

REMÉDIO CASEIRO, ORÁCULO, DROGA, ERVA DOS BRUXOS: AQUÉM DA LEGITIMAÇÃO DA AYAHUASCA PELA VIA TERAPÊUTICO-ESPIRITUAL

ANA GRETTEL ECHAZÚ BÖSCHEMEIER¹

SENTIDOS À MESA

No presente texto², proporei uma localização de alguns significados não oficiais atribuídos à bebida ayahuasca na região da Amazônia peruana. Ela é fortemente psicoativa, e se bebe com diferentes intuitos. Atualmente, sobressai o seu uso em contextos rituais e terapêutico-espirituais, sustentados por um/a

1 Doutoranda em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília. E-mail: gretigre@gmail.com

2 Sou grata à professora Soraya Fleischer pelo apoio e pela possibilidade de um diálogo inspirado, assim como às outras pessoas que acompanharam o curso, especialmente Anasha Gelli, Tatianna Meireles, Herika Amador, Angélica Alarcón, Talita Viana Neves, Rafael Antunes Almeida, Igor Baseggio, Daniel Goulart, Lucas Oliveira e Marcio Adriano de Paula, pelos incentivos ao pensamento livre, ordenado e empático. O trabalho foi posteriormente apresentado no IV Congresso de Antropologia do Peru, em outubro de mesmo ano, na cidade de Puno-Peru. Sou grata à mesa de Antropologia Amazônica coordenada pelo professor David Antezana Bustinza e também àquelas pessoas que participaram dela, especialmente ao antropólogo Oscar Espinoza pelos seus norteadores comentários. Finalmente e com todo carinho, dedico esse trabalho à recentemente falecida pesquisadora norte-americana Marlene Dobkin de Rios, quem me prestou valiosas dicas para transitar no campo ayahuasqueiro peruano.

curandeirx³ *vegetalista*⁴ que guia trabalhos terapêuticos nas suas três formas mais conhecidas: *purgas*, *dietas* e a mais renomeada delas, *ceremonias*. Tais rituais estão sendo conhecidos principalmente por pessoas de países do Primeiro Mundo⁵ que viajam floresta adentro na busca de curas aos mais diversos mal-estares.

Será preciso colocar uma nota a respeito do conjunto de práticas que abordarei. O *vegetalismo* tem sido descrito como “*uma forma de medicina popular à base de vegetais, cantos e dietas*” (LABATE, 2011). Para estudar o *vegetalismo*, isto é, o sistema de práticas sustentado pelxs maestrxs *vegetalistas* que se auto-classificam hoje como sendo da tradição *ayahuasqueira* peruana,

3 É preciso colocar uma nota em relação aos marcadores de gênero com os quais foi elaborado o presente escrito. Como proposta de escrita, optei pela linguagem inclusiva. No caso de artigos, substantivos ou adjetivos que possam ser masculinos ou femininos, coloquei uma letra “x” na vogal correspondente. Por exemplo, como nesse caso, “curandeirxs”. Porém, a marcação de gênero é diferenciada em casos específicos: isso acontece em virtude de uma maior inteligibilidade e fluidez na leitura do texto nesses casos. Nessas situações tenho optado por colocar no lugar da letra “x”, que representa o gênero indiferenciado, as vogais diferenciadas “o/a”. Isso acontece em situações particulares onde a palavra acaba em masculino e sem vogal diferenciadora no final, tal como no caso do termo “pesquisador”. Ao ser impossível colocar o “x” que marca o gênero inclusivo é preciso adicionar a letra “a”. Nessas situações, optei por colocar as vogais diferenciadoras de maneira conjunta, separadas por uma barra (o/a).

4 A escolha do termo “curandeirx” para me referir às pessoas que realizam trabalhos com ayahuasca é produto de duas decisões: primeiro, a decisão analítica de objetivar a categoria “xamã” como sendo fortemente apropriada dentro do movimento socio-cultural da new age, e junto com isso universalizada e desprendida dos contextos específicos; segundo, a decisão política de reivindicar a figura dxs historicamente perseguidxs curandeirxs amazônicxs como agentes que praticam as artes de cuidar e curar nas margens das políticas de saúde do Peru contemporâneo. Vegetalista é um termo que tem fortes conotações regionais, e é relativo àquels que praticam as artes de curar por meio de vegetais, especialmente as chamadas “plantas maestras”.

5 Sou crítica da noção de “países desenvolvidos” *versus* “países subdesenvolvidos” pelo peso histórico de dominação que tal construto possui; assim como também da oposição *West versus the Rest*, pois Peru se considera um país ocidental. A categoria “Primeiro Mundo” pode ser anacrônica em relação à geopolítica mundial atual, mas descreve a atitude imperialista de uma lista regular de países. Dentro deles, sublinho aqueles com maior incidência no turismo vivencial da Amazônia peruana: Estados Unidos, França, Suíça, Holanda, Itália, Espanha. Por sua vez, como demonstra o trabalho de Dobkin de Rios (1994) é desses contextos que surge a produção do olhar específico que promove o turismo vivencial na sua forma atual.

proponho realizar um movimento parecido com a aproximação de Pacheco (2004) relativa à umbanda no norte brasileiro. Este autor utiliza “umbanda” como termo genérico, enfatizando sua capacidade de funcionar como uma espécie de *lingua franca* entre os mais variados cultos regionais. Da mesma maneira, creio que seria extremamente complexo tentar uma classificação dxs vegetalistas de acordo com variáveis fixas: mestiço/indígena; rural/urbano; tradicional/moderno.

No trabalho, o esforço é realizado não sobre a oposição moderno/tradicional, mas em torno da oposição moderno/pós-moderno. Observo como é que os discursos pós-modernos, ao tentarem se distanciar da “modernidade”, costuram e refazem um espaço tido como “tradicional” que é constantemente oposto ao “moderno”. Assim, nos contextos de crise dos paradigmas da modernidade, a noção de “tradicional” não desaparece, mas sim se potencializa. Considero importante não sustentar a análise na própria noção de tradicional, coisa que nos levaria à procura de utópicas “autenticidades”. A opção é, aqui, inseri-la no marco das mutáveis disputas políticas, sociais, culturais e raciais próprias do contexto contemporâneo, que poderíamos chamar de pós-moderno, enquanto ele manifesta uma perda de centralidade do discurso científico/branco/ocidental próprio da modernidade e, ao mesmo tempo, variadas maneiras de recuperação do “tradicional”.

Assim, talvez seja mais interessante no presente trabalho, nos referirmos à linguagem das práticas *vegetalistas* e, dentro destas, às práticas *ayahuasqueiras* como um código dinâmico capaz de ser colocado em ato nos mais variados contextos.

Com esse intuito, desenvolverei o trabalho a partir de “instantâneos” visuais, entendidos como nodos problemáticos que guiam o percurso aqui desenhado por tempos e espaços históricos diferentes de uma maneira não linear, e que vão, assim, assinando um percurso. Os instantâneos serão definidos como as “paradas” em cada ponto do caminho no desenho destas rotas

desiguais. São esses quatro elementos díspares em diálogo os que constituem as “paradas” deste percurso: um livro envelhecido, uma lei, um panfleto achado na rua e, finalmente, o registro de algumas conversas. A própria escolha da diversidade do material atenta para o intuito deste trabalho: abrir a roda de conversas sobre possíveis usos da ayahuasca que se manifestem *aquém* – mais perto, no que é cotidiano e próximo, e não além, no que transcende – daquele uso que está vivendo um forte processo de oficialização, e que se refere aos aspectos terapêutico-espirituais da prática *ayahuasqueira*⁶. Sem pretender minuar a imensa riqueza que o registro e interpretação destas práticas possa ter para o olhar antropológico, quero mergulhar naquilo que aparece desconexo, mas que talvez assim se nos apresenta porque desconhecemos os elementos (mais amplos, ao mesmo tempo que menos visíveis) que lhe dão sentido.

