicotomia entre procurar por vestígios arqueológicos, que oferecem informações sobre modos de vida pretéritos e procurar por *huacos*, ou outras coisas *antíguas* que pertencem aos *gentiles*. Neste sentido, é interessante pensar que as relações e afetos estabelecidos, por exemplo, no ato de escavar a terra em busca de coisas antigas, seja algo totalmente distinto em mundos diferentes. Tal fato nos apresenta, acima de tudo, uma questão relacional, que discutirei a seguir em minhas considerações finais.

Considerações finais: mapear e pensar as divergências

Uma divergência não é uma discordância. Você diverge e ao mesmo tempo cria. Divergir é uma maneira de criar algo que tenha importância. Você cria a si mesmo e o que importa para você em processo divergente. Tentar entender a divergência e não descobrir a semelhança, nem generalizar: eis o ponto das questões genéricas, questões que devem suscitar divergências.

(Isabelle Stengers, 2016)

But again, what if we still leave with the ghosts and orals of the past precisely because history has not been told properly?

What if the past and its history continuum to haunt us precisely because they not have not been properly buried?

And what if the ghosts of the past are spirits that are doomed to wander because the histories did not have a dignified burial?

Retelling history properly is a necessary ceremony, a political act. Otherwise, history becomes haunted. Haunted and repeated, it repeated itself, it returns intrusively as fragmented knowledge interrupting and assaulting our present.

[...]

So, if history has not been told properly and if only some of its characters have been revealed this part of their narratives, then maybe we have haunted history, a history that needs to be told anew.

(Grada Kilomba, 2019)

Nos Capítulos apresentados nesta tese, apresentei diversas discussões sobre o que seriam *Cerros, Huacas, gentiles, animas* e, principalmente, *huacos*. Ou ainda como tais seres emergem de diferentes práticas e modos de relação que pessoas *curanderas* e pessoas *huaqueras* cultivam com seres outros-que-humanos, que habitam o *mundo de los encantos*. A meu ver, tais lugares, seres e potências podem configurar aquilo que Isabelle Stengers define como “divergência” (CADENA; BLASER, 2018; STENGERS, 2018; STRATHERN, 2018). Neste caso, divergência evoca a complexidade de um conceito específico, mais do que a noção de desacordo trazida por um senso comum, de modo que prefiro iniciar essas considerações com as palavras da própria autora:

More generally, I would call civilized practice a practice able to exhibit its own, never innocent “divergence”: in the pragmatic space it creates the specific way in which its practitioner’s world and word their world, as Haraway would say. The way a practice diverges characterizes not its

difference from others but the way it has its own world mattering, the values that commit its practitioners, what they take into account and how (STENGERS, 2018, p. 91).

A noção de divergência, conforme proposta por Stengers, não se refere a uma simples questão de diferenças entre pessoas e práticas, ou ainda, entre formas culturais que geralmente são concebidas como entidades fechadas em si mesmas, que carregam em si uma série de características e propriedades que podem ser elencadas e então comparadas. Trata-se, senão, da ideia de que divergências constituem entidades ou práticas conforme estas emergem em suas especificidades, ou na relação com outras entidades e outras práticas (CADENA; BLASER, 2018, p. 9). Constitui, assim, uma discordância, um desentendimento que não pode ser resolvido em termos de diferentes modos de ver o mesmo mundo material – ou ainda em diferentes epistemologias ou formas culturais de se interpretar coisas e lugares arqueológicos – dado que diferentes coisas e diferentes práticas podem habitar mundos completamente heterogêneos.

Para Stengers, a noção de divergência está diretamente relacionada ao que ela chama de “ecologia das práticas”. De forma que:

It communicates with the idea of an “ecology of practices” – not a stable harmony or a peaceful coexistence but a web of interdependent partial connections. Ecology is about the interrelations between heterogeneous beings as such, without a transcendent common interest, or without an arbiter distributing the roles, or without a mutual understanding. Conflicts of interests are the general rule, but the remarkable events (without which only the triviality of predator-prey relations would exist) are the creation of symbiosis or the weaving of coevolutions – that is, the making of connections between “beings” whose interests, whose ways of having their world matter, diverge but who may come to refer to each other, or need each other, each for their own “reasons”. Agreements without a common definition or without an understanding reaching beyond divergence is an ecological trope, disappointing the idea of “true”, nonpartial connections. It is also a trope for a “diplomatic peace” (STENGERS, 2018, p. 91).

É neste sentido que acredito que *huaqueros*, *curanderos* e arqueólogos podem compartilhar os mesmos interesses, como, por exemplo, o interesse em conhecer ou acessar o tempo passado, o mundo subterrâneo das *Huacas* e *Cerros*, e as coisas antigas que aí se escondem. Contudo, a possibilidade de se compartilhar interesses, não garante que as *Huacas*, *Cerros* e coisas antigas sejam coisas estáveis ou estáticas, dado que estas coisas se constituem a partir de relações específicas com cada um desses sujeitos.

Assim, ao seguir os trabalhos de Marilyn Strathern e Viveiros de Castro, devemos estar sempre atentos ao fato de que as diferenças também constituem relações, ou também são capazes de conectar coisas e mundos. Em outras palavras, pode-se dizer que as coisas

antigas, ou arqueológicas, são o ponto comum entre arqueólogos, *curanderos* e *huaqueros*. Ou seja, são o elemento que possibilitam um espaço de diálogo entre sujeitos distintos, diálogo este que, no entanto, só é possível em termos parciais (CADENA, 2015; STRATHERN, 1994). Os interesses de *curanderos*, *huaqueros* e arqueólogos se excedem uns aos outros, criando uma malha de relações que conecta de forma parcial os diferentes mundos habitados por estes sujeitos. Logo, *curanderos*, *huaqueros* e arqueólogos possuem interesses que podem ser similares (o interesse pelo passado e pelas coisas que guarda o mundo subterrâneo), mas que por fim dependem de qual perspectiva se olha, ou das relações específicas que tais grupos de interessados estabelecem com estes lugares e coisas.

Neste ponto, evoco algumas reflexões de Tim Ingold que podem nos ser esclarecedoras. Em certo momento de seu trabalho, Ingold irá se perguntar o que, afinal, os cientistas esperam encontrar sobre a superfície do planeta (INGOLD, 2015). Tal questionamento surge diante das discussões sobre a possibilidade da existência de vida em outros planetas e sobre o modo pelo qual nós identificamos, através da ciência, aquilo que pode ou não ser vida, ou ainda, aquilo que pode ou não estar vivo. Neste sentido, o autor apresenta a etnografia como uma experiência capaz de expor as divergências existentes sobre o tema, pois coloca em discussão o fato de que as pessoas “nem sempre concordam acerca do que é vivo e do que não é, e que, mesmo quando elas *de fato* concordam, pode ser por razões inteiramente diferentes” (INGOLD, 2015, p. 115). Ou seja, a própria vida, e a lista de coisas, seres ou entidades que podem ou não contê-la, está longe de ser um consenso universal. Nesse sentido, é interessante pensar que as relações e afetos que emergem, por exemplo, no ato de escavar a terra em busca de coisas antigas, se constituam de modos totalmente distintos em mundos diferentes. Tal fato nos apresenta, portanto, uma questão relacional.

Pode-se dizer que a arqueologia escolhe privilegiar um feixe de relações em detrimento de outros, definindo assim determinados locais como sítios arqueológicos, e determinadas coisas (como uma peça cerâmica, por exemplo), como um vestígio arqueológico. Esta escolha não se dá apenas baseada em fatos, observações ou descobertas; é também uma questão política, visto que conjuntos de leis e o mercado agem para legitimar e autorizar certos tipos de relação com o passado, em detrimento de outras práticas que são entendidas como crenças, tradições ou superstições, e classificadas como ilegais (FIELD; GNECCO; WATKINS, 2016).

Este modo de operação no qual se baseia a disciplina arqueológica acaba por estabelecer uma relação instrumental com o registro arqueológico, que se torna apenas

uma fonte de informação para “conhecermos” o passado (HABER, 2016a). É desta forma que a disciplina arqueológica constrói sua autoridade enquanto campo disciplinar e como gestora do chamado patrimônio. Tais operações tem a ver com o que Donna Haraway chamou de “política semiótica das representações” (HARAWAY, 1999, p. 138). Em sua proposta, Haraway, em seus termos, descreve como alguns atores que habitam a Terra, principalmente aqueles humanos, tentam reduzir outros atores a recursos – conforme operado, por exemplo, nas separações entre natureza e cultura, em que a natureza se constitui como recurso a ser explorado ou preservado pela humanidade.

A partir deste tipo de movimento, a autora discute como esta política da representação opera. Para isso são propostas duas perguntas: Quem fala pelo jaguar? Quem fala pelo feto? Sobre estes exemplos, Haraway afirma que tanto jaguares, quanto fetos, costumam aparecer como entidades mudas, que precisam sempre dos serviços de um ventríloquo que irá representá-los por tempo vitalício. Haraway, continua sua reflexão afirmando que esta política semiótica da representação se efetiva a partir de movimentos de distanciamento:

Lo representado debe retirarse de los nexos discursivos y no-discursivos que lo rodean y lo constituyen y resituarse en el dominio autoritario del representante. Realmente, el efecto de esta operación mágica es desautorizar precisamente a quienes —en nuestro caso la mujer embarazada y las gentes de la selva— están «cerca» del objeto «natural» ahora-representado. Tanto al jaguar como al feto se les aparta a la fuerza de una entidad colectiva y se les resitúa en otra, donde se les reconstituye como objetos de un tipo especial, como la base de una práctica representacional que autoriza para siempre al ventrílocuo. El tutelaje será eterno. Lo representado queda reducido al estatus permanente de recipiente de la acción, sin poder ser nunca un co-actor en una práctica articulada con otros compañeros sociales diferentes, pero vinculados (HARAWAY, 1999, p. 138).

Tal movimento de distanciamento é descrito pela autora como uma operação mágica capaz de constituir grupos separados: um conjunto de entidades que seriam os seres representados, os “outros” – que se convertem em um ambiente ameaçador para o ser representados – e os representantes, que se convertem nos únicos agentes das relações. Em outras palavras, trata-se de um movimento que aparta seres e coisas de seus contextos contaminantes, transformando-os em objetos nomeados por abstrações formais (como, por exemplo, “o feto”). Temos assim, seres e entidades reificados em objetos dóceis, cuja relação é sempre mediada por aqueles que se colocam como seus representantes. Haraway então conclui:

¿Quién, dentro del mito de la modernidad, está menos sesgado por intereses en contienda, o menos contaminado por la cercanía excesiva, que el experto, especialmente el científico? En efecto, por encima del abogado, el juez o el legislador nacional, el científico es el representante perfecto de la naturaleza,

esto es, del mundo objetivo permanente y constitutivamente mudo
(HARAWAY, 1999, p. 138).

Tendo em mente tais ideias propostas por Donna Haraway (1999), podemos pensar como tais mecanismos operam dentro da prática arqueológica moderna ocidental. Neste sentido, podemos reformular as perguntas da autora: Quem dentro da modernidade estaria seria um representante perfeito do passado, ou ainda um representante habilitado para falar pela materialidade das coisas? Tais perguntas nos levam a pensar como a arqueologia se constituiu como a disciplina responsável por interpretar o passado, e as pessoas arqueólogas se constituíram como os representantes, os especialistas autorizados a manipular e interpretar aquilo que seriam os vestígios materiais de tempos pretéritos. Ou ainda, como a maior responsabilidade de pessoas arqueólogas seria administrar o chamado “registro arqueológico”, registro que a própria arqueologia é responsável por produzir e tornar “sagrado”, a partir de processos profissionais de tradução e codificação (HAMILAKIS, 2021; LUCAS, 2012).

Tais movimentos se dão também a partir de processos históricos antigos, relacionados a algumas discussões que foram pautadas no primeiro Capítulo desta tese. Conforme discutido anteriormente, pode-se dizer que a ciência ocidental moderna opera como uma máquina de conquista, que cria narrativas hegemônicas sobre tudo que existe, a partir de seus próprios parâmetros de racionalidade e objetividade, afastando e deslegitimando tudo aquilo que não consegue provar sua existência “real” (STENGERS, 2018). Ao longo da história, inúmeras pessoas e inúmeros artefatos se tornaram objetos de observação e de estudo de diferentes disciplinas científicas, de diferentes instituições e de seus estudiosos e especialistas¹²⁷. O direito de dissecar e estudar o mundo e as pessoas foi dado como garantido pelas ciências, que operou diversos movimentos de separação e desconexão entre pessoas e coisas.

