**Corpo, gênero, "caminho espiritual" e charlatanismo.
Notas metodológicas sobre um campo amazônico**

Ana Gretel Echazú Böschemeier

Programa de Pós - Graduação em Antropologia Social

Universidade de Brasília

gretigre@gmail.com

Proposta

“O amor é um modo de conhecer”

Aldous Huxley [1945] 2010: 97.

No presente trabalho, gostaria de tecer uma reflexão sobre as implicações de ser mulher e trabalhar em contextos de pesquisa que envolvem a experiência com psicoativos, e o farei me focando no contexto do xamanismo que se pratica em cidades da Amazônia peruana¹. Ele se articula em torno do diálogo com “*plantas maestras*” ou “*plantas sagradas*”, dentre as quais se encontra, de maneira privilegiada, a ayahuasca. Nesse trabalho, me centrarei nas questões de gênero em primeiro lugar, sendo a experiência com psicoativos na pesquisa participativa um tema que pode render frutos em articulação com a proposta que aqui pretendo colocar, mas que não será aqui desenvolvido². Para descrever alguns aspectos relativos a percepções de gênero no cenário onde se inscreve a presente discussão, trarei alguns elementos do meu próprio campo exploratório de pesquisa: na Amazônia peruana, com xamãs-homens que realizam cerimônias com ayahuasca. Posteriormente, realizarei uma reflexão propondo alguns alinhamentos para uma necessária discussão sobre

---

¹ Sou grata a Bia Labate pelos seus comentários sobre o presente texto.

² A experiência com psicoativos em contexto de pesquisa participativa se apresenta como um espaço polimorfo, onde múltiplas concepções sobre gênero, corpo e pessoa se debruçam de acordo com o que elas são para a/o próprio/a pesquisador/a e ourtxs sujeitxs envolvidxs. Ela revela aspectos da experiência antropológica que foram pouco problematizados ao longo da história da disciplina, e que podem trazer para o debate questões não só metodológicas, mas também teóricas caras a esse campo de estudo. Por exemplo: a distinção/indistinção entre diferentes “realidades” e o papel delas na construção do conhecimento científico, a constituição da pessoa, a individualidade do corpo e a relatividade do *self* para xs pesquisadorxs e xs sujeitos com os que elx interage, assim como os conflitos que possam surgir entre diferentes tipos de inteligibilidade em campo.

gênero e pesquisa antropológica relativos a experiências xamânicas³ e/ou que envolvem o uso de psicoativos.

Escrevendo uma etnografia “generalizada” em centros ayahuasqueros

Visitei a Amazônia do Peru durante o início do ano 2012. Ali, tive a possibilidade de conhecer alguns centros terapêuticos que realizam cerimônias de ayahuasca, entre outras práticas. No que segue, apresentarei alguns aspectos da experiência etnográfica nesses centros que considero problemáticos em relação a gênero, corpo, ética e sexualidade⁴.

Na atualidade, há nas principais cidades da selva peruana (Iquitos, Madre de Dios, Tarapoto, Pucallpa, Moyobamba) dezenas de *chamanxs*, *curanderxs* ou *vegetalistas* (são todos termos de uso local) que possuem

---

³ Como xamanismo, entendo aqui a diversidade de sujeitos e práticas extáticas vinculadas a diversas formas de intermediação com mundos não ordinários. A discussão sobre a pertinência e abrangência da categoria “xamanismo” não será realizada aqui. A tais efeitos, sugiro a leitura de Perrin (1997), Tedlock (2008), Martínez González (2009) e Sidky (2010). Para o presente trabalho, me baseio, junto com Sidky (2010), na noção de que não existem critérios definitivos para definir, de forma externa, a existência ou não de “autênticos” xamanismos. Como proposta analítica, sustentarei o tratamento da questão a partir da sua matriz etnográfica, relevando a freqüente construção nativa do termo “xamã” por diferentes atores sociais (curandeirxs de origem peruana, visitantes estrangeirxs e visitantes peruanxs) no contexto específico da terapêutica ayahuasqueira na Amazônia do Peru.

⁴ Como estratégia discursiva, enfatizarei um uso relativamente vago das referências aos centros, pois salientarei aspectos que envolvem questões éticas problemáticas referentes às pessoas e ao trabalho cotidiano que elas desenvolvem. Frente ao dilema entre “deixar pra trás” questões polêmicas ou trazê-las à discussão ainda quando elas pudessem resultar ofensivas às pessoas envolvidas na experiência, escolhi uma espécie de “caminho do meio”: desta maneira, coloquei a reflexão sobre os centros nos termos mais genéricos possíveis, e coloquei isso em tensão com certa necessária localização das vozes etnográficas em contexto.

seus próprios centros de trabalho. Ali, eles desenvolvem suas atividades terapêuticas de forma relativamente estável e continuada. Essas casas não só estão compostas por xamãs, mas contam com uma organização da força laboral. Nos casos onde ela está mais institucionalizada, a dinâmica de trabalho envolve a colaboração estável com outros profissionais, como médicas/os, psicólogos/os, enfermeiras/os e outro tipo de terapeutas (como professoras/es de yoga ou biodanza) e conta com pessoal administrativo com relações de trabalho mediadas por acordos salariais formais. Se bem em experiências recentes de trabalho de campo tive a oportunidade de conhecer xamãs-mulheres⁵, todas as referências que aqui farei são relativas a xamãs-homens e ao tipo de experiência que se apresenta a partir desta especificidade de gênero –o xamanismo masculino.

Os centros que analisarei realizam periodicamente e de forma mais ou menos fixa (uma vez ou duas vezes na semana) sessões de ayahuasca e comercializam esse serviço: o preço das sessões varia significativamente (entre 5 e 50 dólares). No que faz às práticas terapêuticas, uma gramática comum que é própria da medicina amazônica (tanto indígena quanto mestiça) se mantém: *dietas*, *purgas* e *ceremonias* de ayahuasca são três procedimentos medulares e fortemente relacionados entre si, que se praticam de forma corriqueira em todos os espaços mencionados. Todas três estão fortemente relacionadas com a *limpeza*, em todos os níveis. De acordo com o que tenho observado, se considera que esses níveis são três: *físico*, *mental* (ou *psicológico*) e *espiritual*. As *purgas* e *ceremonias de ayahuasca* se efetuam de forma consecutiva (primeiro a purga com uma

---

⁵ Isabel Rengifo (*shipiba*; prox. Iquitos); Sarita Pinedo (*mestiza*; prox. Iquitos) e Dona Pascuala (*chayahuita*, El Chino, prox. Iquitos). Em interlocução com elas iniciarei a próxima fase da minha pesquisa de campo, em março/2013.

ou várias “*plantas maestras*”⁶, depois a toma da ayahuasca, considerada por muitos a “*purga entre purgas*”). A *dieta*, que é o tratamento mais longo em termos de tempo, se pratica com menos freqüência, mas é considerada fundamental na cura de desordens mais enraizadas, assim como no próprio processo de formação do *curandero*. No que refere à modalidade de cada uma dessas práticas e da sua combinação para os pacientes/visitantes, cada um dos *curanderos* e centros terapêuticos visitados manifestava a sua própria síntese⁷.

A experiência do corpo em campo: interdições, excessos e “corações”

É preciso destacar que o trabalho de campo etnográfico aqui apresentado se centrou em centros bastante institucionalizados, e com um diálogo mais ou menos forte com a biomedicina, por uma parte, e a cultura da *new age*, pela outra. Pelo menos dois dos três centros que serão aqui apresentados faziam referência explícita a uma não-adesão a práticas mágicas ou divinatórias, tais como *amarres* [procedimentos mágicos para trazer de volta à/ao amada/o], preparos afrodisíacos e uso de cartas de baralho.