A presente aproximação se inicia com um instantâneo que diz respeito à percepção hegemônica da ayahuasca em Tarapoto, *selva* peruana, há quase um século atrás, quando ela era compreendida pelos intelectuais locais como uma planta cujos usos se encontravam próximos da criminalidade. O seguinte instantâneo diz respeito à oficialidade da ayahuasca na contemporaneidade, a partir de uma normativa do Estado peruano que a torna patrimônio, a partir de seus usos terapêutico-espirituais, vinculados à autenticidade da cultura ancestral. O instantâneo imediatamente posterior se focaliza na difusão propagandística das experiências terapêutico-espirituais com ayahuasca realizadas por um grupo de particulares em Cusco, *sierra* peruana. O último instantâneo percorre sentidos colhidos nas ruas de Tarapoto, que mostram a ayahuasca como uma planta com outras múltiplas aplicações e significações nos mais variados contextos e por vias de circulação não formal. Finalmente, na conclusão do trabalho, analiso criticamente possibilidades de análise que não estejam esgotadas pela instância contemporânea e oficial

6 No ano 2010, a ayahuasca foi legalizada no Brasil explicitamente para uso religioso. O uso terapêutico da bebida ayahuasca neste mesmo país se encontra em suspenso, pois se espera sejam realizadas mais provas médicas que confirmem seu valor médico (GMT, 2006).

da ayahuasca, isto é, vinculada ao seu uso terapêutico-espiritual aliado a um “sagrado ancestral” de recente construção.

Em todo o artigo, não pretendo dar conta da totalidade dos fragmentos que evocam as fontes. Nem sequer da imagem de uma totalidade, como seria a dos “usos da ayahuasca no Peru desde o século XX até a atualidade”. O intuito é o de discutir imagens cristalizadas na antropologia atual sobre o campo *ayahuasqueiro*, permitindo a enunciação de espaços-outros. Farei isso lançando mão de uma série de olhares breves em espaços sugestivos, fugidios, mutáveis. Não apontando essências, mas sim atribuições. Não sustentando permanências, mas sim circulações. Não traçando fundamentos, mas sim possibilitando proliferações. São esses os sentidos que colocarei na rica e abundante mesa da experiência social contemporânea com ayahuasca.

As reflexões deste texto se sustentam nas informações obtidas durante uma incursão exploratória para campo nos meses de dezembro de 2011 e janeiro de 2012, em Cusco, cidade turística da *sierra* peruana e em Tarapoto, cidade também turística da alta Amazônia peruana, locais privilegiados para a observação do uso terapêutico-religioso desta planta nas famosas “*ceremonias*” com *maestros vegetalistas* nativos⁷.

7 Estive em Cusco no final de dezembro de 2011. Lá, simplesmente caminhei pelas ruas e visitei lugares turísticos, sem participar de nenhuma cerimônia ayahuasqueira. Imediatamente viajei para a selva peruana, e permaneci em Tarapoto e arredores durante todo o mês de janeiro 2012. Lá conheci três centros ayahuasqueiros: Takiwasi, Situlli e Sonccowasi, e tive a possibilidade de conversar com outro curandeiro, Dom M., cujo espaço de trabalho não cheguei a conhecer, pois o entrevistei no pátio da casa dele. Em Takiwasi, compartilhei algumas experiências coletivas com os pacientes (cafés da manhã, confecção de pão, confecção de uma placa de madeira, “matutinas” – reuniões grupais com terapeutas); entrevistei pacientes e terapeutas; e fiz também, à maneira de contraprestação pelo uso do espaço com as pessoas de Takiwasi, uma oficina sobre auto-percepção corporal a partir da experiência com plantas maestras por parte de pacientes da instituição. Foi-me permitido fazer uso da biblioteca Takiwasi, com mais de cinco mil exemplares relativos à saúde mental, medicina amazônica, dependências químicas, curandeirismo, terapias alternativas e outros tópicos. Tive a oportunidade de conhecer dois antropólogos que trabalhavam questões similares às minhas (V., uruguaio; M., francesa) e fazer trabalho de campo acompanhada de M. em algumas ocasiões. Junto com M. fizemos uma viagem para um centro, Situlli, afastado cerca de 150 quilômetros de Tarapoto, onde chegamos depois de três horas de taxi

Aqui não me focarei no trabalho dos *centros ayahuasqueiros*⁸, mas sim em outras fontes de emissão do *clima* que circula sobre a ayahuasca na cidade, sobretudo em espaços cotidianos e não xamanizados. Por não xamanizados, compreendo espaços que não são interpretados pelos atores sociais como espaços de influência xamânica, como sim se compreende um *centro ayahuasqueiro*. Nesses espaços, que correspondem a uma biblioteca local, um bar, um jornal, uma rua, um orquidário e um avião, também se fala sobre a ayahuasca, porém de maneiras diferentes.

O REGISTRO DO MODERNO

“Era uma guerra com contornos imprecisos”

Regina Xavier, *Dos males e suas curas*. 2009, p. 344

O sistema médico popular da alta Amazônia peruana tem sido historicamente perseguido dentro do marco do processo de *extirpación de idolatrías* no Peru vinculado à “caça” de práticas e concepções compreendidas como maléficas desde a perspectiva do catolicismo colonizador (VALENCIA, 2010)⁹. Se bem que é comum escutar que a medicina científica de Ocidente se desenvolveu como oposta a qualquer tipo de crenças religiosas, de forma que tende a ser compreendida como laica, observamos

lotação, meia hora de barco e meia hora caminhando. Permanecemos hospedadas lá durante três dias junto com outras pessoas que iam à procura de diferentes tipos de “experiências”, “curas” e “desenfeitiçamentos”; participamos integralmente de uma purga coletiva e uma cerimônia com ayahuasca. Além do trabalho nos centros, participei da vida da cidade visitando o mercado, o museu de folclore local, bares, restaurantes, locais de venda de plantas amazônicas e lojas de artesanatos. Realizei uma pesquisa exploratória na biblioteca municipal, me focando em jornais e livros de autores exclusivamente locais ou regionais.

8 Isto pode ser ampliado em Echazú Böschemeier, 2012a.

9 Com a conquista das terras americanas pelos espanhóis, a extirpação de idolatrias constituiu-se num assunto de capital importância. Para conseguir que a relação com o divino das culturas politeístas ou animistas se restringisse a um só Deus Pai, tornou-se preciso dessacralizar todos os elementos da natureza. Como afirma o historiador Marco Antonio Valencia (2010, p. 47; tradução minha): “[para as culturas nativas] o universo inteiro é a imagem do divino e as coisas encobrem a própria divindade ou o são elas mesmas. Todos os objetos, por muito insignificantes que eles sejam, são divinos”.

que, em grande parte dos contextos latino-americanos, têm existido uma forte relação da medicina científica com a religião colonizadora, o catolicismo (HOCHMAN; ARMUS, 2004). É desde esse tipo de discurso, que aqui caracterizo como católico, oficial e moderno, que a ayahuasca tem sido considerada uma planta relacionada à bruxaria. Para nosso caso, é possível localizar essa interpretação no início do século XX, a partir de uma única fonte: um livro esquecido nas prateleiras da biblioteca municipal da cidade de Tarapoto.