Com isso milhares de objetos foram arrancado de seus contextos e milhares de pessoas foram despojadas de seus mundos materiais – ou ainda, foram produzidos movimentos de migração forçada (tanto de pessoas, quanto de coisas) e de separação entre pessoas e coisas (AZOULAY, 2019; HAMILAKIS, 2018). Pessoas e coisas são assim desconectadas:

[...] as if it were the nature of artifacts to exist outside of their communities, to come into being as museum objects, to be out of reach of those who felt at home in their midst—as if it were the nature of certain people to exist bereft of the worldly objects among which their inherited knowledge and rights, protective

¹²⁷ Stengers fala também sobre como “os conceitos filosóficos serviam para justificar a colonização e a divisão por meio da qual uns se sentiam livres para estudar e categorizar outros – uma divisão que ainda persiste” (STENGERS, 2017, p. 2).

social fabric and safety, bliss and happiness, sorrow and death are inscribed – as if these objects were not a source of worldliness and a fountain of liveliness for the communities from which they were taken (AZOULAY, 2019, p. 1–2).

Entretanto, como adverte Donna Haraway (1999), os demais atores – sejam eles humanos ou outros-que-humanos – costumam resistir aos reducionismos e também aos movimentos de desconexão. Neste sentido, acredito que aquilo que entendemos como patrimônio arqueológico parece operar de modos diferentes em mundos distintos¹²⁸. Na Costa Norte peruana podemos pensar que, por um lado, os sítios e vestígios arqueológicos podem servir de base para projetos contemporâneos voltados para a construção de identidades locais e nacionais, além de serem fontes de desenvolvimento econômico¹²⁹ (SILVERMAN, 2002, 2009). Por outro lado, apesar da tendência “pasteurizadora” desta noção de identidade nacional, o patrimônio arqueológico parece operar também como construtor de alteridades; na medida em que pode gerar uma série de divergências, disputas e conflitos ontológicos, dado que diferentes coletivos de pessoas mantêm formas bastante específicas de se relacionar com o passado.

De modo geral, pode-se dizer que a arqueologia irá ver *Cerros e Huacas* como lugares importantes, detentores de vestígios do passado – que se explorados a partir de um método cientificamente definido, podem tornar-se grandes fontes de informação sobre os modos de vida pretéritos daqueles que ali viveram. Enquanto preciosas fontes de informação, tais lugares e vestígios devem, portanto, ser cuidados e preservados de todo o tipo de relação que não seja avalizada pelo método científico, e muitas vezes pelos interesses estatais de proteção de um patrimônio nacional.

A arqueologia vive, assim, o medo da perda do chamado “conhecimento”, que pode ser perdido de diferentes modos. Sempre em risco, o conhecimento pode então ser destruído em processos de escavação não científicos, e até mesmo em processos de repatriação de peças que residem em museus. Isso nos leva à ideia de que somente especialistas são capazes de extrair conhecimento das coisas, voltadas para produção de

¹²⁸ Ao partir de uma perspectiva cosmopolítica, é possível perceber que o patrimônio arqueológico não pode mais ser pensado de forma universal, pois isso pressupõe uma ontologia compartilhada, ou no mínimo a conformidade com a hierarquia entre estas formas de relação, em que o papel de gestão, cuidado e preservação do patrimônio são delegados somente à arqueologia e aos museus.

¹²⁹ Neste sentido é notável como as tumbas de membros da elite Mochica descobertas em Sipán, foram utilizadas para a construção de uma ideologia regionalista em Lambayeque. Este projeto de construção de uma identidade local, a partir de uma identidade Mochica, busca desenvolver a economia, o turismo e o bem-estar social da região. Contudo, gerou também uma série de conflitos entre as populações locais, arqueólogos e o Estado. Para mais detalhes ver: (SILVERMAN, 2002, 2005).

dados, que por sua vez serão utilizados na comparação com outras fontes de informação (STRATHERN, 2018, p. 29)¹³⁰.

Contudo, outros sujeitos interessados, que vivem no entorno de *Huacas* e *Cerros* – como é o caso dos *huaqueros* e *curanderos* – podem não concordar com esta perspectiva que transforma tais locais em fontes de informação. Para tais pessoas, *Cerros*, *Huacas* e *huacos* extrapolam esta concepção, pois existem enquanto lugares habitados pela alteridade, por seres e potências poderosos e perigosos – que oferecem possibilidades e promessas de riquezas, poder e prestígio. Existe aí então uma mistura de fascínio, desejo e medo que envolve as relações com tais lugares. Conforme discutido nos capítulos anteriores, tanto *huaqueros*, quanto *curanderos* devem ser capazes de dominar tecnologias necessárias para controlar os afetos gerados no contato e relação com tais espaços e seres, visto que estes carregam em si uma potência que pode ser tanto geradora, quanto destruidora, sendo capazes de causar doenças e até mesmo a morte.

A partir de meus encontros com *curanderos* e *huaqueros* da região de Lambayeque – e das discussões construídas nos Capítulos desta tese – acredito que na Costa Norte peruana a arqueologia se constitui enquanto uma arena, um espaço-tempo de encontro entre diferentes sujeitos e práticas; ou ainda como uma prática que se constrói na dobra entre mundos parcialmente conectados. O conceito de conexões parciais é desenvolvido pela antropóloga Marilyn Strathern, e tenta dar conta de descrever relações que compõem *assemblages*, malhas e não totalidades, ou entidades unitárias fechadas. Neste sentido, tais arranjos, ou feixes de relações não são “*neither singular nor plural, neither one nor many, a circuit of connections rather than joint parts*” (STRATHERN, 1994, p. 54). Ou seja, trata-se novamente da ideia de que as coisas podem ser “*more than one and less than two*”.

Acredito que esta noção trazida por Strathern, e utilizada no trabalho de diversas autoras (CADENA, 2010, 2015; HARAWAY, 1999; HARAWAY et al., 2013; STENGERS, 2017, 2018), se apresenta enquanto uma ferramenta conceitual capaz de abarcar a complexidade das relações entre mundos nos Andes. Tal noção dá conta de explicar como mundos distintos podem se inter-relacionar e se conectar, ao mesmo tempo em que se mantêm distintos.

¹³⁰ Marilyn Strathern afirma que, o conhecimento pensado nos moldes Euro-Americanos se dá a partir de duas suposições primordiais: “*first that knowledge can be detached from those people those produce it and can be circulated or exchanged without reference to them; second, that its effect is dependent not on such persons (interpersonal relations), but on correctness of its correlation with apparently independently occurring phenomena (epistemic relations)*” (STRATHERN, 2018, p. 34).

A ideia de conexões parciais foi duplamente importante neste trabalho. Primeiro porque me ajudou a entender como se deram as conversas, ou encontros entre eu e *curanderos* e *huaqueros* da Costa Norte peruana. Como pudemos ver ao longo dos Capítulos que compõem esta tese, uma série de narrativas surgiram de tais encontros; narrativas que me permitiram acessar diversos seres outro-que-humanos que habitam o *mundo de los encantos*. A meu ver, tais conversas não foram, portanto, apenas frutos de pontos de vista distintos que se encontram, mas sim momentos que desvelam uma cosmopolítica que se constrói a partir de diferentes mundos. Ou seja, eram conversas também parcialmente conectadas, já que se constituíam em zonas de intersecção, ao mesmo tempo em que criavam possibilidades de conexão entre mundos.

Em segundo lugar, o conceito de conexões parciais é extremamente útil para que possamos refletir sobre a vida dos *huacos* em tempos pretéritos e em tempos presentes. Muitos elementos de uma destas esferas podem ser ativados/atualizados em outros âmbitos de existência, em outros espaços e tempos. Deste modo, os *curanderos* e *curanderas norteños*, quando trabalham com as cerâmicas *antiguas*, estão construindo relações de aliança com potências que habitam um tempo passado e subterrâneo relacionado ao *mundo de los encantos*, que acaba por retornar e se atualizar na ação desses *curanderos*. Acredito, assim, que trabalhar com *curanderos* e pensar suas relações com as coisas que compõem suas *mesas*, nos permite acessar parcialmente os fluxos que constroem e atualizam as cosmologias andinas. Afinal, os *Maestros curanderos* aparecem como os grandes responsáveis por colocar tais dinâmicas em prática, tecendo conexões parciais entre mundos distintos a partir de suas práticas rituais e cotidianas¹³¹.

Portanto, seguir as cerâmicas arqueológicas em seus mais diversos usos, ações e afetos no cotidiano das práticas de *curanderos* e *huaqueros*, me permitiu perceber as conexões, divergências e conflitos entre mundos. E se realmente levarmos a sério estas relações – considerando estas pessoas como “agentes teóricos” e não apenas como “sujeitos passivos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004) –, podemos perceber que também a prática arqueológica faz parte desta rede. Não como prática científica neutra que se dedica apenas a estudá-la, mas como um dos fios que compõem essa malha de relações (INGOLD, 2008). E é no limite entre mundos que pessoas arqueólogas não são necessariamente os agentes das relações, sendo também passíveis de ser afetadas por seus

¹³¹ De acordo com Bruno Latour, a antropologia nos ensina a comparar metafísicas que se constroem com a prática (LATOUR, 2017). Ou seja, se nossa própria metafísica científica é construída com o fazer do cientista (se nossa própria metafísica é feita com a física), pode-se dizer que as cosmologias ameríndias são feitas com as práticas xamânicas.

próprios “objetos de estudo”; na medida em que o contato com estes outros mundos nos coloca frente à frente com potências outras-que-humanas

Retomo aqui, então, uma pergunta que se pôs a martelar em minha cabeça, durante os anos em que me dediquei a esta pesquisa: o que significa fazer arqueologia na dobra entre diversos mundos, entre diversas temporalidades, que estão em relação?

Acredito que esta pergunta não representa uma questão circunscrita que possui uma resposta objetiva, ou unívoca – e por isso se espalhou, contaminando as diversas discussões que compõem esta tese. Acredito assim, que perguntas deste tipo somente podem ser respondidas de modos parciais e a partir de proposições situadas (HARAWAY, 1995).

Esta pergunta se apresentou para mim quando, no decorrer dos trabalhos em campo, comecei a perceber que na Costa Norte peruana a arqueologia não apenas estuda diferentes mundos, mas também os coloca em relação. O que quero dizer é que a prática arqueológica na região não se dá como uma prática científica neutra, que se desenvolve em um espaço-tempo externo às malhas de relação em que estão envolvidos os lugares e as coisas arqueológicas. Ou ainda, pode-se dizer que a prática arqueológica falha em seu devir moderno de purificação (LATOUR, 1994).

Para pensarmos melhor tais questões, evoco algumas reflexões feitas por Marisol de la Cadena, com relação às práticas e modos de relação dos *Runakuna* (*campesinos* que vivem na região de Cuzco) com os chamados *tirakuna* – traduzidos pela autora como seres-terra (*Earth-beings*). De acordo com a autora, as práticas dos *Runakuna* e os modos de relação destes com os *Tirakuna* “*disrupt the composition through which the world as we know it constantly makes itself as homogeneous: they present it with an excess that may challenge the capacity that makes modern politics what it is, prying it open to ontological disagreement*” (CADENA, 2015, p. 282).

Em outras palavras, as práticas e ou modos de relação que conectam tais pessoas com os seres outros-que-humanos com os quais habitam, excedem as concepções e práticas pensadas pela política moderna. Deste modo, por mais que a política moderna tente reproduzir o mundo como um local homogêneo, tais práticas e modos de relação produzem um excesso que contamina, que cria divergências ontológicas entre mundos distintos. Neste sentido, a autora afirma que a política andina nunca foi uma prática pura, pois sempre esteve diante de contaminações ou intrusões que desestabilizam suas tentativas de purificação. Ou seja, “*The “other” is always part of them, as much as they are part of it*” (CADENA, 2015, p. 283).

Da mesma maneira, acredito que *curanderos* e *huaqueros* nos apresentam concepções e práticas que nos fazem pensar em outras interseções possíveis entre materialidade e temporalidade. Interseções estas que excedem as concepções elaboradas pela prática da arqueologia moderna ocidental. Suas práticas e modos de relação com as coisas e os territórios *antiguos* nos falam sobre uma socialidade mais-que-humana, da qual participam *Huacas*, *Cerros*, *gentiles*, *animas*, *huacos* e uma série de seres outros-que-humanos. Por outro lado, nós pessoas arqueólogas em nossas práticas e relações com as coisas e territórios *antiguos*, reforçamos um ideal de sociabilidade humana, do qual emergem sítios e vestígios arqueológicos que carregam informações sobre o passado. Contudo, acredito que assim como a vida política nos Andes, conforme discutida por Marisol de la Cadena (2015), a arqueologia na região da Costa Norte peruana não está livre de contaminações.