---

⁶ São chamadas desta maneira o conjunto de plantas “que têm a predisposição de ensinar” e com as quais trabalham os curandeiros. Segundo as fontes, as plantas utilizadas pelos *vegetalistas* são ao redor de 90 espécies pertencentes a mais de 38 famílias (Riba, 2003).

⁷ Terapêuticas que coadjuvam esses tratamentos principais são banhos de vapor, banhos de *floreCIMIENTO*, banhos de *asiento* (onde a pessoa fica sentada sobre uma água preparada com determinados vegetais), preparos cicatrizantes feitos com o interior de uma madeira vegetal chamada “*sangre de grado*” para curar as feridas, massagens corporais com a finalidade de desbloquear regiões obstruídas ou acalmar as dores, banhos quentes com fricção de plantas no corpo, uso de resinas como emplastos (para reacomodar os ossos ou extrair o mal dos corpos), *sopladas* com tabaco, *chupadas* no corpo (para extrair o mal) e finalmente uma complexa listagem de bebidas afrodisíacas dos mais curiosos nomes, como *RC* ou *Rompe Calzón* (Quebra Cueca), *Siete Veces Sin Sacar* (Sete Vezes Sem Tirar), *Levántate Lázaro*, *Achuni Ullo* (feito com aguardente de cana e o pênis de um animal chamado Achuni), etc.

Porém, no jornal local, tenho visto freqüentes referências a esse tipo de práticas vinculadas também ao curandeirismo e que são amplamente utilizadas no meio local, porém afastadas dos interesses das e dos “visitantes” estrangeiras/os⁸. Tais práticas locais vinculadas à bruxaria em relação com o uso da ayahuasca permanecem como um espaço bastante interessante para tecer a análise em torno de concepções locais de corpo, gênero e a relação com plantas, animais e forças anímicas da natureza presentes no *ethos* do *vegetalismo*⁹.

Porém, nos espaços que conheci, procedimentos vinculados a *amarres*, afrodisíacos e formas de divinação são considerados alheios à própria prática. Neles, o discurso sobre questões relativas à sexualidade são colocadas predominantemente do lado da interdição. Assim, se enfatiza a importância de uma conduta sexual vinculada à abstinência por parte do *curandero*, e também a abstinência sexual daqueles/as que participem em

---

⁸ Seguem alguns exemplos: “*Brujo macumbero. Extermino tu enemigo y rival de amor. Absoluta discreción*” (Jornal Trone, 13/01/2012; Ano 9 Ed. 3735; p. 2). “*Huaranguero. Huancabambino. Curandero espiritista. Ojo yo soy el único registrado por INDECOMI. Nivel nacional e internacional*” (idem, p. 10). “*Lily. Centro Esotérico Naturista. Lecturas del tarot, rituales y baños de florecimiento para el amor, dinero y salud. Terapia de regresiones*” (Jornal Hoy, 15/01/2012; Ed. 1542; p. 5). “*Amarres, rituales y pactos para el amor. Baruck, poseedor del Gran Libro de la Muerte para acabar con todos tus enemigos*” (Jornal Ahora, 17/01/2012; Ano XVI Ed. 5099; p. 12).

⁹ O *vegetalismo* tem sido definido de uma maneira ampla como “*una forma de medicina popular a base de vegetais, cantos y dietas*” (Labate, 2011). Para estudar o *vegetalismo*, que é o sistema de práticas sustentado pelas/os maestras/os *vegetalistas* que se auto-classificam hoje como sendo da tradição *ayahuasqueira* peruana, podemos tentar uma aproximação similar àquela que Pacheco (2004) realiza a respeito da umbanda no norte brasileiro. Esse autor, focado na manifestação local de alguns cultos afro-brasileiros, utiliza “*umbanda*” como termo genérico, enfatizando sua capacidade de funcionar como uma espécie de língua franca entre os mais variados cultos regionais. Para o caso peruano, creio que seria extremamente complexo tentar uma classificação das/os *vegetalistas* de acordo com variáveis fixas (mestiço/indígena; rural/urbano; tradicional/moderno). Tal vez seja mais interessante nos referirmos à “*linguagem franca*” das práticas *vegetalistas* e, dentro dela, às práticas *ayahuasqueiras* como um código dinâmico capaz de ser colocado em ato nos mais variados contextos.

dietas ou *purgas*. Essa proibição não existe sozinha, mas junto com a regra de não ingerir determinadas comidas (tais como frituras ou carne de porco) assim como a restrição do uso de perfumes e inclusive o impedimento de falar em momentos determinados pelo isolamento ritual. Segundo os próprios curandeiros, isso faz parte do modelo de tratamento de afeições baseado na *limpieza* física, psíquica e espiritual que se apresenta, nos espaços visitados, como uma prerrogativa própria da medicina “*tradicionalmente amazônica*”. Já para as mulheres que participam das cerimônias e dietas, as restrições são maiores, já que quando estão menstruadas são impedidas de realizar tais rituais.

O gênero e o corpo são diacríticos chave no campo dos estudos sobre o xamanismo contemporâneo. Apesar de ter sido obliterado nos estudos que sobre ele foram feitos (ver Colpron, 2005 e Tedlock, 2008), ele apareceu com enorme força em campo. Colocarei algumas experiências que podem ser de utilidade para compreender mais sobre o silêncio destes sentidos no discurso e a sua proliferação nas ações práticas, concretas e corpóreas das pessoas envolvidas. Iniciarei a descrição de destas experiências a partir de depoimentos a respeito das diferenças entre homens e mulheres no espaço etnográfico em questão. Em um dos centros que visitei, as próprias terapeutas mulheres são orientadas para não trabalhar durante os dias que estão menstruadas no centro. Esse espaço, que chamarei de **Centro 1**, oferece a possibilidade de internação de pessoas que se reconhecem como “*toxicómanas*”, mas não interna mulheres. Frente à pergunta sobre os motivos dessa restrição, se exhibe uma resposta: “*eram incompatíveis com os homens*”, assume um psicoterapeuta do centro. “*Tivemos problemas. Eram histéricas, bagunceiras e difíceis de controlar*”, continua. Continuo com a pergunta de por que se escolheu continuar trabalhando com homens e não com mulheres. Aqui, um jovem que é da

localidade e que já foi paciente do centro enuncia a possibilidade de serem mais homens do que mulheres os que *realmente* precisam tratamento para “*sair das drogas*”¹⁰. No campo, também circulava outra hipótese, mas ela centrada nos xamãs, e não nos pacientes. Um dos pacientes lá internados, de nacionalidade argentina, me disse que tal vez como os xamãs são geralmente homens, a atual configuração do **Centro 1** seria a mais “*compatível*” para todos, pois seriam homens os que curassem homens –e não haveria “interferências” de gênero. A partir disso, comecei a pensar na possibilidade de existir certa idéia de *homens curando homens* que orientasse as ações das autoridades do centro: seria que uma maior afinidade genérica daria maior eficiência à cura? Por sua vez, vários terapeutas do mesmo centro (todos eles homens, pois não tive a possibilidade de conversar com as duas únicas mulheres) ofereceram uma série de restrições a meu trabalho de campo. Eu, como “*mulher-jovem*” (e eu agregaria “*branca*”¹¹) devia ir com roupas que não fossem “*provocativas*”, pois os pacientes lá internados fazia tempo que “*não têm mulheres por perto*” e estavam em condições de abstinência sexual. Também se encontravam tomando “*plantas maestras*” que podiam, segundo os profissionais, ter um efeito afrodisíaco indesejado. Porém, a minha participação nesse espaço era, desde outra perspectiva, estimulada. Lá médicos, pessoal de apoio, psicoterapeutas e até pacientes me abordaram várias vezes com a intenção de que lá fizesse parte de

---

¹⁰ A esse respeito, a psicóloga de outro centro, o Centro 2, ao falar da não-internação de mulheres no Centro 1, reforçou essa ideia. Ela me disse: “*provavelmente não haja tantas mulheres nas drogas porque elas estão preocupadas com outras coisas, como a maternidade*”. De acordo com essa fala, são as mulheres frente aos homens as que teriam maior senso de “*responsabilidade*” de acordo com as suas condições de gênero, e isso as manteria afastadas do consumo de drogas.