Ela é a *Monografía del Departamento San Martín*, escrita por Ricardo Caveró, um intelectual oriundo da selva peruana, e que foi publicado no ano 1928. Ao mergulharmos nele, observamos a descrição de Tarapoto de acordo com diferentes óticas: sua natureza, sua cultura, sua economia, sua estrutura político-administrativa. Na parte relativa à “sociedade”, quando são enumeradas as instituições de saúde, encontramos o seguinte comentário:

Os dois únicos médicos existentes no Departamento [San Martín] não conseguem atender a todos os doentes do território, que é bem extenso. Ademais, a maior parte dos doentes não acede ao serviço profissional, uns pela considerável distância em que se encontra o local e o médico, e outros pelas suas miseráveis condições de existência. Mas, pelo geral, os mestiços e ainda as pessoas brancas empregam para seus curativos, com admirável acerto, remédios caseiros especiais que são preparados das ervas e vegetais (CAVERO, 1938, p. 112, tradução minha).

Apesar das noções de refratariedade e carência que observamos aqui, muito comuns na compreensão da medicina popular na América Latina (NOVIÓN; LÓPEZ; SERRA, 1973; LOYOLA, 1978; XAVIER, 2009), é possível notar também a sugestão da existência de todo um sistema de saberes não enunciado no texto, mas que aparece sutilmente, implícito no discurso de Caveró. Na falta de médicos formados na ciência ocidental, toda sorte de ervas e vegetais é empregada “com admirável acerto” não só por “miseráveis” nativos, mas também pela população minoritária, composta por mestiços e por brancos de acordo com as classificações raciais regionais.

Nosologia baseada na carência: a partir dela, compreende-se que o sistema de curas na base de vegetais se usufrui porque não há recursos e porque a medicina científica é de difícil acesso; essa própria categorização também se elabora de acordo com reações sintomatológicas, localizadas nos órgãos previamente definidos pela anatomia moderna: o livro lista uma classificação das plantas a partir de seus usos sintomáticos. Desta maneira, tem vegetais que servem para a dor de barriga, há outros que são destinados a combater os cálculos nos rins. Há uma espécie de taxonomia moral que organiza e atribui valores ao mundo vegetal: enquanto se resgatam algumas plantas, outras são esquecidas; em muitos casos também se destacam somente alguns aspectos do uso dessas plantas. Plantas que “servem para” e que “servem a”. Seres objetificados, sem agência.

É possível observar que tais classificações – tanto aquela baseada em sintomas quanto a da anatomia humana – estão fortemente sustentadas a partir de modelos que a ciência biomédica imaginou como estruturas de acesso à realidade das relações de vida e morte entre os seres. Sobre elas se assenta um olhar clínico treinado, que é capaz de realizar diagnoses e prognoses (NOVIÓN, LÓPEZ; SERRA, 1973) correspondentes à Saúde do Homem Civilizado.

Entre as espécies pouco visíveis na descrição de plantas de uso terapêutico que Caverro realiza, se contam os psicoativos locais, que ele detalha em outro subitem do livro, intitulado “narcóticos”. De acordo com outra fonte, as plantas psicoativas parecem ter sido bastante usadas na época¹⁰ em virtude das aplicações mais diversas. No caso da ayahuasca, encontramos menção a ela não só na seção de “narcóticos”, mas também na de “bruxaria, crendices e superstições”. É assim como na seção dos “narcóticos”, Caverro (1928, p. 169) comenta que os indígenas da localidade “conheciam alguns narcóticos e os efeitos de determinadas

10 A esse respeito, contamos com outra descrição. Trata-se do livro do cientista inglês Richard Spruce intitulado *Notes of a Botanist on the Amazon & Andes* e publicado no ano 1908. Ali foi batizada e incluída oficialmente dentro da botânica moderna a *Banisteriosis caapi*, ou ayahuasca, componente fundamental da bebida do mesmo nome.

raízes, ervas e folhas”, e que essas são “plantas medicinais que nas mãos dos índios raras vezes eram empregadas em benefício dos seus semelhantes, e que só serviram até hoje para a perpetração dos seus nefastos crimes” (CAVERO, 1928, p. 172). Como é que se entendem esses crimes cometidos através das plantas? Eles são ativados por agentes específicos, os *brujos*. A atividade detalhada deles é referida em outra seção do livro. Ela é relativa à “bruxaria, crendices e superstições”. Caveró apresenta aos bruxos locais da seguinte maneira:

...existindo ainda (...) descendentes diretos daqueles cujos costumes e tradições não têm sido alterados no mínimo, pelas condições de ignorância nas quais se encontram, e é lógico e natural que esses abundem em número apreciável, sendo conhecidos sob o nome de “bruxos” (CAVERO, 1928, p. 159, tradução minha).

Ignorantes e abundantes: eis ali a situação incômoda dos *brujos* na sociedade branca e mestiça de Tarapoto há menos de cem anos. Com meticulosidade, Caveró elabora uma detalhada classificação dos *brujos* locais¹¹. Eles usam plantas nos seus trabalhos, além de ossos, pedras e diferentes elementos dos reinos vegetal, animal e mineral. Em outra parte do texto (que desafortunadamente encontrava-se incompleto), havia alusões específicas à ayahuasca:

11 Segue-se a classificação: “*nosotros, que conocemos a estos muy de cerca, podemos clasificarlos en los 4 siguientes grupos o especies: Curanderos; Hechiceros; Maleros y Magos o Adivinos, estando unos especializados en una materia, como hay otros que entienden de todas en general. Pertenecen a la primera categoría los que mediante el uso de determinados brebajes preparados de yerbas, hojas, raíces o cortezas curan ciertas enfermedades con éxito admirable, en cuyo procedimiento hacen observar al paciente una prolongada y severa dieta; corresponden al segundo grupo aquellos que en sus procedimientos emplean, además de determinadas propiedades de las plantas, las de los huesos de algunos animales de los que extraen los elixires para el amor; a la tercera especie pertenecen los que, apelando a sus conocimientos cabalísticos, hacen creer que su poder es capaz de conocer los misterios de la naturaleza o de influir en el destino de la otra persona para hacerle daño (...) los que sólo pueden llevar a cabo administrando, por cualquier medio, a la persona que quieren dañar, algún narcótico o bebida preparada anteladamente.[Finalmente] se los considera magos o adivinos a los que, usando el tabaco masticado, bebiendo o dando de beber una cocción de un bejuco llamado “ayahuasca”, cuyos efectos no son otros que el de producir visiones, descubren secretos*” (CAVERO, 1928, p. 170; grifos meus).

A *ayahuasca* (...) torna louco ao doente durante uma ou duas horas, durante as quais acredita ver pessoas conhecidas ou desconhecidas que ficam rindo dele; lança gemidos lastimosos, torna-se furioso porque se sente tigre, ataca aos que o rodeiam e pronuncia frases incoerentes e palavras ininteligíveis que o bruxo explica depois para atribuir o caso a um sujeito qualquer (geralmente um inimigo da família) contra quem é necessário preparar uma *puisanga* (CAVERO, 1928, p. 174, tradução minha).