Nos anos em que me dediquei a esta pesquisa, pude participar de uma série de experiências, bem como ouvir pessoas contando sobre inúmeras outras situações, que a meu ver, desvelam intrusões, contaminações, que se dão entre mundos parcialmente conectados. Por exemplo, em 2016 participei de uma escavação arqueológica em um *Pueblo* chamado Luya, em um local que se destacava por ser uma antiga área de produção de objetos de metal. Poucos antes de se iniciar os trabalhos de escavação, com as áreas e as quadrículas já demarcadas, nos reunimos todos – arqueólogos, ajudantes, estudantes e coordenadores – em volta de uma das quadras para realizar uma pequena *ofrenda* para a *Pachamama*. Sobre a quadrícula que estava demarcada à nossa frente fomos um a um derramando um pouco de *chicha* (bebida fermentada de milho), enquanto alguns pediam por proteção durante às escavações, ou ainda para que as escavações ocorressem bem e que coisas boas fossem encontradas. De acordo com um dos ajudantes com o qual conversei depois, era comum na região começar uma escavação com uma pequena *ofrenda* para alimenta a *Pachamama*, ou a *Huaca*.

No ano seguinte, em 2017, eu fui convidada para ir ao Museu de Tucume para acompanhar uma *ceremonia de pago a la tierra*, que deveria acontecer no dia em que se iniciariam os trabalhos de escavação arqueológica em uma área próxima à chamada *Huaca las Balsas*, onde se esperava encontrar alguns novos sepultamentos associados ao contexto da *Huaca*. Neste dia, se reuniram novamente todas as pessoas que iriam participar, de modo mais ou menos direto, das escavações. Todos levaram coisas para serem oferecida à *la tierra*, como, por exemplo, frutas, *chicha*, folhas de coca, cigarros, doces e perfumes. Um dos ajudantes – que me disse depois que não era *Maestro*, mas que

se interessava por estas coisas – assumiu à frente da *ceremonia*, abrindo 5 pequenos buracos na terra, formando uma cruz com um quinto buraco no meio.

Nos pequenos buracos foram depositados os mais diversos elementos que foram levados como oferendas, sendo que o buraco do meio era reservado para a *chica*. Cada uma das pessoas que estava ali presente foi convidada para ir ao centro fazer uma pequena fala, beber um pouco de *chicha* e derramar o restante no buraco a sua frente. A maior parte das pessoas ali presentes pediu por proteção durante as escavações, ou ainda para que aquela fosse uma boa temporada de trabalho e que a *Huaca* lhes brindasse com muitos achados. De acordo com Bernarda Delgado – diretora do Museu de Túcume – todos os trabalhos de escavação que são feitos ali, se iniciam com *ceremonias* como estas. Em alguns casos, tais *ceremonias* podem contar também com a presença de *Maestros curanderos* da região. Este foi o caso da *ceremonia* que ocorreu no dia 19 de agosto de 2017, por conta do aniversário do Museu. Junto à equipe do Museu, se reuniram diversos *Maestros curanderos* que foram até o chamado *Templo de la piedra sagrada para florescer* (oferecer *perfumes*) a pedra que fica no centro deste território *antiguo*. Os *Maestros* aspergiram *perfumes* sobre a pedra, oferecem *pagos a la tierra* e pediram por mais um ano de sucesso para o Museu e para que muitos turistas viessem de todas as partes do mundo para visitar as belezas de Túcume, suas *Huacas* e seus *Cerros*¹³².

Durante as *ceremonias*, os *Maestros* invocaram, *recordaram*, diversos *Cerros* da região – principalmente o *Cerro La Raya* que fica ali mesmo em Tucume – e também alguns *Maestros* famosos, além das muitas *animas benditas*. Na noite que se sucedeu a este dia de *ceremonias*, mais de 30 *Maestros curanderos* se reuniram novamente ao pé do *Cerro La Raya* para um grande *encuentro*. Durante à noite era possível ver e ouvir diversos *Maestros* trabalhando ao mesmo tempo, além dos muitos pacientes que em alguns casos faziam filas para serem atendidos.

¹³² Não ignoro aqui uma dimensão turística que existe em tais eventos promovidos por Museus da região. É claro que *Maestros curanderos* são convidados por Museus para participarem em eventos como uma forma de atrair mais turistas e também oferecer alguns serviços mais simples, como as chamadas *limpias*. As relações entre a prática do *curanderismo* e as esferas turísticas se dão em diversas regiões do Peru, e são em grande medida responsáveis pelo surgimento e crescimento de um “Turismo Místico” em diversas regiões da Costa Norte peruana e também em Cuzco. Nesta interseção entre *curanderismo* – e outras práticas tradicionais que recebem nomes diferentes em locais e contextos diferentes – e o turismo, é que surge uma utilização comum do termo “*chamanismo andino*” e da palavra “*chamán*”. Tais palavras aparecem como exógenas, pois muitos *curanderos* desconhecem, ou então utilizam dizendo que esta seria a nova forma de se chamar práticas *antiguas*. Aqui pode-se ver a ação de uma complexa rede de traduções, que se efetiva pela combinação de linguagens e práticas distintas, como, por exemplo, a antropologia, formas de espiritualidade New Age, movimentos culturais de ativismo indígena e práticas de cura não ocidentais (CADENA, 2015, p. 195). De fato, em meus encontros com *Maestros curanderos* era notável o desconhecimento ou o estranhamento que muitos demonstravam diante da palavra *chamán* (em espanhol), sendo que apenas um dos *Maestros* me disse que esta era a palavra utilizada por arqueólogos e antropólogos para denominar o que ali sempre chamaram de *Maestros, curanderos* ou *brujos*.

Para além destas práticas e *ceremonias* que costumam anteceder algumas escavações arqueológicas na Costa Norte peruana, são comuns também os relatos sobre os perigos que se dão nas escavações arqueológicas. Perigos que estão menos relacionados aos riscos de acidentes na profissão, do que aos contatos com seres e potências que habitam o *mundo de los encantos*. Conforme discutido nos Capítulos anteriores, escavar a terra em busca de coisas *antiguas* – seja a pessoa que escava uma pessoa arqueóloga, *huaquera* ou alguém menos preparado – implica em adentrar um outro mundo, uma abertura para uma socialidade expandida, mais-que-humana.

São comuns entre as pessoas que trabalham em escavações arqueológicas as narrativas sobre os perigos de se escavar *Huacas*, ou ainda sobre os *males*, os *aires* provocados por estas. Em 2017 ouvi de diversas pessoas histórias sobre a morte de três homens que trabalhavam como ajudantes de escavação na *Huaca Chotuna* no ano de 2016. As mortes foram, inclusive, noticiadas pela televisão local, ao final de uma reportagem sobre os mistérios e os grandes achados dos arqueólogos na região. Na própria reportagem, que foi exibida pela TVPeru, diversas pessoas afirmam que os três trabalhadores morreram de forma súbita, em dias distintos, após sentirem-se mal durante as escavações. A partir daí, muitas histórias começaram a circular entre as comunidades que viviam em torno da *Huaca*, que diziam que a *Huaca* era *mala*, que estava *llevando la gente*, e que ainda levaria outras 7 pessoas como sacrifício. Muitos também tentavam prevenir os afetos que poderiam ser gerados pela *Huaca Chotuna* e começaram a fazer *ofrendas* em seu entorno e a andar com alho nos bolsos, pois supostamente o alho teria o poder de afastar *los muertos*.

A tensão aumentava na medida em que eram descobertos os muitos sepultamentos que compõem a *Huaca Chotuna* – que em tempos pretéritos foi palco de muitos sacrifícios humanos, conforme relatam os arqueólogos (WESTER DE LA TORRE, 2010). Ao fim, a situação tornou-se insustentável e um *curandero* teve que ser chamado para fazer um *pago a la Huaca*, para assim aplacar sua fúria. Este *curandero* foi Don Lázaro, já citado nos capítulos anteriores. Eu pude conversar com ele em 2017, situação que aproveitei também para perguntar o que havia acontecido em *Chotuna*. Ele então me explicou que as *Huacas*, os *encantos* estão vivos e observam tudo o que estamos fazendo ao seu redor, inclusive os trabalhos arqueológicos que estavam ocorrendo em *Chotuna-Chornamcap* e que as enfermidades que estavam afetando os trabalhadores tinham a ver com o fato de que alguns sentiam medo enquanto escavavam. Conforme discutido no Capítulo 2, sentir medo ao escavar uma *Huaca* é algo que deixa a pessoa mais vulnerável

aos *contagios* ou *aires* que podem ser lançados pela *Huaca*. Sobre os casos que ocorreram na *Huaca Chotuna* Don Francisco me disse:

Don Francisco: Se enfermaron. Y es la huaca... como la huaca los sombreaba, ellos sentían frío, sentían frío, entonces se agarraban al miedo. Más se enfriaban... es que la huaca la tienen miedo más se enfriaban. Entonces se enfermaron. Y yo lo tuve que trabajar allá. Trabajé en Chornancap y trabajé aquí en Chotuna.

Dé: *¿Y qué has hecho? Como...*

Don Francisco: Hice... no, como si pues... Los encantos trabajan conmigo. Los dos trabajan conmigo. Entonces yo que fui a Chornan... a Chornancap, te traigo tu, tu... tu chicha, y te va bien a trabajar, no estas asustando la gente. Lo trabajé, lo amansé prácticamente. Y como me respetó porque es... me... trabaja conmigo. Ya vine otro día a Chornanc-, a Chotuna también igualito. Y entonces que lo voy en paz.

Dé: *Ah, bueno. Y hay que hacerlo siempre o...*

Don Francisco: No, no, ya eso por ejemplo ahorita ya no ya... ya pasó, ya. Ya se amansó.

Dé: *Porque también yo escuché la gente diciendo como no, porque Chotuna es una huaca mala...*

Don Francisco: [se ríe] No, no es mala. No es mala, no. Como el que tiene miedo... el que tiene miedo, sí lo sombrea. Miedosos. Como decir, viene una persona y me tiene miedo, me lo queda mirando y se corre de miedo porque "si tan feo será..." [se ríe] Así... así son los encantos.

(Maestro curandero Francisco em entrevista realizada no dia 15/08/2017).

Narrativas como estas são abundantes e nos mostram como a prática arqueológica é, em diversos momentos, atravessada por sujeitos diversos: que podem ser tanto as pessoas que vivem no entorno dos sítios arqueológicos, quanto seres outros-que-humanos que habitam o mundo subterrâneo e o tempo passado associado aos *Cerros* e *Huacas*. Escavar tais locais em busca de coisas antigas coloca pessoas humanas – como *curanderos*, *huaqueros* e arqueólogos – em situações de contato potencial com o *mundo de los encantos*, configurando situações que rompem os limites de uma suposta sociabilidade humana e se expandem para territórios habitados por seres outros-que-humanos. Logo, escavar *Cerros* e *Huacas* parece operar uma abertura para o cosmos, conforme o termo proposto por Isabelle Stengers quando esta define sua ideia de Cosmopolítica (ver adiante).

É neste sentido que acredito que nos enganamos quando – ao nos posicionar enquanto cientistas – negamos os afetos que podem existir dentro da arqueologia, separando “eles” de “nós” na tentativa de evitar qualquer tipo de contaminação por nosso “objeto de estudo” (FAVRET-SAADA, 2005). Rejeitar os excessos, ou as divergências

ontológicas que as práticas de *curanderos* e *huaqueros* apresentam à prática da arqueologia moderna ocidental não nos protege da contaminação. E por isso, acredito que fazer arqueologia na Costa Norte peruana – e imagino que em muitos outros locais do globo – é se colocar em relação com outros mundos.

As questões discutidas nesta tese, nos colocam diante de um debate sobre ontologias – mais especificamente sobre o animismo. Por isso, proponho que devemos pensar tais questões para além de uma discussão sobre tipologias ontológicas. Bruno Latour, ao pensar os trabalhos de Descola e Viveiros de Castro, discute como as ontologias podem atuar como “tipos”, ou como “bombas” (LATOURE, 2009). A reflexão do autor faz referência aos diferentes usos que a noção de animismo assume no trabalho de diferentes antropólogos, após a chamada virada ontológica. De acordo com Latour, existe uma diferença radical entre o uso do termo para Descola – que vê no animismo um “tipo” de ontologia – e para Viveiros de Castros, que propõe o perspectivismo ameríndio como uma bomba capaz de desestabilizar o entendimento que nós temos sobre nosso mundo e sobre o mundo dos outros (JERVIS, 2018; LATOUR, 2009). Logo, trata-se menos de pensar as teorias nativas como tipos de ontologias que podem ser transportados de um lugar ao outro, e mais de pensar como as teorias nativas podem abrir espaços de questionamento e nos mostrar o potencial de outros modos de existência.