¹¹ Questões referentes à leitura racial dos corpos nesses contextos, da mesma maneira que àquelas que dizem respeito a gênero e sexualidade, tem sido pouco estudadas. Ver Quijano, 2000.

alguma cerimônia coletiva com ayahuasca. “*Quem não prova, não pode saber*”, me diziam. Finalmente, as circunstâncias fizeram com que eu não tivesse experiência nenhuma com ayahuasca lá, apesar de preencher devidamente a ficha médica que é o pré-requisito e de começar o processo tomando uma purga “suave” de leite de magnésia com água de côco.

No **Centro 2** fomos eu e a minha nova amiga¹² para “*conocer algo del trabajo*” que lá estava sendo realizado. A nossa intenção era comparar a dinâmica de outros centros com a do **Centro 1**, amplamente reconhecido. Então tivemos a oportunidade de encontrar o xamã que organiza o **Centro 3** e seu único integrante visível, pois ele não trabalha no modelo conjunto de xamãs e psicoterapeutas, como nos outros dois centros que aqui analisamos. Ele nos convidou para conversar no interior do seu escritório. O xamã era um homem de uns cinquenta anos, com traços indígenas, vestia jaleco e, uma vez que nos convidou a nos sentarmos, sentou-se por trás de uma escrivaninha forrada com fotos e objetos dos mais diversos. Quero transcrever aqui uma parte da entrevista que gravamos com a sua anuência:

Yo te digo lo que sé, lo que he comprobado, lo que vivo! Y lo que vivo chamánicamente, cierto? (...) yo nací curandero, en realidad, porque mi madre fue... chamana! Descendiente de una tribu de los (...), que está al norte del país... y luego después increíble, pero a mí me jalaba eso! Entré a la universidad de Trujillo, estudié filosofía, me fui a Lima, estudié pedagogía, filosofía, antropología y todas las “gías!” (...) [en Lima] me doctoré y allí comienzan los cuarenta y tantos años de mi vida chamánica. Pero mi madre, descendiente de esta tribu, me enseñó desde niño a manejar algunas plantas, pero como ayudante! “hijito, tráeme tal plantita...” “tal plantita aquí, la plantita ésta”... Y yo escuchaba cómo les enseñaba a los pacientes a preparar! Y eso me encantaba! Cómo es eso de sanar problema de estómago, de intestino, de faringe etc...yo decía, es maravilloso! Entonces vine acá, y aquí fue donde encontré verdaderamente mi camino, no? (...) lo que yo he

---

¹² Uma antropóloga europeia, “branca” e com menos de trinta anos que conheci na viagem.

tenido que ir atrás de técnicas novedosas de innovación científica en la selva! Por eso es que le digo que mi técnica es investigar, pero probando las cosas! Vacunándome contra víboras con veneno de víboras, y después ir probando las medicinas que les estoy dando a mis pacientes para ver si funcionan en mi organismo (...) yo no estoy enfermo, pero yo lo siento! (...) He tenido sesenta maestros en las tribus amazónicas y también maestros en la ciudad de Iquitos que procedían de estas tribus, me iniciaron y me condujeron, y luego de diez años yo era un maestro chamán! Diez años de aprendizaje! (...) mire esta foto, es increíble! Es un grupo de rusos! Él es psiquiatra, él es neurólogo, él es doctor en medicina... (...) en otros lugares soy muchísimo más conocido! Miren [muestra más fotos] (...) mide un metro ochenta... ahí está con su peso ideal, pesaba ciento treinta quilos! Era un chanco! Con el pelo largo, la barba crecida, una desgracia! Y luego trajo un tumor en el estómago más grande que esto! [señala un caracol petrificado] Y la camisa... se le podía tocar el tumor por fuera! Y luego ustedes lo ven ahí, sin tumor, sin nada...[sin intervención quirúrgica?] no, no... absolutamente... (...) como ustedes comprenderán, porque estamos hablando entre antropólogos...son canciones curativas! Así como la aromaterapia, la musicoterapia... ahí entran los ícaros! Hay que darles sonos... yo toco los tambores! Toco los instrumentos... y la ceremonia... por eso yo les dije, siquiera hagan una ceremonia de manera que la entrevista no sea tan fría! Cosa que la digan ustedes, pero sintiendo! Una cosa es como yo hago ahorita *bla bla bla bla* pues, pero, y ya tomaste? "No, nunca he tomado, pero me han dicho!". Ah, eres igual que ese señor que dice, pero no hace! Porque el que no sabe no puede! (...) el problemita del stress, es un juego para mí! Una ceremonia de ayahuasca, y no hay stress, no hay nada! (...) Decisión! La decisión se toma acá! [señala su cabeza] Algunos creen que se toma acá [apunta al corazón] no no no, el corazón no piensa, ni siente, ni nada! Cuando a ustedes les diga un varón "yo te quiero con todo mi corazón", mándenlo a la mierda! No señor, quiéreme con tu cabeza, no con tu corazón... es como si me estuvieras queriendo con tus... pies. Hay que ser correctos. O sea que hay gente que malinterpreta! Y no solamente malinterpreta, sino que hace quedar mal al chamanismo. (...) Mire, tenemos una escuela de chamanismo amazónico, compuesta por cuarenta y tres profesionales. Y es lamentable decirlo, pero hay que decirlo porque es la verdad... todos ellos son extranjeros! (...) Tuve la posibilidad de hacer ceremonias en Barcelona, en Islas Baleares, en Madrid, en Dakar o sea en África ya...(...) yo tengo mucha familia en el mundo. Soy millonario! De hermanos y hermanas...

A partir dessa narrativa, podemos inferir a localização desse xamã em relação à apropriações da biomedicina e da cultura *new age*, às concepções do corpo e de cura que no discurso dele se exaltam, às relações terapêuticas e comerciais entre pessoas locais e estrangeirxs, assim como às redes informais dos xamãs que viajam levando exóticas maneiras ao mundo "civilizado". Há tantas pontas a partir das quais poderíamos começar a tecer questões significativas! Porém, quero propor aqui o resgate do *clima* da entrevista, coisa que não é diretamente visível a partir da leitura do texto, mas que me parece é possível intuir, pela parte

do/a leitor/a. O entusiasmo exagerado, os conselhos pessoais relativos a relacionamentos afetivos. Pedimos para tirar uma foto, e como ele dizia que era o “*doutor coração*”, colocou nos ouvidos um auscultador e posou frente às câmeras como se fosse um doutor, dispondo suavemente a parte inferior do auscultador no meu peito – eu estava incomodada. Em outros momentos, o convite repetitivo para tomar ayahuasca, que eu percebi como clara pressão para participarmos das cerimônias com ele, junto com a provocação de que “*quem não prova, não sabe*”. O clima denso da entrevista me pareceu sintoma de uma série de conflitos que surgiram na tensão entre pretender obter informação do xamã e o risco de fazê-lo contra as minhas próprias percepções éticas.

No **Centro 3** o primeiro encontro com o xamã (um homem de uns quarenta anos) e a psicóloga (uma mulher de uns trinta e cinco) nos sofás da recepção do centro, foi agradável. Fomos, de novo, com a nova amiga antropóloga, com quem eu sentia que podia me sentir mais à vontade no contexto de um trabalho etnográfico onde talvez solitariamente tivesse me sentido mais vulnerável. De qualquer forma, eu estava me perguntando sobre a importância de participar verdadeiramente em alguma cerimônia com ayahuasca.