Chama a atenção que a *ayahuasca* não seja contemplada em momento algum dentro das plantas de uso “terapêutico”. Em segundo lugar, é surpreendente o lugar dado à *ayahuasca* como narcótico que “deixa loucas às pessoas” e finalmente essa relação, tida como direta, entre *ayahuasca* e bruxaria. Tal vínculo colocava o uso da planta se não como um ato criminoso, quanto menos como uma prática de duvidosas origens e efeitos. No dizer de Loyola (1978, p. 231), encontramos aqui “o véu da ilegalidade lançado sobre a farmacopeia popular pela medicina científica”.

O *insight* histórico do texto de Caveró nos orienta para colocar em perspectiva as práticas atuais observadas em campo, nos provendo de um interessante contraste. Hoje, nas suas versões “oficiais”, a *ayahuasca* refere-se a pessoas, espaços, usos e significados bastante diferentes daqueles descritos pelo autor. Desta maneira, essa obscura descrição dos usos da *ayahuasca*, escrita há alguns anos, se contrasta com outra, mais “iluminada”, e que inclui os “nativos” como detentores de “saberes ancestrais”; e a *ayahuasca* como patrimônio da humanidade, remédio para as mais diversas enfermidades do corpo, psique e espírito. No seguinte instantâneo, nos localizamos em acontecimentos recentes, e observamos outro momento da nossa brevíssima história das percepções sobre a *ayahuasca* no Peru.

O PÓS-MODERNO COMO OFICIAL

O momento ao qual me referirei agora data da primeira década do século XXI. As organizações internacionais destinadas à promoção da saúde como a Organização Mundial da Saúde

(OMS) e a Organização Pan-Americana da Saúde (OPAS) têm reivindicado o uso de plantas medicinais como parte de sistemas médicos, “tradicionais”, “alternativos” ou “complementares” à biomedicina, elevando-os como um direito à saúde dos povos¹². As normativas elaboradas a esses efeitos resgatam o caráter histórico destas práticas e o lugar de terapeutas populares dentro delas, como versa no sítio web da OMS: “A medicina tradicional vem sendo utilizada há séculos, e seus praticantes têm contribuído enormemente para a saúde humana, particularmente como provedores de atenção primária da saúde no nível da comunidade”¹³. Por sua vez, nos veículos da imprensa do mundo ocidental se têm colocado crescentemente a Amazônia como espaço da natureza prístina, reservatório das práticas culturais e dos remédios do universo natural ainda menos explorados pelo Homem e a Civilização. Nesse contexto, os grupos indígenas que historicamente habitaram a região amazônica se colocaram como guardiões desses saberes, tidos agora como “ancestrais” e “autênticos”.

A Resolución Directorial Nacional número 836/INC, do Estado peruano, de junho de 2008, delinea um marco discursivo que fornece hoje o enquadramento oficial da questão que tange especificamente à ayahuasca como planta medicinal de origem amazônica. Ali, se declaram Patrimônio Cultural da Nação os “conhecimentos e usos tradicionais da ayahuasca praticados por comunidades nativas amazônicas”. Vejamos parte da Resolução¹⁴ (tradução e grifos meus):

Que os efeitos que produz a *Ayahuasca*, amplamente estudados em sua complexidade, são diferentes daqueles que usualmente

12 Iniciativas expressas na Estratégia Global de Medicina Tradicional implementada pela OMS pela primeira vez entre 2002 e 2005; e na recomendação de uso de tratamentos alternativos da OPAS. Por sua vez, o Programa Nacional de Medicina Complementar do Peru foi, curiosa e interessantemente criado alguns anos antes: em 1998, pela Resolução n. 478-GG-1998, e desde então colocado em andamento pela Gerencia Nacional de Prestaciones en Salud.

13 “Medicina Tradicional”, Organização Mundial da Saúde.

14 Declaração da Ayahuasca como Patrimônio Cultural do Peru.

produzem os alucinógenos. Parte dessa diferença consiste no ritual que acompanha seu consumo, que conduz a diversos efeitos, mas sempre dentro de uma **margin culturalmente delimitada** e com propósitos religiosos, terapêuticos e de afirmação cultural (...) Que, se procura a proteção do uso tradicional e do caráter sagrado do ritual de *Ayahuasca*, diferenciando-o dos **usos ocidentais descontextualizados, consumistas e com propósitos comerciais**.

No caso da resolução diretorial que torna patrimônio nacional o uso da ayahuasca, se prescreve não qualquer uso, mas sim um uso *legítimo* da erva. Diferenciam-se, assim, dois tipos de apropriação da erva: aquele baseado em um “uso ancestral”, “sagrado”, “religioso” e “terapêutico”, frente a outro “ocidental”, “consumista”, “descontextualizado” e “comercial”. A ayahuasca não é uma droga, é um remédio: tal o argumento que se coloca para fazer da bebida um objeto que é, pela via do terapêutico, passível de ser tornado patrimônio nacional. O terapêutico se estabelece como uma normativa dos corpos impelidos a serem “saúdáveis”. As técnicas ancestrais se medicalizam, e nas terapias encontram uma nova legitimidade. A presente normativa propõe a institucionalização de certo olhar sobre a ayahuasca – um olhar que a coloca como “remédio ancestral”, como saber próprio das culturas “nativas” da região vinculado à certa espiritualidade original.

Esse movimento, que percebemos como uma espécie de reencantamento dos saberes da biomedicina a partir de um refluxo que vêm da resignificação e apropriação das plantas “tradicionais” é o que referimos aqui como pós-moderno¹⁵. Se a modernidade no Peru representa a extirpação das crenças vinculadas às práticas consideradas não científicas (relativas à bruxaria, aos saberes obscuros e aos delitos), a pós-modernidade representa esse processo de ressemantização desse acervo nativo em novas legitimidades e a cristalização disso em leis, iniciativas, programas, estratégias.

15 Agradeço a Daniela Knauth seus comentários no GT 34, *Etnografias de biodefinações*, da 28ª Reunião Brasileira de Antropologia que teve lugar, em julho de 2012, na cidade de São Paulo. Ela me abriu essa possibilidade ao pensar o atual campo *ayahuasqueiro* no Peru como uma experiência que é, em mais de um sentido, pós-moderna.

Com isso, se abre a porta, se estende a mesa para o instantâneo seguinte. Iremos da presente normativa para o panfleto de rua; próximo ponto no caminho de uma reflexão sobre o complexo de práticas (que envolvem éticas, legalidades e legitimidades) dos “centros *ayahuasqueros*” no Peru. A que se refere a normativa quando trata de usos “comerciais”, “ocidentais”, “consumistas” e “descontextualizados”?

USO ESTRATÉGICO DO AUTÊNTICO, DO POPULAR E DO TRADICIONAL

Conceitos como o “popular” e o “tradicional” têm sido definidos principalmente de uma forma residual; isto é, pelo que eles não são. Referem-se a coisas que não são cultas, nem modernas. Que não são de tradição alta, erudita, letrada nem clássica. Mas o quê é que elas são? Um território invisível, isso é, desde a perspectiva de cima, a cultura popular. Espaço do baixo, leigo, iletrado, do que não é. Também pode ser, isto sim: algo criminoso, ou como mínimo, digno de suspeita (PIMENTA, 2009; XAVIER, 2009). Tudo isso parece ter sido a ayahuasca desde a perspectiva do Peru moderno, como observamos na narrativa de Caverio, o intelectual local de inícios do século XX.