Partir de tais ideias implica em “levar a sério” as teorias locais sobre as coisas (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a). No caso desta pesquisa significa levar a sério as práticas e narrativas de *curanderos* e *huaqueros* e como estas podem nos colocar diante de outros mundos, em que outras possibilidades de relações entre a materialidade e a temporalidade se apresentam. Por isso, optei também por seguir um caminho de alianças possíveis entre a minha prática como pessoa arqueóloga e as práticas e narrativas de *curanderos* e *huaqueros*. Tal caminho pode ser pensado, a partir da ideia de Cosmopolítica, conforme proposto por Isabelle Stengers.

De acordo com Stengers, Cosmopolítica significa, sobretudo: “*that politics should be proceed in the presence of those who will bear the consequences, who will be the victims of political decisions, in the presence not only of “humans” but also of the multiple divergent worlds they belong to, which this decision threatens*” (STENGERS, 2018, p. 95). Logo, seguir uma proposta Cosmopolítica implica também no exercício de pensar e refletir para além das *assemblages* acadêmicas que nos protegem. A autora, então, defende a importância de reativar algumas palavras importantes, palavras que demandam compromissos e vínculos que extrapolam as relações metafóricas. Neste sentido, palavras como magia e animismo ganham outros significados potentes,

relacionados a uma série de práticas que extrapolam os limites e as proteções das metáforas. Nas palavras da autora:

É por isso que pode ser melhor reavivar palavras que foram afetadas por terem ficado restritas ao uso metafórico. “Magia” é uma delas: falamos livremente da magia de um acontecimento, de uma paisagem, de um trecho de música. Protegidos pela metáfora, podemos então expressar a experiência de uma agência que não nos pertence, mesmo que ela nos inclua, estando este “nós”, porém, sob a sedução de um determinado sentimento. Eu diria que precisamos nos privar dessa proteção para nos livrarmos da triste e monótona vozinha crítica ou reflexiva que sussurra que não devemos aceitar ser mistificados, uma vozinha que faz ecoar a dos inquisidores. Essa voz pode apontar para as possibilidades assustadoras que decorriam caso desistíssemos da crítica, a única defesa que temos contra o fanatismo e o domínio das ilusões. Mas ela é, antes de tudo, a voz da narrativa épica que ainda nos habita: “Não retrocederás!” (STENGERS, 2017, p. 12).

É neste sentido que Marisol de la Cadena, inspirada pelas reflexões de Isabelle Stengers, irá apontar como a disciplina antropológica – e aqui incluo a disciplina arqueológica – tornam-se agentes que apartam da esfera política (ou daquilo que seria real) tudo aquilo que não passa nos testes determinados pela ciência moderna (CADENA, 2010).

Pensando as discussões propostas por esta pesquisa, pode-se dizer que são extirpados da política moderna todas as práticas e todas as formas de se relacionar com o passado que não passam pelo reconhecimento e regulamentação de uma prática arqueológica profissional, moderna e ocidental. De modo que: “*The disciplines, however benevolently, segregated them from reality through categories –superstition, belief, animism, myth and ritual, savage thought or indigenous religiosity – that on professing their anachronism, lifted the practices thus described from modern politics*” (CADENA, 2010, p. 365).

Quando pensamos, então, as muitas redes de traduções que permeiam a vida de *Huacas*, *Cerros* e *huacos* é comum que as práticas e os discursos que envolvem as relações com tais lugares e seres sejam traduzidas como crenças. Ou ainda como afirma Marisol de la Cadena, é comum que nos Andes a linguagem da religião seja utilizada como uma ferramenta de tradução, mas, sobretudo, como uma ferramenta de coabitação, que reduz estes seres outros-que-humanos à noção de natureza (CADENA, 2015). Entretanto, o que estamos acostumados a chamar de religião, ou ainda de crenças, são na verdade relações com seres outros-que-humanos que não cabem em nossas metáforas. De acordo com a autora isso explicaria a persistência de algumas práticas e relações com os chamados *Earth-beings*. Afinal, o que os agentes coloniais e outros políticos modernos

não entendem é que ao olhar para tais práticas: “*what they saw was people with huacas (and vice versa) taking-place through such relation*” (CADENA, 2015, p. 207).

Neste sentido, acredito que a arqueologia também possui um papel importante nestas redes de tradução em que estão envolvidos *Cerros, Huacas, encantos, gentiles e huacos*. A partir de um olhar da arqueologia, tais lugares e seres poderosos são traduzidos como sítios ou vestígios arqueológicos e ganham uma participação definida no tempo. Ou ainda, podemos pensar como a arqueologia opera nestas redes de tradução de forma a localizar *Huacas, Cerros, encantos e huacos* em um regime temporal específico, operando na insistente separação entre passado e presente. Além disso, a arqueologia opera também de modo a reificar, ou objetificar seres e lugares poderosos, quando traduz *Huacas e huacos* como simples registros materiais do passado. E é neste jogo de traduções que *curanderos e huaqueros* acabam muitas vezes reduzidos simplesmente a pessoas que podem afetar de modos negativos, ou ainda destruir sítios e vestígios arqueológicos. E por oposição, pessoas arqueólogas se tornam os únicos capazes de proteger sítios e vestígios de tais ameaças.

Conforme foi discutido em diversos momentos desta tese, acredito que ao olharmos para as práticas de *curanderos e huaqueros*, nós pessoas arqueólogas não estamos apenas diante de ações ou crenças que podem afetar sítios ou vestígios arqueológicos. Pelo contrário, estamos diante de relações que carregam vínculos profundos, de *assemblages* ou multiplicidades heterogêneas formadas por *curanderos, huaqueros, Huacas, Cerros, encantos, gentiles e huacos* – dentre muitos outros seres que podem emergir nas intersecções entre a materialidade e a temporalidade dos chamados sítios ou vestígios arqueológicos. Estamos, assim, diante de uma questão ontológica, ou ainda de uma política ontológica, na medida em que devemos aceitar que ontologia é uma questão de comprometimento, de vínculos humanos-não-humanos (DIAS et al., 2016, p. 172).

Reafirmo assim, que as teorias locais devem ser pensadas não em termos de tipos ontológicos, mas sim como bombas capazes de abrir novos espaços criativos para pensarmos sobre outros modos de existência. Neste sentido, acredito que as práticas e as narrativas de *curanderos e huaqueros* trazem novos modos de se pensar as relações entre materialidade e temporalidade, que excedem as concepções propostas pela arqueologia moderna ocidental. Além disso, acredito que tais relações excedem até mesmo as tensões que podem existir entre uma teoria da agência (GELL, 1998) e uma teoria Ingoldiana da vida (INGOLD, 2015), travadas atualmente na arena da disciplina arqueologia.

Pode-se dizer que o uso das metáforas atua como uma forma de tradução segura, que atenua os efeitos e os afetos relacionados às práticas e praticantes que podem ser perigosos. De acordo com Marisol de la Cadena e Mario de Blaser, uma proposta Cosmopolítica seria, então, um convite à reflexão, uma espécie de hesitação política, que nos permite pensar que tudo aquilo que a antropologia – e aqui eu incluo a arqueologia – estavam acostumadas a pensar como crenças culturais talvez não sejam apenas isso (CADENA; BLASER, 2018). Ou ainda, se quisermos pensar a partir dos territórios da arqueologia, este seria um convite para pensarmos que tudo aquilo que estamos acostumados a reconhecer como objetos, ou como vestígios materiais do passado, talvez não sejam apenas isso.

Essas ideias evocam mais uma vez as discussões de Isabelle Stengers, quando ela discute a necessidade de se retomar, ou reativar o animismo e a feitiçaria (STENGERS, 2017, 2018; SZTUTMAN, 2018). Em sua proposta de “*reclaiming animism*” a autora descreve como existe uma divisão imperativa e moral que estrutura o mundo moderno ocidental: a separação que existe entre “nós” e os “outros”, que classificamos como animistas. Sendo que: “Nós”, do nosso lado, presumimos ser aqueles que aceitam a difícil verdade de que estamos sozinhos em um mundo mudo, cego, mas cognoscível – um mundo do qual teríamos a tarefa de nos apropriar” (STENGERS, 2017, p. 2)¹³³. Contudo, a autora propõe que:

Reativar o animismo não significa, então, que tenhamos sido animistas. Ninguém jamais foi animista, porque nunca se é animista “no geral”, apenas em termos de agenciamentos que geram transformações metamórficas em nossa capacidade de afetar e sermos afetados – e também de sentir, pensar e imaginar. O animismo, no entanto, pode ser um nome a serviço da recuperação desses agenciamentos, uma vez que nos leva a sentir que a reivindicação de sua eficácia não nos cabe. Contra a insistente paixão envenenada por desmembrar e desmistificar, o animismo afirma o que todos os agenciamentos exigem para não nos escravizar: que não estamos sozinhos no mundo (STENGERS, 2017, p. 15).

Este é, então, um alerta e ao mesmo tempo uma convocatória que diz: “Não estamos sozinhos no mundo”. Diante desta convocatória o verbo “*reclaim*” utilizado por Stengers – traduzido como retomar ou reativar – tem menos a ver com a ideia de retomar/reativar algo que pertence ao passado, ou aos “outros”, e mais com uma proposta

¹³³ Diante de tal divisão, nós deste lado estaríamos sempre ameaçados pela ideia de retrocesso, com medo de sermos acusados de nos deixar levar por “crenças” e “ilusões”. Afinal, nós somos aqueles que sabemos que bruxas e demônios não existem “realmente” (STENGERS, 2018).

política de construir pontes, ou abrir-se para novas alianças potentes (SZTUTMAN, 2018).

Quando Stengers diz “reativar o animismo” ela se refere à possibilidade de transformar as práticas modernas. [...] Para Stengers, é preciso descolonizar as ciências modernas, colocá-las em conexão – parcial que seja, como adverte Strathern – com outras práticas. E tais conexões conduziriam ao que ela chamou de um “anarquismo ecológico”, trânsito por entre meios heterogêneos, como a arte, a ciência e a filosofia; algo capaz de conectar a Virgem Maria ao Neutrino do laboratório, estes não humanos que nos fazem agir e pensar (SZTUTMAN, 2018, p. 344–345).

Por isso, se faz importante reconhecer que pessoas arqueólogas não são as únicas interessadas nas coisas antigas que brotam da terra em diferentes lugares do globo. E, sobretudo, reconhecer os muitos afetos que podem surgir nos contatos com lugares e coisas que estamos acostumados a chamar de sítios ou vestígios arqueológicos. Diante de tais possibilidades, se faz mais do que necessário trazer a prática arqueológica para a arena das discussões e propostas Cosmopolíticas. Afinal, não faltam a arqueologia exemplos, ou talvez alertas, de como o encontro com as coisas antigas podem ser potentes. Como vimos nesta tese, encontrar coisas antigas, que insistem em irromper a superfície, pode causar doenças, pode trazer fortunas e riquezas, pode curar ou matar. Se vivemos, então, em um mundo ameaçado pela iminente queda do céu – como profere David Kopenawa diante da perda de xamãs yanomamis – talvez nós pessoas arqueólogas tenhamos que repensar nossos vínculos, nossos modos de relação com as coisas e os lugares do “passado”. Afinal, como nos mostra os trabalhos de Jaime Xamen e Camila Jácome, coisas arqueológicas podem, em alguns casos, trazer os pajés de volta (JÁCOME, 2017; KOPENAWA; ALBERT, 2019; XAMEN WAI WAI, 2017).

Em outras palavras, foi trabalhando com *curanderos* e *huaqueros norteños* que aprendi como Museus não são lugares silenciosos, porque os *huacos* possuem vida. Inclusive, em mais de uma situação, ouvi *curanderos* dizendo coisas como: “Eu não me convenço de que os *huacos* são quietos, eles podem ser perigosos e causar doenças, mesmo dentro de museus”. Aprendi também que os *Cerros* e *Huacas* são locais limiares, com pontes de acesso para um mundo subterrâneo e antigo, que é habitado por seres bastante poderosos. Acredito, então, que devemos começar a prestar atenção nos ruídos, nos sussurros daqueles que caminham nos museus durante à noite. Ouvir suas vozes e reconhecer suas presenças, pode nos ensinar sobre outros modos de relação com o passado, outros modos de relação com a materialidade das coisas. E talvez assim, possamos também aprender a criar novas alianças, novas relações potentes com práticas,

preocupações e modos heterogêneos de se relacionar com as coisas que insistem em romper a superfície da terra para nos mostrar que passado e presente talvez não sejam tempos tão distantes e desconectados.