O centro estava localizado na periferia da cidade, tinha uma “mesa de areia” para fazer desenhos à maneira da terapêutica *jungiana*, e alguns diplomas pendurados nos muros. Também tinha umas janelas enormes e os pássaros iam tocá-la o tempo todo. Do outro lado era espelhado, e os pássaros brincavam com isso. Nos encontramos, segundo combinado alguns dias antes, às 10 da manhã. O encontro durou até o meio-dia, enquanto tomávamos limonada que a esposa do xamã, diligente e silenciosamente, nos servia. Na conversa nos apresentamos explicitamente como antropólogas, mas também como potenciais

interessadas em realizarmos cerimônias de ayahuasca no marco de uma experiência “pessoal”. O xamã relatou a importância de observar a abstinência sexual durante os dias anteriores à cerimônia com ayahuasca, como tinham feito os anteriores terapeutas. Também, ao falar da conduta do xamã, se enfatizou a centralidade de uma conduta de abstinência para poder levar a cabo um bom “*trabalho espiritual*”. O centro trabalhava em forma combinada: um xamã homem, uma psicoterapeuta mulher. O “pacote” de serviços xamânicos consistia em três encontros no total: uma sessão de psicoterapia com a terapeuta prévia à experiência com ayahuasca, a própria cerimônia com ayahuasca, com o xamã, e finalmente outra sessão de psicoterapia. No caminho de volta às nossas casas, eu e minha nova amiga decidimos comprar o “pacote”. Cada uma de nós encontrou separadamente com a psicoterapeuta em um bar da cidade, em reuniões que duraram uma hora, onde foi possível falar da “intenção” com a qual ia, cada uma, realizar o trabalho. E foi assim que um dia bem cedo de manhã partimos para o local aonde a experiência com ayahuasca ia se realizar, um centro que ficava a mais de duas horas da cidade onde estávamos pernoitando, por via de uma pequena travessia que incluía trajetos de carro, de barco e também uma caminhada. Passamos três dias no centro, relativamente isolado e com uma estrutura importante: duas “*malocas*” para as cerimônias com ayahuasca, uma cozinha, um espaço com habitações elevadas por cima do chão e alguns “*tambos*” – choças destinadas às dietas – algo separados entre si. De manhã cedo, quando chegamos, minha amiga, um homem jovem de nacionalidade peruana e eu bebemos a nossa *purga de tabaco* e vomitamos ritualmente frente ao límpido rio. Logo depois tivemos uma breve conversa com o xamã na cozinha aberta do centro, quem nos instou a nos retirarmos para descansar e assim poder fazer “*un buen trabajo a la noche*”. Na noite do mesmo dia ocorreu a nossa cerimônia, na maior *maloca* do prédio, uma

bela construção circular com teto de palha e chão de cimento. No total, fomos sete os participantes do ritual: o xamã, um senhor que o ajudava (quem também era encarregado, junto com a sua família, de manter a limpeza do prédio), três jovens “estrangeiras” (eu, argentina; as outras duas, européias), e dois homens peruanos de media idade. A própria experiência com ayahuasca foi muito interessante, mas ela não será narrada aqui – isso pertenceria ao momento da elaboração reflexiva do meu *trip account*, que deixo para outro lugar.

No outro dia, o xamã nos recomendou que tomássemos banho no rio, para continuar com o sempre presente imperativo da *limpieza*. Antes do meio dia, com a minha amiga fizemos uma breve incursão *rio arriba*, conversando sobre nossas respectivas experiências da noite anterior. Os dois homens que tinham participado da experiência já tinham ido embora do centro de manhã cedo. Ficamos lá somente nós duas como “visitantes”. À tarde, eu pedi para o xamã conversar. Estava escurecendo e todas as pessoas foram descansar. Sentamo-nos na grande mesa da cozinha. Começamos a dialogar sobre a experiência “*espiritual*” da ayahuasca da noite anterior, lhe comentei algumas das visões e sensações, lhe consultei se isso significava aquilo com certa ansiedade pueril que reconheci em mim. Então, sem eu quase percebê-lo, o tom do discurso do xamã começou a mudar. Quando percebi, foi de repente. “*Ah, allá en tu tierra todos los hombres se deben enamorar de tí*”. Não era a primeira vez que eu vivenciava uma “cantada”, mas sim a primeira vez que ela vinha de parte de um xamã. Eu resolvi permanecer conversando um pouco mais. “*Como hacen ustedes, curanderos, para lidiar con los placeres de la vida?*”. Ele me falou então: “*Ah, nosotros somos como todos los otros, tenemos necesidades como cualquiera*”. Já interessada, eu quis saber mais. Foi assim que do diálogo focado na minha subjetividade pulamos

para uma conversa tecida ao redor da intimidade dele. Naquela noite devemos ter conversado umas duas horas, nas quais ele me contou o quanto e como as mulheres estrangeiras o “*perseguiam*”. Narrou como nas suas várias viagens (que incluíam uma estância na França e outra na Holanda) ele teve a possibilidade de conhecer muitas mulheres, “*jóvenes, y tan bonitas! Para morirse, de lo lindas que eran*”. E continuou: “*Yo no entiendo cómo hacen para estar tan mal... pero lo están. Y buscan en mí el refugio. Si vieras, algunas me agarran, se me tiran encima!*”. Ele me contou que também no próprio centro não deixam de lhe acontecer o mesmo tipo de coisas: “*las mujeres vienen a dietar, me quieren hacer masajes, dicen que desean mi cuerpo... y yo qué le voy a hacer!*”. Eu lhe perguntei, nesse clima de relativa confiança, o que seria que a sua esposa achava disso todo. “*Ah, yo no le cuento nada... ojos que no ven, corazón que no siente... ella sabe que mi trabajo es difícil, que tengo que viajar mucho y que a veces tengo mis necesidades*”... Ele me contou de um relacionamento longo que manteve com uma mulher do Chile, ligada ao aprendizado do xamanismo. Viam-se depois dos encontros xamânicos aos quais viajavam, e que aconteciam em diferentes cidades, como Lima ou Santiago. Ela tinha a sua família e ele a sua. Ele evocava a essa mulher com um sorriso no rosto, como aquela que “*más placer me dió en la vida*”. Já no final da conversa, voltaram os oferecimentos para mim, mas dessa vez com um intuito um tanto diferente. “*Tú eres fuerte, tú podrías ser chamana. Quédate conmigo tres años, aquí. Yo te paso mi saber. Te doy certificado. Eso sí, no tendrías que tener marido ni nada. Tendrías que estar concentrada en el aprendizaje de las plantas, conmigo*”. Eu continuava escutando e lhe perguntando como é que seria isso. Quando a conversa se tornou suficientemente repetitiva, me despedi dele, lhe dei um abraço e ele me agradeceu pela escuta. Voltei para meu quarto bem surpreendida, e já pensava como faria eu para descrever e analisar as

experiências “espirituais” de um contexto onde o “corporal” tinha tanto valor intrínseco.

No dia seguinte, na hora de ir embora, o xamã, que também morava na cidade onde eu e a amiga já voltávamos, decidiu ficar. Quando nos despediu (estávamos em cima do morro e já descíamos para tomar nosso *bote* no rio), disse suavemente para agente: “*yo voy a tener dos mujeres, una acá y la otra allá*”. Apesar da inesperada fala, a minha amiga não pareceu se surpreender. Mais tarde, ela me contou que, em algum momento do nosso “retiro”, o xamã também tinha lhe feito oferecimentos muito parecidos com os que ele fez para mim. Então ela me disse, desanimada: “*ele é como as outras pessoas daqui, gosta de beber nos finais de semana e é machista com as mulheres ... agh, ele é só mais um peruano*”.