Mas houve, no final desse século e início do século XXI, uma forte ressignificação destas práticas. Vejamos o seguinte panfleto correspondente ao anúncio de *Etnika's, Centro de Curaciones Ancestrales*, que encontrei na rua, em Cusco, na *sierra* peruana. Ele é de 12 cm x 15 cm, impresso em papel brilhante, em azul e verde, sob fundo branco. No “i” de ETNIKA'S, escrito em azul, há o desenho de uma folha de três pontas em verde e no fundo o desenho, em cinza, de uma lua cheia. O panfleto se divide em três partes: um texto inicial, uma seção referente à propaganda de uma Conferência Magistral, e finalmente a seção relativa ao Retiro Espiritual com Ayahuasca. O texto inicial versa sobre o seguinte (grifos e tradução meus):

O centro de cura **ancestral** Etnika's, com o apoio da organização andina Sonqo e **mestres** alto-andinos da comunidade de Qeros, vêm desenvolvendo um projeto de revalorização das técnicas ancestrais Inca, com a finalidade de alcançar uma **comunidade** mais **unida e harmoniosa** (...) por esse motivo tem sido desenhado um retiro de três dias, que inclui técnicas e cerimônias ancestrais com ayahuasca, que **revelarão os segredos** de uma antiga técnica Inca, que se manteve **oculta** no tempo e cujo objetivo será poderes reconhecer claramente teu verdadeiro **potencial**, encontrar os métodos e caminhos que deverás seguir para conquistar teu sucesso e a tua excelência em todos os níveis da vida.

Mestrxs ayahuasqueirxs em Cusco? Foi nesse século XXI que os espaços do “popular”, do “tradicional” e até do “rural” na sua relação com os saberes “eruditos”, “modernos” e “urbanos” perderam os contornos da sua suposta delimitação. As cerimônias com ayahuasca no contexto de *sierra*, como é Cusco, são mais recentes e estão espelhadas no *boom* da ayahuasca para além das fronteiras da *selva* que teve início nos anos 1990 (LOSONCZY; MESTURINI CAPPO, 2011). Elas se deslocam dos contextos de origem, porém, fazem do “originário” a sua pedra de toque. Combinando elementos de arcaísmo e sofisticação, vários detalhes dessa narrativa traçam sua filiação com os discursos da *new age*: evocação da ancestralidade, enaltecimento de *curanderos* como *mestres* e gurus, pregação da união e harmonia comunitárias a partir de uma perspectiva universal, noção de segredos e do *oculto* a serem revelados aos iniciados, a possibilidade de desvendar um potencial humano maior e a planta como indicadora do *caminho* a ser seguido. Conjugam-se aspectos de discursos vinculados à economia das organizações, como *sucesso*, *potencial* e *excelência*, que ponderam o foco na busca de resultados: nesse caso, o objetivo é o da transformação e evolução humana individuais.

Esse conjunto de características ressoa fortemente ao que Maluf (1999) e Frank (1993) referem-se como valorização da “busca”, o “conhecimento de si próprio” e a “autotransformação”, vivenciados a partir dos parâmetros valorativos da cultura, híbrida e pós-moderna, da *new age*. Outras autoras já observaram

retóricas e práticas compatíveis com nosso pequeno trecho textual sob análise. Elas as entendem como advindas de um intenso processo de mercantilização e desterritorialização dos xamanismos contemporâneos e das práticas do *vegetalismo ayahuasqueiro* em particular (CAICEDO, 2009; LABATE, 2011; LOSONCZY; MESTURINI CAPPO, 2011).

Isso tudo pode ser compreendido também como uma virada no sentido da pós-modernidade, consistente na apropriação do “autêntico” e do “tradicional” em contextos mercantilizados e urbanizados sob parâmetros de crescente hibridismo e sofisticação. Porém, tais análises às vezes reduzem a criatividade do social a um mero reflexo do capitalismo. E, ao andar pelas ruas das cidades-chave do turismo *ayahuasqueiro*, por exemplo, também é possível perceber que nem tudo tem sido estetizado, sofisticado. Há brechas de práticas que se apresentam como diferenciadas, híbridos desconhecidos, e elas têm aparecido fugaz e sutilmente na minha etnografia. Acompanhada por uma literatura que aprofunda nos sentidos não oficiais das práticas (DE CERTEAU, 1996; FONSECA, 2004; LOYOLA, 1987) é que desenharei o seguinte instantâneo, que diz respeito à proliferação de sentidos em espaços menos conhecidos desde os quais se convoca a presença da ayahuasca.

ESPAÇOS DO NÃO OFICIAL E A PROLIFERAÇÃO DE DIFERENÇAS

Apresentarei aqui uma classificação móvel dos espaços do não oficial, cujas categorias não definem necessariamente atores sociais, mas sim posições específicas ocupadas em determinados contextos de interação. Desta maneira, colocarei apropriações diversificadas e não oficiais da ayahuasca: como remédio caseiro, como droga, como oráculo e finalmente como erva para ser utilizada em bruxarias.

REMÉDIO CASEIRO

A senhora T., dona de uma loja de artesanato, de um orquidário e de um imenso jardim com orquídeas e outras plantas à venda, me perguntou o que eu estava fazendo lá em Tarapoto durante uma visita a seu belo espaço. Eu lhe comentei, com certo pudor¹⁶, que estava “fazendo uma pesquisa sobre plantas”. No fluir da conversa me animei mais e lhe comentei que a pesquisa era especificamente sobre ayahuasca, ao que ela, empolgada, me mostrou a planta de ayahuasca que ela cultivava para consumo próprio, colocada diretamente na terra do quintal. “quando estou com dores de barriga, me preparo um chá, bem fraquinho. Também serve colocar compressas para a dor na cabeça”, me comentou.

Na minha viagem de avião de Lima para Santiago, compartilhei uma prolífica conversa com M. (22 anos) e seu irmão (19 anos), que sentaram-se nas poltronas contíguas à minha. Eles tinham nascido e morado a vida toda em uma localidade próxima de Tarapoto. Iam trabalhar em Buenos Aires (Argentina), na construção civil. M., mais velho, já tinha morado um ano lá, enquanto seu irmão ainda não conhecia a cidade. Conversamos durante três horas e então me falaram, com saudades, das belezas da selva, de seus remédios, das comidas, dos animais e plantas de lá – que não sabiam quando voltariam a ver. Ali, tivemos a possibilidade de conversar sobre a ayahuasca. Eu lhes perguntei se eles achavam legal essa “droga”. Eles olharam, para mim, horrorizados. “Não, a ayahuasca não é uma droga, ela é uma medicina para as pessoas que a necessitam. Mas é forte, por isso até agora não nos convidaram. Eu ainda não tomei, mas um dia vou tomar. Só teria que perguntar aos meus pais”.

16 Esse pudor não se limita a uma sensação subjetiva. Etnografando as próprias emoções, vejo que a minha percepção de vulnerabilidade era relativa ao estar pesquisando o uso social de uma “droga”, como ela é entendida na maior parte dos contextos (sobretudo familiares e acadêmicos) com os quais eu costumava interagir tanto no Brasil quanto na Argentina. Desta maneira, para xs interlocutorxs com os quais estava acostumada a falar, referir-me à ayahuasca resultava, na maior parte das vezes, “coisa de hippie transtornado” e em outras tantas alvo de piadas ou comentários que evocavam uma inefável “suspeita” moral.