Bibliografía

- ALBERTI, B. Archaeologies of Ontology. **Annual Review of Anthropology**, v. 45, n. 1, p. 163–179, 21 out. 2016.
- ALBERTI, B. Arqueologías de la ontología. **Annual Review of Anthropology**, v. 45, p. 163–179, 2017.
- ALBERTI, B.; JONES, A.; POLLARD, J. (EDS.). **Archaeology after interpretation: returning materials to archaeological theory**. Walnut Creek, California: Left Coast Press, Inc, 2013.
- ALBERTI, B.; MARSHALL, Y. Animating Archaeology: Local Theories and Conceptually Open-ended Methodologies. **Cambridge Archaeological Journal**, v. 19, n. 3, p. 344–356, out. 2009.
- ALLEN, C. J. When Utensils Revolt: Mind, Matter, and Modes of Being in the Pre-Columbian Andes. **RES: Anthropology and Aesthetics**, n. 33, p. 18–27, 1998.
- ALLEN, C. J. The Whole World Is Watching: New Perspectives on Andean Animism. Em: BRAY, T. L. (Ed.). . **Andean Wak'as and Alternative Configurations of Persons, Power, and Things**. [s.l.] University Press of Colorado, 2015. p. 23–46.
- ALVA MENESES, I. As Imagens e os Símbolos das Tumbas de Sipán. Em: ALVA, W. (Ed.). . **Tesouros do Senhor de Sipán – Peru: O esplendor da cultura Mochica**. São Paulo: Pinacoteca de São Paulo, 2006.
- ALVA, W. et al. (EDS.). **Shamán: la búsqueda...** Sevilla: Editor Luis Hurtado, 2000.
- ANTONIADOU, I. Reflections on an Archaeological Ethnography of “Looting” in Kozani, Greece. **Public Archaeology**, v. 8, n. 2–3, p. 246–261, ago. 2009.
- ANTONIADOU, I. Archaeology, Nationalism and “Looting”: Lessons from Greece. Em: FIELD, L. W.; GNECCO, C.; WATKINS, J. (Eds.). . **Challenging the Dichotomy: the licit and the illicit in archaeological and heritage discourses**. Tucson: The University of Arizona Press, 2016.
- ARCURI, M. M. O Tahuantinsuyu e o Poder das Huacas nas Relações Centro x Periferia de Cusco. **Anais da I Semana de Arqueologia - MAE**, p. 37–51, 2009.
- ARCURI, M. M. El Occidente no vio el Sol nocturno: el papel de la dualidad complementaria de las fuerzas cósmicas en la organización política de las jefaturas amerindias. Em: ROJAS, B. A.; NAVARRETE, F. (Eds.). . **Los pueblos amerindios: más allá del Estado**. Antropológica. México: Universidad Nacional Autónoma de México/, 2011. v. 1.
- ARCURI, M. M. **Culturas visuales indígenas y las prácticas estéticas en las Américas desde la antigüedad hasta el presente**. Berlin: Gebr. Mann Verlag, 2019.
- ARCURI, M. M.; SILVA, F. A. The relationship between humans and non-humans in amerindian ontologies: a proposal for dialog between Andean and Amazon archaeologies. (PRELO). Em: SILLAR, B.; SIVERONI, B.; FUENTES, M. (Eds.). . **Technology: Ideology, Economics and Power in the Andes**. 1. ed. Londres: UCL Press, 2018. v. 2.
- ASENSIO, R. H. **Señores del pasado: arqueólogos, museos y huaqueros en el Peru**. 1. ed. Lima: Instituto de estudios peruanos, 2018.
- ATALAY, S. **Community-Based Archaeology: Research with, by, and for Indigenous and Local Communities**. 1. ed. [s.l.] University of California Press, 2012.

- AZOULAY, A. A. **Potential History: Unlearning Imperialism**. Londres: Verso, 2019.
- BENNETT, J. **Vibrant matter: a political ecology of things**. Durham: Duke University Press, 2010.
- BERGSON, H. L. **Matter and Memory**. Tradução: Nancy Margaret Paul; Tradução: William Scott Palmer. Edição: Revised ed. ed. New York: Zone Books, 1991.
- BEZERRA, M. Os sentidos contemporâneos das coisas do passado: reflexões a partir da Amazônia. **Revista Arqueologia Pública**, v. 7, n. 1[7], p. 107–122, 2013.
- BEZERRA, M. **Teto e Afeto Sobre as pessoas, as coisas e a arqueologia na Amazônia**. Belém-PA: GKNoronha, 2017.
- BEZERRA, M. O machado que vaza ou algumas notas sobre as pessoas e as superfícies do passado presente na Amazônia. **Vestígios - Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica**, v. 12, n. 2, p. 51–58, 2018a.
- BEZERRA, M. Com os Cacos no Bolso: colecionamento de artefatos arqueológicos na Amazônia Brasileira. **Revista do Patrimônio**, v. 38, p. 85–99, 2018b.
- BONIFACIO, V. Building up the collective: a critical assessment of the relationship between indigenous organisations and international cooperation in the Paraguayan Chaco: COSMOPOLITICAL PRACTICES IN PARAGUAY AND BEYOND. **Social Anthropology**, v. 21, n. 4, p. 510–522, nov. 2013.
- BOURGET, S. **Bestiaire Sacre et Flore Magique: Écologie rituelle de l'iconographie de la culture Mochica, côte nord du Pérou**. [s.l.] Département d'Anthropologie l'Aculté des Arts et Sciences. Université de Montreal, 1994.
- BOURGET, S. Sacrificio Humano, Poder e Ideologia en la Cultura Mochica. Em: LÓPEZ-LUJÁN, L.; OLIVER, G. (Eds.). . **El Sacrificio Humano en la Tradición Religiosa Mesoamericana**. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia; Universidad Nacional Autónoma de México., 2010. p. 577–597.
- BRAY, T. L. An Archaeological Perspective on the Andean Concept of Camaquen: Thinking Through Late Pre-Columbian Ofrendas and Huacas. **Cambridge Archaeological Journal**, v. 19, n. 3, p. 357–366, 2009.
- BRAY, T. L. Andean Wak'as and Alternative Configurations of Persons, Power, and Things. Em: BRAY, T. L. (Ed.). . **The Archaeology of Wak'as: Explorations of the Sacred in the Pre-Columbian Andes**. [s.l.] University Press of Colorado, 2015. p. 3–19.
- CABRAL, M. P. **No tempo das pedras moles: arqueologia e simetria na floresta**. Belém, Pará: Universidade Federal do Pará, 30 jun. 2015.
- CADENA, M. DE LA. Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond "Politics". **Cultural Anthropology**, v. 25, n. 2, p. 334–370, maio 2010.
- CADENA, M. DE LA. **Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds**. Durham: Duke University Press Books, 2015.
- CADENA, M. DE LA; BLASER, M. (EDS.). **A World of Many Worlds**. Durham: Duke University Press, 2018.

- CADENA, M. D. LA. Natureza incomum: histórias do antrope-cego. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 69, p. 95, 2018.
- CANGHIARI, E. ¿Huaqueros? Lamentablemente no tenemos: legitimación y reivindicación en el saqueo de tumbas prehispánicas. Em: VENTUROLI, S. (Ed.). . **Espacios, Tradiciones y Cambios en Conchucos. Ecos desde la Escuela de etnografía del Proyecto “Antonio Raimondi”, Ancash, Perú.** [s.l.] Bologna, 2012. p. 36–65.
- CANGHIARI, E. L’archéologisation des imaginaires. La mise en valeur des vestiges au nord du Pérou entre injonction et appropriation. **Autrepart**, v. N° 84, n. 4, p. 33, 2017.
- CANGHIARI, E. **La dialectique des restes. Circulation, trafic et appropriation des vestiges archéologiques au Pérou.** Thèse de doctorat—Paris: l’Université de recherche Paris Sciences et Lettres, 2018.
- CANGHIARI, E. Présences intrusives. Crise éthique, méthodologique et émotionnelle d’un travail de terrain sur le trafic de l’art péruvien. **Journal des anthropologues**, n. 162–163, p. 205–215, 20 dez. 2020.
- CASTAÑEDA, Q. E. The “Ethnographic Turn” in Archaeology: Research Positioning and Reflexivity in Ethnographic Archaeologies. Em: CASTAÑEDA, Q.; MATTHEWS, C. (Eds.). . **Ethnographic archaeologies: reflexions on stakeholders and archaeological practices.** Lanham; New York; Toronto; Plymouth, UK: AltaMira Press, 2008. p. 37.
- CAVALCANTI-SCHIEL, R. Las muchas naturalezas en los Andes. **Perifèria. Revista d’investigació i formació en Antropologia**, v. 7, n. 2, p. 1, 10 dez. 2007.
- CAVALCANTI-SCHIEL, R. Limites turvos, objetos fugidios, identidades inconstantes: as populações indígenas na etnohistoriografia dos Andes Meridionais. **Anos 90**, v. 18, n. 34, 15 dez. 2011.
- CAVALCANTI-SCHIEL, R. Para além de terras altas e terras baixas: modelos e tipologias na etnologia sul-americana. **revista de antropologia**, v. 57, p. 40, 2014a.
- CAVALCANTI-SCHIEL, R. Cómo Construir y Sobrepasar Fronteras Etnográficas: entre Andes y Amazonía, por exemplo. **Chungará (Arica)**, v. 46, n. 3, p. 453–465, set. 2014b.
- CAVALCANTI-SCHIEL, R. A. **Da relutância selvagem do pensamento. Memória social nos Andes Meridionais.** Tese de doutorado—Rio de Janeiro: Museu Nacional - UFRJ, 2005.
- CHIRINOS OGATA, P. Entre tumbas y medianoche: Contextos y cambios de las representaciones sobre los “huaqueros” en el Perú. **Cuadernos Canela**, v. 29, p. 37–55, 2018.
- COLWELL, C. Collaborative Archaeologies and Descendant Communities. **Annual Review of Anthropology**, v. 45, n. 1, p. 113–127, 2016.
- COLWELL-CHANTHAPHONH, C. et al. The Premise and Promise of Indigenous Archaeology. **American Antiquity**, v. 75, n. 2, p. 228–238, abr. 2010.
- COMAROFF, J.; COMAROFF, J. L. Occult economies and the violence of abstraction: notes from the South African postcolony. **American Ethnologist**, v. 26, n. 2, p. 279–303, maio 1999.
- CONTRERAS, D. A. Huaqueros and remote sensing imagery: assessing looting damage in the Virú Valley, Peru. **Antiquity**, v. 84, n. 324, p. 544–555, 1 jun. 2010.

- CULQUICHICÓN, V. H. T.; HUAYLLA, L. T. Piedras, conchas y caracoles en las mesas de los curanderos del Valle Medio del Tichama. **Pueblo Continente: Curanderismo, medicina tradicional**, v. 23, p. 53–56, 2012.
- DELANDA, M. **Assemblage Theory**. Edição: 1 ed. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016.
- DELEUZE, G. **Bergsonismo**. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2012.
- DELEUZE, G. **Dois regimes de loucos: Textos e Entrevistas**. Tradução: Guilherme Ivo. Edição: 1 ed. [s.l.] Editora 34, 2016.
- DELEUZE, G. **Diferença e repetição**. Tradução: Roberto Orlandi Luiz E Machado. Edição: 1 ed. São Paulo: Paz & Terra, 2018.
- DELEUZE, G.; GUATARRI, F. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. São Paulo: Editora 34, 2011. v. 1
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Edição: 2 ed. São Paulo: Editora 34, 2012. v. 4
- DELEUZE, G.; PARNET, C. **Diálogos**. Edição: 1 ed. São Paulo: Editora Escuta, 1998.
- DESCOLA, P. Beyond Nature and Culture: Radcliffe-Brown Lecture In Social Anthropology. Em: **Proceedings of the British Academy**. Oxford: British Academy, 2005. v. 139.
- DIAS, J. P. et al. Uma ciência triste é aquela em que não se dança. Conversações com Isabelle Stengers. **Revista de Antropologia**, v. 59, n. 2, p. 155–186, 14 out. 2016.
- DIAS, J. P.; SZTUTMAN, R.; MARRAS, S. Múltiplos e animados modos de existência: entrevista com Bruno Latour. **revista de antropologia**, v. 57, p. 21, 2014.
- EDGEWORTH, M. **Ethnographies of archaeological practice: cultural encounters, material transformations**. Lanham, MD: AltaMira Press, 2006.
- ESQUERRE, E. P. (ED.). **Pueblo Continente: Curanderismo, medicina tradicional**. 1. ed. Trujillo: Universidad Privada Antenor Orrego, 2012. v. 23
- FAVRET-SAADA, J. Ser afetado. **Cadernos de Campos**, Cadernos de Campo. v. 13, p. 155–161, 1990 2005.
- FIELD, L. W.; GNECCO, C.; WATKINS, J. (EDS.). **Challenging the Dichotomy: the licit and the illicit in archaeological and heritage discourses**. 1. ed. [s.l.] The University of Arizona Press, 2016.
- FIGUEIREDO, M. L. B. DE. **Arqueologia andina no Vale de Lambayeque: um estudo dos contextos cerimoniais, variabilidade cerâmica e estilos arquitetônicos das ocupações do Período Tardio**. Doutorado em Arqueologia—São Paulo: Universidade de São Paulo, 2019.
- GARAY, C. V. Huaqueros, descubridores y coleccionistas: una historia informal del patrimonio arqueológico peruano. **Revista de Historia y Geografía**, v. 15, p. 1–6, 2001.
- GELL, A. **Art and Agency: An Anthropological Theory**. Edição: 1 ed. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- GLASS-COFFIN, B. Discourse, daño, and healing in north coastal Peru. **Medical Anthropology**, v. 13, n. 1–2, p. 33–55, 1 jun. 1991.