Questões que são difíceis de obviar na hora de abordar o *vegetalismo ayahuasqueiro* peruano contemporâneo são os abusos sexuais por parte de chamãs e as não tão infreqüentes mortes de turistas durante sessões *ayahuasqueiras*. Tais questões marcam hoje as aristas mais tensas do exercício do ofício chamánico na região e impactam na imprensa global¹³. Tópicos como o que segue aparecem com relativa freqüência nos fóruns e espaços de discussão sobre experiências *psiconáuticas* na internet:

---

¹³ Pode-se seguir o caso do xamã peruano Carlos Clever na Espanha, e o estupro da turista alemã na Selva Peruana. A respeito do primeiro caso: *Un Chamán de “Manos Largas”*. Diário De. 19-04-2011. Em: http://www.cuatro.com/diario-de/chaman-manos-largas_0_1379262081.html; *Procesan a chamán peruano em España*. TV Peru, Notícias digitais. 15-02-2011. Em: <http://www.tvperu.gob.pe/noticias/locales/policiales/18727-procesan-a-chaman-peruano-en-espana.html>; *Cayó el ‘chamán’ que violó turista alemana*. 23-03-2010. Perú 21. Em: <http://peru21.pe/noticia/450826/tarapoto-cayo-uno-chamanes-que-golpeo-violo-turista-alemana>. *Joven alemana fue violada y golpeada salvajemente durante una sesión de ayahuasca en Iquitos*. El Comercio. 21-03-2010. Em: <http://elcomercio.pe/comentarios/450258/joven-alemana-fue-violada-golpeada-salvajemente-durante-sesion-ayahuasca-iquitos>. Acesso em 10/11/2012.

Depois de retornar da dieta, a menina se abriu para mim e me contou que o xamã a manipulou com a finalidade de ter sexo com ela por duas vezes durante as cerimônia com Ayahuasca. Isso acontecia fora do espaço onde o grupo se encontrava, sob o pretexto de que era uma cura necessária para ela. Ela também sente que foi manipulada a pagar para ele dois mil Soles a mais¹⁴.

Por favor, vocês mulheres lá for a que estão indo para beber *aya* [sic] em America do Sul, lembrem que os homens de lá são muito diferentes. Vocês não podem ser tão abertas de ficar beijando e tocando neles. Aqui isso é compreendido como uma insinuação sexual, tão diferentemente de outros países. Protejam suas fronteiras e falem sempre *não!* toda vez que eles desejam te curar com as mãos. É sempre NÃO!¹⁵

A questão das éticas generizadas que aparecem em tensão no contexto das experiências *ayahuasqueiras* no Peru contemporâneo, cuja expressão máxima seria a da experiência reconhecida pelas mulheres/“visitantes” como de abusos sexuais pode ser analisada a partir de uma perspectiva que combine criticamente aproximações de gênero e aproximações antropológicas. Porém, para isso é necessário realizar um esforço de desconstrução das categorias de “corpo” e “espírito” que modelam a aproximação de Ocidente aos mundos-outros.

Corpos espirituosos em contextos de xamanismo inter-cultural

Como tem observado Colpron (2005), o lugar do gênero em relação com o xamanismo goza de certa “invisibilidade institucional” no campo de estudos da antropologia. A existência majoritária de xamãs-homens se

---

¹⁴ Em: <http://forums.ayahuasca.com/viewtopic.php?f=29&t=26469&hilit=sexual+abuse>. Acesso em 10/11/2012.

¹⁵ Idem.

coloca como um ponto fora da discussão, e a dicotomia homem/mulher própria de Ocidente tende a ser projetada de forma acrítica. Temas como a experiência situada no corpo, a afetividade e a sexualidade da experiência em si e no contexto dela como parte do trabalho de campo tendem a ser marginalizados.

Por sua vez, questões referentes a uma “romantização” da prática chamânica são freqüentes nesse campo de estudos. Eu diria que quase constitutivas –partindo da própria expansão acrítica da categoria “xamã”¹⁶. Com efeito, quando vamos falar em xamanismo hoje, para interlocutorxs ocidentais, devemos ter em conta duas tendências possíveis: aquela que o considera simplesmente uma forma de charlatanagem, ou aquela que se deleita na êxtase da romantização e exotização da prática chamânica (Dobkin de Rios e Rumrill, 2008). Tanto uma como outra tendência mostram as pontas de um discurso que aparece muito matizado, enunciado desde trajetórias e espaços de poder muito desiguais.

Nos moldes do Ocidente moderno, filho do iluminismo, “espiritualidade” e “corporalidade” são espaços que tendem a não se permear entre si. Assim como o corpo e o espírito foram, desde o medievo, considerados duas entidades com existência paralela, da mesma maneira o misticismo foi progressivamente sendo desprovido de toda ligação com a carne. Marcel

---

¹⁶ O termo “xamanismo” tem uma origem local – dentre os agentes de cura da Sibéria, mas posteriormente é tirado de seu contexto para definir as práticas mais diversas. Mircea Eliade (1951), um autor clássico dentro desse campo de estudos, assemelha o xamanismo a uma técnica de contato direto com certo ser Supremo Celestial. Porém, têm surgido outras/os pesquisadoras/es que criticam essa suposta “espiritualidade universal” à qual acederiam os xamãs, caracterizando-a como uma projeção colonial de ocidente – que torna monoteísta tudo aquilo no qual seus olhos pousam. Autoras/es que criticam esse suposto propõem esquemas que contemplam também a possessão de espíritos e o animismo sustentado na existência de múltiplas divindades no universo. Ver Lewis (1971) e Sidky (2010).

Mauss, em seu já clássico ensaio sobre a noção de pessoa ([1938] 2003), coloca em questão a divisão entre essas categorias “*que acreditamos inatas*” (p.369), descrevendo um percurso possível para a constituição da divisão – primeiro cristã, depois cartesiana –, entre “*substância e modo, corpo e alma, consciência e ato*” (p. 393). Porém, desde o ponto de vista dos xamãs que comandam as cerimônias *ayahuasqueiras* nas urbes amazônicas, tal vez isso não seja necessariamente dessa exata maneira. Outras pesquisas desenvolveram questões a respeito da construção de complexas noções de corpo, pessoa e fluidos corporais vivenciada por povos indígenas amazônicos (Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro, 1979; Guimarães, 2005; Belaunde, 2006). Porém, não podemos nos basear nessa informação sem antes testá-la etnograficamente nos contextos particulares ¹⁷.

Por outra parte, é possível notar que as/os sujeitas/os que transitam nas correntes contemporâneas do xamanismo ayahuasqueiro no Peru procuram o xamanismo como forma de vivenciar experiências de “*amor universal*” que, dentro da gramática dos discursos da *new age*, nem sempre estão em contato com as particularidades e problemáticas dos contextos históricos, culturais e de classe nos quais elas se produzem. Autorxs observaram que o emergente campo da espiritualidade *new age* em Ocidente segue formas organizacionais altamente instáveis nos quais o domínio de autoridade se funda no intrínseco do sujeito (Heelas e Woodhead, 2008): ao mesmo tempo que pretendem alcançar dimensões cósmicas, são baseadas em concepções altamente individualizadas do ser e do viver (Langdon, 2010). “*La espiritualidad contemporánea tal vez debe*

---

¹⁷ O espaço do “indígena” pode resultar inspirador, mas é preciso ter o cuidado de não colocá-lo como um utópico dado “primordial” que os processos de mestiçagem foram distorcendo. De fato, as próprias comunidades indígenas amazônicas vêm sofrendo faz décadas a intensa pressão do capitalismo (Espinoza, 2012). Uma abordagem normativista da cultura impediria observar a riqueza dos hibridismos (Langdon, 2010) que se tendem entre mundos indígena, “branco” e mestiço em constante re-localização.

menos a las tradiciones místicas que a la expansión del concepto de 'bienestar'", adiciona Cornejo (2012: 331). Tudo indica que é com a finalidade de atingir uma das variadas expressões desse bem-estar culturalmente condicionado que muitas pessoas perseguem a experiência xamânica em contextos distantes dos seus locais de origem. Por sua vez, há autoras que revelaram aspectos colonialistas desses deslocamentos, denunciando a "*retórica terapêutica*" de certo feminismo que inventa um espaço imaginário do xamanismo no mundo não-ocidental à medida das próprias projeções¹⁸. Langdon (2010) sustém que assim como Ocidente bebeu do xamanismo para constituir as novas geografias da suas práticas espirituais, os xamãs locais também beberam do Ocidente, adaptando-se a ele das mais variadas maneiras. Para essa autora, o discurso da *new age* tende a colocar o xamã como "*possuidor de poderes não usuais com uma espiritualidade primordial e universal*" (p.164). Donaldson continua desta maneira a sua crítica (1999: 683, minha tradução):

Como seu ancestral, o Nobre Selvagem, o Indígena da *New Age* é um ser inatamente espiritual que vive em perfeita harmonia igualitária com todas as formas de vida e, dessa maneira, reformula os erros do capitalismo patriarcal.