DROGA

A ayahuasca é, desde 2008, considerada patrimônio tradicional dos povos do Peru. Isto representa uma iniciativa que contrasta com a “guerra às drogas” empreendida pela maior parte dos países contemporâneos (BUXTON, 2006). Para o sujeito que transita entre esses mundos de sentido, “droga”, no sentido de “psicoativo ilegal”¹⁷ é uma categoria que se ressignifica na entrada à Amazônia. D., psicóloga de um dos espaços *ayahuasqueiros* visitados, me comentou que, em Lima, apesar de ser também legal o uso de ayahuasca, ela é também considerada uma “droga”, no sentido antes referido. Ela, por ser de Lima, vivencia esse trânsito entre os sentidos dados à planta: “meus pais olharam para mim de uma maneira esquisita no início, quando comecei a trabalhar aqui [em Tarapoto] me parece que eles tinham medo que eu entrasse na questão da droga”. No Peru, apesar de ser uma planta de uso “oficialmente” ancestral e terapêutica, a ayahuasca também é, em determinados contextos, considerada uma droga. No caso do turismo estrangeiro, que provém de países não amazônicos, é interessante notar que as pessoas parecem trazer um *background* normativo similar a respeito da ayahuasca. Vários pacientes do centro Takiwasi, destinado à recuperação de “toxicômanos”, me disseram que seu interesse e curiosidade foram despertados pelo fato de que Takiwasi tratava “drogas com drogas”. Mas isso, como temos visto, não faz muito sentido para as pessoas de Tarapoto. O esquema das “drogas”, existe para as pessoas que lá se criaram, porém ele é acionado em referência ao *crack* e à cocaína, principalmente¹⁸.

17 Não nos alongaremos nas outras distinções semânticas e contextuais relativas à ideia de “droga”. Para isso, podem ser consultados os textos de Vargas, 2000 e Escobedo, 2002.

18 O cultivo com maior lucro na região é o da coca (*Erythroxylum coca*), que ano a ano incrementa a sua extensão de forma clandestina. A região de San Martín, dentro da qual se encontra a cidade de Tarapoto, é uma das principais áreas de cultivo de coca no Peru, chegando a 25 mil hectares dentro dos 56 mil hectares cultivados no ano 2008 (Fonte: Monitoreo de Cultivos de Coca en el Perú). O recurso à coca seria só de 8% direcionado a “fins lícitos”, estando diretamente relacionado com a produção da pasta básica de cocaína. Por sua vez, o departamento de San Martín é um dos que conta com maior número de poços de maceração e laboratórios para o cultivo químico de cloridrato de cocaína.

Por outra parte, é possível enxergar tensões entre a concepção da ayahuasca como “droga” ou como “remédio”. Isto aparece de forma mais visível nos contextos nos quais o serviço de participação nas cerimônias por meio da ingestão de ayahuasca é oferecido e vendido. Segundo conta J., administrador do centro Situlli, há pessoas que chegam ao centro buscando “seu caminho espiritual”, outras chegam para curar uma doença, e outras que vêm “somente para experimentar um alucinógeno”. Dentre esses três tipos de freguesxs, eles assistem os dois primeiros, mas rejeitam o último: “temos dito sutilmente a eles que não temos espaço, porque essa coisa é perigosa para la legitimidade dol centro”, afirma J.

ORÁCULO

B., que é economista, peruano, e mora em Tarapoto há vários anos, compartilhou comigo a experiência do ritual de ayahuasca no centro Situlli. Ele me comentou, no caminho e quase gritando dentro do taxi lotação, que queria tomar a ayahuasca para conseguir se enxergar a si mesmo “desde um ponto de vista externo, como se houvesse uma terceira pessoa me enxergando”. Ele me comentou também que tomar ayahuasca costumava lhe abrir para uma maior objetividade nas decisões. Dias depois da cerimônia, eu o encontrei no bar mais internacional de Tarapoto, o *StoneWasi*. Em uma mesa com francesxs, peruanxs e argentinxs. Aproveitamos a ocasião para conversar das nossas respectivas experiências, comentar os detalhes, as imagens e as interpretações que cada um de nós dava a essas incontáveis percepções. Era assim que junto com a interpretação das imagens, vinha a narração sobre aspectos específicos da própria vida. Assim, ele me comentou: “eu estou aqui com um projeto de mineração, sabe? Tomei a ayahuasca e lhe perguntei se ia ir bem, então apareceu a imagem de uma tartaruga enorme me mostrando o interior de uma montanha. Sei que tudo vai dar certo”.

Desta maneira, ao contrário do que aparece como o principal desejo dxs visitantes estrangeirxs, abraçar a ayahuasca como planta intrinsecamente ligada ao sagrado, e com isso propiciar o desapego de bens e tomar certa distância a respeito do mundo mercantil e capitalista, era possível enxergar outra face do uso da ayahuasca: ela também podia assistir nas empreitadas ligadas à tomada de decisões financeiras – no caso, mineradoras!

ERVA DOS BRUXOS

Na medida em que mais conversava nas ruas e nos locais da cidade, ia-se tornando mais comum encontrar, entre as pessoas de Tarapoto, uma relação, um tanto escondida, entre ayahuasca e bruxaria. Tal relação apareceu sempre indiretamente, nunca como questão em si mesma. R., um jovem de 22 anos oriundo de Tarapoto, e que esteve internado alguns meses no centro Takiwasi, me comentou que os pais dele apresentaram, no início, certa resistência, quando ele começou a frequentar o centro com a intenção de se afastar do consumo, que ele mesmo considerava excessivo, de álcool: “eles não queriam que eu tomasse tanto [álcool], mas não sabiam muito bem sobre Takiwasi. Não tinham um conhecimento muito claro sobre a questão, misturavam as coisas com bruxaria”. Porém, depois souberam que a proposta do centro não bebia dessa fonte, mas sim da ideia de que é possível recuperar condutas compulsórias através de um trabalho com ayahuasca, e aceitaram a internação do filho.

É interessante observar que a resistência inicial dos pais de R., professores de classe média tarapotina, não parecia partir de um desconhecimento total da ayahuasca, e sim da proposta de “qual tipo de uso” era privilegiado pelo centro em questão. R. também comentou que o pai dele “já tinha passado pela experiência com plantas... na região têm muitos curandeiros e quando ele era jovem, bebeu a ayahuasca... aqui na floresta é parte da tradição, não é?”. Na entrevista, ele comentou que tinha tido, inclusive, um tio que era *curandero*, “mas não o conheço muito”.

Da mesma maneira que na descrição de Caveró, a relação das pessoas locais com curandeirxs aparecia, também, cada vez como mais *habitual*.

É interessante observar que inclusive xs próprixs curandeirxs locais que interagem mais fortemente com turistas reservam parte de seu trabalho para a bruxaria. Na sessão da qual participei sob a direção do curandeiro W., no centro Situlli, havia uma pessoa que, segundo o Winston nos contou depois, tinha vindo por ter sido *enbrujada*. Essa pessoa, um homem tarapotino de trinta e poucos anos de idade, passou a sessão vomitando, gemendo e se retorcendo agudamente. Para ele é que W. cantava ícaros especiais. Enquanto para nós ele cantava “*cura, cura, ayahuasquita*”, para esse jovem homem ele cantava, mexendo o chocalho com muito mais força: “*saca, saca brujería*”...

A noção de bruxaria ressoa no texto de Caveró, e ressoa também no rico presente etnográfico das pessoas com as quais tive a oportunidade de compartilhar a vida cotidiana em Tarapoto. A bruxaria parece ser uma espécie de subtexto que é acionado com muito mais força pelas pessoas locais do que por visitantes estrangeirxs, que costumam vir de fora na procura de “encontros diretos com o sagrado”¹⁹.