- GLASS-COFFIN, B.; SHARON, D.; UCEDA, S. Curanderas a la sombra de la Huaca de la Luna. **Bulletin de l'Institut français d'études andines**, n. 33 (1), p. 81–95, 1 abr. 2004.
- GLOWCZEWSKI, B. **Devires totêmicos: cosmopolítica do sonho**. Tradução: Jamille Pinheiro; Tradução: Abrahão de Oliveira Santos. 1ª edição ed. São Paulo, SP: N-1 Edições, 2015.
- GOLDMAN, M. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. **Revista de Antropologia**, v. 46, n. 2, 2003.
- GOLTE, J. **Moche, cosmología y sociedad : una interpretación iconográfica**. 1. ed. ed. Cusco: Instituto de estudios peruanos, 2009.
- GOSELAIN, O. P. To hell with ethnoarchaeology! **Archaeological Dialogues**, v. 23, n. 2, p. 215–228, 2016.
- GUATTARI, F. **Caosmose: um Novo Paradigma Estético**. Tradução: Ana Lúcia De Oliveira; Tradução: Lúcia Cláudia Leão. 2ª edição ed. Rio de Janeiro: Editora 34, 2012.
- GÜNDÜZ, R. **El mundo ceremonial de los huaqueros**. [s.l.] Universidad Ricardo Palma, Editorial Universitaria, 2001.
- HABER, A. Excavations, Wakas, and Illicitness: changing frames. Em: FIELD, L. W.; GNECCO, C.; WATKINS, J. (Eds.). . **Challenging the Dichotomy: the licit and the illicit in archaeological and heritage discourses**. [s.l.] The University of Arizona Press, 2016a.
- HABER, A. Decolonizing Archaeological Thought in South America. **Annual Review of Anthropology**, v. 45, n. 1, p. 469–485, 21 out. 2016b.
- HAMILAKIS, Y. Archaeological Ethnography: A Multitemporal Meeting Ground for Archaeology and Anthropology. **Annual Review of Anthropology**, v. 40, n. 1, p. 399–414, 21 out. 2011.
- HAMILAKIS, Y. **Archaeology and the Senses: Human Experience, Memory, and Affect**. [s.l.] Cambridge University Press, 2014.
- HAMILAKIS, Y. Arqueología y sensorialidad. Hacia una ontología de afectos y flujos. **Vestígios - Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica**, v. 9, n. 1, p. 31–53, 30 jun. 2015.
- HAMILAKIS, Y. Some Debts Can Never Be Repaid: The Archaeo-politics of the Crisis. **Journal of Modern Greek Studies**, v. 34, n. 2, p. 227–264, 2016a.
- HAMILAKIS, Y. Decolonial archaeologies: from ethnoarchaeology to archaeological ethnography. **World Archaeology**, v. 48, n. 5, p. 678–682, 19 out. 2016b.
- HAMILAKIS, Y. Sensorial Assemblages: Affect, Memory and Temporality in Assemblage Thinking. **Cambridge Archaeological Journal**, v. 27, n. 1, p. 169–182, fev. 2017.
- HAMILAKIS, Y. (ED.). **The new nomadic age: archaeologies of forced and undocumented migration**. Sheffield, UK ; Bristol, CT: Equinox Publishing Ltd, 2018.
- HAMILAKIS, Y. From fields of discourse to fields of sensoriality: rethinking the archaeological record. Em: BOYD, M. J.; DOONAN, R. C. P. (Eds.). . **Far from equilibrium: an archaeology of energy, life and humanity: a response to the archaeology of John C. Barrett**. Hardback ed. Philadelphia: Oxbow Books, 2021. p. 239–257.

- HAMILAKIS, Y.; ANAGNOSTOPOULOS, A. What is Archaeological Ethnography? **Public Archaeology**, v. 8, n. 2–3, p. 65–87, ago. 2009.
- HAMILAKIS, Y.; JONES, A. M. Archaeology and Assemblage. **Cambridge Archaeological Journal**, v. 27, n. 1, p. 77–84, fev. 2017.
- HARAWAY, D. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, n. 5, p. 7–41, 1995.
- HARAWAY, D. Las promesas de los monstruos: Una política regeneradora para otros inapropiados/bies. **Política y Sociedad**, v. 30, p. 121–163, 1999.
- HARAWAY, D. J. et al. **Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano**. Belo Horizonte: Autentica, 2013.
- HARAWAY, D. J. **Staying with the trouble: making kin in the Chthulucene**. Durham: Duke University Press, 2016.
- HARRIS, O. J. T.; CIPOLLA, C. N. **Archaeological Theory in the New Millennium: Introducing Current Perspectives**. 1. ed. Milton Park, Abingdon, Oxon ; New York, NY : Routledge, 2017.: Routledge, 2017.
- HARRISON, R. Surface assemblages. Towards an archaeology in and of the present. **Archaeological Dialogues**, v. 18, n. 2, p. 141–161, dez. 2011.
- HARRISON, R.; SCHOFIELD, J. **After Modernity: Archaeological Approaches to the Contemporary Past**. [s.l.] Oxford University Press, 2010.
- HARRISON-BUCK, E.; HENDON, J. A. (EDS.). **Relational identities and other-than-human agency in archaeology**. Louisville: University Press of Colorado, 2018.
- HENARE, A.; HOLBRAAD, M.; WASTELL, S. (EDS.). **Thinking Through Things: theorising artefacts ethnographically**. London ; New York: Routledge, 2007.
- HERVA, V.-P. Living (with) Things: Relational Ontology and Material Culture in Early Modern Northern Finland. **Cambridge Archaeological Journal**, v. 19, n. 3, p. 388–397, out. 2009.
- HOLBRAAD, M. Estimando a necessidade: os oráculos de ifá e a verdade em Havana. **Mana**, v. 9, n. 2, p. 39–77, out. 2003.
- HOLBRAAD, M. The power of powder: multiplicity and the motion in the divinatory cosmology of Cuban Ifá (or mana, again). Em: **Thinking Through Things: theorising artefacts ethnographically**. London ; New York: Routledge, 2007. p. 189–225.
- HOLBRAAD, M. **Ontology Is Just Another Word for Culture. Against the motion**. Em: MEETING OF THE GROUP FOR DEBATES IN ANTHROPOLOGICAL THEORY. University of Manchester, 2008. Disponível em: <<http://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0308275X09364070>>. Acesso em: 12 ago. 2020
- HOLBRAAD, M. Ontology, Ethnography, Archaeology: an Afterword on the Ontography of Things. **Cambridge Archaeological Journal**, v. 19, n. 3, p. 431–441, out. 2009.
- HOLBRAAD, M.; PEDERSEN, M. A. **The Ontological Turn: An Anthropological Exposition**. Edição: Reprint ed. Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 2017.

- HOLLOWELL, J. St. Lawrence Island's Legal Market in Archaeological Goods. Em: BRODIE, N.; KERSEL, M.; TUBB, K. (Eds.). [s.l: s.n.]. p. 98–132.
- HOWELL, C. L. Daring to Deal with Huaqueros. **Archaeology**, v. 45, n. 3, p. 56–58, 1992.
- HURTADO, L. Chamanes y curanderos en el norte del Perú: los espíritus del crepúsculo. Em: AYUNTAMIENTO DE CÁDIZ (Ed.). . **Tesoros Preincas de la Cultura Mochica: el Señor de Sipá, Huaca de la Luna, Señora de Cao**. 1. ed. Cádiz: Ayuntamiento de Cádiz, 2012. p. 45–55.
- INGOLD, T. When ANT meets SPIDER: social theory for arthropods. Em: KNAPPETT, C.; MALAFOURIS, L. (Eds.). . **Material Agency: Towards a Non-Anthropocentric Approach**. Boston: Springer, 2008. p. 209–215.
- INGOLD, T. No more ancient; no more human: the future past of archaeology and anthropology. Em: **Archaeology and Anthropology: Understanding Similarity, Exploring Difference**. Oxford: Oxbow Books, 2010. p. 160–170.
- INGOLD, T. No more ancient; no more human: The future past of archaeology and anthropology. Em: SHANKLAND, DA. (Ed.). . **Archaeology and Anthropology: Past, Present and Future**. London: Bloomsbury Academic, 2012a. p. 77–89.
- INGOLD, T. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. **Horizontes Antropológicos**, v. 18, n. 37, p. 25–44, jun. 2012b.
- INGOLD, T. **Estar vivo: Ensaio sobre movimento, conhecimento e descrição**. Edição: 1ª ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2015.
- JÁCOME, C. P. **Dos Waiwai aos Pooco - Fragmentos de história e arqueologia das gentes dos rios Mapuera (Mawtohrí), Cachorro (Katxuru) e Trombetas (Kahu)**. Doutorado em Arqueologia—São Paulo: Universidade de São Paulo, 13 jul. 2017.
- JERVIS, B. **Assemblage Thought and Archaeology**. 1. ed. Abingdon, Oxon ; New York, NY : Routledge, 2018.: Routledge, 2018.
- JORALEMON, D.; SHARON, D. **Sorcery And Shamanism: Curanderos and Clients in Northern Peru**. Salt Lake City: University of Utah Press, 1993.
- JOYCE, R.; GILLESPIE, S. Making things out of objects that move. Em: JOYCE, R.; GILLESPIE, S. (Eds.). . **Things in motion: objects itineraries in anthropological practice**. Santa Fé: School for Advanced Research Press, 2015. p. 3–19.
- KILOMBA, G. **Illusions Vol. III, Antigone**, 2019. Disponível em: <https://www.goodman-gallery.com/store/shop?ref_id=46993>. Acesso em: 7 jun. 2020
- KIRKPATRICK, S. D. **Lords of Sipan: A True Story of Pre-Inca Tombs, Archaeology, and Crime**. 1st edição ed. New York: William Morrow & Co, 1992.
- KOPENAWA, D.; ALBERT, B. **A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami**. Tradução: Beatriz Perrone-Moisés. [s.l.] Companhia das Letras, 2019.
- LA CHIOMA, D. S. **O músico na iconografia da cerâmica ritual Mochica: um estudo da correlação entre as representações de instrumentos sonoros e os atributos das elites de poder**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2016.

- LATOUR, B. **Jamais fomos modernos**. Tradução: Carlos Irineu Da Costa. Edição: 1ª ed. Rio de Janeiro (RJ): Editora 34, 1994.
- LATOUR, B. Perspectivism: 'Type' or 'bomb'? **Anthropology Today**, v. 25, p. 1–2, 1 abr. 2009.
- LATOUR, B. **Reagregando o Social. Uma Introdução à Teoria do Ator-Rede**. [s.l.] Edufba, 2012.
- LATOUR, B. **Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime**. Tradução: Catherine Porter. 1ª edição ed. Cambridge, UK: Polity Press, 2017.
- LÉVI-STRAUSS, C. Introdução à obra de Marcel Mauss. Em: **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia Estrutural I**. 1ª ed. São Paulo: Cosac & Naify, 2013a.
- LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia Estrutural II**. 1ª ed. São Paulo: Cosac & Naify, 2013b.
- LIMA, H.; ANDRADE, E.; SILVA, C. Gestão do patrimônio arqueológico na Amazônia: desafios da curadoria compartilhada na REDES do Tupé, Manaus, Amazonas. **Revista Arqueologia Pública**, v. 11, p. 114, 30 nov. 2017.
- LIMA, H. P. PATRIMÔNIO PARA QUEM? POR UMA ARQUEOLOGIA SENSÍVEL. **Revista Habitus - Revista do Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia**, v. 17, n. 1, p. 25, 27 ago. 2019.
- LONDOÑO, W. Discurso jurídico versus discurso cultural: El conflicto social sobre los significados de la cultura material prehispánica. **Boletín Museo del Oro**, n. 51, p. 1–26, 2003.
- LONDOÑO, W. Fact and Law: Guaquería and archaeology in Colombia. Em: FIELD, L. W.; GNECCO, C.; WATKINS, J. (Eds.). **Challenging the Dichotomy: the licit and the illicit in archaeological and heritage discourses**. [s.l.] The University of Arizona Press, 2016.
- LUCAS, G. **The Archaeology of Time**. 1. ed. London ; New York: Routledge, 2005.
- LUCAS, G. **Understanding the archaeological record**. Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 2012.
- LUCAS, G. Archaeology and contemporaneity. **Archaeological Dialogues**, v. 22, n. 1, p. 1–15, jun. 2015.
- LUCAS, G. Variations on a Theme: Assemblage Archaeology. **Cambridge Archaeological Journal**, v. 27, n. 1, p. 187–190, fev. 2017.
- MARSHALL, Y.; ALBERTI, B. A Matter of Difference: Karen Barad, Ontology and Archaeological Bodies. **Cambridge Archaeological Journal**, v. 24, n. 1, p. 19–36, fev. 2014.
- MATSUDA, D. The ethics of archaeology, subsistence digging, and artifact looting in Latin America: point muted counterpoint. **International Journal of Cultural Property**, v. 7, n. 1, p. 87–97, jan. 1998.
- MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia**. 2ª ed. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- MAUSS, M. **Ensaio Sobre A Dádiva**. 1ª ed. São Paulo: Cosac & Naify, 2013.
- MOORE, J. W. **Anthropocene or Capitalocene?: Nature, History, and the Crisis of Capitalism**. 1ª ed. Oakland, CA: PM Press, 2016.