Outro autor (Frank, 1993) enfatizou a possibilidade de traçar diferenças de gênero no próprio modo de lidar com processos de adoecimento e buscas do "*caminho espiritual*", onde as mulheres seriam movidas por uma motivação e desejo de auto-transformação mais intensos e "radicalizados" que os dos homens¹⁹.

---

¹⁸ Laura Donaldson (1999) analisa as narrativas de escritoras feministas que bebem da espiritualidade nativa com o fim de empoderar às mulheres. Segundo a autora, esses trabalhos tendem a adoescer de "*éticas do contexto*" (p.679), em prol de formas genéricas de espiritualidade e indianidade. Ela chama essas formas de xamanismo de "*neo-colonialismo pós-moderno*", associando-o com os processos de produção do capitalismo tardio e as formas de consumo que se desprendem dele.

¹⁹ Ele observou em vários textos auto-biográficos que descrevem processos de adoecimento e cura que, enquanto os homens tendem a relatar mudanças graduais – que ele chama de "*cumulative epiphanies*" (p.45) –, as mulheres tendem a relatar variações

As até aqui apresentadas são hipóteses que precisam ser contrastadas em novas situações de alteridade vivenciadas em campo. O que até agora posso dizer é que a observação e vivência das experiências compartilhadas por pessoas que pertencem a diferentes “mundos” são um território muito promissor – é um território com fronteiras, desvios e tráficos. É um espaço também marcado por nuances, hibridismos, solapamentos.

Diversão, prazer e conflito: em torno da especificidade do contato sensual em contextos ayahuasqueiros

Há registros de uso da ayahuasca com finalidades que não poderiam ser definida como “netamente espirituais” de acordo com o cânone Ocidental. Segundo Riba (p.7; tradução minha), há três grandes formas de prática *ayahuasqueira* encontradas entre os grupos indígenas da Amazônia:

- Como forma de contato com o mundo supranatural, prática da divinação ou bruxaria,
- Como forma de determinar as causas da doença, e curá-la,
- Como forma de obter prazer, facilitar a atividade sexual e a interação social.

Devido à existência, no registro etnográfico, dessas “percepções-outras” sobre espiritualidades e corporalidades, que é necessário contemplar a existência de espaços etnográficos “não-xamanizados” no contexto peruano (Echazú, 2012).

No trabalho de campo, foi possível observar que as duas primeiras formas aparecem explicitamente, enquanto a terceira também aparece, só que de

---

radicais, como Fênix que, a través da transformação radical da experiência da doença, renascem das cinzas da sua antiga identidade.

forma indireta ou solapada. De fato, a atividade dos centros que eu visitei, certamente os melhor organizados em termos de infra-estrutura, e também os mais acessíveis a turistas, está mais ligada à questões tais como “*recuperação de toxicómanos*”, “*evolução pessoal*” ou “*tratamento e cura*” de diversas afeições (físicas, mentais ou espirituais). Todas as atividades estão fortemente ligadas à promoção de certo discurso relativo a uma “*espiritualidade indígena*” apreensível através do retiro e a ingestão de ayahuasca na floresta. De maneira paralela, questões relativas à gênero e sexualidade apareceram, de uma forma ou outra, em praticamente todos os cenários etnográficos visitados.

E aqui é que se coloca a questão do relativismo cultural a respeito dos contatos sensuais, os comportamentos sexuais e os esquemas de gênero que regulam ambos. Podemos presumir que há no contexto em estudo uma série de códigos sobre gênero e sexualidade que são pouco enunciáveis, mas que fazem parte como força dentro das experiências e regem, de maneiras diversas, a posição de corpos, desejos e afetos. E não parece ser somente a respeito das *dietas*, *purgas* e *ceremonias con ayahuasca* que essas regras existem; mas também nos comportamentos *de fato* observáveis nesses espaços de interação – e dentre os quais os “desvios” (tais como seriam os abusos sexuais por parte de xamãs) podem ser uma via para uma compreensão mais completa destes cenários. Desta maneira, assim como estudar as proibições, seria tão interessante levar em conta os excessos.

Seria preciso observar com mais detalhe de quais maneiras é que a busca mercantil do sagrado pode estar sendo fortemente “*oficializada*” no Peru através de um xamanismo com certas características: exercido majoritariamente por homens, centrado no espaço limitado das cerimônias de ayahuasca, de cara a um turismo estrangeiro na busca de vivências que muitas vezes é “*uma audiência naïve e freqüentemente problemática*”

[troubled]” (De Rios e Rumrill, 2008:3). A complexidade do assunto faz com que os xamãs apareçam ao mesmo tempo por um lado, como co-participes de um processo de objetificação colonial e, pelo outro, como vítimas dele.

Experiências sexuais tanto “desejadas”²⁰ quanto “indesejadas” com xamãs peruanos proliferam na vivência das mulheres estrangeiras que visitam os centros ayahuasqueiros. Como é que pode começar a ser compreendida a complexidade desse tipo de vivências? Como compreender os rituais com ayahuasca como espaço de potencial “cura” e também como *lócus* de possíveis abusos sexuais? Como definir antropologicamente os limites, tensões e possibilidades da relação xamã-paciente na sessão ayahuasqueira e no marco ritual, quando quem participa é mulher e não-peruana? E quando ela é mulher e peruana? Limeña? Da própria Amazônia? E quando o sujeito em questão é homem?

Como criar uma relação produtiva entre modelos analíticos que organizem noções em torno das “espiritualidades” em consonância com modelos analíticos que se focalizem nas experiências-no-corpo? Será plausível uma abordagem que, sem desqualificar o caráter “sagrado” das práticas, não se identifique com abordagens normativistas e puristas da cultura? Poderemos falar em “espiritualidades” sem dissolver o conteúdo intrinsecamente relacionado ao poder, ação e resistência próprio dos sujeitos que encarnam processos de cura?

Creio que não pode ser atribuída aleatoriedade alguma a essas práticas. Como sugere John Gagnon, a posta em prática da sexualidade exige a orquestração de uma *“seqüência de atos interpessoais socialmente*

---

²⁰ Sobre tais experiências de contato sexual plenamente consentido não temos nos detido, mas é preciso considerá-las como um contraponto necessário das situações consideradas aqui como “abuso”.