Quando eu lia o jornal local, observava que a relação entre bruxaria e curandeirismo proliferava. Seguem alguns exemplos extraídos de jornais locais de pequena e mediana tiragem: “*Brujo macumbero. Extermino tu enemigo y rival de amor. Absoluta discreción*”²⁰. “*Huaringuero. Huancabambino. Curandero espiritista. Ojo yo soy el único registrado por INDECOMI. Nivel nacional e internacional*”²¹. “*Lily. Centro Esotérico Naturista. Lecturas del tarot, rituales y baños de florecimiento para el amor, dinero*

19 Ver Sidky, 2010; Echazú Böschemeier, 2012b.

20 Jornal Trone, 13/01/2012; ano 9, ed. 3735; p. 2.

21 Idem, p. 10.

*y salud. Terapia de regresiones*²². “Amarres, rituales y pactos para el amor. Baruck, poseedor del Gran Libro de la Muerte para acabar con todos tus enemigos”²³. Por sua vez, aparece a ayahuasca como compondo a listagem de bebidas afrodisíacas com os mais curiosos nomes, como RC ou Rompe Calzón (Rasga ou Rompe 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) e vários preparos a mais.

Hoje posso observar, com alguns meses de distância, que meu próprio trabalho de campo etnográfico esteve de fato *enviesado*, pois ele se centrou em espaços bastante institucionalizados. A passagem por tais espaços não foi casual: eles são mais próximos de um olhar oficial. Eles estão disponíveis para a mídia. Com eles é possível compartilhar marcos comuns de significação: saberes urbanos, saberes científicos, saberes pós-modernos. Esses centros gozam de um diálogo mais ou menos forte com a biomedicina, por uma parte, e a cultura *new age*, por outra. Porém, uma etnografia do silêncio é uma sugestiva linha de fuga a respeito da oficialidade. Dois dos curandeiros entrevistados dentro dos centros fizeram referência explícita à não adesão a práticas mágicas ou divinatórias, preparos afrodisíacos ou jogada de cartas de baralho. “Aqui não oferecemos esse tipo de serviços” tinha me dito J., administrador de Situlli. A questão da rejeição à bruxaria apareceu como um recurso de legitimação da própria ação do centro – coisa que me direcionou para fora, para os espaços onde a bruxaria é aceita e praticada.

Práticas relativas a bruxaria e tônicos afrodisíacos se configuraram como um fator diferenciador entre os próprios *centros ayahuasqueiros*, que delimitaria o acesso das pessoas que utilizam seus serviços. Visitantes estrangeirxs dialogam com os centros que oferecem a ayahuasca como uma via para “a busca de si próprio”, a “cura psicológica, física e espiritual” e “o encontro com o sagrado”. Os outros espaços, decerto pouco relevados na

22 Jornal Hoy, 15/01/2012, ed. 1542, p. 5.

23 Jornal Ahora, 17/01/2012, ano XVI, ed. 5099, p. 12.

bibliografia antropológica contemporânea sobre a questão, dizem respeito às percepções e usos-outros da ayahuasca: como remédio caseiro auto-administrado, como droga, para fins recreativos, afrodisíacos, oraculares e finalmente aplicações relativas à bruxaria. Levar em conta a voz das pessoas da própria localidade que não se identificam como curandeirxs faz com que apareçam novas perguntas, referentes, dessa vez, a usos “não xamanizados” da *ayahuasca*.

AQUÉM DA LEGITIMAÇÃO DA *AYAHUASCA* PELA VIA TERAPÊUTICO-ESPIRITUAL

O presente trabalho surge de uma inquietação pessoal perante a impossibilidade de delimitar as fronteiras entre o que é e não é “autêntico” e inclusive de definir o “tradicional” nas práticas contemporâneas relativas ao uso da ayahuasca na Amazônia peruana. Também, perante a proliferação de sentidos que não conseguem ser colocados dentro de uma percepção “terapêutico-espiritual” da ayahuasca, legitimada por uma apropriação pós-moderna do “tradicional” e do “terapêutico”. Procuro sentidos da ayahuasca. Mas não “além”: a busca não se situa no espaço do transcendente, do longínquo, do esotérico inacessível. Ela é “aquém”: está próxima, do lado de cá da projeção de Ocidente.

Pontos de contato: na minha mão, em papel, a resolução patrimonial sobre os usos terapêuticos e ancestrais da ayahuasca; na biblioteca local, o livro de Ricardo Caveró; nas ruas de Tarpoto, pessoas falando em tónicos para o amor de eficácia inimaginável. A ayahuasca estava, por diferentes motivos, escrita e dita em múltiplos espaços, mas decerto ela não era sempre a mesma “coisa”.

O intuito dos presentes “instantâneos” foi de colocar em questão conexões atualmente legitimadas entre determinados usos da ayahuasca, trazendo para a discussão outras atribuições, também atuais, porém menos conhecidas, que incluem outras

possibilidades de uso. Em vários trabalhos acadêmicos, pondera-se o risco de mercantilização, banalização e desapropriação da ayahuasca advindos do *boom* do turismo *ayahuasqueiro* (DOBKIN DE RIOS, 1994; LOSONCZY; MESTURINI CAPPO, 2011) como uma questão de interesse social. Em resposta a isso e em consonância com a ascensão internacional da “medicina tradicional” como sistema de saberes legítimos, podemos ver como foi direcionado o processo de tornar a ayahuasca patrimônio nacional no Peru.

Porém, desde uma perspectiva antropológica, as normativas não constituem a própria realidade dos agentes envolvidos, e elas nunca se atêm às práticas que proliferam nos espaços populares. Por isso, uma aproximação que se focaliza estritamente nos usos “terapêutico-espirituais” da ayahuasca corre o risco de se tornar uma aproximação fragmentária, ingênua ou estereotipante dessa complexa realidade social. Com essa intenção é que foram colocadas à mesa da experiência *ayahuasqueira* algumas noções-outras relativas à bruxaria, aos filtros de amor, aos remédios caseiros, às drogas e aos oráculos tremendamente utilitários.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BUXTON, Julia. *The political economy of narcotics: Production, consumption and global markets*. London: Zed Books, 2006.
- CAICEDO, Alhena. Nuevos chamanismos, nueva era. *Revista Universitas Humanística*, n. 68, p. 15-32, jul. - dez. 2009.
- CAVERO, Ricardo. *Monografía del Departamento San Martín*. Lima, 1928. Mimeo.
- DE CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- DOBKIN DE RIOS, Marlene. Drug Tourism in the Amazon. *Newsletter - Society for the Anthropology of Consciousness*, 5:1, p. 16-19, 1994.

ECHAZÚ BÖSCHEMEIER, Ana Gretel. Um percurso etnográfico com plantas *maestras*, *curanderos* e pacientes na alta Amazônia peruana. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 28., 2012a, São Paulo. *Anais...* São Paulo: PUC, 2012a.

ECHAZÚ BÖSCHEMEIER, Ana Gretel. Entre “moléculas espirituales” y “plantas maestras”: DMT, ayahuasca y la significación contextual de la experiencia psicoactiva. In: CONGRESO MUNDIAL DE MEDICINA TRADICIONAL ALTERNATIVA, COMPLEMENTARIA Y CUÁNTICA, 8., 2012b, Lima, Peru. *Anais...* Lima, Peru: UTP, 2012b.