- NAIL, T. What is an Assemblage? **SubStance**, v. 46, n. 1, p. 21–37, 2017.
- NARVÁEZ, A. **Dioses encantos y gentiles: introducción al estudio de la tradición oral lambayecana**. Tucume, Perú; Lambayeque: Museo de Sitio ; Instituto Nacional de Cultura, 2001.
- NARVÁEZ, A. **Dioses de Lambayeque: Introducción al Estudio de la Mitología Tardía de la Costa Norte del Perú**. 1ª ed. Chiclayo: Ministerio de la Cultura del Perú/Proyecto Especial Naylamp Lambayeque, 2014.
- NAVARRETE, F. ¿Dónde Queda el Pasado? Reflexiones sobre los cronotopos históricos. Em: GUEDEA, V. (Ed.). . **El Historiador Frente a la Historia. Tiempo e historia en Mesoamérica**. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas., 2004.
- OLSEN, B. **In defense of things: archaeology and the ontology of objects**. Lanham [Md.]: AltaMira Press, 2010.
- OLSEN, B. AFTER INTERPRETATION: REMEMBERING ARCHAEOLOGY. v. 20, p. 96, 2012.
- PAUKETAT, T. R. **An archaeology of the cosmos: rethinking agency and religion in ancient america**. New York: Routledge, 2012.
- PEIRANO, M. Etnografía, ou a teoria vivida. **Ponto Urbe. Revista do núcleo de antropologia urbana da USP**, n. 2, 1 fev. 2008.
- PLATT, T. Symétries en miroir. Le concept de yanantin chez les Macha de Bolivie. **Annales**, v. 33, n. 5, p. 1081–1107, 1978.
- PLATT, T. O feto agressivo, parto, formação da pessoa e mito-história nos Andes. **Tellus**, v. 17, p. 61–109, 2009.
- POLIA, M. **“Despierta, Remedio, Cuenta...”: adivinos y médicos del Ande**. 1ª ed. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 1996.
- POLITIS, K. D. Dealing with the dealers and tomb robbers: the realities of the archaeology of the Ghor es-Safi in Jordan. Em: **Illicit Antiquities**. [s.l.] Routledge, 2002.
- REIS, J. A. DOS; CABRAL, M. P. Precisamos falar sobre tempo, cosmologias ameríndias, ontologias e outras... mas, o que é que a arqueologia tem a ver com isso? **Vestígios - Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica**, v. 12, n. 2, p. 35–50, 2018.
- REYNA PINEDO, V. **La soba o limpia con cuy en la medicina tradicional peruana**. Lima, Perú: Edición del autor, 2002.
- RÍOS, M. A. El Maestro-curandero en el Perú: antecedentes históricos de su aparición y su importancia en el siglo XXI. **Sociedad y Discurso**, v. 6, p. 1–30, 2004.
- ROLAND, F. J. S. El negocio de la muerte. Los Huaqueros y el Saqueo del Pasado. **La Razón Histórica**, v. 25, p. 161–173, 2014.
- ROSTWOROWSKI, M. **Estructura andinas del poder. Ideología religiosa y política**. [s.l.] Instituto de Estudios Peruanos, 2000.

RUIBAL, A. G. De la etnoarqueología a la arqueología del presente. Em: SALAZAR, J. et al. (Eds.). . **Mundos tribales: una visión etnoarqueológica**. Espanha: Museu de Prehistoria de Valencia, 2008. p. 16–27.

SANTOS-GRANERO, F. (ED.). **The Occult Life of Things: Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood**. 1 edition ed. Tucson: University of Arizona Press, 2009.

SAX, M. Southern Sacrifice and Northern Sorcery: Mountain Spirits and Encantos in the Peruvian Andes. Em: ANDÍA, J. J. R. (Ed.). . **Non-Humans in Amerindian South America: Ethnographies of Indigenous Cosmologies, Rituals and Songs**. 1ª edição ed. [s.l.] Berghahn Books, 2018. p. 97–125.

SEEGER, A.; MATTA, R. DA; VIVEIROS DE CASTRO, E. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. **Boletim do Museu Nacional**, v. 32, p. 2–19, 1979.

SILVA, M. A. DA. **Memórias e histórias no sudoeste amazônico: o Museu Regional de Arqueologia de Rondônia**. text—[s.l.] Universidade de São Paulo, 6 mar. 2015.

SILVA, F. **Etnografando a Arqueologia: dado etnográfico, prática etnográfica e conhecimento arqueológico**. Tese de Livre-Docência—São Paulo: Universidade de São Paulo, 2021.

SILVA, F. A. Mito e arqueologia: a interpretação dos Asurini do Xingu sobre os vestígios arqueológicos encontrados no parque indígena Kuatinemu - Pará. **Horizontes Antropológicos**, v. 8, n. 18, p. 175–187, dez. 2002.

SILVERMAN, H. Touring Ancient Times: The Present and Presented Past in Contemporary Peru. **American Anthropologist, New Series**, v. 104, n. 3, p. 881–902, 2002.

SILVERMAN, H. Embodied Heritage, Identity Politics, and Tourism. **Anthropology and Humanism**, v. 30, n. 2, p. 141–155, 2005.

SILVERMAN, H. Embodied heritage, identity politics and tourism. Em: MORTENSEN; HOLLOWELL (Eds.). . **Ethnographies and archaeologies: interactions of the past**. [s.l.] University Press of Florida, 2009.

SMITH, K. L. Looting and the politics of archaeological knowledge in Northern Peru. **Ethnos**, v. 70, n. 2, p. 149–170, jun. 2005.

SOARES, D. L. **Xamanismo e Cosmovisão Andina: um estudo sobre práticas de curanderismo Mochica expressas na cerâmica ritual**. Dissertação—São Paulo: São Paulo - USP, 2015.

SOARES, D. L. Working with *huacos* : Archaeological ceramics and relationships among worlds in the Peruvian North Coast. **Journal of Social Archaeology**, v. 3, p. 353–373, 5 jul. 2021.

STENGERS, I. The Cosmopolitical Proposal. Em: LATOUR, B.; WEIBEL, P. (Eds.). . **Making Things Public**. [s.l.] MIT Press, 2005. p. 994–1003.

STENGERS, I. Including Nonhumans in Political Theory: Opening Pandora's Box? Em: BRAUN, B.; WHATMORE, S. J. (Eds.). . **Political Matter: Technoscience, Democracy, and Public Life**. [s.l.] University Of Minnesota Press, 2010. p. 3–34.

STENGERS, I. Introductory Notes on an Ecology of Practices. **Cultural Studies Review**, v. 11, n. 1, p. 183–196, 12 ago. 2013.

STENGERS, I. Reativar o animismo. **Cadernos de Leituras**, v. n. 62, 2017.

- STENGERS, I. The challenge of ontological politics. Em: BLASER, M.; CADENA, M. DE LA (Eds.). . **A World of Many Worlds**. 1. ed. [s.l.] Duke University Press, 2018. p. 83–111.
- STRATHERN, M. **Partial Connections**. Updated edition ed. Walnut Creek Lanham New York Toronto Oxford: AltaMira Press, 1994.
- STRATHERN, M. **O Gênero da Dádiva**. Edição: 1 ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.
- STRATHERN, M. **O Efeito Etnográfico e Outros Ensaio**s. Tradução: Iracema Dulley; Tradução: Jamille Pinheiro; Tradução: Luísa Valentini. 1ª ed. São Paulo: Cosac & Naify, 2014.
- STRATHERN, M. Opening up to relations. Em: **A World of Many Worlds**. 1. ed. [s.l.] Duke University Press, 2018. p. 23–53.
- SZTUTMAN, R. Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência – pensando com Isabelle Stengers. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 69, p. 338, 27 abr. 2018.
- TSING, A. Alien vs. Predator; Presentation to the Danish Association for Science and Technology Studies annual meetings, June 6, 2008. p. 12, 2010.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. O nativo relativo. **Mana**, v. 8, n. 1, p. 113–148, 2002a.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. **A inconstância da Alma Selvagem – e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002b.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. v. 2, p. 3–20, 2004.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. **Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural**. Edição: 1 ed. São Paulo: Ubu Editora, 2018.
- WAGNER, R. **A Invenção Da Cultura**. São Paulo (SP): Cosac & Naify, 2010.
- WATTS, C. Relational Archaeologies: roots and routes. Em: WATTS, C. (Ed.). . **Relational Archaeologies: Humans, Animals, Things**. 1. ed. New York: Routledge, 2013. p. 1–20.
- WATTS, C. et al. **Relational Archaeologies: Humans, Animals, Things**. 1. ed. New York: Routledge, 2013.
- WEISMANTEL, M. Obstinate Things. Em: VOSS, B.; CASELLA, C. (Eds.). . **The Archaeology of Colonialism: Intimate Encounters and Sexual Effects**. New York: Cambridge University, 2011. p. 303–320.
- WEISMANTEL, M. Seeing like an archaeologist: Viveiros de Castro at Chavín de Huantar. **Journal of Social Archaeology**, v. 15, n. 2, p. 139–159, jun. 2015.
- WEISMANTEL, M. **Playing with Things: Engaging the Moche Sex Pots**. Austin: University of Texas Press, 2021.
- WESTER DE LA TORRE, C. **CHOTUNA-CHORNANCAP: Templos, Rituales y Ancestros Lambayeque**. 1ª ed. Lambayeque-Perú: Ministerio de Educación. Unidad Ejecutora N° 111 “Naylamp Lambayeque”. Museo Arqueológico Nacional Bruning - Lambayeque., 2010.

XAMEN WAI WAI, J. **Levantamento etnoarqueológico sobre a cerâmica Konduri e ocupação dos Wai Wai na região da terra indígena Trombetas-Mapuera (Pará, Brasil)**. Santarém: Universidade Federal do Oeste do Pará, 2017.

ZUIDEMA, T. **El Calendario Inca: Tiempo y espacio en la organizacion ritual del Cuzco. La idea del pasado**. 1st Ed. edition ed. [s.l.] Fondo Editorial del Congreso del Peru, 2010.