*estruturados e [também] atenção para instruções culturais, não [é] o simples desdobrar de imperativos biológicos” (2006:373). Talvez os atos que se interpretam como “abusos sexuais” de acordo com o molde ocidental podem ser uma secreta forma de “iniciação”, entendida nos termos da antropologia clássica²¹, a saber, como a transmissão de certos saberes por parte de alguém já iniciado para um/a novício/a, dessa vez pela via de contatos corporais sexualizados? Surgem mais perguntas: como é possível “*demonstrar a especificidade cultural da prática sexual*” (idem, p. 372) considerando também as violências de gênero que podem decorrer delas? Tal pergunta está contida numa questão mais ampla: como reconhecer a desigualdade de gênero em contextos de diferença cultural?*

Zanotta Machado (2010) chama a atenção para o reducionismo que pode estar presente em análises de gênero que denunciem “abusos” a partir de modelos de justiça genérica baseados em um específico tipo de relacionamento entre homens e mulheres, pretensamente universalista, mas fundido sob a moldura de sujeitos capitalistas, brancos e ocidentais. Ela, assim como outras estudiosas do feminismo pós-colonial, assinalam o risco do uso da linguagem acrítica de um “*nós feminista, progressista e liberalista*” (Zanotta Machado, 2010: 5) para esse tipo de questões. A ênfase excessiva na “violência de gênero” responderia aos mesmos modelos. Que poderíamos ter para dizer sobre a “violência de classe”? As reflexões acadêmicas que incorporam a variável de classe no contexto da prática xamânica nas cidades amazônicas são infreqüentes. Há, porém, uma hipótese interessante, proposta por um pesquisador europeu. Ela é chamada de *inversão ritual*. François Demagne, antropólogo que fez seu

---

²¹ Bastide (1999; minha trad.) escreve a respeito do termo “iniciação”: “*Se usa hoje em dia e de maneira geral para significar o ato de colocar uma pessoa dentro de uma ciência, uma arte assim como uma profissão (...) [através de] cerimônias nas quais eram admitidos para o conhecimento de alguns ‘mistérios’*”.

trabalho de campo com xamãs da alta Amazônia peruana, observa (2002: 11, minha trad.):

Não interessa o quão respeitado um mestre curandeiro possa ser dentro de seu círculo *vegetalista*, ele inevitavelmente se encontra em uma escala social inferior àquela que seus aprendizes ocidentais estrangeiros. As diferenças econômicas estão fortemente marcadas (...) as suas condições de vida também diferem enormemente, enquanto a maioria dos estrangeiros moram nas melhores localidades da cidade enquanto a maior parte dos curandeiros indígenas moram nas áreas mais pobres da periferia (...) porém, as diferenças entre aprendizes estrangeiros e curandeiros indígenas reverte no nível ritual, e os estrangeiros passam a reconhecer explicitamente a sua dependência a respeito dos seus mestres indígenas.

O autor salienta que, ao mesmo tempo em que a condição de classe do estrangeiro (nos termos que ele coloca, tal categoria é equivalente a branco, capitalista, ocidental) é geralmente superior frente ao xamã, ocorre uma inversão dentro do próprio contexto ritual, tornando a sua situação de “superioridade” em “vulnerabilidade”. O ritual e o aprendizado xamânico são compreendidos assim como espaços onde ocorre de fato uma possível inversão das assimetrias, e onde, por assim dizer, o poder de classe se veria contrariado por um poder que devém do poder específico do xamã, advindo da sua capacidade de “cura” por meio da interlocução com outras formas de realidade.

Essa des-estabilização das relações de poder dentro do contexto ritual pode dar pé aos variados conflitos observados e sentidos entre xamãs e “visitantes” ocidentais. Psico-tecnologias, sugestibilidades, cumplicidades, vulnerabilidades: quanto é que as expectativas de uns alimentam as expectativas das/os outras/os? Como é que elas podem ser colocadas em contextos onde também a experiência psicoativa, intrinsecamente desestruturadora, joga um importante papel?

A questão de uma ética para o exercício da prática xamânica não é absolutamente nova, e é vista como problemática por determinados agentes. Faz poucos anos, a UMIYAC, Unión de Médicos Indígenas Yageceros Colombianos²², elaborou um código de ética para o manejo do *yagé*, ou ayahuasca, em rituais xamânicos. Eles formularam a interessante perspectiva de uma reflexão ética nativa, formulada ao interior da prática dxs próprixs xamãs associadxs (nossa ênfase):

Todo conocimiento y todo regalo está sujeto a la libertad humana. El hombre tiene la autonomía de hacer un buen o mal uso. Así como un cuchillo es una herramienta valiosa para las actividades humanas, también puede ser un arma para atentar contra la vida. No por esto podemos calificar al cuchillo como algo contrario a la razón o a la moral. **El problema no es del objeto, sino del corazón del hombre.**

Proponho aqui uma reflexão que se situe além do modelo do “*xamã charlatão*” vs. o “*xamã honesto*”, problematizando as localizações de todxs xs sujeitxs em cena – incluindo quem está etnografando e, portanto, participando também dessa experiência. Nessa proposta, os modelos de compreensão do mundo desde donde eles/elas bebem, e a partir dos quais constroem a sua experiência e memória devem também ser relevados e contrastados. Se quisermos levar em conta o “*corazón del hombre*” podemos nos perguntar: onde é que esses “*corações*” se encontram? É diferente o “*corazón del hombre*” daquele das mulheres? Possuem códigos diferenciáveis, ou diferenciados? É preciso conhecer também a prática de xamãs mulheres e continuar interpretando os depoimentos de outras mulheres e homens, locais e estrangeirxs, que tenham participado das experiências com ayahuasca sob essa orientação.

---

²² Unión de Médicos Indígenas Yageceros de la Amazonía Colombiana. 2000. Código de ética de la medicina indígena del piedemonte amazónico colombiano. Disponível em: www.bialabate.net. Acesso em 09/06/2011.

**O corpo em campo:
interferência, oportunidade?**

Proponho que essa análise relativizadora e situada de gêneros, corpos e sexualidades em contextos de xamanismo inter-cultural pode e deve ser também realizada no caso das antropólogas mulheres que ingressam em campo em espaços que poderiam trazer algum tipo de “risco” para os limites que a sua integridade – culturalmente condicionada – lhes impõe. Ainda mais quando esses campos envolvem o uso de psicoativos como substâncias que alteram a percepção ordinária das coisas – e que podem permitir “aberturas morais” que mais tarde possam não ser ressignificadas como tais.

Tudo isso faz parte dos processos de “negociação da intimidade” (Moure, 2005: 52) que toda/o antropóloga/o vivencia no percurso de seu trabalho de campo. Neles, o próprio corpo dxs pesquisadorxs também deve ser entendido não como *tabula rasa* sobre a qual a sociedade inscreve seus valores, mas como fonte de agência e intencionalidade. A partir desta perspectiva, começa a ser criado um espaço para que sejam saudadas as múltiplas imagens, sons e percepções que estimulam necessidades e desejos corporais.

É desde esse “*campo metodológico indeterminado definido pela experiência perceptual e pelo modo de presença e engajamento no mundo*” (Csordas, 1999: 182) que construímos a experiência etnográfica. São partícipes desse trabalho nossos corpos sexuados e generizados, que são também os corpos que podem escolher ingerir o psicoativo no contexto dos rituais xamânicos em estudo.

Assim como ao nos aproximarmos à complexidade entre

corporalidades/espiritualidades próprias do xamanismo podemos decidir narrar histórias “sanitizadas” onde todos esses elementos conflitantes sejam silenciados, também podemos optar pela labor de tecê-las a partir de novos eixos de significado.

Tudo isso pode contribuir à compreensão etnográfica do problema em suas múltiplas dimensões. Para isso, em termos metodológicos, é preciso caminhar a passos curtos e observando delicadamente os detalhes da interação. Em termos teóricos, considero importante levar em conta a lógica das interseções: trazer à análise as variáveis de gênero e sexualidades – e também as de raça e classe. Devido ao poder desestabilizador dessas categorias em campos como aquele de uma serena “espiritualidade”, elas podem ampliar e enriquecer a discussão sobre a vivência mística, tanto corporal quanto anímica, das diversas pessoas que integram os rituais *ayahuasqueiros* nas urbes amazônicas do Peru.