ESCOHOTADO, Antonio. *Historia general de las drogas*. Espasa-Calpe: Madrid, 2002.

FONSECA, Claudia. A alteridade na sociedade de classes. In: _____ (Org.) *Família, fofoca e honra. Etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004. p. 209-228.

FRANK, Arthur. The Rhetoric of Self-Change: Illness Experience as Narrative. *The Sociological Quarterly*, v. 34, n. 1, p. 39-52, spring, 1993.

HOCHMAN, Gilberto; ARMUS, Diego. *Cuidar, controlar, curar*. Ensaios históricos sobre saúde e doença na América Latina. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2004. (Coleção História e Saúde).

LABATE, Bia. *Ayahuasca Mamuncuna, merci beaucoup*: internacionalização e diversificação do vegetalismo ayahuasqueiro peruano. 2011. Tese (Doutorado)-Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2011.

LOSONCZY, Anne-Marie; MESTURINI CAPPO, Sílvia. La Selva Viajera: Etnografia de las Rutas del Chamanismo Ayahuasquero entre Europa y America. *Revista Religião e Sociedade* 30, n. 2, p. 164-183, 2011.

LOYOLA, Maria Andréa. A medicina popular. In: GUIMARÃES, R. *Saúde e medicina no Brasil: Contribuições para um debate*. Rio de Janeiro: Graal, 1978.

MALUF, Sônia. Antropologia, narrativas e a busca do sentido. *Revista Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 5, n. 12, p. 69-82, dez. 1999.

NOVION, Martin Alberto Ibañez; LOPEZ, Olga; SERRA, Ordep. O anatomista popular: um estudo de caso. *Anuário antropológico* 77, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 87-119, 1973.

OMS. Estratégia Global de Medicina Tradicional. Disponível em: <http://www.nu.org.bo/NoticiasNU/B%C3%BAsqüedaddenoticias/tabid/162/articleType/ArticleView/articleId/2561/OPS-recomienda-emplear-tratamientos-alternativos.aspx>. Acesso em: ago. 2012.

PACHECO, Gustavo de Brito Freire. *Brinquedo de cura: um estudo sobre a pajelança maranhense*. 2004. Tese (Doutorado)-Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004.

PERU. *Resolución Directorial Nacional n. 836/INC*. 2008. Disponível em: http://www.bialabate.net/wp-content/uploads/2008/08/declarion_ayahuasca_patrimonio_cultural_peru.pdf. Acesso em: mai. 2012.

PIMENTA, Tânia Salgado. Terapeutas populares e instituições médicas na primeira metade do século XIX. In: CHALHOUN, Sidney; MARQUES, Vera Regina Beltrão; SAMPAIO, Gabriela dos Reis; SOBRINHO, Carlos Roberto Galvão (Orgs.). *Artes e Ofícios de curar no Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp, p. 307-330, 2009.

SIDKY, H. Ethnographic Perspectives on Differentiating Shamans from other Ritual Intercessors. *Asian Ethnology*, v. 69, n. 2, 2010. p. 213-240.

SPRUCE, Richard. *Notes of a botanist on the Amazon & Andes*. Londres: MACMILLAN and Co., 1908.

VALENCIA, Marco Antonio. 2010. Salud y extirpación de idolatrias. In: NARANJO, Plutarco (Org.). *Etnomedicina y botánica: avances en la investigación*. 298 p Quito: Editorial Abya Yala, 2010. p. 29-60.

VIANA VARGAS, Eduardo. Que guerra é essa? A propósito da partilha moral entre drogas e fármacos. *Revista Conjuntura Política, FAFICH / UFMG*, v. 22, p. 1-4, 2000. Disponível em: <www.neip.info>. Acesso em: 10 mai. 2012.

XAVIER, Regina. Dos males e suas curas: Práticas médicas na Campinas oitocentista. In: CHALHOUN, Sidney; MARQUES, Vera Regina Beltrão; SAMPAIO, Gabriela dos Reis; SOBRINHO, Carlos Roberto Galvão. (Orgs.). *Artes e Ofícios de curar no Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp, 2009. p. 331-354.

RESUMO

Esse texto propõe a contextualização das práticas *ayahuasqueiras* contemporâneas na Amazônia peruana a partir do relevamento etnográfico de espaços não visíveis e enunciados aqui como “não xamanizados”. Para isso, se recorre a quatro fontes diferentes: uma normativa oficial do Estado peruano, um panfleto achado na rua, um livro antigo sobre folclore local e algumas instâncias específicas de encontro etnográfico. Todos esses materiais atentam para a compreensão antropológica das práticas populares que acontecem nos contextos locais onde a bebida ayahuasca pode ser um remédio caseiro,

uma erva usada para bruxarias, uma chave divinatória ou uma “droga”. A necessidade de contemplar esses espaços de sentido divergentes do oficial faz parte de uma crítica mais ampla: refere-se à percepção crescentemente hegemônica da ayahuasca como uma bebida legitimada pelo Estado peruano só a partir de seus usos “terapêutico-espirituais”, e abre os sentidos para uma compreensão cuidadosa das outras práticas que também existem na cena contemporânea da experiência *ayahuasqueira*.

Palavras-chave: Ayahuasca, Peru, Uso oficial, Saúde popular, Saberes não oficiais.

RESUMEN

Este texto propone la contextualización de las prácticas *ayahuasqueras* contemporáneas en la Amazonía peruana a partir del relevamiento etnográfico de espacios no visibles y enunciados aquí como “no chamanizados”. Para eso, se recurre a cuatro fuentes diferentes: una normativa oficial del Estado peruano, un panfleto encontrado en la calle, un libro antiguo sobre folclore local y algunas instancias específicas de encuentro etnográfico. Todos estos materiales están destinados a la comprensión antropológica de las prácticas populares que acontecen en los contextos locales donde la bebida ayahuasca puede ser un remedio casero, una hierba usada para brujerías, una llave adivinatoria o una “droga”. La necesidad de contemplar estos espacios de sentido divergentes de lo oficial integra una crítica más amplia: ella se refiere a la percepción crecientemente hegemónica de la ayahuasca como una bebida legitimada por el Estado peruano sólo a partir de sus usos “terapêutico-espirituales”, y abre los sentidos para una comprensión cuidadosa de otras prácticas que también existen en la escena contemporánea de la experiencia *ayahuasquera*.

Palabras clave: Ayahuasca, Perú, Uso oficial, Salud popular, Saberes no oficiales.

ABSTRACT

This paper aims to contextualize contemporary practices related to uses of ayahuasca in the Peruvian Amazon, based on ethnographic research of non-visible fields, identified here as “non-shamanized”. For such purpose, four different sources are explored: a Peruvian law, a brochure found on the streets, an ancient book about local folklore, and a few specifically ethnographic instances. All those sources draw attention to an anthropological understanding of popular health practices that take place in local contexts in which the plants may be used in several ways: as home remedy, for witchcraft purposes, for divination purposes, or as a “drug”. The purpose of contemplating such distinct instances of its use, all of them different from the official one, is part of a broader review that regards to the perception of ayahuasca as a beverage of only “therapeutical-spiritual” uses, which are legitimated by the Peruvian State, and also attempts to contribute to a careful understanding of other practices occurring on the contemporary scope of the experience of ayahuasca.

Keywords: Ayahuasca, Peru, Official use, Popular health, Non-official knowledge.