ANEXO

(Este anexo é composto apenas por fotografias que apresentam imagens de crânios e outros ossos e por isso caracterizam materiais sensíveis. Uma descrição mais detalhada sobre a constituição deste anexo aparece na Introdução da tese)



Imagem 15: Juan realizando processo de *limpia* com seus *aceros* (bastões de aço) durante evento no Museo de Túcume.
(Fotografia autoral)



Imagem 16: Javier realizando *florescendo* o paciente com ajuda de seus perfumes e um crânio antigo, de *Huaca*, de nome *C.*.
(Fotografia autoral)



Imagem 20: *Mesa* utilizada por Don Manuel em seus trabalhos como *espiritista* (Foto autoral)



Imagem 21: Destaque para crânios de *gentiles* que compõem a *mesa* de Don Manuel. Destaco aqui o primeiro crânio à esquerda, que Don Manuel trouxe consigo de uma viagem à Bolívia. (Foto autoral)



Imagem 22: Em destaque pode-se ver as cinco *animas* que habitam a *mesa* do *Maestro curandero* Ricardo. A flecha destaca o local em que coloquei o dinheiro, conforme indicado pelo *Maestro*. (Foto autoral)



Imagem 29: *Mesa ganadera* de Don Manuel, onde se encontra em destaque a *anima* A., que em tempos passados foi um xamã. (Foto autoral)



Imagem 33: Na imagem acima Don Manuel coloca os dois cigarros na boca dos dragões que compõem um de seus *huacos* em sua *mesa ganadera*. (Foto autoral)

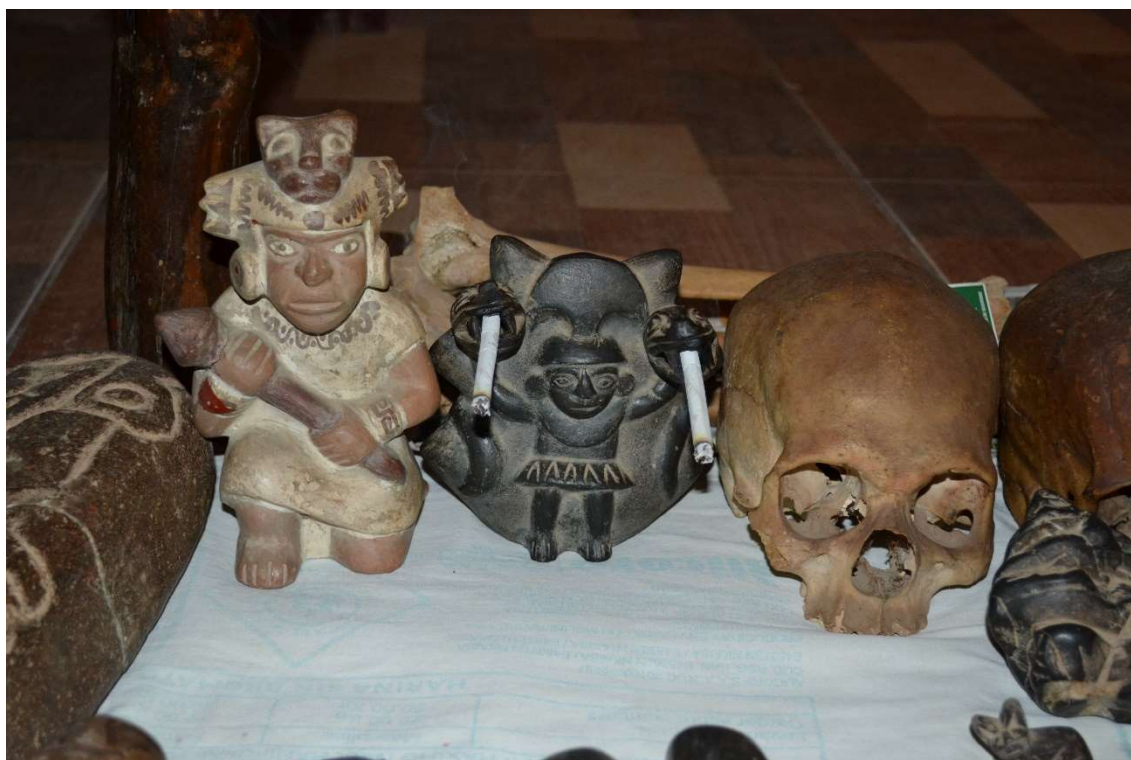


Imagem 34: Acima pode-se ver o *huaco malo* descrito por Don Manuel fumando seus cigarros. (Foto autoral)



Imagem 35: Na imagem acima pode-se ver que, após alguns minutos o *huaco* já havia fumado quase que os cigarros inteiros. (Foto autoral)

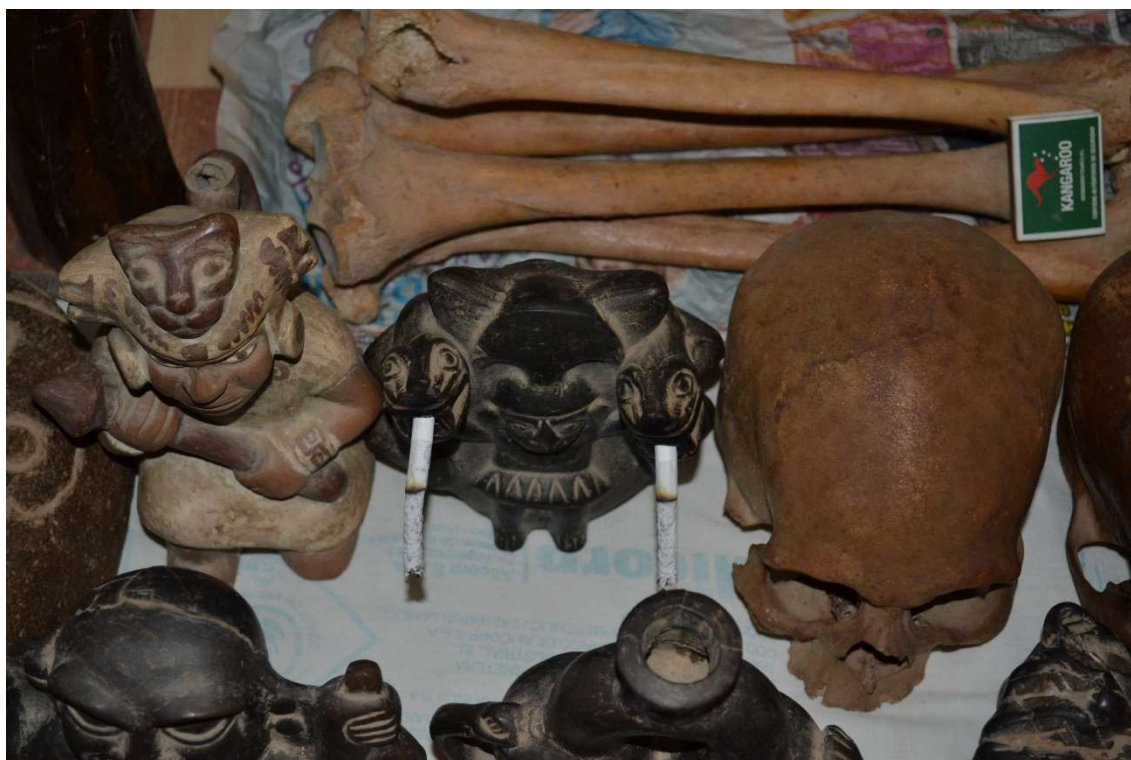


Imagem 36: Na imagem acima pode-se ver que, após alguns minutos o *huaco* já havia fumado quase que os cigarros inteiros. Neste ângulo é possível ver melhor os cigarros e suas cinzas, sendo fumados pelo *huaco*. (Foto autoral)

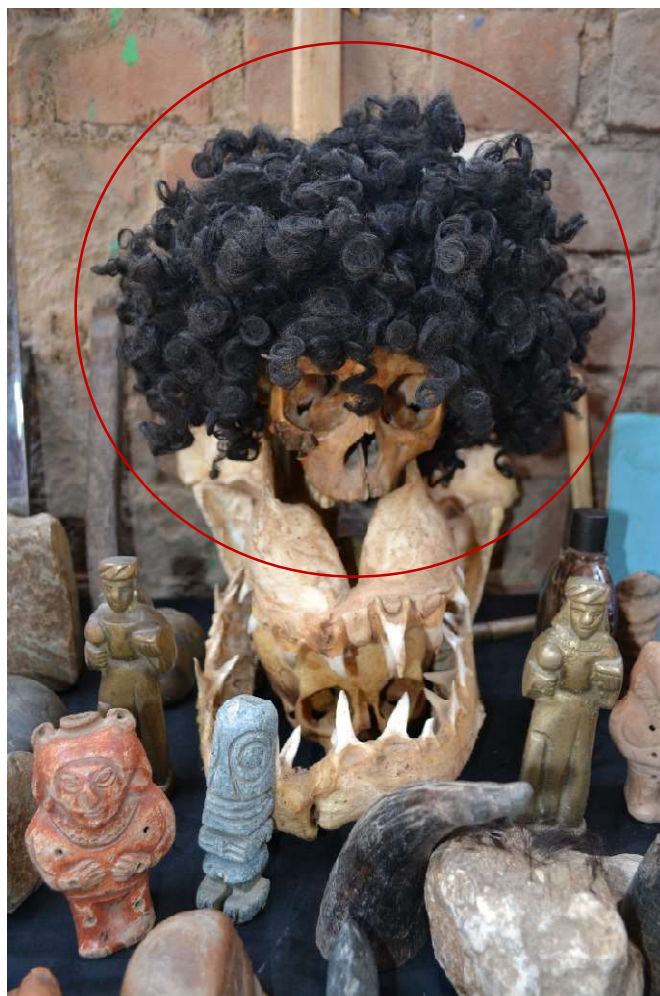


Imagem 39: Em destaque no círculo vermelho pode-se ver o crânio de C., *anima* que compõem a *mesa curandera* do *Maestro Juan*. (Foto autoral)



Imagem 40: *Maestro curandero El Diablo* guardando C. cuidadosamente em seu gorro, após o dia de trabalho em Túcume. (Foto autoral)



Imagem 42: Mesa utilizada pelo Maestro Juan no festival no festival do Museu de Túcume no dia 07/04/2019. Na imagem destaco os chamados *bronzes* (4). (Foto autoral).

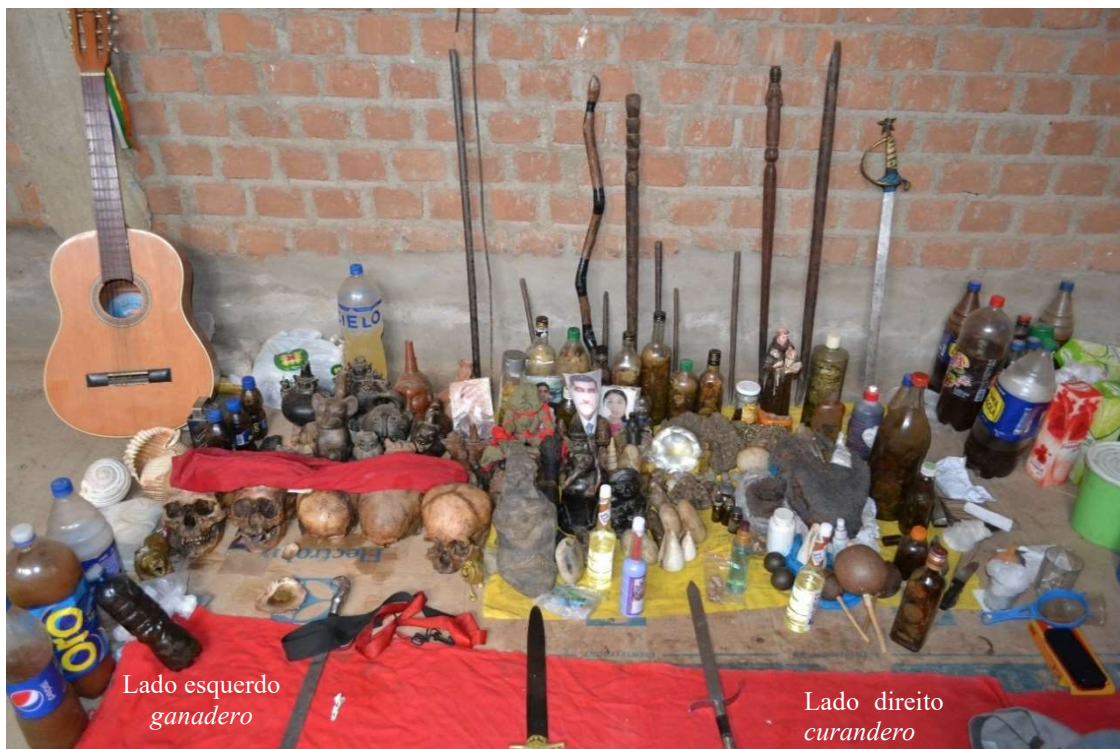


Imagem 51: Mesa do Maestro curandero Ricardo. A esquerda tem-se o lado *ganadero* formado basicamente por *huacos*, conchas e crânios de *gentiles* e à direita o lado *curandero* formado basicamente por ervas, rochas e cristais. (Foto autoral)



Imagem 56: Detalhe do lado esquerdo – *mesa ganadera* - da mesa do *Maestro curandero* Ricardo.
(Foto autoral)



Imagem 62: *Mesa ganadera* utilizada pelo *Maestro Juan*, com destaque para a *anima J.* que fica no centro de sua *mesa* protegida pelas mandíbulas de um tubarão.



Imagem 64: *Mesa ganadera* do *Maestro curandero* Manuel, em que podemos ver elementos distintos como: conjuntos de pedras (1), *huacos* (2), espadas e *varas* ou *chontas* (3), imagens de santos como São Cipriano e Santo Antônio (seu *alizador*) (4), *bonzes* (5), ossos de *gentiles* (6) e *animas* (7). Nesta imagem destaque o *huaco* no centro da *mesa*, que de acordo com Don Manuel, seria o *huaco dominante*. (Foto autoral).