Referências bibliográficas

BASTIDE, Roger. “Initiation”. Em: Encyclopædia Universalis France. 1999. Disponível em: <http://www.vadeker.net/corpus/initiation.html>. Acesso em 09/06/2012.

BELAUNDE, Luisa Elvira. “A força dos pensamentos, o fedor do sangue: hematologia e gênero na Amazônia”. Em: Rev. Antropol. [online]. vol.49, n.1. 2006.

COLPRON, Anne Marie. “Monopólio masculino do xamanismo amazônico: o contra-exemplo das mulheres-xamã Shipibo-Conibo”. Em: MANA 11(1):95-128. 2005.

CORNEJO, Mónica. “Religión y espiritualidad, dos modelos enfrentados? Trayectorias poscatólicas entre budistas Soka Gakkai”. Em: Revista Internacional de Sociología (RIS), Vol.70, nº 2, Mayo-Agosto, pp. 327-346. 2012.

CSORDAS, Thomas. “The body’s career in anthropology”. Em: MOORE, A.L. (Ed.) Anthropological Theory Today. Cambridge: Polity Press. 1999.

DEMANGE, François. “*Amazonian vegetalismo. A study of the healing power of chants in Tarapoto, Peru*”. M.A. in Social Sciences, University of East London, 2002.

DOBKIN de RIOS, Marlene e Roger RUMRILL. A hallucinogenic tea, laced with controversy. *Ayahuasca in the Amazon and the United States*. Preeger publishers, West Port. 162 p. 2008.

DONALDSON, Laura. “*On medicine woman and white shame-ans: new age native Americanism and commodity fetichism as pop culture feminism*”. Em: *Journal of Women in Culture and Society*. Vol 24, N 3, pp 677-696, 1999.

ECHAZÚ BÖSCHEMEIER, Ana Gretel. “*Remédio caseiro, oráculo, droga, erva dos bruxos: aquém da legitimação da ayahuasca pela via terapêutico-espiritual*”. Trabalho apresentado no V CNIAP. Puno, Peru, 2 a 5 de Outubro. 2012.

ELIADE, Mircea *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Paris: Payot. 1951.

ESPINOZA, Oscar. “*Balance y perspectivas de la Antropología Amazónica en el Perú: La Antropología ante los conflictos socioambientales en la región Amazónica*”. Conferência magistral do V CNIAP. Puno, Peru, 2 a 5 de Outubro. 2012.

FRANK, Arthur. “*The Rhetoric of Self-Change: Illness Experience as Narrative*”. Em: *The Sociological Quarterly*, Vol. 34, No. 1, Spring, pp. 39-52. 1993.

GAGNON, John. *Uma interpretação do desejo. Ensaio sobre o estudo da sexualidade*. Rio de Janeiro: Garamond. 2006.

GUIMARÃES, Sílvia Maria Ferreira. “*Cosmologia sanumá: o xamã e a constituição do ser*”. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Brasília, Universidade de Brasília, 2005.

HEELAS, Paul. e Linda WOODHEAD *et al.* *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford: Balckwell. 2008.

HUXLEY, Aldous. *A filosofia Perene*. Rio de Janeiro: Globo. 2010.

LABATE, Beatriz. “*Ayahuasca Mamancuna merci beaucoup: internacionalização e diversificação do vegetalismo ayahuasqueiro peruano*”. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Universidade de Campinas. 2011.

LANGDON, Jean. “*Xamãs e xamanismo: reflexões autobiográficas e intertextuais sobre a antropologia*”. Em: *Ilha – Revista de Antropologia*, 1(2), pp. 161-192, 2010.

LEWIS, Ioan *Ecstatic Religion: An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*. Harmondsworth: Penguin Books. 1971.

MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Roberto. “*El xamanismo y la corporalización del*

chamán: argumentos para la deconstrucción de una falsa categoría antropológica". Em: Cuiculco, número 46, mayo-agosto, pp 197-220. 2009.

MAUSS, Marcel. "*Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de 'eu'*". Em: _____, Sociologia e antropologia. São Paulo: Cosac & Naify. p. 369-397. 2003.

MOURE, Walter. "*Saudades da cura. Estudo exploratório de terapêuticas de tradição indígena na Amazônia peruana*". Tese de doutorado em Psicologia. Universidade de São Paulo. 215 p. 2005.

PACHECO, Gustavo de Britto Freire. "*Brinquedo de cura: um estudo sobre a pajelança maranhense*". Tese de Doutorado em Antropologia. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro. 2004.

PERRIN, Michel. "*Chamanes, chamanisme et chamanologues*". Em: L'Homme, tome 37 n°142. pp. 89-92.1997.

QUIJANO, Aníbal. "*Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina*". Em: LANDER, Edgardo (org). Colonialidad Del Saber Y Eurocentrismo. UNESCO-CLACSO: Buenos Aires. 2000.

RIBA, Jordi. "*Human pharmacology of ayahuasca*". Tese de doutorado. Universidade de Barcelona, Espanha. 71 p. 2003.

SEEGER, Anthony, Roberto DAMATTA e Eduardo VIVEIROS DE CASTRO. "*A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras*". Em: Boletim do Museu Nacional, N°32: 2.19. 1979.

SIDKY, H. "*Ethnographic Perspectives on Differentiating Shamans from other Ritual Intercessors*". Em: Asian Ethnology Volume 69, Num. 2, pp. 213-240. 2010.

TEDLOCK, Barbara. A mulher no corpo de xamã. O feminino na religião e na medicina. Rio de Janeiro, Rocco. 2008.

ZANOTTA MACHADO, Lia. "*Deslocamentos e práticas de saberes feministas: interrogações brasileiras sobre estudos norte-americanos*". Trabalho apresentado em: Fazendo Gênero 9 Diásporas, Diversidades, Deslocamentos. 23 a 26 de agosto de 2010.

Web sites

Ayahuasca Forum. Ver:
<http://forums.ayahuasca.com/viewtopic.php?f=29&t=26469&hilit=sexual+abuse>.
Acesso em 09 jun. 2012.

Código de ética de la medicina indígena del piedemonte amazónico colombiano. Umiyac. Unión de Médicos Indígenas Yageceros de la Amazonía Colombiana. 2000. Disponível em: <www.bialabate.net>. Acesso em 09 jun. 2012.

Un Chamán de "Manos Largas". Diário De. 19-04-2011. Disponível em:

<http://www.cuatro.com/diario-de/chaman-manos-largas_0_1379262081.html>. Acesso em 09 jun. 2012.

Procesan a chamán peruano em España. TV Peru, Notícias digitais. 15-02-2011. Disponível em: <<http://www.tvperu.gob.pe/noticias/locales/policiales/18727-procesan-a-chaman-peruano-en-espana.html>>. Acesso em 09 jun. 2012.

Cayó el 'chamán' que violó turista alemana. 23-03-2010. Perú 21. Disponível em: <<http://peru21.pe/noticia/450826/tarapoto-cayo-uno-chamanes-que-golpeo-violo-turista-alemana>>. Acesso em 09 jun. 2012.

Joven alemana fue violada y golpeada salvajemente durante uma sesión de ayahuasca en Iquitos. El Comercio. 21-03-2010. Disponível em: <<http://elcomercio.pe/comentarios/450258/joven-alemana-fue-violada-golpeada-salvajemente-durante-sesion-ayahuasca-iquitos>>. Acesso em 09 jun. 2012.

Outras fontes

Jornal Ahora; Ano XVI Ed. 5099; 17/01/2012.

Jornal Hoy, Ed. 1542; 15/01/2012.

Jornal Trone; Ano 9 Ed. 3735; 13/01/2012.

Jornal Voces; Ano VII, N°1837; 17/11/2011.